

PRZEMYSŁAW SPRYSZAK

UNIwersytet Jagielloński, Kraków

E-MAIL: PRZEMYSŁAW.SPRYSZAK@UJ.EDU.PL

ORCID: 0000-0003-0379-8321

## Anthony Collins o wolnej woli, wolności i konieczności

**Abstract:** The paper discusses a stance on free will, liberty and necessity taken by the English philosopher and freethinker Anthony Collins (1676–1729) in the following anonymously published essays: *An Essay Concerning the Use of Reason in Propositions the Evidence whereof depends upon Human Testimony* (1707), *A Philosophical Inquiry Concerning Human Liberty* (1717), and, as I assume, in *A Dissertation on Liberty and Necessity* (1729). Generally speaking, in these works, Collins purported to reconcile the liberty of the man with the necessity with which, as he argued, their acts of will are performed. The paper specifies this position and outlines its philosophical and historical context. It also observes that two objections, most likely unrecognized by Collins, make his conception unsatisfactory. First, Collins downplays the subjective nature of human actions. Secondly, he assumes, implicitly and illegitimately, that, necessarily, unnecessary acts would be (*ceteris paribus*) performed differently than the necessary ones.

**Keywords:** Anthony Collins, voluntarism, determinism

## I

Problem istnienia w człowieku wolnej woli oraz jej natury podejmowało tak wielu filozofów nowożytnych (działających między początkiem wieku XVII a końcem wieku XVIII), że niemałych trudności nastęrczałoby wskazanie wybitniejszego filozofa tego okresu, który by tego nie czynił, czy to z własnej woli, czy też dlatego, że tego od niego oczekiwano<sup>1</sup>. Filozofem,

---

<sup>1</sup> Wolność woli oraz natura woli były w filozofii średniowiecznej zagadnieniem filozoficznym oraz (może nawet: przede wszystkim) zagadnieniem teologicznym. Teologia oraz idąca za nią lub przynajmniej zgodna z nią filozofia przypisywały wolę zarówno Bogu, jak i człowiekowi, w człowieku zaś dostrzegali ponadto obraz i podobieństwo Boga. Przedmiotem rozważań ówczesnych filozofów i teologów, na które wpływ miały także decyzje władz kościelnych (np. potępienie paryskie, do którego doszło w roku 1277), stało się m.in. to, czy wola stanowi w człowieku władzę bierną, wprawianą w nieunikniony ruch przez intelekt, ewentualnie przez inną władzę lub inne przedmioty lub przedmiot, czy też czynną, zwłaszcza rozumianą jako poruszająca samą siebie i przez to mogącą działać niezależnie od czynników zewnętrznych, a więc mogącą decydować – czy działać, czy nie działać – w sytuacji, gdy pojawią się wszystkie okoliczności umożliwiające działanie. W wieku XIII tak lub podobnie pojmowali wolę oraz jej wolność Henryk z Gandawy oraz Piotr Jan Olivi, sprzeciwiający się racjonalizmowi (determinizmowi), nauczanemu m.in. przez Sigera z Brabancji. Tego rodzaju woluntaryzm (który należy odróżnić od woluntaryzmu rozumianego jako teza mówiąca o niezależności woli Boskiej od Boskiego intelektu) znajdzie następnie zwolenników m.in. w osobach: Wilhelma Ockhama, Luisa de Moliny, Franciszka Suáreza, Johna Bramhalla, Williama Kinga, Williama Lawa i Jana Jakuba Rousseau. Woluntaryzmowi przeciwstawiali się (oczywiście nie zawsze z tych samych powodów) Piotr Abelard (powołujący się na filozofię Arystotelesa), Jan Wiklef, teologowie zakonu Dominikanów, Marcin Luter, René Descartes (do pewnego stopnia), Tomasz Hobbes, Ralph Cudworth, Benedykt Spinoza, John Locke (również w pewnej mierze), Nicolas de Malebranche, Gottfried Wilhelm Leibniz, Anthony Ashley Cooper, trzeci lord Shaftesbury, Dawid Hume, Christian Wolff, Wolter oraz Paul-Henri d'Holbach. Do woluntarystów ponadto zalicza się krytykującego Leibniza i Wolffa Christiana Augusta Crusiusa. Również w filozofii krytycznej Kanta, zwłaszcza w dokonanych w niej rozróżnieniu fenomenów i noumenów oraz w przypisaniu tym drugim „wolności transcendentalej”, będzie się zaznaczał pewien wpływ tradycji woluntarystycznej. Współczesnym nawiązaniem do stanowiska w sposób reprezentatywny wyrażonego przez Molinę jest stanowisko, nazywane „libertarianizmem” w odniesieniu do działań ludzkich, bronione m.in. przez Austina Farrera, Rodericka Chisholma, Roberta Kane'a i Timothy'ego O'Connora. Anthony Collins, którego koncepcji woli dotyczy niniejsza praca, jest przeciwnikiem woluntaryzmu (i tym samym „libertarianizmu”), chcącym przyznawać człowiekowi wolność pomimo determinacji woli ludzkiej; oczywiście nie jest ani pierwszym, ani ostatnim, który uznawał tak rozumiany „kompatybilizm”. Koncepcja jego głównego adwersarza, Samuela Clarke'a, byłaby z kolei nieco trudniejsza do zakwali-

który, jak wszystko na to wskazuje, podjął ten problem nieprzymuszony z zewnątrz, lecz motywowany niejako od wewnątrz, autentycznym zamiarem jego rozwiązania, był angielski wolnomyśliciel Anthony Collins (1676–1729), w młodości przyjaciel Johna Locke’a, znawca jego filozofii, również poruszającej to zagadnienie<sup>2</sup>. Collins należał do tych filozofów, stanowią-

---

fikowania jako woluntaryzm z racji stosowanego przez Clarke’a (i zapożyczonego od niego przez Collinsa) pojęcia „konieczności moralnej”, użytego właśnie w celu odpowiedzi na woluntaryzm, ale niegłoszącego po prostu determinizmu woli. Obszernego, lecz przecież nadal ograniczonego ujęcia zagadnienia wolnej woli dostarczają monografie: Jan Kielbasa (red.), *Historia pojęcia woli od starożytności do XIII wieku* (Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS, 2022); Monika Michałowska, Richardo Fedriga (red.), *Willing and Understanding: Late Medieval Debates on the Will, the Intellect, and Practical Knowledge* (Leiden–Boston: Brill, 2023); Jerome B. Schneewind, *The Invention of Autonomy: A History of Modern Moral Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012); James A. Harris, *Of Liberty and Necessity: The Free Will Debate in Eighteenth-Century British Philosophy* (New York: Oxford University Press, 2005). Por. także: Terence Irwin, „Who Discovered the Will?”, *Philosophical Perspectives* 6(*Ethics*) (1992): 454–473; Jerome B. Schneewind, „Voluntarism and the Foundations of Ethics”, *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 70(2) (1996): 25–41; Jerome B. Schneewind, „The Active Powers”, w: *The Cambridge History of Eighteenth-Century Philosophy*, red. Knud Haakonssen (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 557–607; Sean Greenberg, „Liberty and Necessity”, w: *The Oxford Handbook of British Philosophy in the Eighteenth Century*, red. James A. Harris (Oxford: Oxford University Press, 2013), 248–266. Greenberg zwięźle porównuje stanowiska osiemnastowiecznych „libertarian” – w osobach Clarke’a, Richarda Price’a i Thomasa Reida – oraz ówczesnych „necessitarian” – Hume’a, Dawida Hartleya oraz Josepha Priestleya. Ogólne ujęcie zagadnienia wolnej woli z punktu widzenia filozofii współczesnej: Richard Kane (red.), *The Oxford Handbook of Free Will: Second Edition* (New York: Oxford University Press, 2011); Kevin Timpe, Megan Griffith, Neil Levy (red.), *The Routledge Companion to Free Will* (London–New York: Routledge, 2017). Zwięźła informacja na temat woluntaryzmu pojętego jako uznanie niezależności woli Boga od Boskiego intelektu: John Henry, „Intellectualism and Voluntarism”, w: *Encyclopedia of Early Modern Philosophy and the Sciences*, red. Dana Jalobeanu, Charles T. Wolfe (Cham: Springer, 2022), 977–989.

<sup>2</sup> Informacje na temat biografii i poglądów Collinsa: James O’Higgins, *Anthony Collins: The Man and His Works* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1970). Dodatkowy margines swobody uzyskiwał Collins anonimowością prac, a do filozofii Locke’a nawiązywał m.in. obroną poglądu, że materia może myśleć, czyli może mieć moc (*power*) myślenia rozumianego jako realizujące się w aktach świadomości. Locke nie dostrzegał sprzeczności w przypuszczeniu, że moc tę przydał (*superadded*) materii Bóg, zatem niematerialność (a więc i nieśmiertelność) substancji myślącej może być tylko przedmiotem wiary. Tak jak możliwości „myślącej materii” bronił Locke w trakcie obszernej polemiki z biskupem Edwardem Stillingfleetem, tak Collins bronił jej, polemizując z Samuelem Clarkiem. Clarke utrzymywał wbrew Locke’owi, że doświadczana i niewątpliwa jedność świadomości (świadomego aktu) w sposób

cych większość wśród myślicieli nowożytnych, którzy ufając w siłę ludzkiego rozumu, dostrzegali możliwość rozwiązania tego problemu na drodze argumentacji pod warunkiem jej logicznej poprawności oraz prawdziwości i jasności zastosowanych w niej przesłanek. Daleki był od uznania słabości ludzkiego rozumu oddającego się spekulacjom i nie skłaniałby się do przyjęcia tezy wysuniętej później z wielką doniosłością przez Immanuela Kanta, że to względy praktyczne, a nie teoretyczne, stanowią rację rozstrzygającą w tym sporze<sup>3</sup>.

---

pewny dowodzi niematerialności jej substancji; natura materii jest bowiem taka, że własności i moce tkwiące w materii mogą być jedynie sumą tego samego rodzaju własności bądź mocy przysługujących jej częściom (które koniecznie posiada jako z natury podzielna), a ponieważ suma poszczególnych świadomości nie może być tym samym, co jedna świadomość, dusza jest niematerialna, a z niematerialności duszy wynika bezpośrednio jej nieśmiertelność. Collins twierdził natomiast, że zorganizowana całość może posiadać moc różną od poszczególnych mocy przysługujących jej częściom, a więc i może myśleć, nawet jeżeli mocy myślenia nie mają jej części, a z niematerialności nieśmiertelność i tak nie wynika, skoro doświadczenie uczy, że dusza jest czymś zdolnym do myślenia, niekoniecznie zaś myślącym. Co do przypuszczeń Locke'a por. John Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. 2, przeł. Bolesław J. Gawecki (Warszawa: PWN, 1955), 216–222; John W. Yolton, *Thinking Matter: Materialism in Eighteenth-Century Britain* (Minnesota: University of Minnesota Press, 1983), 14–28. W kwestii polemiki Collinsa z Clarkiem na ten temat zob. przede wszystkim William L. Uzgalis (red.), *The Correspondence of Samuel Clarke and Anthony Collins, 1707–08* (Peterborough: Broadview Editions, 2011). Por. także przypis 18.

<sup>3</sup> Immanuel Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. Jerzy Gąlecki (Warszawa: PWN, 1984), 212–215. Stanowisko Kanta jest oczywiście o wiele bardziej złożone. Już w czasach nieco tylko późniejszych w stosunku do lat życia Collinsa pojawiały się rozwiązania antycypujące ogólnie rozumiany Kantowski punkt widzenia. Prawnik i filozof Henry Home, lord Kames (1696–1772) uważał poczucie wolności za złudne, lecz pozytywne dla człowieka i dlatego dane mu przez Boga. Por. Henry Home, lord Kames, *Essays on the Principles of Morality and Natural Religion* (Edinburgh: R. Fleming, 1751), 151–218. Wielu wcześniejszych filozofów, jak chociażby Benedykt Spinoza, Gottfried Wilhelm Leibniz, Pierre Bayle czy sam Collins, dostrzegało w niewiedzy o przyczynach działań źródło przekonania o jego absolutnej wolności. Później tezę tę będzie głosił Paul-Henri d'Holbach, który uzna tę niewiedzę (wraz z niewiedzą o przyczynach działań ludzkiego ciała jako całości) także za źródło poglądu o niematerialności duszy. Por. Paul-Henri d'Holbach, *System przyrody, czyli prawa świata moralnego i fizycznego*, przeł. Jadwiga Jabłońska, Halina Suwała (Warszawa: PWN, 1957), t. 1, s. 124–126. Warto zaznaczyć, że autorstwo Denisa Diderota zapewne nie ogranicza się do streszczającego i zamykającego *System* dodatku pt. *Prawdziwe znaczenie systemu przyrody* (t. 2, s. 397–461).

Przedmiotem poniższej analizy będzie pogląd Collinsa na wolną wolę, stanowiący pewien niepozbawiony znaczenia głos w osiemnastowiecznej debacie nad zagadnieniem woli oraz jej natury<sup>4</sup>. Wyrażony językiem potocznym sprowadzałby się do tautologii, że człowiek wolny to ten, który może zrobić, co chce, i przypisywałby człowiekowi – bez roztrząsania zagadnień natury politycznej – tak pojmowaną wolność. Wyrażony z nieco większą precyzją 1) odmawia wolności (*Freedom*) aktom ludzkiej woli, uzależniając te akty od zewnętrznych w stosunku do nich przyczyn i czyniąc działanie ludzkie nieuniknionym skutkiem aktu woli, jednocześnie jednak 2) przyznaje człowiekowi wolność (*Liberty*), pojętą jako moc lub możliwość (*Power* lub *Ability*) czynienia tego, co się chce, i nieczynienia tego, czego się nie chce, warunkowaną przez nieistnienie przeszkód zewnętrznych (*outward Impediments*). Wola człowieka nigdy nie jest wolna, to znaczy niezależna od przyczyn, wyznaczających zachodzenie lub niezachodzenie każdego jej aktu; przyczyn bezpośrednich dostarcza w tym względzie zmysłowy lub rozumowy wygląd (*Appearance*) rzeczy, niemniej człowiek cieszy się niekiedy swobodą postępowania zgodnego z jego wolą: gdy tylko wypływające z nastawienia i aktu woli działanie lub zaniechanie nie napotyka (lub nie napotykałoby) zewnętrznej, powstrzymującej to działanie (lub zaniechanie) przeszkody, możliwość dzia-

---

<sup>4</sup> Pogląd ten czyniono sporadycznie przedmiotem opracowań. Analizy uwzględniającej kontekst historyczny dostarcza praca: James O'Higgins, *Determinism and Freewill: Anthony Collins' „A Philosophical Inquiry Concerning Human Liberty”* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1976); poprzedza ona zamieszczony tam reprint drugiego, poprawionego wydania *A Philosophical Inquiry*. Korzystam jednak z nieco poręczniejszego wcześniejszego wznowienia tego wydania: Anthony Collins, *A Philosophical Inquiry Concerning Human Liberty. Reprinted with Preface and Annotations By G. W. Foote. And Biographical Introduction By J. M. Wheeler* (London: Progressive Publishing Company, 1890). Dość szczegółowe porównanie ze stanowiskami Clarke'a i Williama Kinga: Harris, *Of Liberty and Necessity*, 41–62. Czynione poniżej uwagi krytyczne nie rekapitulują ustaleń poczynionych przez O'Higginsa i Harrisa. Co do znaczenia historycznego stanowiska Collinsa por. przypis 9. Niewątpliwie to znaczenie przynajmniej w pewnym stopniu usprawiedliwia ponowną analizę, polegającą nie tylko na zbadaniu założeń, argumentów i wniosków przyjmowanych przez Collinsa pod kątem ich treści i ich uzasadnienia, ale także na wskazaniu trudności tego stanowiska oraz na ocenie, czy, w proponowanej postaci, jest ono w stanie uwolnić się od nich. Tezą artykułu jest to, że istnieją dwie zasadnicze trudności, których Collins nie uchyła i których nie jest w stanie uchylić przyjmujący jego stanowisko, w związku z czym należy to stanowisko ocenić jako niedostarczające rozwiązania problemu wolnej woli.

łania (lub zaniechania), nieuniknienie wypływającego z tego nastawienia i stosownego do niego aktu woli, jest przysługującą człowiekowi oraz jego działaniom (zaniechaniom) wolnością lub swobodą (*Liberty*). Konieczność charakteryzująca działania człowieka może być, według Collinsa, nazwana koniecznością moralną (*Moral Necessity*), ponieważ bezpośrednich, koniecznych przyczyn poprzedzających je aktów woli dostarczają jego zmysły i rozum, nieobecne u przedmiotów nieożywionych, zdolnych wyłącznie do działań właściwych mechanizmom<sup>5</sup>. Twierdzenia te godzi Collins z determinizmem obejmującym świat pozaludzki oraz z tezą głoszącą przyczynowość w świecie pozaludzkiem, te zaś z uznaniem istnienia Boga<sup>6</sup>. Przyjmuje więc, że

---

<sup>5</sup> „[...] when I affirm Necessity, I contend only for what is called Moral Necessity, meaning thereby, that man, who is an intelligent and sensible being, is determined by his reason and his senses” (Anthony Collins, *An Essay Concerning the Use of Reason in Propositions the Evidence whereof depends upon Human Testimony. The Second Edition Corrected* (London, 1709), XIX). Stanowi to jawne nawiązanie do rozróżnienia konieczności fizycznej i konieczności moralnej, którym posłużył się Samuel Clarke: „[...] supposing the last judgment of the understanding was really a different thing from the act of volition, and that the one necessarily produced the other; yet this necessity of man’s willing to act according to his last judgment, would at most even upon that supposition, be only a moral, and not properly a natural necessity; that is, it would be no necessity at all, in the sense of the opposers of liberty. For moral necessity, is evidently consistent with the most perfect natural liberty. For instance, a man entirely free from all pain of body and disorder of mind, judges it unreasonable for him to hurt or destroy himself; and, being under no temptation or external violence, he cannot possibly act contrary to this judgment; not because he wants a natural power to do so, but because it is absurd and mischievous and morally impossible for him to choose to do it” (Samuel Clarke, *A Demonstration of the Being and Attributes of God and Other Writings. Edited by Ezio Vailati* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 73). A zatem według Clarke’a, jeżeli przyczyną sprawczą działań człowieka rzeczywiście byłyby motywy, działanie to nie byłoby wolne. Człowiek działa jednakże przymuszany nie przez przyczyny, ale, jako istota rozumna, przymuszany przez rację; ten drugi przymus to jednak tylko „konieczność moralna”, niejako zobowiązanie moralne do działania, nie zaś przyczynowość sprawcza. Por. także: Erin Kelly, „Moral Agency and Free Choice: Clarke’s Unlikely Success against Hume”, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 80 (2002): 297–318, por. zwłaszcza s. 305–314. Autorka stara się ustalić, jak Clarke mógłby odpierać zarzuty, kierowane pod adresem jego filozofii (i w ogólności wobec intuicjonizmu w odniesieniu do prawd moralnych) przez Hume’a w III księdze *Traktatu o naturze ludzkiej* (1740).

<sup>6</sup> „[...] whatever has a beginning must have a cause, and every cause is a necessary cause. If anything can have a beginning which has no cause, then nothing can produce something, then the world might have had a beginning without a cause; which is not only

3) nastawienie ludzkiego umysłu ma własne przyczyny sprawiające, że w danych okolicznościach jest ono dokładnie takie, a nie inne, te zaś mają własne przyczyny, które również nie mogły być inne, aniżeli są lub były, tak samo każde zdarzenie w świecie ma przyczynę, która jest przyczyną konieczną, tak iż skutek nie mógł być inny, niż jest, oraz 4) istnieje pierwsza przyczyna tego, co w świecie się dokonuje w sposób konieczny, czyli Bóg<sup>7</sup>.

Według Collinsa wolność w znaczeniu wolności od zewnętrznych ograniczeń (*Liberty from outward Impediments of Action*) uznaje zdecydowana większość ludzkości<sup>8</sup>. Tego potocznego poglądu zamierza on bronić przeciw tym, którzy uważając, że przynosi on nie tyle pożytek, ile szkodę religii i moralności, dopatrują się w człowieku wolności od konieczności (*Liberty from Necessity*). Dostrzegają wtedy jednak trudność w pogodzeniu ludzkiej wolności z uprzedniością wiedzy (*prescience*), mającej przysługiwać Bogu<sup>9</sup>. Filozof ten sądził jednak, że potrafi pokazać, iż jest to trudność pozorna.

---

an absurdity commonly charged on Atheists, but is a real absurdity in itself. Besides, if a cause be not a necessary cause, it is no cause at all” (Collins, *A Philosophical Inquiry*, 47). Prawdę mówiącą, że wszystko, co ma początek, musi mieć przyczynę, Collins uważał za oczywistą samą przez się (por. tamże, 57). Niektórzy interpretatorzy twierdzą, że Collins nie był jedynie deterministą kauzalnym, lecz także świadomym i zadeklarowanym deterministą logicznym, uważającym, za Spinozę, że nie tylko każde zdarzenie (pomijając pierwszą przyczynę) ma przyczynę, z której z koniecznością wypływa, ale także – że jest ono samo w sobie konieczne. Por. Jacopo Agnesina, *The Philosophy of Anthony Collins: Free Thought and Atheism* (Paris: Honoré Champion, 2018), 97–124.

<sup>7</sup> Collins przypisuje wolność także Bogu. Działania Boga, choć nie mają dalszych, zewnętrznych przyczyn i nie napotykają zewnętrznych ograniczeń, w sposób konieczny wpływają z samej jego natury. Również więc w przypadku pierwszej przyczyny wolność i konieczność współistnieją ze sobą. Por. Collins, *A Philosophical Inquiry*, 56–59.

<sup>8</sup> Współczesne badania empiryczne o tyle potwierdzają tezę Collinsa, że wskazują, iż na ogół rzeczywiście nie dostrzega się sprzeczności między determinizmem a możliwością działania wpływającego z wolnej woli. Por. Eddy Nahmias, Stephen Morris, Thomas Nadelhoffer, Jason Turner, „Surveying Freedom: Folk Intuitions about Free Will and Moral Responsibility”, *Philosophical Psychology* 18(5) (2005): 561–584.

<sup>9</sup> Historycznie ważnej próby rozwiązania tej trudności dostarcza praca Moliny *Liberi Arbitrii cum Gratiae Donis, Divina Praescientia, Providentia, Predestinatione et Reprobatione Concordia* (Antverpia: Joachim Troгнаes, 1595). Najnowsze (i przychylne) opracowanie: Mark B. Wiebe, *On Evil, Providence, and Freedom: A New Reading of Molina* (DeKalb: Northern University Press, 2017).

## II

Collins wyraził pogląd na istnienie i naturę wolnej woli przede wszystkim w *An Essay Concerning the Use of Reason in Propositions the Evidence whereof depends upon Human Testimony* (London, 1707), *A Philosophical Inquiry Concerning Human Liberty* (London, 1717, w tym samym roku wyd. 2 poprawione) oraz *A Dissertation on Liberty and Necessity* (London, 1729)<sup>10</sup>. Pogląd ten został zwięźle określony już w pierwszej z tych prac; przedmiotem dwu kolejnych jest odrzucenie koncepcji „wolności od konieczności” oraz uchylenie zarzutów pod adresem własnego stanowiska. Praca druga i trzecia są świadectwem i elementem szerszej polemiki Collinsa z Samuelem Clarkiem (1675–1729), który w wykładach im. Boyle’a (*The Boyle Lectures*), prowadzonych w latach 1704–1705, jak również w późniejszych obronach głoszonych tam nauk, dowodził fałszywości materializmu (utożsamianego z ateizmem) i większości postaci deizmu, zaprzeczając zasadom filozofii Hobbesa, Spinozy oraz ich zwolenników i kontynuatorów przez dowody koniecznego istnienia niematerialnego Boga, niematerialności duszy obdarzonej wolną wolą, jak również prawdziwości i praktycznej niezbędności objawienia<sup>11</sup>.

---

<sup>10</sup> Podkreśla się znaczenie *Inquiry* dla historii filozofii za sprawą wpływu wywartego m.in. na poglądy Woltera i Josepha Priestleya. Por. O’Higgins, *Determinism and Freewill*, 7–8. Wolter rozważał jednak wolność z obojętności pomimo odrzucenia jej przez Collinsa, por. Wolter, *Elementy filozofii Newtona*, przeł. Helena Konczewska (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2010), 26–35. Pełny tytuł ostatniej pracy Collinsa: *A Dissertation on Liberty and Necessity: Wherein The Process of Ideas, from their first Entrance into the Soul, until their Production of Action, is delineated. With some Remarks upon the late Reverend Dr. Clarke’s Reasoning on this Point. And an Epistle Dedicatory to Truth. By A. C. Esq.* Jej autorstwo bywało kwestionowane, por. O’Higgins, *Anthony Collins: The Man and His Works*, 196; Agnesina, *The Philosophy of Anthony Collins*, 125–132, rozstrzygnięcie pozytywne: Jonathan S. Marko, „Revisiting the Question: Is Anthony Collins the Author of the 1729 «Dissertation on Liberty and Necessity?»”, *Philosophy and Theology* 22(1/2) (2010): 77–104. W niniejszej pracy przyjmuję, że autorem *A Dissertation* jest Collins.

<sup>11</sup> Wspólne wydanie wykładów z roku 1704 i wykładów z roku 1705 otrzymało tytuł: *A Discourse concerning the Being and Attributes of God, the Obligations of Natural Religion, and the Truth and Certainty of the Christian Revelation. In Answer to Mr Hobbes, Spinoza, the Author of the Oracles of Reason, and other Deniers of Natural and Revealed Religion. Being sixteen Sermons, preached in the Cathedral-Church of St. Paul, in the Years 1704, and 1705, at the Lecture founded by the Honourable Robert Boyle, Esq.* Dzieło, poszerzane w kolejnych edycjach, doczekało się ich sześcioletniego do samego tylko roku 1725. Wydanie współ-



We wczesnym *An Essay Concerning the Use of Reason* Collins utrzymuje, że istnienie właściwie rozumianej wolności zgadza się z Bożą przedwieczną wbrew wątpliwościom niektórych teologów<sup>12</sup>. Jego zdaniem niesprzeczność dostrzeże każdy, kto posłuży się jasnymi i dobrze określonymi ideami; do takiego posłużenia się nimi zdolny jest ludzki rozum z wyjątkiem rozumu teologów przekonanych o sprzeczności. Dla duchownych „wolność” oznacza „a Power in Man to determin himself, and consequently that there are several Actions of Man absolutely contingent, since they depend as to their Existence on Man, who determines their Existence from himself, without regard to any extrinsecal Causes”<sup>13</sup>. Krytykowanym rozumieniem wolności jest zatem to, które usiłuje uczynić człowieka jedyną przyczyną jego działań. Według autora *Eseju* czynności człowieka byłyby w takim przypadku przygodne (*contingent*), a w konsekwencji rzeczywiście nie byłyby pewne (*certain*), nie ulega zaś wątpliwości, że tylko to, co pewne, może stanowić przedmiot Bożej wiedzy. Jest to jednak jego zdaniem trudność rzekoma, albowiem wolność

---

czesne: Samuel Clarke, *A Demonstration of the Being and Attributes of God*. Co się tyczy wykładów Clarke’a w ramach cyklicznych wykładów im. Boyle’a, por. James P. Ferguson, *An Eighteenth Century Heretic Dr. Samuel Clarke* (Kineton: The Roundwood Press, 1976), 23–34; opracowanie monograficzne: Sławomir Raube, *Metafizyka i etyka Samuela Clarke’a* (Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, 2010). Ogólne omówienie fenomenu początkowych wykładów im. Boyle’a: Margaret C. Jacob, *The Newtonians and the English Revolution, 1689–1720* (Ithaca, New York: Cornell University Press, 1976), 162–200. Temat wolnej woli podjął Collins również we wspomnianych listach do Clarke’a, w których polemizował z nim przede wszystkim na temat natury umysłu i tożsamości osobowej. Por. także James Ferguson, *The Philosophy of Dr. Samuel Clarke, and Its Critics* (New York: Vantage, 1974). Co do tematyki, jak i znaczenia tej trójtematycznej debaty dla stanowiska zajętego następnie przez Dawida Hume’a, zob. Paul Russell, „Hume’s *Treatise* and the Clarke-Collins Controversy”, *Hume Studies* 21(1) (1995): 95–116.

<sup>12</sup> Należał do nich William King (1650–1729), od roku 1703 arcybiskup Dublina, autor traktatu *De origine mali* (Dublin, 1702), wymieniony przez Collinsa z nazwiska.

<sup>13</sup> Collins, *An Essay*, 34. Uwagi rozwinięte Collins w pamflecie, w którym przedmiotem krytyki uczyni rozwiązanie tej i podobnych trudności podane przez Kinga, polegające na odmówieniu Bogu dosłownie pojętych atrybutów mądrości, miłosierdzia i podobnych; człowiek ma mieć o nich bardzo niedoskonałe pojęcie, przez to nierodzące sprzeczności z wyrażnymi pojęciami. Por. Anthony Collins, *A Vindication of the Divine Attributes. In Some Remarks on his Grace the Archbishop of Dublin’s Sermon Intituled, „Divine Predestination and Foreknowledg consistent with the Freedom of Man’s Will”* (London: A. Baldwin, 1710); uwagi na temat takiego sposobu rozwiązywania problemu wolnej woli w człowieku i Bożej wszechwiedzy na s. 14–16.

polega na czymś przeciwnym, najzupełniej zgodnym z właściwym Bogu poznaniem:

Every man observes in himself, a Power to do or forbear several Actions, according to the Determination of his Mind: if the Mind determines the doing of an Action, there is in some Cases no outward Impediment to hinder him from acting according to that Determination; and not only no outward Impediment, but the forbearance of the Action would have been equally in his Actions, if the Mind had determined a forbearance. As for instance, if a Man sits in a Room with the Door open, he has plainly to go out of that Room, if he prefers going out to staying in; he has likewise a power to stay, if he prefers staying to going out. Let his Mind determine which way it will, he has then a Power of acting according to that Determination<sup>14</sup>.

Wolność polega zatem nie na możliwości działania (albo zaniechania) bez powodu, lecz na możliwości działania (lub zaniechania) właśnie pod wpływem powodu dostarczanego przez nastawienie umysłu; przysługuje ona podmiotowi, gdy nic nie stoi na przeszkodzie, aby tak działał, a zatem w sytuacji, gdy nie istnieje przyczyna zewnętrzna, która takie działanie uniemożliwia. Ponieważ jednak każde określenie umysłu ma i musi mieć przyczyny, których ciąg w ostateczności łączy umysł oraz jego stan ze zdarzeniami czy rzeczami w stosunku do niego zewnętrznymi, Bóg zna każde tego rodzaju określenie, zanim się ono pojawi, skoro wiąże się ono z innymi zdarzeniami czy rzeczami łańcuchem coraz odleglejszych przyczyn<sup>15</sup>.

---

<sup>14</sup> Collins, *An Essay*, 35–36. Rozwiązanie podane przez Collinsa jest więc oczywiście bliższe stanowisku socynian, odrzucających możliwość Boskiej przedwiedzy tego, co przygodne, niż filozofów i teologów starających się pogodzić przedwiedzę z przygodnością. Należał do nich nie tylko King, a wcześniej Molina, ale także np. św. Tomasz oraz G. W. Leibniz.

<sup>15</sup> Tamże, 36. O obecności w filozofii współczesnej problemu zgodności Bożej przedwiedzy z przypisywaną człowiekowi wolnością woli świadczy np. praca: Linda Trinkhaus Zagzebski, *The Dilemma of Freedom and Foreknowledge* (Oxford, New York: Oxford University Press, 1991). Również autorka uważa, że problem ten może uzyskać rozwiązanie pozytywne.

Rozwiązanie podane przez Collinsa jest bezsprzecznie bardziej zbliżone do stanowiska Hobbesa niż do stanowiska Locke'a<sup>16</sup>. Zgodność lub niezgod-

<sup>16</sup> Hobbes najwięcej wypowiedział się w sposób następujący: „Wolność czy swoboda (*Liberty, or Freedom*) oznacza, ściśle biorąc, brak przeciwstawienia (przez przeciwstawienie rozumiem zewnętrzne przeszkody dla ruchu); i można o niej mówić równie dobrze, gdy chodzi o istoty nierozumne, jak i istoty rozumne. [...] Zgodnie z tym właściwym i powszechnie przyjętym znaczeniem słowa, człowiek wolny to ten, któremu w tych rzeczach, jakie przy swojej sile i swoim dowcipie (*wit*) jest on zdolny uczynić, nic nie przeszkadza, by uczynił to, co ma wolę czynić. Lecz gdy słowa wolny i wolność stosowane są do jakiejś innej rzeczy niż do ciała, to użyte są źle, co bowiem nie podlega ruchowi, nie może spotykać przeszkody. [...] Wolność i konieczność (*Necessity*) mogą współistnieć, na przykład w wodzie, która nie tylko ma wolność, lecz i konieczność, by spływać kanałem. Podobnie rzecz się ma z działaniami, jakie ludzie wykonują z własnej woli; te działania wypływają z ich woli, z ich wolności; a przecież wobec tego, że każdy akt woli człowieka, każde pragnienie i każda skłonność wypływa z jakiejś przyczyny, ta z kolei z innej przyczyny w nieprzerwanym łańcuchu (którego pierwsze ogniwo w rękę Boga jest pierwszą z wszelkich przyczyn), przeto działania te wypływają z konieczności” (Tomasz Hobbes, *Lewiatan czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, przeł. Czesław Znamierowski (Warszawa: PWN, 1954) 185, 186). Wyraził tę ideę szerzej w *Of Liberty and Necessity* (1654, wydanej bez zgody autora) i *The Questions Concerning Liberty, Necessity and Chance* (1656), będących polemiką z biskupem Derry, Johnem Bramhallem (1594–1663), krytykującym go m.in. w *A Defence of True Liberty from Antedecent and Extrinsical Necessity* (1655), a następnie w *Castigations of Mr. Hobbes* (1658). Początek debaty z Bramhallem, upatrującym wolność w niezdecydowaniu (*indifferentia*), przypada na rok 1645. Współczesne wydanie tych prac: Vere Chappell (red.), *Hobbes and Bramhall on Liberty and Necessity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999). Locke z kolei w rozdziale XX księgi II *Rozważań* („O odmianach przyjemności i przykrości”) twierdzi, że wszystkie działania człowieka są powodowane przez niezadowolnienie (*uneasiness*), swoiście w jego umyśle powiązane z brakiem określonego dobra (o którym ów człowiek sądzi, że może go usunąć), to znaczy z brakiem pewnej rzeczy sprawiającej akurat temu człowiekowi pewnego rodzaju przyjemność; niezadowolnienie to jest pożądaniem (*desire*) tej właśnie rzeczy. Według rozdziału XXI tej księgi („O mocach”) wola to różna od pożądania, przysługująca tej substancji, jaką jest człowiek, moc (*power*) dokonania decyzji, polegającej na przedłożeniu pewnego działania (umysłu lub ciała) nad jego zaniechanie (lub odwrotnie). Wolność to jeszcze inna moc, mogąca człowiekowi przysługiwać, a mianowicie moc wykonania tej decyzji lub odstąpienia od jej wykonania. Człowiek, jako substancja mająca atrybut woli, może więc zadecydować, że wykona pewną czynność lub że jej zaniecha, i jest dopiero wtedy obdarzony atrybutem wolności, gdy ma moc postąpienia zgodnie z tą decyzją, a więc gdy nic nie przeszkadza w jej realizacji i gdy zarazem nic nie przeszkodziłoby w realizacji decyzji przeciwnej. Człowiek jako istota obdarzona wolą nie jest wolny, to znaczy nie może chcieć lub nie chcieć czegoś, albowiem siłą rzeczy albo dokonuje czynności wypływającej z pewnej decyzji, albo nie. Jeżeli jej nie dokonuje, to ponieważ była to czynność wypływająca z decyzji, była ona taka, by tej czynności nie wykonać, czyli chciał niezachodzenia tej czynności. Por. Locke, *Rozważania*, t. 1, 310–396. Rozdział „O mocach”

ność z historycznie ważną koncepcją wolnej woli oczywiście nie przemawiają ani za stanowiskiem Collinsa, ani przeciw niemu. Można jednak poczynić pewną uwagę krytyczną, wychodząc z założenia, że autor rozproszy narzucającą się wątpliwość czytelnika w pracach, w których obszerniej podejmuje temat w *Eseju* ledwie przecież wzmiankowany. Uwagę tę można by nazwać skierowanym przeciw jego pogładowi na wolność i wolną wolę argumentem fenomenologicznym<sup>17</sup>. Należy mianowicie zauważyć, że jeżeli określenie

---

uległ przeróbce w drugim wydaniu *Rozważań* (1694), jak twierdzi się niekiedy, za przyczyną krytyki ze strony Kinga, przekazanej Locke'owi listownie. Pod wpływem Kinga powstała ta wspomniana już część wywodu, która wskazuje na motywacyjny charakter najślniejszego niezadowolenia odczuwanego z powodu braku pewnego dobra pojmanego w kategoriach hedonistycznych (nie zaś, jak w pierwotnej wersji *Rozważań*, spostrzeżenia większego dobra tego rodzaju). Odtąd Locke zauważał także, że człowiek ma jednak wolną wolę w tym znaczeniu i mierze, że nie musi on chcieć albo nie chcieć dokonania (lub zaniechania) pewnej czynności mającej dopiero nastąpić – może odroczyć decyzję w czasie, bez względu na owo niezadowolenie, któremu podlega wobec braku pewnego dobra lub dóbr: „[...] doświadczenie wyraźnie poucza nas, że w większości przypadków umysł ma moc powściągać czy wstrzymać działania i zaspokojenie swych pożądań (*a power to suspend the execution and satisfaction of any of its desires*), jednego po drugim; wobec czego ma możliwość rozważać przedmioty tych pożądań, badać je wszechstronnie i porównywać z innymi. [...] To wydaje mi się źródłem wszelkiej wolności; na tym, jak myślę, polega to, co nazywają (zdaniem moim niesłusznie) «wolnością woli»” (tamże, 360–361). Wola człowieka popelnia więc błąd niesprowadzający się do błędu poznawczego (polegającego na mylnym uznaniu czegoś za większe dobro); polega on na uległości wobec zmysłowości tam, gdzie możliwy jest namysł i lepsza orientacja w tym, co jest dobre. Twierdzi on także, że człowiek ma pewien wpływ na to, co subiektywnie odczuwa jako przyjemne lub przykre, a więc może motywację decydującą o jego wyborach kształtować – ulepszać – według obiektywnych zasad moralnych. Por. np. Gideon Yaffe, „Locke on Refraining, Suspending, and the Freedom to Will”, *History of Philosophy Quarterly* 18(4) (2001): 373–391; Schneewind, „The Active Powers”, 564–569; Raube, *Metafizyka i etyka Samuela Clarke'a*, 242–252; Stefan Storrie, „William King's Influence on Locke's Second Edition Change of Mind about Human Action and Freedom”, *International Journal of Philosophical Studies* 27(5) (2019): 668–684. Ten ostatni badacz inaczej niż Yaffe interpretuje stanowisko Locke'a.

<sup>17</sup> Pomijam generalny zarzut, że przyjęte przez Collinsa ujęcie wolności w ogóle nie uchwytuje jej istoty, gdyż naraża się na zarzut wyjaśnienia *idem per idem*, po jakie w istocie sięgnie ten, kto podejmie próbę doprecyzowania, co należy uważać za przymus „zewnętrzny” w stosunku do determinacji umysłu. Jeżeli ktoś działa w pewien sposób np. za sprawą ciężkiego nałogu w sytuacji braku przeszkody ze strony innych osób, to dosłowna interpretacja stanowiska Collinsa nakazywałaby uważać to działanie za wolne. Z kolei próby rozumienia określeń umysłu, o których tu mowa, jako tego, co daje początek czynnościom intencjonalnym, narażałyby się na zarzut wyjaśniania *ignotum per ignotum*.

umysłu jest w ostateczności zależne od czynników zewnętrznych, to – przyjąwszy potoczne znaczenia wyrażen, respektowane lub nawet brane w obro-  
nę przez *Esej* – nie jest ono jego określeniem w znaczeniu sprawstwa<sup>18</sup>. Tak pojęta decyzja czy wola człowieka, by coś czynić albo czegoś zaniechać, jest decyzją kogoś w takim samym znaczeniu, w jakim czyjś wzrost jest wzrostem tego kogoś – jest to decyzja „czyjaś” w znaczeniu przynależności do kogoś, ale nie w znaczeniu sprawczości<sup>19</sup>. Zarzut głosiłby tym samym, że Collins, proponując scharakteryzowane powyżej usunięcie wątpliwości niektórych teologów, pomija zauważalną dla większości ludzi różnicę między perspektywą pierwszoosobową i perspektywą trzecioosobową, wyraźnie obrazowaną przez język potoczny, to znaczy między tym, co subiektywne, a tym, co nieobiektywne; jeżeli różnica ta nie istnieje, nie istnieje również subiektywne „ja” jako takie<sup>20</sup>. Przyjmując jednak, że subiektywne „ja” rzeczywiście istnieje

---

<sup>18</sup> Oczywiście nie tylko potoczny sposób użycia słów można mieć w tym względzie na uwadze. Przyjaciół Collinsa odróżniał pracę (*labour*), w którą człowiek wkłada swą indywidualność, od samego tylko wykonawstwa (*work*); odróżnienie to ma zasadnicze znaczenie dla jego ujęcia własności oraz wspólnoty politycznej, powołanej w celu ochrony własności. Por. John Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, przeł. Zbigniew Rau (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1992), 182. Wcześniejsi filozofowie, tacy jak Tomasz z Akwinu, określali byt, który za sprawą rozumności jest zdolny do samodzielnego działania, mianem osoby (*persona*): „Sed adhuc quodam specialiori et perfectiori modo invenitur particulare et individuum in substantiis rationalibus, quae habent dominium sui actus, et non solum aguntur, sicut alia, sed per se agunt, actiones autem in singularibus sunt. Et ideo etiam inter ceteras substantias quoddam speciale nomen habent singularia rationalis naturae. Et hoc nomen est persona” (Tomasz z Akwinu, *Summa teologiczna*, p. I, q. 29, art. 1), dostęp 11.02.2024, <https://aquinas.cc/la/en/~ST.I.Q29.A1.Obj5>.

<sup>19</sup> Trudność tego rodzaju jest znana we współcześnie rozwijanej filozofii działania (*philosophy of action*). Por. np. Jennifer Hornsby, „Agency and Actions”, w: *Philosophy of Action. An Anthology*, red. Jonathan Dancy, Constantine Sandis (Hoboken: Wiley-Blackwell, 2015), 48–61. Zagadnienie znane było już św. Augustynowi: „Niczego nie odczuwam tak mocno i głęboko jak tego, że mam wolę i że ona decyduje o kierunku moich upodobań. Jeżeli zaś nie należy do mnie wola, przez którą chcę i nie chcę, nie widzę zgoła niczego, co mógłbym nazwać swoją własnością” (*Dialogi filozoficzne. O nauczycielu. O wolnej woli*, przeł. Józef Modrzejewski, Anna Trombala (Warszawa: Wydawnictwo „PAX”, 1953), 167).

<sup>20</sup> Nie rozstrzyga to kwestii o tyle, że nie dla wszystkich teza o niestnieniu subiektywnego „ja” jest fałszywa. Uznanie iluzoryczności zarówno subiektywnego ja, jak i wolnej woli współcześnie otrzymuje postać twierdzenia, że obydwie te iluzje – iluzje skądinąd użyteczne – są wytworem ludzkiego mózgu. Por. np. Bruce Hood, *The Self Illusion: How the Social Brain Creates Identity* (Oxford: Oxford University Press, 2012). Krytyka takiego po-

je, można uznać, że rozwiązanie Collinsa ma pozór poprawności tylko dlatego, że wykorzystuje dwuznaczność charakteryzującą zwrot „określenie umysłu” i zrównuje relację sprawstwa, zachodzącą między kimś a jego decyzją czy wolą, z relacją przysługiwania, zachodzącą między przedmiotem a jego cechą. Jeżeli tylko subiektywne „ja” istnieje, istnieje i powód, by wątpić, czy tezy Collinsa dostarczają rzeczywistej odpowiedzi dzięki temu, że proponujący je – w przeciwieństwie do tych, którym udziela odpowiedzi – starannie odróżnił słowa lub oznaczane przez nie pojęcia bądź idee, czy też jedynie odpowiedzi pozornej, ponieważ także i on nie zdołał dokonać tego nader pożądanego zabiegu. Czytelnik *An Essay Concerning the Use of Reason* pragnący zdobyć jasność w tej sprawie musi zatem rozpocząć dociekania od zbadania treści *A Philosophical Inquiry Concerning Human Liberty*<sup>21</sup>.

---

głędu: Józef Bremer, „O rzekomej iluzoryczności jaźni i wolnej woli”, *Rocznik Filozoficzny Ignatianum* 23(1) (2017): 22–47. Praca Bremera zawiera odniesienia do prac T. Metzinger, D. Dennetta, J. R. Searle’a i P. van Inwagena. Wcześniejszą próbę negacji subiektywności na podstawie założeń dotyczących reguł języka potocznego i sposobu ich obowiązywalności zawiera praca Gilberta Ryle’a, *Czym jest umysł?*, przeł. Witold Marciszewski (Warszawa: PWN, 1970), por. zwłaszcza s. 253–318. Wcześniejsza krytyka koncepcji deterministycznych i redukcjonistycznych, obejmująca także stanowisko Ryle’a: Austin Farrer, *The Freedom of The Will* (New York: Charles Scribner’s Sons, 1958).

<sup>21</sup> Na pozór odpowiedź Collinsa znajduje się we wspomnianych już pracach, w których polemizując z Clarkiem, starał się przecież wykazać, jak to jest możliwe, że zdolność myślenia przysługuje materii. Przykłady podawane tam przez Collinsa tytułem uzasadnienia dotyczą jednak własności (części lub całości), które bezsprzecznie można nazwać obiektywnymi, nie objaśniają więc, na jakiej zasadzie coś, co można nazwać własnością subiektywną (czy subiektywnością), może pojawić się w podmiocie własności obiektywnych. Związła i precyzyjna analiza argumentów Collinsa i Clarke’a: Robin Attfield, „Clarke, Collins and Compounds”, *Journal of the History of Philosophy* 15(1) (1977): 45–54. Zob. także Marleen Rozemond, „Can Matter Think? The Mind-Body Problem in the Clarke-Collins Correspondence”, w: *Topics in Early Modern Philosophy of Mind*, red. Jon Miller (New York: Springer, 2009), 171–192; William Uzgalis, „Anthony Collins on the Emergence of Consciousness and Personal Identity”, *Philosophy Compass* 4(2) (2009): 363–379; Raube, *Metafizyka i etyka Samuela Clarke’a*, 234–239; Vili Lähtenmäki, „Anthony Collins on the Status of Consciousness”, *Vivarium* 52 (2014): 315–332. Ten ostatni badacz, określwszy różnice terminologiczne i treściowe zachodzące między bronionymi w niej stanowiskami, utrzymuje, że Collins nie twierdzi, że moc myślenia przysługuje materii, ale że może jej przysługiwać, i że powściągliwość ta, czyniąca go kontynuatorem agnostycyzmu Locke’a co do natury myślącego podmiotu, bierze się z przekonania o subiektywnym charakterze świadomości. Jednak Collins nie zawsze zachowywał taką powściągliwość: „[...] if we can form any judgment of the nature of thinking in man from its perfect conformity with the powers of matter, and

### III

Anonimowy autor *A Philosophical Inquiry* otwarcie stawia się w roli obrońcy poglądu przeważającej części ludzkości, w tym większości filozofów starożytnych i współczesnych, przeciw wypowiedziom albo pozbawionym znaczenia, albo tylko na pozór mu przeczącym<sup>22</sup>. Znaczeniem słów i przedmiotem rozumu czy rozumienia (*Understanding*) są idee wyraźne i określone (*distinct and determinate Ideas*) oraz ich połączenia dokonywane w wydawanych przez umysł sądach; bez takich idei słowa są pustymi dźwiękami<sup>23</sup>. Można takie idee utworzyć również w przypadku zagadnienia wolnej woli i ich to należy użyć dla uzyskania rozwiązania. Nie powinno wobec tego dziwić, że wstęp do *Inquiry* określa wolność w sposób rzeczywiście stosunkowo rozumiały:

[...] though I deny Liberty, in a certain meaning of the word, yet I contend for Liberty as it signifies a power of man to do as he wills, or pleases; which is the notion of Liberty maintained by Aristotle, Cicero, Mr. Locke, and several other philosophers, ancient and modern; [...] when I affirm Necessity, I contend only for what is called Moral Necessity, meaning thereby, that man, who is an intelligent

---

its entire and total disagreement with thinking in that only immaterial Being which we are satisfied exists, we may reasonably conclude human thinking a power or affection of matter” (Uzgalis (red.), *The Correspondence of Samuel Clarke and Anthony Collins*, 214). Autor innej pracy przypisuje D. Diderotowi (w przeciwieństwie do Collinsa) przeświadczenie, że subiektywność i sprawstwo, będące dziełem człowieka, tłumaczy się tym układem materii w człowieku, który czyni go organizmem. Por. Charles T. Wolfe, „Determinism/Spinozism in the Radical Enlightenment: The Cases of Anthony Collins and Denis Diderot”, *International Review of Eighteenth-Century Studies* 1(1) (2007): 37–51. Niemniej pojęcie emergencji znajduje zastosowanie współcześnie w przypadku zagadnienia sprawstwa, por. Timothy O’Connor, „Agent-Causal Theories”, w: *The Oxford Handbook of Free-Will: Second Edition*, red. Robert Kane (New York: Oxford University Press, 2011), 309–328.

<sup>22</sup> Warto zauważyć, że już wcześniej krytycy woluntaryzmu tacy jak Gottfried Wilhelm Leibniz i Ralph Cudworth podnosili, że jest to stanowisko opracowane dopiero przez filozofów scholastycznych. Por. S. Greenberg, „Leibniz Against Molinism. *Freedom, Indifference, and the Nature of the Will*”, w: *Leibniz: Nature and Freedom*, red. Donald Rutherford, J. A. Cover (Oxford: Oxford University Press, 2005), 217–233, zob. s. 220, 230.

<sup>23</sup> Collins, *A Philosophical Inquiry*, 22. Niekiedy używa określenia „clear and distinct”, por. np. tamże, 24. Takie założenie zdradza niewątpliwy wpływ radykalizacji epistemologii Locke’a, dokonanej przez Johna Tolanda w *Christianity not Mysterious* (1696).

and sensible being, is determined by his reason and his senses; and I deny man to be subject to such necessity as is in clocks, watches, and such other beings, which for want of sensation and intelligence, are subject to an absolute, physical, or mechanical necessity<sup>24</sup>.

Ludzkie działania są wobec tego wolne w pewnym znaczeniu tego słowa – w tym, w którym mówi się, że są one wolne, nie napotykając przeszkody. Są zarazem konieczne w tym znaczeniu, że wypływają z tego, co odróżnia człowieka od przedmiotów martwych, a mianowicie z doświadczeń zmysłowych oraz z czynności rozumu.

W części głównej anonimowy autor określa także w miarę wyraźnie, co powinno się mieć na myśli, mówiąc o osobie działającej koniecznie (*a necessary agent*) oraz działającej w sposób wolny (*a free agent*):

Man is necessary agent, if all his actions are so determined by the causes preceding each action, that not one past action could possibly not have come to pass, or have been otherwise that it hath been; nor one future action can possibly not come to pass, or be otherwise than it shall be. He is a free agent, if he is able, a any time under the circumstances and causes he then is, to do different things; or, in other words, if he is not unavoidably determined in every point of time by the circumstances he is in, and the causes he is under, to do that one thing he does, and not possibly to do any other<sup>25</sup>.

Stanowisko autora głosić będzie, że człowiek to pierwsza z tych istot, a nie druga.

Taka charakterystyka człowieka i jego działań jest bezsprzecznie bliższa ich rozumieniu podanemu przez Locke'a niż przez Hobbesa, którego nazwi-

---

<sup>24</sup> Collins, *A Philosophical Inquiry*, XIX.

<sup>25</sup> Tamże, 25. Tytułem porównania warto przytoczyć określenia podane wcześniej przez Molinę: „*illud agens libertum dicitur, quod positis omnibus requisitis ad agendum, potest agere & non agere, aut ita agere unum, ut contrarium etiam agere possit. Atque ab hac libertate facultas, qua tale agens potest ita operari, dicitur libera. Quoniam vero non ita operatur nisi praevio arbitrio, iudicioque rationis, inde est, quod quatenus ita praexigit iudicium rationis, liberum appelletur arbitrium. Quo fit, ut liberum arbitrium (si alicubi concedendum sit) non est aliud, quam voluntas, in qua formaliter sit libertas explicata, praevio iudicio rationis*” (Luis de Molina, *Liberi Arbitrii*, 8).



sko nawet nie pojawia się w zamieszczonym w pracy zestawieniu słynnych wyrazicieli tradycyjnie – a więc właściwie – pojmowanej wolności<sup>26</sup>. W *Inquiry* odróżnia się jeszcze działania dowolne (*voluntary*) od mimowolnych (*involuntary*), jakkolwiek i jedno, i drugie uważane są za koniecznie wypływające z określenia umysłu. Autor uznaje ponadto różnicę między człowiekiem i zwierzęciem, co jednak wcale nie przeszkadza mu utrzymywać, że człowiek tak samo jak ono działa z konieczności. Aby wyprowadzić tego rodzaju wniosek, minimalizuje on tę różnicę, sprowadzając ją do różnic ilościowych.

Zdaniem autora *A Philosophical Inquiry* zagadnienie wolnej woli nie odznacza się ani swoistą, ani zasadniczą trudnością, uniemożliwiającą niewątpliwe dotarcie do prawdy. Przeszkodą, tkwiącą co najwyżej w niektórych umysłach, jest im tylko właściwa niezdolność do jasnego myślenia<sup>27</sup>. Kto już jednak zdoła utworzyć wyraźne i określone idee i granic ich nie będzie przekraczać w myślach czy słowach, czym skazywałyby je na niejasność, tego przekona zarówno świadectwo doświadczenia, jak i rozumu, że nie istnieje wolność od konieczności, a jedynie wolność od zewnętrznego ograniczenia. Względem na odbiorcę skłonny przedłożyć ponad wszystkie racje dowód z autorytetu można tłumaczyć zabieg zwieńczenia rozprawki cytatami z prac, których autorzy, opowiadając się w słowach za wolnością od konieczności, w istocie ją odrzucali.

Nieco systematyzując treść *Inquiry*, należy odnotować, że w trakcie przeprowadzanej w nim argumentacji podlegają krytyce następujące poszczególne odmiany czy przypadki wolności od konieczności, wskazywane przez

---

<sup>26</sup> Niemniej rozprawka Collinsa zdradza wpływ myśli Hobbesa, przede wszystkim *Liberty and Necessity*. Niektórzy badacze podkreślają wpływ rozważań Bayle'a na jej treść, zwłaszcza na zawartą tam krytykę koncepcji wolności w niezdecydowaniu, por. Agnesina, *The Philosophy of Anthony Collins*, 110. Warto zauważyć, że takie (a więc „kompatybilistyczne”) pojmowanie wolności ludzkiej odrzuci później d'Holbach, dla którego słowo „wolność” nie może być odniesione do bytu, którego działania są wewnętrznie zdeterminowane, nawet jeżeli determinacja ta nie natrafia na zewnętrzną przeszkodę. Brak przymusu zewnętrznego wcale bowiem nie czyni działania mniej koniecznym. Por. d'Holbach, *System przyrody*, t. 1, 251–253. Swoje stanowisko d'Holbach będzie określać mianem fatalizmu.

<sup>27</sup> Do niejasnych (jakkolwiek wybitnych) filozofów zalicza Collins Malebranche'a; powołuje się w tym względzie na ocenę jego stylu filozofowania autorstwa Bayle'a, którą zawarł on w liście do Pierre'a Desmaizeaux z 16 października 1705 r. Por. Collins, *A Philosophical Inquiry*, 25.

obrońców *free will* i mające uzasadniać określanie człowieka mianem „free agent”, nie zaś „necessary agent”: a) człowiek może spełnić akt niezależnie od determinacji umysłu (może chcieć jakiejś rzeczy, pomimo że nie skłania się do niej bardziej niż do innych), b) może spełnić dany akt niezgodnie z determinacją umysłu (choćby oceniwszy, że jedna rzecz jest lepsza od drugiej, chcieć bez względu na to tej gorszej), c) może powstrzymać akt woli, zgodę (*assent*) lub takie czy inne działanie (lub zaniechanie) pomimo determinacji umysłu (np. jest w stanie odroczyć decyzję co do tego, czy i jak działać)<sup>28</sup>.

Przeprowadzoną przez Collinsa argumentację, mającą ukazać fałszywość tez a)–c) (lub twierzeń do nich podobnych), można z kolei streścić w sposób następujący: 1) doświadczenia, na które powołują się obrońcy koncepcji owej wolności od konieczności, w szczególności zjawiska chwiejności, niezdecydowania, zmienności chcenia i uznania, jak również rzekome przypadki wyboru w sytuacji obojętności (*indifference*), nie potwierdzają tej koncepcji; powołujący się na nie biorą własną niewiedzę o przyczynach aktów woli za nieobecność samych przyczyn, lecz przecież jedno nie jest tym samym, co drugie. Stan doskonałej obojętności albo nie istnieje, albo, jako sporadyczny, marginalizuje znaczenie obecności w człowieku czynnika wolnej woli. Zawieszenie decyzji jest nie czymś, co pojawia się pomimo determinacji umysłu, lecz czymś, co pojawia się wskutek takiej determinacji i jest także pewnego rodzaju decyzją (by pewną inną decyzję odsunąć w czasie). Uważny wgląd w świadectwo doświadczenia wewnętrznego, pouczającego o czynnościach ludzkiego umysłu, jak i w to, co zmysły mówią o świecie, w którym żyje obdarzony takim umysłem człowiek, dowodzi prawdziwości stanowiska uznającego istnienie *fatum*:

let an action in a man's power be proposed to him as presently to be done, as for example, to walk – the will to walk or not to walk exists immediately. And when an action in a man's power is proposed to him to be done to-morrow, he is no less obliged to have some immediate will. He must either have a will to defer willing

---

<sup>28</sup> Obronę wolności w znaczeniu a), mającej przejawiać się w doświadczeniu, podjął William King w *De origine mali*, co spotkało się z odpowiedzią Leibniza, dodaną do *Teodycji* (1710). Collins z aprobatą przytacza fragment tego dodatku, por. Collins, *A Philosophical Inquiry*, 34. Stanowisko c) można przypisać m.in. Locke'owi.

about the matter proposed, or he must will immediately in relation to the thing proposed, and one or the other of those wills must exist immediately, no less than the will to walk or not to walk in the former case<sup>29</sup>.

Człowiek zatem chce czegoś (lub powstrzymuje się od chcenia), uznaje coś za pewne lub za prawdopodobne albo niemożliwe i czyni coś (albo nie czyni) dlatego, że takie jest nastawienie jego umysłu; w szczególności nie może chcieć czego innego niż tego, co w danej chwili osądza jako najwłaściwsze, skoro akt jest z takim osądem tożsamy<sup>30</sup>. Ponadto, ponieważ obserwowalna odmienność jego działań od działań zwierząt sprowadza się do różnic ilościowych, działa on z równą koniecznością jak one<sup>31</sup>. Rozum z kolei poucza dowodnie, że krytykowany pogląd jest fałszywy, broniony zaś prawdziwy, albowiem 2) pierwszy, czy to nie wymagając przyczyn dla rzeczy mających początek, czy to czyniąc niekonieczną więź między takimi przyczynami i ich skutkami, wiedzie do ateizmu, ponieważ dla istnienia świata nie jest wówczas konieczny byt Boski, podczas gdy drugi stanowi podstawę religii, na co nie trudno podać także historyczne przykłady, skoro epikurejczycy i saduceusze opowiadali się zarówno za ateizmem, jak i za koncepcją wolności od konieczności, w całkowitym przeciwieństwie do stoików i faryzeuszy, 3) pierwszy *eo ipso* przypisuje człowiekowi niedoskonałość (*imperfection*), polegającą na irracjonalności, oddalającej człowieka zarówno od poznania, jak i od szczęścia, drugi natomiast przypisuje mu doskonałość (*perfection*) dostarczaną przez jej przeciwieństwo, 4) pierwszy nie zgadza się z Bożą wszechwiedzą, inaczej niż

---

<sup>29</sup> Collins, *A Philosophical Inquiry*, 38. Por. także przypis 14.

<sup>30</sup> Por. tamże, 39. Być może można w tym utożsamieniu dostrzec wpływ filozofii Spinozy na treść *Inquiry*. Por. Benedykt Spinoza, *Traktaty*, przeł. Ignacy Halpern-Myslicki (Kęty: Wydawnictwo Antyk, 2003), 532. W twierdzeniu, że zawieszenie uznania jest także wynikiem nastawienia umysłu, można dostrzec nie tylko wpływ filozofii Spinozy (por. tamże, 535), ale także krytykę stanowiska Locke'a: „suspending to will is itself an act of willing” (Collins, *A Philosophical Inquiry*, 38). Twierdzenie, że zawieszenie lub zmiana sądu, decyzji czy aktu woli są tak samo konieczne jak każda inna czynność duszy (tożsamej z mózgiem), będzie później wielokrotnie formułować d’Holbach, por. *System przyrody*, t. 1, np. 238–241. Wsunie on także wiele innych argumentów za zdeterminowaniem umysłu, sformułowanych już przez Collinsa.

<sup>31</sup> Zasadnicze znaczenie dla rozwiązania zagadnienia wolnej woli przypisywało doświadczeniu *De origine mali* Kinga.

drugi; według opinii wybitnych teologów działanie Boga wypływa z jego natury, zatem samo odznacza się koniecznością, 5) pierwszy, usuwając konieczny związek między działaniami a doznaniem przyjemności i przykrości, czyni niemożliwą motywację przez nagrody i kary, wskutek czego unicestwia podwalinę ładu społecznego, tymczasem drugi, utrzymując taki związek, jako jedyny dostarcza takiego rodzaju podstawy i tym samym umożliwia taki ład, 6) pierwszy czyni moralność niemożliwą, drugi ją umożliwia<sup>32</sup>. Nietrafne są oprócz tego zarzuty, kierowane pod adresem zwolenników *fatum*, jakoby jego istnienie czyniło bezpodstawnymi zarówno nagrody, jak i kary. Idee konieczności i nagród, i kar wcale się bowiem nie wykluczają, o czym świadczy okoliczność, że już starożytni chwalili tych, którym przypisywali działanie pod boskim przewodnictwem, jak i fakt skuteczności i celowości kar wymierzanych zwierzętom i dzieciom, chociaż w opinii samych przeciwników *fatum* ich działania odznaczają się koniecznością<sup>33</sup>.

Przytoczona argumentacja nie zawiera niczego, co w sposób bezsporny rozpraszaloby podniesioną wcześniej wątpliwość<sup>34</sup>. Przeciwnie, wywody te,

<sup>32</sup> Z kolei argumenty rozumowe miały kluczowe znaczenie dla Clarke'a jako autora *A Demonstration*.

<sup>33</sup> Co do całości tych argumentów z doświadczenia i argumentów rozumowych por. Collins, *A Philosophical Inquiry*, 35–75.

<sup>34</sup> Przeciwnie, dawała wręcz asumpt do postawienia zarzutu pokrewnego drugiemu z wyżej przedłożonych. Jak pisał Clarke w *Remarks Upon a Book, entitled „A Philosophical Enquiry Concerning Human Liberty”* (1717): „[...] in truth and strictness of speaking [...] a necessary agent or necessary action is a contradiction in terms. For whatever acts necessarily does not indeed acts at all, but is only acted upon; not at all agent, but a mere patient; does not move, but is moved only” (Clarke, *A Demonstration of the Being and Attributes of God*, 132). Clarke twierdzi, że autor *Inquiry* pomimo deklarowanego użytku czynionego z jasnych idei nieustannie popada w rażące sprzeczności, dyskwalifikujące całość jego rozważań. Jedną z nich polega właśnie na tym, że przypisuje on sprawczość motywom oraz doznaniom, które są przedmiotami abstrakcyjnymi, a nie substancjami (motywy) lub odznaczają się biernością (doznania), toteż mogą być co najwyżej okazjami, lecz przyczyną sprawczą może być jedynie substancja aktywna. Twierdzi ponadto, że pojęcie sprawcy (*agent*) to pojęcie tego, kto ma możliwość początkować ruch, oraz że początek ruchu nie może być konieczny, jeżeli bowiem ruch czegoś jest konieczny, wymusza go nadrzędna przyczyna (tamże, 133). Odpowiedzią Collinsa okaże się dopiero *A Dissertation on Liberty and Necessity*, opublikowana w kładącym kres sporowi roku śmierci Clarke'a i Collinsa (pierwszy zmarł 17 maja, drugi 13 grudnia 1729 r.). Co do argumentacji Clarke'a por. Ferguson, *An Eighteenth Century Heretic*, 114–118; Raube, *Metafizyka i etyka Samuela Clarke'a*, 240–241.

pomimo pewnego rodzaju zřeczności czy nawet błyskotliwości, dają asumpt do postawienia kolejnego zarzutu<sup>35</sup>. Mianowicie autor *Inquiry* nieustannie zakłada milcząco, że działania wolne w krytykowanym znaczeniu tego słowa przedstawiałyby się inaczej od tych, które znane są z doświadczenia i o których sądzi on, że są konieczne. Jeżeli człowiek, za sprawą wewnętrznej konieczności, skłania się do przyjemności, unika zaś przykrości i bólu, to mogąc reagować arbitralnie na te zdarzenia, musiałby reagować inaczej, w sposób, co do którego nie można jednak mieć wątpliwości, że byłby gorszy zarówno dla tego człowieka, jak i dla społeczeństwa, np. jednym razem podążałby on za przyjemnością, innym razem za przykrością, i to w sposób niemożliwy do przewidzenia, tym mniej możliwy w przypadku większej liczby swobodnie wybierających jednostek, przewidzenia nietrudnego lub przynajmniej możliwego w sytuacji, gdy działania człowieka (lub ludzi) są podyktowane koniecznością. Założenie to uwidacznia chociażby następujący cytat:

Were Liberty defined a power to will evil (knowing it to be evil) as well as good; that would be an imperfection in man, considered as a sensible being, if it be an imperfection in such a being to be miserable. For willing evil is choosing to be miserable and bringing knowingly destruction to ourselves. [...] what miserable beings would they be, if instead of choosing evil under the appearance of good (which is the only case wherein men now choose evil) they were indifferent to good and evil, and had the power to choose evil as evil, and *did actually choose evil as evil in vitrue of that power?* [wyróżnienie kursywą – P. S.]<sup>36</sup>.

Jest to jednak założenie całkowicie nieuprawnione<sup>37</sup>. Z różnych określeń wolności i konieczności, którymi Collins się posługuje *explicite* w celu ich od-

---

<sup>35</sup> Nie jest to rzecz jasna zarzut jedyny. O'Higgins w większości podaje w wątpliwość sposób, w jaki Collins interpretuje stanowiska wyrażone w dziełach cytowanych w *Inquiry*. Zarzuca mu w szczególności niezrozumienie krytykowanej idei wolności w niezdecydowaniu (*indifferentia*). Por. O'Higgins, *Determinism and Freewill*, 27–44.

<sup>36</sup> Collins, *A Philosophical Inquiry*, 52–53.

<sup>37</sup> Założenie takie byłoby zresztą wręcz odrzucane przynajmniej przez niektórych woluntarystów, takich jak Henryk z Gandawy, który „twierdzi, że rozumność nie różnicuje intelektu i woli pod względem stopnia wolności, jako że w istocie obie władze są w równym stopniu rozumnymi, czy też umysłowymi władzami duchowymi i tylko zwyczaj językowy każe z rozumem kojarzyć raczej intelekt. [...] Henryk z Gandawy – bezspornie re-

rzucenia, wynika bowiem jedynie, że działanie wolne *może* być inne niż działanie podyktowane koniecznością, jeżeli zajdzie lub zaszłoby w tych samych co ono okolicznościach; na tym wszakże miałyby polegać jego wolność. Filozof ten nie potrafi lub nie chce zauważyć, że działanie wolne *może* przedstawiać się inaczej niż konieczne, lecz przecież możliwe jest i to, że człowiek w sposób najzupełniej arbitralny i uznaniowy wybrałby to, co wybrałby także, gdyby określenie jego umysłu wiązało się ze zdarzeniami w świecie i decydowało nieuchronnie o wyborze, decyzji czy chęci, nie tracąc przez to wolności; powiedzenie, że jego wybory *musiałyby* przedstawiać się odmiennie niż wybory przymuszone, wyklucza się zresztą z absolutną, nieuwarunkowaną wolnością, z założenia przysługującą takiej osobie. Collins myli zatem możliwość z faktycznością; pewnym zaś odpowiednikiem popełnianego przezeń błędu jest zrównanie błędu z możliwością jego popełnienia. Człowiek, którego do odpowiedzi skłania nabyta wiedza, udzieli odpowiedzi po-

---

prezentujący tu antropologiczny woluntaryzm – nie przeciwstawia rozumowi woli jako siły nierozumnej, jako irracjonalnego pierwiastka w człowieku. Wola jest tu zdecydowanie po stronie *ratio* – tego, co rozumne, szeroko rozumianej racjonalności w człowieku, a to różni stanowisko Henryka od tendencji obserwowanych w myśli nowożytnej (u Schopenhauera, Nietzschego, ale w pewnym stopniu już u Kartezjusza)” (Jan Kielbasa, „Między skrajnym a nieskrajnym woluntaryzmem. Woluntarystyczne stanowisko Henryka z Gandawy w sporze z intelektualizmem”, w: Kielbasa, *Historia pojęcia woli od starożytności do XIII wieku*, 337, 338). Było tak samo obce Molinie: „Altero modo sumitur, ut dicitur a verbo, liber: quo pacto adhuc dupliciter usurpari solet. In primis enim sumi potest, ut opponitur coactioni, quo pacto quod sponte fit, sive fiat naturali necessitate, sive non, dicitur libere fieri. [...] Libertas hoc modo sumpta non est satis, ut quis liberum dicatur habere arbitrium, quicquid dicant Lutherani, qui ea sola ratione nobis liberum arbitrium esse volunt, quod sponte actiones humanas operemur. Verum hac ratione non solum in pueris & amentibus, sed etiam in belluis concedendus esset usus liberii arbitrii: cum ipse quoque sponte operentur” (Luis de Molina, *Liberi Arbitrii*, 7–8). Takie przypuszczenie odrzucał także Clarke: „[...] an agent acting not according to the last judgment of his understanding (meaning always by the last judgment of the understanding, the last passive perception, and not the first active volition of the agent; which two things must by no means be confounded) such an agent, I say, is like a man shutting his eyes, and walking at a venture down a precipice” (Samuel Clarke, „Letters to Dr. Clarke concerning Liberty and Necessity; from a Gentleman of the University of Cambridge; with the Doctor’s Answers to them”, w: Clarke, *A Demonstration of the Being and Attributes of God*, 130). Por. także przypis 37. Nie akceptował go także Locke, mimo że przyznawał człowiekowi zdolność powściągnięcia decyzji pomimo pobudek zmysłowych, por. *Rozważania*, t. 1, 363–364. Zarzut irracjonalności takiej woli pojawia się wcześniej w pismach Cudwortha, skądinąd dobrze znanych Locke’owi.

prawnej, lecz człowiek jej pozbawiony *może* popełnić błąd; wcale nie znaczy to jednak, że go popełni. Przymuszony do przestrzegania surowego prawa będzie go zawsze przestrzegać, co nie oznacza, że bez przymusu nie uczyni tego nigdy albo przynajmniej niekiedy<sup>38</sup>. Jeżeli Collins w swej tak przeprowadzanej krytyce koncepcji wolnej woli świadomie utożsamia to, co może być, z tym, co jego zdaniem nastąpi, przyjmuje milcząco konieczność zdarzeń, wtedy zaś nie ma prawa na takiej podstawie krytykować poglądu negującego taką konieczność, gdyż w argumentacji podąża po błędnym kole. Rozumowanie Collinsa jest więc albo nieskuteczne wskutek nieodróżnienia możliwości (możności) od faktyczności, albo obarczone błędem *petitio principii*, a więc nie prowadzi do zamierzonej konkluzji, albo wymaga dodatkowych założeń, np. przesłanki uznającej naturalną przewrotność wolnej woli czy taką przekorność człowieka obdarzonego wolną wolą<sup>39</sup>. Na taką przesłankę przeciwnik Collinsa wcale jednak nie musiałby się zgodzić. Drugi zarzut, który wobec tego należy mu postawić, jest więc w istocie zarzutem paralogizmu; sam zarzut można by nazwać odniesionym do jego rozważań nad wolą i wolnością woli „argumentem logicznym” dla jego odróżnienia od przedłożonego już wcześniej „argumentu fenomenologicznego”, mimo że pod pewnym względem są one w istocie bardziej podobne, niż wynikałoby to z zastosowania takiego nazewnictwa. O ile bowiem zgodnie z tą pierwszą uwagą krytyczną pod adresem Collinsa i jego koncepcji jest on jako jej obrońca na swój sposób niewrażliwy na możliwość swoistości ludzkich działań, o tyle w świetle drugiej zdradza dodatkową obojętność na swoistość możliwości tych działań. Jako że szansę na uchylenie pomnożonych wątpliwości można wiązać z treścią *A Dissertation on Liberty and Necessity*, pracy tej warto przyrzeć się nieco bliżej.

---

<sup>38</sup> Rozumowanie mające formę: „jeżeli A, to B, zatem jeżeli nie A, to nie B” jest przecież niepoprawne.

<sup>39</sup> Wprawdzie dla takiej przesłanki można by przypuszczalnie doszukiwać się uprawnienia teologicznego, niemniej koncepcja Collinsa miała być koncepcją filozoficzną, nieodwołującą się do tez niepotwierdzonych przez rozum lub doświadczenie.

## IV

Nietrudno w treści *A Dissertation* Collinsa dostrzec obronę dwóch tez: 1) umysł ludzki jest bierny we wszystkich operacjach prowadzących do powstania sądu bezpośrednio poprzedzającego działanie (*the Last Judgment of the Understanding*), 2) wbrew temu, co sądzą niektórzy, to działanie (*Action*) jest równie konieczne, jak ów sąd i prowadzące do niego operacje umysłu. Prawdziwości pierwszej z nich dowodzi autor, dokonując nader pobieżnego przeglądu wspomnianych operacji. Zalicza do nich wrażenie zmysłowe (*Sensation*), pamięć oraz refleksję, przy czym wrażenie i refleksja są jego zdaniem świadomością (*Consciousness*), dlatego bierną, że wywoływaną w duszy (bezpośrednio lub pośrednio, przez pamięć) przez przedmioty materialne, o czym zdaniem autora nie można wątpić, pomimo że nie wiadomo, w jaki sposób wywoływanie to się odbywa. Umysł jest także bierny w rozumowaniu, będącym zebraniem idei w twierdzenia (*Intellectual Images or Propositions*), jak i w porównywaniu ich składników pod względem podobieństwa do idei wcześniej ujmowanych i uznaniu tego podobieństwa, na których polega sąd lub uznanie (*Judgment, Assent of the Soul*). Sąd jest bierny, ponieważ zależy od sposobu, w jaki w wyniku takiego porównania jawi się oceniane twierdzenie: „Its Judgment concerning the Truth of any Proposition, is determined from a comparison of the Assemblage of Ideas that constitute it, each with the other, and referring them to some establish'd Standard in the Mind, from whence they receive the Sanction of True, or are exploded as Erroneous”<sup>40</sup>. Takie spostrzeżenia poczynione w rozprawce są jednak zbyt ogólnikowe, by mogły dostarczyć rzetelnego uzasadnienia tezy 1).

Prawdziwość tezy 2) wykazuje Collins, usuwając przede wszystkim tę przeszkodę, jaką czytelnik mógłby upatrywać w zarzucie sformułowanym przez Clarke'a. Obszernie cytuje więc wyjaśnienie podane przez adwersarza, że zasada (*Principle*) uznania (*Judgment of the Understanding*) i zasada odpowiadająca za działanie (*Action*) to dwie odmienne i odrębne zasady umysłu,

---

<sup>40</sup> Anthony Collins, *A Dissertation on Liberty and Necessity: wherein The Process of Ideas, from their first Entrance into the Soul, until their Production of Action, is delineated. With Some Remarks upon the late Reverend Dr. Clarke's Reasoning on this Point. And an Epistle Dedicatory to Truth. By A. C. Esq.* (London: J. Shuckburgh, 1729), 7–8.



mające się do siebie tak jak bierność do aktywności. Tę drugą zasadę nazywał Clarke mocą fizyczną działania (*Physical Power of Acting*), przypisywał ją zarówno człowiekowi, jak i Bogu, w niej też upatrywał istotę wolności (*Liberty*). Jak twierdził w przytoczonym przez Collinsa fragmencie: „There is no Connection between Approbation and Action; between what is passive and what is active. The Spring of Action is not the Understanding, for a Being incapable of Action, might nevertheless be capable of Perception: But the Spring of Action is the Self-Motive Power which is (in all Animals) Spontaneity, and (in rational ones) what we call Liberty”<sup>41</sup>. To owa „Self-Motive Power” jest w człowieku przyczyną jego działania lub zaniechania (jeżeli to działanie lub zaniechanie jest rzeczywiście *jego*), rozum zaś czy też percepcja (pewnej prawdy moralnej) dokonywana przez rozum ludzki stanowi tylko motyw, działający na tę władzę jedynie z koniecznością „moralną”. Collins uważa w odpowiedzi, że Clarke założył istnienie takiej władzy i że założenie to jest niewłaściwe, ponieważ rozstrzyga to, co stanowi przedmiot sporu, toczącego się przecież właśnie o to, czy wolność od konieczności w ogóle człowiekowi przysługuje. Sam nie przyjmuje takiego założenia i stara się w pierwszej kolejności ustalić, czy działania uważane za działania człowieka są wolne od wymuszających je przyczyn, i dopiero przeprowadzona argumentacja uprawomocnia wnioski, że władza postulowana przez Clarke’a nie istnieje. Zarzut Collinsa wydaje się jednak chybiony. Clarke wcale nie zakłada, że w człowieku znajduje się owa autonomiczna władza, lecz przyjmuje, że człowiek *działa* w dosłownym znaczeniu tego słowa oraz że aktywność różni się od bierności i z takich założeń wnioskuje o istnieniu wspomnianej władzy. Dla Clarke’a było bowiem oczywiste, że jeżeli człowiek *działa*, to ma *moc działania*, a więc moc, która za to działanie odpowiada jako jego przy-

---

<sup>41</sup> Tamże, 9–10. Jest to fragment wyjaśnienia zamieszczonego przez Clarke’a we wspomnianym już zbiorze *Letters to Dr. Clarke concerning Liberty and Necessity...* (1717). Wprawdzie praca sprawia wrażenie napisanej w całości jego piórem, ale w literaturze przedmiotu przyjmuje się, że ma się do czynienia z autentyczną korespondencją. J. P. Ferguson podaje, że z Clarkiem listy te wymieniał sir Richard Bulkeley, z kolei inne źródła, zarówno osiemnastowieczne, jak i współczesne, w tym E. Vailati i S. Raube w swoich pracach, rolę korespondenta przypisują poecie i prawnikowi Johnowi Bulkeleyowi (1694–1718). Por. Ferguson, *An Eighteenth Century Heretic*, 116; Clarke, *A Demonstration of the Being and Attributes of God*, 124; Raube, *Metafizyka i etyka Samuela Clarke’a*, 258.

czyna sprawcza, a skoro było dlań równie pewne, że działanie z natury rzeczy różni się od bierności, to i moc działania musiała niewątpliwie różnić się od mocy bierności, to znaczy mocy podlegania działaniu<sup>42</sup>. Z założeń tych rze-

---

<sup>42</sup> Osobną kwestię stanowi to, czy Clarke miał rację, dostrzegając oczywisty związek działania i autonomicznej władzy działania. Przed Clarkiem uznawał taki związek Antoine Arnauld, z kolei Malebranche odrzucał taki związek, zanim uczynił to Collins. Dla Malebranche'a nie ulegało wątpliwości, że „Dusza jest zdolna chcieć, jak materia – poruszać się. Nieprawdą jest jednak, że materia, chociaż jest zdolna do przyjmowania kształtów i ruchów, ma w sobie *siłę, władzę, naturę*, za których sprawą może poruszać się albo przybierać raz okrągły, a raz kwadratowy kształt. Tak samo, chociaż dusza jest ze swej natury i ze swej istoty zdolna poznawać oraz chcieć, nieprawdą jest, że posiada *władze*, dzięki którym może wytwarzać w sobie swoje idee albo swój ruch ku dobru, skoro chce nieodparcie być szczęśliwa” (Nicolas Malebranche, *Poszukiwanie prawdy*, t. 2, przeł. Małgorzata Frankiewicz (Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 2010), 336). O wewnętrznej sprzeczności pojęcia – rzekomo przysługującej woli – mocy determinowania swych aktów (*self-determining Power*) przekonywał później amerykański teolog kalwiński Jonathan Edwards (1703–1758) w rozprawie *A careful and strict Enquiry into The modern prevailing Notions of that Freedom of Will, Which is supposed to be essential to Moral Agency, Vertue and Vice, Reward and Punishment, Praise and Blame* (1754). Por. też Antoine Arnauld, *On True and False Ideas. Translated, with an introductory essay, by Stephen Gaukroger* (Manchester–New York: Manchester University Press, 1990), 68. Rozumienie wolności pokrewne rozumieniu podanemu przez Clarke'a znajduje później nader ważne miejsce w filozofii Kanta: „Przez wolność natomiast w znaczeniu kosmologicznym rozumiem zdolność zaczynania samemu pewnego stanu; przyczynowość jej przeto nie podlega w myśl prawa przyrody ze swej strony innej [z kolei] przyczynie, która by ją określała co do czasu. Wolność w tym znaczeniu jest czystą ideą transcendentalną [...]. Jest nadzwyczaj godne uwagi, że na tej transcendentalnej idei wolności opiera się praktyczne pojęcie wolności i że ta idea stanowi w nim właściwy moment trudności, które z dawien dawna otaczały pytanie co do jej możliwości. Wolność w znaczeniu praktycznym jest niezawisłością własnej woli (*Willkür*) od przymusu [pochodzącego] z przymusu zmysłowości. [...] Ludzka wola własna jest wprawdzie *arbitrium sensitivum*, lecz nie *brutum*, ale *liberum*, ponieważ zmysłowość nie czyni jej działania koniecznym, człowiek posiada jednak zdolność określania siebie samodzielnie (*von selbst*), niezależnie od przymuszania [go] przez popydy zmysłowe” (Immanuel Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. Roman Ingarden (Kęty: Wydawnictwo Antyk, 2001), 442–443). W sprawie sposobu rozumienia *Willkür* przez Kanta (w tym co do przyjmowanej przez niego różnicy między tak pojmowaną wolą a wolą w znaczeniu *Wille*) por. Immanuel Kant, *Metafizyka moralności*, przeł. Ewa Nowak (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2005), 16–18, 35–36. Według Kanta myśl o wolności transcendentalnej nie zawiera sprzeczności, a przekonanie o istnieniu takiej wolności i możliwości przejawiania się jej w tym, co zmysłowe, może stanowić subiektywną podstawę danych w doświadczeniu działań człowieka oraz ich obiektywnej oceny w kategoriach moralnych. Niekiedy dostrzega się z kolei pewne dalsze podobieństwa między stanowiskiem Kanta, jeżeli miałoby ono rzeczywiście godzić wolność z determinizmem przyrody, a kon-

czywiście wynika, że twierdzenie, iż człowiek działa, podczas gdy wszystkie jego władze są bierne, jest wewnętrznie sprzeczne, a więc z konieczności fałszywe. Na założenie, że człowiek działa, zgodził się także sam Collins, skoro zamierzał wykazać, że działanie to dokonuje się z konieczności. Collins przyznaje również, że tak samo akceptuje drugie założenie, mówiące o różnicy między działaniem a podleganiem działaniu<sup>43</sup>.

Stanowisko autora jest takie: „[...] what we term *Action* in the Soul, is no more *Action* in the strict sense of the Word, than a Body in Motion can justly be said to Move”<sup>44</sup>. Nieco później dodaje jednak: „I [...] am equally conscious that my *Soul* is *Acted* upon by *Ideas*, as that my *Body* is *Actuated* by my *Soul*”<sup>45</sup>. Twierdzi zatem, że człowiek działa, lecz z konieczności, w sposób wyznaczony nie przez jego wolną wolę, pojętą jako autonomiczna władza umysłu, niepodlegającą działaniu ze strony innych władz, ale przez idee, wywołane przez przedmioty materialne, decydujące o postaci twierdzeń oraz stopniach ich uznania. Stara się uzasadnić to przekonanie, wykazując podobieństwo zachodzące między tym, co dzieje się z ciałem, a tym, co dzieje się z umysłem: to, co odbywa się w duszy, ma być tak samo powodowane przez idee pochodzące od przedmiotów materialnych, jak to, co zachodzi w ciele, zależy od oddziałującego na nie innego ciała. Dla wszystkiego bowiem, co dzieje się w ciele i z ciałem, można jego zdaniem wskazać odpowiedniki w duszy. Odpowiednikami modyfikacji (*Modes*) odbieranych przez ciało będą pobudzenia (*Affections*), którym podlega dusza<sup>46</sup>. Dusza trwa tak samo

---

cepcją Moliny, por. Derk Pereboom, „Kant on Transcendental Freedom”, *Philosophy and Phenomenological Research* 73(3) (2006): 537–567, zob. s. 557–558.

<sup>43</sup> Collins, *A Dissertation on Liberty and Necessity*, 11. Niemniej Collins mógłby tytułem krytyki przywołać uwagę Locke’a, że niepoprawnie wyraża się ten, kto twierdzi, iż moce działają – działają substancje mające moce (moce „czynne”). Dlatego nie działa w człowieku wola ani żadna inna moc, tylko działa on, co samo przez się oznacza, że ma moc działania. Por. Locke, *Rozważania*, t. 1, 328–330.

<sup>44</sup> Tamże, 11–12.

<sup>45</sup> Tamże, 15.

<sup>46</sup> Na takie postawienie sprawy można odpowiedzieć na dwa sposoby. Można odrzucać przyjmowane przez Collinsa rozumienie idei, próbując pojmować je nie jako wywoływane w umyśle rzeczy czy stany, lecz właśnie jako akty umysłu. Można ponadto odrzucić analogię między umysłem a ciałem, motywując to dostrzeganiem odmienności ciała od umysłu. Na obydwa te sposoby odpowiedział wcześniej Arnauld Malebranche’owi, widzący w wadliwie przeprowadzanej analogii jedną z podstaw poglądu Malebranche’a na naturę idei. Jest oczy-

mimo różnaitości pobudzeń, jak ciało pomimo mnogości modyfikacji; i jedno, i drugie pozostaje w dotychczasowym stanie, jeżeli nic na nie nie oddziała<sup>47</sup>. Wniosek, jaki stąd wyprowadza autor pisemka, brzmi: „[...] *the Soul is Acted by the Last Judgment of the Understanding*”<sup>48</sup>. Wniosek ten odmawia duszy aktywności, nie jednak aktywności jakiegokolwiek, lecz rozumianej niewłaściwie jako działanie arbitralne, spontaniczne czy swobodne, to znaczy pozbawione przyczyn odmiennych od przysługującej człowiekowi *mocy* działania. Można powiedzieć, że według Collinsa to, co bez namysłu nazywa

---

wiste, że ten, kto dostrzega daleko idącą różnicę między ciałem a umysłem, nie powinien się posługiwać wspomnianą analogią i ma prawo ją odrzucić jako bezzasadną, inaczej niż ten, kto takiej różnicy nie dostrzega. Analogia ta ma więc prawo odwieść od przekonania o przysługiwaniu umysłowi „wolności od konieczności” jedynie kogoś, kto jeszcze nie uznał zasadniczej odmienności ciała od umysłu, co niewątpliwie zmniejsza moc dowodową takiej analogii. Tak samo ograniczona jest wartość każdego argumentu zakładającego, że idee będące pierwszymi przedmiotami ludzkiego umysłu nie są jego czynnościami. Co do Arnoulda i Malebranche’a por. Malebranche, *Poszukiwanie prawdy*, t. 1, 36–45; Arnould, *On True and False Ideas*, 58–65; Steven M. Nadler, *Arnould and the Cartesian Philosophy of Ideas* (Princeton: Princeton University Press, 1989), 90–95.

<sup>47</sup> Uwagi Collinsa wydają się reminiscencją mechanistycznej psychologii, wyłożonej przez Spinozę w części II *Etyki*, por. Spinoza, *Traktaty*, 498–537. Później podobny zabieg myślowy zastosuje Hume, przy czym jego analiza problemu wolności i konieczności będzie uwzględniać jego własne ustalenia odnośnie do idei i impresji związku przyczynowego oraz impresji i idei konieczności. Oprócz tego Hume tak samo jak Collins uważał uznanie konieczności ludzkich działań za powszechne. Sądził, że stanowi ono rezultat dostarczonej przez doświadczenie wiedzy o ludzkim umyśle, natomiast pogląd przeciwny ma źródło w niewiedzy, to znaczy w bezpodstawnych przypuszczeniach co do związku zachodzącego między ciałami lub między umysłem a jego czynnościami, sprowadzającymi się w istocie do próby nadania wyrazowi „konieczność” znaczenia nowego w stosunku do jedyne go uprawnionego przez doświadczenie, zrównującego konieczność ze stałym następstwem. Dla Hume’a natura powiązania umysłu i działań była właściwie widziana z perspektywy trzecioosobowej, aczkolwiek dostrzegany wtedy związek konieczny zachodzący między nimi należy tłumaczyć we wskazany przezeń sposób, a więc przyzwyyczajeniem, powstałym w umyśle obserwatora pod wpływem stałej obserwacji następstwa. Hume tak samo jak Collins dostrzegał w uznaniu konieczności ludzkich działań konieczną podstawę moralności. Por. rozdział „O wolności i konieczności”, w: Dawid Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. Jan Łukasiewicz, Kazimierz Twardowski (Warszawa: PWN, 1977), 97–124. Skala podobieństw wyklucza działanie przypadku. Wspomniany już kilkakrotnie d’Holbach otwarcie przyjme zarówno tezę o materialności duszy (doświadczenie i rozum jasno pokazują, jego zdaniem, że jest ona tożsama z mózgiem), jak i zaprzeczy jej zdolności do samodzielnego działania, por. d’Holbach, *System przyrody*, t. 1, 202–209.

<sup>48</sup> Collins, *A Dissertation on Liberty and Necessity*, 16.

się działaniem człowieka, jest czymś wywołanym przez poprzedzający sąd, ten zaś zależy od idei, które z kolei są powodowane w duszy przez przedmioty materialne. Źródła działań człowieka leżą wobec tego poza nim i poza domniemaną aktywną ich „zasadą”, z natury odmienną od biernych władz umysłowych, podatnych na wpływ pochodzący z zewnątrz i zdolnych jedynie do tego działania, które polega na odbiorze tego wpływu. Działania człowieka różnią się od działań zwierząt o tyle, że rozum ludzki pod względem ilościowym góruje nad rozumem zwierząt; ani jednak umysł człowieka, ani zwierzęcia nie posiada autonomicznej zasady działania.

## V

Treść ostatniej rozprawki Collinsa świadczy o tym, że filozof nie chciał lub nie potrafił zrozumieć wątpliwości Clarke’a, wskazującego na konieczny związek między działaniem a jego aktywną zasadą. Pomimo tego związku działanie człowieka jest dla niego w nie mniejszym i nie większym stopniu działaniem, jak działanie jednego ciała na inne. Oznacza to albo konieczność przypisania każdej rzeczy aktywności porównywalnej z działalnością ludzką, albo odmówienie działań człowiekowi (jak i wszystkim rzeczom poza pierwszą przyczyną, czyli Bogiem), albo taką reinterpretację pojęcia działania, która czyniłaby ludzkie działania możliwymi pomimo ich konieczności, nieróżniącej się w istocie od konieczności, z jaką funkcjonują zwierzęta, a nawet przedmioty martwe. Trzecie rozwiązanie, za którym najwyraźniej się opowiedział, okazuje się w świetle jego własnych twierdzeń całkowicie arbitralne – aktywność przysługiwałaby akurat człowiekowi, chociaż różnica między nim a innymi przedmiotami działającymi jest zaledwie ilościowa<sup>49</sup>. Nie

---

<sup>49</sup> Możliwa byłaby jeszcze interpretacja stanowiska Collinsa, zgodnie z którą polega ono na uznaniu aktywności i bierności za względne: jedna i ta sama rzecz byłaby bierna, gdyby jej stan rozpatrywać względem poprzedzającego ten stan zdarzenia, oraz czynna, gdyby odnieść ten stan do zdarzenia następującego po nim. Umysł ludzki, jak i inne przedmioty istniejące w świecie z wyjątkiem Boga, byłyby więc zarówno aktywne, jak i bierny, a jako wyposażony nadto we władze zmysłowe i intelektualne odznaczałby się wolnością i podlegał „konieczności moralnej”. Takie pojęcia działania i wolności nie zachowują jednak wiele z ich rozumienia potocznego.

jest także jasne, na ile w ogóle możliwy jest przeprowadzany w jego pismach zabieg takiej reinterpretacji, skoro słowa funkcjonujące w mowie potocznej mają przecież na ogół ustalone znaczenie. Jeżeli w świetle znaczeń, a więc już za sprawą samych idei oznaczanych przez słowa, działanie pod przymusem nie jest w istocie działaniem, lecz tylko podleganiem działaniu, to obrona koncepcji koniecznego działania jest obroną wewnętrznej sprzeczności – nie dostrzeganej lub ignorowanej.

Powyższe uwagi można odnieść do postawy Collinsa jako autora koncepcji, której stawia się wspomniany zarzut pominięcia czynnika subiektywnego, decydującego o różnicy między tym, co jest „od kogoś”, i tym, co jest „czyjeś” w dosłownym znaczeniu tego słowa, znaczeniu bodaj nieprzypadkowo funkcjonującym w mowie potocznej zarówno w czasach Collinsa, jak i w czasach współczesnego odbiorcy, w tej mowie, której zasady według jego własnych zasad wypływają z doświadczenia zmysłowego, powodowanego przez przedmioty materialne. Zasad tych, zwłaszcza jeżeli są powszechne i niezmiennicze, jako empirysta broniący poglądów rozpowszechnionych z pewnością nie może on negować.

Druga z podniesionych wcześniej wątpliwości w krótkiej rozprawce nie została w ogóle dostrzeżona. Przypuszczalnie więc autor *A Dissertation* podtrzymywał kwestionowaną powyżej część argumentacji przeprowadzonej w *Inquiry*. Każe to uznać, że Collins, chociaż opracowywał swą koncepcję w warunkach relatywnie dużej swobody i pomimo że uzyskała ona pewną rangę i doniosłość historyczną, próbując godzić wolność z powszechną koniecznością, w rzeczywistości nie doprowadził do definitywnego rozwiązania problemu wolnej woli, jakkolwiek takie rozwiązanie stawiał sobie za cel.

## Bibliografia

- Agnesina Jacopo. 2018. *The Philosophy of Anthony Collins: Free Thought and Atheism*. Paris: Honoré Champion.
- Arnauld Antoine. 1990. *On True and False Ideas. Translated, with an introductory essay, by Stephen Gaukroger*. Manchester–New York: Manchester University Press.
- Atfield Robin. 1977. „Clarke, Collins and Compounds”. *Journal of the History of Philosophy* 15(1): 45–54.

- Augustyn św. (1953). *Dialogi filozoficzne. O nauczycielu. O wolnej woli*, przeł. Józef Modrzejewski, Anna Trombala. Warszawa: Wydawnictwo „PAX”.
- Bremer Józef. 2017. „O rzekomej iluzoryczności jaźni i wolnej woli”. *Rocznik Filozoficzny Ignatianum* 23(1): 22–47.
- Chappell Vere (red.). 1999. *Hobbes and Bramhall on Liberty and Necessity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Clarke Samuel. 1998. *A Demonstration of the Being and Attributes of God and Other Writings. Edited by Ezio Vailati*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Collins Anthony. 1709. *An Essay Concerning the Use of Reason in Propositions the Evidence whereof depends upon Human Testimony. The Second Edition Corrected*. London.
- Collins Anthony. 1710. *A Vindication of the Divine Attributes. In Some Remarks on his Grace the Archbishop of Dublin's Sermon Intituled, „Divine Predestination and Foreknowledg consistent with the Freedom of Man's Will”*. London: A. Baldwin.
- Collins Anthony. 1729. *A Dissertation on Liberty and Necessity: wherein The Process of Ideas, from their first Entrance into the Soul, until their Production of Action, is delineated. With Some Remarks upon the late Reverend Dr. Clarke's Reasoning on this Point. And an Epistle Dedicatory to Truth. By A. C. Esq.* London: J. Shuckburgh.
- Collins Anthony. 1890. *A Philosophical Inquiry Concerning Human Liberty. Reprinted with Preface and Annotations By G. W. Foote. And Biographical Introduction By J. M. Wheeler*. London: Progressive Publishing Company.
- Farrer Austin. 1958. *The Freedom of The Will*. New York: Charles Scribner's Sons.
- Ferguson James. 1974. *The Philosophy of Dr. Samuel Clarke, and Its Critics*. New York: Vantage.
- Ferguson James P. 1976. *An Eighteenth Century Heretic Dr. Samuel Clarke*. Kineton: The Roundwood Press.
- Greenberg Sean. 2005. „Leibniz Against Molinism. *Freedom, Indifference, and the Nature of the Will*”. W: *Leibniz: Nature and Freedom*, red. Donald Rutheford, J. A. Cover, 217–233. Oxford: Oxford University Press.
- Greenberg Sean. 2013. „Liberty and Necessity”. W: *The Oxford Handbook of British Philosophy in the Eighteenth Century*, red. James A. Harris, 248–266. Oxford: Oxford University Press.
- Harris James A. 2005. *Of Liberty and Necessity: The Freewill Debate in Eighteenth-Century British Philosophy*. New York: Oxford University Press.
- Henry John. 2022. „Intellectualism and Voluntarism”. W: *Encyclopedia of Early Modern Philosophy and the Sciences*, red. Dana Jalobeanu, Charles T. Wolfe, 977–989. Cham: Springer.
- Hobbes Tomasz. 1954. *Lewiatan czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, przeł. Czesław Znamierowski. Warszawa: PWN.

- Holbach Paul-Henri d. 1957. *System przyrody, czyli prawa świata moralnego i fizycznego*, t. 1–2, przeł. Jadwiga Jabłońska, Halina Suwała. Warszawa: PWN.
- Home Henry, lord Kames. 1751. *Essays on the Principles of Morality and Natural Religion*. Edinburgh: R. Fleming.
- Hood Bruce. 2012. *The Self Illusion: How the Social Brain Creates Identity*. Oxford: Oxford University Press.
- Hornsby Jennifer. 2015. „Agency and Actions”. W: *Philosophy of Action. An Anthology*, red. Jonathan Dancy, Constantine Sandis, 48–61. Hoboken: Wiley-Blackwell.
- Hume Dawid. 1977. *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. Jan Łukasiewicz, Kazimierz Twardowski. Warszawa: PWN.
- Jacob Margaret C. 1976. *The Newtonians and the English Revolution, 1689–1720*. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Kane Richard (red.). 2011. *The Oxford Handbook of Free Will: Second Edition*. New York: Oxford University Press.
- Kant Immanuel. 1984. *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. Jerzy Gałeccki. Warszawa: PWN.
- Kant Immanuel. 2001. *Krytyka czystego rozumu*, przeł. Roman Ingarden. Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Kant Immanuel. 2005. *Metafizyka moralności*, przeł. Ewa Nowak. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Kelly Erin. 2002. „Moral Agency and Free Choice: Clarke’s Unlikely Success against Hume”. *Archiv für Geschichte der Philosophie* 80: 297–318.
- Kielbasa Jan (red.). 2022. *Historia pojęcia woli od starożytności do XIII wieku*. Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS.
- Kielbasa Jan. 2022. „Między skrajnym a nieskrajnym woluntaryzmem. Woluntarystyczne stanowisko Henryka z Gandawy w sporze z intelektualizmem”. W: Jan Kielbasa, *Historia pojęcia woli od starożytności do XIII wieku*, 317–345. Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS.
- Lähtenmäki Vili. 2014. „Anthony Collins on the Status of Consciousness”. *Vivarium* 52: 315–332.
- Locke John. 1955. *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. 1–2, przeł. Bolesław J. Gawecki. Warszawa: PWN.
- Locke John. 1992. *Dwa traktaty o rządzie*, przeł. Zbigniew Rau. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Malebranche Nicolas. 2010. *Poszukiwanie prawdy*, t. 1, przeł. Małgorzata Frankiewicz. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Marko Jonathan S. 2010. „Revisiting the Question: Is Anthony Collins the Author of the 1729 «Dissertation on Liberty and Necessity»?”. *Philosophy and Theology* 22(1/2): 77–104.



- Michałowska Monika, Richardo Fedriga (red.). 2023. *Willing and Understanding: Late Medieval Debates on the Will, the Intellect, and Practical Knowledge*. Leiden–Boston: Brill.
- Molina Luis de. 1595. *Liberi Arbitrii cum Gratiae Donis, Divina Praescientia, Providentia, Predestinatione et Reprobatione Concordia*. Antverpia: Joachim Trognaes.
- Nadler Steven M. 1989. *Arnauld and the Cartesian Philosophy of Ideas*. Princeton: Princeton University Press.
- Nahmias Eddy, Stephen Morris, Thomas Nadelhoffer, Jason Turner. 2005. „Surveying Freedom: Folk Intuitions about Free Will and Moral Responsibility”. *Philosophical Psychology* 18(5): 561–584.
- O'Connor Timothy. 2011. „Agent-Causal Theories of Freedom”. W: *The Oxford Handbook of Free Will: Second Edition*, red. Robert Kane, 309–328. New York: Oxford University Press.
- O'Higgins James. 1970. *Anthony Collins: The Man and His Works*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- O'Higgins James. 1976. *Determinism and Freewill: Anthony Collins' „A Philosophical Inquiry Concerning Human Liberty”*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Pereboom Derk. 2006. „Kant on Transcendental Freedom”. *Philosophy and Phenomenological Research* 73(3): 537–567.
- Raube Sławomir. 2010. *Metafizyka i etyka Samuela Clarke'a*. Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku.
- Rozemond Marleen. 2009. „Can Matter Think? The Mind-Body Problem in the Clarke-Collins Correspondence”. W: *Topics in Early Modern Philosophy of Mind*, red. Jon Miller, 171–192. New York: Springer.
- Russell Paul. 1995. „Hume's *Treatise* and the Clarke-Collins Controversy”. *Hume Studies* 21(1): 95–116.
- Ryle Gilbert. 1970. *Czym jest umysł?*, przeł. Witold Marciszewski. Warszawa: PWN.
- Schneewind Jerome B. 1996. „Voluntarism and the Foundations of Ethics”. *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 70(2): 25–41.
- Schneewind Jerome B. 2006. „The Active Powers”. W: *The Cambridge History of Eighteenth-Century Philosophy*, red. Knud Haakonssen, 557–607. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schneewind Jerome B. 2012. *The Invention of Autonomy: A History of Modern Moral Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Spinoza Benedykt. 2003. *Traktaty*, przeł. Ignacy Halpern-Myślicki. Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Storrie Stefan. 2019. „William King's Influence on Locke's Second Edition Change of Mind about Human Action and Freedom”. *International Journal of Philosophical Studies* 27(5): 668–684.
- Timpe Kevin, Megan Griffith, Neil Levy (red.). 2017. *The Routledge Companion to Free Will*. London–New York: Routledge.

- Tomasz z Akwinu. *Summa teologiczna*. Dostęp 11.02.2024. <https://aquinas.cc/la/en/~ST.I>.
- Trinkhaus Zagzebski Linda. 1991. *The Dilemma of Freedom and Foreknowledge*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Uzgalis William. 2009. „Anthony Collins on the Emergence of Consciousness and Personal Identity”. *Philosophy Compass* 4(2): 363–379.
- Uzgalis William L. (red.). 2011. *The Correspondence of Samuel Clarke and Anthony Collins, 1707–08*. Peterborough: Broadview Editions.
- Wiebe Mark B. 2017. *On Evil, Providence, and Freedom: A New Reading of Molina*. DeKalb: Northern University Press.
- Wolfe Charles T. 2007. „Determinism/Spinozism in the Radical Enlightenment: The Cases of Anthony Collins and Denis Diderot”. *International Review of Eighteenth-Century Studies* 1(1): 37–51.
- Wolter. 2010. *Elementy filozofii Newtona*, przeł. Helena Konczewska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Yaffe Gideon. 2001. „Locke on Refraining, Suspending, and the Freedom to Will”. *History of Philosophy Quarterly* 18(4): 373–391.
- Yolton John W. 1983. *Thinking Matter: Materialism in Eighteenth-Century Britain*. Minnesota: University of Minnesota Press.