

Edyta Godziszewska\*

Uniwersytet Kaliski

# Problem państwa doskonałego w perspektywie Pascalowskich rozważań o prawie i sprawiedliwości

## 1. Wprowadzenie

Zagadnienie państwa doskonałego od wieków towarzyszy filozofom, politykom i myślicielom społecznym. W XVII wieku, epoce wielkich napięć religijnych, narodzin absolutyzmu i rozwijającego się racjonalizmu, szczególnie wyostrzył się problem relacji między prawem, sprawiedliwością a porządkiem politycznym. W tym kontekście interesujące i zarazem prowokujące są refleksje Blaise'a Pascala, który z głębokim sceptycyzmem patrzył na ludzkie instytucje mające stworzyć sprawiedliwy ład wyłącznie w oparciu o rozum i prawo pozytywne.

Czy można zbudować państwo doskonałe, w którym prawo i sprawiedliwość są w pełni zgodne? Według Pascala takie państwo nie jest możliwe, ponieważ ludzka sprawiedliwość jest względna, a prawo nieuchronnie splata się z siłą i arbitralnością. W myśli tego filozofa wybrzmiewa przekonanie, że żaden ziemski porządek polityczny nie może być całkowicie sprawiedliwy, gdyż nie opiera się na fundamentach transcendentnych.

Blaise Pascal (1623–1662) był francuskim matematykiem, fizykiem, filozofem i myślicielem religijnym. Żył i tworzył w epoce kryzysu idei absolutyzmu i coraz wyraźniejszych poszukiwań nowych fundamentów władzy oraz prawa. Dotychczasowe uzasadnienia oparte na autorytecie boskim i niekwestionowanej władzy monarchy zaczęły być podważane, a filozofowie starali się znaleźć bardziej racjonalne podstawy ładu społecznego.

---

\* ORCID: 0009-0009-1683-4986; e-mail: [et@osw.pl](mailto:et@osw.pl)

Był to czas powstawania nowożytnych teorii państwa, takich jak koncepcja umowy społecznej, które miały zastąpić dotychczasowe modele legitymizacji władzy.

Pascal w swojej twórczości łączył refleksję matematyczno-naukową z religijno-filozoficzną. Jego badania i przemyślenia dotyczyły zarówno nauk ścisłych, jak i kondycji człowieka zawieszzonego między wielkością a nędzą, rozumem a wiarą. Rozważania nad prawem, sprawiedliwością i porządkiem politycznym były jego reakcją zarówno na nowożytny racjonalizm, którego przedstawicielem był Kartezjusz, jak i na spory teologiczne wokół jansenizmu, w których sam brał bezpośredni udział. Głównym dylematem Pascala w kontekście państwa jest współistnienie prawa i sprawiedliwości z siłą, czyli władzą, bez której nie ma ładu społecznego. Grzeszna ludzka natura wymaga nadzoru społecznego. Same zasady moralne nie wystarczą jednak, by zapewnić porządek, a sama siła bez odniesienia do moralności prowadzi do ucisku. Pascal wskazuje w ten sposób na granice możliwości stworzenia państwa doskonałego na ziemi: idealna harmonia między prawem a sprawiedliwością wymaga nie tylko ustanowienia norm, lecz także środków ich egzekwowania i podporządkowania władzy kryteriom moralnym. Przypomina, że ostatecznej harmonii między prawem a sprawiedliwością nie da się osiągnąć w porządku ciała – możliwa jest ona jedynie w odniesieniu do Boga.

Sceptycyzm Pascala wobec idei państwa doskonałego nie jest wynikiem pesymizmu psychologicznego, lecz konsekwencją diagnozy kondycji ludzkiego rozumu i natury człowieka. Myśliciel ten sprzeciwił się stanowisku Kartezjusza, według którego rozum operujący jasnymi i wyraźnymi ideami jest zdolny ustanowić uniwersalne, pewne podstawy porządku moralnego i politycznego. Pascal w swoich rozważaniach wykazywał kruchość ludzkiego poznania, mówiąc, że prawo i sprawiedliwość nie podlegają tej samej racjonalnej pewności co geometria czy fizyka. Tym samym kwestionował racjonalistyczną wiarę w możliwość ustanowienia doskonałego porządku politycznego.

Jansenizm, w który Pascal był zaangażowany, dostarczał mu antropologicznego i teologicznego fundamentu tej krytyki. Janseniści, w duchu augustyńskim, akcentowali skażenie natury ludzkiej przez grzech pierworodny, ograniczoność woli oraz niemożność osiągnięcia pełnej sprawiedliwości w porządku doczesnym. Biorąc pod uwagę tę perspektywę, państwo nie może być wspólnotą doskonałej sprawiedliwości, ponieważ tworzą ją ludzie kierujący się pychą i własnym interesem. Prawo nie jest więc emanacją obiektywnej sprawiedliwości, lecz narzędziem porządku, które działa nie dlatego, że jest doskonałe, lecz dlatego, że jest uznane i egzekwowane. W tym kontekście refleksje Pascala o związku prawa, sprawiedliwości i siły wpisują się w szerszą debatę o możliwości istnienia państwa doskonałego.

## 2. Państwo doskonałe w myśli filozoficznej

Do czasów nowożytnych wizje idealnego ustroju miały głównie formę utopii literackich, oderwanych od realnych możliwości politycznych. Celem nadrzędnym była

moralna doskonałość obywateli, harmonia i jedność społeczeństwa. Państwo opierało się na ustalonym ideale dobra i cnoty, wpływ religii i metafizyki był oczywisty. W idealnym społeczeństwie wyraźnie zaznaczona była hierarchia, której odpowiadał określony podział ról i klas. Wspólnota miała większą wartość niż jednostka, a dobru ogółu przyznawano pierwszeństwo przed wolnością jednostki. Cechą takiego idealnego ustroju była jego stałość i niezmienność. Utopie nie uwzględniały realiów politycznych i były ideałami niemożliwymi do wdrożenia.

W historii filozofii powstało wiele utopii społecznych. Jedną z nich była koncepcja Platona, według której państwem powinni rządzić władcy-filozofowie, czyli najmądrzejsi i najbardziej cnotliwi spośród ludzi. Oni znają ideę dobra, dlatego są upoważnieni do egzekwowania prawa przez innych. Państwo jest doskonałe wówczas, gdy odzwierciedla idealny porządek duszy. Dusza przed połączeniem z ciałem przebywała w doskonałym świecie idei, dlatego może być wzorcem dla ziemskiego państwa, w którym każda klasa społeczna odpowiada części duszy oraz pełni funkcję zgodnie ze swoją naturą. Jak pisał Platon w *Państwie*:

Sprawiedliwość w duszy polega na tym, że każda jej część pełni swoje zadanie, nie wtrącając się w sprawy innych; w państwie zaś istnieje sprawiedliwość wtedy, gdy każda klasa wykonuje swoje własne zajęcie i nie wtrąca się do cudzych<sup>1</sup>.

Dusza ma poznanie prawdy obiektywnej, dlatego to, co tworzy, jest dobre.  
Według Platona człowiek i państwo są zbudowani według tej samej zasady harmonii.

Człowiek sprawiedliwy to taki, który urządził sobie gospodarstwo wewnętrzne, jak należy, panuje sam nad sobą, utrzymuje we własnym wnętrzu ład, jest dla samego siebie przyjacielem; zharmonizował swoje trzy czynniki wewnętrzne... i stał się ze wszech miar jedną jednostką, a nie jakimś zbiorem wielu jednostek<sup>2</sup>.

Ustrój idealnego państwa nie jest więc tylko porządkiem zewnętrznym, lecz odzwierciedla zasady etyczne duszy w skali społecznej. Platon zwraca uwagę na konieczność moralnego fundamentu polityki poprzez udział w ideach. Wierzy w możliwość uporządkowania państwa w sposób niemal ontologicznie poprawny dzięki wychowaniu i wiedzy filozoficznej. Jest to teoretyczna droga prowadząca do państwa doskonałego, które jednak może zostać zniekształcone przez ludzką słabość. Platon przestrzega:

Bo żadne dzieło ludzkie nie jest wieczne. I tak samo i ustrój wasz się rozpadnie. Rozpadnie się w ten sposób. To, co się rodzi, rozpada się zawsze, gdy strażnicy waszego państwa pomylą się w rachunkach o rodach, kiedy się przytrafi, że dzieci nie będą się rodziły w porę dla was<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, PWN, Warszawa 1958, ks. IV, 433a–434c, s. 225–226.

<sup>2</sup> R. Legutko, *Państwo Platona*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 1992, nr 1, s. 164.

<sup>3</sup> Platon, *Państwo*, ks. VIII, 546a–b., s. 401.

Arystoteles, uczeń Platona, zaproponował odmienną wizję państwa doskonałego, opartą na idei eudajmonii. Eudajmonia, najwyższe dobro, to cel człowieka jako istoty społecznej. Eudajmonia nie jest przyjemnością ani sukcesem materialnym. Prawdziwe szczęście mierzy się inaczej: „Człowiek zaś szczęśliwy jest tym, co działa zgodnie z doskonałą cnotą w całym życiu”<sup>4</sup>. Osiągnięcie pełni rozwoju i doskonałości moralnej poprzez cnotliwe życie jest powołaniem człowieka, a państwo doskonałe ma mu umożliwić realizację tego celu. Dlatego politykę można traktować jako etykę w skali wspólnoty, dobry ustrój ma wychowywać ludzi do cnoty, nie służy tylko porządkowi. Poprzez edukację, prawo i instytucje państwo wychowuje obywateli w takich cnotach, jak sprawiedliwość, umiarkowanie, męstwo, roztropność, gdyż „dla państwa, tak samo jak dla jednostki, życie czynne jest konieczne, ponieważ szczęście stanowi cel zarówno człowieka, jak i wspólnoty państwowej (...)”<sup>5</sup>. Dla Arystotelesa moralna jakość obywateli jest fundamentem jakości państwa, a złe charaktery, nawet w najlepszym ustroju, doprowadzą do jego degeneracji, ponieważ „szczęście człowieka jest tym samym co szczęście państwa, i to bez względu na przyjęte rozumienie szczęścia”<sup>6</sup>. Doskonałość państwa nie wiąże się z konkretnym ustrojem społecznym, gdyż różne ustroje mogą realizować dobro w różny sposób. W koncepcji Arystotelesa fundamentem sprawiedliwości nie jest transcendencja, lecz rozum i cnota polityczna, które pozwalają zbudować doskonałe państwo oparte na rozumnym prawodawstwie.

Filozofem i teologiem przełomu starożytności i średniowiecza, którego koncepcja państwa doskonałego inspirowała średniowieczną, a później także nowożytną myśl polityczną, był św. Augustyn. Zbudował on koncepcję państwa doskonałego, które nazwał Państwem Bożym. Nie jest to konkretne państwo na ziemi, ono rozciąga się poza granice historii i polityki. Jest to wspólnota ludzi żyjących według miłości Boga, a przynależność ich członków ma charakter duchowy, nie polityczny, „obywatele żyjący w ramach struktur *civitas terrena* mają umocowanie w *civitas Dei*, do którego nieustannie dążą”<sup>7</sup>. Państwo Boże nie jest podobne do państwa ziemskiego, które opiera się na miłości własnej i pysze. Jak pisze św. Augustyn:

Dwie miłości zbudowały dwa państwa: miłość siebie aż do pogardy Boga – państwo ziemskie; miłość Boga aż do pogardy siebie – państwo Boże<sup>8</sup>.

Państwo doskonałe jest ideą transcendentalną, osiągalną tylko w wymiarze duchowym. To nie doczesna struktura polityczna, ono może być w pełni zrealizowane

<sup>4</sup> Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, tłum. L. Chałubiński, PWN, Warszawa 1956, ks. I, rozdz. 7, 1098a, s. 16–18.

<sup>5</sup> P. Borkowski, *Podstawowe pojęcia filozofii politycznej Arystotelesa*, „Studia Philosophiae Christianae” 2008, t. 44, nr 1, s. 120.

<sup>6</sup> *Ibidem*, s. 120.

<sup>7</sup> M. Graban, *Dwa rodzaje państwa w filozofii świętego Augustyna – wokół sensu kryterium różnicującego*, „Civitas. Studia z Filozofii Polityki” 2016, nr 18, s. 185, <https://doi.org/10.35757/CIV.2017.20.09>.

<sup>8</sup> Św. Augustyn, *O Państwie Bożym [De Civitate Dei]*, tłum. W. Krawczak, PWN, Warszawa 1975, ks. XIV, rozdz. 28–29, s. 423.

dopiero w wieczności. Każdy człowiek ma grzeszną naturę, dlatego ziemskie państwo też będzie skażone – przemocą, chciwością i walką o władzę. Państwo ziemskie ma do spełnienia jednak ważną praktyczną funkcję i może być narzędziem Bożego porządku. Nie zbawi człowieka ani nie stworzy trwałej sprawiedliwości, może jednak ograniczać zło i utrzymywać porządek. Prawo i władza są potrzebne, by powstrzymać chaos i grzech. Jak wyjaśnia Michał Graban, „przymus państwowy miał u Augustyna legitymizację etyczną – uczył pokory i posłuszeństwa wobec niezbadanych wyroków Boskiej Opatrzności”<sup>9</sup>. Według św. Augustyna dobry ustrój to taki, który sprzyja moralności, nie szkodzi Prawdzie Bożej i utrzymuje pokój.

Inaczej rolę państwa widział św. Tomasz z Akwinu, który patrzył na państwo w duchu dojrzałego średniowiecza, czyli harmonii między porządkiem duchowym i świeckim. Główną funkcją państwa według niego jest przede wszystkim realizacja dobra wspólnego. Państwo istnieje po to, by zapewnić ład, sprawiedliwość i pokój, które tworzą odpowiednie warunki do rozwoju moralnego, intelektualnego i duchowego człowieka. Dobra wspólne to nie suma dóbr jednostek, ale porządek umożliwiający każdemu dążenie do doskonałości, a „racjonalna natura człowieka determinuje konieczność powstania wspólnoty politycznej również ze względów epistemologicznych – pełnia intelektualnego poznania nie jest możliwa w przypadku jednostki”<sup>10</sup>. Władza polityczna ma mieć na celu utrzymanie ładu społecznego poprzez ustanawianie i egzekwowanie prawa zgodnego z rozumem i naturalnym porządkiem moralnym, które uczestniczą w prawie wiecznym. Dlatego państwo nie powinno być oderwane od ostatecznego celu człowieka, jakim jest zbawienie duszy. Święty Tomasz pisze:

Otóż człowiek jest z natury stworzeniem społecznym i politycznym, żyjącym w gromadzie, bardziej nawet niż wszystkie zwierzęta. (...) Jeśli więc naturalne dla człowieka żyć w licznej gromadzie, wobec tego wszyscy potrzebują jakiegoś kierowania całością. Władza ta jest potrzebna, aby kierować ludźmi ku dobru wspólnemu, zgodnie z porządkiem ustanowionym przez Boga, od którego pochodzi wszelka władza<sup>11</sup>.

Władza świecka powinna współpracować z władzą duchową, uznając jej wyższość w sprawach duchowych. Człowiek jako istota społeczna nie byłby w stanie osiągnąć zbawienia bez państwa. Święty Tomasz z Akwinu uważał, że ostatecznym fundamentem sprawiedliwości jest Bóg, choć w procesie ustanawiania prawa darzył dużym zaufaniem rozumem naturalny. Podkreślał, że prawo ma praktyczną zdolność do urzeczywistnienia sprawiedliwości obiektywnej i porządkowania wspólnoty politycznej. Zaznaczał jednak, że bez przyjęcia łaski ludzkie wysiłki są ograniczone, a państwo

<sup>9</sup> M. Graban, *Dwa rodzaje państwa...*, s. 185.

<sup>10</sup> B. Zalewski, *Św. Tomasz z Akwinu koncepcja wspólnoty politycznej – o potrzebie władzy praworządnej*, „Kultura Prawna” 2019, t. 2, nr 1: Czesławowi Martyniakowi in memoriam, s. 64, <https://thelegalculture.com/legal/article/view/55> (dostęp: 29.01.2026).

<sup>11</sup> Św. Tomasz z Akwinu, *De regimine principum [Dzieła wybrane]*, tłum. J. Salij, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 1984, s. 135–136.

doskonałe w sensie ziemskim pozostaje nieosiągalne. Dlatego, według Tomasza, państwo powinno troszczyć się o dobro wspólne i porządek, lecz nie jest w stanie zastąpić Kościoła, który prowadzi człowieka do celu nadprzyrodzonego.

W XVII wieku zaczęto analizować państwo w kategoriach realnych mechanizmów władzy, a nie marzeń o idealnym porządku. Traktowano je jako maszynę lub organizację, którą można racjonalnie zaprojektować i utrzymać. Celem nadrzędnym państwa miało być zapewnienie bezpieczeństwa, porządku i wolności obywateli. Koncepcje państwa doskonałego miały racjonalne podstawy, gdyż były tworzone na bazie umowy społecznej i naturalnych praw człowieka. Wykorzystano obserwację, doświadczenie i rozumowe dociekania, które zastąpiły metafizyczne spekulacje oparte na autorytecie boskim. Ustrój państwa był elastyczny, mógł ewoluować wraz z rozwojem społeczeństwa, a system władzy był dopasowany do realnych warunków. Jednostka w takim państwie odgrywała większą rolę, gdyż miała prawa naturalne, własność prywatną, wolność sumienia. Państwo miało służyć obywatelom, a nie kształtować ich moralnie według jednego wzorca, doktryny czy narzuconego systemu wartości.

Państwo doskonałe miało na celu dobro wspólne obywateli, miało zapewnić sprawiedliwość oraz harmonijny rozwój jednostek kształtujących cnoty w duchu wolności. W takim państwie nie ma chaosu, lecz panują w nim stabilność, harmonia, porządek i pokój. Istnieje pełna zgodność pomiędzy prawem stanowionym a sprawiedliwością rozumianą jako to, co moralnie słuszne. Władza w państwie doskonałym ma charakter uniwersalny, a wszelkie spory sądowe kończą się wyrokami sprawiedliwymi w sensie moralnym. Taka władza nie używa przemocy jako narzędzia utrzymania porządku.

Nowożytną teorią na temat państwa doskonałego pozbawioną wpływów religijnych i skonstruowaną w duchu racjonalistycznym była koncepcja państwa doskonałego Barucha Spinozy. Według niego państwo miało być narzędziem wolności, które w żaden sposób nie ogranicza ludzi, lecz umożliwia im życie w zgodzie z rozumem i naturą. Spinoza pisał:

Bardzo jasno wynika z podstawowych zasad państwa (...), że jego ostatecznym celem nie jest panowanie nad ludźmi ani kontrolowanie ich strachem, ani podporządkowywanie ich władzy kogoś innego. Przeciwnie – jego celem jest uwolnienie każdego od lęku, aby mógł żyć w możliwie największym bezpieczeństwie, to znaczy, aby mógł zachować w najwyższym możliwym stopniu swoje naturalne prawo do życia i działania bez wyrządzenia szkody sobie ani innym. (...) prawdziwym celem państwa jest w istocie wolność<sup>12</sup>.

Religia nie powinna narzucać władzy politycznej swoich zasad ze względu na wolność myślenia i wypowiedzi, które konstytuują trwałe państwo, a ich ograniczanie prowadzi do buntu i upadku. Państwo działa dobrze wówczas, gdy opiera się na rozumie, a nie na strachu czy przemocy. Koncepcja państwa doskonałego Spinozy to rozumnie zorganizowane społeczeństwo, które najlepiej realizuje dobro wspólne i chroni wolność.

<sup>12</sup> B. Spinoza, *Theological-Political Treatise*, trans. E. Curley [w:] *The Collected Works of Spinoza*, ed. E. Curley, vol. 2, Princeton University Press, Princeton, NJ 2016, rozdz. 20 (*A Free State*), § 6.

Filozofem, który w XVII wieku stworzył absolutystyczną koncepcją państwa, był Thomas Hobbes. W swoim dziele *Lewiatan* Hobbes kreśli pesymistyczną wizję ludzkiej natury owładniętej egoizmem i instynktem samozachowawczym, co sprawia, że człowiek jest w stanie permanentnej wojny z innymi. Według koncepcji państwa doskonałego Hobbesa człowiek powinien dobrowolnie zrzec się swojej wolności na rzecz absolutnego suwerena:

Jest oczywiste, że ludzie cieszący się absolutną wolnością mogą, jeśli zechcą, dać jednemu człowiekowi władzę, aby ich reprezentował, jak również dać taką władzę dowolnemu zgromadzeniu ludzi<sup>13</sup>.

Absolutyzm władcy u Hobbesa polega na stosowaniu prawa pozytywnego i przymusu w celu utrzymania porządku, przy czym sam suweren nie podlega prawu. Hobbes nie opiera władzy na religii ani na Bożym prawie, jak robili to tradycyjni absolutyści, tylko na umowie społecznej. Państwo Hobbesa nie było doskonałe w sensie moralnym, ale było konieczne i skuteczne – chroniło ludzi przed ich zdeprawowaną naturą, gwarantując w ten sposób pokój i bezpieczeństwo.

### 3. Poznanie Boga a sprawiedliwość, prawo i zwyczaj

Świadkiem rządów absolutystycznych i powstających koncepcji państwa opartych na prawie naturalnym i umowie społecznej był Blaise Pascal. Wiek XVII to rozwój racjonalizmu i optymizmu poznawczego, w których Pascal dostrzegał jednak znikomość człowieka. Pisał:

Widoczny ogrom świata widocznie przewyższa nas; (...) potrzebna jest zdatność nieskończona; zdaje mi się, że kto by pojął ostateczne pierwiastki rzeczy, mógłby też dojść i do poznania nieskończoności<sup>14</sup>.

Pascal uważał, że ludzkie poznanie i koncepcje państwa nie mogą być efektem jedynie rozumowego zaangażowania. Rozum jest skończony, dlatego nie jest w stanie dotknąć nieskończoności, którą przeczuwa. Do poznania rzeczywistości człowiek musi dopuścić Boga, musi przekroczyć rozum, nie zaprzeczając mu jednocześnie. Poznanie jest splotem tego, co pochodzi zarówno z serca, gdzie można usłyszeć głos Boga, jak i z umysłu, którego Bóg nie podważa, a jedynie rozszerza. Pascal nie odrzucał reguł poprawnego myślenia na rzecz irracjonalnej intuicji, rozum odgrywał nadrzędną rolę

<sup>13</sup> T. Hobbes, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, tłum. C. Znamierowski, PWN, Warszawa 1954, s. 113.

<sup>14</sup> B. Pascal, *Myśli*, tłum. T. Żeleński (Boy), Hachette Livre, Kielce 2008, fragm. 72. Dalsze cytaty pochodzą z tego wydania. Źródło umieszczam w nawiasie po cytacie, podając tytuł i numer fragmentu wg zasady (*Myśli*, fragm.]

w poznaniu, zaś filozof odrzucił tylko traktowanie go jako jedyne arbitra w sprawach wiedzy i poznania.

Pascalska koncepcja człowieka rozgrywa się na krawędzi między skończonością a nieskończonością. Wpłynęła ona na ideę sprawiedliwości, ładu społecznego, siły oraz prawa, które składają się na koncept państwa. Jeden z najlepiej znanych fragmentów *Myśli* brzmi następująco:

Sprawiedliwe jest poddać się temu, co sprawiedliwe; konieczne – poddać się temu, co silniejsze. Sprawiedliwość bez siły spotyka się z oporem, ponieważ zawsze znajdują się źli; siła bez sprawiedliwości ściąga nienawiść. Trzeba tedy zespolicz razem sprawiedliwość i siłę i w tym celu dążyć do tego, aby to, co jest sprawiedliwe, było silne, albo aby to, co silne, było sprawiedliwe. Sprawiedliwość podlega sporom; siła jest bardzo jasna i bezsporna. Nie zdołano zatem dać sprawiedliwości siły, ponieważ siła sprzeciwiła się sprawiedliwości i rzekła, że jest niesprawiedliwa, i rzekła, że to ona, siła, jest sprawiedliwa. I tak, nie mogąc działać, aby to, co jest sprawiedliwe, było silne, sprawiono, aby to, co silne, było sprawiedliwe (*Myśli*, fragm. 298).

Sprawiedliwość to z jednej strony prawo absolutne, z drugiej, w połączeniu z siłą, prawo powszechnie obowiązujące. Sprawiedliwość i siła, choć wydają się sobie przeciwstawne, to się uzupełniają. Sprawiedliwość powinna być silna, bezsilna sprawiedliwość nie wywołuje respektu. Skażona złem ludzka natura wymaga przymusu. Mimo że to, co jest zależne od siły, wydaje się skrywać w sobie bezprawie, bez tej siły nie ma wpływu na człowieka.

Stanowisko Pascala na temat sprawiedliwości jest złożone, zakorzenione w głębokim sceptycyzmie wobec możliwości osiągnięcia prawdziwej, obiektywnej sprawiedliwości za pomocą ludzkiego rozumu. Pascal uważa, że choć człowiek ma aspiracje, by osiągnąć doskonałość, to stać go jedynie na subiektywną sprawiedliwość. Ludzka natura ma tendencję do zła, dlatego żadna władza nie jest w stanie zaproponować obiektywnie dobrej sprawiedliwości. Człowiek jest grzeszny i wymaga odkupienia. Zdaniem Pascala grzech sprawił, że człowiek zaczął siebie traktować jako centrum wszechświata. Upadły człowiek jest ułomny i nawet jeśli miewa pragnienie obiektywnej nieskażonej prawdy i sprawiedliwości, to nie może ich osiągnąć. Egoizm podbudowany rozumem stał się kryterium ziemskiego ideału sprawiedliwości, prawa i ładu społecznego, ideału tak bardzo odległego od doskonałości<sup>15</sup>.

Wyrażający się w miłości własnej egoizm tworzy przyzwyczajenia. One stają się drugą naturą człowieka, jego nawykiem. Jak pisze Pascal:

Naturą miłości własnej i naszego ludzkiego *ja* jest miłować tylko siebie i cenić tylko siebie. (...) Czyż nie jest prawdą, że nienawidzimy prawdy i tych, którzy nam ją mówią (*Myśli*, fragm. 743).

<sup>15</sup> Zob. E. Godziszewska, *Ogólnofilozoficzne i prawnofilozoficzne poglądy Błażeja Pascala w świetle XVII-wiecznej myśli francuskiej*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Kaliskiego, Kalisz 2025, s. 69–73.

Poznanie, którego punktem wyjścia jest przyzwyczajanie skonstruowane na egoizmie, nie może dotrzeć do prawdy ani jednoznacznie zdefiniować sprawiedliwości. Jak przyznał Pascal w *Myślach*:

Spędziłem wielką część życia, mniemając, że istnieje sprawiedliwość, i w tym się nie myliłem; istnieje bowiem, o ile Bogu podobało się nam ją odsłonić. Ale ja nie brałem tego tak i w tym się myliłem: wierzyłem bowiem, że nasza sprawiedliwość jest istotnie sprawiedliwa i że posiadam władzę poznania jej i sądenia o niej. Ale złapałem się tyle razy na błędnych sądach, iż wreszcie popadłem w nieufność do siebie, a potem do drugih. (...) i tak po wielu zmianach sądu co do prawdziwej sprawiedliwości poznałem, iż nasza natura jest jeno ustawiczną zmianą, i od tego czasu już się nie zmieniłem; a gdybym się zmienił, potwierdziłbym swoje zapatrywanie (*Myśli*, fragm. 375).

Człowiek nosi w sobie obraz sprawiedliwości obiektywnej, lecz sam posługuje się jedynie sprawiedliwością względną. Niechętnie poszerza swoje poznanie o wymiar Boży i nie dopuszcza, aby Bóg przemówił do niego przez swoje Słowo, nadając kierunek myśleniu. Jedyną właściwą postawą wobec nieskończoności jest pokorne uznanie własnych ograniczeń. W obliczu nieskończoności wszystkie skończone rzeczy, w tym także ludzka sprawiedliwość, tracą wartość. To, co człowiek może zaproponować, sprowadza się jedynie do rozumowych konstrukcji i rozwiązań, pozostających pod wpływem emocji, uprzedzeń i innych czynników zniekształcających prawdę obiektywną.

Sprawiedliwość działa poprzez prawo. Prawo jednak to ustalenia zdeterminowane przez zwyczaj, do którego ludzie się przyzwyczaili i traktują jak normę. Wszystko jest kwestią przyzwyczajania, nawet rozum i powszechna zgoda na nim polegają. Jak bowiem czytamy w *Myślach*:

Przyzwyczajanie jest drugą naturą, która niweczy pierwszą. Ale co to jest natura? Cemu przyzwyczajanie nie jest naturalne? Bardzo się obawiam, że ta natura jest sama tylko pierwszym nawykiem, jak nawyk jest drugą naturą (*Myśli*, fragm. 93).

Zwyczaj powstaje w danym czasie i w określonym miejscu pod wpływem różnych czynników, takich jak historia, tradycja, kultura. Historia jest świadectwem nadawania zwyczajom siły, to świadectwo kaprysów władców<sup>16</sup>. Instytucje powołane do życia na gruncie zwyczaju są skazane na niedoskonałość. Erich Auerbach zauważa: „Temu zwyczajowi, jakkolwiek by on był, i prawu, które zostało na jego podstawie sformułowane, społeczeństwa podlegają nie dlatego, że ma on moc, ale dlatego, że trudno jest znaleźć inny lepszy zwyczaj oraz stworzyć lepsze prawo”<sup>17</sup>.

Pascal nie traktował zwyczaju autonomicznie ani jako wyrazu transcendentnego ideału dobra, lecz widział w nim przede wszystkim przejaw siły, która – stojąc za

<sup>16</sup> E. Auerbach, *On the political theory of Pascal* [w:] *Scenes from the Drama of European Literature*, ed. P. Valeo, University of Minnesota Press, Minneapolis 1984, s. 105.

<sup>17</sup> *Ibidem*, s. 104.

prawem i jego sankcjami – utrzymuje go w mocy. Zwyczaje mają znaczenie tak długo, jak długo są potrzebne społeczeństwu. Gdy tracą swą użyteczność, słabnie także ich moc i powaga. One same stają się jedynie modą lub opinią, odsłaniając tym samym swą umowność. Według Pascala zwyczaje rodzą się w niezależnym akcie siły: „wszystkie nasze istniejące prawa będą nieodzownie i bez roztrząsania uważane za sprawiedliwe, ponieważ istnieją” (*Myśli*, fragm. 103). Tym samym autor *Myśli* relatywizuje ludzkie poczucie sprawiedliwości, wskazując, że potrzebuje ono trwałego fundamentu.

#### 4. Niedośkonność systemu politycznego

Większość filozofów XVII wieku uważała, że ludzki rozum jest w stanie zaprowadzić sprawiedliwość, która będzie niepodważalna. Pascal nie był w tym względzie optymistyczny. Według niego racjonalistyczne ujmowanie sprawiedliwości wykrzywia ją. Do jej zrozumienia, oprócz rozumu, potrzebne jest serce, bo tylko ono dociera do prawd pierwszych. Jak pisze Mateusz Stóżyński: „Pascalowskie serce (...) skutecznie godzi różne aspekty intelektu i woli, nie sprowadzając się ostatecznie ani do jednego, ani do drugiego. Zestawienie przez Pascala rozmaitych przeciwieństw oraz jego nacisk na odnalezienie *juste milieu* (złotego środka), które mogłoby je zharmonizować, można również odczytać jako próbę scalenia tego, co rozbite. To ogólne zjednoczenie wydaje się koncentrować właśnie wokół serca i w nim samym”<sup>18</sup>.

Człowiek wydaje się panem wszechświata, ale jednocześnie jest nieznaczący jak pył na wietrze. Jest otoczony dwiema nieskończonościami – wielkością i małością, które są dla niego niedostępne. Racjonalizm pozwala stworzyć doskonałe koncepcje prawa i sprawiedliwości, dąży do niesprzeczności. Pascal wykazuje jednak, że „sprzeczność nie jest nieomylnym wskaźnikiem fałszu, tak jak jej brak nie jest wskaźnikiem prawdy”<sup>19</sup>. Człowiek ma w swoim umyśle doskonałe idee nieskończoności, prawdy i sprawiedliwości, ale nie może ich bliżej poznać. Zrozumienie tych sprzeczności i antynomii może się dokonać w innym porządku, takim, który wykracza poza rozum ludzki. Pascal pisał, że „ostatni wysiłek rozumu to uznać, że istnieje nieskończona mnogość rzeczy, które go przerastają: wątył jest, jeśli nie dosięga tej świadomości” (*Myśli*, fragm. 267). Wykazanie niedostatków ludzkiego rozumu to nie upokorzenie człowieka, lecz zakwestionowanie prądu myślowego określającego epokę XVII wieku.

Pascal mówi, że rozum traktowany jako jedyny autorytet może nie dotrzeć do prawdy. Do zobrazowania tego wykorzystuje metaforę statku:

<sup>18</sup> M. Stóżyński, *Blaise Pascal and the Platonic Heart*, „Journal of Jesuit Studies” 2024, vol. 11, issue 3, s. 447–464, [https://brill.com/view/journals/jjs/11/3/article-p447\\_006.pdf](https://brill.com/view/journals/jjs/11/3/article-p447_006.pdf) (dostęp: 10.12.2025).

<sup>19</sup> A.J. Beitzinger, *Pascal on Justice, Force and Law*, „The Review of Politics”, 1984, vol. 46, no. 2, s. 216.

Kiedy wszystko porusza się jednak, na pozór nic się nie porusza: jak na statku. Kiedy wszyscy idą ku zepsuciu, nie znać tego: ten, który się zatrzyma, daje zauważyć wybryki innych, niby punkt stały (*Myśli*, fragm. 382).

Bez stałego punktu odniesienia człowiek jest zagubiony, nie potrafi odróżnić ruchu od spoczynku, dobra od zła. Wnioski, do jakich rozum dochodzi, powinny zostać skonfrontowane z prawdą obiektywną. Nie wiedząc jednak, gdzie ona jest, człowiek może jedynie mieć nadzieję, że rozum podąży we właściwym kierunku. W tym miejscu Pascal nie Boga, ale racjonalizm stawia na ławie oskarżonych. Deprawacja, która jest udziałem każdego człowieka, obejmuje również rozum i nieuchronnie prowadzi go ku zgubie lub nawet zagładzie.

Od chwili osobistego poznania Boga, czyli nawrócenia, stałym punktem odniesienia dla Pascala był Jezus Chrystus. Mówił o Nim, że jest „przedmiotem wszystkiego i środkiem, do którego wszystko zmierza. Kto zna Jego, zna rację wszystkich rzeczy” (*Myśli*, fragm. 556). W Nim wszystko znajduje swoje uzasadnienie, nawet to, co wydaje się sprzeczne. Wszystko, co nie odnosi się do tego punktu odniesienia, jest nierzeczywiste i nie nadaje się, by być fundamentem w życiu. Prawda i sprawiedliwość jako pojęcia konstytuujące ludzkie życie i społeczeństwo powinny być rozumiane z „ustalonego punktu”, jakim jest właśnie Jezus Chrystus, inaczej stają się dwuznaczne<sup>20</sup>. Jezus Chrystus jest centrum, w którym wszystko odnajduje swój sens i nabiera znaczenia. Osoba Chrystusa nie jest mglistą postacią, On jest określony słowami Biblii, dlatego jest obiektywny. Gdyby nie Biblia jako niezależne objawienie boskiej natury, człowiek sam określiłby charakter Boga, a wówczas taki Bóg – zależny od ludzkiego rozumu, nie mógłby już stanowić obiektywnego punktu odniesienia.

Ludzka grzeszna natura bez obiektywnego punktu odniesienia nie jest w stanie stworzyć doskonałego państwa. Według Pascala „istnieje ścisły związek między celem religijnym a tym odnoszącym się do porządku politycznego”<sup>21</sup>. Dlatego instytucje oparte na idei sprawiedliwości zrodzonej w grzesznym umyśle są z konieczności wadliwe. Wadliwy jest więc cały system polityczny i prawo, które na nim się opiera. Powstaje pytanie: czy w społeczeństwie jest w ogóle miejsce na prawo i sprawiedliwość, skoro nigdy nie mogą być one doskonałe.

## 5. Rola prawa i sprawiedliwości w państwie

Mimo sceptycznego nastawienia wobec sprawiedliwości Pascal wyznaczał jej ważne miejsce. Bez sprawiedliwości nie dałoby się utrzymać porządku w społeczeństwie. Nawet jeśli sprawiedliwość i prawo są relatywne i arbitralne, ich przestrzeganie jest

<sup>20</sup> *Ibidem*, s. 216.

<sup>21</sup> C. Moïsis, *Sémiotique de l'égoïsme Le politique chez Blaise Pascal*, „Argumentum. Journal of the Seminar of Discursive Logic, Argumentation Theory and Rhetoric” 2016, vol. 14, no. 2, s. 139–160.

warunkiem uniknięcia chaosu. Sprawiedliwość w ziemskim rozumieniu nie jest wartością absolutną, ale pragmatycznym środkiem do celu. Z tego też powodu instytucje ustanowione dla dobra społeczeństwa nie mogą być traktowane jako nieomyłne i odzwierciedlające boski autorytet. Władza to jedynie ludzki twór, który nie opiera się na absolutnej prawdzie. Człowiek jest z natury zły, dlatego władza polityczna również jest zła, ale mimo wszystko jako taka jest konieczna do kontrolowania ludzkich złych czynów.

Pascal uważał, że zwyczaje rządzące społecznościami pokazują, jak zła jest natura samego świata, jak bardzo sprzeczna ze standardami, które Bóg objawił w Biblii. Każdy człowiek żyjący w społeczeństwie musi zdecydować, czy podążać za światem, czy za Bogiem. Postawa chrześcijanina to balansowanie między wyobcowaniem ze świata a podporządkowaniem się mu. Odrzucenie świata powinno być wewnętrznym aktem podążania za wolą Bożą pomimo przynależności do porządku ciała.

Człowiek nie powinien potępiać świata, gdyż zło, które go spotyka, jest zasłużoną karą za ludzkie grzechy. Grzeszna natura domaga się kary. Jeśli Bóg dopuszcza prawdziwą sprawiedliwość, to kieruje się wyłącznie miłosierdziem<sup>22</sup>. Choć Pascal nazywał porządek polityczny doczesnego świata szaleństwem i przemocą, to człowiek nie powinien tego w żaden sposób korygować. Świat został ustanowiony przez Boga, więc człowiek musi się mu podporządkować. Porządek polityczny pokazuje zwycięstwo zła, czyli tryumf człowieka<sup>23</sup>. Chrześcijanin powinien wykazywać „akceptację świata ze świadomością, że wszystkie nasze aspiracje są nie z tego świata”<sup>24</sup>. Prowadzi to do „pownego wejścia w społeczeństwo ludzkie z oczyszczonymi motywami, do wejścia w historię z pełniejszym zrozumieniem i akceptacją jej przebiegu”<sup>25</sup>. Pascal pisał:

Ugruntowano wszystko na pożądlivosti i dobyto z niej cudowne prawidła porządku, moralności i sprawiedliwości; ale w głębi, w szpetnej głębi człowieka, owo *figmentum malum* jest tylko przykryte, ale nie usunięte (*Mysli*, fragm. 651).

Instytucje społeczne, porządek polityczny, sprawiedliwość wywodzą się z ludzkich pożądlivosti. Nie można im jednak odebrać wielkości, one kontrolują wpisane w człowieka zło i kreują go na istotę dobroduszną. Choć prawo i sprawiedliwość są relatywistyczne, to konieczne. Przyjmując chrześcijańską wizję ludzkiej natury jako grzesznej, Pascal uznawał siłę za element niezbędny do zaprowadzenia porządku społecznego:

<sup>22</sup> Biorąc pod uwagę ludzką grzeszność, Pascal uważałby, że nie byłoby niesprawiedliwością, gdyby człowiek zawsze doświadczał skutków niesprawiedliwości jako wyrazu kary Bożej, a zarazem Jego sprawiedliwości.

<sup>23</sup> Zob. E. Godziszewska, *Ogólnofilozoficzne i prawnofilozoficzne poglądy...*

<sup>24</sup> A.J. Beitzinger, *Pascal on Justice, Force and Law*, „The Review of Politics” 1984, vol. 46, no. 2, s. 221, za: J. Miel, *Pascal and Theology*, Johns Hopkins Press, Baltimore 1969, s. 187.

<sup>25</sup> A.J. Beitzinger, *Pascal on Justice...*, s. 222, za: J. Miel, *Pascal and Theology...*, s. 192.

siła zawsze panuje, ale samo panowanie nie wystarcza do rządzenia. Możliwość rządzenia siłą polega na stworzeniu własnego porządku prawnego i na wytworzeniu przekonania, że ten porządek jest tożsamy ze sprawiedliwością<sup>26</sup>.

Władza i prawo uprawomocniają się nie przez sprawiedliwość, lecz przez zdolność narzucania swoich norm. Egoistyczni i okrutni z natury ludzie muszą być korygowani przez dysponujące siłą i przymusem prawo.

Człowiek jest winny władzy bezwarunkowe posłuszeństwo, ale nie wewnętrzną wiarę. Nie musi mieć wobec państwa pobożnego serca, lecz musi być gotowy na ofiarę, np. materialne, w zamian za pokój i bezpieczeństwo. Jak podsumowuje to Stephane Vinolo: „Państwo nie może mieć wpływu na sposób, w jaki człowiek kocha lub rozumuje, gdyż może oczekiwać od swoich obywateli jedynie określonego typu zachowań”<sup>27</sup>. Pascal zbliża się do idei państwa policyjnego, nie jest jednak jego zwolennikiem. W jego myśleniu negatywna troska o spójność jednostki, wyrażająca się bezwzględną podległością nakazom, zostaje zastąpiona pozytywną troską o nieśmiertelną duszę, wyrażającą się w porządku serca. Człowiek, będąc posłuszny wobec państwa, nie powinien liczyć na jakiegokolwiek zyski. Naprawdę liczy się tylko jego szczęśliwa wieczność. Poprzez posłuszeństwo władzy człowiek się uświęca. Ta pozytywna troska o człowieka wyraża się w przeświadczeniu, że podlegając złu tego świata, człowiek zdobywa dobro świata przyszłego<sup>28</sup>.

Wszelkie rządy na ziemi, wszelka władza stanowią konsekwencję grzechu pierworodnego. Sprawiedliwość, siła i prawo, związane z porządkiem rozumu, są przez to względne i skażone nieprawością, ale konieczne. Wynika to z grzechu, który zniszczył harmonię oraz równość między ludźmi, dlatego trzeba karać człowieka za niesprawiedliwość. W nadziei na przyszłe wyzwolenie chrześcijanin musi cierpliwie podporządkować się tej sile nałożonej na niego jako pokuta. W cierpliwości i pewności wiary powinien wyczekać lepszych czasów, o których św. Paweł pisał: „Potem nastanie koniec, gdy [Chrystus] odda władzę królewską Bogu Ojcu, gdy zniszczy wszelką zwierzchność oraz wszelką władzę i moc” (I Kor 15, 24)<sup>29</sup>. Posłuszeństwo złej, ziemskiej władzy, należącej do porządku rozumu, jest do zniesienia tylko wtedy, kiedy zostanie podporządkowane regułem serca, otwartego na perspektywę Królestwa Niebieskiego. Dopiero oparcie wadliwego porządku ziemskiego na porządku wiecznym pozwala człowiekowi zachować pokój na ziemi i troskę o zbawienie duszy.

<sup>26</sup> M.E. Kardeş, *Blaise Pascal as Thinker of Power: Force, Imagination and Concupiscence*, „Archives of Philosophy” 2024, vol. 60, no. 60, s. 63.

<sup>27</sup> S. Vinolo, *Blaise Pascal: Politics as the différance of God's will*, „Estudios de Filosofía” 2025, no. 71, s. 34–53, <https://doi.org/10.17533/udea.ef.355752>.

<sup>28</sup> Zob. E. Godziszewska, *Ogólnofilozoficzne i prawnofilozoficzne poglądy...*

<sup>29</sup> *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia*, oprac. Zespół Bibliotów Polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich, wyd. 4, Wydawnictwo Pallotinum, Poznań 1991.

## 6. Podsumowanie

Uznając konieczność istnienia państwa, Pascal konsekwentnie odrzuca iluzję jego doskonałości. Porządek polityczny nie jest w jego ujęciu przestrzenią realizacji ideału, lecz narzędziem zarządzania niedoskonałą ludzką naturą – z pokorą, odpowiedzialnością oraz otwartością na to, co przekracza ludzki rozum, czyli Bożą sprawiedliwość i łaskę. Państwo doskonałe nie jest możliwe, ale porządek polityczny, ze względu na grzeszną naturę człowieka, jest konieczny, mimo że zawiera w sobie elementy niesprawiedliwości. W myśli Pascala prawo w państwie ziemskim opiera się przede wszystkim na sile i przymusie, a nie na absolutnej sprawiedliwości. Ponieważ człowiek jest istotą niedoskonałą i skażoną grzechem, również państwo, jako wytwór ludzkiego działania, nosi znamiona tej niedoskonałości. Ludzki rozum nie jest w stanie ustanowić doskonałego ładu, a prawo, władza i porządek społeczny nie są wolne od konsekwencji moralnego upadku człowieka. Z tego względu polityka nie może być rozumiana jako sfera realizacji pełnej sprawiedliwości, lecz jako obszar nieustannego kompromisu i ograniczania zła.

Refleksje Pascala wskazują, że ludzkie zło może zostać powstrzymane jedynie przez silną władzę, której podstawowym zadaniem jest tworzenie i podtrzymywanie pokoju. W tym sensie Pascalska koncepcja państwa stanowi istotną krytykę wszelkich prób idealizacji porządku politycznego. Państwo nie może stać się narzędziem zbawienia ani urzeczywistnieniem doskonałej sprawiedliwości, lecz pełni funkcję porządkującą w świecie naznaczonym chaosem i moralną kruchością człowieka. Jego rola polega zatem nie na realizacji utopii, lecz na realistycznym ograniczaniu zła, przy jednoczesnym zachowaniu świadomości, że pełnia sprawiedliwości pozostaje dostępna jedynie w perspektywie boskiej.

## Literatura

- Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, tłum. L. Chałubiński, PWN, Warszawa 1956.
- Auerbach E., *On the political theory of Pascal* [w:] *The scenes from the drama of European literature*, ed. P. Valesio, University of Minnesota Press, Minneapolis 1984, s. 99–133.
- Augustyn Św., *O Państwie Bożym [De Civitate Dei]*, tłum. W. Krawczak, PWN, Warszawa 1975.
- Beitzinger A.J., *Pascal on Justice, Force and Law*, „The Review of Politics” 1984, vol. 46, no. 2, s. 212–243.
- Borkowski P., *Podstawowe pojęcia filozofii politycznej Arystotelesa*, „Studia Philosophiae Christianae” 2008, t. 44, nr 1, s. 115–133.
- Godziszewska E., *Ogólnofilozoficzne i prawnofilozoficzne poglądy Błażeja Pascala w świetle XVII-wiecznej myśli francuskiej*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Kaliskiego, Kalisz 2025.
- Graban M., *Dwa rodzaje państwa w filozofii świętego Augustyna – wokół sensu kryterium różnicującego*, „Civitas. Studia z Filozofii Polityki” 2016, nr 18, s. 177–198, <https://doi.org/10.35757/CIV.2017.20.09>.
- Hobbes T., *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, tłum. C. Znamierowski, PWN, Warszawa 1954.

- Kardeş M.E., *Blaise Pascal as Thinker of Power: Force, Imagination and Concupiscence*, „Archives of Philosophy” 2024, vol. 60, no. 60, s. 58–71, <https://doi.org/10.26650/arc.270624>.
- Legutko R., *Państwo Platona*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 1992, nr 1, s. 161–175, [https://pf.uw.edu.pl/images/NUMERY\\_PDF/001/PF\\_1992-R1\\_1\\_12\\_Legutko-R\\_Panstwo.pdf](https://pf.uw.edu.pl/images/NUMERY_PDF/001/PF_1992-R1_1_12_Legutko-R_Panstwo.pdf) (dostęp: 10.12.2025).
- Miel J., *Pascal and Theology*, Johns Hopkins Press, Baltimore 1969.
- Moisuc C., *Sémiotique de l'égo-centrisme Le politique chez Blaise Pascal*, „Argumentum. Journal of the Seminar of Discursive Logic, Argumentation Theory and Rhetoric” 2016, vol. 14, no. 2, s. 139–160.
- Pascal B., *Myśli*, tłum. T. Żeleński (Boy), Hachette Livre, Kielce 2008.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia*, oprac. Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich, wyd. 4, Wydawnictwo Pallotinum, Poznań 1991.
- Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, PWN, Warszawa 1958.
- Spinoza B., *Theological-Political Treatise*, trans. E. Curley [w:] *The Collected Works of Spinoza*, ed. E. Curley, vol. 2, Princeton University Press, Princeton, NJ 2016.
- Stóżyński M., *Blaise Pascal and the Platonic Heart*, „Journal of Jesuit Studies” 2024, vol. 11, issue 3, s. 447–464, [https://brill.com/view/journals/jjs/11/3/article-p447\\_006.pdf](https://brill.com/view/journals/jjs/11/3/article-p447_006.pdf) (dostęp: 10.12.2025).
- Tomasz z Akwinu Św., *De regimine principum [Dzieła wybrane]*, tłum. J. Salij, Wydawnictwo Pallotinum, Poznań 1984.
- Vinolo S., *Blaise Pascal: Politics as the différance of God's will*, „Estudios de Filosofía” 2025, no. 71, s. 34–53, <https://doi.org/10.17533/udea.ef.355752>.
- Zalewski B., *Św. Tomasz z Akwinu koncepcja wspólnoty politycznej – o potrzebie władzy praworządnej*, „Kultura Prawna” 2019, t. 2, nr 1: *Czesławowi Martyniakowi in memoriam*, s. 63–77, <https://thelegalculture.com/legal/article/view/55> (dostęp: 29.01.2026).

## Abstract

**Edyta Godziszewska**

### The Perfect State from the Point of View of Pascal's Reflections about Law and Justice

The aim of this article is to analyse the possibility of the existence of a perfect state in the light of Blaise Pascal's reflections on justice and law. The work juxtaposes utopian visions of ideal states, based on the moral perfection of citizens, as well as modern concepts derived from natural law or the social contract, with Pascal's critical perspective, which emphasized the sinful human nature and the inevitable link between law and force or coercion. The analysis is based on seventeenth-century philosophical and political literature as well as on interpretations of Pascal's texts. The main focus is on his reflections on the limitations of human justice and the need for law to maintain order and ensure security. The article argues that a perfect state in the earthly sense is impossible, and that true justice belongs only to the divine sphere. The originality of the study lies in presenting Pascal as a critic of rationalist utopias, one who showed that the state cannot be perfect, even though its existence ultimately has its source in God.

**Keywords:** state, law, justice, order, reason