

DARIUSZ ŁUKASIEWICZ

TEIZM A TWARDY INKOMPATYBILIZM

Richard Swinburne przedstawia teizm jako pogląd głoszący, że istnieje byt osobowy zdolny do zaspokojenia najgłębszych potrzeb i tęsknot człowieka, a człowiek nie jest istotą z natury dążącą do samotności. Chce on dzielić swe życie z innymi. Ceni sobie towarzystwo innych osób zwłaszcza wtedy, gdy są one dobre, interesujące, sympatyczne i empatyczne (SWINBURNE 1995, 31). Często jednak stwierdza, że wiele osób mu znanych nie posiada tych cech w stopniu pozwalającym spełnić owe ludzkie potrzeby w pełni. Zdarza się, że osoby ludzkie są podłe i egoistyczne, nudne, narcystyczne, umysłowo ograniczone i przewidywalne. Nie byłoby niczym zaskakującym, gdyby ostateczne zaspokojenie człowieka miało miejsce w jego zjednoczeniu z osobą, która — będąc doskonale dobra — nie zniszczyłaby jego przyjaźni przez swoją podłość lub egoizm, będąc wszechwiedząca — miałaby nam zawsze interesujące rzeczy do powiedzenia, oraz która — będąc doskonale wolna i wszechmocna — byłaby nieprzewidywalna i przez to byłaby stałym źródłem fascynujących nowości (SWINBURNE 1995, 387)¹.

Uzupełniając ten opis Swinburne'a, zapewne wolno dodać, że jest to również byt osobowy obdarzony poczuciem humoru i zdolny trwale rozbawić i wydobyć na zawsze z depresji największego desperata w sposób nietrywialny i skuteczny. Teizm głosi również, że byt ten — jako istota doskonale dobra i wszechmocna zarazem — może sprawić, że wszystkie sympatyczne,

Prof. zw. dr hab. DARIUSZ ŁUKASIEWICZ — kierownik Zakładu Logiki i Ontologii w Uniwersytecie Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy; adres do korespondencji: ul. Ogińskiego 16, 85-092 Bydgoszcz; e-mail: d Lukas@ukw.edu.pl

¹ Podana charakterystyka teizmu nie pretenduje do roli jedynej możliwej. Zwolennik teizmu apofatycznego, na przykład, może zakwestionować wskazane wyżej atrybuty lub uznać, że w ogóle nie należy żadnych atrybutów orzekać o Bogu pozytywnie, lecz jedynie negatywnie, mówiąc, jaki Bóg nie jest, a nie mówiąc, jaki jest. W nurcie filozofii analitycznej przeważa jednak pozytywne rozumienie atrybutów, a przywołany Swinburne właśnie taki nurt reprezentuje, będąc zresztą jednym z najwybitniejszych jego przedstawicieli.

piękne i dobre osoby ludzkie będą istnieć wiecznie i nie zniszczy ich żadna siła; czy to siła ślepego mechanizmu przyrody, czy złośliwość innych osób ludzkich czy pozaludzkich. Teizm *chrześcijański* uczy, że ta doskonale dobra i wszechmocna osoba postanowiła w wolny sposób dzielić dole i niedole ludzkiego życia, żeby dać nadzieję na wyzwolenie od wszelkiego zła i od tego zła nas skutecznie i definitywnie wyzwolić. Inaczej to wszystko ujmując, teizm chrześcijański głosi, że istnieje Bóg i że jest On miłością. Nigdy nie czyni On żadnego zła i żadnego zła nie chce.

Otóż jest pogląd, że taka osoba nie istnieje, że jest tylko urojeniem lub fantazmatem ludzkim. Tak głosił np. polski ateista Tadeusz Kotarbiński (KOTARBIŃSKI 1962, 10). Niektórzy idą nawet dalej i twierdzą, że *dobrze* jest, że takiej osoby nie ma, lub że *dobrze byłoby*, gdyby takiej osoby nie było. Tak, zdaje się, nauczali Fryderyk Nietzsche i Jean Paul Sartre. Dobrą lub bardzo dobrą rzeczą byłoby, gdyby Boga nie było, ponieważ wtedy człowiek byłby naprawdę wolny. I to człowiek byłby wtedy prawdziwym stwórcą, przede wszystkim byłby stwórcą samego siebie². Ci, którzy tak głoszą, najwyraźniej uważają, że wolność ludzka i bycie stwórcą są to bardzo wielkie dobra. Głoszą jednak zarazem, a przynajmniej tak wynika z ich nauk, że każdy człowiek, nawet ten posiadający największą możliwą wolność i najbardziej twórczy, rozsypie się w proch wraz ze wszystkimi swoimi dziełami i kiedyś nawet po samym tym prochu śladu żadnego nie będzie. Nie będzie żadnego śladu po tym wszystkim, ponieważ działający z żelazną konsekwencją i zgodnie z logiką praw przyrody kosmiczny system za nic ma wszelką wolność i wszelką twórczość największych nawet ludzkich twórców i wszelkie dzieła ich geniuszu.

Są jednak i tacy, którzy uważają, że wprawdzie istnieje osoba wszechmocna, przynajmniej w tym sensie wszechmocna, że stworzyła cały znany nam świat empiryczny i transempiryczny, ale nie jest to doskonale dobra osoba. Ma ona bowiem dwa oblicza: dobre i złe — i dlatego czyni zło. Tak twierdzą niektórzy żydowski myśliciele religijni, a nawet istnieje rabiniczna tradycja nauczająca o ciemnej mocy w Bogu Stwórcy (ROTH 1981, 12).

Ale nie jest to pogląd, który głoszą wszyscy ci, którzy uważają się za teistów chrześcijańskich. Teizm chrześcijański, powtórzmy, uczy, że Bóg jest „cały” dobry i że jest najwyższym dobrem, że nie jest sprawcą żadnego

² Zwrot: „człowiek jest stwórcą samego siebie” należy rozumieć metaforycznie, wątpliwe bowiem, żeby nawet ateści traktowali go dosłownie. Człowiek jest wytworem przyrody, historii itd., ale sam siebie nie mógł stworzyć. Szersze rozwijanie możliwych interpretacji metaforycznych tego wyrażenia nie jest jednakże konieczne ani też możliwe w tym artykule.

zła i że jest jedyną osobą, która ma zarówno wolę, jak i moc, żeby wyzwolić nas od wszelkiego zła i podarować nam wolność, przy czym wolność należy tu rozumieć właśnie jako wolność od cierpienia, śmierci i wszelkiego grzechu³.

Powtórzmy jednak również, że przynajmniej niektórzy z tych, którzy twierdzą, że dobrze byłoby, gdyby Boga nie było, powołują się na pewną aksjologię, w której wolność woli ludzkiej właśnie i bycie stwórcą siebie samego, a w pewnym sensie i swojego świata, to dobra najwyższe, wyższe od Boga chrześcijańskiego teizmu.

Teizm chrześcijański zasadniczo uznaje aksjologiczny fakt, że wolna wola jest pewnym wielkim dobrem, ale nie jest dobrem najwyższym. Od razu jednak też trzeba powiedzieć, że są wśród teistów chrześcijańskich pewne istotne różnice dotyczące natury woli ludzkiej i sposobu jej działania w świecie stworzonym przez Boga. W toczonych na ten temat współczesnych dyskusjach wyróżnia się kilka odmian teizmu chrześcijańskiego, w ramach których formułuje się różne doktryny na temat natury woli ludzkiej i wolności woli. Większość współczesnych filozofów uprawiających filozoficzną teologię broni libertariańskiej doktryny wolności woli ludzkiej. Doktryny tej broni się w ramach teizmu otwartego, zwanego też teizmem wolnej woli, teizmu procesualnego, molinizmu oraz teizmu probabilistycznego. Jest kwestią sporną, czy libertariańską koncepcję wolności woli ludzkiej spotykamy w systemie poglądów teistycznych wypracowanym przez Tomasza z Akwinu i różne szkoły tomistyczne na Tomasa się powołujące. Według wielu interpretacji poglądów Tomasza był on raczej zwolennikiem doktryny kompatybilizmu, głoszącej, że wolność woli ludzkiej i ciągłe determinujące działanie Boga są w pełni ze sobą zgodne (STUMP 2003).

Wśród chrześcijańskich teistów są też determiniści, którzy twierdzą, że nie istnieje wolna wola w takim sensie, jaki mają na myśli libertarianie i zwolennicy kompatybilizmu tomistycznego. Do grupy tej należą wyznawcy luteranizmu i kalwinizmu. Bytem wolnym w sensie libertariańskim jest w doktrynie luteranско-kalwińskiej jedynie sam Bóg. Jak mówi św. Paweł, na którego powołują się obrońcy determinizmu teologicznego: „Albowiem z Niego i przez Niego, i dla Niego wszystko. Jemu chwała na wieki Amen” (Rz 11,33–36). Wola może być wolna w ujęciu deterministycznym tylko

³ Za aksjologiczny nonsens uważam wszelkie poglądy, o ile ktoś na serio je kiedykolwiek głosił, że *dobrze* byłoby, gdyby nie istniał Bóg teizmu chrześcijańskiego, i że dobrze byłoby, żeby teizm chrześcijański był fałszywy. Ze zupełnie inną sytuacją mamy do czynienia, gdy ktoś twierdzi, że nie wiemy, czy taki Bóg istnieje, albo gdy twierdzi, że nie ma wystarczających świadectw czy dowodów, że taki Bóg istnieje. Aksjologiczną rację miał Kant, gdy mówił, że choć jego zdaniem nie ma takich dowodów, to należy postulować istnienie Boga.

w tym sensie, że nie jest zdolna do grzechu. Wolność tę wybrani przez Boga otrzymują jako dar łaski i będą się nią cieszyć w ich eschatologicznej przyszłości. Determiniści teologiczni odrzucają dwie centralne tezy libertarianizmu. Tezę, że wolność woli wymaga istnienia alternatywnych możliwości, oraz tezę, że ostatecznym podmiotem i *źródłem* decyzji jest człowiek (HASKER 2011). Teza, że to człowiek jest ostatecznym źródłem decyzji, jest niezgodna z Pismem Świętym. Jest ona niebiblijna i — z ich punktu widzenia — heretycka. Człowiek nie jest stwórcą samego siebie, nie jest też stwórcą żadnych swoich decyzji. Człowiek nie jest w ogóle żadnym stwórcą ani chociażby „mini-stwórcą”. Centralnym przesłaniem chrześcijaństwa, twierdzą zwolennicy myśli luterńskiej i kalwińskiej, jest idea predestynacji. Bóg w absolutnie wolnym akcie swojej woli postanawia, że pewne osoby będą zbawione i zarazem wolne od zła i grzechu, a inne — potępione i skazane na „niewolę grzechu”. Akt Bożego wyboru jest aktem pierwotnym i jako akt woli Bożej jest aktem dobrym. Wszystko bowiem, czego chce Bóg, jest dobre, ponieważ wola Boga jest ostatecznym kryterium i miarą wszelkiego dobra i zła. Złem jest wszystko to, czego Bóg nie chce. Są wśród deterministów teologicznych jednakże i tacy, którzy twierdzą, że to nie predestynacja do zbawienia i potępienia i nie idea ostatecznego sądu Bożego jest centralnym przesłaniem chrześcijaństwa⁴. Centralnym przesłaniem chrześcijaństwa są miłość Boga do stworzenia, w tym do człowieka w szczególności, oraz przebaczenie i odpuszczenie grzechów (HIGFIELD 2011, 152). Przebaczenie Boże jest darem, na który nie można zasłużyć, i zarazem jest warunkiem wyzwolenia od zła, czyli warunkiem wolności ludzkiej w jedynym istotnym sensie, w jakim można o wolności w ramach determinizmu teologicznego mówić.

Z tego bardzo pobieżnego przeglądu widać, że nie ma zgody wśród teistów chrześcijańskich, na czym polega wolność woli ludzkiej. Widać rów-

⁴ Podany opis stanowisk jest dokonany z pozycji filozoficznych, a jego celem jest zdanie sprawy z tego, jak niektórzy współcześni autorzy definiują swoje poglądy. Gdybyśmy jednak chcieli porównać te opisy filozoficzne z treścią rzeczywistych doktryn religijnych, takich jak luteranizm i kalwinizm, ujawnią się ważne różnice. W szczególności warto odnotować, że rozważania o determinizmie w doktrynach luterńskiej i kalwińskiej powinny być obwarowane następującymi zastrzeżeniami: (i) są to (lub przynajmniej były) dwie różne doktryny; (ii) w Kościołach luterzańskich (i części Kościołów kalwińskich, czyli reformowanych) nie ma doktryny o predestynacji do potępienia (stosowne dokumenty kościelne i wyjaśnienia znajdują się m.in. na stronach internetowych obu Kościołów ewangelickich w Polsce, nb. naukę o predestynacji wykładają bardzo ogólnikowo i raczej niedeterministycznie); (iii) trzeba odróżnić doktryny teologiczne od ich ewentualnych założeń lub konsekwencji filozoficznych, a także od możliwych interpretacji tych ostatnich. Jestem wdzięczny anonimowemu Recenzentowi artykułu za zwrócenie mi uwagi na pewne nieścisłości w opisie doktryny luterńskiej i kalwińskiej.

niez, że reprezentowane są wśród teistów chrześcijańskich wszystkie *niemal* główne współczesne stanowiska w sporze o naturę woli i jej wolność⁵.

I tu powstaje pytanie, czy w ramach teizmu chrześcijańskiego można byłoby ulokować i obronić pogląd zwany obecnie twardym inkompatybilizmem (PEREBOOM 2007, 85). Twardy inkompatybilizm głosi, że nie istnieje wolność woli, że wolna wola jest tylko iluzją i że w konsekwencji człowiek nie ponosi moralnej odpowiedzialności za swoje decyzje i czyny. Być może, jak niektórzy twierdzą, wolna wola jest nawet iluzją użyteczną, którą warto w ludziach podtrzymywać (SMILANSKY 2000, 94). Niemniej jednak jest metafizyczną fikcją, ponieważ — jak uczy twardy inkompatybilizm — jeśli prawdziwy jest determinizm, wolna wola nie istnieje. Jeśli prawdziwy jest indeterminizm, wolna wola również nie istnieje. Niezależnie więc od tego, czy prawdziwy jest determinizm czy indeterminizm, a któryś z tych poglądów musi być prawdziwy, wolna wola w sensie liberatryjskim nie istnieje. Argumentacja na rzecz twardego inkompatybilizmu jest głęboka, subtelna i rozgałęziona. Rozważa się zarówno argumenty w stylu Austina i argumenty w stylu Frankfurta oraz kontrargumenty dla argumentów w stylu Austina i kontrargumenty dla argumentów w stylu Frankfurta. Dla kontrargumentów dla argumentów w stylu Austina konstruuje się kontrkontrargumenty oraz dla kontrargumentów dla argumentów w stylu Frankfurta też konstruuje się kontrkontrargumenty (FISCHER 2007) itd. Dialektyka tej filozoficznej kontrowersji jest bardzo wyrafinowana i złożona zarazem. Kluczowa wydaje się jednak kwestia, że niezależnie od tego, czy prawdziwy jest determinizm czy indeterminizm, człowiek — a ogólniej: pewien „decydujący i działający podmiot” — nie jest wolny, ponieważ nie ma kompletnej kontroli nad swoją wolą i swoimi decyzjami. Jeśli bowiem prawdziwy jest determinizm, to dla każdej decyzji czy aktu woli istnieją jej przyczyny. Ostatecznie przyczyną takiej, a nie innej decyzji w danych okolicznościach — przy założeniu, że nie działają czynniki takie jak przymus zewnętrzny, wyrafinowana neuronalna manipulacja czy naturalna (wrodzona lub nabyta) dysfunkcja mózgu — jest charakter danego człowieka. Fakt jednak, że dana osoba posiada określony charakter, ma swoje przyczyny, takie jak wychowanie, geny, środowisko, kultura itd. Żaden człowiek nie ma wpływu na żaden z tych czyn-

⁵ Jest bowiem inkompatybilizm libertariański głoszący, że niemożliwe jest pogodzenie wolności woli ludzkiej z determinizmem, i że determinizm jest poglądem fałszywym. Jest inkompatybilizm deterministyczny, głoszący, że determinizm jest poglądem prawdziwym i niemożliwe jest istnienie wolnej woli w sensie libertariańskim. Jest też kompatybilizm głoszący współzależność wolności woli ludzkiej i determinizmu, w szczególności działania Bożego. Pomijam w tej chwili kwestię, który z tych poglądów jest trafny, do sprawy tej wrócę na końcu.

ników determinujących jego charakter. Wobec tego żaden człowiek nie jest wolny w sensie libertariańskim, bo nie jest ostatecznym źródłem swoich decyzji, ponieważ nie jest twórcą swojego charakteru. Twardy inkomatybilizm to głosi i głosi też, że wobec tego człowiek nie ponosi moralnej odpowiedzialności za swoje decyzje i czyny. Jeśli natomiast prawdziwy jest indeterminizm, to nie istnieje wyczerpujące wyjaśnienie przyczynowe dla określonej decyzji czy zachowania ludzkiego. Osoba w pewnej określonej sytuacji mogła postąpić tak, a mogła postąpić zupełnie inaczej. Sytuacja wyboru jest pod pewnym względem analogiczna do sytuacji kwantowego skoku elektronu, który bez żadnej wykrywalnej i znanej przyczyny zmienia swoje położenie na atomowych orbitach. Można ściśle określić wszystkie możliwe położenia, jakie elektron może zająć, i można wyliczyć wszystkie prawdopodobieństwa dla każdego możliwego położenia, gdy zna się stan systemu atomowego w danym czasie, ale nie można ustalić, który z możliwych wariantów zachowania elektronu faktycznie zajdzie, gdy nastąpi obserwacja. Innymi słowy, jeśli indeterminizm jest prawdziwy, to przypadek „decyduje” o tym, jaką decyzję podejmuje wola. Ale przypadek czy — jak się też mówi — „ślepy traf” leży poza zasięgiem kontroli podmiotu podejmującego decyzje. W takim wypadku nie jest spełniony warunek konieczny, a zdaniem niektórych też wystarczający wolności woli w sensie libertariańskim, czyli bycie ostatecznym *źródłem* i przyczyną swoich decyzji i zachowań (KANE 2007, 40–42). W szczególności pierwotne decyzje samoformowania czy autodeterminowania charakteru nie zależą od danego człowieka, ale od przypadku.

Twardzi inkomatybiliści spekulują, że w kluczowych momentach życia, gdy podejmujemy decyzje formujące charakter, mogło dojść do przypadkowego „wybuchu” pewnych neuronów w mózgu, co było wynikiem skoku elektronów w atomach tworzących neurony i ich mózgowie sieci. Żaden jednak podmiot nie ma kontroli nad tymi zdarzeniami. Wobec tego żaden podmiot nie ma kontroli nad formowaniem swojego charakteru, a zatem nie ma kontroli nad decyzjami, jakie podejmuje. Twardy inkomatybilizm wspólnie to głosi i głosi też, że wobec tego człowiek nie ponosi moralnej odpowiedzialności za swoje decyzje i czyny (PEREBOOM 2007, 112).

W tym momencie nie będę zastanawiać się nad trafnością tej argumentacji, ale raczej nad tym, czy pogląd taki mieści się w ramach chrześcijańskiego teizmu. Wydaje się, że pogląd taki zupełnie nie odpowiada przesłaniu chrześcijańskiemu. Można bowiem argumentować, że w Biblii jest mowa o odpowiedzialności grzeszników za grzech, a to stanowi podstawę do uzna-

nia wolności ich woli. Ale można kontrargumentować, że wprawdzie Biblia istotnie mówi o odpowiedzialności, winie i karze, ale głównym, najważniejszym i centralnym przesłaniem chrześcijańskim jest nauka o przebaczeniu, skrusze, pokucie i miłości Boga do człowieka. Przesłanie biblijne głosi również, że przebaczenie grzesznikom odbywa się dzięki łasce Bożej. W takim ujęciu grzechu i przebaczenia, założony jest sprawczy udział grzesznika w powstaniu zła (grzechu). Gdyby takiego udziału nie było, przebaczenie nie byłoby potrzebne. Jednakże, i to jest w tej kontrargumentacji kluczowe, ten sprawczy udział grzesznika w powstaniu zła (grzechu) nie jest aktem absolutnej, ostatecznej autodeterminacji, o której mówi się w ramach libertariańskiej doktryny wolnej woli. Gdyby istotnie grzech był aktem takiej ostatecznej i absolutnej autodeterminacji, jak to np. pojmuje Karl Rahner, gdy mówi, że grzech jest definitywnym powiedzeniem Bogu „nie”, to przebaczenie nie miałoby sensu i nie byłoby możliwe (HIGHFIELD 1995). Grzech bowiem właśnie byłby definitywnym odrzuceniem Boga. Nigdzie w Biblii jednak grzesznicy nie są przedstawiani jako prometejscy bogowie czy zbuntowani aniołowie, tacy chociażby jak ci, o których pisze Milton w *Raju utraconym* (HIGHFIELD 2011, 152–153). Biblia opisuje ludzką kondycję i sytuację grzechu jako stan iluzji, zwodzenia, kuszenia, ignorancji, zniewolenia, zaślepienia, nędzy, zepsucia i śmierci. Pismo Święte nie przypisuje człowiekowi mocy absolutnej autodeterminacji ani też takiej nie implikuje. Znamienne są słowa Jezusa wypowiedziane na krzyżu: „Ojcze, przebacz im, bo nie wiedzą co czynią” (Łk 23,43). Słowa te są nie do pogodzenia z ideą absolutnej autodeterminacji i ostatecznej odpowiedzialności. Jeśli ktoś nie wie, co czyni, nie może być uznany za definiujący się ostatecznie podmiot. Autodeterminacja, o której mowa w libertariańskich doktrynach wolnej woli, zakłada — lub w każdym razie powinna zakładać — zupełną wiedzę o wszystkich alternatywnych decyzjach i zachowaniach, a także wszystkich ich konsekwencjach. Takiej wiedzy czy wszechwiedzy żaden człowiek nie posiada. Ten brak wiedzy i brak zupełnego rozeznania jest podstawą żalu i idącego za nim przebaczenia. Diagnoza ta dotyczy nie tylko i nie głównie jednostkowych czynów, które są już jedynie wyrazem uformowanego tak czy inaczej indywidualnego charakteru, ale dotyczy przede wszystkim samych aktów formowania charakteru. Krótko mówiąc, w ujęciu biblijnym człowiek nie może sam się zbawić ani na zbawienie zasłużyć swoimi decyzjami i czynami. Wszystko jest dziełem łaski i działania Boga. Za tę łaskę i za to działanie możemy wyrażać Bogu wdzięczność. Dzięki temu bowiem działaniu Bożemu, i tylko dzięki niemu, możemy stać się wolni. Wolność jest tu rozumiana

jako niezasłużony dar łaski i polega na wolności od wszelkiego zła, wolności od grzechu, od cierpienia, smutku i śmierci⁶.

Uderzające jest to, że współcześni twardzi inkompatybiliści argumentują podobnie, choć ich argumentacja prowadzona jest całkowicie poza jakimkolwiek kontekstem religijnym czy teologicznym. Twierdzą, na przykład, że dobry charakter, nasza zdolność i gotowość do działania moralnie godziwego i dobrego, może być wynikiem właściwego wychowania i warunków, w jakich dorastaliśmy. Nie mamy żadnego wpływu na wszystkie te czynniki, które uformowały nasz charakter, mimo to często jesteśmy szczerze wdzięczni rodzicom, że dobrze nas wychowali i przyczynili się do tego, jaką indywidualną naturę posiadamy⁷. To, jacy jesteśmy, jaki mamy charakter, stopień inteligencji, urodę czy budowę fizyczną, zwłaszcza gdy jest to dobry charakter, wysoka inteligencja, atrakcyjna uroda i budowa fizyczna, *nie od nas zależy*, nie wpływa to jednak na nasz szacunek do siebie samych i poczucie własnej wartości. Cenimy te wszystkie dobra, które leżą u podstaw naszego szacunku do siebie, mimo że nie zawdzięczamy ich samym sobie i że nie ponosimy żadnej odpowiedzialności za ich posiadanie. Jesteśmy wdzięczni rodzicom czy Bogu za wszystko dobre, co nas spotkało i co posiadamy (PEREBOOM 2007, 118).

To, że nie mamy wolnej woli w sensie libertariańskim, nie ma istotnego negatywnego wpływu również na jakość relacji z innymi osobami. Rodzice kochają swoje dzieci nie dlatego, że dzieci posiadają wolną wolę i w akcie autodeterminacji postanowiły akceptować i kochać swoich rodziców. Miłość rodzicielska, a pewnie i wiele innych rodzajów miłości, nie jest skutkiem wolnego — w sensie libertariańskim — wyboru. Jest jednak czymś niezwykle cennym i dobrym samym w sobie. Na modelu miłości rodzicielskiej oparty jest podstawowy model metaforycznie wyrażanej relacji miłości Boga

⁶ O takiej wolności pisał również św. Bernard z Clairvaux w traktacie *O lasce i wolnej woli*. Wolność taka jest poza zasięgiem wszelkich ludzkich możliwości. Poza ludzką kontrolą jest sama łaska Boża, na którą człowiek nie ma wpływu, wbrew różnym wariantom doktryn semipelagianiskich. Warto tu też może przypomnieć historię ojca Sergiusza, opisaną w znanym opowiadaniu Lwa Tołstoja. Pustelnik i mnich o imieniu Sergiusz przez lata determinował swój charakter w ascezie, kierując się ku Bogu, ale pewnego dnia uległ cielesnej pokusie z powodu przypadkowo spotkanej młodej dziewczyny (za jej przyzwoleniem) i całe lata autodeterminowania i „mini-stwarzania” swojego moralnego oblicza legły w tym dniu w gruzach.

⁷ Stanowisko takie może jednak rodzić wątpliwość, czy wdzięczność zdeterminowana czynnikami, nad którymi nie mamy kontroli, jest możliwa, w normalnym użyciu języka zakłada bowiem wewnętrzny akt wolnej niezeterminowanej woli. Być może lepszym określeniem byłoby tu „zadowolenie”. Ale właśnie Pereboom używa angielskiego odpowiednika polskiego słowa „wdzięczność”, naruszając nieco reguły użycia tego słowa w języku potocznym.

do poszczególnych osób ludzkich i pozaludzkich. Bóg kocha inne osoby, w tym ludzi, nie dlatego, że ci postanowili w wolnym akcie woli zaakceptować Boga i Jego naturę, ale po prostu kocha ich, ponieważ jest Miłością i „cały” jest dobry. Bóg jest Ojcem, a my dziećmi Bożymi. Tak to wyraża język religijny. Relacja Boga i człowieka to nie jest relacja stwórcy ze stwórcą czy stwórcy z „mini-stwórcą”, lecz relacja Boga, Pana życia i śmierci z kruchym i słabym stworzeniem. I w tej relacji Bóg jest poza zasięgiem naszej władzy i kontroli, w stopniu nieporównanie większym niż rodzice są poza zasięgiem i kontrolą swoich dzieci. Ludzie religijni jednak kochają i czczą Boga oraz wyrażają Mu swoją *wdzięczność* za wszystko, co od Niego otrzymali.

Twardy inkompetybilizm głosi, powtórzmy, że wiele bardzo wielkich dóbr, które cenimy i posiadamy, nie zawdzięczamy sobie, swoim własnym dokonaniom i wysiłkom wolnej woli. Więcej — to, co najcenniejsze: nasze istnienie oraz oparte na miłości relacje z innymi osobami, nie zakładają naszej wolnej woli ani jej nie implikują. Twardy inkompetybilizm skłania również do pewnej rewizji naszych postaw moralnych i reakcji, zwłaszcza takich jak *oburzenie i moralny gniew* (PEREBOOM 2007, 118–122). Niewątpliwie istnieją czyny budzące słuszne oburzenie i gniew moralny, takie jak akty ludobójstwa, gwałty i wszelkie zbrodnie popełniane z niesłychanym okrucieństwem albo różnego rodzaju bluźnierstwa. Gniew moralny nie powinien jednak być skierowany wobec sprawców tych wszystkich czynów, ponieważ nie ponoszą oni za nie moralnej odpowiedzialności, lecz wobec samych tych czynów. Jest to zgodne z chrześcijańską mądrością, żeby nienawidzić grzechu i kochać grzesznika. Libertariańska doktryna wolnej woli i związana z nią idea moralnej odpowiedzialności za czyny popełnione w wolny sposób stanowi intelektualną podstawę moralnego gniewu, ten jednak kieruje się często przeciwko osobom, a nie wyłącznie czynom, prowadząc do nienawiści, konfliktów i podziałów międzyludzkich, czasami wojen, trwających przez pokolenia, a nawet wieki. Rewizja doktryny woli mogłaby skłonić, wierzą twardzi inkompetybiliści, do poprawy świata i jakości stosunków międzyludzkich (PEREBOOM 2007, 124). Krótko mówiąc, koncepcja człowieka leżąca u podstaw twardego inkompetybilizmu, podobnie jak biblijna antropologia, przyjmuje, że człowiek nie jest swoim własnym stwórcą. Mimo jednak tych dość licznych i istotnych podobieństw między twardym inkompetybilizmem a chrześcijańską wizją człowieka i ludzkiej wolności wśród chrześcijańskich teistów, jak się wydaje, twardego inkompetybilistów nie ma (por. ŁUKASIEWICZ 2014).

Dla teisty chrześcijańskiego stanowisko w kwestii determinizmu i indeterminizmu, przeciwnie do tego, co głosi twardy inkompatybilizm, jest ważne, i to nie głównie ze względów ściśle moralnych czy nawet prawnych. Jak bowiem mowa była o tym wyżej, centralne przesłanie chrześcijaństwa dotyczące miłości i przebaczenia można obronić bez zakładania istnienia wolnej woli rozumianej na sposób libertariański.

Niektórzy ateści i sceptycy twierdzą jednak, że teizm chrześcijański jest poglądem fałszywym lub przynajmniej irracjonalnym, ponieważ istnieje zło na świecie, które jest nie do pogodzenia z istnieniem wszechmocnej i doskonale dobrej osoby (ROWE 1990).

W odpowiedzi na ten zarzut, zwany „argumentem ze zła”, wielu teistów powołuje się współcześnie na tzw. obronę wolnej woli („free will defence”). Przy tym obrońcy wolnej woli, tacy jak Alvin Plantinga, Peter van Inwagen, Richard Swinburne i William Hasker, wolną wolę pojmują w sensie ściśle libertariańskim (HASKER 1989). Teiści ci twierdzą, że bardzo wiele złych rzeczy, w tym najbardziej przerażające i okrutne zbrodnie, zostało spowodowanych przez wolne decyzje i czyny osób ludzkich lub pozaludzkich. Wszechmocny Bóg jedynie pozwolił ze względu na wartość wolnej woli stworzonych osób, żeby te wszystkie złe rzeczy się dokonały. Mógł On jednakże spowodować, żeby wolnych decyzji powodujących wielkie zło nigdy nie było (PLANTINGA 1995)⁸. Nie zrobił tego właśnie ze względu na wartość wolności woli i suwerenność człowieka jako *źródła* i sprawcy swoich czynów. Jeśli teista odrzuci tak pojętą wolność woli, to musi znaleźć inne wiarygodne wyjaśnienie, dlaczego doskonale dobry i wszechmocny zarazem Bóg pozwala na zło albo wręcz sam je czyni.

Jakie pozostają więc możliwości dla teizmu, a teizmu chrześcijańskiego w szczególności? Wydaje się, że pewnym kompromisem między biblijną i życiową mądrością, akcentującą zależność człowieka od zewnętrznych wobec niego sił, nad którymi nie ma on kontroli, a filozoficzną argumentacją przeciwko ateizmowi, odwołującą się do wolnej woli, jest stanowisko zwane teizmem probabilistycznym (ŁUKASIEWICZ 2014, 265–270). Pogląd ten głosi, że człowiek nie formuje swojego charakteru w jednym i ostatecznym akcie woli, u którego podłoża może leżeć jakieś przypadkowe zdarzenie kwantowe czy makroskopowe, ale w całej serii takich aktów. Z serii takich „przypadkowych” aktów woli zaczyna się wyłaniać pewien porządek i kształt

⁸ Wnikliwy i obszerny przegląd różnych współczesnych stanowisk teodycealnych można znaleźć w pracy Krzysztofa Hubaczka *Bóg a zło. Problematyka teodycealna w filozofii analitycznej* (HUBACZEK 2010).

charakteru, który nie jest jeszcze ostatecznie przesądzony i utrwalony, ale już na tyle jest rozwinięty, że można uznać w akcie autorefleksji, czy jest on dobry czy zły i czy podoba się czy się nie podoba swojemu posiadaczowi. I może on wtedy w wolny i autorski sposób zdecydować, czy zachować tę postać charakteru, jaka wyłoniła się z serii przypadkowych zdarzeń w świecie i w nim samym, albo dążyć do zmiany i korekty. Każdy z nas ma poczucie pewnej kontroli nad tak uformowanym charakterem i każdy ma pewną zdolność autokorekty. Nie jest to kontrola absolutna, ale jest wystarczająca, żeby ponosić moralną odpowiedzialność za swoje czyny⁹. Można wątpić, czy doskonale dobry i wszechmocny Bóg stworzyłby istoty zupełnie pozbawione wszelkich zdolności do świadomych zmian swojej moralnej natury (HICK 1977, 245).

Teizm zatem, a teizm chrześcijański w szczególności, i twarde inkompatybilizm są to poglądy ze sobą spójne w zakresie *mądrości* dotyczącej losu i kondycji ludzkiej. Są to jednak poglądy niespójne w sensie logicznej spójności dwóch przekonań: przekonania, że istnieje doskonale dobra i wszechmocna osoba, oraz przekonania, że „mocna” wolność woli ludzkiej jest zupełną iluzją i metafizyczną fikcją. Teista może zaproponować, niczego istotnego nie porzucając z biblijnej mądrości, stanowisko głoszące, że wolność woli daje się uzgodnić z indeterminizmem, odpowiedzialność moralna istnieje, choć jest stopniowalna, i nie zachodzi dysjunkcja: albo odpowiedzialność absolutna, albo żadna, a to wszystko przy założeniu, że istnieje wszechmocny i doskonale dobry Bóg.

BIBLIOGRAFIA

- FISCHER, John, Robert KANE, Derk PEREBOOM, Manuel VARGAS, red. 2007. *Four views on free will*. Oxford: Blackwell Publishing.
- HASKER, William. 1989. *God, Time, and Knowledge*. Ithaca and London: Cornell University Press.

⁹ Prosta ilustracją tej sytuacji może być obieranie tras rowerowych. Dostałem rower i pokazano mi trasy, którymi mogę jeździć. Przypadkiem stało się tak, że musiałem zjechać w lewo, np. zostałem zepchnięty z dotychczasowej drogi przez nieustępliwego kierowcę tira. Jechałem potem nieznaną mi dotąd trasą, ale zobaczyłem, że jest interesująca. Miałem już wtedy do wyboru dawną trasę, która wydawała mi się jedyną możliwą i którą mi wskazano, a w jakimś sensie zadano. Na przykład zawsze jeździł nią mój dziadek, tata i koledzy. Przypadek sprawił jednak, że poznałem inną trasę i zrozumiałem, że mam wybór i że można inaczej jeździć niż dotąd. I dokonałem sam swojego wyboru.

- HASKER, William. 2011. „Divine Knowledge and Human Freedom”. W: Robert KANE, red. *The Oxford Handbook of Free Will*, 39–54. Oxford: Oxford University Press.
- HICK, John. 1977. *Evil and the God of Love*. New York: Harper Collins Publishers.
- HIGHFIELD, Ron. 1995. „The freedom to say ‘No’? Karl Rahner’s doctrine of sin”. *Theological Studies* 56:485–503.
- HIGHFIELD, Ron. 2011. „Response to William Lane Craig”. W: Stanley N. GUNDRY i Dennis W. JOWERS, red. *Four Views on Divine Providence*, 114–122. Michigan: Zondervan.
- HUBACZEK, Krzysztof. 2010. *Bóg a zło. Problematyka teodycealna w filozofii analitycznej*. Wrocław: Fundacja na Recz Nauki Polskiej.
- KANE, Robert. 2007. „Libertarianism”. W: John FISCHER, Robert KANE, Derk PEREBOOM i Manuel VARGAS, red. *Four views on free will*, 5–43. Oxford: Blackwell Publishing.
- KOTARBIŃSKI, Tadeusz. 1962. *Przykład indywidualny kształtowania postawy wolnomyślicielskiej*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- ŁUKASIEWICZ, Dariusz. 2014. *Opatrzność Boża, wolność, przypadek. Studium z analitycznej filozofii religii*. Kraków: Wydawnictwo Fundacja Dominikańskie Studium Filozofii i Teologii/ Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów „W drodze”/Kolegium Filozoficzno-Teologiczne Polskiej Prowincji Dominikanów.
- ROTH, K. John. 1981. „A Theodicy of Protest”. W: Stephen T. DAVIS, red. *Encountering Evil: Live Options in Theodicy*, 7–22. Atlanta: John Knox Press.
- ROWE, William. 1990. „The Problem of Evil and some Varieties of Atheism”. W: Marilyn McCORD ADAMS i Robert Merrihew ADAMS. *The Problem of Evil*, 126–137. Oxford: Oxford University Press.
- PEREBOOM, Derk. 2007. „Hard Incompatibilism”. W: John FISCHER, Robert KANE, Derk PEREBOOM i Manuel VARGAS, red. *Four views on free will*, 85–125. Oxford: Blackwell Publishing.
- PLANTINGA, Alvin. 1995. *Bóg wolność i zło*. Tłum. K. Gurba. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- SMILANSKY, Saul. 2000. *Free will and illusion*. Oxford: Oxford University Press.
- STUMP, Eleonore. 2003. *Aquinas*. New York: Routledge.
- SWINBURNE, Richard. 1995. *Spójność teizmu*. Tłum. Tadeusz Szubka. Kraków: Wydawnictwo Znak.

TEIZM A TWARDY INKOMPATYBILIZM

Streszczenie

Celem artykułu jest przedstawienie stanowiska zwanego twardym inkompatybilizmem i porównanie go z teistyczną, a w szczególności współczesną chrześcijańską koncepcją wolności woli ludzkiej. Twardy inkompatybilizm głosi, że wolność woli ludzkiej, rozumiana zarówno w sposób libertariański, jak i kompatibilistyczny, nie istnieje. W artykule zwraca się uwagę na pewną zbieżność między tezą twardego inkompatybilizmu a opartą na Biblii mądrością chrześcijańską, głoszącą zależność ontyczną i aksjologiczną człowieka od Boga. Zarazem jednak argumentuje się, że jednym z najważniejszych składników teologii i filozofii chrześcijańskiej jest doktryna o wolności woli ludzkiej i ludzkiej odpowiedzialności za zło. Doktryna ta jest niespójna z twardym inkompatybilizmem. W części końcowej artykułu przedstawiona jest syntetycznie propozycja, jak można uzgodnić ze sobą tezę indeterminizmu metafizycznego, która jest spójna z twardym inkompatybilizmem, z tezą libertarianizmu, która jest niespójna z twardym inkompatybilizmem.

THEISM AND HARD INCOMPATIBILISM

Summary

The aim of the article is to present and to compare the view on human freedom called hard incompatibilism with the contemporary Christian doctrine on human free will. Hard incompatibilism claims that human free will understood both in a libertarian and compatibilist way does not exist. One stresses in the paper that there is a similarity between hard incompatibilism and Christian wisdom rooted in the Bible and this similarity consists in the fact that humans are deeply dependent in their existence on external conditions. Hard incompatibilism identifies that conditions simply as the external or physical world and Christian wisdom points to God as an ontological and axiological foundation of human being and prospects. However, one argues in the paper that the doctrine of human freedom and responsibility for sin and moral evil is a crucial part of the Christian theology and philosophy. Thus, the Christian doctrine is incoherent with hard incompatibilism. There is a proposal, put forth in the last part of the article, how one can reconcile metaphysical indeterminism — which is coherent with hard incompatibilism — with the libertarian doctrine on the human free will, which is coherent with the Christian view on the nature of human freedom.

Słowa kluczowe: twardy inkompetybilizm; indeterminizm; wolność woli; Bóg; zło.

Key words: hard incompatibilism; indeterminism; freedom of will; God; evil.

Information about Author: Prof. Dr. hab. DARIUSZ ŁUKASIEWICZ— Department of Logic and Ontology, Kazimierz Wielki University; address for correspondence: ul. Ogińskiego 16, PL 85–092 Bydgoszcz; e-mail: dluкас@ukw.edu.pl

