

KONRAD SZOCIK

## ***LIBERUM ARBITRIUM* W FILOZOFII ŚREDNIOWIECZNEJ W KONTEKŚCIE TEORII DETERMINISTYCZNYCH**

**Streszczenie.** Artykuł analizuje koncepcje *liberum arbitrium* w filozofii Augustyna, Anzelmą i Tomasza z Akwinu. Wskazuje na kompatybilistyczne łączenie przez nich wolności wyboru z istnieniem czynników deterministycznych. Każdy z nich bronił *liberum arbitrium*, dostrzegając potencjalne trudności związane z wpływem Boga na losy człowieka.

**Słowa kluczowe:** *liberum arbitrium*, wolna wola, determinizm, Bóg, łaska Boża, predestynacja, opatrność, przedwiedza, kompatybilizm

1. Wstęp. 2. Wolność a *liberum arbitrium*. 3. *Libertarianizm* w kontekście eschatologicznym. 4. Naturalne zniewolenie człowieka? 5. Koncepcja *liberum arbitrium* świętego Augustyna. 6. Koncepcja *liberum arbitrium* Anzelmą z Canterbury. 7. Koncepcja *liberum arbitrium* Tomasza z Akwinu. 8. Podsumowanie.

### **1. WSTĘP**

*Libertarianizm* jest jednym z podstawowych pojęć kultury europejskiej, a świadectwem jego znaczenia jest przypisywana mu waga zarówno w historii filozofii, jak i religii. Przedstawimy wybrane próby pogodzenia przypisywanej jednostce władzy wybierania (*libertarianizm*) z przekonaniem o istnieniu Boga, którego interpretowanie

jako bytu absolutnego, obdarzonego wszechwiedzą i wszechmocą implikowało pewne trudności dla filozoficznego orzekania o *liberum arbitrium*. Odniesiemy się do prób pogodzenia istnienia Boga, stałego czynnika deterministycznego, z tezą o *liberum arbitrium* podejmowanych przez świętego Augustyna, świętego Anzelma z Canterbury i świętego Tomasza z Akwinu, których poglądy zarysujemy w poszczególnych częściach niniejszego tekstu.

Problem ten nabiera nowego znaczenia współcześnie. Wskutek rozwoju nauk empirycznych, społecznych i psychologicznych *liberum arbitrium* traktowane jest jako iluzja. Jego kwestionowanie stawia pod znakiem zapytania sensowność pojęcia odpowiedzialności, którą, szczególnie w chrześcijańskiej myśli średniowiecznej, wiązano z *liberum arbitrium*. Ten sens, zapoznawany współcześnie, mieli na uwadze analizowani w artykule myśliciele, mimo dostrzegania wagi argumentacji deterministycznej, szczególnie związanej z istnieniem Boga, oddziaływaniem jego łaski, boską przedwiedzą czy predestynacją. W tym świetle Gerald Bonner podkreślał napięcie w filozofii świętego Augustyna między przekonaniem o pragnieniu Boga obecnym w duszy a ontologicznym zepsuciem człowieka<sup>1</sup>. Ilham Dilman nie dostrzegał na gruncie Augustyńskiej koncepcji *liberum arbitrium* sprzeczności między boską opatrnością, łaską i predestynacją a wolną wolą, stwierdzając, że logicznie niemożliwe byłoby obdarowanie przez Boga człowieka zdolnością wolnego wyboru, a następnie jego zniesienie przez uniemożliwienie wyboru zła<sup>2</sup>. W odniesieniu do determinizmu tomistycznego związanego z naturalnym pragnieniem celu ostatecznego, szczęśliwości, Stephen Wang kwestionował możliwość wyprowadzania deterministycznych konsekwencji wskazaniem na prawo wyboru celów partykularnych, które stanowią azyl dla jednostkowego przekonania o wolności wyboru<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> G. Bonner, *Freedom and Necessity: St. Augustine's Teaching on Divine Power and Human Freedom*, Washington 2007, 124.

<sup>2</sup> I. Dilman, *Free Will: An historical and philosophical Introduction*, Florence 1999, 81.

<sup>3</sup> S. Wang, *Aquinas and Sartre: On Freedom, personal Identity, and the Possibility of Happiness*, Baltimore 2011, 193nn.

## 2. WOLNOŚĆ A *LIBERUM ARBITRIUM*

Filozofia tomistyczna dokonała rozróżnienia na wolę i *liberum arbitrium* w odniesieniu do celu pożądanego. Wola zwraca się ku celowi ostatecznemu, którego pragnie dla niego samego. *Libera arbitrium* oznacza to samo pożądanie skierowane ku dobrom szczegółowym, pożądanym ze względu na cel ostateczny<sup>4</sup>. W artykule utożsamiamy znaczeniowo *liberum arbitrium* z wolną wolą, mając na myśli jednostkową władzę wolnego wybierania, konfrontowaną z zewnętrznymi, ale i wewnętrznymi czynnikami deterministycznymi.

Jeżeli zdefiniujemy wolność jako zdolność działania zakładającą autonomię jednostki, gwarantującą jej niezależność od czynników zewnętrznych i wewnętrznych<sup>5</sup>, to argumenty teorii deterministycznych wskazujących na istnienie warunków i okoliczności stanowiących stały kontekst dla procesów decyzyjnych człowieka mogą uchodzić za uzasadnione. W przypadku chrześcijańskiej filozofii średniowiecza deterministycznym kontekstem *liberum arbitrium* staje się istnienie Boga, który jest pierwszą, najwyższą i ostateczną przyczyną, jak również stwórcą świata. Pojęcie *liberum arbitrium* w konfrontacji z pojęciem Boga wyzwała szereg problemów związanych z napięciem między jednostkową wolnością, rozumianą jako *libertas indifferentiae*, to znaczy absolutną neutralnością warunków wyboru, a determinizmem wynikającym zarówno z boskiej przedwiedzy, jak i z przekonania o konieczności boskiej łaski. W tym świetle myśl średniowieczna opracowała pojęcie wolności „nabytej”, która miała być rezultatem woli Boga umożliwiającego godziwe moralnie życie i realizowanie dobra<sup>6</sup>. Mimo takich deterministycznych czynników, jak tezy o istnieniu Boga, konieczności jego łaski czy grzechu pierwotnym, myśliciele chrześcijańscy w średniowieczu uznawali zazwyczaj *liberum arbitrium* jako odrębną władzę. Kwestionowali naturalny charakter wolności jako

---

<sup>4</sup> A.M. Moschetti, *Libero arbitrio*, w: *Enciclopedia Filosofica*, t. 3, Venezia – Roma 1957, 15.

<sup>5</sup> A. Guzzo, V. Mathieu, *Libertà*, w: *Enciclopedia Filosofica*, t. 3, dz. cyt., 18.

<sup>6</sup> M.J. Adler, *The Idea of Freedom. A Dialectical Examination of the conceptions of Freedom*, New York 1958, 139.

zdolności do posłuszeństwa Bogu, która została utracona jako pierwotnie ontologiczna właściwość przez grzech pierworodny. Dlatego możliwość posłuszeństwa Bogu wymagała jego łaski wyzwalającej od zniewolenia grzechu<sup>7</sup>.

### 3. *LIBERUM ARBITRIUM* W KONTEKŚCIE ESCHATOLOGICZNYM

Mimo problematycznego statusu *liberum arbitrium* na gruncie religii i filozofii chrześcijańskiej, tezy o jego realności wymagał moralny i etyczny charakter chrześcijaństwa w kontekście eschatologicznym<sup>8</sup>. Człowiek, który wskutek grzechu pierworodnego utracił naturalne ukierunkowanie się ku Bogu, nie mógł utracić wolności, bez której nie mogłoby dokonać się jego zbawienie. To właśnie *liberum arbitrium* jest źródłem grzechu i stanowi o możliwości grzeszenia<sup>9</sup>. Zmaganie się chrześcijanina z uwodzeniem przez to, co zakazane, a mimo to najbardziej atrakcyjne, składa się na istotę chrześcijańskiego rozumienia wolności jako władzy panowania nad najniższymi elementami człowieka. Chrześcijańska definicja wolności różni się od rozwijanego od nowożytności negatywnego rozumienia wolności jako *libertas indifferentiae*.

Wolność pozytywna, wybierająca cele podporządkowane dobru ostatecznemu, w chrześcijaństwie zostaje nagrodzona obietnicą zbawienia. W kontekście nagrody i kary, obietnicy zbawienia i groźby potępienia niemożliwość autonomicznego podejmowania decyzji moralnych i etycznych prowadziłaby do sprzeczności teologicznych i egzystencjalnych. Sprzeczność polegałaby na formułowaniu wymagań niemożliwych do zrealizowania, a niezbędnych do zbawienia. Ten kontekst eschatologiczny implikował postulowanie przez chrześcijańską filozofię średniowieczną *liberum arbitrium*. W chrześcijańskiej nauce o zbawieniu życie wieczne przedstawiano jako nagrodę zależną

---

<sup>7</sup> Tamże, 402.

<sup>8</sup> B. Berofsky, *Free will and determinism*, w: *Dictionary of the History of Ideas*, t. 2, red. P.P. Wiener, New York 1973, 237.

<sup>9</sup> A. Guzzo, V. Mathieu, art. cyt., 23.

nie tylko od wiary i Bożej łaski, ale również od wolnego działania człowieka. Możliwość kierowania życiem wymagała naturalnej władzy wolnego podejmowania decyzji i ponoszenia odpowiedzialności za złe wybory: „Bóg stworzył człowieka wolnym, skoro uczynił go odpowiedzialnym za osiągnięcie ostatecznego celu. Rzeczą człowieka jest dokonać wyboru pomiędzy drogą wiodącą do szczęśliwości a drogą prowadzącą do wieczystej niedoli. Człowiek jest zapaśnikiem, który nie jest wprawdzie zdany tylko na własne siły, niemniej jednak musi na nie liczyć”<sup>10</sup>.

Nieodzowność tezy o wolnej woli człowieka dla chrześcijaństwa, szczególnie doktryny o grzechu i zbawieniu, uzasadniała krytyczny stosunek filozofów chrześcijańskich do koncepcji zakładających dualizm dobra i zła, a w konsekwencji brak przyczynowego związku między człowiekiem i powodowanym przez niego złem. Uniezależnienie człowieka od powodowanego przez niego zła, które, inaczej niż w średniowiecznej tradycji filozofii chrześcijańskiej, przypisywano działaniu niezależnej od człowieka siły, zносиło odpowiedzialność i nie spełniało warunków możliwości osiągnięcia zbawienia. Naturalną reakcją religii, teologii i filozofii chrześcijańskiej była polemika ze stanowiskami znoszącymi *liberum arbitrium* i moralną odpowiedzialność jednostki, mogącymi podważać sensowność religii i zalecanych środków do zbawienia. Zagrożeniem takim był między innymi kataryzm, który uzasadniał brak *liberum arbitrium* przekonaniem o immanentnej dobroci Boga i ludzi, wykluczającej możliwość wolnego wybierania zła. Człowiek ani nie chce, ani nie zna zła powodowanego przez inny od człowieka i Boga „zły pierwiastek”<sup>11</sup>. Paradygmat ten znosi sensowność zbawienia rozumianego jako rezultat nie tylko łaski, ale również zasługi, wykluczając możliwość sprawiedliwości i potencjalnie uzasadniając kwetyzm.

---

<sup>10</sup> E. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, tłum. z franc. J. Rybałt, Warszawa 1958, 278.

<sup>11</sup> J. Duvernoy, *Religia katarów*, tłum. z franc. J. Gorecka-Kalita, Kraków 2000, 75–77.

#### 4. NATURALNE ZNIEWOLENIE CZŁOWIEKA?

W myśli chrześcijańskiej rozważania nad *liberum arbitrium* wymagały określenia jego natury. Boecjusz wskazywał rozum jako domenę *liberum arbitrium*, Duns Szkot wskazywał wolę. Święty Tomasz z Akwinu połączył te modele. W filozofii nowożytnej interpretacje te znalazły kontynuatorów w koncepcjach kolejno: Gottfrieda Wilhelma Leibniza, Kartezjusza oraz Immanuela Kanta i Georga Wilhelma Friedricha Hegla<sup>12</sup>. Niezależnie od koncepcji wiążącej *liberum arbitrium* z rozumem bądź wolą, punktem odniesienia było pojęcie zniewolenia, które wymaga „wyzwolenia” przez łaskę Boga. Moment ten eksponowali między innymi Augustyn, Anzelm z Canterbury czy Tomasz z Akwinu<sup>13</sup>. Konfrontowanie *liberum arbitrium* z pojęciem zniewolenia było istotne dla protestanckiego kręgu kulturowego. Johann Pupper von Gosch wskazywał, że realizowanie moralnego dobra nie jest świadectwem posiadania cnót, ale łaski Boga<sup>14</sup>. Przekonanie o niewystarczalności *liberum arbitrium* rozwinął Nikolas von Amsdorf twierdząc, że człowiek musi otrzymać nową wolę, ponieważ dotychczasowa uniemożliwia zbawienie<sup>15</sup>. W tym paradygmacie zniewolenie człowieka przez skłonność do grzechu nie może zostać usunięte za pomocą ludzkich cnót.

Przekonanie o zniewoleniu silniejszym od przyrodzonych władz wpłynęło na rozwój interpretacji sugerujących przygodny, konieczny, nabyty bądź naturalny charakter *liberum arbitrium*. Mortimer Adler interpretował tomistyczne rozumienie *liberum arbitrium* jako naturalne, przypadkowe i nabyte. W filozofii nowożytnej i współczesnej przypisywał je Johnowi Locke’owi, Monteskiuszowi, Jean-Jacquesowi Rousseau, Kantowi, Heglowi, Dewey’owi i Jacquesowi Maritain. W przeciwieństwie do Tomasza inni myśliciele średniowieczni,

---

<sup>12</sup> M.J. Adler, dz. cyt., 158–159.

<sup>13</sup> Tamże, 145.

<sup>14</sup> Tamże, 213.

<sup>15</sup> D.C. Steinmetz, „*Libertas Christiana*”: *Studies in the Theology of John Pupper of Goch (d. 1475)*, *The Harvard Theological Review* 65(1972)2, 212.

jak Augustyn, Boecjusz, Anzelm, Majmonides czy Duns Szkot, mieli uznawać wolność za naturalną i nabytą, ale nie przypadkową<sup>16</sup>.

## 5. KONCEPCJA *LIBERUM ARBITRIUM* ŚWIĘTEGO AUGUSTYNA

Jednym z podstawowych sposobów rozumienia *liberum arbitrium* w myśli średniowiecznej była definicja opracowana przez świętego Augustyna, zgodnie z którą jednostkowa wolność oznaczała możliwość grzeszenia bądź niegrzeszenia (*posse peccare et non peccare*)<sup>17</sup>. We wczesnym okresie twórczości Augustyn uznawał naturalne ukierunkowanie „dobrej”, wolnej woli ku Bogu. Gwarancją wolności woli miała być Boża łaska, dlatego zwrócenie się woli ku Bogu Augustyn uznawał za naturalne w przypadku działania Bożej łaski i miłości<sup>18</sup>. Pożądanie zła odczytywał jako samo-negację woli, która, wybierając dobro potwierdza wolność<sup>19</sup>. Jeżeli o *liberum arbitrium* stanowi akceptacja woli Boga, to jej odrzucenie na rzecz niższych dóbr czyni *liberum arbitrium* „złą” wolą i jest jego niewłaściwym wykorzystaniem. Augustyn uzasadniał wolny wybór zła nieprzemijalnością Boga i dóbr wiecznych, sprawiającą, że jedyną możliwością ich utraty jest wolne odwrócenie od nich pożądania woli<sup>20</sup>. Pojęcie grzechu opisuje niewłaściwe poruszenia woli, zależące od decyzji człowieka: „Cokolwiek jest przyczyną woli, jeżeli nie można oprzeć się temu, ustępstwo nie jest grzechem; jeżeli zaś można oprzeć się, nie ustępujemy, a nie zgrzeszymy”<sup>21</sup>.

Zdolność wybierania zła jest uzasadniana koherentnością religii, która odwołuje się do mechanizmu nagradzania i karania skuteczne-

---

<sup>16</sup> Tamże, 165.

<sup>17</sup> Augustyn, *O wolnej woli*, w: Tenże, *Dialogi filozoficzne*, tłum. z łac. A. Trombala, Kraków 1999, 525–526.

<sup>18</sup> B. Berofsky, art. cyt., 237–238.

<sup>19</sup> A. Guzzo, V. Mathieu, art. cyt., 26.

<sup>20</sup> Augustyn, *O wolnej woli*, w: Tenże, *Dialogi filozoficzne*, t. 3, tłum. z łac. A. Trombala, Warszawa 1953, 148.

<sup>21</sup> Tamże, 211.

go przy założeniu *liberum arbitrium*. Augustyn uzupełnił *liberum arbitrium* o ideę sprawiedliwości<sup>22</sup>. Człowiek może wybrać każde inne dobro oprócz Boga, ale ten wolny wybór zawsze będzie złem<sup>23</sup>. Ciężar odpowiedzialności wzmacniany jest przez immanentne niezdeterninowanie *liberum arbitrium* niezależnego od rozumu, cnót etycznych czy namiętności: „Tylko własna wola i wolny wybór czynią myśl, wyposażoną we władzę i cnotę, współniczką namiętności. Nie sprawia tego żaden byt równy czy nadrzędny z powodu swojej sprawiedliwości. Wszystko zaś, co niższe, nie może dopiąć tego, bo jest za słabe”<sup>24</sup>.

Człowiek posiada negatywną wolność tylko do wyboru zła. Wybór dobra oznacza podporządkowanie *liberum arbitrium* dobru i sprawiedliwości. Decyzja o służeniu bądź sprzeciwie wobec Boga jest wolnym wyborem dobra albo zła. Zdaniem Augustyna i Tomasza człowiek, wybierając zło, posiada „wolność do chcenia tego, co wybrał, ale nie tego, co powinien chcieć”<sup>25</sup>.

Naturalna niezdolność do wyboru dobra niezbędnego do zbawienia zrodziła pojęcie predestynacji. Świadom sprzeczności między predestynacją jako czynnikiem deterministycznym a praktyczną użytecznością *liberum arbitrium* Augustyn uważał, że nawet w sytuacji boskiego determinowania życia w kontekście przeznaczenia do zbawienia bądź potępienia, jak i wpływu woli Boga na ludzkie wybory, przekonanie o wolności woli zachowuje swoją wagę. Jest istotnym dla moralności powszechnym przekonaniem uzasadnianym podmiotowym odniesieniem. Brak wiedzy o predestynowanych i skazanych na potępienie pozwala uzasadnić przekonanie o *liberum arbitrium*.

W późniejszym okresie twórczości Augustyn uznał, że wolna wola nie jest najwyższym dobrem i powinna zostać podporządkowana pragnieniu dobra. Autonomia wyboru nie rekompensuje ryzyka grzechu i upadku. Odniesienie do grzechu i upadku pierwszych ludzi w raju stało się dla Augustyna nową podstawą dla filozoficznej archeologii

---

<sup>22</sup> Tamże, 112–113.

<sup>23</sup> Tamże, 163.

<sup>24</sup> Tamże, 97.

<sup>25</sup> M.J. Adler, dz. cyt., 415.



*liberum arbitrium*. Przyczyną upadku nie była natura wolnej woli jako władzy wybierania przeciwieństw, ale stworzenie człowieka z niczego stanowiące o ontologicznej możliwości oderwania się od dobra<sup>26</sup>. Zwrócenie się ku ontologicznemu rozważaniu zagadnienia upadku, a nie psychologicznej możliwości grzeszenia, umożliwiło Augustynowi dostrzeżenie ontologicznych warunków znoszących *liberum arbitrium*, które tylko za pomocą Bożej łaski może wybrać dobro, ponieważ z natury jest zniewolone ku złu. Augustyn uznał niewyjaśnialny i niezrozumiały charakter upadku pierwszych ludzi, który nastąpił mimo posiadanej przez nich Bożej łaski, stworzenia bezpośrednio przez Boga, jak i świadomości śmierci grożącej za nieposłuszeństwo<sup>27</sup>.

## 6. KONCEPCJA LIBERUM ARBITRIUM ANZELMA Z CANTERBURY

Podobnie jak Augustyn, Anzelm z Canterbury odrzucał determinizm biologiczny, emocjonalny i psychiczny, uznając autonomię *liberum arbitrium*<sup>28</sup>. Nie podzielał Augustyńskiej definicji wolności woli jako *posse peccare et non peccare*, która bądź pozbawiałaby Boga wolności, bądź przypisywałaby mu zdolność do grzechu<sup>29</sup>, ale, podobnie jak Augustyn we wczesnym okresie twórczości, bronił autonomii wolnej woli samodzielnie określającej przedmiot pożądania<sup>30</sup>. *Liberum arbitrium* nie zostaje zniesione w sytuacji zewnętrznego przymusu mimo zwracania się ku przedmiotom wywołującym silniejsze pożą-

---

<sup>26</sup> J. Couenhoven, *Augustine's rejection of free – will defence: an overview of the late Augustine's theodicy*, *Religious Studies* 43(2007)3, 286.

<sup>27</sup> Tamże, 288–289.

<sup>28</sup> Anzelm z Canterbury, *Freedom of Choice (De Libertate Arbitrii)*, w: Tenże, *Complete philosophical and theological treatises*, tłum. z łac. J. Hopkins, I.H. Richardson, Minneapolis 2000, 201–202.

<sup>29</sup> G. Kane, *Anselm's Definition of Freedom*, *Religious Studies* 9(1973)3, 298–299.

<sup>30</sup> „Know, then, that the will which I call the instrument – for – willing has an inalienable strength which cannot be overcome by any other force. And in willing, the will uses this strength now more, now less”. Anzelm z Canterbury, *Freedom of Choice (De Libertate Arbitrii)*, dz. cyt., 205.

danie. Anzelmiański przykład o wyborze życia, zamiast prawdy w obliczu groźby śmierci bądź tortur, ilustruje indeterminizm, w którym wolna wola jest jedyną przyczyną decyzji<sup>31</sup>. W sytuacji zagrożenia życia można wybrać prawdę zamiast życia, a wybór ten również będzie rezultatem autonomicznego *liberum arbitrium*.

Wprowadzonym przez Anzelmą czynnikiem deterministycznym, który negatywne rozumienie wolności zastąpił pozytywnym, było uznanie konstytutywnej roli sprawiedliwości. Brak odniesienia do sprawiedliwości znosiłby wolność woli i czyniłby ją narzędziem realizacji naturalnych skłonności człowieka<sup>32</sup>. Analizując *liberum arbitrium* w świetle teorii determinizmu, Anzelm wskazywał na dwa rodzaje konieczności: przyrodzoną i naturalną oraz dobrowolną. Konieczność dobrowolną odnosił do wszechwiedzy i wiedzy uprzedniej Boga, która nie wyklucza wolnej woli człowieka czyniącego zło dobrowolnie, bez ingerencji Boga, ale przy jego wiedzy<sup>33</sup>. Anzelm, podobnie jak Augustyn, uznawał konieczność Bożej łaski dla realizowania dobra spowodowaną moralną niedoskonałością człowieka. Niezdolność woli do pożądania dobra jest skutkiem grzechu pierworodnego<sup>34</sup>. Dlatego dla Anzelmą „dobra” wolna wola była pożądaniem tego, co słuszne, ze względu na samą słuszność.

Odniesienie do determinizmu zainspirowało Anzelmą do zaproponowania dwóch modeli wolności. Wolność samodoskonalenia to stan bezgrzeszności gwarantowany łaską Boga. Jej antytezą jest grzech. Wolność samookreślenia oznacza możliwość wyboru alternatywy dla aktualnego zachowania czy stanu. Dopuszcza możliwość grzeszenia,

---

<sup>31</sup> Tamże, 207.

<sup>32</sup> Anzelm z Canterbury, *The Harmony of the Foreknowledge, the Predestination, and the Grace of God with Free Choice (De Concordia Praescientiae et Praedestinationis et Gratiae Dei cum Libero Arbitrio)*, w: Tenże, *Complete philosophical and theological treatises*, dz. cyt., 572.

<sup>33</sup> Tenże, *Objaśnienie trudności teologicznych, Zebrane z Doktorów Świętych, Od Anzelmą S.*, w Krakowie: w Druk. Łukasza Kupisza [...], [post 4 X], Kraków 1651, 5.

<sup>34</sup> Tamże, 54.

a jej przeciwieństwem jest determinizm, znoszący tezę o istnieniu alternatywnych możliwości<sup>35</sup>.

## 7. KONCEPCJA *LIBERUM ARBITRIUM* TOMASZA Z AKWINU

Nowe rozwiązanie problemu *liberum arbitrium* w kontekście boskiego determinizmu zaproponował Tomasz z Akwinu. Tomasz wskazywał na boski determinizm, który wynika z natury Boga rozumianego jako pierwsza przyczyna i najwyższe dobro, które jest naturalnym celem wszystkich bytów<sup>36</sup>. Mimo uznania pierwotnego ukierunkowania przez Boga wszystkich bytów ku dobru, Tomasz afirmował samodzielne pożądanie tego dobra, które nie wynika z boskiego nakazu<sup>37</sup>. Bóg jest jedynym, ale nieuchronnie determinującym *liberum arbitrium* czynnikiem<sup>38</sup>, dlatego pożądanie zła wynika z błędnej oceny i sądu intelektu, który wskazuje woli fałszywe dobra. Intelekt, kształtując różne rozumienia dobra, pobudza wolę do pożądanego różnych, ocenianych pozytywnie przez intelekt celów<sup>39</sup>.

Czynnikiem deterministycznym może być pożądanie przez wolę dobra uznawanego przez Tomasza za naturalną aktywność woli<sup>40</sup>. Tomasz zaakceptował deterministyczny kontekst wolnej woli w odniesieniu do jej naturalnego ukierunkowania, ale odrzucił konieczność rozumianą jako działanie pod przymusem<sup>41</sup>. Poruszenie woli generowane przez naturalne zwrócenie się ku pewnym celom uznanym za dobro właściwe można interpretować jako mikro-determinizm, na

---

<sup>35</sup> G. Kane, art. cyt., 304–305.

<sup>36</sup> Tomasz z Akwinu, *Dysputy problemowe o dobru, o pożądanym dobru i o woli*, tłum. z łac. A. Białek, Lublin 2003, 78.

<sup>37</sup> Tamże, 79.

<sup>38</sup> Tamże, 134.

<sup>39</sup> A. Guzzo, V. Mathieu, art. cyt., 26.

<sup>40</sup> Tomasz z Akwinu, *Dysputy problemowe o dobru, o pożądanym dobru i o woli*, dz. cyt., 108.

<sup>41</sup> „Tak więc jest jasne, że wola nie chce niczego z konieczności, rozumianej jako konieczność przymusu, chce jednak czegoś z konieczności, rozumianej jako konieczność naturalnej skłonności”. Tamże, 109.

który współcześnie wskazują neurobiologia, psychologia czy kognitywistyka podkreślające biologiczne, przede wszystkim neuronalne, warunkowanie decyzji. Ten model przyczynowości „skierowanej ku górze” odpowiada tomistycznemu uznaniu nieuchronności pewnego typu poruszeń woli<sup>42</sup>. Tomasz nie interpretował tej formy przyczynowania w kategoriach deterministycznych, uznając za determinizm wybór dyktowany przymusem zewnętrznym. Przymus wewnętrzny, to znaczy naturalne ukierunkowanie woli, uznał za jej naturalną aktywność, odpowiadającą właściwemu dla niej pożądanu<sup>43</sup>.

W tomistycznym rozumieniu *liberum arbitrium* wolność negatywna dotyczy wyboru środków do celu, ale nie celu<sup>44</sup>. Poruszenie woli skierowane jest ku subiektywnemu wyobrażeniu dobra również w sytuacji błędnego sądu rozumu<sup>45</sup>. Determinizm dotyczący celów wynika z warunkowania *liberum arbitrium* ideą dobra i naturalną skłonnością ku przedmiotom rozpoznawanym jako dobre. Brak sądu na temat dobra albo zła wyklucza wolną wolę i oznacza działanie wolitywne odniesione do impulsów i pobudek, ponieważ podstawą orzekania o *liberum arbitrium* jest zdolność osądu<sup>46</sup>. Decyzja o uznaniu celu za dobry bądź zły nie jest zdeterminowana<sup>47</sup>. Wolność musi być „wyzwolona” spod determinującego wpływu pozaracjonalnych czynników<sup>48</sup>, a dokonuje się to za sprawą łaski wyzwalającej z niewoli<sup>49</sup>. Jeżeli człowiek dąży do dobra, a absolutnym dobrem jest Bóg, pożądanie Boga jest następ-

---

<sup>42</sup> J. Bremer, *Czy wolna wola jest wolna? Kompatybilizm na tle badań interdyscyplinarnych*, Kraków 2013, 122–123.

<sup>43</sup> Tomasz z Akwinu, *Dysputy problemowe o dobru, o pożądanu dobra i o woli*, dz. cyt., 110.

<sup>44</sup> „Wola natomiast z konieczności pożąda celu ostatecznego, tak że nie może go nie pożądać, lecz z konieczności pożąda tego, co prowadzi do celu. Stąd jest w jej mocy pożądać tego albo tamtego środka do celu”. Tamże, 118–119.

<sup>45</sup> Tamże, 120.

<sup>46</sup> Tamże, 408.

<sup>47</sup> B. Berofsky, art. cyt., 238.

<sup>48</sup> M.J. Adler, dz. cyt., 213–214.

<sup>49</sup> Tamże, 260.

stwem prawidłowego rozpoznania dobra. Tomasz zachował Arystotelesowskie przekonanie o wadze racjonalnej podstawy wyboru podejmowanego na podstawie rozważanych alternatywnych możliwości<sup>50</sup>.

Boskim czynnikiem deterministycznym, analogicznym do Augustyńskiej predestynacji, była przedwiedza Boga. Jeżeli przyszłe wolne czyny człowieka i zdarzenia natury mogą wydarzyć się albo nie, to nie można uznać przedwiedzy Boga za czynnik wykluczający wolny charakter tych zdarzeń<sup>51</sup>. Bóg poznaje wszystkie zdarzenia przypadkowe, które mimo jego uprzedniej wiedzy nie tracą statusu przypadkowości ze względu na naturę swoich przyczyn. Przypadkowość gwarantują przyczyny najbliższe współlistniejące z przyczyną ostateczną<sup>52</sup>. Dlatego Tomasz mógł uznać przypadkowość rzeczy i zdarzeń mimo przyczynowej i koniecznej natury Boga. Przyczyna najbliższa warunkuje powstanie rzeczy i zdarzeń<sup>53</sup> mimo tego, że zdarzenia przypadkowe są konieczne wskutek wiedzy Boga. Dla ograniczonej wiedzy człowieka pozostają przypadkowe.

Innym rozwiązaniem tomistycznym zachowującym wolność w warunkach determinizmu boskiego było podkreślanie różnicy między aktem wiedzy a pewnymi właściwościami przedmiotu wiedzy nie ujmowanymi w tym akcie<sup>54</sup>. Rozróżnienie to odniesione do przypadkowych decyzji wolnej woli wskazuje na wolę i alternatywne możliwości jako treści wiedzy bez uznania określonej decyzji mimo tego, że z perspektywy niezmiennej wiedzy Boga poszczególne zdarzenia muszą nastąpić<sup>55</sup>. Boska wiedza może być potencjalnym czynnikiem deter-

---

<sup>50</sup> Tamże, 93.

<sup>51</sup> Tamże, 446.

<sup>52</sup> Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu. Summa teologii, kwestie 1–26*, tłum. z łac. G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Kraków 1999, 228–229

<sup>53</sup> „Należy zatem odpowiedzieć, że poprzednik ten jest konieczny bezwzględnie. Nie wynika jednak z tego, jak twierdzą niektórzy, że następnik jest bezwzględnie konieczny, ponieważ poprzednik jest odległą przyczyną następnika, który jest przypadkowy wskutek najbliższej przyczyny”. Tamże, 230.

<sup>54</sup> Tamże, 230–231.

<sup>55</sup> Tamże, 233.

minującym aktywność ludzkiej woli, ale na poziomie ludzkiej wiedzy nie wyklucza nieprzewidywalności decyzji. Podobna gradacja dotyczy konieczności. Konieczność bezwarunkowa wynika z natury pojęć i definicji, konieczność warunkowa odnosi się do aktualnej sytuacji<sup>56</sup>.

Obok tych rozwiązań Tomasz usiłował zachować wolność woli wskazaniem na ograniczone do pewnych zdarzeń i rzeczy konieczne działanie Bożej woli. Wola Boga decyduje o koniecznym i przypadkowym przyczynowaniu rzeczy i zdarzeń. W tym kontekście aktywność ludzkiej woli możemy uznać za efekt zaplanowania przez Boga przypadkowej natury ludzkich działań: „Skoro więc wola boska jest najskuteczniejsza, to wynika z tego nie tylko, że dzieje się to, czego Bóg chce, ale też to, że dzieje się to w taki sposób, jak chce Bóg. Chce zaś On, by niektóre rzeczy dokonywały się z konieczności, a inne przypadkowo, żeby istniał porządek w rzeczach dla doskonałości wszechświata. Dlatego też dla niektórych skutków przygotował przyczyny konieczne, które nie mogą zawieść i z których skutki biorą się z konieczności. Dla innych zaś przygotował ułomne przyczyny przypadkowe, dzięki którym skutki zdarzają się przypadkowo. Nie dlatego więc skutki chciane przez Boga zdarzają się przypadkowo, że przypadkowe są ich przyczyny bliższe, lecz Bóg przygotował dla nich przypadkowe przyczyny dlatego, że chciał, by skutki zdarzały się przypadkowo”<sup>57</sup>.

Przypadkowość oznacza realizowanie działań za sprawą przyczyn przypadkowych, a nie boskiej przyczyny koniecznej, mimo tego, że pierwotnie Bóg zaplanował przypadkowy charakter pewnych działań, decydując, czy w danej sytuacji ustanowione zostaną przyczyny konieczne, czy przypadkowe. Warunkowanie woli człowieka przez wolę Boga jest naturalnym stanem człowieka jako bytu podporządkowanego Bogu<sup>58</sup>.

Argumentacja Tomasza może zminimalizować deterministyczne oddziaływanie boskiej przyczynowości przez wprowadzenie pośred-

---

<sup>56</sup> Tamże, 286–287.

<sup>57</sup> Tamże, 300.

<sup>58</sup> Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 9, tłum. z łac. F.W. Bednarski, London 1963, Zagadnienie 10, art. 4.

niego szczebla, bezpośrednio oddziałujących przyczyn przypadkowych, ale utrzymywanie pierwotnej, boskiej przyczynowości, nawet jeżeli pozostaje zapośredniczona przez inne poziomy przyczynowości, może uzasadniać deterministyczną interpretację koncepcji Tomasza. Założenie o przyczynach pośrednich odgrywa rolę w uzasadnieniu wolnej woli dla potrzeb religijnej moralności i etyki. Utrzymywanie tezy o wolnej woli, mimo dostrzegania czynników deterministycznych, czyni teorię Tomasza koncepcją kompatybilistyczną, w której wola Boga decyduje o koniecznym bądź przypadkowym statusie pewnych zdarzeń i nie wyklucza jednostkowego przekonania o wolności woli.

Tomasz podzielał makro-determinizm ze względu na stałe istnienie przyczyny determinującej ludzką aktywność, to znaczy wolę Boga. Ludzka wola jest wolna wówczas, jeżeli nie chce czegoś z konieczności albo pod wpływem naturalnego instynktu<sup>59</sup>. W innych warunkach zachowuje wolność, o ile na jej decyzje w sposób bezpośredni nie oddziałuje konieczność boskiej natury. Bóg pozostaje pośrednim czynnikiem deterministycznym zarówno ze względu na warunkowanie natury ludzkiej woli, jak i kształtowanie natury decyzji. Boska opatrność określa przebieg zdarzeń i decyduje o ich koniecznym bądź przypadkowym zachodzeniu<sup>60</sup>. Dostrzegając wagę przyczynowości autonomicznej, Tomasz stwierdzał, że Bóg ustanowił pośrednie przyczyny ze względu na dążenie do przyznania im „godności bycia przyczyną”<sup>61</sup>.

Formą boskiego determinizmu obecną również w filozofii Tomasza jest predestynacja. Predestynowanie, „posłanie” (*destinare* – „posyłać”) przez Boga człowieka do zbawienia jest konieczne ze względu na niemożliwość osiągnięcia tego celu przez człowieka. Podobnie jak u świętego Augustyna, brak wiedzy o potencjalnym predestynowaniu wynika z boskiego zamysłu, mającego uchronić przed rozpaczą bądź opieszałością<sup>62</sup>. Mimo podzielenia przekonania o predestynowaniu

---

<sup>59</sup> Tenże, *Traktat o Bogu. Summa teologii, kwestie 1–26*, dz. cyt., 304.

<sup>60</sup> Tamże, 339.

<sup>61</sup> Tamże, 337.

<sup>62</sup> Tamże, 341–342.

do zbawienia bądź skazaniu na potępienie Tomasz nie wyprowadzał konsekwencji kwietystycznych. Podzielał kompatybilizm łączący nie-uświadamiany determinizm z wolną wolą, mimo pierwotnej decyzji Boga o zbawieniu i potępieniu<sup>63</sup>. W świetle ostatecznej i nadrzędnej przyczyny boskiej ludzka wola nie jest wolna.

W przypadku skazania na potępienie akt boskiej woli nie polega na pragnieniu potępienia jednostki, ale na przyzwoleniu na stanie się winnym. Kara w postaci potępienia za uczynki spowodowane decyzjami wolnej woli jest rezultatem woli Boga nałożenia kary za grzechy<sup>64</sup>. Mimo to predestynacja nie znosi wolności woli<sup>65</sup>. Tomasz tak definiował dobrowolność czynu, aby wykluczyć prawomocność teorii deterministycznej. Wskazywał na prymat władzy poznawczej i pożądkowej w odniesieniu do przyczynowania ludzkich czynów współistniejącej z zewnętrznymi determinantami. Dlatego również wprawianie woli w ruch przez Boga nie znosi jej wolności<sup>66</sup>. W odniesieniu do predestynacji Tomasz wskazywał na niekonieczne przyczyny wtórne gwarantujące wolność woli.

Bóg implikuje aktywność woli, działając w rzeczach i w człowieku według ich natury. Jeżeli Bóg jest najwyższą i ostateczną przyczyną, ludzka wola jest przyczyną stworzoną, drugorzędną i odniesioną do porządku stworzonego jako jego bezpośredni czynnik sprawczy. W odniesieniu do porządku stworzonego wola nie jest przyczynowana przez inny element, nawet rozum, który nie jest jej przyczyną sprawczą. Wola jest przyczyną sprawczą swojego działania, poza Bogiem, który wykracza poza porządek stworzony i władze duszy<sup>67</sup>. Warunkowanie woli ma charakter teleologiczny, ponieważ człowiek pragnie szczęścia i umieszcza je w celach cząstkowych<sup>68</sup>. Szczęście jest po-

---

<sup>63</sup> Tamże, 345.

<sup>64</sup> Tamże.

<sup>65</sup> Tamże, 354.

<sup>66</sup> Tenże, *Suma teologiczna*, t. 9, dz. cyt., Zagadnienie 6, art. 1.

<sup>67</sup> M.J. Adler, dz. cyt., 470–473.

<sup>68</sup> Tamże, 582.



wszechnym celem woli<sup>69</sup>. Osiągnięcie ostatecznego szczęścia wymaga woli prawej, usposobionej w konkretny sposób<sup>70</sup>. Dlatego wola wymaga poruszenia przez czynnik zewnętrzny, który zrodzi w niej pożądanie pewnego celu. W następnym etapie wola autonomicznie wybiera środki, ale sama nie generuje pożądania. Jest najbliższym podmiotem działającym, ale nie jest pierwszym czynnikiem poruszającym, który pobudza ją do chcenia<sup>71</sup>. Tylko Bóg jako dobro powszechne może być przyczyną woli. Jest pierwszą przyczyną jej aktywności jako „powszechne źródło działania i jako powszechny przedmiot woli”. Ostatecznie człowiek sam decyduje o przedmiotach woli<sup>72</sup>. Wola wybiera dobra przedstawione jako dobre przez rozum, ale wybór dotyczy środków prowadzących do dóbr częściowych<sup>73</sup>. W odniesieniu do moralnego i aksjologicznego wzorca wyznaczającego ramy dla pozytywnego rozumienia wolności Tomasz stwierdzał, że wolność samostanowienia jest pierwszym etapem wolności prowadzącym do wolności samodoskonalenia<sup>74</sup>. W tym kontekście wolność traktowana jest nie jako cel, ale jako środek służący realizacji innych, nadrzędnych wartości.

## 8. PODSUMOWANIE

Rozważania o *liberum arbitrium* Augustyna, Anzelma i Tomasza nie tylko nie tracą na aktualności, ale dostarczają inspiracji tak dla refleksji filozoficznej, jak i praktyki życia codziennego. Koncepcje te podkreślają różnicę chrześcijańskiego modelu wolności, odmiennego od nowożytnego i współczesnego, pozbawionego często aksjologicznego i moralnego kontekstu. Dla filozofów średniowiecznych wolność była elementem koniecznym w procesie samodoskonalenia się jednostki. Była narzędziem, ale i sposobem sprawdzania siebie w odnie-

---

<sup>69</sup> Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 9, dz. cyt., Zagadnienie 12, art. 2.

<sup>70</sup> Tamże, Zagadnienie 4, art. 4.

<sup>71</sup> Tamże, Zagadnienie 9, art. 4.

<sup>72</sup> Tamże, Zagadnienie 9, art. 6.

<sup>73</sup> Tamże, Zagadnienie 13, art. 6.

<sup>74</sup> M.J. Adler, dz. cyt., 406.

sieniu do panowania nad najniższymi elementami człowieczeństwa. Uzupełnieniem rozważań wymienionych myślicieli może być stanowisko Majmonidesa, który w ślad za Arystotelesem wskazywał na autonomię jednostki, utrzymując, że cnoty można wypracować na drodze praktykowania określonych form zachowania. W odniesieniu do wrodzonego charakteru pewnych predyspozycji Majmonides dopuszczał możliwość ich zniesienia przez praktykowanie wybranej postawy życiowej<sup>75</sup>. Oceniane ze współczesnej perspektywy koncepcje Augustyna, Anzelma i Tomasza, są propozycjami kompatybilistycznymi, które łączą pojęcia *liberum arbitrium* i moralnej odpowiedzialności z determinizmem.

### BIBLIOGRAFIA

- Adler M.J., *The Idea of Freedom. A Dialectical Examination of the conceptions of Freedom*, New York 1958.
- Anzelm z Canterbury, *Complete philosophical and theological treatises*, tłum. z łac. J. Hopkins, I.H. Richardson, Minneapolis 2000.
- Anzelm z Canterbury, *Objaśnienie trudności teologicznych, Zebrane z Doktorów Świątych, Od Anzelma S.*, w Krakowie: w Druk. Łukasza Kupisza [...], [post 4 X], Kraków 1651.
- Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, tłum. z łac. A. Świderkówna i inni, Kraków 1999.
- Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, t. 3, tłum. z łac. A. Trombala, Warszawa 1953.
- Bonner G., *Freedom and Necessity: St. Augustine's Teaching on Divine Power and Human Freedom*, Washington 2007.
- Bremer J., *Czy wolna wola jest wolna? Kompatybilizm na tle badań interdyscyplinarnych*, Kraków 2013.
- Couenhoven J., *Augustine's rejection of free – will defence: an overview of the late Augustine's theodicy*, *Religious Studies* 43(2007)3, 279–298.

---

<sup>75</sup> M. Sokol, *Maimonides on freedom and of the Will and Moral Responsibility*, *The Harvard Theological Review* 91(1998)1, 27.

- Dilman I., *Free Will: An historical and philosophical Introduction*, Florence 1999.
- Duvernoy J., *Religia katarów*, tłum. z franc. J. Gorecka-Kalita, Kraków 2000.
- Enciclopedia Filosofica*, t. 3, Venezia – Roma 1957.
- Gilson E., *Duch filozofii średniowiecznej*, tłum. z franc. J. Rybałt, Warszawa 1958.
- Kane S.G., *Anselm's Definition of Freedom*, *Religious Studies*, 9(1973)3, 297–306.
- Sokol M., *Maimonides on Freedom of the Will and Moral Responsibility*, *The Harvard Theological Review* 91(1998)1, 25–39.
- Steinmetz D.C., „*Libertas Christiana*”: *Studies in the Theology of John Pupper of Goch (d. 1475)*, *The Harvard Theological Review* 65(1972)2, 191–230.
- Tomasz z Akwinu, *Dysputy problemowe o dobru, o pożądaniu dobra i o woli*, tłum. z łac. A. Białek, Lublin 2003.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 9, tłum. z łac. F.W. Bednarski, London 1963.
- Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu. Summa teologii, kwestie 1–26*, tłum. z łac. G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Kraków 1999.
- Wang S., *Aquinas and Sartre: On Freedom, personal Identity, and the Possibility of Happiness*, Baltimore 2011.
- Dictionary of the History of Ideas*, t. 2, red. P.P. Wiener, New York 1973.

### LIBERUM ARBITRIUM IN MEDIEVAL PHILOSOPHY IN CONTEXT OF DETERMINISTIC THEORIES

**Abstract.** This paper analyzes the concept of *liberum arbitrium* in the philosophy of Augustine, Anselm and Thomas Aquinas. It underlines their compatibilist connection between the freedom of choice and deterministic factors. Each of them has defended *liberum arbitrium*, being aware of the potential difficulties related to God's influence on human fate.

**Keywords:** liberum arbitrium, free will, determinism, God, God's grace, predestination, providence, foreknowledge, compatibilism