RUCH FILOZOFICZNY
LXXXI 2025 2

CC BY ND

Andrzej Ostrowski
Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie
ORCID: 0000-0001-8374-6884
e-mail: andrzej.ostrowski@mail.umcs.pl

DOI: http://dx.doi.org/10.12775/RF.2025.015

O zniewalającej wolności woli w filozofii Blaise'a Pascala

Nie jest dobrze być zbyt wolnym.
Blaise Pascal[1]

Wolność w filozofii Blaise'a Pascala nie jest głównym przedmiotem rozważań, jednak odgrywa ważną rolę kontekstu, w ramach którego wypowiadał się on na temat opozycyjnych wobec siebie zagadnień: umysłu i woli.

Celem artykułu jest wykazanie sposobu rozumienia wolności i jej roli w filozofii Pascala oraz zwrócenie uwagi na konsekwencje, jakie wynikają z analizy zagadnienia wolności w odniesieniu do umysłu i woli. W sposób szczególny zwracam uwagę na relację między umysłem a wolą, która warunkowana jest wolnością rozpatrywaną w kontekście życia „człowieka bez Boga". Badania zostały zrealizowane przy wykorzystaniu metody komparatystycznej i analitycznej wybranych fragmentów filozoficznych tekstów Pascala.

[1] Blaise Pascal, *Myśli*, przeł. Tadeusz Żeleński (Boy) [w układzie J. Chevaliera] (Warszawa: PAX, 1989), 160 [326].

Akceptowalny zakres wolności

Motto rozważań, przy pewnych założeniach interpretacyjnych, można odczytać jako przestrogę, która została sformułowana na podstawie negatywnych konsekwencji, doświadczonych lub przewidywanych. Jednym z założeń interpretacyjnych jest to, że w przypadku przytoczonej wypowiedzi Pascala wolność była rozważana w kontekście nędznego życia „człowieka bez Boga", a nie szczęśliwego życia „człowieka z Bogiem". Przesłanką tego założenia jest przyjęty przez Pascala plan opublikowanego pośmiertnie nieukończonego dzieła (*Pensées*)[2] oraz kolejność jego fragmentów w układzie J. Chevaliera.

W filozofii Pascala życie „człowieka bez Boga" może być rozumiane na dwa sposoby. Wyznacznikiem pierwszego jest chrześcijaństwo, co oznacza, że takie życie polega na odwróceniu się od Boga lub wyznawaniu wiary niechrześcijańskiej, czy też niewyznawaniu żadnej wiary, ale bez wykluczenia możliwości istnienia Boga. Przy tej okazji należy odnotować, że dla Pascala autorytetem w wyjaśnianiu zawiłości teologicznych wiary chrześcijańskiej i wynikających z nich konsekwencji był przede wszystkim św. Augustyn. Wyznacznikiem drugiego sposobu rozumienia życia „człowieka bez Boga" jest programowo abstrahujące od wiary i Boga ujęcie modelowe, a zatem teoretyczne – myślenie tak, jakby Boga nie było, przy ewentualnym uwzględnieniu ateizmu jako praktyki życiowej. Ujęcie to skupia się na samej naturze człowieka i ukazuje, z jednej strony, jego nędzę, niemoc, brak zrozumienia, z drugiej zaś – jego wielkość, rozum, wiedzę. Ten swoisty awers i rewers ludzkiej natury z uwzględnieniem wielu innych jej aspektów Pascal przedstawiał na wiele sposobów, między innymi za pomocą metafory trzciny myślącej[3]. Dla podjętych rozważań na temat zniewalającej wolności woli ważny jest przede wszystkim drugi sposób rozumienia życia „człowieka bez Boga", przy czym analizując go, nie można abstrahować od pierwszego, ponieważ w filozofii Pascala sposoby te się przenikają, tworząc dla niej niezwykle złożony kontekst. Złożoność tę potęguje konsekwencja przyjęcia pierwszego sposobu, która polega na konieczności uwzględnienia w rozważaniach Boga jako stałego punktu odniesienia – odwrócenie się od Boga nie wyklucza Jego istnienia, lecz je zakłada.

Kolejne założenie wyraża się w tezie, że Pascal odnosił wolność tylko do wybranych form aktywności człowieka rozpatrywanej w kontekście

---

[2] Por. tamże, 52 [73, 74].
[3] Por. tamże, 140 [264, 265].

życia „bez Boga", uwzględniał przy tym jej akceptowalny zakres od – do. Świadczy o tym abstrahowanie od rozważań na temat czynności związanych z ciałem, które warunkowane są prawami przyrody, oraz zwrot „być zbyt wolnym", wskazujący na nadmiar wolności i zarazem na to, że wolność jest stopniowalna. Ujęcie negatywne wyrażone wartościującym zwrotem „nie jest dobrze" wskazuje natomiast na to, że wolność jest niezbędna, ale tylko w ograniczonym zakresie od – do. Przekroczenie go, zarówno jeśli chodzi o niedomiar, jak i nadmiar, skutkuje negatywnymi konsekwencjami. Postulowany zakres wolności Pascal zestawił z szeroko rozumianą dogodnością:

> Nie jest dobrze być zbyt wolnym;
> nie jest dobrze mieć wszystkie dogodności[4].

Katalog dogodności jest bardzo obszerny. Ze względu na kontekst tej wypowiedzi zakładam, że w tym przypadku dogodność sprowadza się do wszelkiego rodzaju przywilejów, sposobności i ułatwień zwiększających komfort, zmniejszających wysiłek, skracających czas wykonywanej pracy itp. Innymi słowy, wszystko to, co przyczynia się do podniesienia szeroko rozumianej jakości życia i osiągania określonych korzyści. Tak rozumiane dogodności mogą być rozpatrywane przy zastosowaniu kategorii sprawczości (moc sprawcza).

Zestawienie wolności z dogodnościami, które z założenia dla zainteresowanego nimi są wymierne i tym samym policzalne, pozwala przyjąć, że wolność w odniesieniu do wybranych form aktywności człowieka była przez Pascala rozpatrywana wyłącznie pod względem ilościowym. Wolność wyrażona jest zatem liczbą ograniczeń i ich wymiernym zakresem, co z kolei jest związane z granicą akceptowalnego zakresu wolności.

W celu odniesienia się do poruszonych zagadnień należy wyodrębnić trzy kwestie. Pierwsza sprowadza się do modelowego wyznaczenia dwóch niezmiennych ekstremów: braku wolności i wolności całkowitej. Brak wolności świadczy o krytycznej liczbie ograniczeń i ich zakresie, co uniemożliwia jakiekolwiek niezdeterminowane działanie; natomiast wolność całkowita świadczy o braku jakichkolwiek ograniczeń. Kwestia druga sprowadza się do przyjęcia dwóch zmiennych punktów granicznych wyznaczających akceptowalny zakres wolności od – do. Kwestia trzecia dotyczy kryterium wyznaczania akceptowalnego zakresu wolności oraz podmiotu, który ten zakres wyznacza. O ile pierwsze dwie kwestie są stosunkowo proste, ponieważ chodzi w nich tylko o ujęcie

[4] Tamże, 160 [326].

formalne, o tyle kwestia trzecia jest problematyczna ze względu na swoją złożoność. Ponadto jest również bezpośrednio związana z zagadnieniem negatywnych konsekwencji, które pojawiają się po przekroczeniu akceptowalnego zakresu wolności. Wobec tego w odniesieniu do kwestii trzeciej można postawić następujące pytania: czym są te kryteria? kto lub co wyznacza za ich pomocą akceptowalny zakres? o jakie konsekwencje chodzi?

W udzieleniu odpowiedzi na postawione pytania będzie pomocne zwrócenie uwagi na drugi fragment *Myśli*, który następuje bezpośrednio po cytowanym. Układ fragmentów jest istotny, ponieważ odczytanie ich jako bezpośrednio powiązanych ze sobą uzasadnia przyjęte założenia: po pierwsze, że wypowiedź Pascala, która posłużyła za motto rozważań, powinna być rozpatrywana w kontekście życia „człowieka bez Boga"; po drugie, że Pascal odnosił wolność tylko do wybranych form aktywności człowieka.

> Nadmierny rozum bywa oskarżany o szaleństwo, jak nadmierny jego brak; jedynie pośrodek jest dobry. Tak uchwaliła większość i kąsa każdego, kto się jej umyka jakim bądź krańcem[5].

Przy założeniu, że przytoczony fragment dotyczący rozumu powinien być rozpatrywany w odniesieniu do zagadnienia wolności, o której mowa we fragmencie poprzedzającym, odpowiedź na pytanie trzecie jest łatwa: konsekwencją negatywną jest oskarżenie o szaleństwo z wszystkimi tego możliwymi następstwami (na przykład ubezwłasnowolnienie). Odpowiedź na pytanie drugie również nie jest trudna. W cytowanej wypowiedzi jest mowa o tym, że podmiotem wyznaczającym akceptowalny zakres wolności rozumu jest „większość"; ze względu na jej rolę i kompetencje proponuję użyć zbitki pojęć „sędzia-większość". Odpowiedź na pytanie pierwsze jest niestety problematyczna, ponieważ „sędzia-większość" nie posługuje się stałymi kryteriami, w dodatku są one często niewymierne, a przyjęcie ich jest warunkowane zmiennymi przesłankami; jeżeli zostanie założone, że kryteria te przyjmowane są przez aklamację lub przy uwzględnieniu obowiązującego prawa uchwałą w wyniku głosowania, to trzeba także wziąć pod uwagę, że uprawnieni do jej podejmowania mogą dowolnie dobierać przesłanki i kierować się nimi, nie wyłączając przesłanek o charakterze emocjonalnym i personalnym. Nie jest również wykluczona zmiana samego prawa. Wobec tego należy stwierdzić, że ważne jest nie to, jakimi kryteriami posługuje

[5] Tamże, 160 [327].

się „sędzia-większość", lecz to, jaki został przyjęty akceptowalny zakres wolności i jakie konsekwencje zostały przewidziane w przypadku przekroczenia tego zakresu.

W odniesieniu do „sędziego-większości", ze względu na dowolność w doborze przesłanek i kierowaniu się nimi, można postawić tezę, że przysługuje mu wolność zniewalająca – nawet wówczas, kiedy „sędzia-większość" z powodu całkowitego mentalnego ograniczenia nie będzie wolny. W przypadku ostatnim należy więc odnotować – co prawda niedorzeczną, ale realną (tu: możliwą) – zależność: „sędzia-większość" pozbawiony wolności z powodu swoich mentalnych ograniczeń dysponuje zniewalającą wolnością w stosunku do tych, których ogranicza swoimi decyzjami. Taki sposób rozumienia wolności zniewalającej w ramach filozofii Pascala nie jest jednak jedyny.

Trzy porządki rzeczy

> Są trzy porządki rzeczy: ciało, umysł, wola. Cieleśnicy to bogacze, króle: za przedmiot mają ciało. Ciekawi i uczeni: mają za przedmiot myśl. Mędrcy: mają za przedmiot sprawiedliwość.
>
> Bóg powinien władać nad wszystkim i wszystko ma się odnosić do Niego. W rzeczach ciała panuje pożądliwość; w rzeczach umysłu – ciekawość; w mądrości – duma[6].

Wymienione przez Pascala trzy porządki rzeczy, rozpatrywane w ujęciu ontycznym, wymuszają postawienie tezy, że wola jest substancją odrębną od ciała i umysłu, co z kolei jeszcze bardziej komplikuje, i tak już – zdaniem Pascala – niemożliwe do zrozumienia, stanowisko dotyczące człowieka. W tej kwestii za punkt wyjścia Pascal obrał dualizm psychofizyczny („jesteśmy złożeni z dwóch przeciwstawnych i różnorakich natur, z duszy i ciała"[7]) i – podobnie jak św. Augustyn – skonstatował:

> Człowiek jest dla siebie samego najbardziej zadziwiającym przedmiotem w naturze: nie może bowiem pojąć, co to jest ciało, a jeszcze mniej, co to duch, najmniej zaś, w jaki sposób ciało może być spojone z duchem. To jest dlań szczyt trudności, a wszelako to jego własna istota[8].

---

[6] Tamże, 372 [698].

[7] Tamże, 69 [84].

[8] Tamże, 70–71 [84]. „Albowiem i ten sposób złączenia się, sposób odmienny, przez który duchy, z ciałami się zetknąwszy, stają się istotami żyjącymi, z duszy i ciała złożonymi (*animalia*), jest również ze wszech miar dziwny i nie-

O ile punkt wyjścia pod względem formalnym był stosunkowo prosty (dualizm psychofizyczny), o tyle uwzględnianie przez Pascala innych kwestii dotyczących człowieka doprowadziło do stanowiska bardzo złożonego, a w niektórych kwestiach wręcz problematycznego. Posiłkując się przytaczanymi przez Pascala argumentami sceptycznymi, można stwierdzić, że problematyczność stanowiska dotyczącego człowieka wynika z naturalnych ułomności poznawczych. Jeżeli zaczniemy zastanawiać się nad samym sobą, to dojdziemy do wręcz „monstrualnych wniosków" (człowiek jako „monstrum niepojęte")[9]; nie tylko dlatego, że mamy problem z poznaniem, a w konsekwencji nie rozumiemy, czym są elementy konstytuujące człowieka oraz na czym polega i jak jest możliwy ich związek, lecz także dlatego, że Pascal, analizując zagadnienie dualizmu psychofizycznego, raz mówił o duszy, a innym razem o duchu. Ze względu na temat prowadzonych rozważań abstrahuję od wyjaśnienia tej kwestii, dlatego w celu uproszczenia wywodu przyjmuję, że pojęć ducha i duszy można używać zamiennie, natomiast ich dobór przez Pascala wynikał z kontekstu poruszanej problematyki[10].

Bez względu na to, czy mowa o duchu, czy duszy, jest to substancja, której przysługuje umysł i wola; należy przy tym jednak pamiętać, że trzy porządki rzeczy rozpatrywane w ujęciu ontycznym wymuszają postawienie tezy, że wola także jest substancją, w dodatku odrębną od ciała i umysłu, które konsekwentnie też należy rozumieć jako substancje. Abstrahując od ontologicznej kwestii samoistności tych substancji, wspomniane „przysługiwanie" rozpatruję jako relacje, które zachodzą

---

pojęty przez człowieka, choć właśnie sam człowiek jest istotą taką" (św. Augustyn, *Państwo Boże*, przeł. ks. Władysław Kubicki (Kraków: Vis-à-Vis Etiuda, 2023), 1051).

[9] Por. Andrzej Ostrowski, „Przekroczyć nieprzekraczalne – o monstrualnych konsekwencjach filozofii B. Pascala", *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria* 4(128) (2023): 397 i n.; por. także Pascal, *Myśli*, 161 [330].

[10] W filozofii św. Augustyna dusza była rozumiana jako element całości, jaką jest człowiek, natomiast pojęcie ducha odnosiło się do tej całości: „duchy, z ciałami się zetknąwszy, stają się istotami żyjącymi, z duszy i ciała złożonymi" (św. Augustyn, *Państwo Boże*, 1051); „ja, jeden duch", przy czym zagadnienie ducha jako całości komplikuje się w kontekście rozważań dotyczących pamięci i umysłu: „A przecież jest to moc mojego ducha, należąca do mojej natury. Oto sam nie mogę ogarnąć tego wszystkiego, czym jestem! Jestże więc duch zbyt ciasny, by mógł samego siebie objąć w pełni?" (św. Augustyn, *Wyznania*, przeł. Zygmunt Kubiak (Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej, 1992), 287, 290–291 i n.). Duchami mogły też być istoty bezcielesne – „duchy-czarty" (por. św. Augustyn, *Państwo Boże*, 1051).

pomiędzy nimi, a także jako przynależność właściwości do danej substancji.

Umysłowi, oprócz na przykład: pamięci, wyobraźni, samoświadomości, przysługuje rozum odpowiedzialny za wnioskowanie (dedukcja). Pomimo nadrzędnej relacji umysłu w stosunku do rozumu Pascal używał czasami tych pojęć zamiennie – świadczy o tym kontekst danych rozważań. W celu uproszczenia wywodu, podobnie jak w przypadku pojęć ducha i duszy, pojęć umysłu i rozumu również będę używał zamiennie, jeżeli będzie to uzasadnione wspomnianym kontekstem.

Wobec poczynionych ustaleń i założeń interpretacyjnych do wyjaśnienia pozostaje kwestia woli, którą Pascal odniósł do mędrców, sprawiedliwości, mądrości i dumy, oraz kwestia relacji, jaka zachodzi między wolą a umysłem (rozumem). Biorąc pod uwagę kolejny fragment *Myśli*, który następuje po cytowanym fragmencie dotyczącym istoty człowieka, można postawić tezę, że wskazanie na wolę jest przyczynkiem do postawienia pytania o źródło moralności i prawdy. Według Pascala nie jest nim ani ciało i zmysły, ani umysł z przysługującym mu rozumem, który działa o własnych siłach, czyli niezależnie. Założył on, że do wskazania na takie źródło potrzebny jest stały punkt odniesienia; w celu uzmysłowienia tego problemu odwołał się do przykładu z niewłaściwym i właściwym sposobem „widzenia obrazu". Sposób niewłaściwy wynika z tego, że: za blisko, za daleko, za nisko, za wysoko; sposób właściwy jest tylko jeden i wyznacza go perspektywa jako stały punkt odniesienia. W przypadku „sztuki malarstwa" sprawa jest prosta; niestety nie da się tego powiedzieć w przypadku moralności i prawdy[11].

Wola jako trzeci porządek rzeczy jest tym, bez czego nie można mówić o mędrcach, sprawiedliwości, mądrości i dumie; w przypadku wymienionych wola to *condicio sine qua non*, ale w przypadku moralności i prawdy stałym punktem odniesienia dla woli jest Bóg. Znamienne jest to, że Pascal, wyróżniając umysł jako drugi porządek rzeczy, odniósł go do ciekawych i uczonych, wyznaczając im za przedmiot myśl, która nie ma nic wspólnego z prawdą – chyba że zostanie spełniony warunek zdobywania jej zgodnie z „zakonem Boga" i w oparciu o „pierwsze zasady"[12].

---

[11] Por. Pascal, *Myśli*, 71–72 [85, 87].

[12] Por. tamże, 333 [597], 245 [479]. Na temat zależności pomiędzy wyodrębnionymi przez Pascala sposobami poznania por. np. Stanisław Janeczek, „Integralność poznania ludzkiego w ujęciu Błażeja Pascala: z dziejów filozofii zdrowego rozsądku", *Studia Philosophiae Christianae* 51(4) (2015): szczególnie 27 i n.

Z przytoczonego fragmentu na temat trzech porządków rzeczy można by wyprowadzić wniosek, że Pascal postulował jednoczesne uwzględnienie trzech porządków; każdy na swój sposób jest ważny, ale ich waga i rola ujawniają się dopiero wtedy, gdy ujmuje się je jednocześnie jako całość. Inny fragment wypowiedzi Pascala świadczy o tym, że kwestia wartościowania wymienionych porządków nie jest jednak tak oczywista:

> Bóg raczej chce nastroić wolę niż umysł. Doskonała jasność posłużyłaby umysłowi, a zaszkodziła woli. Poniżyć pychę[13].

Abstrahując od wyartykułowanego przez Pascala celu dotyczącego pychy, której źródłem jest umysł posługujący się działającym o własnych siłach rozumem, oraz od zdeterminowanego z natury pierwszego porządku rzeczy, jakim jest ciało, skupię uwagę na porządku drugim i trzecim. Przesłanką jest zarówno wzmiankowane zróżnicowanie przez Pascala wagi tych porządków, jak i rozpatrywanie ich w kontekście wolności.

Umysł *versus* wola?

Przytoczony fragment wypowiedzi Pascala na temat „pośrodka" potwierdza założenie przyjęte na podstawie wstępnej analizy motta rozważań, że Pascal odnosił wolność do wybranych form aktywności człowieka. Przykładem takiej formy jest poznanie przez rozum, którym posługuje się umysł. Zgodnie z inną wypowiedzią Pascala trzeba również uwzględnić wolę, co w zestawieniu z umysłem generuje jednak problem. Wyraża się on w pytaniu o relację, jaka zachodzi między umysłem a wolą.

Za punkt wyjścia dalszych rozważań przyjmuję fragment wypowiedzi zaczerpnięty z *Rozmowy z panem de Saci*. Pascal, powołując się na Epikteta, stwierdził między innymi:

> […] nie można zniewolić umysłu, by wierzył w to, co wie, że nie jest prawdą, ani zgwałcić woli, by kochała to, co wie, że ją unieszczęśliwia. A zatem te dwie władze są wolne i z ich pomocą możemy się doskonalić[14].

---

[13] Pascal, *Myśli*, 332 [596].

[14] Blaise Pascal, *Rozprawy i listy*, przeł. Tadeusz Żeleński (Boy), Mieczysław Tazbir (Warszawa: PAX, 1962), 85. Na temat autentyczności tekstu por. komentarz M. Tazbira, tamże, 357–360.

Kwestia wydaje się prosta; jeżeli umysł i wola są wolne, to biorąc pod uwagę sposób rozumienia wolności (zgodnie z wcześniejszymi ustaleniami wolność wyrażona jest liczbą ograniczeń i ich wymiernym zakresem), należy powiedzieć, że umysł i wola albo są całkowicie wolne, co oznacza brak jakichkolwiek ograniczeń, albo są wolne w zakresie od – do, co oznacza, że jakieś ograniczenia są. Wolność umysłu i woli świadczy również o tym, że oba porządki rzeczy są różne i niezależne od siebie. Umysł – drugi porządek rzeczy – mając za przedmiot myśl, kieruje się ciekawością; natomiast wola – trzeci porządek rzeczy – mając za przedmiot sprawiedliwość (powiązaną przez Pascala z mądrością), kieruje się dumą. Duma jako wyznacznik postępowania woli nie ma nic wspólnego ze wspomnianą pychą, ponieważ ta odnosi się do umysłu, który kieruje się ciekawością i w konsekwencji dochodzi do wiedzy. Zgodnie z ustaleniami poczynionymi w poprzedniej części rozważań wiedza nie jest prawdziwa, jeżeli nie jest zdobywana zgodnie z „zakonem Boga" i w oparciu o „pierwsze zasady", o których wiadomo ze względu na porządek serca[15]. Przyjmując uproszczone ujęcie ontyczno-epistemiczne, można powiedzieć, że ciało posługuje się zmysłami; umysł rozumem; wola porządkiem serca.

Z dotychczasowych ustaleń wynika wniosek, że relacja między umysłem a wolą jest równorzędna w tym sensie, że oba porządki rzeczy są wolne (wolne całkowicie lub w zakresie od – do), mają swój zakres przedmiotowy i są od siebie niezależne, ale ze względu na wiedzę prawdziwą (prawdę) uzupełniają się – rozum daje wiedzę prawdziwą pod warunkiem, że oprze się na pierwszych zasadach, które pochodzą z porządku serca. Tezie o relacji równorzędnej między umysłem a wolą przeczy jednak inny fragment wypowiedzi Pascala, w którym jest mowa o rozumie i woli:

> Wola jest jednym z głównych organów sądu; nie iżby kształtowała sąd, ale dlatego, iż rzeczy stają się prawdą lub fałszem wedle strony, z której się je ogląda. Wola, która podoba sobie bardziej w jednym obliczu niż w drugim, odwraca rozum od właściwości, które nierada jest oglądać; więc rozum, krocząc zgodnie z wolą, poprzestaje na obliczu, które jej jest po myśli; po czym sądzi wedle tego, co widzi[16].

---

[15] Por. Pascal, *Myśli*, 245–246 [479]. Na temat porządku serca por. np. Marek Błaszczyk, „Dialektyka i synteza. O Pascalowskiej filozofii człowieka", *Studia Europaea Gnesnensia* 11 (2015): szczególnie 85 i n.

[16] Pascal, *Myśli*, 243–244 [472]. Na temat podatności rozumu, który „da się naginać we wszystkich kierunkach", por. tamże, 244 [474].

Relacja między wolą a rozumem, o której można mówić na podstawie przytoczonego fragmentu wypowiedzi Pascala, tym razem polega na nadrzędności woli w stosunku do rozumu, a w konsekwencji nadrzędności woli w stosunku do umysłu. Relacja nadrzędna byłaby ewentualnie zgodna z teoriopoznawczym postulatem Pascala i przyjętym na potrzeby interpretacji uproszczonym modelem ontyczno-epistemicznym, gdyby nie cytowana wcześniej wypowiedź dotycząca wolności umysłu i woli. Pod tym względem Pascal nie był konsekwentny, chyba że relacja równorzędna zostanie odniesiona do pierwotnego stanu człowieka, a relacja nadrzędna do stanu wtórnego, skażonego – do tej kwestii powrócę w dalszej części rozważań. Z racji tego, że wola ma zdolność wpływania na rozum poprzez jego „odwrócenie", to oprócz wskazania na nadrzędność woli w stosunku do umysłu należy zatem również mówić o zależności umysłu od woli – w tym przypadku wolna wola jest czynnikiem ograniczającym wolność umysłu.

Nadrzędność woli w odniesieniu do umysłu oraz ograniczenie wolności umysłu przez wolę generują wiele problemów, przede wszystkim w ważnej dla Pascala kwestii doskonalenia się. Przypomnę, że według niego warunkiem doskonalenia się jest wolność umysłu i woli. Ze względu na relację nadrzędną oraz wspomniane ograniczenie wolności umysłu przez wolę doskonalenie się jest niemożliwe; nie można tego robić za pomocą ciała, ponieważ jest ono zdeterminowane przez przyrodę. Problemu nie rozwiązuje przypisanie umysłowi wolności od – do. Jeżeli wola ma możliwość wpływania na umysł poprzez ukierunkowanie go na taki, a nie inny przedmiot zainteresowania, to pomimo przypisanej mu wolności od – do jest on przez wolę ograniczany w jeszcze inny sposób – to wola godzi się na wyznaczony przez „sędziego-większość" pośrodek i następnie sama wyznacza rozumowi, odwołując się do racjonalnych przesłanek (*sic!*), akceptowalny zakres aktywności od – do. W konsekwencji umysł zostaje ograniczony (wręcz zniewolony przez wolną wolę), co z kolei rodzi wewnętrzny konflikt i dylemat wyrażony pytaniem o granicę akceptowalnego zakresu wolności umysłu:

> Trzeba dać nieco folgi umysłowi; ale to otwiera bramę największym wybrykom. Niechże ktoś określi granice. Nie ma granic w świecie: prawa chcą je stworzyć, a duch nie może ich ścierpieć[17].

Na podstawie przytoczonego fragmentu ograniczanie wolności umysłu poprzez „określenie granic" można zinterpretować jako dzia-

[17] Tamże, 128 [229].

łanie przeciwko jego naturze lub jako działanie zgodne z jego naturą, ale uwzględniające jednocześnie konieczność ograniczania jej negatywnych skutków. Propozycja druga odpowiada interpretacji motta rozważań – ze względu na negatywne konsekwencje rozpatrywane w ramach modelu życia „człowieka bez Boga" *nie jest dobrze być zbyt wolnym*.

W filozofii Pascala sprawa jest jednak bardziej złożona, ponieważ działanie przeciwko naturze umysłu można także zinterpretować jako pożądane i niezbędne ze względu na dążenie do doskonałości i ostateczne dobro człowieka, przy czym dobro to musi być pojęte w kontekście „zakonu Boga", co z jednej strony jest zgodne z pierwotną naturą człowieka, ale z drugiej jest sprzeczne z aktualną, którą konstytuuje skażona wola. Mowa tu o aktualnej naturze i skażeniu woli, ponieważ Pascal przyjął, że pierwotny stan „prawdziwego szczęścia" został utracony[18] – uwzględniając kontekst wypowiedzi Pascala, należałoby dodać: z chwilą opuszczenia raju, czyli rozpoczęcia doczesnej historii człowieka.

Rozpatrywanie relacji, jaka zachodzi między umysłem a skażoną wolą, nie uwzględnia porządku serca oraz stałego punktu odniesienia, jakim jest Bóg, z którego pomocą człowiek może dojść do prawdy i moralności. W związku z tym skażona wola nie ma nic wspólnego z mądrością, ta przysługuje tylko woli nieskażonej, czego potwierdzeniem może być inny fragment wypowiedzi Pascala:

> Wielkość mądrości, która jest żadna, o ile nie jest z Boga, niewidzialna jest cieleśnikom i ludziom myśli. Są to trzy dziedziny różnego rodzaju[19].

Na marginesie rozważań warto odnotować, że „trzy dziedziny różnego rodzaju": ciało (zmysły), ludzie myśli (rozum), mądrość (porządek serca poznający pierwsze zasady, które pochodzą od Boga) stanowią odpowiednik wyróżnionych już trzech porządków rzeczy: ciało, umysł, wola. W zestawieniu tym problematyczna staje się wola, której z powodu skażenia, co oznacza brak wsparcia Boga, nie przysługuje mądrość; to z kolei sprawia, że jest ona czynnikiem determinującym (ograniczającym) wolność umysłu, a nie uzupełniającym – o takim uzupełnieniu była mowa w przypadku relacji równorzędnej między umysłem a wolą.

Rozpatrywanie aktywności „człowieka bez Boga" doprowadziło Pascala do wniosku, że wola działa ze względu na wrodzone dążenie do szczęścia (eudajmonizm):

---

[18] Por. tamże, 188 [370].
[19] Tamże, 431 [829].

> Wszyscy ludzie pragną być szczęśliwi: nie ma tu wyjątku; mimo różnych środków, wszyscy dążą do tego celu. To, że jedni idą na wojnę, a drudzy nie, wynika u obydwu z tego samego pragnienia, skojarzonego z odmiennym sposobem patrzenia. Wola [nie] czyni najmniejszego kroku inaczej jak ku temu celowi. Jest to pobudka wszystkich ludzi, nawet tego, który się wiesza[20].

O ile samo dążenie do szczęścia jest wrodzone i tym samym wspólne wszystkim ludziom, o tyle skutkiem skażenia woli jest jego błędne pojmowanie. Dla prowadzonych rozważań na temat woli rozpatrywanej w kontekście wolności ważniejsza od skutków skażenia woli jest jednak przyczyna tego skażenia. Wyjaśniając tę kwestię, Pascal bezpośrednio wskazał na „skłonność ku sobie" (egoizm), przeciwstawiając ją temu, co powszechne (dobro wspólne), stąd konstatacja: „Wola jest tedy skażona" oraz: „Rodzimy się tedy niesprawiedliwi i skażeni"; Pascal odwołał się przy tym do kontekstu religijnego, podkreślając, że jedynie chrześcijaństwo uczy, że człowiek rodzi się w grzechu[21].

O relacji, jaka zachodzi między umysłem a wolą, rozpatrywanej w kontekście stanowiska eudajmonistycznego, można również mówić na podstawie fragmentu zaczerpniętego z rozprawy *O sztuce przekonywania*. Znamienne jest, że Pascal, analizując tytułowe zagadnienie, w pierwszej kolejności zwrócił uwagę na rozum, a dopiero później, w konkluzji – ważnej również dla prowadzonych przeze mnie rozważań – na umysł.

> Wszyscy to wiedzą, że przekonania mają przystęp do duszy dwiema drogami, poprzez dwie główne władze: rozum i wolę. W lepszej zgodzie z naturą jest droga rozumu, powinniśmy bowiem uznawać za słuszne to tylko, co

---

[20] Tamże, 187 [370].

[21] Por. tamże, 373–374 [703]. Szerzej na temat grzechu pierworodnego jako wyznacznika upadłej (skażonej) ludzkiej natury por. Anna Głąb, „«Tajemny instynkt». Pascal o grzechu pierworodnym", *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria* 4(128) (2023): 315 i n. Trzeba odnotować, że kontekst religijny ważny jest również z innych dwóch względów. Po pierwsze, przypisanie wolności tylko wyznawcom religii chrześcijańskiej: „Żydzi, których powołano, aby poskromili narody i królów, byli niewolnikami grzechu; chrześcijanie zaś, których powołaniem było służyć i być poddanymi, to dzieci wolne" (Pascal, *Myśli*, 329 [584]). Po drugie, zwrócenie uwagi na zakres wolności w odniesieniu do przedmiotu rozważań: „Ateizm znamionuje wolną myśl, ale tylko do pewnego stopnia" (tamże, 180 [360]); z jednej strony, ateizm jest uwolniony od ograniczeń wynikających z myślenia o Bogu i wierze, z drugiej, nie uwzględnia tych kwestii i w tym sensie jest ograniczony (wolny do pewnego stopnia). Z tego wynika, że wolna myśl musi uwzględniać nie tylko to, co faktyczne, lecz także wszystko to, co jest możliwe.

> dowiedzione. Częściej używana, aczkolwiek wbrew naturze, jest jednakże droga woli. Wszyscy bowiem ludzie niemal zawsze skłonni są wierzyć nie w to, co dowiedzione, lecz w to, co im miłe[22].

Jeżeli w kontekście przytoczonego fragmentu ponownie zostanie postawione pytanie o przyczynę skażenia woli, to okaże się, że wskazanie na grzech pierworodny nie jest ostateczną odpowiedzią Pascala. W ujęciu interpretacyjnym należy dodać, że poprzestanie na grzechu pierworodnym skutkowałoby przyjęciem determinizmu całkowitego nie tylko w odniesieniu do ciała jako pierwszego porządku rzeczy, lecz także w odniesieniu do umysłu i woli. Nawet trzeci porządek rzeczy, wbrew innym wypowiedziom Pascala, nie byłby więc wolny. Przypisanie woli możliwości samoskażenia oznacza, że Pascal odrzucił tezę determinizmu całkowitego, zatem grzech pierworodny nie determinuje woli w sposób całkowity, co najwyżej w jakimś stopniu, wyznaczając jej wolność w zakresie od – do.

Zagadnieniem odrębnym, niemniej jednak koniecznym do odnotowania, jest zależność wolności woli człowieka w odniesieniu do łaski i woli Boga. Odrębność zagadnienia wynika z tego, że rozpatrywanie aktywności „człowieka bez Boga" jest kontradyktoryjne do rozpatrywania aktywności „człowieka z Bogiem". Próby zniesienia tej kontradyktoryjności, pomimo mniej lub bardziej satysfakcjonujących wcześniejszych ustaleń, ostatecznie doprowadziły Pascala do licznych aporii. Znamienne jest, że zostały one również odnotowane w drugiej części *Myśli*, która zgodnie z planem dotyczy rozważań na temat „człowieka z Bogiem". Przypisanie aporiom roli instrumentalnej (wykazanie za ich pomocą konieczności, jeżeli nie wiary w Boga, to przynajmniej sposobu życia tak, jakby Bóg był) niczego nie zmienia w kwestii rozumowego poznania Boga:

> Niezrozumiałe jest, aby Bóg był, i niezrozumiałe, aby Go miało nie być; aby dusza była zespolona z ciałem i abyśmy nie mieli duszy; aby świat był stworzony i nie był itd., aby był grzech pierworodny i aby go nie było[23].

Nawet w rozważaniach znanych jako *Zakład* przyjętego założenia, że „Bóg jest", nie można utrzymać ze względu na sposób rozumienia tego, co znaczy „Bóg":

> Jeśli jest Bóg, jest On nieskończenie niepojęty, skoro nie mając ani części, ani granic, nie pozostaje do nas w żadnym stosunku. Jesteśmy tedy niezdol-

---

[22] Pascal, *Rozprawy i listy*, 140; por. także tamże, 140–141.
[23] Pascal, *Myśli*, 229 [447].

> ni pojąć, ani czym jest, ani czy jest; w tym stanie rzeczy któż ośmieli się rozstrzygnąć tę kwestię. Nie my, którzy nie mamy z Nim żadnego punktu styczności[24].

Lista „niezrozumiałości" jest bardzo długa, a wymienienie grzechu pierworodnego bezpośrednio odsyła do problematyki łaski i woli Boga, wobec których wolna wola człowieka staje się równie niezrozumiała jak przyjęcie determinizmu całkowitego. „Mniej lub bardziej satysfakcjonujące wcześniejsze ustalenia" to rozważania Pascala na temat łaski i woli Boga oraz zagadnień z nimi powiązanych zawarte w listach (*Les Provinciales*) i rozprawach (*Écrits sur la grâce*)[25]. Rozważania były prowadzone w kontekście sporu teologiczno-politycznego, co z kolei ma swoje odniesienie do poruszonej już kwestii „sędziego-większości" i konsekwencji, jakie wynikają z przysługujących kompetencji. Abstrahując od tego kontekstu oraz szeregu niuansów związanych z rozważaniami na temat łaski i woli Boga, oprócz konstatacji dotyczącej niezrozumiałości tych zagadnień warto zwrócić uwagę na cud jako kwestię teologiczno-praktyczną. Odwołanie się do cudu wyjaśnia wiele problematycznych zagadnień, co jednak nie jest jednoznaczne z ich zrozumieniem. Cud także umożliwia działanie poprzez stworzenie nowych możliwości niezdeterminowanych prawami przyrody; jest to niezwykle ważne ze względu na brak konieczności rozwiązywania „niezrozumiałości", czyli tego, co nierozwiązywalne (aporie)[26]. Odwołanie się do cudu wręcz zwalnia z „obowiązku" poznania i zrozumienia, jaki wynika z ludzkiej natury, chociaż skłonności do tego poznania nie znosi. W jednym z listów apologetycznych dotyczących poglądów Janseniusza oraz ich zwolenników Pascal wykazywał, że:

---

[24] Tamże, 231–232 [451].

[25] Por. Blaise Pascal, *Prowincjałki*, przeł. Tadeusz Żeleński (Boy) (Warszawa: Instytut Wydawniczy Biblioteka Polska, 1921); por. także dwie pierwsze z czterech rozpraw: Blaise Pascal, „Pierwsza rozprawa o łasce", przeł. Łukasz Kowalik, *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria* 4(128) (2023): 15–28; Blaise Pascal, „Druga rozprawa o łasce. Nauka św. Augustyna", przeł. Łukasz Kowalik, tamże: 29–35.

[26] O nierozwiązywalności można mówić do momentu, w którym rozum, przekroczywszy swoje dotychczasowe granice, jest w stanie rozwiązać dany problem (por. Ostrowski, „Przekroczyć nieprzekraczalne": 400 i n.); w kontekście problematyki wyznaczonej zagadnieniami woli człowieka oraz woli i łaski Boga jednym z przykładów podjęcia próby takiego przekroczenia przy jednoczesnym abstrahowaniu od cudu są rozważania Jacka Hołówki oparte na hipotezie naddeterminacji i koincydencji (por. Jacek Hołówka, „Rozum i serce", *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria* 4(128) (2023): 351 i n.).

> […] człowiek, z własnej swej natury, zawsze ma moc grzeszenia i oparcia się łasce, i że, od swego skażenia, nosi w sobie nieszczęsny zaczyn pożądliwości, która pomnaża w nim nieskończenie tę moc, ale że wszelako, kiedy się Bogu spodoba natchnąć go swem miłosierdziem, czyni z nim co chce i jak chce: przyczem to nieomylne działanie Boga nie niweczy w żadnej mierze naturalnej wolności człowieka, dzięki tajemnemu i cudownemu sposobowi, w jaki Bóg dokonuje tej przemiany. Sposoby te cudownie wyłożył św. Augustyn; a rozpraszają one wszelkie możliwe sprzeczności, które przeciwnicy łaski skutecznej chcą widzieć między najwyższą władzą łaski nad wolną wolą a siłą, jaką wolna wola posiada, aby się opierać łasce. Wedle tego wielkiego świętego, z którego papieże i Kościół uczynili prawidło w tym przedmiocie, Bóg odmienia serce człowieka, rozlewając w niem niebiańską słodycz, która przemaga pożądliwości ciała[27].

Cud jest podwójny: po pierwsze, odnosi się do sposobu, w jaki Bóg dokonuje przemiany; po drugie, przy nieodzownej pomocy Boga odnosi się do wyłożenia tej tajemnicy przez św. Augustyna. Tajemnica, chociaż została klarownie wyłożona i jej wyjaśnienie – jak wykazywał Pascal – jest zgodne z obowiązującą nauką Kościoła, w dalszym ciągu jest jednak niezrozumiała dla „nieoświeconych", czyli pozbawionych łaski wiary i poznania.

Abstrahując od kwestii łaski, którą z powodzeniem można rozpatrywać w odniesieniu do innych kluczowych zagadnień filozofii Pascala[28], trzeba zwrócić uwagę na to, że w kontekście rozważań na temat sztuki przekonywania wskazał on na wolę jako przyczynę zepsucia naturalnego porządku, co z kolei wiąże się z poczynionymi już ustaleniami dotyczącymi woli jako przyczyny jej skażenia; zepsucie naturalnego porządku można zatem interpretować jako nieuniknioną konsekwencję skażenia woli przez samą siebie:

> Widzimy więc, że Bóg ustanowił porządek nadprzyrodzony, najzupełniej odmienny od porządku właściwego ludziom z przyrodzenia w rzeczach przyrodzonych. Ludzie zepsuli jednakże ten porządek, stawiając rzeczy ziemskie na tym miejscu, na którym powinni stawiać rzeczy święte. Wierzymy bowiem niemalże tylko w to, co nam jest miłe. Dlatego też tak niechętnie się godzimy z prawdami religii chrześcijańskiej, sprzeciwiającej się naszym przyjemnościom. […] Toteż, chcąc ukarać ten nieporządek przez ustanowienie stosownego doń porządku, Bóg oświeca umysł wówczas

---

[27] Pascal, *Prowincjałki*, 382–383; szerzej na temat roli cudu w filozofii Pascala por. np. ks. Marian Rusecki, „Cud w apologetycznej myśli Błażeja Pascala", *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 37(2) (1990): 5 i n.

[28] Por. np. Lech Gruszecki, „Zakład Pascala a spór o naturę łaski", *Rocznik Filozoficzny Ignatianum* 23(1) (2017): szczególnie 16 i n.

dopiero, kiedy złamie opór woli prawdziwie niebiańską słodyczą, która ją oczarowuje i porywa[29].

Jeżeli wola jest przyczyną swojego skażenia i zepsucia porządku naturalnego ustanowionego przez Boga, to można postawić tezę, że skażona wola jest wolna całkowicie; zakładam przy tym, że tezie tej nie przeczy to, że wola jest ograniczona przez swoją naturę bez względu na to, czy natura będzie rozpatrywana w kontekście raju biblijnego, czy też doczesności ziemskiej (na przykład: życie bez „poznania dobra i zła", ale ze świadomością konsekwencji zdobycia wiedzy na ich temat; „narodziny w grzechu" – co także trzeba uwzględnić, aby nie odejść od stanowiska Pascala, pomimo tego, że jak sam utrzymywał, grzech pierworodny „jest niedorzecznością w oczach ludzi"[30], czyli „niezrozumiałością"; czy też: „pragnienie szczęścia, od którego nikt nie jest wolny" – o czym mowa w cytacie poniżej). O całkowicie wolnej woli świadczy również „nieograniczona" sprawczość człowieka, której przykładem jest postawienie tego, co ziemskie, w miejscu przeznaczonym na to, co święte. Z przytoczonego fragmentu wypowiedzi Pascala wynika, że zepsucie porządku naturalnego musi być poprzedzone aktem wolicjonalnym – w pierwszej kolejności trzeba chcieć to zrobić, ponieważ działanie zgodne z tym porządkiem nie może doprowadzić do jego zepsucia – postępując według reguł wyznaczonych przez Boga, Adam i Ewa w dalszym ciągu przebywaliby w raju, oczywiście przy założeniu, że Bóg nie zmieniłby tych reguł.

Z racji tego, że skażona wola jest wolna całkowicie, „złamanie oporu woli" proponuję interpretować jako ograniczenie jej zniewalającej wolności. Skutkiem takiego ograniczenia byłaby relacja równorzędna między umysłem a wolą; natomiast ze względu na wspomniane już ujęcie epistemiczne „niebiańską słodycz" proponuję odnieść do poznawanych na drodze porządku serca, zatem za sprawą oświecającej ingerencji Boga, pierwszych zasad, które dosłownie oczarowują i porywają, dając rozumowi podstawę dojścia do wiedzy pewnej na mocy dedukcji.

W odniesieniu do woli skażonej stawiam tezę, że jej wolność jest wolnością zniewalającą nie tylko ze względu na to, że całkowicie wolna skażona wola determinuje umysł, skazując go na wiedzę nieprawdziwą, lecz także ze względu na to, że w stanie skażenia wola, która z natury dąży do szczęścia, z powodu jego błędnego pojmowania prowadzi do zguby:

---

[29] Pascal, *Rozprawy i listy*, 141.
[30] Pascal, *Myśli*, 229 [448].

> Wola posiada pewne przyrodzone skłonności, wspólne wszystkim ludziom, jak na przykład pragnienie szczęścia, od którego nikt nie jest wolny, prócz tego zaś – wiele szczególniejszych przedmiotów pożądania, za którym każdy idzie, by to szczęście osiągnąć. Przedmioty te, na mocy tej właściwości, że się nam podobają, poruszają naszą wolę tak, jakby naprawdę mogły dać szczęście, choć w istocie grożą zgubą[31].

Zagadnienie wolności woli okaże się jednak problematyczne, jeżeli uwaga zostanie zwrócona na kwestię motywacji woli. Na podstawie cytowanych wypowiedzi Pascala trzeba stwierdzić, że wola działa ze względu na czynnik zewnętrzny i wewnętrzny. Czynnik zewnętrzny to właściwości rzeczy, także głoszone przez innych idee. Jeżeli to one poruszają wolę, wpływają na nią, to nie ma podstaw do twierdzenia, że wola jest wolna całkowicie, co najwyżej w zakresie od – do, czyli w zakresie, na który właściwości rzeczy oraz głoszone przez innych idee nie mają wpływu. Czynnik wewnętrzny to natura woli. Jeżeli wola działa ze względu na swoją naturę, czyli ze względu na grzech pierworodny oraz wrodzone dążenie do szczęścia i kierowanie się tym, co jej „miłe", to wola jest wolna całkowicie, przy założeniu, że jej natura nie jest czynnikiem ograniczającym.

Reasumując, umysł z rozumem pozostawionym samemu sobie dojdzie do próżnej pychy. Wolna wola, której zadanie polega na ukierunkowaniu umysłu (abstrahując od tego, czy jest ona wolna całkowicie, czy tylko w zakresie od – do), ze względu na to, że pozbawiona jest stałego właściwego punktu odniesienia, czyli Boga, jest skażona. W konsekwencji wolność woli jest wolnością zniewalającą, ponieważ bez właściwego punktu odniesienia może prowadzić tylko do negatywnych skutków; w przypadku oddziaływania na umysł prowadzi do pychy, a w dalszej konsekwencji do zguby, braku szczęścia i samozatracenia nie tylko w wymiarze wiecznym, lecz także doczesnym. W ujęciu interpretacyjnym zakładam, że poczynione konstatacje i sformułowane wnioski, chociaż mogą nie być w wystarczającym stopniu przekonujące, wyjaśniają przynajmniej, dlaczego według Pascala: „Nie jest dobrze być zbyt wolnym […]"[32].

---

[31] Pascal, *Rozprawy i listy*, 142.
[32] Pascal, *Myśli*, 160 [326].

Bibliografia

Augustyn św. 1992. *Wyznania*, przeł. Zygmunt Kubiak. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej.

Augustyn św. 2023. *Państwo Boże*, przeł. ks. Władysław Kubicki. Kraków: Vis-à-Vis Etiuda.

Błaszczyk Marek. 2015. „Dialektyka i synteza. O Pascalowskiej filozofii człowieka". *Studia Europaea Gnesnensia* 11: 83–95.

Głąb Anna. 2023. „«Tajemny instynkt». Pascal o grzechu pierworodnym". *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria* 4(128): 315–332.

Gruszecki Lech. 2017. „Zakład Pascala a spór o naturę łaski". *Rocznik Filozoficzny Ignatianum* 23(1): 7–21.

Hołówka Jacek. 2023. „Rozum i serce". *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria* 4(128): 351–365.

Janeczek Stanisław. 2015. „Integralność poznania ludzkiego w ujęciu Błażeja Pascala: z dziejów filozofii zdrowego rozsądku". *Studia Philosophiae Christianae* 51(4): 5–73.

Ostrowski Andrzej. 2023. „Przekroczyć nieprzekraczalne – o monstrualnych konsekwencjach filozofii B. Pascala". *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria* 4(128): 397–410.

Pascal Blaise. 1921. *Prowincjałki*, przeł. Tadeusz Żeleński (Boy). Warszawa: Instytut Wydawniczy Biblioteka Polska.

Pascal Blaise. 1962. *Rozprawy i listy*, przeł. Tadeusz Żeleński (Boy), Mieczysław Tazbir. Warszawa: PAX.

Pascal Blaise. 1989. *Myśli*, przeł. Tadeusz Żeleński (Boy) [w układzie J. Chevaliera]. Warszawa: PAX.

Pascal Blaise. 2023. „Pierwsza rozprawa o łasce", przeł. Łukasz Kowalik. *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria* 4(128): 15–28.

Pascal Blaise. 2023. „Druga rozprawa o łasce. Nauka św. Augustyna", przeł. Łukasz Kowalik. *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria* 4(128): 29–35.

Rusecki Marian ks. 1990. „Cud w apologetycznej myśli Błażeja Pascala". *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 37(2): 5–20.

Streszczenie

Mottem rozważań jest wypowiedź Blaise'a Pascala: „Nie jest dobrze być zbyt wolnym". Obszar refleksji na temat wolności wyznaczają dwie kluczowe kwestie: „akceptowalny zakres wolności", „trzy porządki rzeczy – ciało, umysł, wola". Wolność w filozofii Pascala odgrywa ważną rolę kontekstu, w ramach którego wypowiadał się on na temat opozycyjnych wobec siebie zagadnień: umysłu i woli. Ciało jest zdeterminowane przez przyrodę, dlatego w rozważaniach na temat wolności nie jest brane pod uwagę.

Celem artykułu jest wykazanie sposobu rozumienia wolności i jej roli w filozofii Pascala oraz zwrócenie uwagi na konsekwencje, jakie wynikają z analizy zagadnienia wolności w odniesieniu do umysłu i woli. W sposób szczególny zwracam uwagę na warunkowaną wolnością relację między umysłem a wolą; relacja ta jest rozpatrywana w kontekście życia „człowieka bez Boga".

Słowa kluczowe: Pascal, wolność, wola, umysł, rozum

On the Enslaving Freedom of Will in Blaise Pascal's Philosophy

Summary

The motto of the considerations is B. Pascal's statement: "It is not good to be too free". The scope of considerations on the subject of freedom is determined by two issues: "acceptable range of freedom" and "three orders of things – body, mind, will". The freedom in Pascal's philosophy is an important context for his statements about mind and will, which are opposed to each other. The body is determined by nature; therefore, it is not taken into account in the considerations about freedom.

The aim of the article is to demonstrate the way of understanding freedom and its role in Pascal's philosophy and also to draw attention to the consequences that arise from the analysis of the issue of freedom in relation to the mind and will. Particular attention was paid to the relationship between mind and will, which is conditioned by freedom. This relationship is considered in the context of the life of "human without God".

Keywords: Pascal, freedom, will, mind, reason