

MAŁGORZATA WIERTLEWSKA  
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza  
Wydział Teologiczny

## Co jest stawką w zakładzie Pascala?

---

What is the Stake in Pascal's Wager?

Wracalem do kraju, a on wlasnie stamtad do mnie przybyl ze swoja nieszczesna zgryzota i niejasnymi uroszczeniami, jak czlowiek dyszacy pod ciuzarem wzrod mgly.

Joseph Conrad, *Lord Jim*

[...] inna to sprawa byc podziwianym, a inna stac sie gwiazda przewodnia, ktora zbawia zatrzwozonych.

Søren Kierkegaard, *Bozazn i drzenie*

W niniejszym artykule przyjrze sie niektórym tropom powiazanym z problemem doczesnosci i wiecznosci, wystepujacym wprost badz domyslnie w zakladzie Pascala. Spojrze na nie przez pryzmat podobnych ujec w refleksji filozoficznej podejmujacej temat ostatecznego przeznaczenia czlowieka, takze tej wyrazonej w formie literackiej, przywotujac kilku wybranych autorow. Artykul sklada sie z dwuch czesci: czesc pierwsza naswietla niektore konotacje egzystencjalne zakladu Pascala, czesc druga natomiast omawia interpretacje zakladu Pascala przez wspolczesnego brytyjskiego filozofa ze szkoly analitycznej, Richarda Swinburne'a. Te dwie na pozor odlegle perspektywy, zestawione obok siebie okazuja sie dopelniac w wielu punktach. Wymiar egzystencjalny jest bowiem obecny w analizach Swinburne'a jako zarysowane, choc niekiedy niewyartykułowane tlo, a scislosc i asceza jego wywodu pomaga wydobyć i docenic wage przemyśleń i intuicji zawartych w opisach przedstawionych w czesci pierwszej. Ta swoista wymiana mysli moze byc pobudka do wlasnej refleksji, pozwalajac, by i do nas skierowal Pascal swe pytanie: na co stawiacie?

## 1.

„*Bóg jest albo Go nie ma. Ale na którą stronę się przechylimy? Rozum nie może tu nic określić: nieskończony chaos oddziela nas. Na krańcu tego nieskończonego oddalenia rozgrywa się partia, w której wypadnie orzeł czy reszka. Na co stawiacie? [...] Zważmy zysk i stratę zakładając się, że Bóg jest. Rozpatrzmy te dwa wypadki: jeśli wygrasz, zyskujesz wszystko; jeśli przegrasz, nie tracisz nic*”<sup>1</sup>.

## 2.

Czy warto zajmować się dziś zakładem Pascala w kontekście innym niż historia filozofii? Czy dla kogoś, kto zetknął się z argumentem Pascala może on być na tyle znaczący, że przełoży się na praktyczne wybory? Czy może być istotny jako drogowskaz, dla kogoś poszukującego dobrej drogi życia? To tylko niektóre pytania, jakie skłoniły mnie do podjęcia problemu „zakładania się o nieskończoność”, już przecież po wielokroć na przestrzeni wieków podejmowanego przez wielu i przez wielu rozstrzyganego za lub przeciw Pascalowi, na ich własny użytek oraz użytek tych, którzy się ich argumentacją przejęli. Mnie do zajęcia się zakładem Pascala, co zaowocowało także sięgnięciem do jego *Mysli*, skłoniła analiza i interpretacja dokonana przez Richarda Swinburne’a, który na przestrzeni kilkudziesięciu lat wnikliwej i żmudnej pracy z pogranicza filozofii, teologii i nauk przyrodniczych, kilkakrotnie, w dużych odstępach czasu powracał do tego zagadnienia i podejmował je na nowo, nie szczędząc trudu, dociekliwości i pasji intelektualnej. Uważam, że tym, co w ujęciu Swinburne’a przemawia najbardziej, jest współczesny kontekst interpretacji konfrontującej się z pluralizmem światopoglądowym naszych czasów oraz wyrastającą zeń specyficzną wrażliwością na kwestie natury religijno-duchowej, którą to wrażliwość charakteryzuje niekonkluzywność, powstrzymywanie się od ostatecznych rozstrzygnięć, celowe niedomknięcie wnioskowania w kwestii prawdy wyznawanej wiary<sup>2</sup>.

Czym jest zakład Pascala? Prostym argumentem mającym skłonić do poważnego namysłu nad wagą wiary w Boga w naszym życiu, apelującym do powszechnego pragnienia wygrania życia. Sformułowany jest jako zakład o wiarę w istnienie Boga, gdzie stawką jest skończoność, czyli życie doczesne człowieka, a więc prawdę mówiąc wszystko, czym on dysponuje, zaś możliwą wygraną – nieskończoność, czyli życie wieczne. Zastanawia, że zachęcić do wiary nadał

<sup>1</sup> B. Pascal, *Mysli*, tłum. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1977, pkt. 451, s. 186.

<sup>2</sup> Np. „Jak widzisz, nie przywiązuję wagi do jednego, konkretnego wyznania. [...] Wszak On, nasz Pan, jest wszędzie taki sam, niezależnie w jakim narzeczu i jakim rytem Go czcimy”. M. Wilk, „Dziennik północny. Odlot dzikich gęsi”, *PlusMinus Tygodnik „Rzeczpospolitej”*, nr 3 (934) 2011, s. 20-21.

Pascal formę trywialną i zdawałoby się zbyt pospolitą, nie harmonizującą z tematem, wzorowaną na typowaniu u bukmachera zwycięzcy zawodów sportowych. Według Pascala zakładać się trzeba i jest rzeczą słuszną zakładać się po to, żeby wygrać. Zakładanie się, żeby przegrać, byłoby absurdem, skrajną nieroztropnością. Natomiast powstrzymanie się od zakładu jest oszukiwaniem samego siebie, ponieważ zamykanie oczu na przyszłość zdążającą do momentu śmierci niczego nie zmienia w naszym położeniu. Zamiast więc stosować uniki, polegające na tłumieniu świadomości przyszłego końca, należy stawić czoła swemu nieuchronnemu losowi, o którym wnioskujemy z doświadczenia śmierci innych ludzi. Pascal porównuje sytuację człowieka w świecie do położenia więźnia, który ma przed sobą zaledwie godzinę, aby się dowiedzieć, czy został już na niego wydany wyrok. Gdyby więźniowi udało się ustalić, że wyrok faktycznie zapadł, owa godzina wystarczyłaby jednak, aby uzyskać jego cofnięcie. Pascal konkluduje: „byłoby przeciw naturze, gdyby obrócił tę godzinę nie na dowiedzenie się, czy wyrok wydano, ale na grę w pikietę”<sup>3</sup>. Nienaturalna jest lekkomyślność, brak troski o własne życie, wyrzeczenie się odpowiedzialności za swoją przyszłość. Zwróćmy uwagę na dwa elementy tej charakterystyki kondycji ludzkiej, mianowicie na porównanie świata do więzienia, a człowieka do skazańca oraz na realną możliwość bardzo szybkiego cofnięcia wyroku śmierci o ile zainteresowany podejmie wysiłek ustalenia tego faktu.

Żeby się zakładać, trzeba wiedzieć, jaki dokładnie jest przedmiot zakładu i trzeba też dysponować środkami, które można zainwestować w zakład, możliwie bez narażania swego bytu na szwank w razie przegranej. Ponieważ zakład zawsze dotyczy przewidywanego, ale nieznanego wyniku, ryzyko przegranej należy do jego natury, podobnie jak wiara w wygraną. Pascal w swoim zakładzie ustanawia jedną płaszczyznę, wspólny mianownik dla różnych wymiarów wiary w ludzkim życiu – ten sam schemat stosuje do opisu wiary hazardzisty obstawiającego wynik zakładu u bukmachera (wynikiem może być strata, zysk, albo wygrana równoważna stawce, czyli „wyjście na zero”) i wiarę jako osobowe przylgnięcie do Boga, który jest Miłością. Nie znaczy to jednak wcale, że obu aktom przypisuje taką samą wartość i istotność w życiu ludzkim. Natomiast uwydatnia charakter wiary jako takiej. Wiara nie jest bierną akceptacją tego, co jawi się nam jako korzystna i z tego też względu pożądana możliwość, nadarzająca się niezależnie od naszego do niej nastawienia. Wiara jest czynem, silnie aktywizującym osobę działającą, który niesie zarówno ryzyko utraty zaangażowanego dobra, jak i obietnicę spełnienia oczekiwań. Akt wiary urzeczywistnia także wobec osoby – działającego podmiotu – jej pewne dotąd nieujawnione potencjalności, określające jej stosunek do (własnej) przyszłości związanej z przedmiotem wiary. Takie

<sup>3</sup> Zob. B. Pascal, dz. cyt., pkt. 342, s. 142.

ujęcie jest wyrazem założenia, iż ludziom zależy na tym, aby nie zmarnować życia, ale przeżyć je tak, by nie bać się myśli o życiu pozagrobowym.

Sytuacja człowieka w świecie, który pociąga obietnicą bogactwa możliwości spełnienia siebie, a jednocześnie wymaga od człowieka czujności moralnej, aby nie zaprzepaścił swych szans – gdyż tylko dzięki moralnej czujności i dzielności możliwe jest zachowanie ładu życia i stawienie zapory chaosowi, zamieniającemu ziemię obiecaną w pułapkę odrazy i destrukcji – określana bywa jako „sytuacja conradowska”. Świat widziany jako arena konfrontacji człowieka z własnymi marzeniami, zwłaszcza marzeniami o sobie samym, swoją wizją siebie. Conradowska filozofia życia nacechowana jest „świadomością nieodgadnionego sensu naszego istnienia i determinacją stworzenia sobie owego sensu własnymi siłami – na własną odpowiedzialność”<sup>4</sup>. Żywiołem życia ludzkiego jest bowiem według Josepha Conrada zmaganie o sens swego losu wobec nieznanego ostatecznego przeznaczenia<sup>5</sup>. Ten sens trzeba wywieść z siebie, z porządku swej duszy, umocowanego na zobowiązaniach wobec innych, a symbolem każdego rodzaju osobistego zobowiązania, które nabiera obiektywnej mocy normatywnej jest kontrakt zawarty między zleceniodawcą i wykonawcą. Ma on bardzo konkretny wymiar materialny – określoną zapłatę za wykonanie określonego zadania – ale w głębszej warstwie opiera się na fundamencie wzajemnego zaufania i wierze w dotrzymanie obietnicy przez strony kontraktu. Szczególnym obrazem sytuacji conradowskiej jest zobowiązanie marynarza wobec dalekiego, najczęściej w ogóle nieznanego osobiście armatora, do wypełnienia warunków kontraktu zawartego z jego przedstawicielem, który przecież również nie zna osobiście tego, kogo reprezentuje, w czym imieniu i interesie działa. Oparciem przekonania o istnieniu armatora są jego statki, lecz przede wszystkim jego biura, przedstawicielstwa na stałym lądzie, aż po okazały gmach głównej siedziby w którymś z wielkich portów. To tam, do portów, biur, przedstawicielstw i przed-

<sup>4</sup> Zob. J.J. Szczepański, *W służbie Wielkiego Armatora w: tegoż, Przed Nieznanym Trybunałem*, Kraków 1997, s. 21.

<sup>5</sup> Opis „sytuacji conradowskiej” odnajdujemy na przykład w słowach Steina, których adresem jest kapitan Marlow, narrator historii Jima, jednego z nas: „Chcemy na tak różne sposoby być. [...] człowiek na swojej kupce błota nigdy spokojnie nie wytrwa. Chce być to tym, to znów owym, chce być... a za każdym razem, co zamknie oczy, widzi siebie w bardzo udanej postaci – tak doskonałym, jakim nigdy być nie może... W marzeniu... [...] A ponieważ nie zawsze można zamykać oczu, przychodzi prawdziwe zmartwienie, ból serca – ból świata. Mówię panu, kochany przyjacielu, niemiło się przekonać, że człowiek nie może urzeczywistnić swego marzenia, bo sił za mało ma albo za mało zdolności. [...] Tak! Ta straszna rzecz bardzo zabawna jest. Człowiek, który się rodzi, wpada w marzenie, jak się wpada do morza. Jeżeli usiłuje się wydostać, jak robią niedoświadczeni, topi się – *nicht wahr?* ... Nie! Mówię panu! Jedyny sposób to niszczącemu żywiołowi się poddać i wysiłkami rąk i nóg sprawić, że głębokie, głębokie morze człowieka utrzyma. Więc pan mnie pyta: jak być?”, J. Conrad, *Lord Jim*, tłum. A. Zagórska, w: *Joseph Conrad. Dzieła wybrane*, t. 2, Warszawa 1987, s. 166-167.

stawicielel zawija się z każdego, nawet najdłuższego rejsu, by zdać sprawę z wypełnienia warunków kontraktu. Powrócić trzeba, aby zdać rachunek przed tymi, z którymi wiąże nas nić wzajemnej i wspólnej wiary w powodzenie obarczonego ryzykiem, ale wartego zachodu przedsięwzięcia<sup>6</sup>. To właśnie dochowanie wierności pokładanemu w nas zaufaniu, zachowanie wiary w sieć wzajemnych zobowiązań jest gwarantem wewnętrznego porządku duchowego, który jest motorem naszego mierzenia się z żywiołami świata i nadawania kształtu swemu życiu. Czy Bóg ma w tym dramacie jakąś rolę, czy jest w nim miejsce dla Niego? Szczepański w swoim eseju o Wielkim Armatorze dochodzi do wniosku, że jednak tak. Oto jego końcowe pytanie i diagnoza: „Pod jaką maską ukrył Conrad swojego Boga? Bo On jednak jest między okładkami jego książek. Istnieje jako prawo – nie nazwane, ale bardzo surowe i nie podlegające dowolnym interpretacjom. [...] Jest równie surowy, jak Najwyższy Sędzia, jak biblijny Pan Zastępów. Jest bezwzględnie wymagający. Brak mu tylko miłosierdzia. Wspomniałem o dumnej rozpaczycy Conrada. Bo chociaż pocieszał się wizją powrotu ‘z czystymi rękoma’, wiedział, że wszystkie statki Wielkiego Armatora toną u kresu podróży. A kiedy sam próbował wypełnić pustkę, kiedy sam usiłował wprowadzić korektę miłosierdzia – okazywał się bezsilnym opowiadaczem. Dał swojemu Jimowi szansę Patusanu tylko po to, żeby go zabić w dogodniejszej moralnie, lecz całkowicie fikcyjnej sytuacji”<sup>7</sup>.

Za sprawą refleksji conradowskiej dotknęliśmy kwestii grzechu, winy obciążającej sumienie i możliwości uzyskania odpuszczenia. Nauka o odpuszczeniu grzechów należy do centralnych elementów chrześcijańskiej wizji człowieka, objawionej w Chrystusie. Tak więc grzech, jego świadomość, rozpacz z jego powodu, są w chrześcijaństwie ujęte jako dialektycznie skierowane ku wierze, jako jej pierwiastkowy moment<sup>8</sup>. Kierkegaard zwraca uwagę na trzy aspekty chrystocentrycznej wizji człowieka, które wymagają od wyznawcy wyczucia zawartych w nich rozróżnień, gdyż mają konsekwencje dla praktyki życiowej. Pierwszy aspekt to nauka o Bogu-Człowieku, która jak żadna inna doktryna reli-

<sup>6</sup> „Wracamy, żeby stanąć wobec naszych zwierzchników, krewnych, przyjaciół, tych, którym jesteśmy winni posłuszeństwo, i tych, których kochamy; ale nawet ludzie nie mający ani jednych, ani drugich, zupełnie swobodni, samotni, pozbawieni odpowiedzialności i powiązań, nawet ci, których nie oczekują kochane twarze i dobrze znane głosy – muszą się spotkać z duchem przenikającym kraj, duchem, którego pełno jest pod niebem, w powietrzu, w dolinach i na pagórkach, na polach, w wodzie, w drzewach – z niemyim przyjacielem, sędzią i natchnionym doradcą. [...] Każde źdźbło trawy ma swoje miejsce na ziemi, skąd czerpie życie i siły; i tak samo człowiek jest wrośnięty w kraj, z którego czerpie swą wiarę razem z życiem”, J. Conrad, dz. cyt., s. 173. Fragment ten cytuje J.J. Szczepański we wspomnianym eseju.

<sup>7</sup> J.J. Szczepański, dz. cyt., s. 24-25. Ostatnie zdanie eseju brzmi: „A przecież był dla nas prokiem nadziei. Może tej, którą odgadywaliśmy w nim wstydliwie ukrytą? Której nie potrafił albo nie odważył się nigdy wyrazić słowami”.

<sup>8</sup> Por. S. Kierkegaard, *Choroba na śmierć*, w: tegoż, dz. cyt. s. 272-282.

gijna zbliżyła do siebie Boga i człowieka. Dla Kierkegaarda już samo to świadczy o jej boskim pochodzeniu, ponieważ żadna ludzka spekulacja religijna nie posunęłaby się tak daleko. Tożsamość Boga z człowiekiem w Chrystusie, który przez swoje człowieczeństwo zjednoczył się z każdym człowiekiem, może wydawać się wystarczającą rękojmią odpuszczenia wszelkich win bez konieczności wiary w Boga (Trójosobowego Boga chrześcijaństwa) i zwracania się do Niego z prośbą o przebaczenie. Może się wydawać, że na mocy tego zjednoczenia z Chrystusem samo człowieczeństwo wystarcza, jako zawierające Boga w sposób immanentny, a chrześcijaństwo, konsekwentnie przemyślane w tej perspektywie, unieważnia siebie jako religię, ponieważ jakościowa różnica między Bogiem a człowiekiem zdaje się panteistycznie zanikać. Jednakże właśnie kategoria grzechu uniemożliwia zniesienie różnicy między Bogiem a człowiekiem, paradoksalnie stojąc na straży ludzkiej indywidualnej integralności i osobowości (bycia kimś osobnym i bycia sobą). Tutaj ujawnia się drugi aspekt chrześcijańskiej wizji człowieka – jednostkowa relacja grzesznika do Boga, który jest święty. Ponieważ każdy grzech jest popełniany przed Bogiem i jest konkretnym czynem konkretnego człowieka, w niczym człowiek, i to każdy człowiek, nie jest tak różny od Boga, jak w tym, że jest grzesznikiem, i to grzesznikiem przed Bogiem. Jest to połączenie, które ukazuje całą między nimi różnicę. Jak podkreśla Kierkegaard, grzech jest jedynym, co się orzeka o człowieku, a co żadnym sposobem, ani *via negationis* ani *via eminentiae* nie może być przypisane Bogu. Dlatego tylko Bóg ma moc odpuszczania grzechów. Trzeci aspekt odnosi się do napięcia między ludzkim pragnieniem powodzenia i bycia docenianym a dobrowolnym wyrzeczeniem się wszelkich zaszczytów przez Chrystusa, który „chodził po ziemi w postaci nędznego sługi, ubogi, pogardzany, wyśmiewany i jak powiada Pismo Święte ‘upłwan’”<sup>9</sup>. Narzuca się tu pytanie o to, co winno być celem doczesnego dążenia chrześcijanina.

Jeśli świat może okazać się dla każdego z nas pułapką w najmniej oczekiwanym momencie i, by użyć conradowskiej metafory, sprzeniewierzamy się z jednej strony swoim najlepszym marzeniom i wyobrażeniom o sobie, a z drugiej strony zawadzimy zaufanie tych, którzy na nas w jakiejś mierze polegają – czy z tej pułapki, czyli winy, grzechu, człowiek może wydostać się o własnych siłach? Czy Lord Jim swoją śmiercią w obronie tych, którzy mu ufali odkupił siebie, zmazał swoją winę z młodości, kiedy będąc członkiem załogi uciekł z tonącego statku, zostawiając pasażerów na pastwę losu? Jeśli nie ma Boga i nie ma życia wiecznego, Lord Jim swoją śmiercią na Patusanie nie odkupił winy sprzeniewierzenia się spisaniem kontraktowi z armatorem i niepisaniem kontraktowi z pasażerami statku, który porzucił, sądząc że zatonie, ponieważ nie ma ciągłości odpowiedzialności wobec tego samego zwierzchnika – strony kontraktu – prawodawcy.

<sup>9</sup> S. Kierkegaard, *Choroba na śmierć*, w: tegoż, dz. cyt., s. 241.

Pascal mówi o więźniu, wyroku i możliwości uniknięcia wykonania zasadzonego wyroku, pod warunkiem, że skazaniec dołoży starań, aby dowiedzieć się, co go czeka, a tak uzyskana wiedza jest wystarczająca do podjęcia skutecznych działań i szybkiego odwołania ciężącego wyroku. W tym metaforycznym obrazie zaskakuje, jak szybko, a więc i stosunkowo łatwo wyrok może być cofnięty – w przeciągu niespełna godziny. Rozumiejąc, że wyrokiem owym jest nieunikniona śmierć, czym jest uniknięcie zdawałoby się nieuniknionego końca wszystkich ludzi? Pascal sam odpowiada na to pytanie, stwierdzając kilka akapitów dalej: „Dla całego życia ma wagę wiadomość, czy dusza jest śmiertelna, czy nieśmiertelna”<sup>10</sup>. Zatem to wiedza o naturze własnej duszy ratuje skazańca od ciężącego na nim wyroku – mimo śmierci ciała, śmierć nie będzie miała nad nim władzy, bowiem nie zabije jego żyjącej, niematerialnej, tj. duchowej duszy. Można powiedzieć, że dusza ludzka jest nieśmiertelna, jeśli obecna w niej idea i tęsknota za nieśmiertelnością ma swój rzeczywisty odpowiednik w życiu wiecznym, a więc jeśli jest Bóg żywy. Te dwie kwestie, kwestia duszy i kwestia Boga nierozdzielnie łączą się ze sobą, a nasze ich rozstrzygnięcie ma przesądzający wpływ na to, jak widzimy świat i swoje w nim przeznaczenie. Mówiąc o tęsknocie za nieśmiertelnością należy poczynić zastrzeżenie, iż życie wieczne nie oznacza niekończącego się życia w ziemskiej doczesności, lecz przekroczenie owej doczesności, przeżycie własnej śmierci i życie dalej poza nią, w relacji do wszystkich i wszystkiego, co współtworzyło ową doczesną egzystencję.

Prowadzi nas to do uzmysłowienia sobie ważnego rozróżnienia na „tu” i „tam” w perspektywie tego, co intuicyjnie skłonni jesteśmy uważać za nasze „tu”. Otóż zasięg owego „tu” zależy od naszego utożsamienia się z określonym kręgiem rzeczywistości, którą rozpoznajemy jako sieć życiowo dla nas istotnych współzależności. Uczestniczą one w naszym egzystencjalnym ukształtowaniu i znajdują w nas odzew, uaktywniając drzemiące w nas możliwości czynu, wewnętrznego i zewnętrznego, otwierając drogę żywej wymiany między naszą sferą wewnętrzną i tym, co wobec niej dotąd było zewnętrzne. Najistotniejszym wymiarem tej wymiany jest relacja międzyosobowa. Jak lapidarnie i niezwykle trafnie ujął to Fryderyk Chopin w jednym ze swych listów, „żyjesz, czujesz, jesteś żyty, jesteś czuty przez innych, więc jesteś nieszczęśliwo-szczęśliwy”<sup>11</sup>. W obwodach tej wymiany dokonuje się ludzkie tworzenie – stwarzanie swojego, ale i jednocześnie przecież wspólnego świata<sup>12</sup>, co nie jest bynajmniej tożsame z udomowieniem świata, neutralizacją jego niedogodności, instrumentalizacją czy

<sup>10</sup> B. Pascal, dz. cyt., pkt. 346, s. 142.

<sup>11</sup> Fryderyk Chopin w liście do Tytusa Woyciechowskiego z dn. 22.09.1830 r. Cytat za: R. Przybylski, *Cień jaskółki. Esej o myślach Chopina*, Kraków 2009, s. 30.

<sup>12</sup> A.T. Tymieniecka sferę egzystencji, w której urzeczywistnia się ta relacja nazywa „twórczą kuźnią ludzkiej duszy”, która jest samym rdzeniem *ja*, osobowego jestestwa człowieka. Zob. przyp. 16.

jakąkolwiek próbą zawłaszczenia czy podprądkowania go sobie, ma natomiast kluczowe znaczenie dla uporządkowania życia. I właśnie w kontekście rozważań o świecie Chopina, Ryszard Przybylski zauważa, że nasze wewnętrzne podejście przesuwa granicę przebiegającą pomiędzy umocowującym nas w otaczającej nas rzeczywistości „tu” i „tam”. Sens „tu” i „tam” uwydatnia się jeszcze bardziej, kiedy przeciwstawimy te dwa zaimki względne jako parę, słowu „gdzieś” (czyli nie wiadomo gdzie, w jakiejś tajemniczej przestrzeni, której nie potrafimy nadać treści). W takim zestawieniu widzimy wyraźnie, jak kontrapunktyczne „tu” i „tam” są konkretne mimo swej niedookreśloności, w przeciwieństwie do całkowicie enigmatycznego „gdzieś”. Ponieważ treść „tu” i „tam” zależy od centrum, z którego są wypowiedzane, określane są też mianem indeksów – ich treść zależy od tego, do czego odnosimy te słowa. Wykazują one także ścisłą wzajemną zależność, gdyż pociągają za sobą dychotomiczny podział przestrzeni. Jak zauważa Przybylski: „[...] jeśli tu oznacza moje mieszkanie, tam zaczyna się już za jego progiem. Jeśli zaś mówiąc tu, mam na myśli dom, tam zaczyna się na ulicy, a kończy w nieskończoności. Jeżeli zaś przez tu rozumiem moje miasto, tam może już oznaczać ojczysty kraj. Jeżeli mówiąc tu, mam na uwadze mój kraj, tam rozpościera się na całą resztę planety. Jeżeli z kolei tu obejmuje Ziemię, tam oznaczać może nieskończony kosmos materialny. I w końcu jeśli za słowem tu kryje się cały kosmos materialny, tam kieruje człowieka ku duchowej transcendencji w ‘tamten świat’”<sup>13</sup>. Ogólna intuicja jest więc taka, że „tu” to jest tam, gdzie jestem, czym żyję, co mnie obchodzi, w co się angażuję, za co czuję się odpowiedzialny; a „tam” – tam, gdzie mnie (jeszcze?) nie ma, czego nie odczuwam jako własną sprawę.

Pytanie wiążące ten wywód z zakładem Pascala brzmi więc: na ile „tam”, leżące poza granicą mojej śmierci, jest moją sprawą? Czy w ostatecznym rozrachunku jest moją sprawą, moim „tu”? Wydaje się, że nie można pomyśleć własnej śmierci jako absolutnego końca, ponieważ już sama myśl jest przecież życiem, jego działaniem się. „Łatwo się mówi, bo... bo absolutną nieuniknioność przyjmuje się i tak, jakby była tylko – możliwością”<sup>14</sup>. Zdanie to pochodzi z opowiadania Andrzeja Bobkowskiego, który następująco rozwija swą myśl: „Śmierć.

<sup>13</sup> R. Przybylski, dz. cyt., s. 152.

<sup>14</sup> A. Bobkowski, *Wielki Akwizytor*, w: tegoż, *Zmierzch*, Warszawa 2007, s. 64. Jest to opowiadanie o Borysie Pasternaku (występuje w nim jako „gospodin P.”), który po otrzymaniu w roku 1958 literackiej Nagrody Nobla za powieść *Doktor Żywago* staje się w swym kraju przedmiotem ideologicznego ataku. W konsekwencji, w obawie przed groźbą wygnania z ojczyzny, odmawia przyjęcia nagrody, poważnie podupada na zdrowiu i po dwóch latach umiera. Bobkowski jednak kończy swoje opowiadanie w momencie, gdy Pasternak decyduje się napisać list do Chruszczowa z prośbą, by nie pozbawiał go obywatelstwa i pozwolił mu pozostać w ZSRR. Tytuł i treść opowiadania są ironicznym nawiązaniem do legendy o Wielkim Inkwizytorze z *Braci Karamazow* F. Dostojewskiego.

Myśli się o niej, mówi i pisze, nadużywa jej imienia na każdym kroku, ale prawie zawsze gdy chodzi o drugich lub gdy miga z daleka. I nawet wtedy, gdy ukaże się w monstualnym zbliżeniu wskazując palcem wyraźnie, najpełniejsza rezygnacja nie jest nigdy całkowicie pełna. Pozostaje jakiś luz, jakaś przedziwna szpara, w którą gdyby wepchało się wszystko, gdyby wypełniło się ją pakunkiem całej wiary, wszystkimi słowami Chrystusa i doszlifowało osobno z precyzją 'bądź wola Twoja' jako wkładkę, to jeszcze ciągle pozostanie szczelina. A w niej wciśnięte, sprasowane jak ładunek dynamitu, gniecie się życie; zawsze gotowe do wybuchu, pełne niewyraźnych szeptów, nadziei, marzeń o przyszłości. O przyszłości tu – nie Tam"<sup>15</sup>. Człowiekowi towarzyszy nieodstępna troska o sprawę życia, zorientowana na jego trwanie, ale nie w bezruchu i unieruchomieniu, ale w rozwoju, dynamicznym podążaniu naprzód w przyszłość.

Gdybyśmy sparafrazowali wyraz „wiara” jako przeżywaną przez człowieka ostateczną troskę, która stawia wobec nas określone roszczenia, którym gotowi jesteśmy się podporządkować w imię zawartej w niej obietnicy spełnienia, „tu” oznaczać będzie każdorazowo konkretną treść owej ostatecznej, czyli nadrzędnej troski<sup>16</sup>. Jeśli przyjmiemy za Paulem Tillichem, iż wiara jest stanem najwyższego zatroskania – dynamika wiary jest dynamiką ludzkiej troski o rzeczy, od których zależy sama jego egzystencja<sup>17</sup>. Ta spośród nich, która rości sobie prawo absolutnego pierwszeństwa i jednocześnie z roszczeniem obiecuje całkowite spełnienie, domaga się całkowitej uległości tego, kto akceptuje owo roszczenie, nawet gdyby wiązało się to z koniecznością podporządkowania wszelkich innych roszczeń bądź ich odrzucenia w jej imię.

Kiedy ostateczną troską człowieka jest Bóg, najbardziej odległe „tam”, staje się „tu”. Zakład Pascala można także zinterpretować jako wezwanie czy zachętę do poszerzenia swojego „tu” o Boga. Wierzący w Boga żyje więc dwubiegunowo – na biegunie skończoności, tu, wrasta w nieskończoność, tam. Gdzie znajduje owo tam? Gdzie? W sobie samym – w swojej duchowej duszy. Proces odkrywania swej wewnętrznej sfery sakralnej rozpoczyna się od pragnienia znalezienia moralnego sensu życia i duchowego ludzkiego porozumienia, któremu śmierć nie kładzie kresu. Wszelkie owoce twórczego wysiłku ludzkiego nie są w stanie przebić się przez barierę, jaką jest narzucające się w pewnym momencie pytanie „A co potem?”. Prowadzi nas to do zmiany życiowej orientacji z naszych własnych dokonań i celów, na korzyść innych. Zwrócenie się ku innym i uświadomienie sobie ich potrzeb egzystencjalnych oraz naszych możliwości odpowiedzi na nie, poszerza przestrzeń odczucia moralnego w naszym życiu, stop-

<sup>15</sup> Tamże, s. 64-65.

<sup>16</sup> P. Tillich, *Dynamika wiary*, tłum. A. Szostkiewicz, wstęp J.A. Kłoczowski, Poznań 1987, s. 31.

<sup>17</sup> „Zapewne, tam gdzie jest życie, jest też nadzieja, lecz i niepokój zarazem.” J. Conrad, dz. cyt., s. 140.

niowo przekształcając całe nasze osobowe jestestwo, pogłębiając jego wewnętrzny zasięg. Z najgłębszego bycia osoby, pobudzone jej wewnętrznym wzrostem, wyłaniają się spontaniczności, które przekraczają horyzont tego życia i jego doczesne cele. Osoba dogłębnie zaangażowana w sieć egzystencjalnych wymian z innymi, od początku do końca szlaku swego życia szuka porozumienia z drugą osobą. Pragniemy, aby nasz bliźni był „świadkiem” naszego życia; szukamy jego lub jej odczuwanego zaangażowania, chcemy wiedzieć, że nasz powiernik jest z nami. Mimo wszystko jednak nasz „światowy” świadek nie może przeniknąć naszych najbardziej dojmujących trosk. Przychodząc z niepowtarzalnego, jednostkowego splotu spraw życiowych, nasz świadek nie jest w stanie przekroczyć ograniczeń swojego osobowego bycia i całkowicie się z nami utożsamić<sup>18</sup>. W ten sposób dochodzimy do zrozumienia, że ludzki „świadek” zawsze zawodzi i że szukamy poza ludzkim świadkiem innego świadka, który potrafiłby dogłębnie rozpoznać nasze położenie i byłby w stanie zaświadczyć swoją troską nie tylko o naszych dobrych, lecz i złych intencjach i czynach. Taki świadek byłby ponad zawiłościami i nieprzejrzystością życia i jego przygodnych uwarunkowań. W naszym poszukiwaniu kogoś takiego, być może nawet nie wiedząc o tym, sięgamy poza nasze „tu”, ku sakralnemu świadkowi.

Kiedy dusza próbuje uświadomić sobie samą siebie i analizuje swoje osiągnięcia i porażki, stwierdza, że ani nie może sprawić, by ją zrozumiano, ani oczyścić się z winy. W takim momencie skrajnej prostoty i pokory w uznaniu swej niemocy, dusza zwraca się ku Świadkowi, który rozumiałby, przebaczył i przyjął ją do swej bliskości. To zwrócenie się ku możliwemu Świadkowi wcale nie zapada w pustkę, lecz prowadzi do intuicji jego wewnętrznej obecności, przenikającej naszą egzystencję. Obecność Świadka w duszy stanowi punkt kulminacyjny naszego przeznaczenia, jako nowego życia naszej duszy, które jest życiem transnaturalnym, wewnątrz i na zewnątrz nas<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> Podobnie też drugi człowiek wymyka się naszemu całkowitemu wczuciu w jego położenie, bo i my nie jesteśmy w stanie przekroczyć granicy naszej jednostkowości. Komunia międzyludzka jest możliwa i jest wielkim wzajemnym darem, ale jest ograniczona i to jest też źródłem bólu. Oto trzy przykłady literackiego wyrazu tego doświadczenia egzystencjalnego: i) „Dopiero gdy usiłujemy walczyć o istotną potrzebę innego człowieka, dostrzegamy, jak niezrozumiałe, jak chwiejne i mgliste są istoty, które dzielą z nami widok gwiazd i ciepło słońca. Rzekłbyś, że samotność jest ciężkim i nieodzownym warunkiem istnienia; powłoka z ciała i krwi, na której zatrzymują się nasze oczy, rozplywa się pod wyciągniętą dłonią; pozostaje tylko kapryśny, nieukojoyony i nieuchwytny duch, którego nie dogoni żadne oko, nie uchwyci żadna ręka.” J. Conrad, dz. cyt., s. 142. ii) „Nie dotykaj mnie! Nie pytaj mnie o nic! Nie mów nic do mnie! Zostań ze mną!” S. Beckett, *Czekając na Godota*, akt II, w: tegoż, *Dramaty*, wybór, przekład i opracowanie A. Libera, Wrocław 1995, s. 65; iii) „Zakochany pojmuje tę najgłębszą tajemnicę, że nawet kochając innego człowieka musi wystarczyć sobie”, S. Kierkegaard, dz. cyt. s. 44.

<sup>19</sup> Opis wewnętrznej transformacji duszy i odkrycie jej transnaturalnej orientacji w procesie poszukiwania świadka opiera się na rozważaniach A.T. Tymienieckiej, *The Fullness of the Logos*

Boga odnajdujemy w sobie, nie jako siebie, ale jako nie-ja, będące mocą mojego *ja*, do zmagania się z sobą, mobilizacji siebie, jako źródło spokojnego oparcia i pewności wobec przeciwności i zamętu, jako radość współobecności Świadka.

W kwestii wiary w Boga rozum nie jest instancją nieodwołalnie rozstrzygającą – nie ma bowiem w świecie takich danych i takich argumentów, które w sposób jednoznaczny, definitywny i z niepokonalną siłą przekonywania stanowiąby dla każdego nie budzące wątpliwości wskazanie, że powinno się wybrać właśnie tę drogę życia, a tamtą odrzucić. Z braku absolutnie pewnych dowodów rozstrzygających, jest rzeczą nieroztropną odrzucać istnienie Boga. Roztropniej jest uznać prawdopodobieństwo Jego istnienia, ponieważ nie możemy wykluczyć, iż jesteśmy obdarzeni nieśmiertelną duszą duchową. Pascal w podsumowaniu metaforycznego obrazu skazańca w więzieniu pisze dość zaskakująco: „Tak więc dowodzi Boga nie tylko żarliwość tych, co Go szukają, ale i zaślepienie tych, którzy Go nie szukają”<sup>20</sup>. Jak to rozumieć? Boga dowodzi ludzkie dążenie do Boga, jak i jego brak. Po pierwsze, człowiek jest dowodem Boga. Każdy człowiek. Jak dowodzą Boga ci, którzy Go nie szukają? Pascal mówi, że dowodzą Go swoim zaślepieniem. Na co są zaślepieni? Czy na możliwość nieśmiertelności duszy? Na możliwości oderwania się od siebie samych, ukryte w głębi ich własnej duszy. Wydaje się, iż konkluzja ta opiera się na milcząco przyjętym założeniu, że człowiek potrzebuje dowodu Boga, rozumnej racji popartej doświadczeniem, na której mógłby oprzeć swoją wiarę w możliwość zbawienia, to znaczy ocalenia swego życia pomimo grzechów i spodziewanej śmierci, i dzięki tej wierze patrzeć na świat z ufnością. Pragnienie życia winno skłaniać do poszukiwania możliwości życia, a taką, przekraczającą granicę śmierci jest Bóg, nasz sakralny Świadek. Warto więc szukać Boga, dowiadując się u tych, którzy twierdzą, iż Go znaleźli i konfrontować poznane racje i postawy życiowe z tym, czego spodziewamy się po sobie, do czego aspirujemy i czemu gotowi jesteśmy podporządkować się w swoich życiowych wyborach. Dychotomia ludzkich postaw wobec wiary w Boga dla poszukującego zawiera jedno zgodne przesłanie: nie ma ocalenia poza Bogiem. Kierkegaard pisze, że wielkość każdego zależy od wielkości tego, co umiował, czego oczekiwał i z czym się zmagał. W każdej z tych trzech motywacji działania, największy jest ten, kto odnosi się w nich do Boga<sup>21</sup>.

---

*in the Key of Life. Book I. The Case of God in the New Enlightenment*, Dordrecht 2009, s. 231-237. Książka ukaże się w polskim przekładzie pt. *Logos w Pełni życia. Księga I. Metafizyka Nowego Oświecenia* (tłum. M. Wiertelwska).

<sup>20</sup> B. Pascal, dz. cyt. pkt. 342, s. 142.

<sup>21</sup> Zob. S. Kierkegaard, dz. cyt., s. 14-15.

## 3.

Richard Swinburne dwukrotnie w dużym odstępie czasu bezpośrednio podjął temat zakładu Pascala. Po raz pierwszy uczynił to w 1969 r. w artykule „The Christian Wager”<sup>22</sup>, po raz drugi w książce *Faith and Reason*<sup>23</sup>. Przyjrzyjmy się pokrótce tym interpretacjom w porządku chronologicznym.

Już tytuł artykułu „The Christian Wager” zawiera wykładnię interpretacyjną – zakład Pascala to w istocie zakład chrześcijański, gdyż jak wynika z całości *Myśli*, Bóg w zakładzie Pascala to Bóg, jakiego wyznają chrześcijanie. Milcząco przyjmowanym pewnikiem argumentu Pascala jest prawdziwość wiary chrześcijańskiej – Bóg głoszony i czczony w Kościele jest prawdą, drogą i życiem. Pascalowi chodzi więc o zachętę do przyjęcia wiary chrześcijańskiej i do podjęcia życia zgodnego z chrześcijańskim wyznaniem wiary w Boga, który jest stwórcą, zbawcą, i pocieszycielem, i który „przyjdzie sądzić żywych i umarłych”, a nie o dowolną wiarę religijną. Stąd pascalowską alternatywę rozłączną – Bóg jest, lub Boga nie ma – należy rozumieć następująco: jest Bóg chrześcijaństwa, lub Boga nie ma i nie ma życia wiecznego.

Wydobываяc na jaw intencję Pascala, Swinburne swoje dociekania ognisku je wokół pytania, na jakiej podstawie racjonalny człowiek zostanie chrześcijaninem, gdyż niejako wbrew własnym słowom o bezsilności rozumu w kwestii Boga, Pascal apeluje o racjonalny wybór. Racjonalny człowiek to ktoś, kto postępuje roztropnie, to znaczy wprowadza jakiś zamiar w czyn wtedy i tylko wtedy, gdy spodziewany zysk z dokonania tego czynu przewyższa zysk spodziewany z niewprowadzania owego zamiaru w czyn. Spodziewany zysk z realizacji rozważanej linii postępowania zależy od wartości, jaką podmiot działania, a więc konkretny człowiek, przypisuje każdemu możliwemu według niego wynikowi rozważanego postępowania, oraz od prawdopodobieństwa urzeczywistnienia się owego wyniku. Człowiek racjonalny oceni prawdopodobieństwa zaistnienia różnych stanów rzeczy i określi wartość, jaką każdy wynik przedstawia dla niego, na tej podstawie obliczy spodziewany zysk płynący z wykonania bądź nie wykonania jakiegoś czynu i w efekcie podejmie to spośród rozważanych działań, po którym może oczekiwać najwyższego zysku. Człowiek racjonalny jest więc człowiekiem roztroptym, który opiera swoje postępowanie na przewidywaniu długofalowych skutków wyboru podjętego we własnym interesie, wybierając tę opcję, która w jego ocenie przyniesie mu najwięcej szczęścia – urzeczywistni taki stan rzeczy, po którym spodziewa się spełnienia swych najlepszych oczekiwań i nadziei.

<sup>22</sup> R. Swinburne, *The Christian Wager*, „Religious Studies”, nr 4 (1969), s. 217-28.

<sup>23</sup> Tenże, *Faith and Reason*, Oxford 1981 (wyd. 1), 2005 (wyd. 2 popr.). W niniejszym artykule opieram się na wydaniu z 2005 r.

Swinburne ilustruje to prostym przykładem mężczyzny zastanawiającego się nad obstawieniem wyścigów konnych. Jeśli zdecyduje się obstawiać, możliwe są dwa wyniki o różnej wartości: jeśli wytypowany przez niego koń wygra, odnie- sie konkretny, określony zysk, jeśli przegra, poniesie stratę równoważną z wpła- coną stawką, natomiast w przypadku, gdyby powstrzymał się od zakładu, oba wyniki będą mieć równą, zerową wartość, tj. mężczyzna ów nic nie zyska ani też nic nie straci. Taki jest obiektywny opis sytuacji, gdyż tabele typowań i wygr- nych znane są z góry i nie podlegają negocjacji, natomiast wynik gonitwy jest w momencie przyjmowania zakładów niewiadomą. Przejdźmy teraz do opisu su- biektynego, czyli oceny sytuacji z własnej perspektywy potencjalnego gracza. Oto jak charakteryzuje ją Swinburne. O ile strata jakiegokolwiek sumy jest dla owego mężczyzny równie niepożądana, jak pożądana jest wygrana, racjonalną decyzją z jego strony będzie nie przystępować do zakładu. Racjonalność byłaby więc cechą charakteryzującą postępowanie zapewniające podmiotowi najlepszy możliwy z przewidywanych rezultatów, czyli taki, który odpowiada najpełniej jego własnym interesom w perspektywie długofalowej (maksymalizacja zysku, minimalizacja strat). To, która decyzja jest racjonalna, zależy od stopnia pożą- dalności każdego z przewidzianych rezultatów przez podejmującego decyzję. Wynika stąd, że wartość obiektywna, mierzalna wspólnym zewnętrznym kryte- rium, podporządkowana jest subiektywnej wartości, jaką podejmujący decyzję przywiązuje do każdego z rezultatów. Wynika stąd, że racjonalność jest tożsama z przezornością i działaniem ze względu na korzyść własną. W podanym przez Swinburne'a przykładzie, zainteresowany może powstrzymać się od zakładu, je- żeli uzna, że jest takie rozwiązanie przedstawia najkorzystniejszy dla niego rachun- ek możliwych zysków i strat.

Racjonalność wyboru zależy zatem od tego, co kto uważa za pożądaną zysk, a więc oprócz obiektywnego ma także wymiar subiektywny, określany przez in- dywidualną osobę jej własną miarą. Akt wiary w najszerszym tego słowa zna- czeniu byłby więc osobistą zgodą na podporządkowanie swojego subiektywnego racjonalnego osądu – racjonalności obiektywnej. Polegałoby to na dążeniu do uzgodnienia swoich długofalowych celów z obietnicą spełnienia związaną z naj- bardziej sensowną wizją przyszłości, uwzględniającą jak najszerszy wachlarz danych przeszłych i teraźniejszych, pozwalających wnioskować z dozą pewno- ści o tym, co dopiero się wydarzy. Na zasadzie sprzężenia zwrotnego, ów spo- dziewany w oparciu o zgromadzone dotychczas świadectwa przyszły stan rzeczy staje się racją wyborów dokonywanych przez człowieka w jego „tu”. W tym właśnie ma swe źródło dynamizm aktu wiary. Dynamizm ten wynika z napięcia pomiędzy oceną prawdopodobieństwa przyszłego stanu rzeczy, oszacowanego na gruncie wnioskowania i osobistego pragnienia, a niewiadomą realizacją.

Swinburne proponuje rozwinięcie zakładu Pascala do trzech alternatywnych stanów rzeczy:

- (A) Istnieje Bóg chrześcijaństwa;
- (B) Nie ma życia pozagrobowego;
- (C) Jest życie pozagrobowe, ale nie ma Boga chrześcijaństwa.

Dwie możliwe linie postępowania względem powyższych trzech możliwych stanów rzeczy, to zostać chrześcijaninem, lub nie zostać chrześcijaninem.

I. W przypadku zostania chrześcijaninem, przewidywane skutki dla każdej z alternatyw są następujące:

(A) Jeśli istnieje Bóg chrześcijaństwa, człowiek prowadzący życie chrześcijańskie, polegające na oddawaniu czci Bogu i służbie bliźnim, przez skończony czas swej ziemskiej egzystencji, po śmierci będzie żył na wieczność w niebie.

(B) Jeśli nie ma życia pozagrobowego, człowiek, który wybrał chrześcijaństwo, żyje oddając cześć Bogu i służąc bliźnim przez skończony czas swej ziemskiej egzystencji.

(C) Jeśli jest życie pozagrobowe, ale nie ma Boga chrześcijaństwa, pośmiertny (wieczny?) los człowieka prowadzącego życie chrześcijańskie w skończonej doczesności jest dziś nieznany, niemożliwy do przewidzenia.

II. W przypadku nie zostania chrześcijaninem, przewidywane skutki dla każdej z trzech alternatyw są następujące:

- (A) Życie ziemskie, po którym następuje wieczne piekło;
- (B) Życie ziemskie;
- (C) Życie ziemskie, po którym nie wiadomo czy coś następuje, a o ile tak, to co.

Powyższa interpretacja znajduje bardziej szczegółowe rozwinięcie w książce *Faith and Reason* (2005)<sup>24</sup>. Swinburne rozpoczyna następującym krótkim opisem zakładu Pascala. Jeśli postawisz na Boga i wygrasz, wygrasz nieskończoność nieskończenie szczęśliwego życia; jeśli natomiast postawisz na Boga i przegrasz, przegrasz co najwyżej skończoność. Jeśli postawisz na to, że Boga nie ma, lub odmówisz udziału w zakładzie, co na jedno wychodzi, i jeśli wygrasz, zyskujesz co najwyżej skończoność, jeśli zaś przegrasz, twoim udziałem będzie wieczna udręka. Dlatego też należy postawić na Boga, a więc uwierzyć, przekonać się o tym, że Bóg jest (tak jak głosi to objawienie chrześcijańskie) i postępować zgodnie z tym przekonaniem. Należy przyjąć, że wierzący z zakładu Pascala wyraża swoje przekonania czynem, gdyż inaczej bycie przekonanym na nic by się nie zdało, nie miałyby sensu. Postawienie na Boga wiąże się więc dla Pascala ze staniem się chrześcijaninem. Pascal mówi nam: powinieneś postawić na Boga, ponieważ możliwy zysk, o ile masz rację, jest bardzo wielki, a możliwa strata, o ile się mylisz, jest bardzo mała.

<sup>24</sup> Por. R. Swinburne, *Faith and Reason*, s. 125n.

Trudność z zakładem Pascala, zdaniem Swinburne'a, polega na tym, że pominął on w swych rozważaniach inne możliwe stany rzeczy, uwzględniając tylko alternatywę: „jest Bóg wyznawany w chrześcijaństwie” albo „nie ma życia pozagrobowego”. Tymczasem można pomyśleć na przykład taki stan rzeczy, że jest Bóg, który skazuje chrześcijan na wieczne Piekło, zaś niechrześcijan przyjmuje do wiecznego Nieba. Pascal mógł być też sformułować swoją alternatywę następująco: „jest Bóg chrześcijaństwa” albo „nie ma Boga chrześcijaństwa”. Jednakże w takim wypadku, w odniesieniu do drugiego członu alternatywy nie byłoby jasne, jakie to pociągałoby konsekwencje (w postaci zysków i strat) dla niechrześcijan. Trudności tej można uniknąć uwzględniając wymienione już także powyżej następujące trzy alternatywy:

- (A) Jest Bóg chrześcijaństwa (a więc i życie pozagrobowe)
- (B) Nie ma życia pozagrobowego
- (C) Jest życie pozagrobowe, ale nie ma Boga chrześcijaństwa.

Konsekwencje postępowania w oparciu o (A) i (B) będą takie, jak określił je Pascal, jednak trzecia alternatywa może prowadzić do różnych, niewiadomych rezultatów. Jeśli więc ktoś decyduje się zostać chrześcijaninem, a alternatywa (C) okaże się prawdziwa, nie wiadomo, co czeka go po życiu zgodnym z wiarą chrześcijańską, podobnie jak nie wiadomo też, co w takim wypadku czeka osobę, która zdecydowała się nie zostać chrześcijaninem. Wybór pomiędzy dwoma liniami postępowania (zostać chrześcijaninem lub nie zostać chrześcijaninem) zależy więc od tego, jak prawdopodobna jest alternatywa (C) oraz jak prawdopodobne jest, że przy prawdziwości alternatywy (C) wiara i życie chrześcijańskie zostanie nagrodzone bardziej niż brak chrześcijańskiej wiary i uczynków. Jeśli prawdopodobieństwo prawdziwości (C) jest znikome, nie ma to wpływu na poprawność całego zakładu Pascala. Jeśli natomiast prawdopodobieństwo (C) jest znaczne, określenie pośmiertnego losu chrześcijanina zależy od tego, czy jest prawdopodobne, aby za przekonania chrześcijańskie po śmierci spotkała nas nagroda czy też kara. Możemy ten etap rozważań podsumować ogólnym stwierdzeniem, że wiara w Boga chrześcijaństwa będzie racjonalną linią postępowania tylko wówczas, jeśli chrześcijańskie wyznanie wiary jest bardziej prawdopodobne niż jakiegokolwiek inne wyznanie wiary, które postuluje życie pozagrobowe o znacząco innym rozkładzie nagród i kar. Ale jeśli nawet nie spróbujemy odkryć, jaki jest najlepszy rodzaj życia pozagrobowego, które z jakimś prawdopodobieństwem możemy sami osiągnąć i dopomóc w tym innym, może okazać się, że ryzykujemy stanie się kimś, kto nie kwalifikuje się do nagrody wiecznej. Należy też mieć świadomość tego, że różne religie zmierzają do różnych celów – np. niektóre z nich dążą do celów, które na pierwszym miejscu stawiają chwałę Boga, a nie sprawy ludzkiego losu i egzystencji. Różne religie kształtują wyznawców na trochę innych ludzi już w tym życiu, z różnymi odniesieniami do transcendencji i proponują nam odmienne perspektywy na przyszłość, przy czym niektóre z tych celów są lepsze od innych i niektóre z tych przyszłości są

o wiele bardziej warte zachodu niż inne. Warto pamiętać, że także i te różnice mają znaczenie przy wyborze tej a nie innej drogi religijnej<sup>25</sup>.

Jak zauważa Swinburne, można działać w oparciu o założenia, co do których nie jest się przekonanim, spełniając czyny, które spełniałoby się gdyby żywiło się określone przekonania. Pascal komuś, kto nie wierzył, ale chciał uwierzyć (wyleczyć się z niedowiarstwa), radził postępować tak, jak gdyby wierzył, tj. używać wody święconej i słuchać mszy, a to z biegiem czasu rodzi w nim wiarę. Chociaż Pascal nie twierdzi, jakoby „postępowanie-jak-gdyby” było istotą wiary, postrzegał je jako krok na drodze do jej nabycia. Swinburne nazywa takie podejście do wiary „poglądem pragmatycznym” w nawiązaniu do stanowiska Williama Jamesa, które odczytuje w ten sposób, że wiara polega na postępowaniu jak gdyby jakaś hipoteza była prawdziwa, gdyż o ile faktycznie jest prawdziwa, dobro, jakie obiecuje, nie stanie się naszym udziałem, jeśli nie podejmiemy odpowiedniego działania. W przypadku wiary religijnej naszym udziałem może stać się życiowe dobro doczesne i wieczny dobrostan w przyszłości. Aby osiągnąć te dobra musimy zdecydować się postępować tak, jak gdyby hipoteza religijna była prawdziwa<sup>26</sup>. Zdaniem Swinburne’a James myli „postępowanie jak gdyby” z „byciem przekonanim, że” i błędnie przypisuje swój pogląd Pascalowi.

Według Swinburne’a pogląd Pascala na to, co znaczy „bycie przekonanim, że”

<sup>25</sup> Ciekawe dopowiedzenie do tej konstatacji: „Jedną z przyczyn wzrastającego obecnie na Zachodzie zainteresowania kulturami orientalnymi jest brak poczucia osobistej odpowiedzialności za ich dzieje. Ci, którzy nagle odkrywają drogę zbawienia w mistyce Zen, w praktykowaniu jogi, w wierze w transmigrację, nie czują potrzeby dociekania natury buddyjskiej teokracji ani wynaturzeń profesjonalnego ascetyzmu, ani moralnej wartości instytucji kast. Nabywają swe nowe wiary jak gdyby w strefie wolnocłowej, bez narzutów życiowej praktyki.” J.J. Szczepański, *List do Juliana Stryjowskiego*, w: dz. cyt., s. 105.

<sup>26</sup> Oto syntetyczny opis mechanizmu rozstrzygnięcia hipotez (w tym także „hipotezy Boga”) według Jamesa: Hipoteza to wszystko, co może być nam zaproponowane do uznania. Hipoteza jest żywa, jeśli do osoby, której została zaproponowana, przemawia jako rzeczywista możliwość. Żywość lub martwota hipotezy nie jest jej wewnętrzną właściwością, lecz stosunkiem do niej indywidualnego, myślącego podmiotu. Miarą żywości hipotezy jest gotowość podmiotu do działania zgodnego z jej treścią. Maksymalny stopień żywości hipotezy wiąże się z pełną gotowością podmiotu do działania, co w praktyce oznacza niezachwiane przekonanie. Opcja to rozstrzygnięcie między dwiema hipotezami. Opcje mogą być: 1. żywe lub martwe; 2. przymusowe lub do uniknięcia; 3. ważkie lub błahe. Opcja jest żywa, jeżeli obie hipotezy do wyboru są żywe dla podmiotu. Opcja jest przymusowa, jeśli prócz członów alternatywy nie ma żadnego stanowiska, które można byłoby zająć. Każdy dylemat sformułowany na zasadzie wyczerpującej dysjunkcji logicznej, bez możliwości powstrzymania się od wyboru, stanowi opcję przymusową. Opcja jest ważka, jeżeli przestawia niepowtarzalną szansę osiągnięcia wielkiej korzyści. Opcja autentyczna jest przymusowa, żywa i ważka. Por. W. James, *Wola wiary*, w: tegoż, *Prawo do wiary*, tłum. A. Grobler, Kraków 1996, s. 35-61, zwł. s. 36-37. Interpretując zakład Pascala przez pryzmat ujęcia Jamesa należałoby powiedzieć, że według Pascala opcja religijna jest w gruncie rzeczy opcją autentyczną dla każdego indywidualnego podmiotu, chociaż nie każdy sobie to aktualnie uświadamia. Wiara, będąc motorem działania, jako siła sprawcza urzeczywistnia swój przedmiot dla działającego podmiotu.

jest inny: w przypadku zalecenia Pascala nie mamy do czynienia z działaniem w oparciu o hipotezę, ale z działaniem w oparciu o założenie. Na czym polega różnica? Swinburne twierdzi, że człowiek działa w oparciu o swoje przekonania bądź w oparciu o założenia wyrastające z tych przekonań. Obrazuje swoje stanowisko następującymi dwoma przykładami. Anglik, który nie mówi po turecku jest w Turcji i chce się zapytać miejscowego mieszkańca o drogę. Jeśli jest przekonany, że ten mówi po angielsku, zagadnie go po angielsku, ale zrobi tak również wtedy, gdy nie jest przekonany, czy ów człowiek zna angielski, będąc wszakże przekonany, że istnieje choćby niewielkie prawdopodobieństwo, że zagadnięty Turek zna angielski. Jedynie jeśli ów miejscowy mieszkaniec zna angielski, Anglik będzie w stanie spełnić swój zamiar uzyskania zrozumiałych wskazówek, ponieważ sam nie mówi po turecku, dlatego zwracając się do napotkanego mieszkańca po angielsku, spełnia jedyną czynność, dzięki której ma szansę zrealizować swój zamiar. Możemy powiedzieć o tym Angliku, że działa w oparciu o założenie. Drugi przykład mówi o człowieku, który zagubił się w podziemnej jaskini, z której odchodzi kilka korytarzy. Zagubiony może być przekonany, że żaden z nich nie prowadzi na powierzchnię. Tym niemniej, może zdecydować się pójść jednym z nich, ponieważ tylko tak ma jakąkolwiek szansę wydostania się na powierzchnię. Możemy powiedzieć o nim, że chociaż nie jest przekonany, że to konkretne wyjście prowadzi na powierzchnię, działa w oparciu o założenie, że tak właśnie jest.

Oba powyższe przykłady ujawniają następującą zależność między byciem przekonany a działaniem w oparciu o założenie. Działać w oparciu o założenie, że  $p$  (albo działać, jak gdyby  $p$ ), to spełniać te czynności, które spełnilibyśmy, gdybyśmy byli przekonani, że  $p$ . Oznacza to korzystanie z  $p$  przy wyciąganiu praktycznych wniosków. Jeśli wykonujemy  $A$  w oparciu o założenie, że  $p$ , jesteśmy przekonani, że istnieje choćby niewielkie prawdopodobieństwo, że  $p$ , i przyjmując przynajmniej takie prawdopodobieństwo, żaden inny czyn nie rokuje większych szans niż czyn  $A$  na realizację naszego celu. Zatem, spełnilibyśmy czyn  $A$  także wtedy, gdybyśmy byli przekonani, że prawdopodobieństwo  $p$  jest większe, oraz wtedy, gdybyśmy byli przekonani, że  $p$ . Podsumowując, kiedy ktoś działa w oparciu o założenie, że  $p$ , jego czyn można też opisać jako działanie w oparciu o przekonanie, iż istnieje jakieś prawdopodobieństwo, że  $p$ .

Pascal dostrzegł różnicę między byciem przekonany, że jest Bóg a działaniem w oparciu o założenie, że jest Bóg. Postępowanie „jak gdyby” (branie wody święconej, słuchanie mszy), czyli w oparciu o założenie, że Bóg istnieje, odróżnia on od przekonania, że Bóg istnieje, ponieważ to ostatnie właśnie jest przyczyną sprawczą wiary zarówno w sensie przyjęcia określonych treści teologicznych, jak i osobistej ufności i przyłgnięcia do Boga (wyleczeni z niedowiarstwa teraz zakładają się o wszystko, co mają)<sup>27</sup>.

<sup>27</sup> Por. R. Swinburne, dz. cyt., s. 32-33.

Najlepszym sposobem dojścia do prawdziwych przekonań religijnych jest dociekanie, a ponieważ posiadanie prawdziwych przekonań jest ważne dla kształtu, jaki nadajemy swemu życiu, dociekanie prawdy w sferze religijnej jest według Swinburne'a naszym obowiązkiem. Zastanówmy się jednak, czy są jakiegokolwiek inne powody, żeby nakłonić się do wiary w istnienie Boga (albo w nieistnienie Boga), albo do wiary w inne zdania wiary poza takim oto powodem, iż dociekania rozumowe ukazują, że wizja życia, którą głosi dana religia (w naszym wypadku chrześcijaństwo) jest prawdą<sup>28</sup>.

Jednak nie tylko ustalenie prawdziwości zdań wiary stanowi powód jej przyjęcia. Jakie więc inne powody oprócz pragnienia poznania prawdy skłaniają ludzi do wiary chrześcijańskiej? Jednym z nich jest doświadczenie objawienia się Boga, głoszone przez wspólnotę wierzących. Doświadczenia religijne, w których niewierzący nie ma udziału, są dla niego wyzwaniem poznawczym, ponieważ odwołują się do sfery nieoczywistej zewnątrz, niedostępnej dla tych, którzy nie wierzą. Natomiast ci, którzy przeczą istnieniu Boga, odwołują się do takich świadectw o rzeczywistości, które każdy – niewierzący czy wierzący w Boga – może sobie przyswoić i samodzielnie ocenić. Niewierzący nie mogą więc domagać się od nas niewiary na podstawie tego, co tylko oni widzieli i tylko oni doświadczyli, to dostępne jest także wierzącym<sup>29</sup>. Przytoczony tu argument Swinburne'a bazuje na sformułowanych przez niego dwóch zasadach odnoszenia się do doświadczenia religijnego: naszego własnego doświadczenia oraz do tego, co inni mówią nam o ich własnym doświadczeniu, są to: Zasada Łatwowierności (*Principle of Credulity*) i Zasada Świadectwa (*Principle of Testimony*). Zasada Łatwowierności głosi, że wobec braku powodów do niewiary w nasze bądź cudze doświadczenie, należy przyjąć to, co wydaje się nam być prawdą (np. jeśli ktoś widzi kogoś idącego po wodzie, powinien wierzyć, iż ma to miejsce, chyba że jest pod wpływem środków halucynogennych). Z kolei Zasada Świadectwa mówi, że wobec braku powodów do niewiary, należy przyjąć, iż świadkowie naczni lub wyznawcy mówią prawdę, kiedy zaświadcniają o swoich doświadczeniach religijnych. To pierwotne zaufanie do siebie i innych jest spoiwem wszelkiego ludzkiego współdziałania. Dlatego ci, którzy głoszą Ewangelię i wcielają

<sup>28</sup> Por. tamże, s. 15-19.

<sup>29</sup> Oto przykład podobnej intuicji, aczkolwiek odmiennie wyrażonej, odnoszącej się do obszaru ludzkiej aktywności twórczej: „Sztuka jest święta”, „święta sztuka” – jakkolwiek to zdanie jest ogólnikowe, jest przecież w nim jakiś sens [...]. Co to jest świętość? Świętość to stan będący przeciwieństwem stanu grzechu, współczesność nie zna grzechu, pojęcie grzechu współczesność zastępuje pojęciem szkodliwości. A więc ateista nie może uważać sztuki za świętość, będzie on mówił albo o pożytku sztuki, albo o jej pięknie. Dlatego też powtarzam, że słowa moje zwrócone są wyłącznie do tych, dla których istnieją – Bóg – grzech – świętość. Jeśli ateista będzie mówił o wzniosłości sztuki, to słowa moje będą odnosiły się i do niego”. M. Cwietajewa, *Dom koło Starego Piementa. Szkice i wspomnienia*, tłum. W. Bieñkowska i S. Pollak, Warszawa 1971, s. 115.

ją w czyn, mają prawo oczekiwać, abyśmy dali wiarę doświadczeniu i czynom, którymi żyją w swej wspólnocie religijnej. W chrześcijaństwie, jak zauważył William James, główne doświadczenie religijne to objawienie i nawrócenie. Niewierzący w Boga nie mają korespondujących doświadczeń, które stanowiłyby porównywalne wyzwanie poznawcze dla osób wierzących. Jest tak, ponieważ wiara posiada swą sprecyzowaną treść (np. w formie wyznania wiary), będącą przedmiotem wiary, dlatego też treści wiary nie można sobie przyswoić inaczej, niż przez akt wiary. Natomiast nie ma bariery niezrozumienia między niewierzącymi i wierzącymi w tym, co dotyczy słownego wyrazu formuł wiary, o czym świadczy możliwość rozmowy, dyskusji czy wręcz sporu między nimi.

Wierzyć w coś, to być przekonanym, że prawdopodobieństwo stanu rzeczy, którego obrazem jest treść naszego wierzenia, której nadajemy formę twierdzenia, jest większe niż prawdopodobieństwo innych stanów rzeczy. Przekonanie jest więc ustalane względem alternatyw, a to znaczy, że być przekonanym (wierzyć), iż  $p$ , to być przekonanym, że  $p$  jest bardziej prawdopodobne niż każda inna alternatywa, przy czym normalną alternatywą dla jakiegoś przekonania jest jego negacja (np. Bóg jest / Boga nie ma). Co to znaczy, że jakieś twierdzenie jest bardziej prawdopodobne niż inne? Swinburne rozróżnia dwa rodzaje prawdopodobieństwa, oba oparte na wnioskowaniu indukcyjnym, zależącym od spójności, uporządkowania świadectw przemawiających za danym twierdzeniem. Można też wyrazić to w ten sposób, że w oparciu o naszą dotychczasową wiedzę oceniamy, iż owe świadectwa stanowią dla nas podstawę, by spodziewać się urzeczywistnienia się pewnego stanu rzeczy opisywanego danym twierdzeniem. Swinburne mówi o dwóch rodzajach prawdopodobieństwa indukcyjnego, a więc opartego na interpretacji danych doświadczenia, mianowicie o prawdopodobieństwie logicznym i mającym z nim związek prawdopodobieństwie subiektywnym. Logiczne prawdopodobieństwo indukcyjne twierdzenia zależy wyłącznie od danych, będących podstawą szacowania jego prawdopodobieństwa i polega na tym, że w przypadku dwóch twierdzeń (hipotez) odwołujących się do tych samych danych, prawdopodobieństwo jednego twierdzenia jest podstawą oceny, w jakim stopniu dane te czynią drugą hipotezę prawdopodobnie prawdziwą. Na przykład: jeśli dane wskazują na to, że ta oto talia jest zwykłą talią kart, prawdopodobieństwo, że wierzchnia karta to as kier, wynosi  $1/52$ , lecz jeśli dane wskazują, że po pierwsze, jest to zwykła talia kart, a po drugie, że wierzchnia karta jest kartą kier, prawdopodobieństwo, że wierzchnia karta to as kier wynosi  $1/13$ . Należy rozróżnić dwa rodzaje prawdopodobieństwa. Jedno, to prawdopodobieństwo indukcyjne. Prawdopodobieństwo indukcyjne jest uzależnione od danych – to, czy twierdzenie jest indukcyjnie prawdopodobne czy też nie, zależy od uporządkowanego zbioru danych, nie zależy natomiast od poglądu osoby wypowiadającej twierdzenie (hipotezę). Jednak różni ludzie mogą posługiwać się nieco odmiennymi kryteriami indukcyjnymi, więc prawdopodobieństwo indukcyjne, mierzone według

kryteriów konkretnej osoby, Swinburne nazywa prawdopodobieństwem subiektywnym. Każda osoba będzie przekonana, że jej subiektywne prawdopodobieństwo jakiegoś twierdzenia jest faktycznie prawidłowym prawdopodobieństwem logicznym.

Prawdopodobieństwo prawdziwości czyjś przekonania przekłada się na zobowiązanie, by je przyjąć. Jeśli więc stajemy wobec wyznań religijnych, które powołują się na objawienie, należy ocenić je według prawdopodobieństwa głoszonego przez nie objawienia. Posiadanie przekonań religijnych jest bowiem przydatne, jeśli nie wręcz konieczne, dla osiągnięcia celów, które inaczej byłyby dla nas niedostępne. Po pierwsze, przekonanie że jest Bóg jest warunkiem koniecznym osiągnięcia Nieba; tylko dzięki przyjęciu tego przekonania w wierze osiągniemy najbardziej wartą zachodu rzecz we wszechświecie. Oczywiście samo przekonanie, sama wiara tu nie wystarczy, potrzebne są czyny wypływające z wiary i potwierdzające ją. Tym niemniej, bycie przekonanym o istnieniu Boga i wierze w Niego jako drodze do Nieba jest konieczne, aby stan ten mógł się urzeczywistnić w przyszłości. W uproszczeniu można powiedzieć, że przekonanie to jest konieczne, aby się dostać do Nieba, ponieważ Bóg nagradza wiarę Niebem. Ujmując to inaczej powiemy, że do Nieba można się dostać, jeśli spełni się pewne czyny, ale czyny te można spełnić tylko jeżeli się wierzy w Boga. Zdaniem Swinburne'a Pascal skłania się bardziej ku pierwszemu z powyższych poglądów, mianowicie, że wiara w Boga jest konieczna dla osiągnięcia Nieba w życiu pozagrobowym.

Kolejna trudność z zakładem Pascala wiąże się, według Swinburne'a, z pytaniem, czy Pascal przydzielił nagrodę i karę zgodnie z chrześcijańskim wyznaniem wiary, i wysuwa następujące zastrzeżenia natury moralnej: a) jest możliwe, że nagrodę otrzymują ci, którzy pokładają ufność w Bogu, nawet jeśli nie są przekonani o Jego istnieniu; b) czy groźba kary jest dosłownie rozumianą karą wieczną; c) czy obietnicą nagrody objęci są także ci, którzy zmuszają się do przyjęcia przekonań i postępują zgodnie z nimi, wbrew sądowi rozumu, że przekonania te są fałszywe. W nawiązaniu do postawionych tu kwestii dodajmy jeszcze jeden problem podniesiony przez Swinburne'a: co z osobą, która nie uznaje zobowiązania do dociekania prawdziwości religii, bądź nie dostrzega dobra takiego postępowania, bądź doszła w wyniku swych dociekań do fałszywych z perspektywy chrześcijaństwa wniosków? Problem dotyczy ludzi o dobrym sumieniu, lecz fałszywych przekonaniach religijnych. Swinburne odpowiada, że na przestrzeni historii teologia chrześcijańska zajmowała w tej kwestii różne stanowiska, ostatecznie jednak przeważył pogląd, że osoba, która dokładała starań, aby postępować dobrze, ale z powodu niewiedzy jej się to nie udało, ma ukrytą wiarę, wystarczającą do zbawienia. Tam, gdzie Ewangelia Chrystusa nie przeniknęła do sumienia człowieka, taka wiara wystarcza. Zdanie *Extra Ecclesiam nulla salus* należy więc rozumieć jako włączające te osoby w przynależność do Kościoła.

Zatem pogląd Pascala, że jeśli istnieje Bóg chrześcijaństwa, ci, którzy nie żywią tego przekonania będą potępieni, trzeba odnieść co najwyżej do tych, których fałszywe przekonanie wynika z zawinionego przez nich zaniedbywania obowiązku dociekania treści przekonań religijnych zawartych w wyznaniu wiary<sup>30</sup>.

#### 4.

Chciałabym zakończyć akcentem literackim, jako że w pierwszej części artykułu przedstawiłam kilka wątków literackich, które w moim pojęciu wyrażają filozoficzną treść zbieżną z zakładem Pascala, a więc cytat literacki stanowiłby swego rodzaju klamrę spinającą cały wywód. Jednocześnie zacytowany poniżej krótki utwór poetycki można odczytać także w nawiązaniu do interpretacji zakładu Pascala przez Richarda Swinburne'a, w której ukryte jest przekonanie o konieczności wzajemnego poręczenia dobroci między ludźmi jako oparcia w indywidualnym i wspólnotowym odczytywaniu prawd religijnych i moralnych. Jest to wiersz anonimowej autorki, który z pamięci przytacza w swoich wspomnieniach Maryna Cwietajewa<sup>31</sup>.

Co bądź w życiu tym czeka was, dzieci,  
 Jest w nim wiele i zła, i żałości,  
 Są pokusy podstępne sieci  
 I palącej nas skruchy ciemności.  
 Jest tęsknota próżnego pragnienia,  
 Bez jasnego promyka trudy  
 I zapłata latami cierpienia  
 Za szczęśliwą chwilę ułudy.  
 Ale my otuchy nie traćmy,  
 Gdy godzina doświadczeń przychodzi –  
 Wszyscy ludzie są sobie braćmi  
 We wzajemnej poręce dobroci!  
 Gdzie by serce wam żyć nie kazało,  
 W gwarze świata, czy w wiejskiej głuszy,  
 Trwońcie, trwońcie bez liczby i śmiało  
 Wszystkie wasze klejnoty duszy!  
 Dróg powrotu już nie szukajcie,  
 Niech złośliwa nie trwoży was drwina,

<sup>30</sup> Por. R. Swinburne, dz. cyt. s. 208-209.

<sup>31</sup> M. Cwietajewa, dz. cyt., s. 129-130. Autorką jest anonimowa zakonnica z klasztoru Nowodziewiczego w Moskwie, która według świadectwa Cwietajewej napisała wiele wierszy, ale przed śmiercią wszystko spaliła. Jak pisze Cwietajewa, „pozostał jeden, dziś żyjący jedynie w mojej pamięci. Przekazuję go jako dobrą sprawę”.

Ludzie przecież są przez to bogaci,  
Że wzajemna poręka ich trzyma!

### SUMMARY

The author draws on several literary and philosophical approaches to bring out some of the themes embedded in Pascal's wager, such as: the world as an arena of one's confrontation with one's vision of oneself; the notions of 'here' and 'there' in relation to the intuition of the immortality of the individual human soul; God as an answer to human longing for a Witness; belief in God as ultimate concern for human life; the transnatural destiny of the human person. These existential insights are complemented by the analytical considerations and criticism of Pascal's wager put forward by Richard Swinburne in his book *Faith and Reason* (2005). Swinburne's inquiry pivots around the problem of a person's responsibility for the beliefs he/she holds and what it means to be rational. The purpose of the article is to actualize the question: What is the stake in Pascal's wager?

### Key words

Pascal's wager – God – soul – belief – acting on belief