

Krzysztof Pięta<sup>\*</sup>

CZY PROBLEM WOLNEJ WOLI ISTNIEJE?  
PRÓBA POWIĄZANIA ZAGADNIENIA  
ZASADY INDYWIDUACJI Z PROBLEMEM WOLNEJ WOLI  
W KONTEKŚCIE TEORII WOLI ŚW. AUGUSTYNA

DOES THE PROBLEM OF FREE WILL EXIST?  
AN ATTEMPT TO CONNECT THE ISSUE OF THE PRINCIPLE  
OF INDIVIDUATION WITH THE PROBLEM OF FREE WILL  
IN THE CONTEXT OF ST. AUGUSTINE'S THEORY OF WILL

**Abstract:** The problem of free will is extremely hard to approach in an appropriate way. In the second and the third section of this article, I provide historical and substantial reasons for this claim. In the fourth section, I attempt to show that the course of the debate about free will in contemporary analytical philosophy constitutes both an illustration and a confirmation of the diagnosis made in the second and the third section. In the fifth section, I argue for the importance of Saint-Augustine's account of free will for the history of the problem. I also attempt to show that for this thinker the problem of free will was in fact identical with the problem of the principle of individuation

**Keywords:** Saint Augustine, Peter Inwagen, free will, principle of individuation.

Nie ma mniej wdzięcznego przedmiotu namysłu filozoficznego niż problem wolnej woli. W punktach pierwszym i drugim tego artykułu postaramy się zrekonstruować historyczne i merytoryczne racje stojące za tym poglądem. W trzecim punkcie wykażemy, że przebieg debaty o wolnej woli we współczesnej filozofii analitycznej stanowi jednocześnie ilustrację i potwierdzenie diagnozy postawionej w punktach pierwszym oraz drugim artykułu. W punkcie czwartym postaramy się natomiast uzasadnić centralną rolę św. Augustyna w historii rozwoju problematyki

---

<sup>\*</sup> Krzysztof Pięta<sup>\*</sup> – Szkoła Doktorska Nauk Humanistycznych Uniwersytetu Wrocławskiego; ORCID: 0000-0002-8020-522X; e-mail: krzysztof.pietak@student.uw.edu.pl.

wolnej woli oraz wstępnie uwiarygodnić tezę, że według tego myśliciela problem wolnej woli jest w zasadzie tożsamy z zagadnieniem indywiduacji.

## 1. DWA POJĘCIA WOLNEJ WOLI – ASPEKT HISTORYCZNY

Problem wolnej woli stanowi zagadnienie notorycznie niejednoznaczne. Przemasza za tym dobitnie fakt, że w dziejach filozofii stale konkurowały ze sobą dwie wykładnie wolności niemające ze sobą nic wspólnego, a wręcz stanowiące skrajne przeciwieństwo. Według pierwszej wykładni wolność jest synonimem przypadkowości, ponieważ jej własnością istotną jest to, że wyłamuje się spod władzy nomologicznego porządku wszechświata, stanowiąc egzemplifikację osobliwego rodzaju zdarzenia, tj. zdarzenia zachodzącego bez przyczyny. Według drugiej wykładni wolność jest synonimem rozumności, ponieważ jej własnością istotną jest to, że stanowi skutek dostosowania działań podmiotu do porządku wszechświata poprzez racjonalny wgląd w jego konieczną strukturę.

### 1.1. INKOMPATYBILIZM

Zgodnie z pierwszym stanowiskiem zdarzenie jest wolne, gdy zachodzi bez żadnej przyczyny, czyli jest zdarzeniem przypadkowym *sensu stricto*. Tę wykładnię wolności w sposób spójny wyartykułował po raz pierwszy Epikur, argumentując, że implikuje ona – jako swój konieczny warunek przedmiotowy – indeterminizm. W swoistej dla siebie terminologii, zakotwiczonej w pojęciowości metafizyki atomistycznej, Epikur sformułował tę tezę, odwołując się do teorii parenklizy, zgodnie z którą ruch atomów w próżni nie podlega ścisłemu determinizmowi, lecz ulega niekiedy przypadkowemu oraz nieprzewidywalnemu odchyleniu od ustalonego toru. Według Epikura ów indeterminizm, odpowiadający za nieoznaczoność częściowo uporządkowanego biegu atomów, stanowi warunek konieczny autentycznej wolności. Formułując rzecz dobitnie, można powiedzieć, że według Epikura, jeżeli człowiek jest wolny i jego wolność nie ma mieć charakteru iluzorycznego, świat również musi być w pewnym sensie wolny<sup>1</sup>.

Epikur jest zatem prekursorem tzw. inkompatybilizmu, czyli stanowiska, zgodnie z którym wolność oraz determinizm w jakiegokolwiek postaci nie są wzajemnie uzgadnialne, a więc konieczny jest między nimi wybór. Można sformułować wiele zarzutów przeciw temu stanowisku, ale jeden spośród nich wydaje się być w szczególności sposób druzgoczący dla samego Epikura. Mianowicie nie trudno zauważyć, że ontologiczne implikacje tego stanowiska stoją w sprzeczności z zasadą *ex nihilo, nihil fit* (z niczego nic nie powstaje): jeżeli odchylenia atomów

<sup>1</sup> Por. G. Reale. *Historia filozofii starożytnej*. T. 3. Lublin 1999 s. 221-222.

od wyznaczonego toru nie mają przyczyny sprawczej (ani jakiegokolwiek innej), to powstają w analogiczny sposób, w jaki powstał świat według kosmologii chrześcijańskiej, czyli *ex nihilo*. Zasada ta stanowiła trzon metafizycznej wizji świata epikurejczyków oraz podstawę proponowanej przez nich metodologii nauk przyrodniczych. Jeżeli zatem przyjmiemy, że wyłożona powyżej w ogólnych zarysach teoria wolności stanowi integralny element filozofii Epikura, to albo musimy wykluczyć z niej zasadę *ex nihilo nihil fit*, albo musimy stwierdzić, że filozofia ta jest w ostatecznym rozrachunku niespójna. Żadna z tych opcji nie jest zadowalająca dla ortodoksyjnego epikurejczyka<sup>2</sup>.

Generalnie rzecz ujmując, ta implikacja epikurejskiej teorii wolności była nieakceptowalna nie tylko z punktu widzenia Epikura, ale również z perspektywy fundamentalnych zasad organizujących światopogląd umysłowości grecko-rzymskiej jako takiej, gdyż kolidowała z konstytutywnym dla tej umysłowości przeświadczeniem, że wszechświat stanowi inteligibilną całość uporządkowaną przez racjonalny Logos. Logos ten *ex definitione* nie dopuszczał żadnych wyjątków w usankcjonowanym przez swój autorytet porządku kosmicznym. W ramach kosmologii hellenistycznej afirmacja istnienia zjawisk w rodzaju tych postulowanych przez Epikura jest zatem niedopuszczalna, gdyż jest równoznaczna z podniesieniem przypadkowości do rangi zasady ontologicznej, równie fundamentalnej co rozum. Taka nobilitacja jest zaś niemożliwa w świecie, którego niepodzielnym władcą jest racjonalny Logos<sup>3</sup>.

## 1.2. KOMPATYBILIZM

Zgodnie z drugim stanowiskiem miarą wolności człowieka jest stopień, w jakim uwzględnia on w swoich działaniach konieczną strukturę wszechświata. Niezależnie od tego, czy zwolennicy tego stanowiska odwołują się do ideału naukowca wykorzystującego swoją wiedzę o nomologicznej strukturze świata gwoli doboru odpowiednich środków dla realizacji określonych celów, czy do figury stoickiego mędrca podporządkowującego się dobrowolnie racjonalnemu Logosowi przenikającemu wszechświat, w obu przypadkach wolność jest rozumiana wedle słynnej formuły heglowskiej jako „uświadomiona konieczność”. Stanowisko to jest zatem nie tyle zgodne z determinizmem, co wręcz implikuje determinizm, gdyż wynika z niego, że warunkiem koniecznym bycia wolnym jest uzyskanie wiedzy o wszechświecie w celu podporządkowania mu się. Jest to więc pewien wariant kompatybilizmu, czyli stanowiska, według którego determinizm i wolna wola są ze sobą zgodne.

<sup>2</sup> Por. tamże s. 223.

<sup>3</sup> Por. tamże s. 222.

Ta kompatybilistyczna wykładnia wolności ma dwie ciekawe konsekwencje. Po pierwsze, wynika z niej, że wolność – zgodnie ze słynną formułą Johanna G. Fichtego – nie jest czymś danym, lecz zadaniem. Innymi słowy, wolność nie stanowi elementu wrodzonego uposażenia, lecz jest wartością, którą każdy powinien urzeczywistnić w swoim życiu. Dlatego dla zwolenników tego stanowiska charakterystyczne jest przekonanie, że zdecydowana większość ludzi – w gruncie rzeczy wszyscy poza ścisłą elitą mędrców – są niewolnikami. Po drugie, wynika z niej, że wolność jest czymś stopniowalnym: człowiek jest mniej lub bardziej wolny w zależności od tego, jaka jest jego wiedza o koniecznej strukturze wszechświata i w jakim stopniu jest gotów dobrowolnie podporządkować się apodyktycznym rozporządzeniom tego wszechświata. Dlatego dla zwolenników tego stanowiska charakterystyczna jest predylekcja do rozróżniania między wolnością iluzoryczną a wolnością prawdziwą. Nie ma przypadków „beznadziejnych”. Każdy cieszy się jakąś namiastką wolności. Ale prawdziwa wolność stanowi wyłączny atrybut mędrców.

### 1.3. KOMPATYBILIZM VERSUS INKOMPATYBILIZM

Z tymi dwoma punktami, stanowiącymi logiczne konsekwencje kompatybilizmu, nie mogą się zgodzić zwolennicy inkompatybilizmu. Po pierwsze, według nich wolność stanowi element naturalnego uposażenia, gdyż jest własnością woli, a wola – obok dwóch pozostałych władz człowieka postulowanych w ramach tradycji grecko-rzymskiej: intelektu oraz afektywności – stanowi istotowy atrybut duchowy człowieka. Aby dobitnie wyartykułować różnice między tymi dwoma stanowiskami, należałoby powiedzieć, że według kompatybilistów, kiedy ktoś postępuje źle, nie ma wolności, a według inkompatybilistów, kiedy postępuje źle, używa źle swojej wolności.

Po drugie, według zwolenników kompatybilizmu wolność nie jest czymś stopniowalnym, gdyż – w przeciwieństwie do intelektu i afektywności – jej aktywność cechuje swoistego rodzaju absolutyzm. Człowiek może być mniej lub bardziej rozumny, może być mniej lub bardziej owładnięty namiętnościami, ale nie może mniej lub bardziej chcieć: albo chce, albo nie chce. Ta specyfika mechaniki działania woli skłaniała niektórych filozofów o przekonaniach woluntarystycznych, np. Kartezjusza, do forsowania tezy, że to właśnie wola, a nie rozum jest tym, co upodabnia nas najbardziej do Boga, gdyż jeżeli zgodzimy się z tym, że wola nie jest czymś stopniowalnym, to jeżeli mamy wolę, mamy ją – w przeciwieństwie do rozumu – w takim samym stopniu, w jakim cieszy się nią Bóg<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> Por. R. Descartes. *Medytacje o filozofii pierwszej. Zarzuty uczonych mężów i odpowiedzi autora. Rozmowa z Burmanem*. Kęty 2001 s. 73-82.

## 2. DLACZEGO DEBATA O WOLNEJ WOLI UWIKŁANA JEST W NIEPRZEZWYCIEŻALNĄ APORIĘ?

### 2.1. UNIKATOWOŚĆ DEBATY O WOLNEJ WOLI

W tym momencie musimy powrócić do uwagi sformułowanej we wstępie poprzedniego punktu i zadać następujące pytanie: Dlaczego w filozoficznej debacie o wolnej woli występują tak skrajnie przeciwstawne koncepcje wolności? Zauważyć należy, że ta specyfika debaty o wolnej woli stanowi o jej unikatowości i kontrastuje bardzo wyraźnie z „logiką”, jaką się rządzą debaty dotyczące innych zagadnień filozoficznych. Niezależnie od tego, czy za przykład weźmiemy debaty o Bogu, duszy albo przyczynowości celowej, obie strony debaty zwykle zgadzają się co do definicji odpowiednich terminów, a spór między nimi pojawia się w momencie, gdy należy rozstrzygnąć, czy tym terminom odpowiada jakiś desygnat po stronie obiektywnej rzeczywistości.

Przykładowo, w standardowych debatach dotyczących istnienia Boga teiści oraz ateiści zgadzają się co do definicji Boga, z tym zastrzeżeniem, że teiści afirmują, podczas gdy ateiści negują istnienie Boga w określony sposób zdefiniowanego. Podobnie rzecz się ma w debatach dotyczących innych „klasycznych” zagadnień filozoficznych, takich jak istnienie duszy, przyczynowości celowej, wartości moralnych itd. W tych debatach nie ma wątpliwości co do tego, czym miałyby być te rzeczy, gdyby istniały. Pytanie zaś dotyczy tego, czy faktycznie istnieją?

Na tym tle debata o wolnej woli stanowi godny odnotowania wyjątek. Tylko w ramach tej debaty nie ma zgody między protagonistami co do poprawnej definicji wyrażenia «wolna wola», stanowiącego właściwy przedmiot debaty. Więcej – nie tyle nie ma zgody, ile jest wyraźna niezgoda, gdyż obie strony definiują owe kluczowe dla debaty wyrażenie w sposób skrajnie odmienny. Dla jednych wolność jest synonimem racjonalności, dla drugich – synonimem irracjonalności. Dla jednych wolność jest sprzymierzeńcem porządku, dla drugich – sojusznikiem przypadku.

### 2.2. APORETYCZNOŚĆ DEBATY O WOLNEJ WOLI

Jeżeli się nad tym głębiej zastanowić, fakt, że nie ma powszechnie akceptowanego znaczenia wyrażenia «wolna wola» świadczy w najlepszym wypadku o fundamentalnej aporetyczności debaty o wolnej woli, a w najgorszym – że debata o wolnej woli w gruncie rzeczy nigdy nie miała jeszcze miejsca. Dlaczego? Otóż z bardzo prostej przyczyny. Jeżeli uczestnicy pewnej dyskusji nie zgadzają się co do podstawowych terminów stanowiących właściwy przedmiot dyskusji, to nie dyskutują o tym samym, a więc nie dyskutują o niczym. Przykładowo, jeżeli dyskusja ma dotyczyć żyraf, a jedna strona dyskusji definiuje żyrafy jako „pewnego rodzaju ryby”, podczas gdy druga strona dyskusji definiuje je jako „pewnego rodzaju insekty”, nic

nie zostanie powiedziane w trakcie takiej dyskusji o żyrafach, niezależnie od tego, ile ta dyskusja będzie trwała. Wynika to z prostego faktu, że aczkolwiek w dyskusji tej często pada słowo «żyrafa», nie dotyczy ona żyraf; nie dotyczy w gruncie rzeczy niczego, gdyż opiera się na nieporozumieniu.

Pytanie, jakie się w tym momencie nasuwa, jest następujące: Czy debata o wolnej woli nie przypomina w swojej zasadniczej strukturze tej hipotetycznej dyskusji o żyrafach, zarysowanej powyżej? Jeżeli tak, debata o wolnej woli nie tyle nigdy nie miała miejsca, ile jeszcze nikt dotąd nigdy nie powiedział niczego konstruktywnego o wolnej woli.

Być może jednak sytuacja nie jest tak beznadziejna, jak zasugerowaliśmy powyżej. To, co skłania do umiarkowanego optymizmu w tej kwestii, to wprowadzona przez kompatybilistów dystynkcja między wolnością prawdziwą a wolnością iluzoryczną. Otóż można podjąć próbę argumentacji, że owa wolność iluzoryczna jest niczym innym jak tą wolnością, o jakiej mówią inkompatabiliści. W takiej sytuacji wolność inkompatabilistów zawierałaby w załączkowej formie wolność kompatybilistów, a wolność kompatybilistów stanowiłaby cel rozwoju wolności inkompatabilistów.

Innymi słowy, można podjąć próbę uzgodnienia tych dwóch stanowisk dotyczących natury wolności, argumentując, że wolność inkompatabilistów jest surowym materiałem, z którego poprzez ustawiczne wysiłki musimy wykrzesać „wolność prawdziwą”, o której mówią kompatybiliści. Gdyby ta argumentacja była poprawna, nie mielibyśmy wówczas do czynienia z dwoma antytetycznymi pojęciami „wolnej woli”, ale z pojęciem niejako ewoluującym, tj. takim, o którym pisze Georg Hegel w kontekście wewnętrznej dynamiki rozwoju pojęć. Odwołując się do popularnej analogii biologicznej, można powiedzieć, że zgodnie z tą interpretacją wolność inkompatabilistów jest „ziarnem”, z którego wyrasta „dąb” prawdziwej wolności propagowanej przez kompatybilistów.

Powodzenie tej argumentacji zależy od tego, czy wolność inkompatabilistów da się pogodzić z wolnością kompatybilistów, gdyż warunkiem tego, by jedno pojęcie stanowiło pierwszy etap rozwoju drugiego pojęcia jest, aby było z nim niesprzeczne: ziarno różni się bardzo od dębu, ale między ziarnem a dębem nie ma żadnej sprzeczności. Niestety, można przedstawić bardzo przekonującą argumentację za tym, że tych dwóch wykładni wolności nie da się ze sobą pogodzić. Jeżeli to prawda, debata o wolnej woli jest z przyczyn zasadniczych bezprzedmiotowa. Dlaczego? Dlatego, że w takim wypadku wolnej woli po prostu nie ma, a – parafrazując Ludwiga Wittgensteina – o tym, czego nie ma, bardzo trudno jest mówić.

Zacznijmy od wytłumaczenia, dlaczego dwóch przedstawionych powyżej wykładni wolności nie da się ze sobą uzgodnić. Otóż w literaturze przedmiotu zakłada się powszechnie, że wolność należy zdefiniować przez dwa następujące warunki:

- a) warunek alternatywnych możliwości: działanie jest wolne wtw., gdy dla podmiotu istniała możliwość wykonania bądź powstrzymania się od wykonaniego działania,
- b) warunek bycia-źródłem-działania: działanie jest wolne wtw., gdy podmiot stanowi przyczynowe źródło tego działania.

Nietrudno zauważyć, że omówione powyżej wykładnie wolności absolutyzują pierwszy bądź drugi z tych warunków. Według zwolenników inkompatybilizmu warunek „a” stanowi jednocześnie warunek konieczny i wystarczający wolności, podczas gdy według zwolenników kompatybilizmu warunek „b” stanowi jednocześnie warunek konieczny i wystarczający wolności.

Jeżeli zatem sądzimy, że dopiero te dwa warunki konstytuują łącznie to, co nazywamy wolnością, musimy wykazać, że owe dwa warunki nie są niekompatybilne. Jest to bardzo trudne, a wręcz – jak można przypuszczać – niemożliwe. Dlaczego? Otóż, jeżeli ma być spełniony warunek „a”, podmiot musi być zdolny w identycznej sytuacji (przez sytuację rozumiemy tutaj jednakowe okoliczności zewnętrzne oraz dyspozycje wewnętrzne podmiotu) do wykonania dwóch przeciwstawnych działań. Wydaje się, że ten warunek stoi w sprzeczności z warunkiem „b”, gdyż jeżeli „ja” podmiotu jest czymś jakkolwiek określonym, nie zaś czystą potencjalnością, i to „ja” ma być źródłem działania, to niekontrowersyjne jest twierdzenie, że konstytucja wewnętrzna tego „ja” przesądza o tym, jakie działanie zostanie podjęte w określonych okolicznościach zewnętrznych. Innymi słowy, jeżeli „ja” nie jest czystą przypadkowością, podmiot nie jest zdolny do wykonania dwóch przeciwstawnych działań w identycznych okolicznościach. Analogiczne rozumowanie można przeprowadzić, wychodząc od warunku „b”.

Jeżeli ta diagnoza jest poprawna, stajemy przed następującą alternatywą rozłączną. Albo przyjmujemy, że jeden z wymienionych powyżej warunków stanowi osobno wystarczającą podstawę do sformułowania całkowitej definicji wolności – jeżeli akceptujemy to rozwiązanie, jesteśmy kompatybilistami bądź inkompatybilistami w klasycznym sensie – albo przyjmujemy, że dopiero gdy rozpatrujemy łącznie oba warunki, możliwe staje się wypracowanie satysfakcjonującej definicji wolności. Jeżeli akceptujemy to rozwiązanie, musimy zgodzić się z tym, że debata o wolnej woli od samego początku uwikłana jest w *prima facie* nieprzezwyciężalną aporię.

### 3. WERDYKT FILOZOFII ANALITYCZNEJ

W tym punkcie artykułu chcielibyśmy zrealizować dwa cele. Po pierwsze, wykazać, że dotychczasowy przebieg debaty o wolnej woli we współczesnej filozofii analitycznej potwierdza powyższą diagnozę konstatającą aporetyczny charakter tej debaty. Po drugie, wytłumaczyć, dlaczego według głównych protagonistów tej



debaty musimy wybrać drugi człon alternatywy sformułowanej w ostatnim akapicie poprzedniego punktu.

### 3.1.

Przechodząc do pierwszego zagadnienia, najlepiej wykazać to, odwołując się do rekonstrukcji problemu wolnej woli przez Petera Inwagena, jednego z czołowych współczesnych filozofów analitycznych, zajmujących się tym problemem. Inwagen w artykule *How to think about free will?*, stanowiącym swego rodzaju postscriptum do jego *opus magnum: An essay on free will*, rozpoczyna rekonstrukcję problemu od spostrzeżenia, że obie strony uczestniczące w tej debacie sformułowały dwójakiego rodzaju argumenty. Pierwszy typ argumentów wykazuje, że wolna wola jest niezgodna z determinizmem, drugi, że wolna wola jest niezgodna z indeterminizmem. Zapoznaliśmy się już z prostymi sformułowaniami tych argumentów w poprzednich punktach, ale chcielibyśmy je tutaj dla porządku zrekapitulować.

Pierwszy typ argumentu – tzw. *consequence argument* – funkcjonuje w świadomości potocznej niemalże od zawsze, ale w perfekcyjnie klarownej postaci formalnej wyartykułował go dopiero Inwagen<sup>5</sup>. Brzmi on następująco:

- 1) Nie możemy nic uczynić, aby mieć kontrolę nad
  - a) przeszłością wszechświata,
  - b) prawami natury rządzącymi wszechświatem.
- 2) Jeżeli determinizm jest prawdziwy, to nasze terażniejsze działania stanowią konsekwencje
  - a) przeszłości wszechświata,
  - b) praw natury rządzących wszechświatem.
- 3) Determinizm jest prawdziwy.
- 4) Wniosek: nie możemy nic uczynić, aby mieć kontrolę nad naszymi terażniejszymi działaniami.

Drugi typ argumentu funkcjonuje w literaturze przedmiotu co najmniej od czasów Cycerona, w kontekście krytyki epikurejskiej wykładni wolności, ale pierwszy raz *explicite* sformułował go dopiero R.E. Hobart w artykule pt. *Free will as involving determination and incoiceivable without it*. Brzmi on następująco:

- 1) Jeżeli inkompatybiliści mają rację, to działanie jest wolne wtw., gdy jest zdeterminowane przez przeszły stan wszechświata i rządzące nim prawa.
- 2) Działanie niezdeterminowane przez przeszły stan wszechświata i rządzące nim prawa jest zdarzeniem przypadkowym.
- 3) Zdarzenia przypadkowe nie są działaniami wolnymi.
- 4) Wniosek: inkompatybiliści nie mają racji<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> Por. P. Inwagen. *An essay on free will*. London 1983 s. 106-153.

<sup>6</sup> Por. tamże s. 128.



Inwagen zauważa, że jeżeli oba te argumenty są poprawne, wolna wola jest pojęciem wewnątrznie sprzecznym, ponieważ jej istnienie jest jednocześnie niezgodne z dwoma stanowiskami wzajemnie sprzecznymi: determinizmem i indeterminizmem<sup>7</sup>. Jeżeli zatem determinizm i indeterminizm są stanowiskami spójnymi – a wszystko przemawia za tym, że są – nieuchronna wydaje się konkluzja, że wolna wola istnieć nie może. Należy podkreślić, że jest to konkluzja o wiele mocniejsza niż ta, którą można wyprowadzić ze standardowych argumentacji deterministycznych. Według deterministycznych inkompatybilistów wolna wola nie istnieje, gdyż determinizm jest prawdziwy. Jednak teoretycznie mogłaby istnieć. Przykładowo w świecie możliwym, gdzie nie obowiązuje determinizm, wolna wola jest możliwa.

Zwolennicy powyższej argumentacji posuwają się o krok dalej i twierdzą, że wolna wola nie tyle nie istnieje w świecie aktualnym, ile nie mogłaby zaistnieć w żadnym możliwym świecie, gdyż jest ucieleśnioną sprzecznością. Innymi słowy, wedle standardowych strategii argumentacyjnych o zabarwieniu deterministycznym istnienie wolnej woli jest fizyczną niemożliwością. Natomiast wedle tej argumentacji istnienie wolnej woli jest logiczną niemożliwością. Jest to wyjątkowo mocna konkluzja. O ile wiadomo, nikt – być może z pewnymi zastrzeżeniami poza Immanuelem Kantem – nie sformułował jej w sposób tak dobitny przed Inwagenem.

### 3.2.

W zasadzie można by się tutaj zatrzymać i stwierdzić, że w takim wypadku wolna wola nie istnieje. Jednak Inwagen – i w tym momencie przechodzimy do drugiego punktu tej sekcji – nie mógłby zaaprobować tego wniosku z przyczyn zasadniczych. Według niego bowiem

- 1) odpowiedzialność moralna istnieje,
- 2) wolna wola stanowi warunek konieczny istnienia odpowiedzialności moralnej.

Zanim przejdziemy do omówienia konsekwencji, jakie dla Inwagenowskiej konceptualizacji problematyki wolnej woli ma wprowadzenie zagadnienia odpowiedzialności moralnej, należy wyjaśnić, dlaczego skorelowanie ze sobą tych dwóch zagadnień decyduje o tym, że satysfakcjonująca definicja wolności musi uczynić zadość obu warunkom sformułowanym w poprzednim punkcie. Otóż odpowiedzialność moralna zdaje się implikować oba warunki. Dlaczego? Po pierwsze, jeżeli ktoś ma być pociągnięty do odpowiedzialności za dany czyn, musi być zdolny do powstrzymania się od jego wykonania (warunek alternatywnych możliwości), po drugie, jeżeli ktoś ma być pociągnięty do odpowiedzialności za dany czyn, musi być sprawcą tego czynu (warunek bycia-źródłem-działania). Jeżeli

<sup>7</sup> Por. P. Inwagen. *Thinking about free will*. New York 2017 s. 149.

zatem wolna wola stanowi warunek konieczny istnienia odpowiedzialności moralnej, to poprawna definicja wolnej woli również musi uczynić zadość tym dwóm warunkom.

Przejdźmy do rekonstrukcji ostatecznej wersji Inwagenowskiej konceptualizacji problemu wolnej woli. Otóż z jednej strony filozoficzna debata dotycząca wolnej woli przekonała nas, że wiele przemawia za tym, iż wolna wola jest pojęciem wewnętrznym sprzecznym. Z drugiej strony wiemy, że wolna wola istnieje, gdyż stanowi ona warunek konieczny istnienia odpowiedzialności moralnej – odpowiedzialność moralna zaś istnieje. Jest to sytuacja co najmniej patowa. Aby ją wyklarować, mamy według Inwagena do dyspozycji nie więcej niż trzy strategie:

- a) wykazać, że argumenty dowodzące niekompatybilności wolnej woli z determinizmem są wadliwe,
- b) wykazać, że argumenty dowodzące niekompatybilności wolnej woli z indeterminizmem są wadliwe,
- c) wykazać, że argumenty dowodzące tego, że istnienie odpowiedzialności moralnej implikuje istnienie wolnej woli są wadliwe.

Tak przedstawia się według Inwagena zagadka wolnej woli, jeśli uwzględni się wszystkie konstytuujące ją elementy<sup>8</sup>.

W przeciwieństwie do Inwagena autor artykułu jest przekonany, że nie da się wykazać wadliwości żadnego z wymienionych powyżej argumentów, gdyż wszystkie są poprawne. Dlatego nie chodzi tu o zanegowanie istnienia wolnej woli, ale zaproponowanie odmiennej strategii. Poniżej, analizując pewne wątki rozważań nad wolą u św. Augustyna, zasugerowane zostanie, że atrakcyjną strategią mogłoby być powiązanie problemu wolnej woli z zagadnieniem indywiduacji. W istocie naczelną wadą dotychczasowych debat jest to, że traktowano w nich problem wolnej woli jakby był zagadnieniem izolowanym, co skłaniało filozofów do przekonania, że można rozwiązać zagadkę wolnej woli, nie wiążąc jej z innymi zagadnieniami filozoficznymi. Autor artykułu sądzi, że w tym założeniu tkwi źródło wszystkich błędów prowadzących do aporii, w jaką od samego początku uwikłana jest debata o wolnej woli.

#### 4. SPECYFIKA UJĘCIA PROBLEMATYKI WOLI U ŚW. AUGUSTYNA

Dlaczego św. Augustyn? Otóż wśród badaczy historii pojęcia wolnej woli istnieje niemal powszechna zgoda, że św. Augustyn odgrywa w tej historii rolę przełomową, a może nawet inicjatorską. Zgodnie z silnym wariantem tej tezy (bronionym m.in. przez Hannah Arendt) św. Augustynowi zawdzięczamy powstanie samego pojęcia woli oraz pierwsze rozważania nad wolnością woli<sup>9</sup>. Jeżeli zatem

<sup>8</sup> Por. tamże s. 149-150.

<sup>9</sup> Por. H. Arendt. *Wola*. Warszawa 1996 s. 126-165.

św. Augustyn inauguruje dyskusję o wolnej woli, a współczesna odsłona debaty o wolnej woli w filozofii analitycznej wykazała, że debata ta uwikłana jest od swoich początków w aporię, to być może warto wrócić do źródeł tej dyskusji w nadziei, że taki zabieg umożliwi odkrycie alternatywnej strategii argumentacyjnej za istnieniem wolnej woli.

Dlaczego zasada indywiduacji? Uzasadnienie przemawiające za tą interpretacją – poza racjami tekstualnymi, do których zaraz przejdziemy – jest następujące: często mówi się o rewolucyjnych przeobrażeniach fundamentalnych założeń organizujących światopogląd starożytny, do jakich przyczyniła się myśl chrześcijańska, po pierwsze wprowadzając wolę jako odrębną władzę psychologiczną, istniejącą niezależnie od intelektu oraz afektywności, a po drugie dowartościowując jednostkę ludzką poprzez podkreślenie jej niepowtarzalności oraz nieredukowalności do żadnej nadrzędnej całości.

Przedstawiając rzecz bardzo schematycznie, dla starożytnych człowiek był częścią kosmosu umiejscowioną między bezrozumnymi zwierzętami a ciałami niebieskimi; dla chrześcijan człowiek nieskończenie transcenduje kosmos i stanowi ukoronowanie stworzenia. Jeżeli nawet przesadą byłoby twierdzenie, że z punktu widzenia chrześcijaństwa każda jednostka ludzka jest warta więcej niż cały wszechświat, nie byłaby to wielka przesada, a takie twierdzenie nie mogłoby się spotkać z inną reakcją niż śmiech w przypadku człowieka starożytnego. Jeżeli chrześcijaństwo jest odpowiedzialne za wprowadzenie pojęcia woli do dyskursu filozoficznego oraz za waloryzację ludzkiej jednostki jako jednostki właśnie, a św. Augustyn jest powszechnie uważany za największego myśliciela chrześcijańskiego epoki patrystycznej, to można się spodziewać, że z jego perspektywy te dwa zagadnienia są ze sobą powiązane.

Oczywiście, takie przypuszczenie ma sens pod warunkiem, że dotychczasowe interpretacje wolnej woli u św. Augustyna są niezadowolające. W istocie tak jest. Po pierwsze, z jednej strony św. Augustyn przedstawia się jako twórcę pojęcia wolnej woli, a z drugiej podkreśla się fakt, że nikt nie przeciwstawił się tak zażarcie sprawczości woli w dziele zbawienia. Czasem usiłuje się rozwiązać to napięcie, odwołując się do różnych kontekstów polemicznych, w jakich rozwijała się refleksja św. Augustyna. Przykładowo broni się tezy, że we wczesnym okresie swojej twórczości św. Augustyn bronił wolnej woli przed manichejczykami w kontekście odpowiedzialności moralnej za grzechy, a w późniejszym okresie swojej twórczości usiłował zredukować do niezbędnego minimum sprawczość woli w kontekście polemiki z pelagianami, dotyczącej relacji między naturą i łaską.

Ta interpretacja jest niedopuszczalna przede wszystkim z tego powodu, że sam św. Augustyn w swoich *Retractationes*, pisanych pod koniec życia, podkreśla fakt, że jego poglądy dotyczące wolnej woli nie uległy fundamentalnym modyfikacjom w czasie. Badacze jego twórczości (m.in. Étienne Gilson) potwierdzają zaś,

że to prawda: św. Augustyn jeszcze przed polemiką z manichejczykami podkreślał konieczną rolę łaski w dziele zbawienia<sup>10</sup>.

Po drugie, kanoniczne interpretacje teorii woli św. Augustyna, zwłaszcza w filozofii analitycznej<sup>11</sup>, często nie uwzględniają wielu uwag, a nawet fragmentów dzieł poświęconych rozważaniom nad wolną wolą u św. Augustyna. Większość z nich koncentruje się wokół traktatów antymanichejskich oraz antypelagiańskich, pomijając przykładowo rozważania nad wolną wolą w *Państwie Bożym*, wymierzone przeciwko fatalizmowi stoickiemu. Z tej przyczyny interpretacje te są z konieczności niekompletne, gdyż nie uwzględniają całości materiału źródłowego.

#### 4.1. WOLNA WOLA A ZASADA INDYWIDUACJI W PAŃSTWIE BOŻYM ŚW. AUGUSTYNA

Ponieważ owa polemika antystoicka jest często pomijana w badaniach nad teorią woli u św. Augustyna, w ramach pewnego eksperymentu uczynimy ją fundamentem własnej interpretacji i zobaczymy, jaki to przyniesie rezultat. Otóż stoicy uzasadniali swoje deterministyczne przekonania rozważaniami z zakresu astrologii. Zgodnie z ich stanowiskiem życie ludzkie w swoich najogólniejszych zarysach oraz najdrobniejszych szczegółach jest zdeterminowane przez układ gwiazd w momencie poczęcia bądź narodzin człowieka. Św. Augustyn stawia wiele zarzutów wobec tego stanowiska. W pewnym momencie przedstawia następującą anegdotę.

Wyobraźmy sobie – pisze św. Augustyn – dwóch osobników identycznych pod każdym względem: fizjologicznym, biologicznym, psychologicznym, osobowościowym. Wyobraźmy sobie następnie, że obaj walczą w tym samym momencie z tą samą pokusą. Jeden jej ulega, drugi – nie. Na mocy założenia, że są identyczni pod każdym względem, nie możemy wytłumaczyć tej różnicy w ich postępowaniu jakąkolwiek różnicą natury materialnej. Św. Augustyn wyprowadza z tego wniosek, że w takiej sytuacji nie da się wskazać innej przyczyny odmienności ich zachowań niż wola. Ten, który nie uległ pokusie, użył jej dla dobrych celów; ten, który uległ, albo miał zbyt słabą wolę, albo świadomie użył jej dla złych celów<sup>12</sup>. W kontekście polemiki ze stoicyzmem ten argument miał być podstawą twierdzenia, że istnienie wolnej woli jako zdolności do wyboru w jednakowych okolicznościach przeciwstawnych działań stanowi przesłankę do odrzucenia determinizmu i – co za tym idzie – wróżb astrologicznych.

Jednak nas w tym momencie interesuje inna rzecz. Nieliczni badacze twórczości św. Augustyna, którzy uwzględniają ten fragment w swoich rozważaniach

<sup>10</sup> Por. É. Gilson. *Wprowadzenie do nauki św. Augustyna*. Warszawa 1953 s. 202-209.

<sup>11</sup> Wzorcowym przykładem tego rodzaju podejścia jest artykuł D.P. Hunta. *On Augustine's way out*.

<sup>12</sup> Por. Augustyn św. *Państwo Boże*. Kęty 1998 s. 448-449.

(m.in. Martyna Koszkało), interpretują tę anegdotkę jako eksperyment myślowy, a nie opis realnej sytuacji. Jak uzasadnić tę interpretację? Otóż Koszkało przyjmuje, że scenariusz zarysowany w powyższej sytuacji jest niemożliwy z metafizycznego punktu widzenia, ponieważ zgodnie z zasadą identyczności przedmiotów nieodróżnialnych, jeżeli dwa obiekty mają te same własności, to są identyczne. Z tego wynika, że nie mogą istnieć dwaj osobnicy o identycznych własnościach, bo jeżeli istnieją, to z konieczności są ze sobą tożsami. W ramach tej interpretacji anegdota św. Augustyna nie stanowi zatem opisu możliwej sytuacji, lecz swego rodzaju eksperyment myślowy, mający na celu ilustrację Augustyńskiej koncepcji wolnej woli<sup>13</sup>.

Ta interpretacja jest nietrafna z jednego zasadniczego powodu: św. Augustyn w komentarzu do tej anegdoty nie pisze nic, co przemawiałoby za tym, że należy ją interpretować jako eksperyment myślowy. Mamy zatem wszelkie podstawy, by sądzić, że uważał ją za opis możliwej sytuacji. Jeżeli ten trop interpretacyjny jest trafny, stajemy przed następującym problemem: jak pogodzić tezę, że jest to opis możliwej sytuacji z zasadą identyczności przedmiotów nieodróżnialnych? Zasady tej nie możemy odrzucić, ponieważ stanowi ona niepodważalny aksjomat. W takim wypadku możliwe jest tylko jedno rozwiązanie tego problemu: to wola stanowi zasadę indywiduacji. Jeżeli ta interpretacja jest adekwatna, istnieją podstawy do tego, by sądzić, że według św. Augustyna zasadą indywiduacji jest w przypadku podmiotów ludzkich wola: osoby mające odmienną wolę nie mogą być ze sobą identyczne.

## ZAKOŃCZENIE

Celem tego artykułu było wstępne uwiarygodnienie tezy, że problem wolnej woli i zagadnienie indywiduacji są w twórczości św. Augustyna ze sobą powiązane. Nie było nim natomiast wykazanie, w jaki sposób powiązanie problemu wolnej woli z zagadnieniem indywiduacji da się pogodzić z innymi aspektami jego teorii woli, ani w jaki sposób powiązanie ze sobą tych dwóch zagadnień mogłoby przyczynić się do przezwyciężenia aporii, w jaką uwikłana jest debata o wolnej woli. Dlatego w ramach zakończenia ustosunkujemy się krótko do dwóch zasygnalizowanych tutaj zagadnień.

Otóż po pierwsze, powyższa interpretacja jest nie tyle zgodna z innymi aspektami teorii św. Augustyna, ile stwarza warunki dla poprawnego zrozumienia trzech bardzo tajemniczych twierdzeń sformułowanych przez niego w kontekście rozważań nad wolą. Pierwsze z nich to twierdzenie, że «wola» i «wolna wola» to

---

<sup>13</sup> Por. M. Koszkało. *Natura woli, wolność a konieczność*. Gdańsk 2019 s. 71.

synonimy. Drugie z nich to twierdzenie, że grzech nie ma przyczyny sprawczej. Trzecie z nich to twierdzenie, że grzech jest nicością.

Po drugie, warunkiem przewyciężenia aporii, w jaką uwikłana jest debata o wolnej woli, jest powiązanie tego problemu z zagadnieniem indywidualizacji, gdyż dopiero w takim szerszym kontekście możliwe jest w sposób spójny uzgodnienie dwóch zrekonstruowanych powyżej warunków, jakim musi uczynić zadość satysfakcjonujące pojęcie wolności. Oczywiście, w niniejszym artykule nie ma miejsca, aby przedstawić rozwiniętą argumentację za pierwszym bądź drugim punktem. Dlatego trzeba poprosić czytelnika o cierpliwość i odesłać go do nienapisanych jeszcze artykułów rozwijających tę problematykę.

## BIBLIOGRAFIA

- Arendt H.: *Wola*. Tłum. R. Piłat. Warszawa 1996.  
Augustyn św.: *Państwo Boże*. Tłum. W. Kubicki. Kęty 1998.  
Descartes R.: *Medytacje o filozofii pierwszej; Zarzuty uczonych mężów i odpowiedzi autora. Rozmowa z Burmanem*. Tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, S. Świeżawski, I. Damska. Kęty 2001.  
Gilson É.: *Wprowadzenie do nauki św. Augustyna*. Tłum. Z. Jakimiak. Warszawa 1953.  
Inwagen P.: *An essay on free will*. London 1983.  
Inwagen P.: *Thinking about free will*. New York 2017.  
Koszałko M.: *Natura woli, wolność a konieczność*. Gdańsk 2019.  
Reale G.: *Historia filozofii starożytnej*. T. 3. Tłum. E.I. Zieliński. Lublin 1999.

**Streszczenie:** Problem wolnej woli jest niezwykle trudny do właściwego ujęcia. W drugiej i trzeciej części tego artykułu przedstawiam historyczne i merytoryczne powody tego stwierdzenia. W czwartej części próbuję wykazać, że przebieg debaty na temat wolnej woli we współczesnej filozofii analitycznej służy zarówno jako ilustracja, jak i potwierdzenie diagnozy zaprezentowanej w drugiej i trzeciej części. W piątej części argumentuję za znaczeniem opisu wolnej woli autorstwa św. Augustyna w historii tego problemu. Próbuję również pokazać, że dla tego myśliciela problem wolnej woli był w istocie tożsamy z problemem zasady indywidualizacji.

**Słowa kluczowe:** św. Augustyn, Peter Inwagen, wolna wola, zasada indywidualizacji.