

J a c e k H o ł ó w k a

Sofistyka i kazuistyka

Słowa kluczowe: *kazuistyka, łaska uczynkowa, pilpul, pryncypializm etyczny, retoryka, sofistyka, wina, zbawienie*

1. Sofistyka na usługach zbawienia

W pierwszym liście *Prowincjałek* Blaise Pascal omawia zamęt myślowy, który zazwyczaj powstaje podczas dyskusji na temat warunków zbawienia. Przede wszystkim kwestionuje możliwość ustalenia tego, jak wyglądają minimalne warunki konieczne dla uzyskania życia wiecznego, i choć wybrał dla siebie rolę zdeorientowanego adepta wiedzy teologicznej, śmiało odcina się od zwolenników przekonania, że można je jakoś jednoznacznie określić.

Do rozmowy wciąga jezuitę i dominikanina. Obaj ojcowie go zapewniają, że chociaż „łaska skuteczna” nie jest dana wszystkim, tylko wybranym, to możliwość jej uzyskania jest dana każdemu (Pascal 1963, s. 30). Czyli nawet jeśli ktoś nie ma łaski skutecznej, to ma gwarancję, że może ją zdobyć. W jaki sposób? Tu poglądy jezuita i dominikanina się rozchodzą. Obaj utrzymują, że możliwość najbliższą ma każdy człowiek, jednak jezuita twierdzi, że możliwość najbliższa zbawienia to możliwość uzyskania zbawienia, a dominikanin jest zdania, że możliwość najbliższa to możliwość skutecznego proszenia o zbawienie. Odnosimy wrażenie, że Pascala te odpowiedzi zbijają z tropu i stoi bezradnie w zamęcie myślowym. Wtedy wyrywa się dominikanin, by dać mu odpowiednie wyjaśnienie, ale nim to zdąży zrobić, zatrzymuje go jezuita.

Chcecie tedy wszcząć na nowo nasze zwady? Czyż nie zgodziliśmy się wraz, aby nie wyjaśniać tego słowa „najbliższa” i używać go z jednej i z drugiej strony, nie mówiąc, co ono oznacza? – Na co ów jakobin zgodził się (Pascal 1963, s. 32).

Jest oczywiste, że „jakobin” znaczy tu „hultaj”. Tym swobodnym określeniem opisuje Pascal dominikanina ze względu na upodobanie członków tego zgromadzenia do wywoływania pustych sporów. Jezuita ich unikali, choć też potrafili śmiało i sprawnie brać udział w polemikach, woleli jednak, by wiara pozostawała mętna i wieloznaczna, pod warunkiem że będzie wspólna. Jezuita słusznie więc podnosi, że dociekliwość prowadzi do konfliktów i do obniżenia prestiżu wiary.

Istotnie, takie są konsekwencje długotrwałych i nierozstrzygalnych sporów. To jednak wcale nie implikuje, że ukrywanie własnych przekonań za zasłoną wieloznaczności jest czymś lepszym – sądzi Pascal. Odwrotnie – jest czymś gorszym, ponieważ to działanie w złej wierze, udawanie i postępowanie nieuczciwe. Jest to działanie „bez serca”, czyli bez holistycznego nastawienia poznawczego. Pozoruje naiwność i nasila niejasności dla własnej wygody lub korzyści. Jednym słowem – jest to sofistyka. Dochodzimy do istotnego problemu. Czym się różni retoryka, sofistyka i kazuistyka?

Od XVII wieku były to terminy mylone ze sobą, choć każdy, komu na tym zależało, rozumiał je zawsze poprawnie. Retoryka to umiejętne wykorzystanie budowy i stylu wypowiedzi dla wzmocnienia jej efektu. Tak praktykowana retoryka jest uczciwym zabiegiem perswazyjnym. Sofistyka to budowanie błędnych logicznie konstrukcji, po to, by usidlić i pogubić słuchacza, wmówić mu nieprawdę i utrudnić zrozumienie omawianych problemów. Sofistyka nigdy nie jest praktykowana uczciwie. Wreszcie kazuistyka to skupienie rozważań na pojedynczych przypadkach, w nadziei, że one lepiej wyjaśnią skomplikowane problemy niż ogólne sformułowania. Kazuistyka może być praktykowana na dwa sposoby – uczciwy i nieuczciwy.

Jezuita byli całkiem sprawnymi sofistami, a w lepszych chwilach – gdy opuszczał ich polemiczny zapał – poprzestawali na skromnej roli kazuistów. Niestety, mało kto odróżniał ich dobre i złe chwile, więc nieszczęśliwym trafem los kazuistyki został powiązany z godnym pożałowania upadkiem Towarzystwa Jezusowego. W rok po pierwszym rozbiórze Polski dwory burbońskie – być może rozczarowane brakiem podobnych sukcesów, jakie odniosły Niemcy, Austria i Rosja przy podziale Polski – postanowiły wywrzeć nacisk na papieża, by powściągnął trudne do przewidzenia działania Towarzystwa Jezusowego. W 1773 r. papież Klemens XIV dokonał kasaty zakonu, który odtąd swobodnie mógł działać tylko na byłych polskich ziemiach, wówczas już należących do Rosji (czyli dziś głównie na Białorusi). Krytykom tej liberalnej polityki caryca Katarzyna miała rzekomo powiedzieć, że sprawy zamknięcia Zakonu nikt z nią nie negocjował, więc pozwala Zakonowi działać bez przeszkód.

Czwarty list *Prowincjałek* otwierają słowa: „Nie masz nic ponad jezuitów” (Pascal 1963, s. 38). To są oczywiście żarty, ale lekki styl pozwala Pascalowi dobrze naświetlić różnice między jezuitami, dominikanami i jansenistami.

Umawia się z nimi na rozmowę i stawia im tylko jedno pytanie: „Czym jest łaska uczynkowa?”. Przypomina rozmówcom, że do niedawna nikt o takiej łasce nawet nie słyszał. Czy możemy zatem być pewni, że taka łaska w ogóle istnieje, a jeśli tak, to czy możemy ustalić, jak się ona objawia? W pewnym zakresie teolodzy jezuicy i dominikańscy wydają się w tej sprawie zgodni. Każdemu ludzkiemu czynowi może towarzyszyć specjalna łaska Boża, której Bóg udziela człowiekowi, lub której mu odmawia, w każdym momencie jego życia.

W ludowej koncepcji wiary przyjmowano – zwykle bez oglądania się na teologię – że w każdym momencie naszego życia towarzyszy nam anioł stróż. W XVII wieku francuska teologia w tej roli obsadziła samego Boga, który wszystko widzi i w cudowny sposób towarzyszy każdej wierzącej osobie podczas jej rozważań na temat tego, co w konkretnych okolicznościach powinna zrobić. I wtedy udziela jej lub odmawia „łaski uczynkowej”. Zakonnicy są w zasadzie zgodni. Jednak janseniści nie przyjmowali istnienia takiej łaski, sugerując, że Bóg nie ma powodu kłopotać się indywidualnym losem każdego człowieka w każdej chwili. Dominikanie w tej sprawie kluczyli, natomiast jezuici deklarowali, że Bóg obficie udziela „łaski uczynkowej”, ale działa nieprzewidywalnie. Chętnie obdarza nią swych wybrańców, ale innym w podobnej sytuacji jej nie daje.

Te różnice mają poważne konsekwencje, ponieważ powstaje wrażenie, że Bóg pozwala pewnym ludziom swobodnie grzeszyć, ze względu na swe nieujawnione plany dotyczące ich losów, innych natomiast strzeże przed popełnieniem grzechu. Z uwagi na tę różnicę można wyróżnić trzy sposoby działania „łaski uczynkowej” – twierdzi jezuita. (1) Bóg może w konkretnych okolicznościach wcale nie udzielić człowiekowi łaski uczynkowej i wtedy ów człowiek nie może nie zgrzeszyć, ponieważ jest zbyt słaby, by pokonać swe pokusy i pohamować złe intencje własnymi siłami. Możemy nawet pomyśleć, choć lepiej tego nie mówić, że przez odmowę swego wsparcia Bóg przyczynia się do powstania ludzkiego grzechu. Dla Pascala jest to stanowisko absolutnie nieakceptowalne. (2) Bóg może udzielić człowiekowi „łaski uczynkowej” i człowiek może się poddać jej działaniu. Wtedy oczywiście człowiek nie popełnia grzechu i postępuje właściwie, ale nie ma też żadnej zasługi, ponieważ to Bóg wybrał za niego właściwe postępowanie. Wreszcie (3) człowiek może otrzymać łaskę uczynkową, ale może ją odrzucić. Tylko w tej sytuacji sam sprawca, zdaniem jezuity, odpowiada za swe błędy. Ta charakterystyka jest konsekwentna i logicznie bez zarzutu.

Jednak w opinii Pascala propozycja jezuity to teoria moralnej bezkarności. Pascal nie chce uwierzyć, że tak wygląda stanowisko tego zakonu, więc prosi o dowody. Czy człowiek grzeszy tylko wtedy, gdy świadomie odrzuca „łaskę uczynkową”? Uprzejmy jezuita przynosi dwa tomy jezuickiej teologii moralnej; jeden został napisany przez ojca Bauny, drugi przez ojca Annata. Pierwsza

książka miała pięć wydań i dopiero po piątym została potępiona przez Watykan. Druga, jak się wydaje, nie została wcale potępiona i uprzejmy jezuita uznaje ten fakt za dowód zwycięstwa jego zakonu. Pascal nie gasi tego entuzjazmu.

Zwrot „łaska uczynkowa” nie jest, co prawda, wprost użyty w tej książce, ale omówione są warunki powstawania grzechów i są to warunki zbieżne z warunkami charakteryzującymi brak „łaski uczynkowej”. Najważniejszą okolicznością w takiej sytuacji jest poczucie popełniania grzechu – twierdzi ojciec Bauny. Za nim jezuitcy teolodzy głoszą, że źle robi tylko ten, kto wiedząc, że robi źle, postępuje tak, jak nie powinien. Kto tylko nie jest pewien, nie musi mieć poczucia winy, ponieważ nie otrzymał odpowiedniej łaski uczynkowej. A jak widzieliśmy – według jezuitów przyczyną powstania grzechu jest jedynie świadome odrzucenie łaski uczynkowej.

To stanowisko nie zostało potępione przez Watykan. Czy przez niedopatrzenie? Tego chyba nigdy się nie dowiemy. Możemy jedynie wiedzieć, że potępia je Pascal, a nawet jest zdania, że koncepcja „łaski uczynkowej” jest błędna od początku do końca, ponieważ powoduje subiektywizację moralności religijnej i uznaje, że grzeszne są tylko te czyny, które sprawca uznaje za grzeszne i pomimo tego ich dokonuje. A to znaczy, że jezuita bierze wykręty za argumenty i stosuje sofistykę. Oto, co mówią:

Ten, kto nie myśli zgoła o Bogu ani o swoich grzechach, ani nie ma żadnego pojęcia [...] o obowiązku pełnienia aktów miłości bożej lub skrucy, nie posiada zgoła łaski uczynkowej dla pełnienia tych aktów; ale też faktem jest, iż nie popełnia bynajmniej grzechu poniekąd ich, i że jeśli będzie potępiony, to nie za to zaniechanie [...] i to samo można powiedzieć o występnym uczynku (Pascal 1963, s. 60).

W myśl tej teorii wystarczy kultywować w sobie ignorancję moralną, by pozostać na zawsze w stanie niewinności. Na przykład jeśli ktoś nie wie, że dręczenie jest zawsze grzechem, ten nie popełnia grzechu, dręcząc swe ofiary. Każda niewiedza usprawiedliwia. Jezuita przyjmują, że jedynym wyznacznikiem grzechu jest tylko poczucie winy – czyli *mens rea*. To poczucie pojawia się jednak tylko przy odrzuceniu przez sprawcę „łaski uczynkowej”, nigdy zaś spontanicznie, jako wyrzut sumienia. W tej sprawie autor *Prowincjałek* odczytuje z przedłożonej mu książki odpowiedni fragment prezentujący stanowisko ojca Luisa de Moliny i relacjonuje ten fakt w swoim liście do przyjaciela na prowincji.

Odczytałem tedy po łacinie to, co ujrzyś tu przełożone.

1. Bóg rozlewa w duszy jakowąś miłość, która skłania ją ku rzeczy nakazanej; z drugiej zaś strony oporna pożądlivość ciągnie w przeciwnym kierunku;
2. Bóg tchnie w nią świadomość własnej niemocy;
3. Bóg tchnie w nią znajomość lekarza, który ma ją uleczyć;
4. Bóg tchnie w nią pragnienie uleczenia;

5. Bóg technicznie w nią pragnienie modlenia się doń i błagania o pomoc.

– I jeżeli wszystkie te rzeczy nie dzieją się w duszy – rzekł jezuita – uczynek nie jest właściwie grzechem (Pascal 1963, s. 61).

Pascal próbuje uprzytomnić swemu rozmówcy, że każdy zatwardziały grzesznik może się powołać na pięć punktów ojca Moliny, by udowodnić, że jest niewinny, bo nie odczuwa żadnych wewnętrznych technów od Boga i nie przeżywa „wewnętrznej miłości ku rzeczy nakazanej” itd. Mamy wrażenie, że Pascal jest oburzony sofistyką jezuicką, ale – jak wolno przypuszczać – przez wzgląd na uprzejmość nie wybucha gniewem, tylko ironizuje.

Błogosławiony bądź, ojczy, iż tak oczyszczasz ludzi! Inni wskazują lekarstwo dla duszy w dotkliwych umartwieniach; ty ukazujesz, że dusze, które by się uważało za najrozpaczliwiej chore, mają się dobrze. O, jakaż to wygodna droga, aby być szczęśliwym na tym świecie i na tamtym! (Pascal 1963, s. 62).

Ta wymuszona pogoda ducha zawiera silne oskarżenie jezuickiego programu edukacji moralnej. Jezuita rzekomo uczy, że wolno robić wszystko, co sprawia nam radość lub przysparza korzyści, byle tylko nie pozwalać sobie na wyrzuty sumienia. To ta metoda sankcjonowania występków przez bagatelizowanie przestróg jest zdaniem Pascala kwintesencją moralnej sofistyki. Podkreślam to, ponieważ zazwyczaj Pascal jest interpretowany całkiem inaczej. Uważa się go za wroga kazuistyki, a nie sofistyki, jakby nie dostrzegając ironii w jego rozmowie z „czcigodnym ojcem” z czwartego listu.

Sofistyka to świadome wykorzystanie błędnej konstrukcji teoretycznej dla podtrzymania błędnego stanowiska. Pascal daje do zrozumienia, że sofistyka jezuicka służy tylko do budowania prestiżu i władzy zakonu, a tym samym jest to raczej błąd „serca” niż błąd rozumu. Widzimy teraz, że „serce” też nie działa niezawodnie i podobnie jak rozum popelnia błędy.

Myśl ich jest taka: mając tak wysokie pojęcie o samych sobie, sądzą, iż pożytecznym, a nawet koniecznym dla dobra religii jest, aby ich wpływ rozciągał się wszędzie i aby władali nad wszystkimi sumieniami. Ponieważ tedy ewangeliczne i surowe zasady sposobne są do władania umysłem niektórych osób, posługują się nimi tam, gdzie im to jest z korzyścią. Ale ponieważ zasady te nie zgadzają się ze skłonnościami wszystkich ludzi, odstępują od nich w stosunku do ogółu, aby w ten sposób zadowolić cały świat (Pascal 1963, s. 73–74).

Pozostaje jednak sprawą dyskusyjną, czy tak surowa ocena polityki edukacyjnej jezuitów wydana przez Pascala jest trafna. Wiec XVII we Francji był okresem szczęśliwego rozkwitu filozofii i tendencji liberalnych w literaturze i życiu akademickim. Towarzystwo Jezusowe bardzo przyczyniło się do nasilenia tych osiągnięć – może nie zawsze całkiem szczęśliwie, ale też w sumie nie tak szkodliwie, jak to sugeruje pryncypializm Pascala.

[M]ając do czynienia z osobami wszelkiego stanu i rozmaitej narodowości, potrzebują kazuistów dostrojonych do wszelkich tych odmian. [...] Oto w jaki sposób rozprzestrzenili się po całej ziemi dzięki nauce o mniemaniach prawdopodobnych, będącej podstawą i źródłem całego tego rozprzężenia [w oryg. *dérèglement*, i stąd w tłumaczeniu przestarzałe „nierządu”] (Pascal 1963, s. 74–75).

W tym fragmencie – podobnie jak w wielu innych – Pascal piętnuje sofistykę, ale błędnie nazywa ją kazuistyką. To jest gruby błąd, ale tylko błąd terminologiczny. I taki był powszechny zwyczaj w XVII wieku. W etyce to pomieszczenie skłania do przypuszczenia, że prawda moralna ujawniana jest tylko w ogólnych twierdzeniach, a nie w szczegółowych obserwacjach, intuicjach i przekonaniach. Oskarżanie jezuitów o praktykowanie kazuistyki tam, gdzie można ich było oskarżać tylko o sofistykę, spowodowało wiele zbędnych nieporozumień.

Część tych nieporozumień mogła przetrwać do połowy XX wieku, gdy jednocześnie zaczęli je usuwać z filozofii moralnej z jednej strony John Rawls w programie weryfikowania moralnych twierdzeń przez stosowanie mechanizmu „refleksyjnej równowagi” i z drugiej strony Richard M. Hare w programie korygowania moralnych błędów w oparciu o odróżnienie wiedzy moralnej „archanioła” i „proleta”. Trudno dziś ustalić, czy sam Pascal też ulegał złudzeniu, że prawda moralna zawiera się tylko w ogólnych nakazach – takich jak zalecenia Dekalogu – a nie w szczegółowych zaleceniach, takich jak postawa Marcina Lutra wyrażona w słowach: „To moje stanowisko; i nie mam innego” (bo taki jest prawdziwy sens słów „*Hier stehe ich, ich kann nicht anders*”).

Pascal był na pewno wymagającym mentorem. Odrzucał laksystyczne nowinkarstwo, dyskretnie sprzyjał jansenistom i krytykował kunktatorstwo Watykanu. To były decyzje odważne i budzące szacunek. Krytykował Towarzystwo Jezusowe, ale tylko za ich sofistyczne skłonności, a nie na przykład za troskę o właściwe rozwiązywanie szczegółowych konfliktów, i z pewnością nie za ich politykę misjonarską i kazuistykę, czyli skrupulatne rozpatrywanie indywidualnych przypadków.

Jezuici przyczyniali się do złagodzenia eksploatorskiego nastawienia osadników europejskich w wielu miejscach na świecie i potrafili na terenach skolonizowanych szerzyć etos międzykulturowego porozumienia. Nie popiekarali zachłannych grabieżców, cynicznych naciągaczy i wiarołomców.

Jeśli bowiem zgłosił się do nich ktoś, kto ma niezłomne postanowienie oddać źle nabyte dobra, nie lękaj się, aby go od tego odwodzili: przeciwnie, pochwalą go i utwierdzą w świętym zamiarze. Ale niech przyjdzie inny, który chciałby otrzymać rozgrzeszenie bez zwrotu, wypadek musiałby być snadź bardzo trudny, gdyby nie dostarczył środków po temu, biorąc za nie odpowiedzialność (Pascal 1963, s. 74).

Jezuici nie szerzyli deprawacji i nie sprzyjali „rozprzężeniu” dla własnej korzyści. Mieli niekonwencjonalny program szerzenia wiary i poprzestawali na

osiągnięciu takiego poziomu ortodoksji religijnej, jaki potrafili lokalnie uzyskać bez wznecania konfliktów. Czy byłoby lepiej, gdyby szli śladem Ferdynanda Corteza i wybijali niechętnych chrystianizacji mieszkańców obcych kontynentów? W sytuacjach trudnych starali się osiągnąć cele podstawowe i umieli je negocjować, gdy to było potrzebne. Pascal to dostrzegał.

Mając do czynienia z osobami wszelkiego stanu i rozmaitej narodowości, potrzebują kazuistów dostrojonych do tych odmian. [...] Dzięki temu zachowują wszystkich swoich przyjaciół i znajdują obronę przeciw wszystkim wrogom (Pascal 1963, s. 74).

Jezuici byli ludźmi kompromisu, a nie tylko pragmatystami. Pascal im, co prawda, zarzuca, że „swój ludzki rozum pokrywają pozorem rozumu boskiego i chrześcijańskiego” (Pascal 1963, s. 75), ale był to zapewne mniejszy błąd niż porzucenie własnego rozumu i własnego sumienia, by zdać się na opinię niepewnych, chwiejnych i mało samodzielnych autorytetów, takich jak teolodzy, którzy potępił *Augustinusa* Janseniusza.

W *Prowincjalkach* Pascal wskazuje, że działania rozmaitych ludzi kierujących się dobrymi intencjami mogą prowadzić do rozmaitych konfliktów. Gniewał się nadto na tych, którzy nie stroniąc od przesady i nie chcąc kierować się „sercem”, wybierają pozbawioną polotu skrupulatność. W *Myślach* jest już mniej wymagający, jakby znajdował więcej zrozumienia dla ludzi słabej woli lub dla powszechnej niepewności w sprawach teologicznych.

Cóż za monstrum jest tedy człowiek? Cóż za osobliwość, co za potwór, co za chaos, co za zbieg sprzeczności, co za dziw! Sędzia wszechrzeczy – bezrozumny robak ziemny; piastun prawdy – zlew niepewności i błędów; chluba i zakąła wszechświata (Pascal 1977, s. 177).

Jezuici pozostali dla Pascala religijnym dziwactwem, gdyż opierając się na tej samej tradycji, co inni katolicy, znajdowali w religii treści dla innych niedostrzegalne. Może niepotrzebnie prowokowali nierozstrzygalne spory, ale to jest marny argument, zwykle podnoszony przeciw wolności słowa, wolności sumienia i w obronie rzekomo niezbędnej cenzury.

Mój ojciec – rzekłem – [...] wobec swobody, jaką wasi autorowie przyznają sobie w badaniu rzeczy rozumem, któż mi zaręczy, że to, co wydaje się pewnym jednemu, wyda się równie pewnym wszystkim innym? [...] – Nie zrozumiałeś – przerwał ojciec – toteż są często bardzo rozmaitego zdania, ale to nic nie szkodzi, każdy czyni swoje prawdopodobnym i pewnym (Pascal 1963, s. 81).

W sprawie potępienia sofistyki Pascal pozostaje nieustępliwy. Swojemu rozmówcy wykazuje, że z zadziwiającą lekkością prześlizguje się od jednego twierdzenia na temat prawdy do drugiego. Jezuici zezwalają na to, by każdy miał prawo uznać, że to, co jest jego zdaniem prawdopodobne, staje się dla niego pewne. Taki skrót myślowy jest błędem, ale jest to błąd o charakterze

sofistycznym, a nie kazuistycznym. To nie jest rozpatrywanie problemów przez badanie indywidualnych przypadków, tylko przez niedopuszczalną zmianę modalności w przyjętych twierdzeniach. Z twierdzeń prawdopodobnych robi się rzekomo pewne, używając wymówki „dla mnie pewne”.

– Dalekośmy zaszli – rzekłem – mój czcigodny ojcie, dzięki waszym prawdopodobnym mniemaniom. Mamy oto piękną swobodę sumienia. A wy, kazuiści, czy macie tę samą swobodę w swoich odpowiedziach? – Owszem – odparł – wybieramy to, co się nam podoba, lub raczej, co się podoba pytającemu (Pascal 1963, s. 82).

Wydaje się, że zdaniem „czcigodnego ojca” prawda niekoniecznie musi polegać na zgodności zdania z rzeczywistością; równie dobrze może to być „domniemana” zgodność z rzeczywistością wedle czyichś wyobrażeń. To brzmi tak, jakby według jezuitów prawda nie musiała być wyrażana przez funkcję dwuargumentową, lecz wystarczałaby funkcja trójargumentowa. Zamiast „zgodności z rzeczywistością” miałyby ustalać „zgodność z rzeczywistością wedle poglądów oceniającego”.

I tu jednak, jak mi się wydaje, to „serce” podpowiadało Pascalowi, że prawda może być interpretowana jako funkcja trójargumentowa, że taka prawda też jest ważna i że obok chrześcijaństwa opartego na dogmatyce istnieje też chrześcijaństwo pojmowane szeroko i pomijające znajomość Obu Testamentów. To stanowisko niewiele się różniło od poglądu jezuitów, choć istotnie prawda oparta na „sercu” może łatwo zachęcać do sofistyki. Jednak z drugiej strony jest też całkiem możliwe, że opis „prawdy religijnej” przyjęty przez jezuitów był bardziej kompletny niż opis oparty na fikcyjnym założeniu, że „prawda religijna” jest zawsze jedna i ustalana przez nieomylną władzę religijną. Trudno oczekiwać, by jezuita w XVII wieku otwarcie głosili relatywizm poznawczy. Taka śmiałość ściągnęłaby na nich doktrynalne klątwy. Zatem ucieczka w sofistykę mogła być jedynym sposobem wyrażenia wyważonych i wiarygodnych przekonań na temat religii. Bez wątpienia „czcigodny ojciec”, z którym Pascal prowadził dyskusję, był sofistą. Dowolnie zamieniał to, co prawdopodobne, na to, co pewne, ale czy błędnie interpretował wiarę?

Popatrzmy szerzej. Dlaczego Pascal protestuje przeciwko łatwości zmywania win? Czy kierują nim względy doktrynalne, czy pedagogiczne? Co go bardziej gorszy – czy to, że Kościół przestaje być instytucją nieomylną i świętą, czy raczej to, że dopuszczając do szerzenia różnorodności poglądów, rozpowszechnia dezorientację i zepsucie?

By lepiej zrozumieć stanowisko jezuitów, Pascal stawia swemu rozmówcy rozstrzygające pytanie: czy jedynym autorytetem w Kościele ma być własne sumienie każdego z wiernych? Czy Kościół ma się stać zrzeszeniem autonomicznie decydujących o sobie milionów nieomylnych laksystów? Otrzymuje odpowiedź, która go przeraża, choć jezuita nie widzi w takiej interpretacji chrześcijaństwa niczego nieestosownego.

Kiedy penitent trzyma się prawdopodobnego mniemania, spowiednik ma go rozgrzeszyć, choćby nawet mniemanie jego było sprzeczne z mniemaniem penitenta (Pascal 1963, s. 83).

Czyli spowiednik powinien rozgrzeszyć sprawcę czyjejś śmierci, nawet wtedy, gdy sądzi, że zabójca jest mordercą, jeśli tylko penitent uważa, iż działał jako miecz sprawiedliwości? Tu Pascal ma niewątpliwie rację, zarzucając jezuitom dowolność przekonań. W sprawach budzących zasadnicze i powszechne oburzenie szafowanie odpustami jest gorszące. Ale nie wszystkie sprawy są tak oczywiste. Czy na przykład nieprzestrzeganie postów jest równie bezwstydny naruszeniem wymagań religijnych i moralnych, jak chłostanie służby?

Czytelnicy Pascala łatwo ulegają pewnemu złudzeniu. Jego geniusz polemiczny sugeruje, że lekki styl perswazji nadaje się do skutecznego rozwiązania fundamentalnych problemów teoretycznych wszelkiego rodzaju. Tymczasem tak nie jest. Pascal krytykuje Watykan z pozycji bliskich jansenizmowi i z tych samych pozycji krytykuje jezuitów. Wydaje się zatem, że jest konsekwentny, pryncypialny, łagodny i umiarkowany jednocześnie. Tak jednak nie było. Pryncypialności nie da się pogodzić z ustępliwością. Można natomiast pryncypialnie głosić uznanie dla swobody wyboru religijnych wymagań, i chyba takie stanowisko przyjęli jezuiti.

We współczesnej filozofii utrwaliło się przekonanie, że moralność i religia stawiają swych wyznawców przed nierozwiązywalnym problemem. Wyznawcy mają jakoś pogodzić obiektywizm normatywny z przekonaniami popartymi sumieniem lub intuicją. Ale to jest kwadratura koła. Do takiego ideału można się zbliżać, ale sam cel jest – ściśle biorąc – nieosiągalny. I jest właściwie czymś dziwnym, że będąc wspaniałym matematykiem, Pascal tego nie widział. Nie można mieć jednocześnie nieomylnego papieża i swe własne nieomyślne sumienie. Nie można dać spowiednikowi przywileju przekonania, że reprezentuje nieomylny Kościół, i pewność, że ma nieomyślne wyczucie słuszności wyrażane w słowach: „co zwiążecie, będzie zwiążane, a co rozwiążecie, będzie rozwiązane”. Nie można mylić dwuargumentowej koncepcji prawdy, stwierdzającej, że prawdziwe zdanie opisuje świat odpowiednio do tego, jak on realnie istnieje, z trójargumentową koncepcją prawdy, zgodnie z którą świat daje się opisywać jedynie z pewnego punktu widzenia. Relatywizm i realizm poznawczy wykluczają się nawzajem.

Pascal słusznie zarzucał jezuitom posługiwanie się sofistyką, choć niepotrzebnie nazywał tę manierę argumentacji kazuistyką. Jezuiti bronili stanowiska, że religia nie może być zbiorem autorytatywnie narzuconych filozoficznych wymagań, ale musi się opierać na wewnętrznej akceptacji konkretnych zasad i przekonań. Ufali kazuistyce, i ostatecznie Pascal, idąc za jansenistami, ze względów retorycznych nazywał tę postawę sofistyką.

2. Kazuistyka uwolniona od sofistyki

Tymczasem kazuistyka ma równie szanowane pochodzenie jak pryncypializm moralny i jest równie jak on wiarygodna. Jej źródłem, podobnie jak Dekalogu, jest Biblia Hebrajska – czyli autorytet dla Pascala niepodważalny. Pascal odróżniał mędrców żydowskich od ludu żydowskiego.

Religię żydowską inaczej trzeba uważać w tradycji świętych ksiąg, a inaczej w tradycji ludu. Moralność jej i szczęście są w tradycji ludu śmieszne, ale są cudowne w tradycji świętych ksiąg; i z każdą religią tak samo; chrześcijańska jest bowiem bardzo różna w księgach, a u kazuistów (Pascal 1977, s. 169).

Jeśli pominiemy jego uparte nazywanie sofistyki kazuistyką, dojrzymy, że Pascal słusznie przypomina, że święte księgi to księgi mądrości i że mądrość często polega na zdolności uczenia się z przykładów. Dena S. Davis z Brown University pisze, że dopiero dyskusje bioetyczne w XX wieku przywróciły słowu „kazuistyka” jego źródłowy sens. Dyskusje te były związane z poszukiwaniem nowej definicji śmierci, którą można by stosować w kontekście dyskusji o przeszczepie serca. To one przywróciły wiarygodność ustaleniom normatywnym, które nie opierają się na ogólnych zasadach, tylko szukają optymalnego pogodzenia między sobą rozmaitych rozproszonych intuicji moralnych.

Momentem zwrotnym – pisze Davis (1992, s. 314) – był pewien program telewizyjny. Do studia zaproszono dwóch specjalistów od bioetyki i postawiono im kilka pytań, w nadziei, że dojdzie do silnego sporu. Tymczasem obaj rozmówcy przedstawili zupełnie różne komentarze do ocenianych przypadków, ale na pięć dylematów cztery doprowadziły ich do tych samych wniosków. To sugerowało, że mamy podobne postawy moralne, choć opieramy je na różnych zasadach ogólnych. Czasem więc lepiej ufać podobnym intuicjom moralnym niż odmiennym teoriom etycznym, ponieważ ludzie są dość odmiennymi pryncypialistami, ale podobnymi kazuistami. Wkrótce po tym programie ruszyła cała lawina. Pojawiły się tysiące bioetyków w rozmaitych krajach, i w zasadzie ich poglądy okazały się dość zbieżne. A tam, gdzie zachodziły istotne różnice dotyczące poszczególnych przykładów (jak w przypadku książki Toma S. Beauchampa i Jamesa F. Childressa *Zasady etyki medycznej* z jednej strony, oraz Hugo T. Engelhardta *The Foundations of Christian Bioethics* z drugiej), dość szybko okazało się, że konflikt między zasadami był bardziej zdecydowany niż konflikt między praktycznymi zaleceniami. Jedna z wymienionych tu książek ma silne poparcie lekarzy i pacjentów, a druga niemal wyłącznie poparcie teologów.

Kazuistyka opiera się na przypadkach paradygmatycznych. Łatwo zrozumieć dlaczego. Okazało się, że jest czymś nierozsądnym konstruować ogólną

teorię zasad moralnych dotyczących przeszczepiania serca. We wczesnym okresie popularyzowania tego zabiegu szukano parytetu dla mężczyzn i kobiet, optymalnych granic wieku, powiązania chorób serca z innymi schorzeniami, warunków zapewnienia opieki pacjentowi w domu itd. Szybko się jednak okazało, że w oparciu o te zróżnicowania powstaje więcej teorii niż spotyka się wątpliwych przypadków medycznych. Spontanicznie przyjęto więc nową metodę – studiowania przypadków przez odwołanie do nieuporządkowanych i niepowiązanych zasad średniej ogólności. Trzeba oceniać na wyczucie, uwzględniając wszystkie istotne okoliczności, ale bez ich hierarchizowania. Te metodę Albert R. Jonsen i Stephen Toulmin nazwali w książce *The Abuse of Casuistry* (1988) „moralną taksonomią”.

Uzasadnia ją przekonanie, że postępowanie normatywnie wiarygodne musi być konsekwentne, ale nie musi opierać się na ogólnych zasadach. Powinniśmy zatem odróżniać dwie metody moralnej argumentacji: pryncypializm oraz kazuistykę, i pamiętać o ich charakterystycznych ograniczeniach. Wypaczeniem pryncypializmu jest sofistyka, czyli stosowanie błędnych, choć perswazyjnych form wnioskowania. Wypaczeniem kazuistyki jest *pilpul* (to hebrajskie słowo weszło już w angielskim do mowy potocznej) – czyli doszukiwanie się analogii w dalekich, spletanych i nieprzekonujących przypadkach.

Inspiracją dla wiarygodnej „moralnej taksonomii”, czyli kazuistyki, były dla pewnych bioetyków ustalenia biblijne na temat celowego wywoływania poronienia u ciężarnej kobiety. Paradygmat tej sytuacji, czyli „narracyjny precedens”, jest rozważany w *Księdze Wyjścia* (Wj 21, 22–23), *Mishnah Ohalot* (7, 6) i *Talmudzie Babilońskim* (Arachin 7a–b) (Davis 1992, s. 315).

Rozumowanie kazuistyczne rozwiązuje nowy problem przez znalezienie najmocniejszej i najbardziej przekonującej analogii pomiędzy nowym problemem i jednym lub większą liczbą przypadków paradygmatycznych (Davis 1992, s. 314).

W przywołanych źródłach można znaleźć wskazanie, że w judaizmie dla kobiety bardziej kompromitujące jest ujawnienie krwawienia z narządów rodnych niż śmierć płodu. Można się także dowiedzieć, że gdy na śmierć zostanie słusznie skazana kobieta ciężarna, życie płodu nie jest ważniejsze niż prawny obowiązek zgładzenia winowajczyni. Trudna sytuacja powstaje dopiero, gdy płód jest już podrośnięty i ukamienowanie matki mogłoby spowodować przedwczesny poród. Tego należy unikać za wszelką cenę. Dla kobiety straszniejsze powinno być ukazanie się krwi pochodzącej z dróg rodnych niż śmierć własna lub śmierć jej dziecka. Trzeba zatem uderzyć kobietę tak, aby dziecko zmarło natychmiast, i w ten sposób uniknąć pohańbienia kobiety (Davis 1992, s. 317).

Można uznawać te zalecenia lub nie, ale od razu widać, że metoda kazuistyczna jest tak dobra, jak dobre są paradygmaty, na których się opiera. Z pewnością kazuistyka nie poprawia codziennego sposobu zachowania i myślenia

w tych społecznościach, które nie chcą krytycznie rozważyć swych paradygmatów. Ponadto kazuistyka nie naucza i nie uzasadnia, tylko bez dyskusji wymusza jednolitość postaw i wzmacnia zaufanie do wzorcowych przypadków. Przez kazuistów popularyzowane są w efekcie nie tyle zasady, ile pamiętne wydarzenia – przypadki bohaterstwa, poświęcenia, odwagi moralnej, posłuszeństwa itp.

Natomiast pryncypializm etyczny nie stara się inspirować przykładami, tylko naucza przez postulowanie ogólnych zasad. Próbuje je podbudować, cytując autorów z wielkim autorytetem, ale to jest zabieg retoryczny. Ich teorie są przekonujące, jeśli przebiegają zgodnie z wynikaniem logicznym, i niepoprawne, gdy dopuszczają się błędów formalnych. Oba style argumentowania – pryncypializm i kazuistyka – mają więc swoich wybitnych rzeczników i być może warto obie metody uznać za wiarygodne, a nawet wzajemnie się uzupełniające.

Choć w wielu encyklopediach filozoficznych można znaleźć odnośniki do etyki skonstruowanej na wzór ogólnej teorii w nauce, trudno oczekiwać zbiorczego ujęcia etyki kazuistycznej. O ile wiem, istnieje tylko jedna praca, która wyczerpująco omawia ten problem. Autorzy wspomnianej pracy, Jonsen i Toulmin, w książce *The Abuse of Casuistry* podkreślają, że w swej wersji średnio-wiecznej, renesansowej i współczesnej kazuistyka miała zawsze ten sam charakter. Można go ująć w siedmiu punktach.

1. Podobne typy przypadków („paradygmaty”) służą jako przedmioty odniesienia w argumentacjach moralnych i stanowią wstępne „założenia”; „założenia” te mają zasadniczą wiarygodność, którą podważa tylko zajście „nietypowych” okoliczności.
2. W konkretnych warunkach pierwszym zadaniem jest ustalenie, jakie paradygmaty mają bezpośrednie zastosowanie do rozważanych problemów.
3. Poważne trudności powstają przede wszystkim wtedy, gdy paradygmaty są niepewnie dostosowane do rozważanych przypadków, a więc gdy ich rola w funkcji założeń nasuwa istotne wątpliwości.
4. Trudności powstają również wtedy, gdy do rozważanych przypadków pasują dwa lub więcej paradygmatów, i trzeba je jakoś pogodzić.
5. Społeczna i kulturowa historia praktyk moralnych ulega wzrastającemu rozjaśnieniu przez uwzględnienie przypadków wyjątkowych, które są dopuszczane do rozważań w roli czynników podważających wstępne moralne założenia.
6. Ta sama społeczna i kulturowa historia przyczynia się do stopniowego rozjaśnienia rozmaitych badanych przypadków.
7. Może się zdarzyć, że faktyczna podstawa przypadków paradygmatycznych zostanie poddana zupełnie nowej ocenie (Jonsen, Toulmin 1988, s. 306–307).

Autorzy wyjaśniają, że wyliczone warunki nie są algorytmem przeznaczonym do tworzenia nowych norm. Służą raczej do ujawnienia dominujących moralnych oczekiwań, uzależniają je wzajem od siebie i uwalniają z konfliktowych lub praktycznie kłopotliwych precedensów. Każdy z siedmiu punktów jest przez Jonsena i Toulmina osobno komentowany.

(1) Metoda kazuistyczna nie odwołuje się do wyższych zasad, tylko proponuje przykłady. Nie jest w związku z tym przydatna do rozstrzygania wątpliwości moralnych, ponieważ nie szuka racji, tylko inspirowane wiarygodnymi paradygmatami. Perswazyjność wzorców zależy od siły emocjonalnej więzi w społeczeństwie, od tego, czy zechce ono wybrać i celebrować jakieś pamiętne wydarzenia stanowiące wzór cnót moralnych. Odwołanie się do przekonującego precedensu stanowi w zasadzie jedyne uzasadnienie wybranej decyzji. W przypadku zgody wyrażonej przez większość, zwolennicy innego rozwiązania nie mają żadnej skutecznej metody podważenia wyboru dominującego poza podważaniem precedensu i zakwestionowaniem tradycji – co jest zwykle dewastującą procedurą (Jonsen, Toulmin 1988, s. 307).

(2) Kazuistyka ma zdecydowaną przewagę nad metodą odwołania się do zasad, gdy jakiś problem jest nowy i nie ma oparcia we wcześniejszych teoretycznych rozważaniach. Jonsen i Toulmin jako przykład podają postępy w ratowaniu życia wcześniaków. Niektóre szpitale w przypadku zapaści u wcześniaków obligatoryjnie stosują sztuczne oddychanie i sztuczne karmienie. Podejmują próbę ratowania życia w sytuacji niemal beznadziejnej. Spodziewają się uznania, jeśli próba się powiedzie, i żądają, by ich postępowanie zostało przyjęte za moralny precedens. Nie biorą pod uwagę, że stosowane metody mogą być dla noworodka bolesne, że ich skutek może być wątpliwy i że znaczna liczba dzieci uratowanych w takich okolicznościach cierpi później na poważne ograniczenie funkcji fizjologicznych i psychicznych. Rzecznicy heroicznych działań nie uwzględniają też tego, że wcześniak, u którego zanikają funkcje życiowe, popada w stan przypominający osłabienie sprawności organicznych u osób dorosłych w stanie terminalnym, w stosunku do których nie rozpoznaje się obowiązku ratowania życia za wszelką cenę. Kazuistyka ma w takiej sytuacji poważny problem z ustaleniem procedury decyzyjnej w związku z konfliktem między dwoma paradygmatami (Jonsen, Toulmin 1988, s. 308). Grozi *pilpul*.

(3) Podobne kontrowersje pojawiają się przy ocenie działań politycznych, prowadzonych przez grupy protestujące przeciw dyskryminacji lub uciskowi. Dla jednych obserwatorów pewni opozycjoniści to „bojownicy o wolność”, dla innych to „terroryści”. Obie strony mają własne, ulubione paradygmaty (Jonsen, Toulmin 1988, s. 309). Znow *pilpul*.

(4) W medycynie częściowo motywowanej religijnie silne kontrowersje budzą przypadki ostrych powikłań ciążowych. Gdy zarodek zagnieździ się w jajowodzie, szpital w zasadzie nie ma innego wyjścia, jak tylko metodą operacyjną usunąć zarodek z organizmu kobiety. Paradygmatem jest wtedy

rozwijanie się obcej tkanki w organizmie ciężarnej. Przeciwnicy tego rozwiązania argumentują, że zarodek nie jest obcym ciałem dla matki, i albo każą zwlekać aż do momentu, gdy pojawi się zagrożenie jej życia, albo przystają na usunięcie płodu, lecz podtrzymują swe potępienie bez żądania, by ich zastrzeżenia musiały być w praktyce przestrzegane. To jest logicznie wątpliwe stanowisko (Jonsen, Toulmin 1988, s. 312).

(5) Osobnym rodzajem trudnych przypadków jest pojawienie się wyjątkowych okoliczności. Uznaje się powszechnie, że tortury są zawsze niedopuszczalne. Jednak większość dowódców wojskowych jest zdania, że mogą wystąpić okoliczności, w których ta ogólna zasada nie ma zastosowania. Gdyby w ręce dowódcy wpadł jeniec, który zna tajny kod uruchamiający lub blokujący atak nuklearny, to dowódca ma prawo poddać go torturom, by powstrzymać nuklearną zagładę. Można argumentować, że tego typu decyzja ma zawsze charakter kazuistyczny, ponieważ nie jest używana ani z intencją podważania zasady zabraniającej tortur, ani nawet z intencją podniesienia konkretnego przypadku do rangi powszechnie obowiązującej. Kazus ma pozostać kazusem (Jonsen, Toulmin 1988, s. 314).

(6) Coraz częściej pojawiają się problemy związane z podważeniem ogólności wcześniej stosowanych zasad. Przykładem może być tolerancja dla „miękkich narkotyków”, społeczna akceptacja rozwodów, wyrozumiałość postawa wobec osób decydujących się na zmianę płci itp. Problem bierze się stąd, że osoby określane jako LGBTQIA+ nie tylko żądają dla siebie pełnej społecznej aprobaty (co jest wymaganiem trudnym do spełnienia, gdy na przykład były mężczyzna chce wystąpić jako aktualna kobieta w turnieju pływackim lub w zawodach w podnoszeniu ciężarów), ale często też oczekują, że „+” zamieszczony w skrócie nazwy nie powinien być w ogóle odszyfrowywany, czyli jest to słuszne, by teraz nie było wiadomo i nigdy nie stało się wiadomym, do kogo ten skrót się odnosi. Jednak żądanie, by nie tworzyć zamkniętego zbioru osób mających uprawnienia do specjalnego traktowania, tylko przyjąć, że ten zbiór powinien pozostać otwarty (np. by wolno było tworzyć hermafrodytów), w istocie niczym się nie różni od żądania, by wszystkich traktować życzliwie i wobec nikogo nie stosować dyskryminacji z jakichkolwiek powodów rozpoznawanych demograficznie. Każda forma ludzkiego życia powinna być aprobowana, jeśli nie zagraża innym formom ludzkiego życia, i koniec. Choć nawet tworzenie międzygatunkowych chimer powinno pozostać niedopuszczalne, bo podważa wszelkie intuicje moralne pozwalające ustalać nowe wzorce normatywne – to jednak gdyby wbrew temu zakazowi jakaś chimera została stworzona, trzeba by jej przypisać ludzkie prawa, w tym na przykład prawo do dalszego życia, choć może nie do bezwzględnej ochrony tego życia. Wszelkie decyzje podejmowane w takiej sytuacji powinny zachować swój charakter kazuistyczny i nie powinny być podnoszone do rangi ogólnych zasad (Jonsen, Toulmin 1988, s. 316).

(7) Szczególnym przypadkiem jest zmiana płci u osoby, która wcześniej wstąpiła w dobrowolny, heteroseksualny, dwuosobowy związek małżeński. Jeśli mężczyzna w zasadzie szczęśliwy w swym małżeństwie przez kilkanaście lat i mający obecnie troje dzieci ze swoją żoną, uświadomi sobie, że nie jest w stanie dłużej wytrzymać w roli męża i ojca, ponieważ od jakiegoś czasu wewnątrznie czuje się kobietą, to powstaje pytanie, czy należy mu pomagać w zmianie płci tak, by ją dostosować do aktualnie przeżywanej tożsamości płciowej, czy nie. A także czy ewentualna zmiana płci daje żonie moralne prawo do wystąpienia o rozwód. Może więc warto z góry postawić pytanie, kto w takim przypadku odpowiada za rozpad związku – mąż, który z opóźnieniem odkrył swą płć na nowo determinowaną w sposób psychiczny, czy żona, która okazuje niedostateczną tolerancję dla takiej zmiany? A zgoda może nikt, ponieważ nie możemy z naturą negocjować swojego nowego statusu. Znow – jeśli ten problem jest w ogóle rozwiązywalny, to zapewne można go rozwiązać tylko kazuistycznie, a nie przez stwarzanie nowych reguł moralnych lub religijnych. Chyba że od nowa zechcemy tworzyć sztywne i nieprzekraczalne warunki determinujące płć męską i żeńską, choć z góry wiadomo, że nie dadzą się one stosować bez zastrzeżeń i protestów (Jonsen, Toulmin 1988, s. 319).

Spór kazuistyki z pryncypializmem pokazuje, że żadna z tych dwóch zasadniczych metod rozstrzygania kwestii moralnych nie jest zbędna. Kazuistyka zabiega o spontaniczną jednomyślność w praktyce moralnej, pryncypializm troszczy się o jasność myślenia i dobrą argumentację. Czyli kazuistyka zabiega o społeczną zgodę i równość – nawet jeśli to robi nieudolnie; a pryncypializm zabiega o lepszą teorię religijną lub moralną – nawet jeśli to robi nieporadnie. Oba podejścia są potrzebne, choć każde z nich tylko z trudem osiąga swe cele i zawsze tylko warunkowo. Blaise Pascal zrobił wiele, by ta prawda stała się dla nas jasna, mimo całej jego niechęci do Watykanu i jezuickich kazuistów, których niepotrzebnie i błędnie nazywał sofistami.

Bibliografia

- Arras J.D. (1990), „*The Abuse of Casuistry: A History of Moral Reasoning*” by Albert R. Jonsen and Stephen Toulmin (recenzja), „The Hastings Center Report” 20 (4), s. 35–37.
- Beauchamp T.L., Childress J.F. (1996), *Zasady etyki medycznej*, przeł. W. Jacórzynski, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Davis D.S. (1992), *Abortion in Jewish Thought: A Study in Casuistry*, „Journal of the American Academy of Religion” 60 (2), s. 313–324.
- Engelhardt H.T. (2000), *The Foundations of Christian Bioethics*, Lisse: Swets & Zeitlinger Publishers.

- Glock H.-J. (2011), *Doing Good by Splitting Hairs: Analytic Philosophy and Applied Ethics*, „Journal of Applied Philosophy” 28 (3), s. 225–240.
- Jonsen A.R., Toulmin S. (1988), *The Abuse of Casuistry: A History of Moral Reasoning*, Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press.
- Kemp K.W. (1989), „*The Abuse of Casuistry: A History of Moral Reasoning*”, by Albert R. Jonsen and Stephen Toulmin (recenzja), „Ethics” 99 (4), s. 945–946.
- Miller R.B. (1996), *Casuistry and Modern Ethics: A Poetics of Practical Reasoning*, Chicago – London: The University of Chicago Press.
- Pascal B. (1963), *Prowincjałki*, przeł. T. Boy-Żeleński, Warszawa: Czytelnik.
- Pascal B. (1977), *Myśli*, przeł. T. Boy-Żeleński, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.

J a c e k H o ł ó w k a

Sophistry and Casuistry

Keywords: *casuistry, ethics based on principles, fault, grace, pilpul, rhetoric, salvation, sophistry*

The paper discusses philosophical problems arising from a philosophical confusion caused by a careless use of the concepts: rhetoric, sophistry, casuistry. Although Pascal had not been personally responsible for creating this confusion, he used these terms as did his contemporaries, which means, he used them erroneously. His reckless manner of expressing his opinions led him to a distorted interpretation of the controversy between the rigorists and the laxists. This confusion was resolved only a few decades ago, in the context of bioethical discussions. The corrected version of the debate throws a new light on the views supported by the Jansenists, Jesuits and Dominicans of the 17th century.