RUCH FILOZOFICZNY
LXXXI 2025 2

CC BY ND

Krzysztof Rojek
Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie
ORCID: 0000-0003-1831-3956
e-mail: krzysztof.rojek@mail.umcs.pl

DOI: http://dx.doi.org/10.12775/RF.2025.012

O wolności i konieczności: rozważania *Of Liberty and Necessity* Thomasa Hobbesa przeciwko rozprawie *Of Liberty and Necessity* Johna Bramhalla

Wprowadzenie

Problematyka ludzkiej wolności wyrażana poprzez spór między stanowiskami argumentującymi za istnieniem wolnej woli a stanowiskami przyjmującymi determinizm stanowi jeden z klasycznych, a zarazem uniwersalnych sporów filozoficznych. Argumenty za ludzką wolnością i przeciw niej można odnaleźć w obrębie rozmaitych działów filozofii, jak: ontologia, etyka, aksjologia czy antropologia filozoficzna, oraz w dyscyplinach wykraczających poza filozoficzny namysł, jak choćby: fizyka, psychologia, biologia czy nauki o poznaniu. Niezmienne pozostaje jednak poszukiwanie odpowiedzi na sugerujące możliwość jednoznacznego rozstrzygnięcia pytanie: czy jako podmioty jesteśmy wolni w swoich decyzjach i działaniach w aspekcie wolicjonalnym? Problematyka odpowiedzi wynika nie tylko z interdyscyplinarności zagadnienia, lecz także z nieokreśloności wolności, woli oraz kategorii ściśle z nimi powiązanych, na co może naprowadzić uważna lektura dzieł filozoficznych, szczególnie tych o charakterze polemicznym. Klasyczne

pytania i kategorie kreślące ramy debaty „wolność kontra konieczność" pozostają w swej mocy nawet mimo tzw. obalenia determinizmu, a powtarzające się argumenty pozwalają nam powracać do klasyków, takich jak Thomas Hobbes czy John Bramhall[1].

Współczesne ujęcie problemu warte jest uwagi choćby dlatego, że w ostatnim stuleciu została ukształtowana typologia stanowisk w debacie „kompatybilizm kontra inkompatybilizm" – stworzono bowiem nowe terminy (w mojej opinii nierzadko na siłę), choć tylko częściowo zredukowano niejasności związane z przyporządkowaniem myśli danego filozofa na tle szerokiej debaty na temat wolności i konieczności[2].

Współczesna typologia stanowisk dotyczących istnienia wolnej woli

Współcześni teoretycy wolnej woli (Robert Hilary Kane, John Martin Fischer, Derk Pereboom i Manuel Vargas) dokonali próby systematyzacji debaty wokół istnienia tejże kategorii[3]. Spór został ograniczony do czterech zbiorczych typów stanowisk: mocnego determinizmu, mocnego inkompatybilizmu, metafizycznego libertarianizmu i kompatybilizmu. Mocni deterministi (*hard determinists*) przyjmują istnienie konieczności w świecie, co wyklucza w ich rozumieniu możliwość istnienia wolności. Mocny inkompatybilizm (*hard incompatibilism*) również odrzuca tezę o istnieniu wolnej woli, przyjmując za podstawę takiego przekonania tezę o braku konieczności procesów przyrodniczych (lub nawet ich przypadkowości, formułowanej chętniej jako „nieokreśloność"). Filozoficzne stanowiska sprzeciwiające się wolności woli mogą więc wynikać zarówno z założenia determinizmu, jak i indeterminizmu. Analogicznie wśród stanowisk broniących istnienia wolnej woli wyłaniają się zarówno stanowiska u podstawy indeterministyczne, jak i przyjmujące – przynajmniej częściowo – założenia występujące wśród deterministów. Jeżeli filozof neguje powszechność i bezwzględność związku przyczynowo-skutkowego, to niezależnie od tego, czy odrzuca go całościowo, czy uznaje zasadę przyczynowości w ograniczonej formie (na przykład jako pod-

---

[1] Vere Chappell (red.), *Hobbes and Bramhall on Liberty and Necessity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999).

[2] Bob Doyle, *Free Will: The Scandal in Philosophy* (Cambridge, Mass.: I-Phi Press, 2011), 63.

[3] John Martin Fischer i in., *Four Views on Free Will* (Malden, MA; Oxford: Blackwell Pub., 2007).

stawę odpowiedzialności moralnej podmiotu za czyny), jego stanowisko wpisuje się w ramy tzw. metafizycznego libertarianizmu. Jako inkompatybilista uważa bowiem, że wolności nie sposób pogodzić z powszechną koniecznością zdarzeń. Są to najczęściej zajmowane stanowiska przez obrońców wolności w formie klasycznej *liberum arbitrium indifferentiae*. Ostatnim z typów stanowisk jest kompatybilizm, zwany też słabym determinizmem. Jego zwolennicy zakładają z reguły powszechność związku przyczynowo-skutkowego, jednak mimo jego warunkującego charakteru próbują bronić zasadności istnienia wolności pomimo przyjmowanej przez siebie zasady powszechnej konieczności, czasem sprzeciwiając się scholastycznej idei wolnej woli, na przykład uznając odmienne znaczenie wolności jako sprawczej kontroli podmiotu nad własnymi działaniami, co teoretycznie ma pozwalać na skuteczniejsze wpisanie jej w sieć zewnętrznych uwarunkowań. Ostatniemu stanowisku – którego przedstawicielem jest chociażby Hobbes – poświęcę najwięcej uwagi.

Wskazany podział stanowisk jest jedynie próbą ogólnej systematyzacji. W swej generalnej formule typizacja nie zdoła jednak oddać sprawiedliwości licznym stanowiskom występującym w historii filozofii, które przez kompleksowe teorie uwzględniają zarówno argumenty kompatybilistyczne, jak i inkompatybilistyczne (jak Nicolai Hartmann w swoim ontologiczno-aksjologicznym ujęciu kategorii wolności, które pozwoliło na kompleksowe rozpatrzenie jej antynomiczności)[4]. Próba wpisania bardziej złożonych stanowisk w powyższy podział nie spełnia wymogów ani wyłączności, ani konsekwencji. Spór nie dotyczy nawet pojmowania samej wolności, lecz argumentów na rzecz relacji pomiędzy koniecznością a wolnością woli.

Choć wielu filozofów nie wykracza poza ramy jednego z czterech wskazanych podejść (co tyczy się wspomnianych Hobbesa i Bramhalla), twórcy filozoficznych stanowisk mogą je zarówno wzmacniać (radykalizować), jak i osłabiać (liberalizować) za pomocą licznych argumentów za kompatybilnością lub inkompatybilnością wolności względem determinizmu bądź argumentów im przeciwnych. Każda perspektywa prezentuje cenne i warte rozważenia argumenty za wolnością i koniecznością oraz przeciw nim. Metafizyczny libertarianin może przyjmować na przykład część argumentacji kompatybilistów wobec moralnej odpowiedzialności, a mocni inkompatybiliści mogą odrzucać zarówno wolność, jak i konieczność. Jak wskazuje John Cottingham:

---

[4] Andrzej Jan Noras, *Nicolaia Hartmanna koncepcja wolności woli* (Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 1998).

> Właściwie to inkompatybilista posiada trzecią alternatywę, ponieważ może odrzucić zarówno wolność, jak i konieczność. Podobnie kompatybilista nie musi być [mocnym – przyp. aut. artykułu] deterministą i nie musi dopuszczać wolności. Ponieważ kompatybilizm i inkompatybilizm to poglądy na temat logicznego związku wolności i konieczności, to, czy wszystko jest konieczne, czy istnieje wolność, stanowi odrębną kwestię. Jako fakt historyczny prawdą jest, że większość kompatybilistów była deterministami i wierzyła w wolność, tak jak Hobbes, i że większość inkompatybilistów była libertarianami, tak jak Bramhall[5].

Przed rozpoczęciem debaty

Hobbes był jednym z pierwszych filozofów, według których wolność można (a nawet należy) godzić z powszechnym determinizmem. Podobnie jak John Locke pozostaje krytyczny wobec klasycznego pojęcia wolności *woli*[6], przy czym trzeba odnotować, że obaj filozofowie kreślą odmienne ujęcia liberalizmu[7]. Perspektywa przedstawiona w niniejszym artykule dotyczy przede wszystkim wolności na gruncie ontologicznym, choć debata Hobbesa z angielskim teologiem odnosi się też do konsekwencji założeń ontologicznych dla moralnej odpowiedzialności. Przed prezentacją argumentacji obu stron warto zwrócić uwagę na kontekst wymiany zdań między dwoma teoretykami, co omawia Vere Chappell[8]. Szczególnie znacząca dla losów ostatecznie kilkuletniej debaty między Hobbesem a Bramhallem będzie okoliczność, za sprawą której z kameralnej dyskusji przerodziła się ona w publiczną polemikę.

---

[5] Vere Chappell, „Introduction", w: *Hobbes and Bramhall on Liberty and Necessity*, red. Vere Chappell (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), IX.

[6] Locke dokonuje wyraźnego rozdzielenia rozważań nad ludzką wolą oraz zdolnością do dokonywania wyborów: „[…] uważam, że trafnie postawione pytanie nie brzmi: czy wola jest wolna, lecz czy człowiek jest wolny"; John Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. 1, przeł. Bolesław Józef Gawęcki (Warszawa: PWN, 1955), ks. II, rozdz. XXI: „O władzach i zdolnościach", § 21, 333. Zob. też § 16–24; John Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, The Works of John Locke in Nine Volumes, wyd. 12, t. 1 (London: Rivington, 1824), dostęp 2.01.2025, https://oll.libertyfund.org/titles/locke-the-works-vol-1-an-essay-concerning-human-understanding-part-1, ks. II, rozdz. „Of Power", § 16–24.

[7] Anna Krawczyk, *Hobbes i Locke – dwoiste oblicze liberalizmu* (Warszawa: Wydział Dziennikarstwa i Nauk Politycznych Uniwersytetu Warszawskiego, 2011), 70.

[8] Chappell, „Introduction", IX.

Był rok 1645, a obaj myśliciele spotkali się na neutralnym gruncie, zaproszeni do paryskiej rezydencji księcia Newcastle na spotkanie poświęcone tematowi ludzkiej wolności. O wyborze miejsca zadecydowały względy polityczne, a konkretnie trwająca wojna domowa (1642–1646), zmuszająca trzech rojalistów do przebywania na obczyźnie. Bramhall był orędownikiem angielskiego rojalizmu, Newcastle pełnił funkcję dowódcy armii rojalistów, Hobbes zaś znany był chociażby ze swego wydanego w języku łacińskim dzieła *De Cive* (1642)[9]. Był też już w trakcie przygotowań do pracy nad wydanym kilka lat później (1651) *Lewiatanem*. Warto dodać, że obie książki spotkały się z obszerną krytyką Bramhalla[10].

Jak referuje Chappell[11], podczas spotkania doszło do wymiany przeciwnych sobie argumentów, dlatego książę Newcastle uznał, że oba stanowiska warto zachować w formie pisemnej w celu archiwizacji, a nie publikowania. Bramhall zawarł swoje przemyślenia w rozprawie *Of Liberty and Necessity* (*O wolności i konieczności*), a jej kopię musiał wysłać również do Hobbesa, który swoje rozważania także zatytułował *Of Liberty and Necessity* (*O wolności i konieczności*) i przedstawił w formie odpowiedzi odnoszących się do kolejnych paragrafów tekstu biskupa[12]. To

---

[9] Należałoby też wspomnieć o podejmujących tematykę wolności *Elementach prawa naturalnego i politycznego* (których odpisy krążyły w różnych wersjach już od roku 1640), przełożonych i omówionych przez Krzysztofa Wawrzonkowskiego: Thomas Hobbes, *Elementy prawa naturalnego i politycznego*, przeł. Krzysztof Wawrzonkowski (Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2023), 9–18, 87–88, 136–138, 206, 212, 227–232 i 243. Fragmenty wprowadzenia i rozdziału drugiego powyższego dzieła dostępne są też w: Krzysztof Wawrzonkowski, „Thomas Hobbes, Elementy prawa naturalnego i politycznego. Wstęp tłumacza", *Humanistyka i Przyrodoznawstwo* 22 (2016): 321–341. Warto również wskazać na opracowanie Hobbesowskiej filozofii wolności tegoż autora: Krzysztof Wawrzonkowski, „On Freedom in Hobbes's Philosophy", *Roczniki Filozoficzne* 72(3) (2024): 149–161, https://doi.org/10.18290/rf24723.7.

[10] Thomas Hobbes, „An Answer to Bishop Bramhall's Book, Called «The Catching of the Leviathan»", w: *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, t. 4, red. William Molesworth (London: John Bohn, 1840), 279–384, dostęp 2.01.2025, http://archive.org/details/englishworkstho28hobbgoog; Chappell, „Introduction", 15 (przypis 23).

[11] Chappell, „Introduction", IX.

[12] Chappell, *Hobbes and Bramhall on Liberty and Necessity*, III. Ze względu na zbieżność tytułów obu referatów i dla zwiększenia czytelności w dalszej części artykułu będę stosować skróty: „rozprawa" dla *Of Liberty and Necessity* Bramhalla oraz „rozważania" dla *Of Liberty and Necessity* Hobbesa. Chappell odróżnia oba referaty, określając tekst Bramhalla terminem „discourse", tekst Hobbesa zaś terminem „treatise".

właśnie kwestia nieplanowanego ujawnienia debaty stała się przyczynkiem do kilkuletniej polemiki między myślicielami. Doszło bowiem do wycieku treści wystąpień, jednak nie z winy Hobbesa, który również nie planował publikowania swoich przemyśleń (uważał zresztą, że wystarczającą odpowiedzią na Bramhallowską krytykę *De Cive* będzie publikacja *Lewiatana* – to dzieło jednak także spotkało się z szeregiem zastrzeżeń ze strony metafizycznego libertarianina[13]). Otóż francuski przyjaciel Hobbesa poprosił go o sporządzenie kopii rękopisu. Francuz nie znał angielskiego, dlatego zwrócił się o pomoc do pewnego tłumacza. Jak wskazuje Chappell, był nim Anglik, niejaki John Davies z Kidwelly, za sprawą którego – albo dzięki któremu – debata Hobbes kontra Bramhall stała się przedmiotem publicznej dysputy. Davies sporządził bez zgody Hobbesa własną kopię rękopisu i zaledwie po kilku latach, w 1654 roku, wydał ją jako dzieło, które opatrzył przedmową wychwalającą polemikę Hobbesa i atakującą kapłanów, jezuitów oraz innych duchownych. Doszło więc do wykorzystania tekstu filozoficznego w walce polityczno-wyznaniowej. Biskup Bramhall, dowiedziawszy się o całym zajściu, poczuł się zdradzony i w 1655 roku opublikował przygotowaną jeszcze w roku 1645 odpowiedź na stanowisko Hobbesa – *A Vindication of True Liberty from Antecedent and Extrinsical Necessity* (*Dochodzenie prawdziwej wolności wobec poprzedzającej i zewnętrznej konieczności*) – pod nieco zmienionym tytułem: *A Defence of True Liberty from Antecedent and Extrinsical Necessity* (*Obrona prawdziwej wolności przed poprzedzającą i zewnętrzną koniecznością*). Podobnie jak Hobbes zawarł w swej odpowiedzi zarówno część krytyczną, jak i obronną. Hobbesowi pozostało więc odnieść się do kolejnych zarzutów w tekście *The Questions concerning Liberty, Necessity, and Chance* (*Pytania dotyczące wolności, konieczności i przypadku*), który ukazał się w kolejnym roku (1656), na co Bramhall odpowiedział wydanym dwa lata później (1658) pismem *Castigations of Mr Hobbes* (*Kastygacje pana Hobbesa*) – z tym ostatnim Hobbes zdecydował się już nie polemizować[14]. Kontekst polityczny dodatkowo okrył filozoficzny spór atmosferą skandalu.

Książę Newcastle był świadomy rozbieżności stanowisk obu myślicieli w sprawie wolności. Hobbes, którego stanowisko nazywamy dziś kompatybilizmem[15], nie mógł przystać na libertariańskie założenia biskupa Derry, przyjmującego klasyczne ujęcie wolnej woli. Debata dała

---

[13] Chappell, „Introduction", 15 (przypis 23); Roman Tokarczyk, *Hobbes* (Warszawa: Wiedza Powszechna, 1987), 117.

[14] Chappell, „Introduction", IX–X.

[15] Tamże, IX.

początek wieloletniej polemice poświęconej nie tylko wolności działającego podmiotu, lecz także moralnej odpowiedzialności oraz elementom prawa naturalnego[16]. Debata dała też pewne pole do rozważań na gruncie filozofii społecznej, choć obie strony skupiały się głównie na konceptualizacji wolności w relacji z koniecznością.

Stanowisko Bramhalla w rozprawie *O wolności i konieczności*

W swojej rozprawie Bramhall nie podejmuje się rozważań na temat wolności od grzechu pierworodnego, obowiązku czy ubóstwa; skupia swoją uwagę na polemice z determinizmem. Nie odrzuca istnienia przyczyn zewnętrznych, ogranicza jedynie ich wpływ na ludzkie działanie (takie działanie nazywa wolnym), przy czym broni istnienia wolności, co czyni go metafizycznym libertarianinem. Głosi, że wolność wyrasta z autonomii rozumu wobec takich motywów działań jak realizacja potrzeb niższego rzędu, przez co stanowi instancję wyższą niż uprzednie i zewnętrzne uwarunkowania przyczynowe. Libertarianie uznają, że wolność to zdolność do dobrowolnego, rozumnego wybierania i niepodległości wobec ciała. To dar od Boga, za sprawą którego człowiek ponosi odpowiedzialność moralną – jest bowiem sprawcą swych czynów. Gdyby w świecie istniała bezwzględna konieczność, kara boska byłaby wszak niesprawiedliwością[17].

Argumentacja Bramhalla nie różni się od ówczesnych poglądów scholastycznych. Biskup używa argumentów z Pisma Świętego[18] oraz argumentów z rozumu[19], by wykazać, że ludzka wolność stanowi dar od Boga[20], chroniący człowieka przed zewnętrzną koniecznością i bezkarnością. Broni tym samym[21] przyjmowanej przez libertarian zasady, formułowanej dziś pod nazwą zasady alternatywnych możliwości (*Prin-*

---

[16] Kompleksowe omówienie dwóch ostatnich kwestii wymaga rozszerzonego namysłu, uwzględniającego szeroki kontekst filozofii społecznej oraz etyki Hobbesa. Ze względów objętościowych w tekście skupiam się na tytułowej relacji wolności z koniecznością.

[17] John Bramhall, „Of Liberty and Necessity", w: *Hobbes and Bramhall on Liberty and Necessity*, red. Vere Chappell (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 1 (rozprawa, § 3 i § 4).

[18] Tamże, 2–4 (rozprawa, § 6–12).

[19] Tamże, 4–14 (rozprawa, § 13–24).

[20] Tamże, 1 (rozprawa, § 4).

[21] Tamże, 2–4 (rozprawa, § 6 i § 12).

ciple of Alternate Possibilities), głoszącej, że aby działanie mogło być wolne, podmiot przed jego podjęciem musi dysponować przynajmniej pojedynczą, realną alternatywą wyboru. Bramhall wskazuje, dlaczego moralna odpowiedzialność za czyn wymaga istnienia wolności[22]. Powołuje się na historię drobnego złodzieja, który swoje przewinienie tłumaczył przed swym panem tym, że do występku przymusiła go „konieczność", na co jego pan odparł groźbą, że ta sama „konieczność" zmusza go do nałożenia na niego kary[23]. Bramhall broni stanowiska, że jedynie wolne (alternatywne) akty wyboru stanowią przedmiot odpowiedzialności moralnej i że wolność działania powinna być regulowana prawnie, jednak nie na tyle, by odbierać podmiotom alternatywność wyboru. Można bowiem odnieść wrażenie, że Bramhall, kończąc dwa kolejne ustępy[24], sam straszy odbiorcę, że przyjęcie odrębnego (niż on sam) stanowiska będzie oznaczać zniszczenie całych społeczeństw, wspólnot (także kościelnej) oraz polityki. Omawiając retorykę pana, ukazuje ją *explicite* przez pryzmat argumentu *ad baculum*, czyli argumentu odwołującego się do kija (techniki erystycznej zastraszającej oponenta przykrymi dla niego konsekwencjami)[25], choć sam Bramhall nie uchronił się w mojej opinii przed dwukrotnym zastosowaniem podobnej techniki erystycznej zwanej „równią pochyłą". Ten drugi chwyt erystyczny polega na straszeniu słuchaczy (tu: Hobbesa i księcia Newcastle) kolejnymi, narastającymi, nieuchronnymi i ostatecznie zgubnymi konsekwencjami, co ma *implicite* zniechęcić odbiorcę do przyjęcia tak niebezpiecznego stanowiska[26] i skłonić go do uznania bezpieczniejszego stanowiska autora, nieskutkującego konsekwencjami tak straszliwymi dla losów społeczeństwa[27]. Na obronę swoich przekonań argumentuje, że istnienie i funkcjonowanie wspólnot musi być zakorzenione w ludzkiej wolności.

---

[22] Tamże, 4 (rozprawa, § 12).

[23] Tamże, 4 (rozprawa, § 13).

[24] Tamże, 4–5 (rozprawa, § 14–15).

[25] Tamże, 4 (rozprawa, § 13).

[26] Agnieszka Budzyńska-Daca, Jacek Kwosek, *Erystyka, czyli o sztuce prowadzenia sporów. Komentarze do Schopenhauera* (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2009), 191–192; Beata Witkowska-Maksimczuk, *Argumentacja erystyczna. Analiza logiczna wybranych sofizmatów* (Warszawa: Oficyna Wydawnicza Politechniki Warszawskiej, 2021), 102; Krzysztof Wieczorek, *Argumenty równi pochyłej. Analiza z perspektywy logiki nieformalnej* (Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2013), 91–92, dostęp 20.01.2025, https://core.ac.uk/download/pdf/197746951.pdf.

[27] „Niech konieczne przyczyny wykonują swoją pracę, nie mamy na to żadnego lekarstwa prócz cierpliwości i wzruszenia ramionami. Możemy albo uznać istnienie wolności, albo zniszczyć wszystkie społeczeństwa. […] Zupeł-

Bramhall wskazuje, że wolność podmiotu, konieczność i przypadek dopełniają doskonałość obrazu świata[28]. Przyjęcie istnienia wolności jest nieodzowne dla rozważań nad naturą zła (pod postacią grzechu) i dobra[29]. Brak wolności do grzeszenia niwelowałby zasadność jego obecności w świecie. Następnie wchodzi w polemikę ze stoickimi założeniami dotyczącymi konieczności w świecie i ingerencji rozumnego Boga[30]. Jego sprawczą aktywność określa jako występowanie przeciw własnej, deterministycznej naturze (*praeter et contra naturam*), przez co wolność stoickiego Boga opartą na konieczności określa wręcz mianem absurdalnej, śmiesznej (*ridiculous*) oraz żałosnej[31].

Bramhallowska krytyka założeń kompatybilistów, takich jak Hobbes, wyraża się w następujących zarzutach: 1) ten sam byt nie może jednocześnie być i nie być zdeterminowany; 2) dla uznania wolności lub konieczności czynu należy zapoznać się z ciągiem warunkującym łańcuch przyczynowy, oddzielając dyspozycję do wolnego działania od wolności samego działania; 3) szalone jest zakładać, że dany czyn może być wolny, mimo że ma on swoją uprzednią, zewnętrzną przyczynę, powodującą konieczny skutek[32]. Sam jednak przyznaje w tym samym ustępie, że istnieje możliwość pogodzenia wolności i konieczności, lecz tylko w przypadku Boga i aniołów czyniących dobro z konieczności.

Bramhall odnosi się też do konieczności moralnej i wskazuje, że ludzka uległość wobec pożądań wynika z wyuczonych złych nawyków, za przykład podając (za Arystotelesem) postępowanie osoby uzależnionej od alkoholu, której fizyczne uzależnienie wytworzyło się z dobrowolnych decyzji podmiotu[33]. Jak głosi: „obiekty zewnętrzne nie narzucają moralnej, a tym bardziej fizycznej konieczności; mogą być niebezpieczne, ale nie mogą być destrukcyjne dla prawdziwej wolności”[34].

---

ny stoik nie może ani się modlić, ani żałować, ani w żadnym celu służyć Bogu. Albo uznaj wolność, albo zniszcz Kościół, tak jak wspólnoty, religię, tak jak politykę”. Bramhall, „Of Liberty and Necessity”, 5 (rozprawa, § 14 i § 15).

[28] Tamże, 5–6 (rozprawa, § 16).

[29] Tamże, 6 (rozprawa, § 17).

[30] Ze względów objętościowych oraz z uwagi na rozbieżność tematyczną nie omawiam szczegółowo poszczególnych zarzutów Bramhalla wobec stoików. Czytelnika odsyłam natomiast do opracowania Joanny Jarzębiak, zawierającego omówienie roli Boga w kontekście ustroju świata w myśli stoickiej. Joanna Jarzębiak, „Zarys teologii stoickiej”, *Acta Universitatis Lodziensis. Folia Philosophica. Ethica – Aesthetica – Practica* 23 (2010): 178 i 180, https://doi.org/10.18778/0208-6107.23.11.

[31] Bramhall, „Of Liberty and Necessity”, 6–7 (rozprawa, § 18).

[32] Tamże, 8–9 (rozprawa, § 19).

[33] Tamże, 10–11 (rozprawa, § 22).

[34] Tamże, 11 (rozprawa, § 22).

Bramhall kończy swoje filozoficzno-teologiczne rozważania, uzasadniając kwestię wolności wobec sprawstwa czynów. Rozróżnia rozum i wolę jako odrębne władze duszy, podkreślając, że podrzędność woli wobec ludzkiego rozumu nie stanowi dla podmiotu konieczności zewnętrznej. Konieczny związek między racjonalną decyzją a czynem traktuje jako integralny i nieszkodliwy dla ludzkiej wolności, twierdząc, że konieczność wynikania to nie to samo, co konieczność wyniku[35].

Biskup nie podjął się rozstrzygania problemu ludzkiej wolności w kontekście wszechwiedzy i wszechmocy Boga, tłumaczył bowiem, że refleksja taka zasługuje na osobną rozprawę. Wskazał jednak na niekoherentność perspektywy ludzkiej i boskiej (całościowej, niepodzielnej i wiecznej) w kontekście obrazów świata, zamykając ontologiczno-moralną rozprawę uwagami teologicznymi[36].

Stanowisko Hobbesa – wprowadzenie

Ontologiczne stanowisko Hobbesa wyróżnia się na tle XVII-wiecznych, niematerialistycznych koncepcji człowieka. Hobbes traktuje umysł tak materialnie, jak procesy w świecie. W swojej psychologii nie oddziela woli od pożądań[37], nie utożsamia woli z władzą niematerialnej duszy, której siła wzrastała wraz z prymatem rozumności stanowiącym o autonomii jednostki, jak to czynili chociażby przedstawiciele tradycji scholastycznej. Hobbes mianem dóbr określa przedmioty apetytu czy pożądania podmiotu, natomiast przedmioty jego wzgardy uznaje za złe i niegodne uwagi[38]. Wolę traktuje zaś jako ostatnie pragnienie podmiotu poprzedzające jego ostateczne działanie na skutek namysłu. Podstawę kształtującego się namysłu stanowi wiedza na temat przyczyn. Wolny podmiot to podmiot pozostający pod stałym oddziaływaniem determinantów zewnętrznych i wewnętrznych, może jednak posiadać wiedzę na temat determinantów, takich jak prawa konieczności[39]. Wolę

---

[35] Tamże, 13 (rozprawa, § 23).

[36] Tamże, 13–14 (rozprawa, § 24).

[37] „Tak więc, choć dla Hobbesa istnieją wole, sama wola nie stanowi odrębnego rodzaju operacji umysłowej, różnej od pragnienia; wole stanowią raczej podklasę pragnień". Chappell, „Introduction", XIII.

[38] Thomas Hobbes, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, przeł. Czesław Znamierowski, Biblioteka Klasyków Filozofii (Warszawa: PWN, 1954), 45.

[39] Analogiczną, kompatybilistyczną tezę można odnaleźć również u Barucha Spinozy. Baruch Spinoza, „Traktat krótki o Bogu, człowieku i jego szczęś-

definiuje jako „ostatnie pożądanie czy wstręt, co bezpośrednio graniczy z działaniem czy zaniechaniem"[40], gdy różne pożądania konkurują ze sobą w determinowaniu, tworząc poczucie dylematu decyzyjnego:

> Gdy ktoś rozważa, czy winien jakąś rzecz uczynić, czy też jej zaniechać, to mówi się, że się *namyśla* [wyróżn. aut.], to znaczy: że rozważa, dla której z tych dwóch stron zrzec się swojej wolności. W tym namyśle ukazują się tu czy tam dobre i złe strony i raz budzą pożądanie, a drugi raz wstręt, jeśli zaś rzecz sama wymaga, aby powzięta została jakaś decyzja, to ostatnie pożądanie, by coś uczynić czy czegoś zaniechać, które bezpośrednio powoduje działanie czy też zaniechanie, nazywa się *wolą* we właściwym tego słowa znaczeniu[41].

Hobbes nie traktuje woli jako instancji różnej od pożądań, te bowiem fizycznie oddziałują jako poszczególne siły na działający podmiot, który również ujmuje *stricte* materialnie. Podmiot może rozumnie przyglądać się czynnikom oddziałującym na jego chcenie, nie może jednak w pełni kontrolować procesu, ponieważ jego koordynacja ogranicza się do namysłu poprzedzającego decyzję, nie zaś samego momentu decyzyjnego. Wola to końcowy akt procesu decyzyjnego. Nie stanowi rozstrzygnięcia za sprawą władzy niezawisłego rozumu, nie jest metaforycznym niezawisłym sędzią wydającym obiektywne werdykty, fundując tym samym autonomię w klasycznym jej rozumieniu: „Ci, którzy pożądają, mają swobodę, co się tyczy *działania* [wyróżn. aut.]; nie mogą natomiast swobodnie decydować o tym, czego *pożądają*"[42]. Wiedzę na temat przyczyn Hobbes przeciwstawia zaś ignorancji, będącej owocem braku wiedzy na temat uwarunkowań przyczynowych[43]. Stanowi to zarówno pierwszy z kilku punktów krytycznych wobec rozprawy Bramhalla, jak i kwestię, którą Hobbes rozwija później w *Lewiatanie*:

> W namyśle to ostatnie pożądanie czy wstręt, co bezpośrednio graniczy z działaniem czy zaniechaniem, nazywamy *wolą: aktem* (nie zaś władzą) *woli* [wyróżn. aut.]. I zwierzęta, które wykazują *namysł*, muszą z konieczności

---

liwości", w: *Pisma wczesne*, przeł. Leszek Kołakowski (Warszawa: PWN, 1969), 299–300; Przemysław Gut, „Spinozjańska koncepcja wolności jako działania rozumnego, zgodnego z naturą i cnotliwego", *Roczniki Filozoficzne* 58(1) (2010): 68.

[40] Hobbes, *Lewiatan*, 52.

[41] Thomas Hobbes, *Elementy filozofii*, t. 2, przeł. Czesław Znamierowski (Warszawa: PWN, 1956), 125.

[42] Tamże, 124; zob. Hobbes, *Lewiatan*, 138–139 i 297–298.

[43] Richard Peters, *Hobbes* (London: Penguin Books, 1956), 180, dostęp 8.06.2024, http://archive.org/details/1956-hobbes-richard-peters-general, cyt. za: Tokarczyk, *Hobbes*, 118.

> rzeczy mieć również *wolę*. Definicja woli, którą zazwyczaj podają scholastycy, że jest to *pożądanie rozumne*, nie jest dobra. Gdyby bowiem była dobra, to żaden akt woli nie mógłby być sprzeczny z rozumem. Rozmyślny akt bowiem to to, co wypływa z woli i nic innego. Lecz jeżeli zamiast pożądanie rozumne powiemy: pożądanie, które jest wynikiem poprzedniego namysłu, wówczas definicja jest tożsama z tą, jaką dałem powyżej. *Wola* więc jest *ostatnim pożądaniem w namyśle*. I chociaż mówimy potocznie, że człowiek miał kiedyś wolę, ażeby uczynić jakąś rzecz, lecz że tej rzeczy mimo to zaniechał, to przecież jest to tutaj właściwie tylko skłonność, która nie doprowadza do aktu woli i działania rozmyślnego, działanie bowiem nie zależy tu od tej skłonności, lecz od skłonności ostatniej czy ostatniego pożądania[44].

Równie krytyczny co wobec scholastycznego ujęcia woli Hobbes pozostaje wobec tradycyjnego rozumienia wolności woli. Utożsamia wolność nie z autonomią woli, lecz z czynieniem tego, czego podmiot pożąda, i brakiem zewnętrznych przeszkód utrudniających mu osiągnięcie tego celu, którego pożąda najmocniej[45]. Swoje stanowisko w sprawie wolności rozwija o kontekst społeczny w wydanym kilka lat później *Lewiatanie*:

> Przez wolność rozumie się, zgodnie z właściwym sensem tego słowa, brak zewnętrznych przeszkód, które często mogą pochłonąć część sił człowieka, jakie by mógł użyć na osiągnięcie swego celu, ale nie mogą mu przeszkodzić, by zużył resztę swoich sił wedle tego, co mu dyktuje rozumienie i rozum[46].

Kontrargumenty Hobbesa zawarte w rozważaniach *O wolności i konieczności*

Hobbes wykorzystał możliwość pisemnej polemiki z Bramhallem, by jednocześnie odnieść się do części uwag, jakie biskup sformułował wobec wydanego przez niego wcześniej *De Cive*. Referując jego stanowisko, skupię się jedynie na argumentach dotyczących pojmowania wolnej woli. Tekst Hobbesa[47] podąża krok w krok za argumentacją Bramhalla.

Bramhall na wstępie wskazał, że jeśli nie jest wolny, to stworzenie całej rozprawy o wolności było wynikiem konieczności, nie powinien więc

---

[44] Hobbes, *Lewiatan*, 52–53.

[45] Thomas Hobbes, „Of Liberty and Necessity", w: *Hobbes and Bramhall on Liberty and Necessity*, red. Vere Chappell (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 21–23 i 38 (rozważania, § 12 i § 29).

[46] Hobbes, *Lewiatan*, 113.

[47] Hobbes, „Of Liberty and Necessity", 15–35 (rozważania, § 1–24).

być obarczany winą za jej treść[48]. Hobbes, w odpowiedzi na tę uwagę wstępną biskupa, pozwala sobie na subtelną, ale jednak uszczypliwość, punktując, że gdyby Bramhall nie chciał napisać swojej rozprawy, nie uczyniłby tego, a wolność działania znajdowała się nie poza nim, lecz w nim samym[49]. Zarzuca też biskupowi, że celowo stosuje on w swej retoryce militarystyczne metafory, takie jak: „podział sił", „oczyszczanie wybrzeża", „wysunięcie dwóch oddziałów przeciwko wrogowi"[50], ponieważ markiz Newcastle jest z wykształcenia wojskowym[51]. Warto jednak dodać, że sam powtarza te określenia, gdy deklaruje, że argumenty (oddziały) biskupa zostały pokonane[52].

Hobbes krytykuje Bramhalla za przedstawienie negatywnej charakterystyki wolności, biskup pisał bowiem, że nie ma na myśli wolności od grzechu, od służby, od przemocy, a jedynie od konieczności i nieuchronności przyrodniczej[53]. Hobbes słusznie punktuje[54], że taka charakterystyka nie zastępuje definicji i od początku generuje nieporozumienia, gdyż nie wie on, jak jego dyskutant traktuje wolność i czy planuje przedstawić jakiś dowód na jej istnienie. Przykładom z Biblii Hobbes przeciwstawia przykłady z tego samego źródła, jednak na własną korzyść[55]. Wskazuje, że św. Paweł, pisząc o wolności, czyni namysł w kontekście woli Boga, a nie na rzecz jednostek ludzkich, argumentując też, że stanowiska hierarchów kościelnych w kwestii wolnej woli w ciągu wieków nie były jednolite[56]. Zauważa ponadto, że ciąg przyczynowy nie oznacza jednego łańcucha przyczynowego, a całą sieć plączących się ze sobą zależności, choć ich genezę upatruje w Bogu[57]. Jako konieczne określa Hobbes zdarzenie, które musiało się wydarzyć w deterministycznie określony sposób. Związek między przyczyną i skutkiem jest ścisły, a „przyczyna" zdarzenia jest jednocześnie jego „przyczyną konieczną"[58].

Bramhall, aby ukazać wyższość racjonalnego namysłu (stanowiącego podstawę wolności woli) nad działaniami spontanicznymi, ocenia

---

[48] Bramhall, „Of Liberty and Necessity", 1 (rozprawa, § 3).
[49] Hobbes, „Of Liberty and Necessity", 15 i 34–35 (rozważania, § 1 i § 23).
[50] Bramhall, „Of Liberty and Necessity", 1 (rozprawa, § 5).
[51] Hobbes, „Of Liberty and Necessity", 17 (rozważania, § 5).
[52] Tamże, 36 (rozważania, § 24).
[53] Bramhall, „Of Liberty and Necessity", 1 (rozprawa, § 4).
[54] Hobbes, „Of Liberty and Necessity", 16 (rozważania, § 4).
[55] Tamże, 17–23 (rozważania, § 5–12).
[56] Tamże, 19–20 (rozważania, § 9).
[57] Tamże, 20; 29–30 i 33 (rozważania, § 11; § 18 i § 21).
[58] Tamże, 38 (rozważania, § 31).

działania dzieci, głupców, szaleńców, zwierząt jako zdeterminowane[59]. Hobbes posługuje się innym rozumieniem spontaniczności. Spontaniczność dotyczy działań będących rezultatem niegdysiejszego namysłu, który przerodził się w nawyk (dziś proces ten stanowi przedmiot heurystyki). Wybierając te same przykłady, Hobbes odrzuca sens dzielenia ludzi na mądrych i głupców ze względu na kryterium racjonalności pomniejszych wyborów. Konieczność w rozumieniu Bramhalla oznacza, że podmiot „nie mógł postąpić inaczej", dla Hobbesa jednak wolne działanie jest celowym i pozbawionym zewnętrznych przeszkód aktem woli dotyczącym realizacji pożądania. Wolność nie jest efektem rozumowego ćwiczenia, przez co zarzut biskupa o zestawianie wolności i konieczności uważa nie tyle za bezzasadny, ile prowadzący do sprzeczności, gdyż działania pozbawione głębszego namysłu nie czynią ich jeszcze mimowolnymi[60], a „wolność wyboru nie usuwa konieczności wybrania tej czy innej konkretnej rzeczy"[61]. Hobbes krytykuje libertariański pogląd, według którego wola podmiotu pozostaje wolna wobec „alternatywnych" opcji wyborów. Współcześnie koncepcja ta nazywana jest zasadą alternatywnych możliwości[62].

Hobbes odnosi się zbiorczo do zarzutów Bramhalla dotyczących odpowiedzialności moralnej i zasadności kary wobec wystąpienia konieczności. Na zarzut o niesprawiedliwość kar w świecie kompletnie zdeterminowanym[63] Hobbes odpowiada, że niezależnie od tego, czy determinacja pochodzi ze strony prawa, czy też Boga, prawa i Bóg z definicji nie mogą być niesprawiedliwe[64]. Nie jest niesprawiedliwością kara, gdy przestępca nie mógł postąpić inaczej. Ważniejsze jest to, czy czyn był zgodny z jego ostatnim pragnieniem (wolą) popełnienia przestępstwa. Brak alternatywy to mniej ważne kryterium okoliczności, wobec którego nadrzędne jest kryterium ostatniego pragnienia, a więc zgodność czynu z wolą sprawcy[65]. Hobbes podkreśla też, że z perspektywy prawodawstwa pe-

---

[59] Bramhall, „Of Liberty and Necessity", 2 (rozprawa, § 6).

[60] Hobbes, „Of Liberty and Necessity", 17–19; 33–38 (rozważania, § 8; § 22–23 i § 25–29).

[61] Tamże, 17–19 (rozważania, § 8).

[62] Tamże, 19–20 i 31–32 (rozważania, § 9 i § 20).

[63] Bramhall, „Of Liberty and Necessity", 2 (rozprawa, § 6).

[64] Hobbes, „Of Liberty and Necessity", 23 i 24–26 (rozważania, § 12 i § 14).

[65] Argument Hobbesa, stawiający zgodność działania z woli podmiotu nad argumentem o istnieniu alternatywnych możliwości działania, jest aktualny we współczesnej polemice kompatybilistów, takich jak Harry Gordon Frankfurt, z libertariańską zasadą alternatywnych możliwości. Podsumowując stanowisko kompatybilistów: konieczność lub manipulacja mogą nie dawać komuś re-

nitencjarny aspekt kary ustępuje aspektowi profilaktycznemu: kary nie stosuje się dla samego karania czy wyrównania krzywd, a dla zapobiegania powtórzenia się zła w przyszłości, ze względu na szkodę, jaką ktoś wyrządził społeczeństwu, a nie ze względu na granice jego wolności[66].

Hobbes odnosi się również do przytaczanego przez Bramhalla argumentu do kija (*ad baculum*). Bramhall opisał historię sługi, który chciał uniknąć kary, ponieważ uważał, że to „konieczność" zmusiła go do występku, oraz pana, który w odpowiedzi zarządził wobec niego karę fizyczną, również uzasadniając swą decyzję „koniecznością"[67]. Hobbes uważa, że decyzja pana była sprawiedliwa, gdyż to sługa, który wymigiwał się od odpowiedzialności, został ostatecznie ukarany. Odpowiedzialność prawna nie zdejmuje z podmiotu wolności, gdy ten łamie prawo z własnej woli.

Analogiczny argument Hobbes stosuje wobec zarzutu Bramhalla dotyczącego wyrabiania w sobie złych nawyków w kontekście moralnej odpowiedzialności. Biskup wskazuje, że choć ludzka skłonność do ulegania pokusom może prowadzić człowieka do poczucia konieczności, także w postaci długotrwałych nawyków, jest on w stanie sprzeciwiać się pokusom, a jeśli nie jest teraz, to był od nich wolny, zachowując swobodę decyzji, nim pojawił się w nim nałóg (wspomniane już nawiązanie do Arystotelesa). Pomoc w przezwyciężeniu zewnętrznych zależności i własnych skłonności miałaby mu zapewnić z jednej strony rozwaga, z drugiej: modlitwa, łzy, medytacje, śluby, posty itp.[68] Hobbes odpowiada, że konieczność zachowań tu i teraz nie ma swojego fundamentu w działaniach niekoniecznych w przeszłości (jak głosił Stagiryta). Argument biskupa dotyczący przeciwstawiania się skłonnościom jest według Hobbesa jedynie pozorny, ponieważ zdolność do powstrzymania się od łez w sytuacji wzruszenia wskazuje jedynie na to, że płacz nie był w danym momencie konieczny. Analogicznie powstrzymanie się od gniewu wcale nie oznacza, że podmiot jest wolny od konieczności, a jedynie, że gniew nie był w tym wypadku reakcją konieczną. Dodatkowo wspomniane przez biskupa praktyki religijne nie wyzwalają podmiotu z oków ulega-

---

alnego wyboru, ale tak długo, jak działanie podmiotu pozostaje zgodne z jego wolą i nie natrafia na zewnętrzne przeszkody, brak alternatyw nie usprawiedliwia sprawcy przed odpowiedzialnością moralną i karą. Powtórzę: nad kryterium okoliczności góruje kryterium decyzji. Ten sam kontrargument Hobbes stosuje w przypadku grzechu: konieczność przyrodnicza nie zdejmuje z podmiotu odpowiedzialności, gdy wystąpiła w nim wola do popełnienia grzechu. Tamże, 26 (rozważania, § 14).

[66] Tamże, 25 (rozważania, § 14).

[67] Bramhall, „Of Liberty and Necessity", 4 (rozprawa, § 13).

[68] Tamże, 10–11 (rozprawa, § 22).

nia nawykom, a jedynie wprowadzają nowe nawyki w miejsce starych[69]. W moralnej ocenie czynu od przyczyn zewnętrznych bardziej istotna jest determinacja podmiotu[70]. To wola podmiotu, jego ostatnie pożądanie poprzedzające działanie, stanowi podstawę moralnej oceny czynu, a nie ostateczny nakaz rozumu, jak głosi Bramhall[71].

Hobbes nie zgadza się też na skrajne analogie, na jakie wskazuje Bramhall, by wykazać absurdalność konieczności w mechanistycznym modelu przyrody[72]. Konieczność działań ludzkich nie sprowadza się do prostej koniunkcji gwiazd, jak wnioskowałby astrolog, a czynności lekarskie zależą od wielu złożonych czynników, a nie tylko od temperatury ciała pacjenta, jak upraszcza Bramhall[73].

Do kwestii odpowiedzialności Hobbes powraca też w *Lewiatanie*, wskazując, że sędzia ludzki nie posiada możliwości rewizji ludzkich intencji inaczej niż za pomocą obserwacji czynów (skutków), które te intencje obnażają. Intencje w formie grzechów są jednak dostępne dla osądu Boga[74].

Za odrzuceniem zarzutu, że powszechna konieczność w świecie wpłynęłaby niszczycielsko na doskonałość i piękno porządku świata (dopuszczającego zarówno byty konieczne, jak i wolne), przemawiać ma z jednej strony argument za koniecznością wynikającą z woli i wszechmocy Boga, z drugiej zaś kompatybilistyczne ujęcie wolności. Ta ostatnia nie jest przeciwstawiana konieczności, a jedynie przymusowi: „ale nie przeszkadza to temu, aby wybór tego, kto dokonuje wyboru, był koniecznie zdeterminowany przez uprzednie przyczyny, a to, co jest przypadkowe i przypisane losowi (*fortune*), może być mimo wszystko konieczne i zależeć od poprzednich koniecznych przyczyn"[75]. W trzecim argumencie Hobbes wskazuje, że zdarzenia przypadkowe (jak ulewa podczas pieszej wycieczki) to jedynie zjawiska nieprzewidziane, nie zaś pozbawione konieczności[76]. Kompatybilistyczna wolność wiąże się z wiedzą na temat przyczyn, a nie z ich brakiem. Przymus (*compulsion*) Hobbes traktuje zaś jako dosłowne uniemożliwienie komuś podejmowania działania zgodnego z wolą podmiotu, na przykład po-

---

[69] Hobbes, „Of Liberty and Necessity", 33–34 (rozważania, § 22).
[70] Tamże, 34–35 (rozważania, § 23).
[71] Bramhall, „Of Liberty and Necessity", 10 (rozprawa, § 21).
[72] Tamże, 12 (rozprawa, § 23).
[73] Hobbes, „Of Liberty and Necessity", 33 (rozważania, § 21).
[74] Hobbes, *Lewiatan*, 377–378.
[75] Hobbes, „Of Liberty and Necessity", 28 (rozważania, § 16).
[76] Tamże, 28; 31–33 i 40 (rozważania, § 16; § 20 i § 34).

przez związanie[77]. Działania motywowane miłością, żądzą zemsty czy pożądaniem uznaje za wolne od przymusu, gdyż ich źródło spoczywa w podmiocie[78]. „Powiadam za to, żaden człowiek nie może być wolny od konieczności […]"[79]. Tyczy się to również Boga i dobrych aniołów, co do których Bramhall zgodził się[80], że ich wolność łączy się z koniecznością ich dobrej natury. Hobbes przystaje w tym miejscu na stanowisko biskupa, wskazuje jednak, że nie znalazł w tekstach kościelnych rozstrzygnięcia tej kwestii, dlatego sprawa ta wymaga odrębnego namysłu[81].

Hobbes pozostaje ostrożnie krytyczny wobec teologicznego podsumowania myśli Bramhalla. Wskazuje między innymi, że problemu wolności wobec wszechmocy Boga nie rozwiąże wprowadzenie przez Bramhalla dopiero w kończącym wywodzie kategorii „aspektu Boga", która dla Hobbesa jest niezrozumiała, jeżeli miałaby być różna od woli Bożej. Wobec nierozstrzygalnych trudności teologicznych wynikających z niesprowadzalności perspektywy boskiej do ludzkiej Hobbes nawiązuje do św. Tomasza z Akwinu (gdyż adekwatnych przykładów w Biblii nie odnalazł), deklarując, że gdy tylko zdoła zrozumieć perspektywę wieczności jako niepodzielnego punktu zamiast wiecznej sukcesji zdarzeń oraz to, w jaki sposób Bramhall wnioskuje, że istota Boga jako miłości, sprawiedliwości i wieczności wyklucza ujmowanie wieczności jako ciągłości następujących po sobie zdarzeń, odwoła wszystko, co dotąd napisał. Nie polemizuje jednak z dogmatami chrześcijańskimi oraz z kwestią natury Boga, co podkreśla w postscriptum[82].

Uwagi Hobbesa spoza polemiki z Bramhallem

Końcowa część rozważań Hobbesa[83] zawiera prezentację jego stanowiska już bez ścisłego dopasowania go do rozprawy Bramhalla. Może też służyć jako podsumowanie jego głosu w debacie[84].

---

[77] Kwestię tę doprecyzuje w „Pytaniach dotyczących wolności, konieczności i przypadku". Thomas Hobbes, „The Questions Concerning Liberty, Necessity, and Chance", w: *Hobbes and Bramhall on Liberty and Necessity*, red. Vere Chappell (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 77–79 (§ 19).

[78] Hobbes, „Of Liberty and Necessity", 30–31 i 36–37 (rozważania, § 19 i § 25).

[79] Tamże, 30 (rozważania, § 19).

[80] Bramhall, „Of Liberty and Necessity", 8–9 (rozprawa, § 19).

[81] Hobbes, „Of Liberty and Necessity", 28 (rozważania, § 16).

[82] Tamże, 41–42 (rozważania, § 38).

[83] Tamże, 36–41 (rozważania, § 25–36).

[84] Tamże, 39–40 (rozważania, § 33).

Działania niewymagające głębszego namysłu, które Bramhall nazywa spontanicznymi, Hobbes nazywa dobrowolnymi. Działanie wolne (będące zgodne z koniecznością przyrodniczą) jest zgodne z ostatnim pragnieniem podmiotu, a brak namysłu wynika z tego, że podmiot nie natrafił na zewnętrzną przeszkodę uniemożliwiającą mu realizację woli, dlatego też Hobbes nie traktuje takich działań jako jakościowo gorszych od decyzji w wyniku głębszego namysłu[85]. Postrzegając doświadczenie jednostki jako nieustanny przyczynek do namysłu, nie uznaje żadnych ludzkich działań za pozbawione namysłu. Popiera karę wobec działań pochopnych, jak morderstwo w afekcie, gdyż swoje zachowanie podmiot kształtuje nie tylko tu i teraz, ale też w trakcie namysłu trwającego całe życie, co pozwala na pociąganie go do odpowiedzialności[86].

Hobbes odrzuca libertariańskie ujmowanie decyzji jako alternatywnych ciągów zdarzeń, wobec których podmiot ma racjonalną dowolność w kierowaniu swojej woli. Konieczne zdarzenia i tak się wydarzą ze względu na przyjmowany determinizm, a na decyzję podmiotu nieodzowny wpływ mają tzw. przyczyny będące jednocześnie przyczynami koniecznymi[87]. Jeśli realizacja pragnienia nie natrafia na zewnętrzną przeszkodę, opcja działania może być tylko jedna (zgodna z ostatnim pragnieniem) i to ku niej przychyla się podmiot[88]. Nie zmienia to jednak kompatybilistycznego wniosku, że działania dobrowolne są konieczne[89].

Brak wiedzy na temat przyczyn nie oznacza, że zdarzenie było przypadkowe. Jako przykład Hobbes podaje wynik rzutu kostką, który – choć nie zdołamy go przewidzieć w momencie rzutu – jest konieczną wypadkową sił oddziałujących na obiekt, przy czym bez wkładu ze strony podmiotu rzut nie mógłby się odbyć[90].

Odrzuca wreszcie tradycyjną koncepcję wolnej woli, głosząc, że zawieszanie łańcucha przyczynowego na rzecz instancji woli podmiotu jest nonsensem[91]. Konieczność nie pozbawia podmiotu wolności, ale stanowi jej uwarunkowanie, podstawę[92].

---

[85] Bramhall, „Of Liberty and Necessity", 2 (rozprawa, § 6).
[86] Hobbes, „Of Liberty and Necessity", 36–37 (rozważania, § 25).
[87] Tamże, 37–41 (rozważania, § 26–28; § 30–31 i § 33–35).
[88] Tamże, 37 (rozważania, § 26–28).
[89] Tamże, 38 (rozważania, § 30–31).
[90] Tamże, 40 (rozważania, § 34).
[91] Tamże, 38–39 (rozważania, § 32).
[92] Tamże, 41 (rozważania, § 35).

Podsumowanie

Spór Hobbesa z biskupem Bramhallem trudno uznać za rozstrzygnięty. Dalsza część dyskusji przebiegała w bardziej napiętej atmosferze niż podczas spotkania z markizem Newcastle[93]. Należy przytoczyć wspomniane już teksty: *Obronę prawdziwej wolności przed poprzedzającą i zewnętrzną koniecznością* Bramhalla (1655), *Pytania dotyczące wolności, konieczności i przypadku* Hobbesa (1656) i wreszcie Bramhallowskie *Kastygacje pana Hobbesa* (1658). Choć zawarte w kolejnych tekstach uwagi nie zmieniły znacząco stanowisk uczestników sporu kompatybilizmu z metafizycznym libertarianizmem, to argumenty obu stron zostały rozwinięte i warte są przytoczenia[94], co – ze względu na objętościowe ramy artykułu – może być podstawą do stworzenia osobnego tekstu, ilustrującego dalsze losy debaty. Sama debata do dziś znajduje swoich reprezentantów, a formułowane argumenty bliskie są tym przedstawionym przez Hobbesa i Bramhalla.

Zarysowane w połowie XVII wieku koncepcje obu myślicieli odcisnęły swój ślad na europejskiej tradycji filozofii wolności. Hobbesowskie stanowisko wobec wolności i przymusu na tle bardziej złożonych stanowisk może wydawać się dzisiejszemu badaczowi wolności nazbyt uproszczone. Hobbes uważał jednak, że posługiwanie się „prostym angielskim"[95] przeważa nad zawiłymi i trudnymi do pojęcia kategoriami przytaczanymi między innymi przez teologa, czyni bowiem jego wywód przystępnym dla ludzi niezaznajomionych z filozofią mechanistycznego materialisty.

---

[93] Nicholas D. Jackson, *Hobbes, Bramhall and the Politics of Liberty and Necessity: A Quarrel of the Civil Wars and Interregnum*, Cambridge Studies in Early Modern British History (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 180–249, https://doi.org/10.1017/CBO9780511495830.

[94] Jednym z nich jest słuszny zarzut Bramhalla zawarty już na wstępie odpowiedzi na rozważania Hobbesa (§ 3), że powszechna konieczność wyklucza możliwość „wyboru" danej możliwości na drodze swobodnego (wolnego) namysłu. Zarzut biskupa pozostaje słuszny również wobec innych kompatybilistycznych stanowisk, mających trudność z nadaniem podmiotowi miana wolnego sprawcy czynu, a nie akceptującego koleje losu uczestnika zdarzeń. Podczas gdy libertarianie mają trudność z uzasadnieniem sprawstwa podmiotu po obiecaniu mu ontologicznej swobody wyboru, kompatybiliści doświadczają trudności w udowodnieniu, że moment decydowania jest czymś więcej niż subiektywną preferencją oków i łańcuchów. John Bramhall, „A Defence of True Liberty", w: *Hobbes and Bramhall on Liberty and Necessity*, red. Vere Chappell (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 43–46 (§ 3); Tokarczyk, *Hobbes*, 118–119.

[95] Hobbes, „Of Liberty and Necessity", 36 (rozważania, § 24).

Wolność jako kategoria ontologiczna stanowi nieustający przedmiot filozoficznych debat. Współczesne dociekania ukazują wolność jedynie w nowych szatach pojęciowych – „kompatybilizmu" czy „metafizycznego libertarianizmu" – pozostając jednak nie tylko przy klasycznej argumentacji, lecz także rdzeniu problemu. Sama wolność niezmiennie wymyka się rozstrzygającemu, czy nawet zadowalającemu zdefiniowaniu dla obu stron sporu, co nie zwiastuje prędkiego rozwiązania problemu wolności wobec konieczności. Inne kategorie, których znaczenie i definicje należałoby określić (a przynajmniej naświetlić w celu zredukowania niejednoznaczności i umożliwienia rozwiązania sporu), to: decyzja, wybór, traf (*chance*), a szczególnie determinizm i konieczność. Hobbesowski zarzut o negatywnym charakteryzowaniu wolności można wykorzystać współcześnie wobec każdego ze wskazanych pojęć, lecz rozwinięcie tezy o niejednolitości znaczeń każdego z pojęć technicznych dla sporu zasługuje na osobne publikacje. Takie próby nie muszą prowadzić do ujednolicenia stanowisk, wskażą jednak w mojej opinii, że rdzeń problemu znajduje się na gruncie semantycznym, a ontologiczno-aksjologiczne aporie stanowią jedynie wypadkową wspomnianych niejednoznaczności[96].

Bibliografia

Bramhall John. 1999. „A Defence of True Liberty". W: *Hobbes and Bramhall on Liberty and Necessity*, red. Vere Chappell, 43–68. Cambridge: Cambridge University Press.

Bramhall John. 1999. „Of Liberty and Necessity". W: *Hobbes and Bramhall on Liberty and Necessity*, red. Vere Chappell, 1–14. Cambridge: Cambridge University Press.

[96] Zarzut wobec Hobbesa można wysunąć ze strony takich współczesnych filozofów jak Nicolai Hartmann. Założenie, że podmiot dysponuje siłą do zaniechania danego działania i przyzwolenia na realizację najkorzystniejszej opcji, nie zmienia faktu, że podmiot tak czy inaczej jakieś działanie wybrać musi i – w przypadku Hobbesa – koniecznie wybierze realizację ostatniego pożądania. Takie założenie prowadzi do tzw. antynomii powinności, gdyż „wybór", a w zasadzie przyzwolenie na realizację ostatniego pożądania, byłby analogiczny do braku swobody (wolności negatywnej) w wyborze wartości bez popadania za sprawą weta w okowy przyrodniczej konieczności, co według Hobbesa wciąż pozwala uznawać podmiot za wolny. Nicolai Hartmann, *Ethik* (Berlin: Walter de Gruyter, 1962), 688–891; Leszek Kopciuch, *Wolność a wartości* (Lublin: UMCS, 2010), 209–211; Noras, *Nicolaia Hartmanna koncepcja wolności woli*, 88.

Budzyńska-Daca Agnieszka, Jacek Kwosek. 2009. *Erystyka, czyli o sztuce prowadzenia sporów. Komentarze do Schopenhauera*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Chappell Vere (red.). 1999. *Hobbes and Bramhall on Liberty and Necessity*. Cambridge: Cambridge University Press.

Chappell Vere. 1999. „Introduction". W: *Hobbes and Bramhall on Liberty and Necessity*, red. Vere Chappell, IX–XXXI. Cambridge: Cambridge University Press.

Doyle Bob. 2011. *Free Will: The Scandal in Philosophy*. Cambridge, Mass.: I-Phi Press.

Fischer John Martin, Robert Kane, Derk Pereboom, Manuel Vargas. 2007. *Four Views on Free Will*. Malden, MA; Oxford: Blackwell Pub.

Gut Przemysław. 2010. „Spinozjańska koncepcja wolności jako działania rozumnego, zgodnego z naturą i cnotliwego". *Roczniki Filozoficzne* 58(1): 51–70.

Hartmann Nicolai. 1962. *Ethik*. Berlin: Walter de Gruyter.

Hobbes Thomas. 1840. „An Answer to Bishop Bramhall's Book, Called «The Catching of the Leviathan»". W: *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, t. 4, red. William Molesworth, 279–384. London: John Bohn. Dostęp 2.01.2025. http://archive.org/details/englishworkstho28hobbgoog.

Hobbes Thomas. 1954. *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, przeł. Czesław Znamierowski. Biblioteka Klasyków Filozofii. Warszawa: PWN.

Hobbes Thomas. 1956. *Elementy filozofii*, t. 2, przeł. Czesław Znamierowski. Warszawa: PWN.

Hobbes Thomas. 1999. „Of Liberty and Necessity". W: *Hobbes and Bramhall on Liberty and Necessity*, red. Vere Chappell, 15–42. Cambridge: Cambridge University Press.

Hobbes Thomas. 1999. „The Questions Concerning Liberty, Necessity, and Chance". W: *Hobbes and Bramhall on Liberty and Necessity*, red. Vere Chappell, 69–90. Cambridge: Cambridge University Press.

Hobbes Thomas. 2023. *Elementy prawa naturalnego i politycznego*, przeł. Krzysztof Wawrzonkowski. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.

Jackson Nicholas D. 2007. *Hobbes, Bramhall and the Politics of Liberty and Necessity: A Quarrel of the Civil Wars and Interregnum*. Cambridge Studies in Early Modern British History. Cambridge: Cambridge University Press. https://doi.org/10.1017/CBO9780511495830.

Jarzębiak Joanna. 2010. „Zarys teologii stoickiej". *Acta Universitatis Lodziensis. Folia Philosophica. Ethica – Aesthetica – Practica* 23: 173–192. https://doi.org/10.18778/0208-6107.23.11.

Kopciuch Leszek. 2010. *Wolność a wartości*. Lublin: UMCS.

Krawczyk Anna. 2011. *Hobbes i Locke – dwoiste oblicze liberalizmu*. Warszawa: Wydział Dziennikarstwa i Nauk Politycznych Uniwersytetu Warszawskiego.

Locke John. 1824. *An Essay concerning Human Understanding*. The Works of John Locke in Nine Volumes, wyd. 12, t. 1. London: Rivington. Dostęp 2.01.2025.

https://oll.libertyfund.org/titles/locke-the-works-vol-1-an-essay-concerning-human-understanding-part-1.
Locke John. 1955. *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. 1, przeł. Bolesław Józef Gawęcki. Warszawa: PWN.
Noras Andrzej Jan. 1998. *Nicolaia Hartmanna koncepcja wolności woli*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
Peters Richard. 1956. *Hobbes*. London: Penguin Books. Dostęp 8.06.2024. http://archive.org/details/1956-hobbes-richard-peters-general.
Spinoza Baruch. 1969. „Traktat krótki o Bogu, człowieku i jego szczęśliwości". W: *Pisma wczesne*, przeł. Leszek Kołakowski, 207–337. Warszawa: PWN.
Tokarczyk Roman. 1987. *Hobbes*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
Wawrzonkowski Krzysztof. 2016. „Thomas Hobbes, Elementy prawa naturalnego i politycznego. Wstęp tłumacza". *Humanistyka i Przyrodoznawstwo* 22: 321–341.
Wawrzonkowski Krzysztof. 2024. „On Freedom in Hobbes's Philosophy". *Roczniki Filozoficzne* 72(3): 149–161. https://doi.org/10.18290/rf24723.7.
Wieczorek Krzysztof. 2013. *Argumenty równi pochyłej. Analiza z perspektywy logiki nieformalnej*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego. Dostęp 20.01.2025. https://core.ac.uk/download/pdf/197746951.pdf.
Witkowska-Maksimczuk Beata. 2021. *Argumentacja erystyczna. Analiza logiczna wybranych sofizmatów*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza Politechniki Warszawskiej.

Streszczenie

W artykule zaprezentowano dwa klasyczne stanowiska dotyczące wolności oraz wolnej woli wobec konieczności. Ontologiczne uzasadnienie wolnej woli w obliczu zdeterminowania ludzkich działań stanowi do dziś przedmiot licznych debat i polemik. Nie inaczej było w XVII wieku, czego przykładem może być mechanistyczny materializm Thomasa Hobbesa oraz stanowisko biskupa Johna Bramhalla, reprezentującego myśli scholastyczną, broniącą tradycyjnego rozumienia wolnej woli. Stanowiska obu myślicieli wpisują się w trwający do dziś spór między kompatybilizmem (Hobbes) a metafizycznym libertarianizmem (Bramhall). Choć spór dotyczy w swej istocie odmiennego ujmowania takich terminów, jak: wolność, konieczność, spontaniczność czy przymus, dyskusja obu myślicieli wykracza momentami ze swych ontologicznych korzeni ku etycznym i politycznym kontekstom. Tytułowe teksty na temat wolności i konieczności stanowiły pisemne zreferowanie stanowisk wyłonionych podczas spotkania Hobbesa z Bramhallem w Paryżu w 1645 roku. Kolejne teksty dotyczące wolności i konieczności (wydane dopiero w latach 1655–1658) powstawały w celu uzupełnienia wcześniej zarysowanych stanowisk i odparcia kolejnych uwag i zarzutów, tym samym przedłużały filozoficzno-teologiczną debatę. Cenne jest zatem ukazanie sporu już na etapie pierwszych tekstów polemicznych. W przypadku niniejszego artykułu jest to pisemna odpowiedź Hobbesa na wyrażone również na piśmie stanowisko Bramhalla.

Słowa kluczowe: wolność, wolna wola, konieczność, Thomas Hobbes, John Bramhall

On Liberty and Necessity: Treatise *Of Liberty and Necessity* by Thomas Hobbes against the Discourse *Of Liberty and Necessity* by John Bramhall

Summary

The article is a presentation of two classical positions on freedom and free will in regard to necessity. Ontological justification for free will in the face of determining human activities is, to this day, a subject of numerous debates and polemics. It was no different in the 17th century, an example of which can be the mechanistic materialism of Thomas Hobbes and the position of bishop John Bramhall, who represents scholastic thought, defending the traditional understanding of free will. The positions of both thinkers are part of the still lasting dispute between compatibilism (Hobbes) and metaphysical libertarianism (Bramhall). Although the dispute concerns a difference in understanding of terms such as freedom, necessity, spontaneity, or coercion, the discussion of both thinkers at times transcends its ontological roots towards ethical and political contexts. The title texts on freedom and necessity were written to present the positions that emerged during Hobbes' meeting with Bramhall in Paris in 1645. Subsequent texts on freedom and necessity (issued only in the years 1655–1658) were created to supplement previously outlined positions and repel further remarks and allegations, thus extending the philosophical and theological debate. Therefore, it is valuable to show the dispute at the stage of the first polemical texts. In the case of this article, this is a written answer of Hobbes to Bramhall's position, which is also included in writing.

Keywords: freedom, free will, necessity, Thomas Hobbes, John Bramhall