

M i c h a ł B a r c z

Zakład Pascala a filozofia umysłu

Słowa kluczowe: *emocje, postawa, uczucia, zakład Pascala*

W swoich rozważaniach o możliwości nawrócenia Blaise Pascal przyjmuje zadziwiająco aktualną teorię umysłu. Teoria ta nie stoi za samym pascalskim zakładem, czyli rozumowaniem, które dostarcza *uzasadnienia* dla wiary w Boga, ale służy wyjaśnieniu interesującego eksperymentu myślowego. Pascal każe nam wyobrazić sobie człowieka niewierzącego, który ulega argumentowi z zakładu (w całej konstrukcji zakład odgrywa bowiem centralną rolę). Wedle autora ta ostatnia okoliczność nie może być wystarczająca do tego, by człowiek ten stał się wierzący. Jest wprost przeciwnie. Otóż zarówno wiara, jak i niewiara, to rzecz serca (uczuć, emocji), a serce ma rację, których rozum nie zna, i *vice versa*. Istnieje jednak sposób (autor określa go mianem „mechanicznego”), który służy Pascalowi do rozwinięcia omawianego przypadku w kompletny model nawrócenia, a nawet – w uniwersalny model zmiany postawy.

W artykule nie koncentruję się na analizie samego zakładu. Dokonuję natomiast rekonstrukcji pascalskich teorii umysłu oraz modelu zmiany postawy; ujmuję je w ramach pojęciowych dzisiejszej filozofii. Pokazuję, że z perspektywy współczesnych badań nad emocjami – zarówno filozoficznych, jak i z zakresu psychologii poznawczej – koncepcje zaproponowane przez Pascala dostarczają zupełnie niekontrowersyjnej odpowiedzi na pytania o treść emocji oraz możliwość wpływu na nie. Jak między innymi zobaczymy, filozofia umysłu wyłożona w *Myślach* jest zgodna z ważnym nurtem w dzisiejszej teorii emocji, w którym to, co Pascal nazywał uczuciami (sercem) i rozumem, postrzega się jako odrębne formy poznania. Nie jest to powierzchowne podobieństwo, bo Pascal należy do myślicieli fundujących tę tradycję myślową.

Rozpaczam od zrekapitulowania pascalskich rozważań o konieczności zakładu i możliwości nawrócenia (§ 1). Następnie przedstawiam założoną w nich teorię umysłu, co czynię z naciskiem na relację między uczuciami a rozumem. Rekonstruuję też wspomniany eksperyment myślowy autora, w którym człowiek przekonany do życia w wierze nie jest w stanie uwierzyć (§ 2). Dalej przedstawiam zaproponowany przez Pascala model zmiany postawy (§ 3) oraz podejmuję problem jego adekwatności (§ 4). W uwagach końcowych stawiam pytanie o powody pewnej zbieżności między propozycjami Pascala a niektórymi ważnymi współczesnymi teoriami filozoficznymi i psychologicznymi (§ 5).

1. O konieczności zakładu i możliwości nawrócenia¹

Kluczowa dla naszych dociekań jest narracja Pascala z trzeciego i czwartego rozdziału *Myśli*². Autor przyjmuje tam literacką konwencję wymiany listów, a niekiedy rozmowy³, z przyjacielem, najpewniej libertynem (Blanchet 1919), który przeżywa kryzys egzystencjalny. Przyjaciół – człowiek oświecony, lecz nieszczęśliwy – kontempluje fakt, że za jego istnieniem w tej właśnie chwili i tym miejscu zdaje się nie przemawiać żadna racja; tu i teraz jego istnienie jest zawieszone w nieskończoności czasu i przestrzeni (Pascal 2003, fragm. 194, 206). Przyjaciół ogarnia trwoga, boi się śmierci. W tym punkcie Pascal stawia go przed koniecznością obstawienia zakładu. Jak przekonuje, chcąc nie chcąc – gra każdy. Gramy, wybierając sposób życia: możemy przeżyć je, wierząc w Boga, lub bez wiary. Bóg zaś istnieje lub nie. Jeżeli Boga nie ma i żyję bez wiary w Niego, to nic nie wygrywam; jeżeli Go nie ma, a wierzę – nic nie przegrywam. Jeżeli Bóg jest, to życie bez wiary przyniesie mi wieczne potępienie, a wiara – wieczne szczęście (fragm. 233).

Rachunek, zdaniem Pascala, przemawia więc w oczywisty sposób za tym, że nieskończenie lepiej jest wierzyć niż nie wierzyć. Przyjaciół nawet ulega tej argumentacji – nabiera przekonania, że lepsze jest życie w wierze – jednak *nie potrafi uwierzyć*. Nie może być inaczej. Jak wyjaśnia przyjacielowi Pascal, wiara nie jest rzeczą rozumowego przekonania, ale serca (emocji, namiętności,

¹ Dziękuję prof. Pawłowi Kawalcowi za pomocną dyskusję nad figurą przyjaciół.

² W tekście odwołuję się do porządku fragmentów z polskiej edycji *Myśli* w tłumaczeniu Tadeusza Boya-Żeleńskiego (Pascal 1670/2003).

³ Dosłowną formę dialogu z przyjacielem przybiera miejscami, wielokrotnie poniżej cytowany, fragment 233. Za listy od przyjaciół biorę przede wszystkim ustępy fragmentu 194 ujęte w cudzysłowy. Jest to sugestia cytatu, nie zaś wypowiedź samego autora. Przyjaciół skarży się tam na swoje duchowe cierpienie, które bierze się z przerażenia, że racje jego istnienia są niedostateczne, zaś śmierć – bliska.

uczuc). Zaś serce ma swoje racje, których rozum nie zna (fragm. 277). Są to odrębne modalności psychologiczne (właściwie, wedle Pascala, są to dwie odrębne formy poznania, o czym niżej), a sposób ich wzajemnego oddziaływania jest niebezpośredni. Przyjrzyjmy się fragmentowi, gdzie rozwinięta jest ta myśl:

To prawda [że nie potrafisz uwierzyć – M.B.]. Ale dowiedz się bodaj, że twoja niemoc wiary, skoro rozum skłania cię do niej, a mimo to nie jesteś do niej zdolny, pochodzi jedynie z winy twoich namiętności. Pracuj tedy *nie nad tym*, aby przekonać samego siebie pomnożeniem dowodów Boga, ale nad poskromieniem swoich namiętności (Pascal 2003, fragm. 233; podkreślenie – M.B.).

W ujęciu Pascala do zmiany postawy (z niewierzącej na wierzącą) konieczny jest pewien wpływ na emocje – przyjaciel musi poskromić namiętności. Jak widać, nie uwierzy, nabierając odpowiedniego przekonania; inaczej już by wierzył. Nie ma więc powodu, by poszukiwać dalszych racji rozumowych przemawiających za wiarą. Zatem odradza mu się, aby poszukiwał dowodów na istnienie Boga. Przyjaciel nie może też wprost nakazać sobie, by wierzyć. W przeciwnym razie też już by wierzył – nakazałby sobie wiarę, będąc przekonanym, że tak jest korzystniej. Przyjaciel ma natomiast zachowywać się tak, jak gdyby był człowiekiem wierzącym, a z czasem się nim stanie:

Chcesz iść ku wierze, a nie znasz drogi; chcesz się uleczyć z niedowiarstwa i żądasz leku po temu; 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; i 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 etc. W naturalnej drodze doprowadzi cię to do wiary i ogłupi cię (Pascal 2003, fragm. 233).

Pascal radzi przyjacielowi, żeby naśladował ludzi wierzących. Ma on wykształcić w sobie pewne charakterystyczne nawyki (słuchania mszy, brania wody święconej itp.), a to przyniesie zmianę nastawienia – przyjaciel stanie się człowiekiem wierzącym. Przy tym, jak twierdzi, przemiana nastąpi za sprawą „ogłupienia”. Jak zobaczymy w § 4, to nieco zbijające z tropu określenie w istocie bardzo trafnie oddaje charakter procesu wykształcania nowych rutyn i zmiany w podmiocie, który może on pociągać. Do pascalowskiego modelu przemiany duchowej powrócimy w § 3. Natomiast w następnym paragrafie przyjrzymy się teorii emocji, która jest dla tego modelu zasadniczym elementem konstrukcyjnym.

Zanim podejmiemy to zagadnienie, konieczne będzie wprowadzenie pewnego ustalenia terminologicznego. W dociekaniach na temat możliwości nawrócenia Pascal pisze o wierze i niewierze jako o kształtowanych przez namiętności oraz, co do zasady, jako o stanach z porządku serca, czyli, jak się wydaje, uczuciach (emocjach). W ujęciu Pascala wiara i niewiara istotnie są

rzeczą serca: angażują one uczucia, bo skutkują nimi (w szczególności, jak zobaczymy w kolejnych paragrafach, niewiara jest przyczyną cierpienia przyjaciela). Są również kształtowane przez uczucia (w cytowanym fragmencie 233 autor radzi, żeby przyjaciel poskromił namiętności, a będzie mógł uwierzyć). Mimo to wiara i niewiara nie są uczuciem w ścisłym rozumieniu – nie są pewnym bardziej lub mniej chwilowym stanem pobudzenia – ale trwałą dyspozycją do określonych reakcji emocjonalnych. Dla oddania tego pojęcia Pascal nie wprowadził odrębnego terminu. Zrobił to natomiast David Hume, który w rozważaniach o moralności pisał o dyspozycjach emocjonalnych, używając słowa *sentiments* (Hume 1739/1978, ks. II). Jednak choć termin ten wciąż dobrze funkcjonuje w literaturze anglosaskiej (por. Prinz 2007), to całkowicie umknął w polskim tłumaczeniu *Traktatu o naturze ludzkiej*. W naszych dalszych dociekaniach moglibyśmy mówić w tym kontekście o „profilu emocjonalnym” podmiotu, ale będziemy używać, zapożyczonego z nauk społecznych, ogólniejszego pojęcia „postawa”.

2. Pascalowska teoria umysłu: rozum a emocje

Jak przed chwilą wspomnieliśmy, aby w przyjacielu zaszła przemiana, potrzebną będzie zastosowanie owej „mechanicznej”, jak ją określa sam autor, metody, czyli naśladowania wierzących. Rozwinięcie tej ostatniej myśli stanowić będzie dopełnienie teoretycznych podstaw proponowanego przez Pascala modelu zmiany postawy. Decydującym punktem pascalowskiej conceptualizacji nawrócenia jest jednak moment, w którym mimo żywionego przekonania, że lepsze jest życie w wierze, przyjaciel nie może uwierzyć. W tym paragrafie przedstawię zaoferowane przez Pascala wyjaśnienie tego fenomenu – jego teorię emocji. Jak również zobaczymy, sytuację, w której znalazł się przyjaciel, autor wykorzystuje do sformułowania argumentu przeciw alternatywnej koncepcji emocji. Pascal kontrastuje oba stanowiska:

Pan de Roannez powiedział: „Racje przychodzą mi później; ale zrazu dana rzecz pociąga mnie lub odpycha bez świadomej racji: a wszelako odpycha mnie dla tej racji, którą odkrywam dopiero później. – Ale ja sądzę, że to nie rzecz odpychała dla tych racji, które znajduje się później, ale że znajduje się te racje jedynie dlatego, że rzecz odpycha (Pascal 2003, fragm. 276).

W kolejnym fragmencie 277 dodaje on jeszcze jedno kluczowe założenie swojej propozycji: serce ma swoje racje, których rozum nie zna.

2.1. Spór Pascala z panem de Roannez. Kognitywizm i niekognitywizm w teorii emocji

Zanim powrócimy do możliwości nawrócenia przyjaciela, przyjrzyjmy się, na czym polega przywołany tu spór. Pan de Roannez i Pascal różnią się w interpretacji sytuacji, w której najpierw pojawia się emocja, natomiast później przychodzi zrozumienie powodów reakcji. Bardziej formalnie sytuację tę można przedstawić w następujący sposób: w jakiejś chwili t_0 pojawia się reakcja emocjonalna (coś mnie odpycha), zaś w późniejszej chwili t_1 dochodzę do wniosku, że za tą reakcją stoi pewna racja R_1 . Pan de Roannez, ale też Spinoza (1677/1954), a współcześnie Richard Lazarus (1984, 2002) czy Klaus Scherer (2002), czyli zwolennicy teorii oceny poznawczej lub kognitywizmu w kwestii emocji (por. Prinz 2007, s. 50–54), twierdzą, że w chwili t_1 mogę mieć rozumowy dostęp do racji, która *de facto* stała za moją reakcją⁴. Autorzy ci będą więc utrzymywać, że w nakreślonym powyżej przykładzie mogę mieć rozumowy dostęp do racji R_1 . Ta epistemologiczna teza ma metafizyczne uzasadnienie: emocje są przejawem lub zakładają poznanie tego samego typu, co poznanie rozumowe.

Pascal nie zgadza się z tą wizją: wedle niego emocje stanowią formę poznania, ale odrębną od rozumu. Jeżeli więc w chwili t_0 pojawia się reakcja emocjonalna (rzecz mnie odpycha), to choć istnieje racja (coś jest dla mnie odpychającego w tej rzeczy), która stoi za moją reakcją, to nie będzie nią racja, którą poznaję rozumowo, czyli racja R_1 . Będzie to jakaś inna racja R_0 . Przedmiot sporu między Pascalem a panem de Roannez możemy więc ująć jako pytanie o to, czy za emocją w chwili t_0 (tj. kiedy była ona wyzwolona) może stać racja rozumowa (ustalona w późniejszej chwili t_1 racja R_1). Pan de Roannez i kognitywiści odpowiadają twierdząco. Według Pascala, ale też Hume'a (1739/1978), a współcześnie Roberta Zajonca (1980, 1984) czy Josepha Le-Doux (2000), niekognitywistów w kwestii emocji⁵, nie jest to możliwe. Wedle tych autorów za wyzwolenie mojej emocji będzie odpowiedzialna racja R_0 , która jest różna od R_1 .

Jak wyjaśnia Pascal, serce ma racje, których rozum nie zna. Wedle niego racja R_0 nie należy do racji tego typu, by mógł ją poznać rozum. Przy czym to R_0 stanowi rację (rozpoznanie czegoś odpychającego w rzeczy), dla której

⁴ Wyjaśnienie to musi być uzupełnione o pewne idealizacyjne założenie: żeby uzmysłowić sobie rację, która stoi za moją reakcją emocjonalną, podmiot musi być w odpowiedniej kondycji epistemicznej, tj. mieć odpowiednie pojęcia i zdolności poznawcze. Jest to założenie o charakterze technicznym. Dla omawianego stanowiska istotne jest twierdzenie, że zasadniczo podmiot może mieć dostęp rozumowy do odnośnej racji, ponieważ odnośna racja jest możliwa do ujęcia rozumem.

⁵ Wedle alternatywnej interpretacji, Hume oferuje teorię hybrydową: niekognitywną teorię uczuć bezpośrednich oraz kognitywną teorię uczuć pośrednich (por. Prinz 2007, s. 53).

rzecz nas faktycznie odpycha. Z drugiej strony, jak mówi cytowany fragment 276, coś jednak możemy w tej sytuacji rozumowo ustalić (tj. rację R_1) i „to jedynie dlatego, że rzecz odpycha”. Na gruncie propozycji niekognitywistów pojawia się zatem pytanie o status racji rozumowej: co rozum może powiedzieć o tym, co nas w rzeczy odpycha?

2.2. Racje serca i racje rozumu

Podjęcie tego ostatniego problemu wymaga głębszej analizy pojęciowości pascalowskiej. W swoich rozważaniach Pascal korzysta z intuicyjnej siatki terminologicznej – przeciwstawia serce (emocje, uczucia) rozumowi oraz racje (oceny, rozpoznania) serca racjom rozumu. Z perspektywy dzisiejszej filozofii umysłu i psychologii poznawczej, określenia te mają raczej sens metaforyczny. Nie można przy tym wykluczyć, że również dla samego autora były to jedynie wygodne i niekontrowersyjne skróty myślowe. Dla naszych dalszych dociekań konieczne jednak będzie rozwinięcie idei, która stoi za opozycją między sercem a rozumem. Ujmiemy ją również we współczesnej siatce pojęć i podejmiemy próbę jej interpretacji w świetle dzisiejszych koncepcji. Dopiero z tej perspektywy wrócimy do sporu między Pascalem a panem de Roannez i kognitywizmem a niekognitywizmem.

Pascal mówi nieco więcej o odrębności serca i rozumu jako dwóch form poznania, podejmując kwestię uzasadnienia wiedzy naukowej:

Zasady czujemy, twierdzenie wyprowadzamy za pomocą dowodu; i jedno, i drugie pewnie, mimo że odmiennymi drogami. I równie bezcelowe i niedorzeczne jest, aby rozum żądał od serca udowodnienia pierwszych zasad, nim zgodzi się na nie przystać, jak byłoby niedorzecznym, aby serce żądało od rozumu czucia wszystkich twierdzeń, które ten udowadnia (Pascal 2003, fragm. 282).

Autor może mieć tu na myśli jedynie to, że stosowanie metody dedukcyjnej w uzasadnianiu twierdzeń (rozumowanie, wyprowadzanie twierdzenia za pomocą dowodu) zakłada istnienie aksjomatów (pierwszych zasad), które same już nie mogą być wywiedzione z innych twierdzeń. Skoro zaś nie możemy ich wyprowadzić z innych twierdzeń, to przyjmujemy je na innej podstawie – ich prawdziwość po prostu zakładamy, i w tym sensie możemy ją jedynie odczuć. Interpretacja ta jest jak najbardziej zgodna z literą tekstu Pascala, chciałbym jednak zaproponować wyjście poza jej ramy. Treść fragmentu 282 rzuca również światło na rozpatrywany wcześniej przykład reakcji emocjonalnej (rzecz mnie odpycha) i późniejszego rozważania jej powodów.

Tak jak ujęcie pierwszych zasad (odczucie) stanowi formę ich poznania, tak odczucie, że rzecz odpycha (uczucie wstrętu), jest poznaniem czegoś odpychającego dla mnie w rzeczy; w terminach, w których analizowaliśmy nasz

przykład, powiedzielibyśmy w tym kontekście o poznaniu racji R_0 , lecz nie R_1 . Moja reakcja nastąpiła ze względu na tę rację, nie mogę jej jednak poznać rozumowo. Jak pamiętamy, w sporze z panem de Roannez Pascal utrzymuje, że racje, które mogą poznać rozumowo, nie są tymi, dla których rzecz odpychała, czyli dla których wyzwalana jest reakcja emocjonalna. Twierdzi on także, że możemy jednak rozumowo ustalić coś w tej kwestii – czyli że rozumowo poznajemy racje, dla których rzecz odpycha – i to jedynie dlatego, że wystąpiła odnośna reakcja emocjonalna, czyli dlatego, że rzecz mnie odpycha. Na pierwszy rzut oka uwagi te dają zaskakujący obraz relacji między uczuciem a rozumem, jednak jak się zaraz przekonamy, jest to jedna z rozpoznanych propozycji we współczesnej debacie dotyczącej natury emocji. Zanim przejdziemy do tej kwestii, wróćmy do pascalowskiej wizji poznania naukowego: dowodzenie twierdzeń zakłada znajomość pierwszych zasad, te zaś poznajemy uczuciem. Pascal utrzymuje, że poznanie rozumowe co do zasady jest możliwe tylko dlatego, że poprzedza je poznanie uczuciem. Poznanie racji, które stoją za emocjami, będzie jedynie szczególnym przypadkiem tej prawidłowości.

W porządku rozumu racją mojego przekonania jest inne przekonanie. Ciąg przekonań zmierza jednak do racji z porządku serca. Te ostatnie muszą być reprezentowane w rozumie, ponieważ ujmowane przez nie treści mogą być zakładane w rozumowaniu. W przypadku wiedzy naukowej racje te należą do, jak to określa autor, pierwszych zasad, te zaś dotyczą „przestrzeni, czasu, ruchu i liczby”. W przytaczanym wyżej fragmencie Pascal pisze:

Serce czuje, że są trzy wymiary w przestrzeni i że liczby są nieskończone; rozum dowodzi następnie, że nie ma dwóch kwadratów liczb, z których jeden byłby podwójną drugiego (Pascal 2003, fragm. 282).

Tego, że istnieją trzy wymiary, a liczb jest nieskończenie wiele, nie będę mógł dowieść – po prostu to wiem. Rozumowi nie jest dostępne uzasadnienie pierwszych zasad, ale ich treść musi być w pewien sposób w nim reprezentowana, skoro możemy rozważać np. relacje między liczbami. Co więcej, możemy te relacje rozważać (dowodzić twierdzeń) tylko o tyle, o ile żywimy pewne *poczucie* realności liczb. Podobny schemat jest spełniony również w sytuacji, w której rzecz mnie odpycha. Po pierwsze, rozum odkrywa racje, dla których rzecz mnie odpycha (to, co określiliśmy mianem R_1) jedynie dlatego, że rzecz mnie odpycha. Po drugie, nie mogę rozumowo poznać, dlaczego rzecz mnie odpycha (tj. dotrzeć do racji naszej R_0).

Do pierwszej z tych tez wrócimy niżej; jak zobaczymy, dopiero w świetle tezy drugiej wyjawia się jej właściwy sens. Skoncentrujmy się więc na razie na tezie drugiej. Wynika ona wprost z centralnego twierdzenia pascalowskiej teorii emocji – serce ma swoje racje, których rozum nie zna. Nie mogę więc rozumowo poznać racji stojących za moją reakcją emocjonalną, ponieważ są

one zasadniczo różne od tego, co mogą poznać rozumowo (racji rozumowych). Pascal nie czyni wiele więcej, by uzasadnić tę myśl. Istnieją jednak pewne obiecujące, a przy tym współczesne tropy interpretacyjne, którymi spróbujemy ją wyjaśnić. Jednym z tych tropów jest Zajonc (1980) teoria emocji, rozwijana później przez LeDoux (2000), drugim – teza o niepojęciowej treści doświadczenia emocjonalnego.

Operując w nieco innej siatce pojęciowej, Zajonc kontrastuje emocje i systemy poznawcze (czyli m.in. to, co Pascal i tradycja filozoficzna określa mianem „rozumu”). Zajonc wychodzi od rozpoznania, że emocje są systemem ewolucyjnie starszym i spełniającym w organizmie funkcje ściśle związane z przetrwaniem (co przekłada się na generowanie określonych i stosunkowo sztywnych wzorców zachowania i komunikacji). Twierdzi na tej podstawie, że są one reakcjami na szczególną klasę cech, które określa mianem „preferend”. Preferenda pojawiają się na styku między cechami obiektów a stanami i uwarunkowaniami organizmu. Zajonc wyodrębnia ten zbiór w oparciu o specyficzną dynamikę przetwarzania preferend, która nie sprowadza się do przetwarzania własności stojących za rozróżnieniami percepcyjnymi (np. kolorów i dźwięków). Własności percepcyjne autor zalicza do innego typu niż preferenda i określa mianem „dyskryminand”. Jak twierdzi Zajonc, werbalizacja preferend, jeżeli w ogóle możliwa, jest zasadniczo trudniejsza niż werbalizacja dyskryminand (Zajonc 1980, s. 157–158). Używając języka Pascala, możemy więc powiedzieć, że wedle Zajonca poznawcza (rozumowa) dostępność, w tym werbalizacja, racji stojących za reakcjami emocjonalnymi jest bardzo ograniczona (jeśli w ogóle możliwa). Powodem tego jest zasadnicza odmienność emocjonalnego i poznawczego przetwarzania informacji – racji serca i racji rozumu.

Interpretację tez o zasadniczej odmienności racji serca i racji rozumu oraz niemożności rozumowego uchwycenia tych pierwszych możemy jeszcze rozwinąć. Obiecująca jest w tym kontekście propozycja ujęcia doświadczenia emocjonalnego w kategoriach treści niepojęciowej (Tye 2008). W tym rozumieniu treść emocji byłaby bogatsza, ale również zasadniczo różna niż pojęciowa treść stanów poznawczych, podobnie jak analogowa reprezentacja obiektu jest bogatsza, ale i istotnie różna, od jego reprezentacji cyfrowej. Analogiczna propozycja w odniesieniu do interpretacji treści doznań zmysłowych (*versus* pojęciowo ustrukturyzowanych przekonań percepcyjnych) stanowi rozwiniętą opcję teoretyczną w obrębie filozofii percepcji (Peacocke 1992).

2.3. Zakład Pascala i argument przeciwko kognitywizmowi

Powróćmy tymczasem do pascalowskiego eksperymentu myślowego: przyjaciel zostaje postawiony wobec konieczności zakładu i uznaje, że lepiej jest wierzyć niż nie wierzyć; mimo to nie potrafi zmienić swojego nastawienia.

Jeśli chodzi o postawę przyjaciela, to nie może być inaczej, ponieważ serce ma swoje racje, których rozum nie zna. Już wcześniej odnotowaliśmy, że eksperyment ten stanowi argument przeciwko teorii emocji podtrzymywanej przez pana de Roannez, czyli teorii oceny poznawczej – alternatywy względem propozycji Pascala. Pan de Roannez i jego dzisiejsi kontynuatorzy twierdzą, że podmiot pozostający w sprzyjającej kondycji epistemicznej może rozumowo ująć racje stojące za jego reakcją emocjonalną. Racje te to świadome, a przynajmniej możliwe do uświadomienia, oceny poznawcze bodźca czy sytuacji. Na gruncie tej koncepcji emocje są przejawem lub zakładają poznanie tego samego typu, co poznanie rozumowe. Zwolennicy teorii oceny poznawczej mogą więc głosić jedną z poniższych tez (lub też obie na raz):

- (i) Ocena poznawcza jest wystarczająca do wyzwolenia (zgodnej z nią) emocji.
- (ii) Ocena poznawcza jest konieczna do wyzwolenia (zgodnej z nią) emocji.

Pascal podważa obie tezy. Po pierwsze, argumentuje przeciwko twierdzeniu, że ocena poznawcza jest wystarczająca do posiadania uczucia. Jest tak, ponieważ przyjaciel nie może uwierzyć w Boga, mimo że ma pozytywną ocenę poznawczą życia w wierze. Argument z zakładu przekonuje go, że lepiej jest, aby wierzył, że wiara uśmierzy jego zgryzotę, a jednak przekonanie to nie wpływa na jego postawę. Zresztą żaden argument nie będzie tu wystarczający: Pascal wyjaśnia przyjacielowi, że do tego, aby uwierzyć w Boga, nie pomoże też poszukiwanie dowodów na Jego istnienie (fragm. 233). Dowody przekonują jedynie tych, którzy już są przekonani, a raczej *wierzący* (fragm. 242, 243). Uznanie dowodu nie stanowi wiary, ponieważ wiara jest uczuciem, a nie przekonaniem o tym, że Bóg istnieje. Gdyby więc racje rozumu były wystarczające do wyzwolenia uczucia, to uznanie dowodu na istnienie Boga lub nabranie przekonania o wyższości życia w wierze powinno być wystarczające do wiary, ale właśnie tak nie jest. Zatem, jak przekonuje Pascal, teza (i) jest fałszywa.

Z drugiej strony, ludzie obdarzeni prostą wiarą wierzą bez konieczności dowodzenia. Bóg dał im religię z samego „poczucia serca” (fragm. 282) – nie muszą być przekonani do tego, że lepsze jest życie w wierze, a istnienie Boga nie musi być im dowiedzione; po prostu wierzą. Gdyby racje rozumowe były konieczne do wyzwolenia uczucia, to byłyby konieczne również w przypadku wiary ludzi nieoświeconych. Nie jest tak, a zatem również teza (ii) jest fałszywa.

Pan de Roannez może próbować reinterpretować na swoją korzyść pascalski eksperyment myślowy z nawróceniem oraz jego obserwacje na temat wiary ludzi wierzących prostą wiarą. Jeśli chodzi o to, czy racja rozumowa jest wystarczająca dla wyzwolenia uczucia (teza i), to można podejrzewać, że argu-

ment z zakładu nie dostarcza przyjacielowi wystarczającej racji za nawróceniem. Inne rozumowanie mogłoby być w tym względzie skuteczniejsze, tj. przełożyłoby się na właściwą ocenę poznawczą, a w konsekwencji – właściwą emocję. A może przyjaciel zwyczajnie nie rozumie pascalskiego wywodu, nie jest więc w odpowiedniej kondycji epistemicznej. Jednak założenia Pascala do pewnego stopnia wykluczają te alternatywne interpretacje. Zakład ma stanowić konkluzywny, bo matematyczny dowód przewagi życia w wierze⁶, zaś przyjaciel jest wykształconym, oświeconym człowiekiem, który na dodatek, słysząc argument, reaguje entuzjastycznie: „Och, to co mówisz, porywa mnie, zachwyca” (fragm. 233) – jest więc w odpowiedniej kondycji epistemicznej i rozumie argument.

Jeśli chodzi o kwestię, czy racja rozumowa jest konieczna do wyzwolenia emocji, to można z kolei twierdzić, że jakaś ocena poznawcza musi stać również za wiarą ludzi nieoświeconych – w przypadku niektórych reakcji emocjonalnych ocena poznawcza może być nieuświadomiona⁷. Lecz nie taki jest sens pascalskiego zestawienia przyjaciela – oświeconego libertyna – z prostymi, niewykształconymi ludźmi. Tylko ten pierwszy ma przyswojony odpowiedni aparat pojęciowy i posiada wystarczające zasoby intelektualne, żeby *rozumować* na temat Boga. Tym, co wedle autora warunkuje wiarę ludzi prostych, są właśnie – różne od racji rozumu – racje serca.

Ta wysoce prawdopodobna różnica zdań między Pascalem a panem de Roannez ukazuje jeszcze raz różnicę między intelektualnymi tradycjami, które myśliciele ci reprezentują. Podobna rozbieżność poglądów zaznaczyła się niedawno w konfrontacji Zajonca (1984) z Lazarusem (1984). Przedmiotem tej ostatniej debaty była kwestia, czy emocje mogą poprzedzać poznanie (rozumowe). Zajonc odpowiada na nie twierdząco: reakcje emocjonalne są w tym względzie pierwotne, zaś własności, które je wyzwalają (dyskryminanda, o których mówiliśmy wyżej), są zasadniczo różne od własności, które rozpoznajemy w procesach poznawczych. Sądy oparte na emocjach (ang. *hot cognition*), w przeciwieństwie do sądów rozumowych, mają ponadto tendencję do bycia nieodwołalnymi i warunkują przebieg dalszych procesów poznawczych. Z kolei Lazarus omawianej tezie zaprzecza – twierdzi, że przetwarzanie emocjonalne to jeden z typów procesów poznawczych.

⁶ Wielu autorów (również wśród uczestników konferencji „Przeglądu Filozoficznego” *Blaise Pascal. Granice rozumu*) zwykło przekonywać, że argument z zakładu jest wadliwy (np. Duff 1986). Nie jest to jednak okoliczność istotna dla naszych rozważań. Zgodnie z poetyką pascalskiego eksperymentu myślowego, mamy sobie wyobrazić, że argument z zakładu jest dla przyjaciela (czy kogokolwiek innego) niemożliwy do odrzucenia. Pytanie dotyczy zaś tego, czy przekonanie wystarcza do zmiany postawy.

⁷ Nie chodzi tu o to, że racja ta jest trwale nieświadoma. Jest ona tylko nieuświadomiona, ale zasadniczo możliwa do uświadomienia (przy założeniu odpowiedniego aparatu pojęciowego i kondycji epistemicznej).

2.4. Co rozum wie o uczuciach?

Kiedy przyglądamy się temu sporowi, możemy odnieść wrażenie, że różnice między stanowiskami Zajonca i Lazarusa – oraz, być może, Pascala i pana de Roannez – mają niekiedy charakter słowny. Tak właśnie przedstawia się spór o to, czy racje, którymi dysponują ludzie wierzący prostą wiarą, nazwiemy racjami rozumowymi, czy racjami serca, oraz czy przetwarzanie emocjonalne zaliczymy do procesów poznawczych. Rozstrzygnięcia te mają jednak dalsze teoretyczne konsekwencje. Jak zaraz zobaczymy, z ich perspektywy nabiera wreszcie znaczenia druga z przywołanych wcześniej tez Pascala dotyczących możliwości rozumowego poznania racji serca. Powróćmy do niej.

We fragmencie 276 autor głosi, że rozum odkrywa racje, dla których rzecz mnie odpycha, jedynie dlatego, że rzecz mnie odpycha – reakcja emocjonalna jest warunkiem koniecznym rozumowego poznania stojących za nią racji. Jednak, jak ustaliliśmy, wedle Pascala racje tych dwóch typów są zasadniczo różne, zatem nie mogę rozumowo ująć tych, które faktycznie stoją za moją reakcją emocjonalną. Powstaje problem, który nie dotyka teorii oceny poznawczej. Polega on na wyjaśnieniu, jak możliwe jest, że tylko dzięki temu, że żywiłem wstręt, mogę przywoływać później racje, dla których rzecz jest dla mnie odpychająca, a jednak nie mogą to być racje, dla których rzecz mnie odpychała. Innymi słowy, pojawia się pytanie, co wedle Pascala rozum może powiedzieć o uczuciach.

Pascal twierdzi, że żebym mógł rozważać racje, dla których wyzwolona została moja emocja, mój stan musi być dostępny mojemu poznaniu rozumowemu (do rozumowego rozważania racji, dla których rzecz jest dla mnie odpychająca, nie może przy tym dojść, jeżeli ona mnie nie odpycha). Jednak z mojej pierwszoosobowej perspektywy *po prostu* tak się dzieje, że żywię do rzeczy wstręt. Sam psychologiczny proces, który za tą reakcją stoi, nie jest mojemu wglądowi dostępny. Do rozpoznania, dlaczego reakcja się pojawia, dochodzę raczej na gruncie szerszej zakrojonego procesu poznania samego siebie – na podstawie mojego doświadczenia, obserwacji, refleksji nad sobą i rozmów z innymi ludźmi. Mogę w ten sposób uzyskać pewne rozumienie racji stojących za moją emocją; będzie ono jednak miało charakter racjonalnej rekonstrukcji czy interpretacji, a nie wiedzy obserwacyjnej. Co istotne, z praktycznych względów ta zasadnicza różnica nie musi być uchwytna – w naszym codziennym życiu dochodzi do dość satysfakcjonującego rozpoznawania tego, dlaczego reagujemy tymi a nie innymi emocjami; na tej podstawie uczymy się, których rzeczy unikać, a ku którym dążyć. Mimo to sam proces psychologiczny (przetwarzania emocjonalne), wraz z zaangażowanymi racjami, jest z pierwszoosobowej perspektywy niedostępny.

3. Pascalowski model zmiany postawy

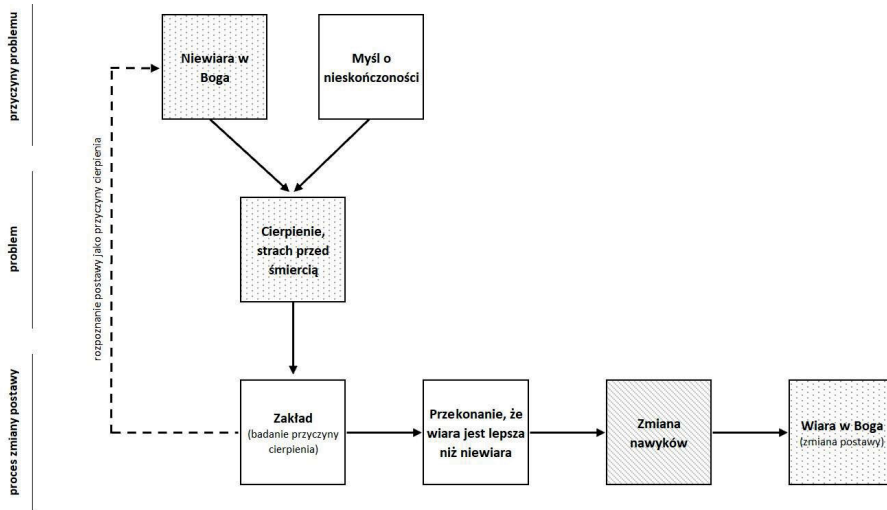
Osią pascalowskich rozważań o konieczności zakładu i możliwości nawrócenia jest więc eksperyment myślowy: przyjaciel po wysłuchaniu argumentu z zakładu żywi przekonanie, że lepiej jest wierzyć niż nie wierzyć, ale jednocześnie nie potrafi, czy nie może, uwierzyć. W oparciu o niekognitywną teorię emocji Pascal oferuje wyjaśnienie tego osobliwego stanu wewnętrznego, w jakim znalazł się przyjaciel: serce i rozum stanowią dwie zasadniczo różne formy życia psychicznego i racje rozumu nie będą wprost wpływać na serce (uczucia i postawy podmiotu). Pascal twierdzi, że przyjaciel może jednak się nawrócić, i proponuje w tym względzie metodę mechaniczną. W tym paragrafie dokonamy rekonstrukcji pascalowskiego modelu zmiany postawy i pokażemy, że jego zastosowanie wykracza daleko poza dziedzinę wiary.

Przyjrzyjmy się jeszcze raz sytuacji przyjaciela i pascalowskiej wizji jego nawrócenia. Przyjaciel trwoży się na myśl o nieskończonej pustce czasu i przestrzeni. Boi się śmierci. Pascal stawia go przed koniecznością zakładu i perswaduje, że lepiej jest wierzyć niż nie wierzyć. Argument przekonuje przyjaciela (nabiera on przekonania, że lepiej jest wierzyć), ale nie wystarcza do tego, żeby przyjaciel stał się człowiekiem wierzącym. Pascal twierdzi, że konieczne jest, żeby przyjaciel zmienił swoje nawyki – ma naśladować nawróconych – a w efekcie tego przyjdzie zmiana postawy (zasadnością tego ostatniego założenia zajmiemy się w następnym paragrafie).

Cierpienie i strach przed śmiercią, czyli emocje, które pojawiają się w odpowiedzi na rozważania o kondycji ludzkiej, stanowią o gotowości przyjaciela do zmiany. Odnośne rozważania dotyczą, jak pamiętamy, nieskończoności czasu i przestrzeni, braku dostatecznego uzasadnienia dla istnienia tu i teraz itd. Pascal stawia przyjaciela wobec konieczności zakładu, ale zauważmy, że jego narracja trafiłaby w pustkę, gdyby ten nie żywił swoich wątpliwości i nie bał się śmierci (czyli gdyby nie miał w sobie potrzeby, by się zmienić, biorącej się z cierpienia). Wśród czynników, które prowadzą do cierpienia przyjaciela, wyróżnić możemy dwa: jego niewierząca postawa oraz pewien stan poznawczy – rozpoznanie kondycji ludzkiej. Pascal nie usiłuje wpłynąć na stan poznawczy przyjaciela⁸ – uznaje, że jego myśli są zasadniczo trafne – ale koncentruje się na jego postawie. Jak zauważa, człowiek niewierzący w niczym nie znajduje oparcia, kiedy uświadamia sobie te kwestie (fragm. 233) – i dla tego cierpi.

Ujmijmy naszą rekonstrukcję w formie schematu (patrz rys. 1).

⁸ Chociaż gdyby przyjaciel był niewierzący, ale nie rozważał tych zagadnień, to mógłby nie być nieszczęśliwy.



Rys. 1. Schemat przemiany duchowej przyjaciela

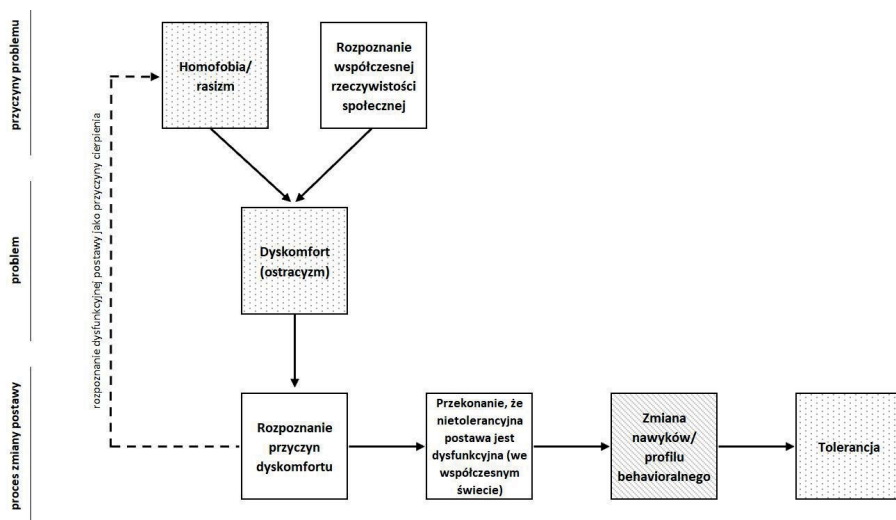
Ciągłe strzałki przedstawiają powiązania przyczynowe zachodzące w umyśle przyjaciela. Białe, gładkie pola reprezentują stany i akty z porządku rozumu (stany poznawcze), kropkowane pola – to porządek serca: uczucia i postawy. Pole zakreskowane to moment rozpoczynający właściwą przemianę duchową; polega on na budowaniu nowych rutyn. Cały proces przebiega od jednej postawy (niewiara w Boga) do drugiej, przeciwnej (wiara w Boga). Cierpienie, czyli strach przed śmiercią, stanowi, jak powiedzieliśmy, gotowość do zmiany – cierpienie otwiera przyjaciela na argument z zakładu. Jednocześnie cierpienie jest skutkiem wyjściowej, dysfunkcyjnej postawy przyjaciela. Zakład jest z kolei rozważaniem o przyczynach cierpienia. Pozwala on dojść do wniosku, że z egzystencjalną sytuacją człowieka (pole „myśl o nieskończoności”) lepiej radzi sobie człowiek wierzący niż niewierzący; jest to identyfikacja przyczyny cierpienia z dysfunkcyjną postawą niewiary w Boga (rozpoznanie to oznaczone jest przerywaną strzałką). Uświadomienie sobie tej kwestii nie będzie wprost skutkować zmianą postawy (racje rozumu nie przekonują serca; serce ma swoje odrębne racje). Konieczne będzie wykształcenie nowych nawyków, które rozpoczyna właściwy proces przemiany. Proces ten z czasem ma przynieść zmianę w naturze przyjaciela, który uwierzy w Boga.

Model Pascala ma walor uniwersalności. Jak zobaczymy, w jego ramach pojęciowych możemy skonceptualizować ogólny schemat zmiany postawy. Rozważmy inny przykład: homofoba lub rasisty, żyjącego we współczesnym zachodnim społeczeństwie. Gdy swobodnie daje on upust swojej postawie, spotyka go ostracyzm: na jego nietolerancyjne poglądy i żarty otoczenie reaguje dezaprobatą, a w najlepszym razie wymownym milczeniem (choć inaczej było kiedyś przed laty). Ten dyskomfort stanowi motywację do zmiany

postawy. Bohater naszego przykładu mógłby właściwie twierdzić, że świat poszedł w złym kierunku, i usiłować go zmienić, tj. próbować dostosować go do swojej wyjściowej postawy. Jest to punkt widzenia fanatyka lub fundamentalisty, dla którego odnośne cierpienie czy dyskomfort stanowią raczej motywację do zmiany świata niż siebie samego. Nasz bohater mógłby również zachowywać się tak, jak gdyby jego postawa wciąż przystawała do rzeczywistości. Musiałby wtedy samooszukiwać się co do jej aktualnego obrazu, w tym co do reakcji otoczenia na swoje zachowania. Musiałby zatem wypierać lub ignorować pewne swoje przekonanie. Nasz homofob/rasista może jednak potraktować je poważnie i dostrzec, że problem tkwi w nim samym – w jego postawie, która właśnie nie pasuje do współczesnego świata (o którym może on z kolei zakładać, że w większej mierze zmienia się niezależnie od jego starań).

Zgodnie z poglądem Pascala homofob/rasista powinien przepracować swoje nawyki: nie unikać tych, którymi dotąd gardził ze względu na ich odmienność, wejść z nimi w interakcję i rozmawiać, okazując życzliwość. Może też oglądać współczesne produkcje telewizyjne, które dowartościowują mniejszości itp. Początkowo będzie to wszystko robił niejako na przekór sobie (swojemu wykluczającemu nastawieniu), ale ostatecznie jego postawa zmieni się na tolerancyjną.

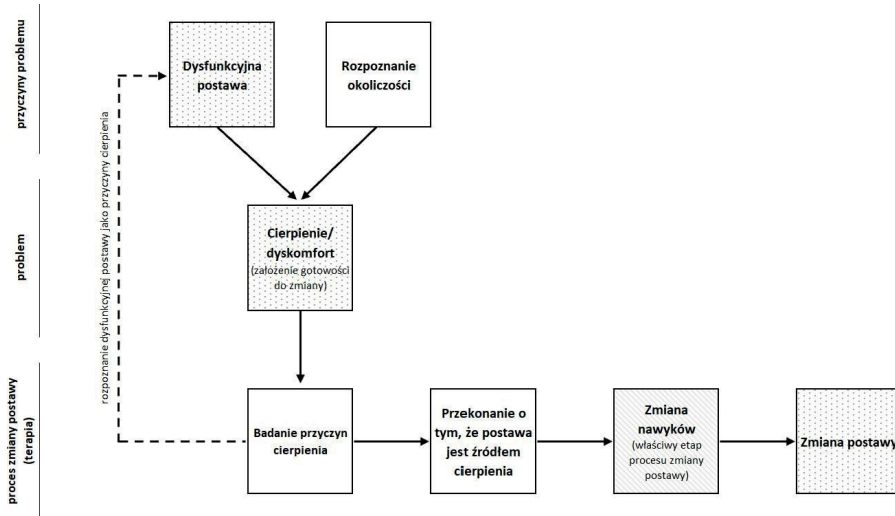
Schemat, którym wcześniej ujęliśmy sytuację nawrócenia, stosuje się zatem i tutaj (patrz rys. 2). Problem, z którym mierzy się podmiot z naszego przykładu, uwarunkowany jest tym, że w aktualnej rzeczywistości społecznej rasizm i homofobia są postawami dysfunkcyjnymi – ludzie, którzy żywią tego typu nastawienia, sami spotykają się z wykluczeniem. Podmiot może rozpo-



Rys. 2. Schemat zmiany postawy człowieka nietolerancyjnego

znać własną postawę jako źródło wykluczenia. Nie może jednak wprost nakazać sobie jej zmiany, może natomiast podjąć pracę nad swoim zachowaniem. Zmiana nastawienia przyjdzie w następstwie zmiany w zinternalizowanych schematach zachowań.

Możemy wreszcie przedstawić ogólny pascalski model zmiany postawy. Gotowość do zmiany zakłada cierpienie lub dyskomfort podmiotu. W wyniku poszukiwania ich przyczyn musi on rozpoznać własne nastawienie jako dysfunkcyjne w okolicznościach, które postrzega jednocześnie jako trwałe, nieuniknione i od niego niezależne (i w tym sensie niemożliwe do zmiany). Dysfunkcyjna postawa to dyspozycja do wzbudzania w podmiocie uczuć cierpienia lub dyskomfortu we wspomnianych trwałych i nieuniknionych okolicznościach. Podmiot jest więc świadom, że powinien porzucić swoją wyjściową postawę, tj. zmienić tę dyspozycję. Samo to przekonanie jest jednak do wprowadzenia tej zmiany niewystarczające. Właściwym momentem procesu nastawionego na zmianę (procesu terapii, jak moglibyśmy dzisiaj powiedzieć) jest praca podmiotu nad internalizacją bardziej adekwatnych schematów zachowań – bardziej adekwatnych względem rozpoznanych okoliczności. Te zachowania będą niespójne z jego wyjściową postawą. Zmiana nastawienia następuje w efekcie wykształcenia się nowych rutyn. Naszą rekonstrukcję ilustruje poniższy rysunek (rys. 3).



Rys. 3. Ogólny schemat zmiany postawy

4. Kwestia adekwatności pascalowskiego modelu zmiany postawy

Przyjmijmy, że zaproponowana przez Pascala zasadnicza struktura problemu, z którym mierzy się podmiot – tzn. to, że cierpienie (emocja) pojawia się na styku postawy podmiotu (dyspozycji emocjonalnej) i nawracających, a przy tym niezmiennych, okoliczności – jest trafna; z pewnością teza ta stanowi jedno z paradygmatycznych podejść w teorii terapii. W takim razie zagadnienie adekwatności modelu zmiany postawy to w istocie pytanie o status dwóch pozostałych kluczowych założeń Pascala. Po pierwsze musimy więc zapytać o trafność przyjętej przez niego teorii emocji, z której wynika teza, że podmiot nie może zmienić swojego nastawienia na podstawie samych rozumowych racji. W naszej ostatecznej rekonstrukcji racje te reprezentuje przekonanie, że wyjściowa postawa jest źródłem cierpienia i powinna być porzucona. Drugim z kluczowych momentów pascalowskiego schematu jest natomiast twierdzenie, że zmiana ta jest możliwa dzięki „metodzie mechanicznej”, czyli wykształceniu nowych, bardziej adaptacyjnych rutyn.

O uzasadnieniu pierwszego z tych założeń mówiliśmy już w § 2. W zakresie badań nad emocjami koncepcja głoszona przez Pascala jest zgodna z jednym z podstawowych paradygmatów współczesnej filozofii umysłu i psychologii poznawczej. Dla naświetlenia punktu drugiego powróćmy do cytowanego wcześniej fragmentu, w którym Pascal radzi przyjacielowi w kwestii sposobu nawrócenia:

Naśladuj sposób, od którego oni [tj. nawróceni – M.B.] zaczęli; to znaczy czyniąc wszystko tak, jak gdyby wierzyli, biorąc wodę święconą, słuchając mszy etc. W naturalnej drodze doprowadzi cię do wiary i ogłupi cię (Pascal 2003, fragm. 233).

Naśladowanie nawróconych – tylko mechaniczne, bo, jak już wiemy, początkowo jest czynione wbrew żywej postawie – ma przynieść zmianę nastawienia przyjaciela, ponieważ go „ogłupi”. To ostatnie określenie jest w istocie całkiem celne – jak zobaczymy, oddaje charakterystyczną cechę automatyzacji zachowań, która rozpoznana została na gruncie współczesnej teorii działania (por. Pollard 2006). Przyjrzyjmy się zatem, co to znaczy, że naśladowanie ogłupi przyjaciela, oraz w czym może to pomóc, jeśli chodzi o jego nawrócenie. Zacznijmy od pierwszej kwestii. Wedle Pascala zmiana postawy wymaga ingerencji na poziomie zachowania, a ściślej na poziomie zinternalizowanych schematów zachowania, czyli rutyn, nawyków. Kiedy przyjaciel będzie brał wodę święconą, słuchał mszy itd., czyli zachowywał się, *jak gdyby* wierzył w Boga, to początkowo będzie działał tylko z odpowiednim namysłem – każde poszczególne działanie będzie poprzedzał świadomy proces decyzyjny. Konieczne tu będzie nieustanne zważanie na okoliczności,

odpowiednią formę i zasadniczy cel (życie w wierze). Na tym etapie same działania pozostają, używając metafory Pascala, tylko mechaniczne (fragm. 247) – nie wyrażają postawy wierzącej.

Z czasem ten sposób zachowania będzie się utrzymywał. W miarę kształtowania się nowej rutyny podmiot *przestaje myśleć* nad każdym swoim działaniem i po prostu je wykonuje. Przyjrzyjmy się stosunkowo prostszemu przypadkowi nabierania wprawy. Kiedy początkujący kierowca uczy się jeździć samochodem, myśli (uważnie obserwuje okoliczności i świadomie decyduje) o każdej zmianie biegu, wciśnięciu pedału sprzęgła itd. W miarę upływu czasu jego działanie automatyzuje się, w efekcie czego kierowca będzie reagował bezpośrednio na to, co dzieje się na drodze, będzie działał bez konieczności namysłu i świadomej decyzji. Kiedy więc przyjaciel wykształci rutynę pobożnego życia, również jego poszczególne zachowania, charakterystyczne dla ludzi pobożnych, nie będą już musiały być poprzedzone namysłem i decyzją. W tym też znaczeniu nowo ukształtowany nawyk oślepia podmiot – nie musi on już myśleć o wykonywanym działaniu w jego trakcie. Działaniem kieruje natomiast nawyk (zinternalizowany schemat zachowania), choć podmiot może zwykle w ten proces ingerować. Zatem nawyk życia pobożnego istotnie oślepia przyjaciela. Pascal mówi jednak jeszcze coś więcej: naśladowanie ludzi wierzących również odmieni przyjaciela i doprowadzi go do wiary.

Pascal uważa, że kształtowanie się rutyny zmienia nasz profil emocjonalny, czyli dyspozycje do reakcji emocjonalnych – nasze postawy zmieniają się wraz z naszymi nawykami. Libertyni, którzy tylko udają uczucie lekceważenia w stosunku do Boga i kwestii wiary, ostatecznie „wypaczają swą naturę”, cementując postawę niewiary (fragm. 193). Udając pobożność, przyjaciel (libertyn) może zaś swoją naturę naprawić, czyli wykształcić postawę wierzącą.

Choć wątek ten wymagałby rozleglejszej analizy, to zarówno pascalski model przemiany, jak i ważny współczesny nurt terapii – podejście poznawczo-behawioralne – zakładają to samo rozpoznanie źródła cierpienia. Obie koncepcje widzą je w tym, co w repertuarze naszych zachowań i myśli jest dysfunkcjonalne, ale i automatyczne⁹. Podobnie, jeśli chodzi o możliwość trwałego ulżenia cierpieniu – w obu ujęciach prowadzić ma do tego internalizacja lepszych schematów zachowań. Terapia poznawczo-behawioralna nie mogłaby jednak stanowić skutecznej metody redukcji cierpienia, a model Pascala nie mógłby być adekwatny, gdyby internalizacja schematów zachowań nie pociągała trwałej zmiany w postawie podmiotu. Nie byłoby to wystarczające do redukcji cierpienia, gdyby przyjaciel i homofob/rasista z naszego przykładu wykształcili nowe nawyki, lecz trwali przy dysfunkcyjnych postawach, w tym sensie, że myśleliby i czuli to, co dawniej, a jedynie nie przejawiali tego

⁹ Jednocześnie, jeśli chodzi o podejście do emocji, to w poznawczo-behawioralnym idiomie terapeutycznym zdaje się dominować teoria oceny poznawczej (por. Beck 1999).

w swoim zachowaniu. Jednak w świetle założeń podejścia poznawczo-behawioralnego pożądana przemiana polega właśnie na wykształceniu lepszych automatyzmów. Do tego będzie więc sprowadzać się zmiana postawy – do oglupienia, o którym pisze Pascal, a które jest skutkiem kształtowania się rutyny i procesu automatyzacji. Postawa podmiotu ma w obu ujęciach interpretację deflacionistyczną – nie jest niczym innym ponad systemem zinternalizowanych schematów działania i myślenia.

5. Uwagi końcowe

Zarówno zatem pascalowska teoria emocji, jak i model zmiany postawy są zgodne z uznanymi teoriami psychologicznymi i filozoficznymi, i w tym względzie mogą wciąż uchodzić za koncepcje przekonujące. Okoliczność ta, jak się zdaje, wymaga uważnego zbadania. W tych końcowych uwagach postaram się nakreślić propozycję jej wyjaśnienia.

Można co prawda twierdzić, że filozofia Pascala nie znajduje się w jakiejś szczególnej sytuacji. Nauka inkorporuje różnorakie idee, i to bez względu na ich źródło. Nie rozwija wyłącznie hipotez profesjonalnych naukowców, ale również zdroworozsądkowe komunały lub myśli dawnych filozofów. Treści obu ostatnich typów mogą dostarczać pewnych interesujących, choć przednaukowych wyjaśnień ważnych dla człowieka fenomenów; byłby to też walor pomysłów zbliżonych do tych, które zostały wysunięte przez Pascala w kontekście rozważań nad nawróceniem. Istotne jest, że nauka reinterpretuje te różnorodne idee i czyni je sprawdzalnymi, by następnie je testować. Niektóre intuicje Pascala okazują się zatem potwierdzone, a przynajmniej mogą się takimi okazać, i jest to sytuacja nieswoista akurat dla jego filozoficznych poglądów.

Choć jednak taki obraz rozwoju nauki jest co do zasady adekwatny, to położenie propozycji Pascala może być odrębne przynajmniej z dwóch powodów. Po pierwsze, Pascal wysławiał swoje myśli niemalże 400 lat temu, czyli na długo przed ukształtowaniem się współczesnej psychologii i nauk kognitywnych z ich badaniami eksperymentalnymi. Nauka przez ostatnie kilkadziesiąt lat zrewidowała wiele swoich centralnych tez, ale idee stojące za koncepcjami Pascala wydają się nadal niekontrowersyjne (choć nie są też w konkluzywny sposób uzasadnione, a zagadnienia, których dotyczą, wciąż są przedmiotem debat). Po drugie, propozycje Pascala pojawiają się w specyficznym, normatywnym kontekście rozważań o Bogu, nawróceniu, etyce i kondycji ludzkiej – pytań o to, jak żyć szczęśliwie, w prawdzie czy w wierze. Przy tym w tradycji filozoficznej tego typu problematyka była zwykle podejmowana w psychologicznej siatce pojęciowej obejmującej dwa typy stanów lub procesów – z jednej

strony tych, które człowiek ma pod swoją racjonalną kontrolą (rozumowań i decyzji), z drugiej zaś tych, które jej się wymykają (emocje, namiętności). Z kolei przywołane przez nas współczesne koncepcje, a również nasze rekonstrukcje propozycji samego Pascala, mają charakter deskryptywny – mają za zadanie dostarczenie opisu procesów psychicznych. Perspektywy normatywna i deskryptywna są niewspółmierne.

Chciałbym więc zaproponować alternatywne wyjaśnienie wspomnianej zbieżności propozycji Pascala i współczesnych teorii: Pascal należy do myślicieli, którzy ukształtowali nasze myślenie o takich zagadnieniach jak emocje, rozum, działanie czy postawa – do myślicieli, którzy stworzyli kluczowe tradycje myślowe współczesnej filozofii i psychologii. Dyskusje w rodzaju tych, które toczyły się między panem de Roannez a Pascalem, lub Lazarusem a Zajoncem, to w istocie starcia tych tradycji czy paradygmatów i trudno tu o konkluzyjne rozstrzygnięcia. Jednocześnie przynajmniej te przywołane tradycje intelektualne naszej naukowej psychologii mają swoje źródło w rozważaniach o charakterze normatywnym (zresztą centralne dyskusje filozoficzne, z których się prawdopodobnie zrodziły, można *in toto* postrzegać jako dyskusje dotyczące zagadnień normatywnych; por. Kim 1988). Dla pewnych teoretyków okoliczności te będą pociągać implikacje eliminatywistyczne: naukowa psychologia może wymagać zasadniczej przebudowy (por. Stich 1978). Dla innych będzie to oznaczać, że naukowa psychologia ugruntowana jest w teorii – mianowicie w psychologii potocznej z jej charakterystyczną konstelacją nastawień sądzeniowych – która ma co prawda pewien normatywny wymiar, ale której sukces jest niezaprzeczalny; pozostaje ona nieobalona mimo upływu wieków (Fodor 1987). Przy tym kształt psychologii potocznej – nie jedynie namysł nad nią – jest wynikiem procesu historycznego, w którym pewną rolę odgrywają też pisma dawnych filozofów.

Bibliografia

- Beck A.T. (1999), *Prisoners of hate: The cognitive basis of anger, hostility, and violence*, New York: Harper Collins Publishers.
- Blanchet L. (1919), *L'attitude religieuse des jesuites et les sources du pari de Pascal (Suite et fin)*, „Revue de métaphysique et de morale” 26 (5), s. 617–647.
- Duff A. (1986), *Pascal's Wager and Infinite Utilities*, „Analysis” 46, s. 107–109.
- Fodor J. (1987), *Psychosemantics: The Problem of Meaning in the Philosophy of Mind*, Cambridge, MA: The MIT Press.
- Hume D. (1978), *A Treatise of Human Nature* [1739], red. P.H. Nidditch, Oxford: Oxford University Press.
- Kim J. (1988), *What is "Naturalized Epistemology"?*, „Philosophical Perspectives” 2, s. 381–405.

- Lazarus R.S. (1984), *On the Primacy of Cognition*, „American Psychologist” 39 (2), s. 124–129.
- Lazarus R.S. (2002), *Ocena poznawcza*, w: P. Ekman, R.J. Davidson (red.), *Natura emocji*, przeł. B. Wojciszke, Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, s. 183–190.
- LeDoux J. (2000), *Mózg emocjonalny: tajemnicze podstawy życia emocjonalnego*, Poznań: Media Rodzina.
- Pascal B. (2003), *Myśli* [1670], przeł. T. Boy-Żeleński, Kraków: Zielona Sowa.
- Peacocke C. (1992), *A Study of Concepts*, Cambridge, MA: The MIT Press.
- Pollard B. (2006), *Explaining Actions with Habits*, „American Philosophical Quarterly” 43 (1), s. 57–69.
- Prinz J. (2007), *The Emotional Construction of Morals*, Oxford: Oxford University Press.
- Scherer K.R. (2002), *Wystąpienie emocji zależy od istotności w hierarchii celów/potrzeb organizmu*, w: P. Ekman, R.J. Davidson (red.), *Natura emocji*, przeł. B. Wojciszke, Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, s. 199–202.
- Spinoza B. (1954), *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona* [1677], przeł. L. Kołakowski, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Stich S. (1978), *Beliefs and subdoxastic states*, „Philosophy of Science” 45, s. 499–518.
- Tye M. (2008), *The experience of emotion: An intentionalist theory*, „Revue Internationale de Philosophie” 243, s. 25–50.
- Zajonc R. (1980), *Feeling and Thinking. Preferences Need No Inferences*, „American Psychologist” 35 (2), s. 151–175.
- Zajonc R. (1984), *On the Primacy of Affect*, „American Psychologist” 39 (2), s. 117–123.

M i c h a ł B a r c z

Pascal's Wager and Philosophy of Mind**Keywords:** *attitude, emotions, feelings, Pascal's Wager*

Relying on Pascal's investigations concerning the possibility of repentance, I argue that he adopted a surprisingly modern theory of emotions. Pascal used the argument that even the best and the most persuasive of possible arguments are not sufficiently compelling to change the mind of those who hold an opposite view, and specifically, they are incapable of turning a nonbeliever into a believer. In fact, this is what Pascal tried to show in his famous thought experiment known as Pascal's Wager. The Wager is crucial for the construction of Pascal's theory. However, as I point out, the question whether The Wager constitutes a legitimate argument is not essential for his psychological analyses. Pascal seems eager to establish the possibility of efficacious repentance. In this context, he offers a convincing model of the change in one's attitude. I present this model in order to show that Pascal's proposal is irrefutable in the light of some unmistakably contemporary psychological and philosophical theories. In effect I claim that Pascal belongs among those thinkers who laid foundations to important aspects of the contemporary conception of the mind.