

Daniel Garber

CO DZIEJE SIĘ PO ZAKŁADZIE PASCALA? ŻYWA WIARA A RACJONALNE PRZEKONANIE*

Zakład zajmuje wyróżnione miejsce w *Myślach* Pascala¹. Jakiż jest on dramatyczny. Pascal przekonuje niedowiarka, że w życiu doczesnym zmuszony jest on przyjąć zakład o to, czy Bóg istnieje:

Bóg jest albo Go nie ma. Ale na którą stronę się przechylimy? [...] [N]ieskończony chaos oddziela nas. Na krańcu tego nieskończonego oddalenia rozgrywa się partia, w której wypadnie orzeł czy reszka. Na co stawiacie? (S680/L418; 451, s. 197)².

Następnie przekonuje niedowiarka, że rozsądnie jest postawić na istnienie Boga. Jeśli będzie wierzył, że Bóg istnieje, i on istnieje rzeczywiście, zyska wieczną szczęśliwość. Jeśli Bóg nie istnieje, nie straci nic, nawet w życiu doczesnym. Jeśli jednak nie będzie wierzył w Boga, straci wszystko.

Nie chcę przedstawiać kolejnej analizy tego słynnego argumentu, nie zamierzam też go bronić lub atakować. Chciałbym raczej przyjrzeć się temu, co dzieje się wówczas, kiedy argument został już przedstawiony. Załóżmy, że niedowiarek – na przykład ja – przyjmuje rozumowanie Pascala

* *What Happens After Pascal's Wager. Living Faith and Rational Belief*, Milwaukee, WI: Marquette University Press 2009. Przekład za zgodą Autora i Wydawcy.

¹ Po moim wykładzie Vincent Carraud sprzeciwił się temu. Z pewnością w niektórych interpretacjach apologetycznego przedsięwzięcia *Myśli* zakład może nie odgrywać głównej roli. W innych przekonujących interpretacjach jednak taką rolę odgrywa. W każdym razie szerszy kontekst apologetycznego zamysłu Pascala nie jest istotny dla niniejszego artykułu.

² Odwołania do *Myśli* Pascala odsyłają do dwu aktualnych wydań, bazujących na dwóch różnych źródłach rękopisu. „S” odnosi się do numeracji w: B. Pascal, *Pensées*, wyd. Ph. Sellier, Paris: Livre de Poche 2000; „L” odsyła do numeracji w: B. Pascal, *Oeuvres Complètes*, wyd. L. Lafuma, Paris: Éditions du Seuil 1963). Cytaty polskie za wydaniem: B. Pascal, *Myśli*, przeł. T. Żeleński (Boy), przedm. J. Chevalier; uzup. i warianty przeł. M. Tazbir, Warszawa: De Agostini – Ediciones Altaya 1958 (do tego wydania odnoszą się numer i strony podane po odesłaniach do wydań francuskich).

i podejmuje decyzję, że chce wierzyć w Boga. Co dalej? Pascal doskonale zdaje sobie sprawę z tego, że wiara nie jest dobrowolna. Mogę wprawdzie dobrowolnie podnieść rękę, ale nie mogę chcieć wierzyć i oczekiwać, że wskutek tego pojawi się we mnie prawdziwa wiara. Pascal sugeruje więc, żebym postępował według pewnej metody: mam chodzić na mszę, używać wody święconej, zachowywać się jak osoba wierząca, a stosowne przekonanie pojawi się samo. W końcu, jak twierdzi Pascal, moje przekonanie stanie się *racjonalne*: po przejściu drogi, która doprowadziła mnie do wiary, będę w stanie dostrzec prawdziwe powody do wiary, które wcześniej mogły pozostawać dla mnie ukryte.

Pomimo rzekomej racjonalności nabytego w ten sposób przekonania nie mogę pozbyć się podejrzania, że coś tu nie gra. Moje pytanie jest następujące: czy kiedy osiągnąłem już końcowy etap metody Pascala i mam wspartą racjami wiarę w Boga, rzeczywiście mam prawo do stosownego przekonania? Posiadam coś, co w zwykłych okolicznościach wydawałoby się racjonalnym przekonaniem. Ale czy rzeczywiście powinienem mu ufać?

1. POCZĄTKI: TWIERDZENIA PASCALA

Zacznę od nakreślenia tych elementów stanowiska Pascala, które są istotne w kontekście mojego pytania.

Jednym ze sposobów przekonania kogoś do zostania chrześcijaninem byłoby przedstawienie mu powodów, argumentów, pewnych racjonalnych motywów do przyjęcia rozważanego stanowiska. Pascal twierdzi jednak, że rozum i doświadczenie nie mogą doprowadzić nas do prawdziwego przekonania. Bardzo pesymistycznie ocenia on bowiem możliwości samodzielnego rozumu jako narzędzia zrozumienia świata:

Pocieszny zaiste rozum, którym porusza dech wiatru, i to we wszystkich kierunkach!... Ten, kto chciałby iść jeno za rozumem, byłby szaleńcem wedle sądu większości świata (S78/L44; 104, s. 68)³.

Doświadczenie, zdaniem Pascala, też niewiele pomaga. Natura dostarcza wprawdzie pewnych mglistych wskazówek co do istnienia bóstwa, nie są one jednak na tyle wyraźne, by stanowić podstawę wiary:

³ Drugie zdanie tego cytatu występuje w L, ale nie w S.

Oto, co widzę i co mnie przeraża. Patrzę na wsze strony i wszędzie widzę jedynie ciemności. Natura nie nastęrcza mi nic, co by nie było przedmiotem wątpienia i niepokoju. Gdybym nie widział nic w niej, co by wskazywało na Bóstwo, skłoniłbym się do przeczenia; gdybym widział wszędzie oznaki Stwórcy, odpoczywałbym spokojnie w wierze. Ale widząc za wiele, aby przeczyć, a za mało, aby zyskać pewność, znajduję się w stanie godnym pożałowania. Pragnąłem po sto razy, jeśli Bóg jest stwórcą natury, aby to ujawniła w sposób niedwuznacny; a jeśli oznaki, które dają w tej mierze, są mylne, aby je usunęła zupełnie; aby rzekła wszystko lub nic, iżbym wiedział, na którą stronę się przechylić (S682/L429; 414, s. 178–179).

Pascal wydaje się więc odrzucać dowody na istnienie Boga odwołujące się do przyrody:

Jakże to! Czy nie powiadasz sam, że niebo i ptaki dowodzą Boga? — Nie. — A twoja religia nie powiadaż tego? — Nie. Mimo bowiem że to jest prawda w pewnym rozumieniu dla niektórych dusz, którym Bóg dał to światło, jest wszelako fałszem w odniesieniu do ogółu (S38/L3; 362, s. 154).

W stanie upadku, oddzielony od Boga, nie potrafię dotrzeć do niego za pośrednictwem moich władz naturalnych, jakimi są rozum i doświadczenie:

Człowiek jest jeno istotą pełną błędu wrodzonego i niepodobnego do zmaniania bez łaski. Nic nie wskazuje mu prawdy. Wszystko go myli; te dwie podstawy prawdy, rozum i zmysły, poza tym, iż każdej z nich brak szczerości, oszukują się wzajem (S78/L45; 92, s. 63).

Punktem wyjścia dla zakładu jest zatem świat, w którym sam rozum nie jest w stanie rozstrzygnąć, czy Bóg jest, czy też go nie ma:

Zbadajmyż ten punkt i powiedzmy: Bóg jest albo Go nie ma. Ale na którą stronę się przechylimy? Rozum nie może tu nic określić [...]; rozumem nie możecie bronić żadnego z obu (S680/L418; 451, s. 197).

Pascal przedstawia więc problem w postaci zakładu, formułując pytanie o to, czy wierzyć w Boga, jako pytanie o to, na co postawić w zakładzie. Jeśli postawię na istnienie Boga, to znaczy, jeśli wierzę w Boga, a on rzeczywiście istnieje, wygrywam wieczną szczęśliwość; jeśli wierzę w Boga, a on nie istnieje, wówczas nie wygrywam wiecznej szczęśliwości, ale też niczego nie tracę. Jeśli jednak postawię przeciwko istnieniu Boga, to znaczy, jeśli nie wierzę w Boga, ryzykuję utratę nagrody o nieskończonej wartości. Jeśli Bóg nie istnieje, nie wyjdę na tym gorzej, niż gdybym w niego wierzył, a on by nie istniał. Jeśli jednak nie wierzę w Boga, a on *istnieje*,

wówczas stracę wieczną szczęśliwość i będę potępiony. Jeśli więc jestem racjonalny, powinienem wierzyć w Boga⁴.

Wniosek płynący z zakładu jest zatem następujący: powinienem wierzyć w Boga. Ale „powinienem” jest w tym przypadku „powinienem” roztropnościowym. Powinienem wybrać wiarę w Boga na takiej samej zasadzie jak powinienem zawsze stawiać na to, co może przynieść mi większy zysk. Ale co to właściwie znaczy? Jak mogę *wybrać* wiarę w Boga? A jeśli nie jestem w stanie? Tak jak zaznaczyłem wcześniej, Pascal proponuje postępowanie według pewnej metody, świadome przyjęcie określonego sposobu życia, który ma doprowadzić mnie do osiągnięcia szukanej wiary:

Chcesz iść ku wierze, a nie znasz drogi; chcesz się uleczyć z niedowiarstwa i żądasz leku; dowiaduj się u tych, 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 [vous abetira]” (S680/L418; 451, s. 200–201). [W oryginale angielskim ostatnie zdanie brzmi: *This will make you believe naturally and mechanically.*]

(To właśnie będę odtąd nazywał metodą Pascala). To, co mówi w tym fragmencie Pascal, jest interesujące samo w sobie. Ale co jeszcze ciekawsze, Pascal przynajmniej kilkakrotnie zaznacza, że gdy zastosuję tę metodę i będę przestrzegał jej zaleceń, posiadam nie tylko przekonanie, ale przekonanie *racjonalne*⁵. Innymi słowy, zacznę dostrzegać podtrzymujące moją wiarę racje, wcześniej przede mną zakryte:

⁴ Jest to, oczywiście, bardzo uproszczona postać znacznie subtelniejszego argumentu Pascala. Powstała obszerna literatura dotycząca zakładu Pascala. Dobre omówienie tego argumentu można znaleźć w: I. Hacking, *The Emergence of Probability*, Cambridge: CUP 2006, rozdz. 8. Zarzuty dotyczące poprawności argumentu Pascala są zbyt liczne, aby je tu przywołać. Dla niniejszego artykułu problemy z tym argumentem nie mają znaczenia. Tym, co mnie interesuje, nie jest sam ten argument, ale to, co następuje później, kiedy podjęta zostaje decyzja, że chcemy wierzyć, iż Bóg istnieje.

⁵ Przedstawiam tu jeden wątek tekstu. Należy pamiętać, że *Mysli* stanowią pracę niedokończoną, są notatkami do książki, która nigdy nie powstała. Jakkolwiek możemy wskazać ogólny zamysł, który przyświecał Pascalowi, nie powinniśmy doszukiwać się na nią spójności; istnieje wiele dróg, którymi mógł podążać Pascal. W każdym razie, dla moich celów nie jest istotne, czy poprawnie interpretuję Pascala z historycznego punktu widzenia. Celem niniejszej pracy jest zbadanie interesującego problemu filozoficznego, który pojawia się przy rozpatrywaniu projektu Pascala w *Mysłach*.

Nie żądam od Was ślepej łatwowierności. [...] Nie żądam, abys mi podał swą wiarę bez racji, i nie mam zamiaru ujarzmić cię tyrańsko. Nie zamierzam również zdać ci sprawy ze wszystkich rzeczy; aby pogodzić te sprzeczności, mam zamiar ukazać ci jasno, za pomocą nieodpartych dowodów, boskie oznaki we mnie, które by cię przekonały, kim jestem, i zyskałyby mi powagę za pomocą cudów i dowodów niepodobnych do odtrącenia; abys następnie wierzył niezłomie w rzeczy, których cię nauczam, skoro nie znajdziesz żadnej przyczyny do odrzucenia ich, chyba tę, że nie możesz sam przez siebie poznać, czy one istnieją, czy nie (S182/L149; 483, s. 214–215).

W tym miejscu dostrzegam pewną niejasność. Zdaje się, że jest to moment, w którym wkracza Boża łaska, ale nie jest do końca zrozumiałe, w jaki sposób. Czasami Pascal zdaje się twierdzić, że Bóg udziela łaski wszystkim, którzy prawdziwie go poszukują, a dowody są dostępne dla każdego, kto prawdziwie chce go odnaleźć. Oto ciąg dalszy ostatnio cytowanego przeze mnie fragmentu:

Tak więc pragnąc się ukazać jasno tym, którzy Go będą szukali z całego serca, a zostać w ukryciu dla tych, którzy uciekają odeń z całego serca, miarkuje nasze Jego poznanie w ten sposób, iż daje oznaki swego istnienia tym, którzy Go szukają, owym zaś, którzy Go nie szukają, nie. Dość jest światła dla tych, którzy pragną widzieć, a dość ciemności dla tych, którzy trwają w przeciwnym usposobieniu (S182/L149; 483, s. 216).

W innym miejscu Pascal zdaje się twierdzić, że łaska jest mniej przewidywalna i mniej zależna od ludzkich działań:

Proroctwa, cudy nawet i dowody naszej religii nie są tego rodzaju, aby można było powiedzieć, że są bezwarunkowo przekonywające; ale są zarazem przekonywające w tej mierze, iż nie można powiedzieć, że byłoby bezrozumne wierzyć im. Tak więc jest oczywistość i ciemność, aby oświecić jednych, a zamroczyć drugich. Ale oczywistość jest taka, że przewyższa lub co najmniej wyrównywa oczywistość racji przeciwnej; nie rozum tedy może nas skłonić, aby nie iść za nią; może to być jeno pożądlliwość i złośliwość serca. Tym sposobem dosyć jest oczywistości, aby potępić, a nie dosyć, aby przekonać, iżby się okazało, że *w tych, którzy za nią idą, łaska, nie rozum każe im iść za nią*; w tych zaś, którzy uciekają przed nią, pożądlliwość, nie rozum każe im uciekać (S423/L835; podkreślenia moje; 831, s. 370–371).

To chyba właśnie miał na myśli Pascal we fragmencie, który cytowałem wcześniej:

Jakże to! Czy nie powiadasz sam, że niebo i ptaki dowodzą Boga? — Nie. — A twoja religia nie powiadaż tego? — Nie. Mimo bowiem że to jest prawda

w pewnym rozumieniu dla niektórych dusz, którym Bóg dał to światło, jest wszelako fałszem w odniesieniu do ogółu (S38/L3; 362, s. 154).

Jest to ciekawa i niezwykle przejmująca myśl. Bóg Pascala nie prosi o ślepią wiarę: chodzi o wiarę podbudowaną racjami. Racje te mogą jednak zostać dostrzeżone dopiero wtedy, *kiedy już znajduję się w określonym stanie umysłu: dopiero wtedy, kiedy w pewien sposób jestem mu oddany, kiedy już poświęciłem się szukaniu Boga i kiedy Bóg poruszył moje serce*. Rozum i doświadczenie są bezsilne, niezdolne dać mi prawdziwą wiedzę, dopóki nie posiadę wiary. Jednakże kiedy duchowa przemiana *już nastąpi*, potrafię dostrzec wagę argumentów na rzecz istnienia Boga, cudów i prorocत्व, doświadczenia samej natury. Dopiero po nawróceniu wierzący może dostrzec *racjonalne* podstawy swojej wiary.

Koniec końców, kiedy już przejdę proces nawrócenia, mam, jak się wydaje, racjonalne przekonanie, przekonanie o Bogu, podbudowane argumentami, które uważam za racjonalne. Pomimo tego, że pierwsze kroki kierujące mnie do tego stanu poznawczego – używanie wody święconej i uczestniczenie w mszach, ogólnie mówiąc: zachowywanie się tak, jakbym był wierzący – mogły nie być zbyt obiecujące, ostatecznie chyba osiągnąłem stan, w którym jestem *racjonalnie uprawniony, aby być przekonanym o istnieniu Boga; uprawniony tak samo racjonalnie, jak jestem uprawniony, aby mieć przekonania w innych sprawach*. Tak przynajmniej by się wydawało.

Z pewnością jednak jest coś podejrzanego w sposobie, który doprowadził mnie do tych rzekomo racjonalnych przekonań, coś niepokojącego w postępowaniu, poprzez które ukształtowałem swoje przekonanie. Czy powinienem radować się, że odnalazłem Boga i że teraz dostrzegam prawdę, podczas gdy wcześniej błądziłem? A może powinienem podać w wątpliwość swój obecny stan poznawczy ze względu na sposób, w jaki osiągnąłem, ze względu na jego podejrzaną historię?

Zostawmy na chwilę Pascala i rozważmy, jakiego rodzaju problemy nasuwa ta kwestia. Po pierwsze, chciałbym przyjrzeć się plątaninie różnych czynników, które zdają się mieć znaczenie w tym przypadku. W celu ich uporządkowania omówię kilka sytuacji, w których podobne zagadnienia pojawiają się w nieco innych konfiguracjach. Okaże się, jak sądzę, że w grę wchodzi kilka różnych zagadnień budzących nasz niepokój. Po tych rozważaniach powrócę do Pascala i podejmę trudne pytanie: jak powinno się ocenić rzekomo racjonalną wiarę w Boga, do której zdaje się prowadzić metoda Pascala?

2. OSZUKIWANIE SAMEGO SIEBIE I DECYZJA, ŻEBY WIERZYĆ

Jeden z oczywistych problemów z przypadkiem Pascala dotyczy oszukiwania samego siebie. Wybieram metodę Pascala kierowany silnym pragnieniem, aby uzyskać *określone* przekonanie: chcę wierzyć w istnienie Boga. Po jej zastosowaniu faktycznie mam wiarę w Boga. Jestem ponadto przekonany, że mam dobre powody, by wierzyć w jego istnienie. Nawet w takim przypadku można jednak żywić obawy, że to pragnienie zaćmiło mój rozum i że zarówno wiara, jak i jej domniemane powody są jedynie wynikiem tego silnego pragnienia. Innymi słowy, udało mi się oszukać samego siebie.

Oszukiwanie samego siebie nie jest czymś niespotykanym. Przypuśćmy, że mam kilku znajomych, którzy uważają się za znawców wina. Podczas wspólnego obiadu bez przerwy mówią o winie, które piją, dokonując subtelnych rozróżnień i twierdząc, że dostrzegają najrozmaitsze delikatne aromaty i smaki. Ja potrafię odróżnić wino czerwone od białego, w porywach odróżnić bordeaux od beaujolais, ale jestem bardzo sceptycznie nastawiony do całej tej zabawy, którą uważam za pretensjonalną i bezcelową. Znajomi przekonują mnie jednak, bym wspólnie z nimi uczęszczał na degustacje wina. Lubię ich towarzystwo i chcę być akceptowany jako część grupy, więc mimo sceptycyzmu chodzę tam z nimi raz czy dwa razy w miesiącu, uczestniczę w rytuałach, mieszając wino, podsuwając je sobie pod nos, smakując i słuchając ich zaklęć odczynianych nad tym świętym płynem. Na początku to wszystko wydaje mi się pozbawione sensu. Po jakimś czasie jednak zdaję sobie sprawę, że moje postrzeganie uległo zmianie. Odkrywam, że teraz ja również mogę uczestniczyć w tych dyskusjach i że rzeczywiście sam dostrzegam to, o czym oni mówią. Właściwie staję się w tym tak dobry, że czasami mogę przekonać znajomych, iż się mylą, a ja mam rację! Ten przypadek jest nieco inny niż przypadek metody Pascala: nie próbuję tu nabyć określonego przekonania. Możliwe, że chodzenie na kursy wiedzy winiarskiej pomogło mi wyostrzyć percepcję, dostrzegać rzeczywiste walory wina i nauczyło dokonywać rozróżnień, których wcześniej nie zauważałem. Musimy jednak również wziąć pod uwagę rzeczywistą możliwość oszukania samego siebie. Silne pragnienie, by zaimponować znajomym umiejętnościami konesera wina, z pewnością mogło zafałszować moją ocenę.

Nie wątpię, że oszukiwanie samego siebie może odgrywać pewną rolę w przypadku metody Pascala, podobnie jak w przypadku smakowania wina. Są jednak jeszcze inne powody, aby z rezerwą odnosić się do przemiany, która zachodzi w wyniku stosowania metody Pascala. Przedstawię

teraz kilka innych przypadków, podobnych do tej metody, gdzie oszukiwanie samego siebie zdaje się w ogóle nie mieć znaczenia.

Przypuśćmy, że grupa neuropsychologów badała osoby stosujące metodę Pascala. Zauważyli oni, że w czasie stosowania tej metody w mózgach osób, których przekonania uległy zmianie, wystąpiły szczególnego rodzaju zmiany chemiczne. Przypuśćmy następnie, że badacze zdołali stworzyć tabletkę, która z dnia na dzień powodowałaby identyczne zmiany chemiczne. Jeśli więc wezmę jedną taką tabletkę w nocy, to następnego ranka jestem już, tak jak Pascal, jansenistą, i to niezależnie od tego, jakie były moje przekonania poprzedniego dnia, a także niezależnie od chęci (bądź jej braku), aby zostać katolikiem.

Wydaje mi się, że gdybym wziął taką tabletkę i obudził się następnego ranka jako wierzący katolik, to powinienem zachować podejrzliwość wobec moich przekonań, nawet jeśli mam również trafne argumenty na rzecz istnienia Boga. Moje wątpliwości nie miałyby żadnego związku z oszukiwaniem samego siebie: według przyjętych przeze mnie założeń, tabletkę zadziałałaby w dokładnie taki sam sposób, niezależnie od tego, jakie były moje uprzednie przekonania czy pragnienia. Innymi słowy, fakt, że *chciałem* być wierzącym katolikiem, nie miałby żadnego wpływu na moje nowe przekonania. Pojawiające się tu obawy nie wydają się związane z oszukiwaniem samego siebie.

Inny przypadek, jeszcze bliższy metodzie Pascala, pochodzi z badania przeprowadzonego przez Tanyę Luhrmann i opisanego przez nią w książce *Persuasions of the Witch's Craft*⁶. Luhrmann była na początku lat osiemdziesiątych ubiegłego wieku doktorantką antropologii w Cambridge. Fascynowało ją, że wiele osób inteligentnych, z uniwersyteckim wykształceniem, w tym wielu specjalistów, aktywnie uczestniczy w praktykach okultyzmu i magii. W celu przestudiowania tego zjawiska Luhrmann postanowiła wejść w ówczesne środowisko okultystycznej Anglii, a dokładniej do kilku takich środowisk; jest ich bowiem więcej niż jedno. Zrobiła więc coś, co jest odpowiednikiem używania wody święconej i odprawiania mszy. Chodziła na spotkania, dołączyła do działających grup, brała udział w rytuałach. Czytała pisma, które czytali członkowie tych grup, uczestniczyła w korespondencyjnych kursach, które oferowały podniesienie kwalifikacji i umożliwiały przechodzenie na kolejne etapy wtajemniczenia, pozwalały zgłębić sekrety magii. Krótko mówiąc, żyła ich życiem, praktykowała to, co oni.

⁶ *Persuasions of the Witch's Craft: Ritual Magic in Contemporary England*, Cambridge: Harvard University Press 1989.

Moją uwagę zwróciło jednak zwłaszcza sporządzone przez nią sprawozdanie opisujące poznawczy stan uczestników tego osobliwego życia. Osoby, które – tak jak ona sama – poddawały się praktykom magicznym, odkrywały, że żyją w innym świecie. Ich doświadczenia wydawały się na przykład potwierdzać skuteczność odprawianych magicznych rytuałów. Oto jeden z przykładów, z których zdaje relację Luhrmann:

Emily przez pięć lat czytała o magii [...], zanim postanowiła z całą powagą podjąć magiczne praktyki. Przeszła domowy kurs [...] i zaangażowała się w grupy dyskusyjne. Dołączyła do grupy Błyszczącego Miecza niewiele wcześniej niż ja, a następnie wstąpiła do grupy „kobięcych tajemnic” [...]. W ciągu roku spędzonego z osobami należącymi do tej grupy odprawiała rytuały, o których „wiedziała”, że są potężne. O jednym z nich, który sobie zapisała, mówiła: „Pamiętam, że zdążyłam przeczytać zaledwie jedną trzecią, a później coś innego przejęło kontrolę”. Rytuał ten dotyczył wody. Zauważyła później, że „efekty były niesamowite. Przez tydzień wszyscy wokół wybuchali płaczem lub złością, a później padało. Woda była wszędzie”. Kiedy uczęszczała na grupy szkoleniowe z wróżbiarstwa, była zachwycona wysokim wskaźnikiem sukcesu swojego przepowiadania [...]. Pod koniec tego roku Emily była całkiem pewna, że magia daje rzeczywiste efekty, a siły magiczne są częścią fizycznej rzeczywistości⁷.

W ten sposób proces uczenia się, uczęszczania na ceremonie, stopniowego stawania się członkiem społeczności czarowników obejmuje rzeczywistą zmianę poznawczą, nowy sposób postrzegania świata i nowe rozumienie tego, co jest racjonalne i rozsądne. Luhrmann zaobserwowała, że zanurzenie się w kulturę magii – używanie święconej wody i odprawianie czarnych mszy – może spowodować zasadniczą przemianę w sposobie patrzenia na świat, dokładnie tak, jak czyni to metoda Pascala.

W przypadku badanej przez Luhrmann Emily można by doszukiwać się elementu oszukiwania samej siebie. Do podjęcia wysiłku studiowania i uczestnictwa w wymagających rytuałach przekonuje widoczna atrakcyjność świata okultyzmu, oczywiste przyjemności związane z myśleniem, że żyje się w świecie bogów i bogiń, czarowników i duchów, w którym magiczne rytuały dają dostęp do ukrytych sił rządzących wszechświatem⁸. Można domniemywać, że w przypadku wielu uczestników oddanie me-

⁷ *Persuasions*, s. 285–286. Warto zauważyć, że Luhrmann przedstawia Emily jako przykład osoby, która wierzy, iż magia jest równie realna jak reszta fizycznego świata. Nie wszyscy tak uważają. Jak tłumaczy Luhrmann, niektórzy postrzegają magię jako równoległą alternatywną rzeczywistość albo rozumieją ją symbolicznie.

⁸ Zob. *Persuasions*, rozdz. 23, gdzie Luhrmann zdaje subtelniejszą relację z tego, co przyciąga ludzi do takich praktyk.

todzie i ostateczny sukces w osiągnięciu przemiany poznawczej jest przynajmniej częściowo zdeterminowany przez ich głębokie pragnienie, żeby była to prawda.

Jak dotąd jesteśmy w sytuacji bardzo podobnej do tej w metodzie Pascala i można zastanawiać się nad rolą oszukiwania samego siebie. Od tego momentu jednak sprawa staje się jeszcze ciekawsza. Luhrmann mianowicie uczestniczyła w rytuałach nie dlatego, że chciała wierzyć, tak jak osoby, które badała, ale jako badacz analizujący ich stany poznawcze i przemiany, jakim ulegały. Dostrzegła jednak, że jej własne stany poznawcze zaczęły zmieniać się w dokładnie taki sam sposób, jak u osób badanych! Pisz:

Brałam lekcje i byłam członkiem grup ćwiczeniowych przeznaczonych dla adeptów magii, i ku mojemu zdumieniu odkryłam, że jeśli wizualizujesz i medytujesz w zalecany sposób, masz zadziwiające doświadczenia. Może nie często, ale od czasu do czasu, i te momenty były przekonujące. Pewnego ranka, po kilku miesiącach szkolenia, obudziłam się i zobaczyłam sześciu druidów stojących przy oknie i przywołujących mnie skinieniem. Czasami czułam, że siła magiczna przechodzi przeze mnie jak prąd elektryczny. Były momenty, kiedy salon tracił na wyrazistości, a dawni bogowie stawali się realni, naprawdę realni⁹.

Cokolwiek doprowadziło Luhrmann do jej nowych przekonań, nie miało to związku z oszukiwaniem przez nią samej siebie. Jeśli jednak jesteśmy podejrzliwi wobec Emily i wobec osoby, która poddaje się metodzie Pascala, powinniśmy być podejrzliwi również wobec końcowego stanu przekonań Luhrmann. Tak jak w przypadku „tabletki katolicyzmu”, problem nie polega jedynie na samooszukiwaniu. Może to być jeden z czynników, ale tylko jeden z wielu.

3. NIEKOGNITYWNOŚĆ I PRZYGDNOŚĆ

O jakie więc inne czynniki tu chodzi? Co jeszcze budzi wątpliwości? Jedną z oczywistych kwestii jest to, że metoda Pascala wydaje się mieć jednoznacznie *niekognitywny* charakter. Znaczy to, że zmiana w prze-

⁹ T.M. Luhrmann, *The Art of Hearing God: Absorption, Dissociation, and Contemporary American Spirituality*, „Spiritus” 5(2005), nr 2, s. 133–157, cytat na s. 140. Jest to streszczenie części materiałów zawartych we wcześniejszej książce; zob. *Persuasions*, s. 319.

konaniu nie jest spowodowana przez proces edukacji, studiowania czy ćwiczenia zmysłów, ale przez podjęcie przez mnie pewnych praktyk, takich jak chodzenie na mszę i używanie wody święconej. W tym punkcie metoda Pascala odbiega od przypadku zgłębiania przez mnie tajników wina: chodzenie na kursy wiedzy winiarskiej obejmowało ćwiczenie zmysłów i uczenie się zauważania szczegółów, które wcześniej mi umykały. W pewnych okolicznościach istnieje oczywiście możliwość, że odgrywało tu rolę oszukiwanie samego siebie. Niewykluczone jednak, że uczyć się rozpoznawać to, co rzeczywiste, poprzez pewnego rodzaju ćwiczenie i edukację, które nie mają miejsca w przypadku metody Pascala czy „tabletki katolicyzmu”. Przypadek czarów jest nieco bardziej skomplikowany, ponieważ metoda obejmuje pewnego rodzaju naukę, między innymi czytanie specjalistycznej literatury przeznaczonej dla współczesnych czarownic oraz uczestnictwo w kursach korespondencyjnych. Można jednak przypuszczać, że to udział w niekognitywnych rytuałach odgrywa tu zasadniczą rolę¹⁰.

Nie mam żadnych wątpliwości, że to niekognitywny charakter metody Pascala wyjaśnia częściowo moje podejrzenia wobec przekonań i argumentów, które są wynikiem jej zastosowania. Myślę jednak, że chodzi tu o coś więcej. W przypadku Pascala kryje się pewien rodzaj przygodności. Metoda Pascala przemienia mnie w wierzącego, być może racjonalnie wierzącego katolika. Istnieją jednak inne metody, które mogłem zastosować. Gdybym studiował Talmud, chodził do synagogi, zachowywał koszerność – stałbym się wierzącym ortodoksyjnym Żydem. Gdybym uczęszczał do madrasy, zgodnie z nakazami modlił się w meczecie o wszystkich wyznaczonych porach, odwiedził Mekkę – stałbym się żarliwym muzułmaninem. Gdybym uczył się magii i czarów, uczestniczył w rytuałach miejscowego sabatu – uwierzyłbym w czary i magię. Pascal mógłby powiedzieć, że inne metody mogą doprowadzić mnie do *przekonania*, ale tylko jego metoda doprowadzi mnie do *racjonalnego przekonania*. Innymi słowy –

¹⁰ Rozróżnienie między metodami kognitywnymi a niekognitywnymi jest w rzeczywistości bardziej subtelne. Jak zasugerował mi Tom Kelly, metoda Pascala może działać przez eliminowanie namiętności i przesądów, które powstrzymują mnie przed dostrzeżeniem wartości argumentów. W taki sposób mógł o swojej metodzie myśleć sam Pascal; w jednym z wyżej cytowanych fragmentów zaznacza on, że „pożądliwość i złośliwość serca” (S423/L835; 831, s. 371) są odpowiedzialne za moją ślepotę na istnienie Boga. Jeśli metoda Pascala działa w ten sposób, nie jest wcale jasne, czy należy o niej myśleć jako o metodzie kognitywnej, czy niekognitywnej. Dla uproszczenia sprawy przyjmę jednak założenie, że nie działa ona w ten sposób. Jakkolwiek zresztą by działała, przykład „tabletki katolicyzmu” jest z pewnością przykładem metody niekognitywnej.

gdybym przestrzegał metody Achmeda Pascala, stałbym się muzulmaninem, gdybym przestrzegał metody Schlomo Pascala, stałbym się żydem, ale w żadnym z tych przypadków nie posiadałbym *racjonalnego* przekonania, które uzyskam, postępując według metody Blaise’a Pascala. Jeśli to prawda, dawałoby to metodzie Blaise’a przewagę: racjonalne przekonanie wygrywa z prostą wiarą. Jednak, jak sugeruje opisany przez Tanyę Luhrmann przypadek magii, mam wszelkie powody, by sądzić, że konkurencyjne metody doprowadzą mnie do przekonań równie racjonalnych jak te, które uzyskam w wyniku przestrzegania metody Pascala.

Owe konkurencyjne metody są tak samo niekognitywne jak oryginalna metoda Pascala. Można by pomyśleć, że ten rodzaj przygodności jest cechą wyłącznie metod niekognitywnych, ale wtedy trzeba by przyjąć, że kognitywne sposoby zmieniania przekonań zawsze prowadzą do jednoznacznego rozstrzygnięcia. A tak przecież nie jest.

Kartezjusz rozpoczyna *Rozprawę o metodzie* od opisu swoich czasów szkolnych. Mimo że nauczyciele uważali go za wyjątkowo zdolnego i mimo że uczęszczał do jednej z najlepszych szkół w Europie, nie był zadowolony i ostatecznie zdecydował się na porzucenie nauki tak wcześnie, jak tylko mógł, żeby wyruszyć w świat. Odkrył wtedy, że ludzie w innych krajach mieli przekonania całkiem odmienne od jego własnych:

[...] podczas gdy tak przyglądałem się obyczajom innych ludzi, nie znajdowałem nic, na czym mógłbym się oprzeć i zauważyłem w nich niemal tyle rozbieżności, co wprzód w mniemaniach filozofów. Tak też największą korzyścią, jaka stąd dla mnie wynikła, było to, iż widząc wiele rzeczy, które, jakkolwiek zdają się nam bardzo śmieszne i niedorzeczne, zażywają mimo to powszechnego wzięcia i uważania u innych wielkich narodów, uczyłem się, aby nie wierzyć nazbyt pewnie w nic, o czym przekonywał mnie jedynie przykład i obyczaj¹¹.

W ten sposób uświadomił sobie, jak wiele przekonań zależy od przypadkowego charakteru naszych narodzin. Gdybyśmy urodzili się w innym miejscu i czasie albo odebrali wykształcenie od innych nauczycieli w innych krajach, nasz ogląd świata byłby zupełnie inny. Gdybym urodził się dwa tysiące lat temu w Chinach albo w dziczy brazylijskiej Amazonii zaledwie pięćdziesiąt lat temu, moje przekonania byłyby całkowicie inne od tych, jakie mam obecnie. Ten fakt, który nazwałem przygodnością naszych przekonań, skłonił Kartezjusza – a może powinien skłonić i nas –

¹¹ Kartezjusz, *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, przeł. T. Boy-Żeleński, Warszawa: PIW 1980, s. 35.

do zakwestionowania niektórych przekonań. I to pomimo tego, że dochodzimy do naszych przekonań w procesie edukacji, rozpatrując argumenty i materiały dowodowe, a więc za pomocą w pełni kognitywnej metody. Sam fakt, że kierując się inną metodą kognitywną, mogliśmy dojść do innych przekonań, powinien dać nam do myślenia.

Dobry przykład tego problemu przedstawia G.A. Cohen. Opisuje on, że w młodości stanął przed wyborem, czy studiować na Harvardzie, czy w Oksfordzie. Wybrał uniwersytet w Oksfordzie. Tam uczono go takiego sposobu uprawiania filozofii, który wykorzystuje rozróżnienie na prawdy syntetyczne i analityczne. Proces nauczania miał całkowicie kognitywny charakter: uczono przez argumentację. Jednakże, jak zaznacza, gdyby poszedł na Harvard, W.V.O. Quine i jego zwolennicy wpoiliby mu, że rozróżnienie syntetyczny – analityczny jest bezpodstawne. Uczono by tego także w sposób kognitywny: przez argumentację. I byłby przekonany o jego bezpodstawności¹².

Przygodność przekonań jest z pewnością kłopotliwa. Jednak im więcej o tym myślę, tym trudniej mi zrozumieć, na czym dokładnie polega problem. Nie chodzi po prostu o to, że istnieje element przypadku związany z tym, w jaki sposób doszedłem do swoich obecnych przekonań. Przypuśćmy, że na półce w bibliotece leżą dwa egzemplarze *Podręcznika faktów*. Jeden z nich rzeczywiście zawiera fakty, w drugim są pewne błędy (wydawca wycofał go ze sprzedaży po wydrukowaniu, ale tak się zdarzyło, że moja biblioteka nie otrzymała o tym informacji). Chociaż sięgnąłem po właściwy egzemplarz przypadkiem i przeczytałem tam, iż Tajpej znajduje się na Tajwanie, nie podważa to, jak się zdaje, mojego roszczenia do wiedzy, mimo że drugi egzemplarz błędnie informuje, że Tajpej znajduje się w New Jersey. Szczęśliwym trafem wybrałem właściwy egzemplarz, ale dlaczego ma znaczenie, iż mogłem wybrać egzemplarz wadliwy? Być może problem polega na tym, że niezależnie od tego, po który tom bym sięgnął, zaakceptowałbym przeczytaną w nim informację *nie dlatego*, że mam jakieś powody, by wierzyć, że jest to prawda, ale po prostu dlatego, że taki był mój pierwszy wybór. A gdybym wybrał egzemplarz wadliwy, zostałbym wprowadzony w błąd. Innymi słowy, nie wydaje się, by istniał bezpośredni związek między procesem, w jaki uzyskuję przekonanie na temat położenia Tajpej, a prawdą, że znajduje się on w Tajwanie. I to właśnie wydaje się kłopotliwe. Jeszcze inną sugestię wysunął Adam Elga. Jego zdaniem przygodność mojego przekonania wskazuje na możliwość,

¹² Zob. rozdział 1 w: G.A. Cohen, *If You're an Egalitarian, How Come You're So Rich?*, Cambridge: Harvard University Press 2000, s. 16–19.

że jest ono, przynajmniej częściowo, zdeterminowane przez czynniki, które „my sami uznalibyśmy za stroniczne albo fałszujące”, takie jak nieodpowiedni wpływ lokalnych władz, nauczycieli itp. Ta sugestia pozwala inaczej wyjaśnić niepokój, jaki budzi przygodność naszych przekonań¹³. Przyznaję, że nie jestem pewien, co złego jest w przygodności. Wydaje się jednak, że jest w niej coś niewłaściwego.

4. RACJONALNOŚĆ I HISTORIA

Podsumujmy dotychczasowe rozważania. Zacząłem od problemu, przed którym stoję po przyjęciu zakładu Pascala: chcę być przekonany, że Bóg istnieje. Następnie, w celu nabycia tego przekonania, stosuję metodę Pascala. Chodzę zatem na msze, używam święconej wody i zachowuję się jak osoba wierząca. W wyniku tego postępowania zaczynam wierzyć w Boga. Co więcej, zaczynam doceniać argumenty na rzecz istnienia Boga, których nie doceniałem wcześniej. W ten sposób mam, jak się wydaje, nie tylko przekonanie, ale przekonanie *racjonalne*.

Ale czy na pewno? Czy powinienem kwestionować moje nowe przekonanie? Czy powinienem mieć obawy, że wprowadziłem się w błąd? Zastanawiając się nad tym pytaniem, zasugerowałem, że istnieje szereg powodów, by zakwestionować to nowe przekonanie, ale istnieją również racje, które zdają się przemawiać na jego korzyść:

1. *Oszukiwanie samego siebie*. Silne pragnienie, by wierzyć w Boga, może wpływać na przekonanie, które nabywam, nawet jeśli nie zachodzi to świadomie. Podobnie jest w przypadku, kiedy chcę wierzyć, że potrafię odróżnić dobre wino od przeciętnego, a także w przypadku badanej przez Tanyę Luhrmann Emily, która wierzy w skuteczność magii.
2. *Niekognitywny sposób powstania przekonania*. Metoda Pascala jest niekognitywna w takim sensie, że zmienia moje przekonanie nie za pośrednictwem argumentacji czy ćwiczenia, ale przez pewien

¹³ Na podstawie streszczenia prezentacji Elgi dla Princeton Workshop on Religion and Epistemology, która odbyła się 26.04.2008. Elga zasugerował też inny możliwy sposób rozumienia problemu związanego z przygodnością. W tym rozumieniu musiałbym mieć szczęście, żeby wybrać właściwą ścieżkę zdobywania wiedzy, a nie mam żadnego powodu, aby sądzić, że miałem szczęście. Elga nie wydaje się jednak pewny, czy ten argument jest przekonujący.

nieistotny mechanizm – przez chodzenie na msze i używanie święconej wody. Działa więc jak „tabletkę katolicyzmu”, którą biorę przed zaśnięciem, żeby obudzić się rano ze zmienionym przekonaniem, albo jak udział antropologa w badanych przez niego rytuałach magicznych, sprawiających, że sam zaczyna wierzyć w ich rzeczywistą moc.

3. *Przygodność*. Jeśli postępuję według metody Pascala, to dochodzę do pewnego zbioru przekonań i staję się katolikiem. Gdybym postępował według innej metody, doszedłbym do innych przekonań. Taka właśnie jest sytuacja Cohena w odniesieniu do podziału analityczne – syntetyczne: gdyby wybrał studia wyższe na Harvardzie, a nie w Oksfordzie, wówczas zamiast stać się zwolennikiem tego podziału, byłby jego krytykiem. Jest to również podobne do bardzo ogólnego problemu, który dotyczy każdego człowieka: wiele naszych przekonań, na przykład religijnych czy naukowych, byłoby zupełnie innych, gdybyśmy urodzili się w innym miejscu albo w innym czasie, albo gdybyśmy zostali wychowani przez innych rodziców i innych nauczycieli. Przyznaję, że nie wiem dokładnie, na czym polega tu problem, ale wydaje mi się, że jest w tym coś problematycznego.

Należy zaznaczyć, że wymienione kwestie wydają się od siebie niezależne: niektóre przekonania i sposób ich kształtowania ujawniają jeden z tych problemów, ale niekoniecznie inne. Zwróciłem już na to uwagę, omawiając wcześniej rozmaite przypadki. Co ciekawe, metoda Pascala egzemplifikuje wszystkie te problemy: wydaje się dopuszczać możliwość oszukiwania samego siebie, wiąże się z całkowicie niekognitywnym sposobem kształtowania przekonań *oraz* jest przygodna w tym sensie, że gdybym zastosował inną metodę, najprawdopodobniej znalazłbym się w innym końcowym stanie epistemicznym, takim, który byłby sprzeczny z moim obecnym stanem. Innymi słowy, jest wiele powodów, by zachować ostrożność w akceptowaniu przekonania, do którego prowadzi metoda Pascala.

Co jednak powinienem zrobić w obliczu tych trudności? Jak powinienem traktować moje nowe przekonanie o istnieniu Boga i nowe argumenty, które nagle wydają mi się przekonujące? Czy jest racjonalne z mojej strony, żeby trzymać się tych przekonań? A może powinienem jakoś się ich pozbyć?

Zanim podejmę analizę tego problemu, nieco go przeformułuję. Kiedy zastanawiamy się nad racjonalnością posiadania jakiegoś przekonania,

musimy wziąć pod uwagę racje, które przemawiają za jego posiadaniem albo przeciw niemu. Czy któraś ze stron ma dobre argumenty? A dowody empiryczne? Jakie one są i jaka jest ich moc? Wydaje się, że posiadanie silnych argumentów i dowodów empirycznych na rzecz pewnego przekonania czyni je racjonalnym, przynajmniej *prima facie*. Ważne jest jednak również, by wiedzieć coś o historii naszych przekonania, o sposobie, w jaki je nabyliśmy, oraz o tym, jak doszliśmy do uznania ich za racjonalne. Nasze przekonania mogą być racjonalne w tym sensie, że przemawiają za nimi dane empiryczne i argumentacja, a mimo to może istnieć wiele skrajnie różnych sposobów dojścia do tego samego stanu epistemicznego, i przynajmniej niektóre z nich mogą podważyć albo nawet obalić racjonalność *prima facie*, która bierze się z danych empirycznych i argumentacji. Wcześniej przeanalizowaliśmy dokładnie metodę Pascala, dzięki której dochodzę do stanu związanego z wiarą w istnienie Boga, oraz inne sposoby kształtowania przekonania, w istotnych punktach zgodne z metodą Pascala. Istnieją jednak odmienne drogi prowadzące do osiągnięcia stanu posiadania przekonania wspartych materiałem empirycznym i argumentacją, które również zdają się rodzić pytania epistemologiczne¹⁴. Jeden ze sposobów, w jaki możemy ukształtować przekonanie, polega na wytrwałym szukaniu dowodów za i przeciw, na starannym rozważaniu ich jakości itp. Czasami tak właśnie robimy. Z drugiej strony niekiedy idziemy na skróty i szukamy tylko takich dowodów, które przemawiają za faworyzowaną przez nas teorią. Czasem wręcz dwoimy się i troimy, żeby *nie musieć* mierzyć się z kontrargumentami, z rozmysłem trzymając się z dala od miejsc, gdzie mogłyby się one pojawić. Zdarza się, że przekonanie (i dowody, które, jak sądzimy, za nim przemawiają) kształtuje się w nas poprzez czytanie książek, chodzenie na lekcje, słuchanie nauczyciela albo rodziców. W takim przypadku w ogóle nie szukamy danych empirycznych i argumentów, które sprawiłyby, że dane przekonanie stanie się racjonalne; jest nam ono, by tak rzec, podane na srebrnej tacy. Wszystkie te drogi mogą nas doprowadzić do przekonania popartego danymi empirycznymi i argumentacją, przekonania, które jest w pewnym sensie racjonalne. W rzeczywistości wszystkie drogi mogą prowadzić do dokładnie tego samego przekonania, wspartego przez dokładnie ten sam materiał empiryczny. *Historia ma jednak znaczenie*. Wpływ na racjonal-

¹⁴ W rozpoczynającej się teraz części opieram się na obserwacjach, które opisał Tom Kelly w artykule *Disagreement, Dogmatism, and Belief Polarization*, „Journal of Philosophy” 105(2008), nr 10, s. 611–633. W tekście tym Kelly bada, jak wcześniejsze przywiązanie do danego przekonania może wpływać na sposób, w jaki oceniamy nowy materiał dowodowy za danym przekonaniem i przeciw niemu.

ność przekonania powinno mieć to, w jakim stopniu uznajemy, że historia ma znaczenie dla powstania w nas rozważanego przekonania bądź takiego znaczenia nie ma.

Być może więc istnieją dwa aspekty pytania o racjonalność przekonań w ogóle, a także tego konkretnego przekonania: racjonalność (albo przynajmniej racjonalność *prima facie*) pochodząca z dobrych dowodów empirycznych i dobrych argumentów oraz racjonalność pochodząca ze sposobu, w który dotarliśmy do tych dowodów empirycznych i tych argumentów. Obie są ważne¹⁵. Pierwsza wytwarza to, co moglibyśmy nazwać racjonalnością pierwszego rzędu, druga – racjonalność drugiego rzędu. O racjonalności pierwszego rzędu można myśleć w tradycyjnym rozumieniu jako o dowodach empirycznych i argumentach, które wiążą się z danym przekonaniem i dostarczają mu przynajmniej racjonalności *prima facie*. Racjonalność drugiego rzędu jest związana z rozważaniami drugiego rzędu dotyczącymi tego, w jaki sposób znaleźliśmy się w stanie, w którym mamy racjonalne przekonanie pierwszego rzędu. Te dwie racjonalności mogą się rozchodzić. Przekonanie może cechować się racjonalnością pierwszego rzędu – przynajmniej *prima facie* w tym znaczeniu, że przemawiają za nim dowody empiryczne i argumenty – a zarazem być pozbawione racjonalności drugiego rzędu¹⁶.

Możemy teraz powrócić do pytania, które podjąłem wcześniej, nadając mu nową postać: jak te dwa aspekty racjonalności wzajemnie na siebie wpływają? Biorąc pod uwagę interesujący nas przypadek, w jaki sposób na moją wiarę w istnienie Boga, popartą danymi empirycznymi i argumentami, powinien wpłynąć fakt, że historia jest problematyczna?

W pewnych okolicznościach rozważania drugiego rzędu rzeczywiście mogą podważyć racjonalność *prima facie*, która przysługuje mojemu przekonaniu na mocy materiału empirycznego i argumentów. Zazwyczaj przyjmuje się, że kiedy kształtujemy swoje poglądy, mamy obowiązek

¹⁵ Jest to przypadek bardzo podobny do standardowego rozróżnienia w epistemologii probabilistycznej Bayesa: rozróżnienia na racjonalność synchroniczną i diachroniczną, to znaczy na racjonalność w danym czasie i racjonalną zmianę przekonania. Funkcja przekonania jest zazwyczaj uważana za synchronicznie racjonalną, jeśli spełnia standardowe aksjomaty Kołmogorowa dla teorii prawdopodobieństwa. Zmiana w funkcji przekonania jest uznawana za diachronicznie racjonalną, jeśli przebiega według odpowiedniej reguły, na przykład przez kondycjonalizację w świetle nowych danych (zob. W. Talbott, *Bayesian Epistemology*, w: E.N. Zalta (red.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/epistemology-bayesian/>).

¹⁶ Trudno mi sobie wyobrazić przekonanie posiadające racjonalność drugiego rzędu, a zarazem nieracjonalność pierwszego rzędu, ale może to wynikać z ograniczenia mojej wyobraźni.

wziąć pod uwagę cały dostępny nam materiał dowodowy, a nie poprzestawać tylko na tym materiale empirycznym czy argumentach, które przemawiają za faworyzowanym przez nas przekonaniem. Z pewnością jeśli historia mojego obecnego stanu epistemicznego byłaby taka, że można by mnie w sposób uzasadniony oskarżyć o rozmyślne ignorowanie niewygodnych danych empirycznych i argumentów przeciw mojemu przekonaniu, wówczas rozważania drugiego rzędu podważyłyby racjonalność *prima facie* mojego przekonania. Istnieją jednak przypadki mniej rażącej stronniczości drugiego rzędu, które również podważyłyby racjonalność pierwszego rzędu. Załóżmy, że aby nabyć przekonanie dotyczące globalnego ocieplenia, polegałem na źródle dziennikarskim, które powszechnie uważane jest za obiektywne i bezstronne. Na podstawie tego źródła doszedłem do przekonania, że globalne ocieplenie jest naturalnym procesem, który nie wynika z działalności człowieka. Jeśli odkryłbym, że wspomniane źródło było sponsorowane przez koncerny paliwowe i udostępniało jedynie dane empiryczne spójne ze stanowiskiem tych koncernów, jednocześnie zatajając przeciwny materiał dowodowy, wówczas moje przekonanie, które charakteryzowało się racjonalnością pierwszego rzędu, zostałoby podważone. Mógłbym też zdać sobie sprawę, że moje własne sposoby kształtowania przekonań są w jakiś sposób stronnicze na korzyść tej czy innej strony. Gdyby moja stronniczość nie była świadoma i celowa, nie ponosiłbym winy za posiadanie przekonania, że globalne ocieplenie jest procesem całkowicie naturalnym. Zarazem jednak, z chwilą, kiedy tylko zdałbym sobie sprawę ze stronniczości moich praktyk epistemicznych, moje przekonanie, posiadające racjonalność pierwszego rzędu, zostałoby podważone i przestałoby być racjonalne¹⁷. Można dyskutować, jak daleko mogą sięgnąć podobne rozważania. Szukanie nowego materiału empirycznego wymaga wysiłku. Do jakiego stopnia jestem zobowiązany do szukania *wszystkich* możliwych danych empirycznych za i przeciw? Z jaką determinacją muszę szukać możliwych uprzedzeń w moich sposobach kształtowania przekonań? Jeśli przeczytam jedną książkę o globalnym ociepleniu, czy muszę czytać wszystkie pozostałe? Jeśli studiuję zachodnią naukę, czy muszę badać wszystkie inne, znane nam systemy naukowe? Odpowiedzi na te pytania nie są oczywiste, ale jest jasne, że tak czy inaczej rozważania te mają znaczenie przy ocenie przysługującej przekonaniom racjonalności pierwszego rzędu.

¹⁷ Takie przypadki analizuje Tom Kelly w artykule *Disagreement, Dogmatism, and Belief Polarization*.

Rozważania te nie wydają się grać roli w przypadku metody Pascala; tego rodzaju kwestie drugiego rzędu, które omawialiśmy wcześniej w odniesieniu do metody Pascala, nie implikują bezpośrednio, że dowody empiryczne są tendencyjne albo że argumenty są stronicze. Sugerują natomiast ogólniejszą i być może bardziej problematyczną, choć niełatwą do uchwycenia, słabość posiadanych przeze mnie powodów dla uznania przekonania. Chodzi mianowicie o to, że w taki czy inny sposób mogłem zostać zwodniczo nakłoniony do przyjęcia argumentów i danych empirycznych, które w rzeczywistości nie stanowią odpowiedniego uzasadnienia dla mojego przekonania. Wątpliwości, do których doprowadziły omawiane wcześniej rozważania drugiego rzędu, co najwyżej *mogą* sprawić, że cofnę się i dokładniej przeanalizuję argumenty oraz dowody empiryczne dla swoich przekonań. Kiedy to zrobię, co najwyżej *mogę* zdać sobie sprawę, że nie są one tak silne, jak początkowo myślałem. W ten sposób moje wątpliwości mogą doprowadzić mnie do odwołania twierdzenia, że moje przekonanie jest racjonalne. Na przykład opisywana przez Luhrmann Emily, zastanawiając się nad tym, w jaki sposób doszła do magii, mogłaby ponownie rozważyć dowody na rzecz skuteczności rytuałów, które odprawiała, i zdać sobie sprawę, że nie są one tak silne i przekonujące, jak początkowo sądziła. W takim przypadku jej stan epistemiczny pierwszego rzędu zmieniłby się pod wpływem przeanalizowania sytuacji epistemicznej drugiego rzędu, choć nie bezpośrednio. Podobnie zastanawianie się nad tym, że moje przekonanie o istnieniu Boga wraz ze wspierającymi je argumentami są wynikiem przestrzegania metody Pascala, rzeczywiście może doprowadzić mnie do cofnięcia się i ponownego przemyślenia powodów, które przyjąłem dla uzasadnienia tego przekonania. Może to doprowadzić mnie w końcu do dostrzeżenia błędów, które wcześniej pomiąłem. W ten sposób, poprzez zdanie sobie sprawy, że mojemu przekonaniu o istnieniu Boga nie przysługuje racjonalność drugiego rzędu, mógłbym utracić wiarę w dowody albo zwątpić w argumenty i poddać je ponownemu badaniu i refleksji, a może w końcu zawiesić sąd w kwestii istnienia Boga.

Nie jest to jednak nieuniknione. Można chyba rozsądnie przyjąć, że argumenty i dane empiryczne mogłyby wydawać mi się przekonujące nawet po uwzględnieniu podejrzaney historii danego stanu umysłowego, a nawet po poddaniu ich dokładniejszej analizie. Kiedy więc rozważam argumenty za istnieniem Boga, które po zastosowaniu metody Pascala uznałem za przekonujące, mogą mi się one wciąż wydawać formalnie i materialnie poprawne, a także zachować swoją moc przekonywania. Podobnie kiedy obserwuję naturę i kontempluję piękno i porządek w świecie, mogę wciąż uważać to za mocny dowód empiryczny, że za tym wszystkim stoi Bóg –

z pełną świadomością problematycznej historii tych nastawień poznawczych. Co wtedy?

W takich okolicznościach nie mogę po prostu odrzucić omówionych wcześniej rozważań drugiego rzędu; nadal pozostają one w mocy i budzą niepokój. Co więcej, powinny one wzbudzić we mnie niepewność co do solidności moich przekonań. Jednak natura wątplenia jest w tym przypadku inna niż w sytuacji, gdy wątpliwości drugiego rzędu skłaniają mnie do osłabienia lub nawet całkowitego wycofania moich racji, by wierzyć w istnienie Boga. W tym odmiennym scenariuszu pozostają przy moim przekonaniu nawet wówczas, gdy analizuję dane empiryczne i argumenty. Jednocześnie jednak wątpliwości drugiego rzędu powinny wzbudzić moje obawy o to, czy nie ulegam iluzji poznawczej, a więc rozumowaniu, które ma wszystkie pozorne oznaki prawdy i które prowadzi do subiektywnego poczucia bycia przeświadczonym i do pewności, ale zawiera ukryty błąd¹⁸. Ten kłopot, jakkolwiek poważny i niepokojący, nie musi koniecznie burzyć poczucia pewności: niezależnie od tego, czy mam do czynienia z rzetelnym argumentem, czy z iluzją poznawczą, mogę pozostać przeświadczony nawet mimo wątpliwości drugiego rzędu. I wciąż będę mieć *powody* dla mojego przeświadczenia. Będę wprawdzie martwić się, że *mogą* one być zwodnicze, ale *nie wiem*, czy takie są, i nie powinienem po prostu ich pominąć. W odróżnieniu od większości przypadków iluzji optycznej, nie ma też żadnego prostego sposobu pozwalającego ustalić, czy są one zwodnicze¹⁹. W pewnym sensie tak właśnie jest w przypadku wielu naszych przekonań, które również mają słabości, jakie odkryliśmy w wierze w Boga nabytej metodą Pascala. Niektóre z tych przekonań żywimy po części dlatego, że *chcemy*, aby były prawdziwe, niezależnie od tego, czy mamy ku temu wystarczające podstawy. Inne posiadamy w wyniku procesów niekognitywnych podobnych do tych związanych z metodą Pascala. Mam silne podejrzenie, że dla wielu osób przekonania religijne są bezpośrednim wynikiem postępowania bardzo zbliżonego do metody Pascala, choć nie jest ono podejmowane ze świadomą chęcią nabycia wiary

¹⁸ O pojęciu iluzji poznawczej zob. artykuły w: R. Pohl (red.), *Cognitive Illusions: A Handbook on Fallacies and Biases in Thinking, Judgment and Memory*, Hove – London – New York: Psychology Press 2004.

¹⁹ Weźmy pod uwagę znaną iluzję Müllera-Lyera, czyli linie tej samej długości ze strzałkami na końcach, w przypadku jednej z nich zwróconymi do wewnątrz, a w przypadku drugiej na zewnątrz. Dla większości obserwatorów linia ze strzałkami zwróconymi do wewnątrz wydaje się dłuższa niż linia, której strzałki skierowane są na zewnątrz. Wystarczy jednak użyć linijki, żeby ustalić, iż w rzeczywistości linie są tej samej długości. Iluzje poznawcze są zazwyczaj trudniejsze do rozwiązania.

religijnej. Wreszcie, co najważniejsze, znaczna część naszych przekonań, a nawet argumentów, które uznajemy za przekonujące, jest kształtowana przez czynniki przygodne, wynikające z naszej edukacji i wychowania. W istocie cały nasz obraz świata ukształtowany jest przez historyczny przypadek, przez to, że urodziliśmy się w tym konkretnym miejscu, kraju i kulturze, że zostaliśmy wychowani przez tych konkretnych rodziców i nauczycieli, których zdarzyło nam się mieć. Ale nawet gdy bierzemy pod uwagę historię naszych przekonań, wciąż uważamy je za wiarygodne, podobnie jak za przekonujące uważamy powody, dla których żywimy te przekonania. Większość z nas nie jest skłonna je porzucić i zacząć wszystko od początku, jak chciałby, na przykład, Kartezjusz.

Ten wątek domaga się rozwinięcia. Rozważając status nauki w czasach Pascala, warto zwrócić uwagę, że tacy myśliciele jak Galileusz, Huygens, Boyle i Kartezjusz byli tak pewni tego, że odkryli główne zasady rządzące światem fizycznym, jak my jesteśmy pewni dziś uznawanych zasad. A jednak się mylili. Każdy z nich proponował idee, które zachowały trwałość, i dokonał odkryć dotyczących świata fizycznego, które nadal uważamy za prawdziwe, ale każdy z nich żywił poglądy, które dziś uważa się za błędne. Co więcej, nawet jeśli istnieje ciągłość pomiędzy ich nauką a nauką współczesną, nikt w tamtych czasach nie był w stanie przewidzieć, które fragmenty ich poglądów na świat przetrwają, a które nie. Kiedy uzmysłowimy sobie, że za trzysta lub czterysta lat naukowcy będą widzieć nasze błędy tak samo, jak my widzimy błędy dawnych uczonych, powinniśmy poczuć się nieswojo. Ze względu na przygodność narodzin i wychowania możemy znajdować się w sidłach iluzji poznawczych, których nie jesteśmy w stanie dostrzec i od których nie jesteśmy w stanie uciec. Filozofowie nauki nazywają taki stan rzeczy „pesymistyczną indukcją”²⁰. Wydaje się jednak, że odrzucenie współczesnej nauki na tej podstawie byłoby czymś nierozsądnym: kiedy rozważamy racje, dla których akceptujemy nasz obecny obraz świata, pozostajemy przeświadczeni o jego słuszności, i – jak mi się zdaje – robimy to w sposób racjonalny. Nie możemy jednak z góry wykluczyć, że tkwimy w głębokim błędzie, którego nie jesteśmy

²⁰ Powstała bogata literatura na temat pesymistycznej indukcji i jej domniemyanych następstw, w szczególności w odniesieniu do zagadnienia realizmu naukowego. Na ten temat zob. P. Godfrey-Smith, *Theory and Reality*, Chicago: University of Chicago Press 1993, s. 177n. *Locus classicus* dla tego argumentu to: L. Laudan, *A Confutation of Convergent Realism*, „Philosophy of Science” 48(1981), nr 1, s. 19–49. Interesuje mnie nie naukowy realizm, ale sytuacja, w której możliwe jest zachowanie racjonalnego przeświadczenia o słuszności jakiegoś przekonania w obliczu uprawnionych obaw, że możemy znajdować się pod wpływem iluzji poznawczej.

w stanie obecnie wykrzyć. Sugeruję, że w dokładnie takiej samej sytuacji mogę znaleźć się po zastosowaniu metody Pascala: mogę być przeświadczony o słuszności powodów, by wierzyć w istnienie Boga, a jednocześnie mieć racje dla przekonania, że mogę ulegać iluzji poznawczej – bez żadnego sposobu rozwiązania tego dylematu.

Co zatem mam uczynić? Wróćmy do przekonania o istnieniu Boga i do metody Pascala, za pomocą której nabyłem to przekonanie. Biorąc pod uwagę rozważane tu okoliczności, w pewnym sensie nie mogę kwestionować mojego przekonania o istnieniu Boga, przynajmniej kiedy analizuję dane empiryczne i argumenty. Pomimo wątpliwości drugiego rzędu, racje dla przekonania pozostają wiarygodne. Zarazem jednak w pewnym sensie mam *obowiązek* zakwestionować moje przekonanie: z uwagi na posiadaną przeze mnie świadomość problematycznej historii zarówno tego przekonania, jak też stojących za nim racji, na moją wiarę w Boga pada cień wątpienia.

Zastanawiając się nad tym, co powinienem zrobić w tej sytuacji, warto przywołać słowa Davida Hume’a pochodzące z *Badania dotyczących rozumu ludzkiego*, a odnoszące się do tego, co nazywał on umiarkowanym sceptycyzmem:

Większość ludzi z natury ma skłonność do poglądów o charakterze stanowczym i dogmatycznym; patrząc na rzeczy jednostronnie i nie mając pojęcia o argumentach, które by tu stanowić mogły jakąś przeciwwagę, chwytają się bez namysłu zasad, ku którym czują skłonność; nie mają też żadnego wyrozumienia dla tych, co żywią poglądy przeciwne. [...] Gdyby jednak tacy dogmatycy zdołali uświadomić sobie osobliwe ułomności rozumu ludzkiego, którym podlega on nawet wtedy, gdy funkcjonuje bez zarzutu i zachowuje maksymalną ścisłość i ostrożność sądu, to tego rodzaju refleksja z natury rzeczy wzbudziłaby w nich większą skromność i powściągliwość, obniżając zarazem ich wysokie o sobie mniemanie i osłabiając uprzedzenia, jakie żywią wobec swoich przeciwników. [...] Istnieje w ogóle pewien stopień wątpienia, ostrożności i skromności, który nie powinien nigdy opuszczać dobrego myśliciela we wszelkiego rodzaju badaniach i sądach²¹.

Hume proponuje tu pewien rodzaj poznawczej skromności: w odpowiedzi na poważne słabości, które mogą kryć się w naszych przekonaniach oraz w naszym sposobie ich kształtowania. Sugeruje on nie tyle odrzuce-

²¹ D. Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. J. Łukasiewicz, K. Twardowski, oprac. A. Hochfeldowa, Warszawa: PWN 1977, rozdz. XII *O filozofii akademickiej, czyli sceptycznej*, cz. III, s. 195–196.

nie tych przekonań, ile przyjęcie pewnej dozy wątplenia i ostrożności. Jest to właśnie, jak sądzę, postawa, którą powinienem przyjąć w omawianym tu przypadku, kiedy to pomimo niepewności drugiego rzędu wciąż uważam swoje racje dla przekonania za nieodparte. Ta poznawcza skromność może przyjmować różne formy. Na przykład, nawet jeśli nadal uważam racje pierwszego rzędu dla mojego przekonania za nieodparte, ale mam wątpliwości drugiego rzędu, mógłbym nie pokładać w tym przekonaniu pełnego zaufania w sytuacjach praktycznych. Innymi słowy, mógłbym zachowywać się tak, jak gdyby to przekonanie mogło okazać się fałszywe w sytuacjach, w których jego prawdziwość albo fałszywość ma istotny wpływ na wynik moich działań. Mógłbym też być bardziej skłonny, aby w pewnych sytuacjach odrzucić to przekonanie. Znaczy to, że byłbym bardziej niż w innym przypadku otwarty na podważające dane empiryczne czy argumenty²². Bądź też mógłbym poddać materiał empiryczny i argumenty stojące za tym przekonaniem (jeszcze) dokładniejszemu badaniu. Innymi słowy, mógłbym podjąć się rozpatrzenia dodatkowych powodów za i przeciw, szukania paralogizmów w argumentach i słabości w dowodach empirycznych jeszcze staranniejszego niż wówczas, gdy nie obawiam się o ich status epistemiczny. Zauważmy jednak, że Hume *nie* zaleca odrzucenia przeze mnie mojego przekonania: chociaż żywię je w duchu poznawczej skromności, wciąż je żywię.

Morał z omawianego przypadku jest następujący: nie muszę porzucać stanu poznawczego, do którego dochodzę po zastosowaniu metody zaproponowanej przez Pascala. W wyniku chodzenia na msze, używania święconej wody, zachowywania się jak osoba wierząca osiągnąłem stan uzasadnionej, jak sądzę, wiary w Boga. Posiadam nie tylko wiarę, ale również argumenty, które są dla niej podporą. W takim stanie powinienem napawać się szczęściem płynącym ze znalezienia tego, co, zgodnie z moim przeświadczeniem, jest prawdą. Dopóki nie natrafię na konkretne powody, by odrzucić dane empiryczne albo argumenty, mogę powiedzieć, że moje przekonanie o istnieniu Boga jest racjonalne. Nazwałem to racjonal-

²² W kontekście probabilistycznym Brian Skyrms próbował uchwycić tę myśl w swojej koncepcji odporności. Zob. *Resiliency, Propensities, and Causal Necessity*, „Journal of Philosophy” 71(1977), nr 11, s. 704–713. Przekonanie jest mniej lub bardziej odporne w zależności od tego, czy nowy podważający je materiał dowodowy zmniejsza stopień jego uznania. Ciekawe zastosowanie tej teorii do przypadku praktycznego, który przypomina te analizowane w niniejszej pracy i w którym mamy powód, aby wątpić w rzetelność jednej z naszych władz odpowiedzialnych za tworzenie przekonań, w szczególności pamięci, znajduje się w: A. Egan, A. Elga, *I Can't Believe I'm Stupid*, „Philosophical Perspectives” 19(2005), nr 1, s. 77–93.

nością pierwszego rzędu. Zarazem jednak ogólne słabości, które odkryłem w tym końcowym stanie poznawczym, powinny sprawić, że uznam swoją omyłność i będę postępować z ostrożnością, nieustannie badając swoje poglądy oraz argumenty, które zdają się je popierać. Wspomniane słabości powinny też sprawić, że w sytuacjach praktycznych nie będę łatwo i w pełni ufał tym poglądom i argumentom. Ta postawa odzwierciedla nieracjonalność drugiego rzędu cechującą mój stan poznawczy.

Czy ta postawa jest spójna? Poznawcza skromność, którą zaleca Hume, z pewnością jest godna pochwały. Poddawanie danych empirycznych i argumentów ciągłym przeglądom, szukanie w nich niedoskonałości i zastępowanie lepszymi wydaje się dobrym pomysłem. Wydaje się też racjonalne, by z ostrożnością wcielać w działanie przekonania, co do których mamy wątpliwości, nazwane tu wątpliwościami drugiego rzędu. Czy nie znaczy to jednak po prostu, że kwestionuję stan poznawczy, do którego doprowadziła mnie metoda Pascala? Czy w tych okolicznościach nie jestem racjonalnie zobligowany do zawieszenia sądu o istnieniu Boga? W jakim sensie mogę oddzielić racjonalne przeświadczenie, że Bóg istnieje, do którego doprowadziła mnie metoda Pascala, od wątpliwości, która wyłania się z namysłu nad historią tego przeświadczenia?

Żeby odpowiedzieć na to pytanie, odwołam się do Franka Ramseya. W znanym artykule *Truth and Probability* Ramsey rozważa pytanie, jak mierzyć stopnie przekonania. Pisze:

Po pierwsze, możemy przyjąć, że stopień przekonania jest czymś postrzegalnym przez osobę posiadającą to przekonanie; na przykład przyjąć, że przekonania różnią się intensywnością towarzyszących im uczuć, które można nazwać uczuciem bycia przekonanym czy uczuciem bycia przeświadczonego, a także że mówiąc o stopniu przekonania, mamy w istocie na myśli intensywność tego uczucia. Taki pogląd byłby bardzo niewygodny, jako że intensywności uczuć nie da się łatwo zmierzyć numerycznie [...] Kierujemy się zatem w stronę drugiego przypuszczenia, mianowicie, że stopień przekonania jest jego własnością przyczynową, którą możemy w przybliżeniu określić jako stopień, w jakim jesteśmy gotowi działać na podstawie tego przekonania. Jest to uogólnienie znanego poglądu, że tym, co wyróżnia przekonanie, jest jego przyczynowa sprawczość²³.

Zamiarem Ramseya w tym artykule jest określenie pojęcia stopnia przekonania wiążanego z danym sądem logicznym p , który to stopień jest

²³ *Truth and Probability*, w: F.P. Ramsey, *Foundations: Essays in Philosophy, Logic, Mathematics and Economics*, Atlantic Highlands: Humanities Press 1978, s. 58–100, cytat od s. 71.

rozumiany jako nasza gotowość do działania na podstawie p . Ta gotowość jest z kolei rozumiana jako ryzyko w zakładzie, na które podmiot gotów byłby przystać, jeśli wynik zakładu uzależniony jest od prawdziwości bądź fałszywości p . W ten sposób Ramsey wprost opowiada się za „tradycyjną metodą pomiaru czyjśgo przekonania, która polega na zaproponowaniu zakładu i zbadaniu, jakie są minimalne szanse wygranej, które dana osoba będzie gotowa zaakceptować”²⁴. Ramsey chce zastąpić tę koncepcją stopnia przekonania koncepcję, zgodnie z którą powinniśmy myśleć o stopniu przekonania jako o introspekcyjnie odczuwanej intensywności tego przekonania.

Zgadzam się oczywiście, że przyjęte przez Ramseya pojęcie przekonania, które łączy stopień przekonania, a w istocie samo przekonanie, z dyspozycją do działania w określony sposób, jest ciekawe i owocne. Nie znaczy to jednak, że powinniśmy odrzucić koncepcję, iż istnieje poczucie bycia przeświadczonym związane z określonymi sądami, poczucie, które jest nam dane w introspekcji. Ramsey niewątpliwie ma słuszność, zachowując sceptycyzm wobec naszej zdolności do ilościowego określenia tak rozumianego przekonania, wobec możliwości sensownego zastosowania skali numerycznej do określania jego intensywności. Bez wątpienia pojawiają się tu także inne problemy, z którymi trzeba będzie się zmierzyć. Ale *prima facie* wydaje mi się, że odczuwana intensywność przeświadczenia jest realnym zjawiskiem w naszym życiu poznawczym i odgrywa rolę w kwalitatywnych ujęciach przekonań, nawet jeśli nie przydaje się w bardziej ilościowych ujęciach przekonań, takich jak epistemologia Bayesa, która tak wiele zawdzięcza Ramseyowi. Ramsey uważał ją za teorię konkurencyjną wobec tej, którą przedstawił w swoim artykule. Jednakże według mnie lepiej byłoby uznać ją za odmienną i komplementarną, wyrażającą inne aspekty naszego życia mentalnego i poznawczego. Jeśli te dwie koncepcje przekonań rzeczywiście są od siebie różne – a sądzę, że tak właśnie jest – to mogą prowadzić do rozbieżności w ocenie przekonań. W szczególności jest możliwe, że mamy uczucie bycia przeświadczonym – a w istocie poczucie bycia przeświadczonym o czymś, które to poczucie jest racjonalne w takim sensie, że ugruntowane w racjach – a jednocześnie mamy ramseyowski stopień przekonania, który wynosi mniej niż jeden²⁵. Wracając do omawianego zagadnienia, mogę mieć

²⁴ *Truth and Probability*, s. 74.

²⁵ W podobny sposób Michael Bratman wprowadza rozróżnienie pomiędzy tym, o czym jesteśmy przekonani, a tym, co w różnych sytuacjach zakładamy. Możemy mieć przekonanie, że drabina jest stabilna, ale w sytuacji praktycznej, kiedy zachodzi potrzeba jej użycia, możemy tego nie zakładać. Zob. *Practical Reasoning and Acceptance In a Context*, „Mind”

przeświadczenie, że Bóg istnieje, *rzeczywiste* przeświadczenie, że Bóg istnieje, a jednocześnie powstrzymywać się w pewien sposób od działania zgodnie z tym przeświadczeniem, jako że zdaję sobie sprawę z tego, iż może być ono wynikiem iluzji poznawczej.

(W tym miejscu mógłbym zauważyć, że opisana sytuacja przypomina trochę sytuację Kartezjańskiego podmiotu pod koniec *Medytacji pierwszej*, przed udowodnieniem, że Bóg istnieje. Dochodzi on do przekonania, że jego zdolności kognitywne mogą go zwodzić, ponieważ został stworzony przez Boga zwodziciela albo dlatego, że jest dziełem przypadku. Nie powstrzymuje go to jednak przed posiadaniem przekonań, takich jak „cogito”, które są dla niego całkowicie wiarygodne. W istocie okaże się, że właśnie dzięki takim przekonaniom dotrze do prawdziwego poznania. Jednocześnie nie może jednak powiedzieć z całą stanowczością, że są one prawdziwe, dopóki nie udowodni, że Bóg istnieje i że go nie łudzi²⁶).

Kiedy więc rozważamy historię naszych przekonań, czy skłania nas to do ich zakwestionowania, do uznawania ich z mniejszym stopniem pewności? I tak, i nie. Tak, ponieważ możemy być (dużo) mniej skłonni do działania na podstawie tych przekonań. To znaczy, że namysł nad historią naszych przekonań może sprawić, iż przypiszemy im ramseyowski stopień przekonania znacznie poniżej jednego. Może to dodatkowo skłonić nas do ponownego przemyślenia materiału empirycznego i argumentów stojących za tymi przekonaniem, do poszukiwania kolejnych danych empirycznych lub lepszych argumentów, co może ostatecznie doprowadzić do zmiany naszego stanu poznawczego pierwszego rzędu. Nie, ponieważ nie musi to umniejszyć poczucia bycia przeświadczoneym, z jakim uznajemy te przekonania. Kiedy na przykład rozważam powody, dla których wierzę

101(1992), nr 401, s. 1–16, zwłaszcza s. 7; przedrukowany jako rozdz. 2 w jego *Faces of Intention: Selected Essays on Intention and Agency*, Cambridge: CUP 1999, s. 24.

²⁶ W tej sprawie zob. H. Frankfurt, *Demons, Dreamers and Madmen: The Defense of Reason In Descartes "Meditations"*, Princeton: Princeton University Press 2008, rozdz. 14, zwłaszcza s. 226n. Frankfurt zwraca uwagę na to, że według Kartezjusza jasne i wyraźne spostrzeżenia są całkowicie nieodparte, kiedy ich doświadczamy. Dopiero kiedy nabieramy pewnego dystansu wobec jasnego i wyraźnego spostrzeżenia, możemy podać je w wątpliwość i zadać pytanie o to, czy wszystko, co postrzegamy jasno i wyraźnie rzeczywiście jest prawdziwe. To właśnie, jak twierdzi Frankfurt, sprawia, że Kartezjusz odwołuje się do pamięci w trakcie uprawomocniania rozumu: umożliwiała nam ona rozważenie jasnych i wyraźnych percepcji w chwili, gdy nie postrzegamy ich jasno i wyraźnie, i nie możemy w nie wątpić. W ten sposób Frankfurt odrzuca takie odczytanie Kartezjańskiego projektu uprawomocnienia rozumu, w istocie uprawomocniającego pamięć: w argumentie Kartezjusza pamięć pełni wyłącznie instrumentalną funkcję.

w Boga, nie mogę wyzbyć się pewności co do tego przekonania, a nawet mam poczucie, że to przeświadczenie jest racjonalne.

5. UWAGI KOŃCOWE

We wstępie do niniejszego artykułu postawiłem następujące pytanie: czy mogę ufać przekonaniu powstałemu pod wpływem stosowania metody, którą przyjmuję w wyniku przyjęcia zakładu Pascala? Czy kiedy zastosowałem już do końca metodę Pascala i posiadam wiarę w Boga opartą na racjach, jestem rzeczywiście uprawniony do tej wiary? W tym miejscu możemy odpowiedzieć, że w pewnym sensie tak: mam poczucie bycia przeświadczone, oparte na materiale dowodowym, i jest to rodzaj pewności, do której jestem w pewnym sensie uprawniony. Zarazem jednak nie powinienem działać w oparciu o to przekonanie i nie powinienem nim się zadowalać. Ze względu na uzasadnioną obawę, że mogę ulegać poznawczej iluzji, powinienem nieustannie oceniać materiał dowodowy, na podstawie którego żywię to przekonanie, oraz rozglądać się za dobrymi powodami zarówno za tym, by wierzyć w Boga, jak i za tym, by w niego nie wierzyć. W tym czasie nie powinienem w pełni ufać temu przekonaniu w sytuacjach praktycznych i powinienem działać przezornie. Moje przekonanie może być wynikiem iluzji poznawczej, należy więc zachować ostrożność. Nie powinienem porzucać tego przekonania, ale jednocześnie powinna mnie cechować zalecana przez Hume'a skromność poznawcza. Dotyczy to nie tylko wniosku, do którego doprowadziła mnie metoda Pascala – że Bóg istnieje – ale, ogólniej, również innych moich przekonań, z których wiele przyjmuję tylko dlatego, że chciałbym, żeby były prawdziwe, albo dlatego, że dorastałem w danym miejscu, wychowywany przez takich a nie innych rodziców i nauczycieli, a więc ze względu na konkretne społeczne warunkowanie, któremu akurat zostałem poddany.

W taki oto sposób znalazłem się w ciekawej sytuacji. Na podstawie zakładu zaczynam stosować metodę, która doprowadzi mnie do wiary w Boga, a w istocie do racjonalnej wiary w Boga. Jednakże, jak wykazywałem, mimo że mam swego rodzaju pewność, to działać na jej podstawie powinienem z wielką ostrożnością: pomimo wewnętrznego poczucia bycia przeświadczone, muszę liczyć się z tym, że ulegam iluzji poznawczej. Dlatego też w sytuacjach praktycznych, w codziennym życiu, powinie-

nem postępować ostrożnie. Oczywiście, niezwykle trudno byłoby wejrzeć w umysł Boga i zobaczyć, jak zareagowałby na tę sytuację. Wydaje mi się jednak, że przeświadczenie, które posiadam, może wystarczyć do upragnionego przeze mnie zbawienia, które było ostatecznym celem wszystkich tych zabiegów. To zaś prowadzi do wybornej ironii. Możliwe, że pewność, do której prowadzi metoda Pascala, wystarczy do wiecznego zbawienia, nie wystarczy jednak w codziennym życiu²⁷.

Przełożyła Zofia Gutowska

²⁷ Niniejszy artykuł jest kontynuacją mojego eseju *Religio philosophi: Some Thoughts on God, Reason, and Faith* zamieszczonego w: L. Antony (red.), *Philosophers Without God: Meditations on Atheism and the Secular Life*, Oxford: OUP 2007, s. 32–40. Wcześniejsze (i znacznie prostsze) wersje tego wykładu wygłosiłem na University of South Florida, jako Charles McCracken Lecture na Michigan State University, na University of Washington, na National Cheng-chih University (Taipej, Taiwan), na National Chung-cheng University (Chiayi, Taiwan) oraz w czasie Princeton/Bucharest Seminar in Early Modern Thought (Malancrav Manor, Transylwania, Romania). Chciałbym podziękować słuchaczom moich wystąpień za ożywione dyskusje. Jako że niniejszy artykuł przekształcił się z historycznego w epistemologiczny, czułem potrzebę zasięgnięcia rady u kilku znajomych zajmujących się naukowo współczesną teorią poznania. Adam Elga, Tom Kelly, Frank Jackson, i Ernie Sosa dyskutowali ze mną omawiane tu kwestie i zgłaszali uwagi do wcześniejszych wersji tego artykułu, za co w tym miejscu serdecznie im dziękuję. Mogą nie zgadzać się z punktem dojsčia, ale ich uwagi z pewnością przyczyniły się do tego, że artykuł jest lepszy.