

ANNA ZALEWSKA
Uniwersytet Warszawski

JONATHAN EDWARDS O WOLI I KONIECZNOŚCI

Ze wszystkich dziedzin wiedzy, którymi możemy kiedykolwiek władać, to właśnie wiedza o Bogu i wiedza o nas samych są najważniejsze (...). Wiedza o nas samych polega głównie na słusznych przeświadczeniach w odniesieniu do tych dwóch głównych zdolności naszej natury: «pojmowania» i «woli». Obie są bardzo ważne, lecz nauka o tej ostatniej musi zostać uznana za najbardziej doniosłą (...). Toteż wielkie pytanie o wolność woli stanowi główny punkt nauki o woli.

*J. Edwards*¹

1. Postać. Jonathan Edwards, urodził się w roku 1703, w rodzinie kalwińskiego pastora ze Wschodniego (obecnie Południowego) Windsoru (stan Connecticut, USA). Już w wieku lat trzynastu został studentem Uniwersytetu Yale, gdzie od 1726 roku wykładał i gdzie zainteresował się filozofią Locke'a, która wywarła znaczny wpływ na jego twórczość. Jako młodzieniec był człowiekiem wątpiącym i dopiero pod koniec czteroletnich studiów nawrócił się, doszedłszy do przekonania, że predestynacja nie jest przerażająca, tylko budująca. Od tej pory stał się jej zagorzałym obrońcą. W 1757 roku, kiedy to objął funkcję Rektora Uniwersytetu Princeton, zachorował na ospę i zmarł. W tym roku obchodzimy 260 rocznicę wydania jego najsłynniejszego dzieła: *Freedom of the Will*. Z tej okazji chcieliśmy przedstawić część poglądów w nim zaprezentowanych.

Edwards był protestanckim – i dlatego słabo u nas znanym – filozofem doby Oświecenia, który szedł pod prąd epoki, trzymając się wiernie św. Augustyna. Był filozofem wybitnym, a w Ameryce, w której należy

¹ J. Edwards: *Freedom of the Will* (właśc. *Inquiry into the modern prevailing notions of that freedom of will, which is supposed to be essential to moral agency, virtue and vice, reward and punishment, praise and blame*), w serii: *Works of Jonathan Edwards*, t. 1. New Haven: Yale University Press 1957, s. 133. Ten i wszystkie dalsze cytaty – w przekładzie własnym.

do „ojców założycieli literatury”, być może najwybitniejszym. Oto próbka jego filozofii.

2. Zagadnienie wolnej woli. O woli i konieczności. Zdaniem Edwardsa, Bóg połączył duszę z ciałem w taki sposób, że jest ono jej posłuszne². Władzę nad ciałem posiada człowiek dzięki woli. Jest ona siłą, powiada autor za Lockiem, za sprawą której umysł (dusza rozumna) wybiera, to znaczy: przyjmuje bądź odrzuca pewne możliwości³. „Wybór” rozumiany jest w sposób szczególny. W *Traktacie o religijnych poruszeniach* (1746) Edwards pisze:

Bóg wyposażył duszę w dwie zdolności: jedna jest tą, dzięki której zdolna jest postrzegać i spekulować, albo przez którą rozróżnia, bada i sądzi o rzeczach; nazywa się ją pojmowaniem (*understanding*). Druga zdolność, jest tą, dzięki której dusza nieledwo postrzega i bada rzeczy, ale jest jakoś skłonna w stosunku do tych rzeczy, które bada lub rozważa; albo jest do nich skłonna, albo niechętna i pozostaje w awersji do nich; albo jest zdolnością, dzięki której dusza nie patrzy na rzeczy niczym obojętny i nieporuszony (*unaffected*) widz, lecz jako ktoś rozlubowany (*liking*) bądź nie lubujący się (*disliking*), zadowolony bądź niezadowolony, aprobujący bądź dezaprobuujący. Zdolność ta nazywana jest rozmaicie: czasami inklinacją, i jeśli odnosi się do działań przez nią determinowanych i zarządzanych, nazywa się ją «wolą», «umysłem» (zaś – A.Z.) używający tej zdolności, jest często nazywany «sercem»⁴.

Edwards zaznacza, że *inklinacja* (nazywana *wolą* lub *sercem*), w połączeniu z *pojmowaniem*, stanowi o charakterystycznym dla człowieka układzie nieodłącznych od siebie dyspozycji, z których powstaje *wola*⁵. Jest to aksjomat, od którego filozof zaczyna wywód dotyczący *wolnej woli*. Bez niego nie sposób zrozumieć argumentacji Edwardsa.

² Tamże, s. 138. Por. też tense: *Religious Affections, Works*, t.2, New Haven, 1957, s. 96, 98.

³ Por. tenże: *Freedom of the Will*, dz. cyt., s. 137.

⁴ Tenże: *Religious Affections* (właśc. *Treatise concerning Religious Affections*), Works, t.2, New Haven, 1957, s. 96.

⁵ Co ciekawe, Edwards nie wspomina ani słowem o pamięci, która zgodnie z Agustyńskim podziałem duszy winna być wymieniona jako trzecia zdolność. Owo pominięcie można tłumaczyć na trzy nie wykluczające się wzajemnie sposoby: po pierwsze, pamięć korzystająca z preferencji (inklinacja+pamięć) byłaby dyspozycją do zapamiętywania pewnych faktów pewniej i prędzej aniżeli innych (w psychologii mówi się o tak zwanej selektywności pamięci). Tym samym byłaby bierna w porównaniu z wolą i rozumowaniem. Po drugie, mógł Edwards traktować pamięć szeroko, jako ogół dyspozycji do zachowań, wtedy byłaby tożsama z duszą-charakterem, i wreszcie po trzecie, kwestia pamięci w czasach Edwardsa mogła być aż nazbyt oczywista, aby warto było o niej wspominać. Podobnie jak Edwards postępuje Leibniz, w *Monadologii* nie ma o pamięci ani jednej wzmianki.

Gdyby autor opisywał wolę jako swego rodzaju zdolność autonomiczną, istniejącą niezależnie od *pojmwania* (dzieje się tak, gdy wolę przypisujemy zwierzętom), będącego u Edwardsa odpowiednikiem Kantowskiego rozumu teoretycznego, nie sposób byłoby dociec na czym miałyby polegać wolność istoty ludzkiej. W Edwardsowskim ujęciu, jeśli rozerwać sprzężenie wola-*pojmwanie*, pierwsza przestaje istnieć; bowiem zdaniem filozofa, aby nazwać działanie aktem woli, niezbędne jest, by poprzedzały je motywy, które z konieczności powstają za sprawą *pojmwania*. A zatem kryteria, na podstawie których wola podejmuje działania, stanowią warunek konieczny istnienia woli. Na skutek zaś redukcji woli do czystego działania otrzymujemy jedynie formę pozbawioną treści. Widzimy na przykład, że szczur niejako „wybiera”, jeśli zdarzy się ku temu okazja, na co ma w danej chwili większy apetyt. Fakt, że w pierwszej kolejności rzuca się na jeden z pokarmów interpretujemy jako przejaw woli, nie mając do takiego wniosku żadnych podstaw. Tego, co niektórzy uważają za przejawy „zwierzęcej woli” czy „zwierzęcych wyborów”, albo co w mowie potocznej bywa tak określane, Edwards nigdy nie nazwałby *wolą*. Według filozofa zwierzęta woli nie posiadają. Dlaczego? Otóż *differentia specifica* woli ludzkiej, a według Edwardsa woli w ogóle (gdyż niczego innego autor nie nazywa wolą), tkwi w przedmiocie skłonności, który znajduje się poza zasięgiem istot bezrozumnych. Przedmiotem tym jest to, co da się poznać, nie inaczej jak tylko rozumnie. Aby wybierać, trzeba mieć rozum. Szczur nie przepuści okazji do jedzenia, a nawet jeśli tak, to powodem wstrzemięźliwości nigdy nie będzie u niego refleksja.

Reasumując, nie istnieje wola tam, gdzie nie ma *preferencji*, którą Edwards rozumie zasadniczo w duchu Arystotelesa (choć nie odwołuje się wprost do tego starożytnego filozofa) – jako dyspozycję do działania wynikającego z rozumnego postrzegania. Jednakże inaczej niż u Greka, rozumne postrzeganie nie jest u Edwardsa gwarantem moralnego postępowania. Edwards uważa, że w znaczeniu ścisłym, *wola* jest to preferencja ku temu, co rozumnie poznawalne, która przejawia się w *bezpośrednim działaniu*⁶, a zatem taka – najsilniejsza – skłonność, jaka jest, zdaniem podmiotu, obiektywnie możliwa do zrea-

⁶ Por. tenże: *Freedom of the Will*, dz. cyt., s. 138.

lizowania w danej sytuacji i z tego powodu realizowana. *Wola* to skłonność do tego, co rozpoznane, wsparta (w takiej mierze, w jakiej komu jego rozum pozwala) na rozumnej ocenie sytuacji; jej wynikiem jest decyzja o podjęciu pewnej czynności bądź powstrzymaniu się od niej. Wszak skłonność nierealizowana, nie wcielona w czyn, nie jest wolą, a jedynie utajoną preferencją – składnikiem charakteru – która może się ujawnić tylko w dogodnym dla jej realizacji momencie. Parafrazując słowa św. Tomasza, który dobro definiował jako to, co się podoba, będąc rozumnie poznane, Edwards (mający krytyczny do Tomasza stosunek) powiedziałby: tym, co się podoba, będąc rozumnie poznane, bywa dobro i zło⁷. Rozumem bowiem poznajemy zarówno jedno jak i drugie, a wola jest taka, jak to, co się jej podoba po rozumnym rozpoznaniu: jest dobra – gdy preferuje i czyni dobro bądź zła – gdy preferuje i czyni zło⁸.

Wola to inaczej zdolność do decydowania (działania) zgodnie ze swoimi skłonnościami czy upodobaniami, aktywowanymi przez zdolność rozumnego poznania (świadomość). O tak rozumianej woli pisze Edwards, że odzwierciedla ona pojęcie wolności, zgodne z powszechnym rozumieniem, zwykle określane wyrażeniem „wolna wola”. Edwards nie przeczy istnieniu wolnej woli. Stwierdza natomiast, że rozmaici filozofowie i teologowie, posługując się tą samą nazwą, podstawią pod nią odmienne znaczenia wprowadzając tym samym pojęciowy zamęt⁹. Przeciw takim tezom, które Edwards uważa za chybione, wycelowane zostaje ostrze logicznej krytyki „wolnej woli”.

Edwards, inaczej niż jego oponenti, nie wątpi, że świadome skłonności czy upodobania o charakterze duchowym (rozumowym) są wrodzone, zarówno jako składniki natury ludzkiej, jak i indywidualnej osobowości, co prowadzi do wniosku, że czyny człowieka płyną ze swego rodzaju konieczności. Jest to jednak *konieczność moralna*, a jej charakter

⁷ Tamże, s.408-409.

⁸ Niczego w owej rozbieżności z myślą św. Tomasza nie zmienia fakt, że w pewnym, odmiennym od powyższego, sensie Edwards zgadzał się z jego definicją. Jeśli przyjąć, że Akwinata poprzez dobro rozumiał *dobro subiektywne*, a zatem coś zgodnego z cudzą obiektywną inklinacją lub coś, co przedstawia obiektywną wartość użytkową (jest użyteczne), w przeciwieństwie do obiektywnego moralnego dobra, to Edwards nie przeczy podobnemu twierdzeniu.

⁹ Por.: tenże, *Freedom of the Will*, dz. cyt., s. 137.

dobrowolny, a nie fizykalno-biologiczny, jak w wypadku *konieczności naturalnej*, świadczy o tym, że skłonność do dobra moralnego lub do moralnego zła tkwi w duszy, a nie w ciele¹⁰ – pośród swoiście ludzkich, a nie przyrodniczych dyspozycji.

W swym ostatnim wielkim dziele – *Grzechu pierwotnym* (1757) – Edwards, zgodnie z tytułem, akcentuje naszą przyrodzoną skłonność do zła. Powiada tak:

Człowiek ma naturalną dyspozycję do jednej z tych dwóch rzeczy: albo do niekończącego się nasilania niegodziwości, albo do tego, aby nasilała się, aż stanie się tak wielka, że pojemność jego natury nie pozwoli, by była jeszcze większa. Do tego (stopnia – A.Z.) dojdzie jego niegodziwość przez swą naturalną tendencję, jeśli Boża łaska temu nie zapobiegnie; a można to rzec z pełną odpowiedzialnością (*as truly*), jako o skutku, do którego naturalne zepsucie człowieka zmierza, podobnie jak żołądź we właściwej glebie rzeczywiście (*truly*) wykazuje ze swej natury dążność (*tendency*) do stania się wielkim drzewem¹¹.

Przy czym autor zaznacza, że skłonności występują w rozmaitych stopniach nasilenia. Tę samą tezę znajdujemy w *Traktacie o poruszeniach religijnych*:

I tak jak realizacje (*exercises*) owej inklinacji i woli duszy są zróżnicowane w swych odmianach, tak też o wiele bardziej zróżnicowane są pod względem stopni. Istnieją pewne realizacje upodobania (*pleasedness*) lub niechęci (*displeasedness*), inklinacji lub przeciwinklinacji, w których dusza wykracza bardzo nieznacznie poza stan idealnej obojętności (...). Owo rozlubowanie (*liking*) czy inklinacja duszy do pewnej rzeczy, jeśli posiada wysoki stopień i jest żywa i mocna, jest tym samym co poruszenie miłosne; a owo nielubienie (*disliking*) i przeciwinklinacja, jeśli wysokiego stopnia, jest tym samym co nienawiść¹².

Zgodnie z powyższym, zależnie od tego jak wysoki jest poziom poszczególnych duchowych, a zatem świadomych skłonności pewnej osoby, takie też będą jej uczucia, czy inaczej mówiąc, poruszenia duszy. Edwards zgodziłby się zapewne, że nie ma dwóch identycznych dusz pod względem *preferencji*, stąd też wola zawsze wyraża indywidualną *preferencję*, będącą ostatecznym kryterium wyboru-działania.

¹⁰ Por. Tense: *Religious Affections*, dz. cyt., s. 98.

¹¹ J. Edwards: *Original Sin*, w serii: *Works of Jonathan Edwards*, t. 3. Yale University Press 1970, red. C. A. Holbrook, s. 137.

¹² Tenże: *Religious Affections*, dz. cyt. s. 96-97.

3. Rozróżnienia konieczności moralnej i naturalnej oraz woli i pragnienia. Edwards dobrze znał argumenty krytyki podnoszonej przeciw koncepcji grzechu pierwotnego, do której nawiązemy tu jedynie pokrótce, aby lepiej objaśnić istotę Edwardsowskiej *konieczności moralnej*. Koncepcja *konieczności moralnej*, zgodnie z celem, do którego zmierzał Edwards, ma za zadanie pogodzić konieczność z wolnością, a ściślej rzecz ujmując: wyprowadza wolność z konieczności. Otóż pewien rodzaj konieczności, jak przekonuje filozof, jest warunkiem istnienia wolności. Wielu oponentów Edwardsa przeczyło istnieniu grzechu pierwotnego, rozumianemu jako przeważająca tendencja gatunku ludzkiego do zła; podobnie przeczą współcześni (ze względu na jego negatywne ponoć konsekwencje wychowawcze: grzesznicy rzekomo wykorzystują grzech pierwotny jako alibi¹³). Tymczasem sam grzech pierwotny i konieczność, która z niego płynie, nie stanowią, jak podkreśla z całą mocą Edwards, usprawiedliwienia niegodziwych czynów. Z powodu posiadania woli, która kieruje się wyłącznie *koniecznością moralną*, konieczne jest, że człowiek nigdy:

Nie chce czegokolwiek przeciwnego do swoich pragnień ani nie pragnie czegokolwiek przeciwnego do swej woli¹⁴.

Oznacza to, że ludzkie pragnienia nigdy nie są sprzeczne z wolą, a co za tym idzie, nie są sprzeczne z *koniecznością moralną*: z indywidualnym poziomem skłonności moralnych danej osoby. Tak więc, jeśli ktoś uczynił coś złego, to wyłącznie dlatego, że chciał, a zatem ponosi pełną odpowiedzialność za swój czyn. *Pragnienie* jest przez Edwardsa rozumiane w sposób szczególny, a stosunek woli do pragnienia objaśnia się prosto, choć może nie zostało to przez autora dość jasno wyrażone. Otóż wstępnie zgadza się on z Lockiem, że pojęcie *woli* zdaje się mieć szerszy zakres od *pragnienia*, a zatem *wola* nie jest tożsama z *pragnieniem*. Wola zwraca się zarówno do tego, co nieobecne, jak i do tego, co obecne, podczas gdy *pragnienie* – jedynie do tego pierwszego. W przeciwieństwie do Locke'a twierdzi jednak, że *wola* nie jest na tyle różna od *pragnienia*, aby poprawnie mówić, że jedno drugiemu jest przeciwne, że

¹³ Por. Tenze: *Drugi list do pana Erskine* (Stockbridge, 3 sierpnia, 1757), w: *Freedom of the Will*, dz. cyt. s.467-468.

¹⁴ Por. Tense: *Freedom of the Will*, dz. cyt., s.139.

wola bywa sprzeczna z *pragnieniem*. Innymi słowy, *pragnienie* nie jest rozumiane po Locke'owsku: ani jako popęd czy potrzeba biologiczna, ani jako chęć zdobycia tego, co *niemożliwe* w danych warunkach¹⁵ (do takiego przypadku odwoływał się Locke, argumentując na rzecz sprzeczności pragnień z wolą¹⁶), ani jako chęć zdobycia tego, co w ogóle niemożliwe. *Pragnienie*, rozumiane po Edwardsowsku, stanowi część *woli-preferencji w działaniu* i nigdy nie jest z nią sprzeczne.

Według Edwardsa, *pragnienie* to silne poruszenie duszy, wywołane istnieniem pewnej inklinacji (która z definicji ma charakter duchowy, gdyż, aby pewna tendencja była inklinacją, musi być świadoma), w sytuacji, w której brak jest tego, co stanowi przedmiot owej inklinacji. Dusza zachowuje się wtedy tak, jak gdyby utraciła wewnętrzną równowagę, której odzyskanie jest możliwe. Wówczas realizuje się wola, a zatem podejmowane są stosowne działania. W *Traktacie o religijnych uczuciach* znajdujemy myśl następującą:

W każdym akcie woli nakierowanym na lub w kierunku czegoś nieobecnego, dusza posiada pewien stopień inklinacji do tej rzeczy; i ta właśnie skłonność, jeśli znacznego stopnia, jest tym samym, co poruszenie (*affection*) pragnienia¹⁷.

Rozumiemy tu Edwardsa tak: jeżeli w duszy rodzi się *pragnienie*, to z konieczności realizuje się ono poprzez wolę, ale w takiej tylko mierze jaką dusza uważa za możliwą do wypełnienia oraz przy użyciu takich środków jakie dostrzega i jakie uważa za najodpowiedniejsze do tego celu. *Pragnienia* tworzą jądro czy esencję woli. *Zaspokojenie pragnienia* znaczy jedynie, że zmieniła się forma aktywności woli, zmieniła się bowiem sytuacja; dusza odzyskała równowagę, co nie jest równoznaczne z przejściem w stan spoczynku czy zniknięciem inklinacji wywołującej pragnienie. Przeciwnie, inklinacja jest nieusuwalna i dalej stanowi jądro woli, której cały wysiłek będzie się odtąd skupiał na utrzymaniu zdobytej równowagi. Jeśli ktoś *pragnie* się z kimś przyjaźnić i udało mu się zawiązać pożądaną relację, to brak, który wcześniej odczuwał, zostaje

¹⁵ Na warunki determinujące czyjąś wolę składają się trzy czynniki: sytuacja zewnętrzna, czyjeś przyrodzone skłonności oraz sposób rozumowania.

¹⁶ Por. tenże: *Freedom of the Will*, s. 139; także J. Locke: *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tł. B. J. Gawęcki. Kraków 1955, t. 1, ks. 2, r. XXI, §30, s. 341. Termin *desire*, Gawęcki przekłada raz jako: „pożądanie”, a innym razem jako „pragnienie”.

¹⁷ J. Edwards: *Religious Affections*, dz. cyt., s.97.

usunięty, ale inklinacja do przyjaciela nie znika. Przyjaźń musi być podtrzymywana. Inny przykład: gdy się *pragnie* napisać ważną książkę i osiągnie się już ten cel, aktywność z ofensywnej zmienia się w defensywną. Celem staje się wtedy to, aby książkę ‘uratować’, to jest zadbać o jej wydanie, o to, by była szeroko dostępna, by była wznawiana; zachęcić ludzi do jej przeczytania *etc.* Jeśli nikt nie chce jej wydać, a autor nadal uważa ją za ważną, kupuje sejf i ją do niego chowa, wierząc, że potomni się na niej poznają. Ponieważ istnieje nieprzeliczona liczba możliwych obiektów dla realizacji poszczególnych inklinacji i nieprzeliczona liczba sposobów ich realizacji, wola jest i będzie zawsze podzielona między tymi dwiema formami aktywności, niezależnie od tego, ile pragnień by nie zaspokoila.

W rozróżnieniu dwóch typów aktywności woli widać wyraźnie sprzeciw Edwardsa wobec późnej koncepcji Locka, który uważał, że tym, co pobudza wolę jest wyłącznie poczucie dyskomfortu, wywołane pragnieniem jakkolwiek rozumianym. Zdaniem Edwardsa zaś, *wola* ma zawsze dwa główne i komplementarne cele: zdobyć przedmiot i go utrzymać. *Wola* nie istnieje bez świadomości, że brak może zaistnieć w każdej chwili. W koncepcji Locke'owskiej celem woli było jedynie: zdobyć – co prowadziło do całkowitego ustania dążeń w momencie osiągnięcia upragnionego celu. Tymczasem wola nie ustaje wraz z *zaspokojeniem pragnienia*; może ustać jedynie wraz z ostatecznym ustaniem świadomości.

4. O panowaniu woli nad instynktem. Naczelną cechą *preferencji*, którą kieruje się wola i która stanowi jej *sprężynę*, a wynika ze świadomości, jest jej absolutna jawność dla podmiotu nią obdarzonego. W koncepcji Edwardsa, nie ma miejsca na tak zwaną podświadomość, czyli podświadome pobudki. Sensownie rozprawiać można jedynie o świadomości i nieświadomości. Ta druga nie dotyczy zaś prawidłowo rozwiniętej istoty rozumnej – pobudkami nieświadomymi kierują się głównie zwierzęta z powodu braku świadomości¹⁸. Choć Edwards nie poświęca uwagi pobudkom kierującym zachowaniami zwierząt, niewątpliwie zgo-

¹⁸ Warto w tym miejscu zauważyć jak wielkie spustoszenie poczynił w amerykańskiej umysłowości Freud i freudyzm – głosząc w XX w. ideę przeciwną do Edwardsowskiej i myśl Edwardsa w tej materii eliminując z powszechnego obiegu.

dziłby się z tezą, że „obyczaje” latającego pająka, którymi interesował się w dzieciństwie, są skutkiem popędów (instynktów). Człowiek natomiast, będąc istotą świadomą, nie kieruje się popędami. Nigdy też nie myli się, co do tego, czego chce. Znaczy to, że zawsze zna swoje oczekiwania oraz pobudki swoich działań, chociaż działania, które podejmuje (o czym Edwards nie wspomina, ale co zgodne z przyjętymi założeniami) nie muszą przynosić oczekiwanych skutków. Przyczyną takich rozczarowań po stronie podmiotu jest przede wszystkim jego niewystarczająca rozumność, która może być dodatkowo osłabiana skłonnością do formułowania irracjonalnych oczekiwań. Jest to drugi, obok twierdzenia, że *wola* nie może walczyć z *pragnieniem*, powód, dla którego Edwards stwierdza o człowieku:

Nie chce czegokolwiek przeciwnego do swoich pragnień ani nie pragnie czegokolwiek przeciwnego do swej woli¹⁹.

Biblijnych słów Apostoła: *Nie rozumiem bowiem tego, co czynię, bo nie czynię tego, co chcę, ale to, czego nienawidzę – to właśnie czynię*²⁰, nie należy traktować dosłownie, jako rzekomego dowodu na istnienie w człowieku obcej mu siły, świadomej czy podświadomej, która przejmuje władzę nad jego ciałem wbrew jego *woli*. Nawet w sytuacjach tragicznych, w których życie wymusza na człowieku wybór między takimi działaniami, których w innych okolicznościach by nie podjął, działa on zgodnie z indywidualną *preferencją* (z tym, co w danej sytuacji oceniane jest jako najbardziej zgodne z jego inklinacją) i najsilniejszym *pragnieniem* duszy. Także wtedy, gdy łamie swoje wcześniejsze postanowienia o zmianie zachowań, działa zgodnie z własną *preferencją* i w pełni odpowiada za swoje czyny.

A zatem, parafrazując ów biblijny cytat: nawet, gdy czyni to, czego jeszcze chwilę temu nie chciał czynić, czyni to, co chce. Nie kłóci się to z twierdzeniem, że człowiek, już *po fakcie*, bywa zaskoczony czy rozczarowany swoją postawą – odkryciem, że wiedząc, co jest słuszne, wybiera jednak drogę niesłuszną. Wyrazem owego zdziwienia samym sobą są właśnie cytowane wcześniej słowa apostoła.

¹⁹ J. Edwards: *Freedom of the Will*, dz. cyt., s. 139.

²⁰ Biblia Tysiąclecia, Rz. 7. 15.

Powtórzmy, według Edwardsa: *wola* to zbiór *duchowych preferencji* (to znaczy świadomych i indywidualnych; nie płynących z instynktu, a jedynie z wrodzonego charakteru), które określają, co i w jakim stopniu się lubi, co się podoba, oraz czego się nie lubi i co się nie podoba. *Preferencje* decydują o przyjmowanych przez nas zasadach życia – o naszej hierarchii wartości. Czytamy o tym:

Wszystkie moralne jakości, wszystkie pryncypia (*principles*), czy to cnoty, czy przywary, spoczywają w dyspozycji serca (...) ²¹.

Dlatego *preferencje* są stale obecne w każdym działaniu istoty rozumnej i pełnią rolę zwierzchnią nad gatunkowymi popędami (instynktami), które nie mają nad człowiekiem bezpośredniej władzy.

W pewnym nieprecyzyjnym sensie, wyrażanym w języku naturalnym, *wola* może być *sprzeczna* z instynktem, z czym Edwards się zgadza, ale nie dlatego, aby rzeczywiście się z nim ścierała jak równy z równym i w związku z tym mogła przegrać, a jedynie dlatego, że może go z powodzeniem ignorować przy odpowiedniej dyspozycji serca. Jest od niego niezawisła. A zatem *wola* czyni człowieka wolnym od popędów. Wrażenie, że popęd czy potrzeba biologiczna zdobywa władzę nad wolą jakiegoś człowieka powstaje, gdy *wola* biegnie równolegle z ową potrzebą, wtedy jakaś *preferencja* pobudza ową potrzebę i nadaje jej kształt. Edwards powiedziałby, że jeśli czuje się do kogoś pociąg fizyczny, to nie dlatego, że się jest istotą płciową, wyposażoną w popęd (owszem, jest to warunek konieczny, ale nie wystarczający w przypadku istoty rozumnej!). Jakakolwiek osoba może realnie pociągać fizycznie drugą tylko dlatego, że posiada cechy, które ta druga *preferuje*. A zatem działanie drugiej zgodne jest, jak w każdym przypadku, z jej osobową hierarchią wartości. Znaczy to, że u istoty rozumnej, nawet w odniesieniu do popędu seksualnego, decydująca jest indywidualna *wola* (charakter); że chociaż popędy istnieją niezależnie od czyichś *preferencji*, to indywidualne *preferencje* zawsze je aktywują bądź blokują. Popędy nie działają w nas bez akceptacji woli – można choćby jeść bądź z rozmysłem powstrzymać się od jedzenia (włącznie z zagłodzeniem się przez

²¹ J. Edwards: *Original Sin*, w serii: *Works of Jonathan Edwards*, t. 3. Yale University Press 1970, red. C. A. Holbrook, s. 107-108.

niektórych). Edwards mówi w tej sprawie, oryginalnie określając instynkty mianem *bydlęcych duchów*:

Taką zdaje się być nasza natura i takie są prawa jedności (*union*) duszy z ciałem, że nie ma jakiegokolwiek przypadku, żadnego żywego i pełnego wigoru wykorzystania woli albo inklinacji duszy, bez pewnego skutku w ciele, w pewnej zmianie ruchów jego fluidów, a w szczególności bydlęcych duchów (*animal spirits*). A z drugiej strony, z tych samych praw jedności duszy i ciała, ta konstytucja ciała i ruch jego fluidów, może sprzyjać (*promote*) używaniu (*exercise*) tych poruszeń. A jednak to nie ciało, ale sam tylko umysł, jest właściwym siedliskiem poruszeń. Ciało człowieka jest nie bardziej zdolne być rzeczywistym podmiotem miłości czy nienawiści, radości czy zmartwienia, lęku czy nadziei, niż ciało drzewa albo niż to samo ciało człowieka zdolne jest do myślenia (*thinking*) i pojmowania (*understanding*). Gdyż jedynie dusza jest tym, co posiada idee (*ideas*), a zatem jedynie dusza jest tym, co zadowala się lub jest niezadowolone ze swoich idei. Gdyż jedynie dusza jest tym, co myśli, a zatem jedynie dusza jest tym, co kocha lub nienawidzi, raduje się lub jest zafrasowane tym, o czym myśli. Ani też owe ruchy bydlęcych duchów (*animal spirits*) nie są czymkolwiek właściwie przynależnym do natury tych poruszeń (*affections*), chociaż zawsze im towarzyszą, w obecnym stanie; ale są jedynie skutkami lub współistnieją z poruszeniami, które są całkowicie odmienne od samych poruszeń i w żaden sposób nie są dla nich istotne (*essential*)²².

„Dusza” i „umysł” znaczą w tej wypowiedzi jedno – władzę intelektualno-wolicjonalną. Fakt, iż człowiek jest z natury istotą płciową stanowi jedynie okazję do realizacji takiej albo innej *preferencji*²³. Stąd też nie toczy się w nas walka między popędami a *preferencjami*, a jedynie między różnymi *preferencjami*. Tak że pozór walki *woli z pragnieniem* (o czym już wspominaliśmy) rodzi niewspółrealizowalność różnych *preferencji*. Kiedy wola przyzwala na realizację pewnego *pragnienia* i tym samym wspiera bądź a probuje pewien stan rzeczy, podczas gdy jeszcze chwilę temu zdawała się być wobec niego niechętna, nie znaczy, że *pragnienie* walczy z *wolą* i jest od niej różne, ale że *zdobywa nad nią władzę*, że się *wolą* staje. Jest to równoznaczne ze stwierdzeniem, iż w danej chwili *preferuję* zaspokojenie tego, a nie innego *pragnienia*, ponad to, które jeszcze moment wcześniej skłaniało mnie do działania lub zdawało się, że będzie mnie w stanie skłaniać²⁴.

²² Tenże: *Religious Affections*, dz. cyt., s. 98.

²³ Tenże: Drugi list do pana Erskine, w: *Freedom of the Will*, dz. cyt., s. 467.

²⁴ Por. tenże: *Freedom of the Will*, dz. cyt., s. 161.

5. Hedonizm psychologiczny a dobre i złe charaktery. Przy podejmowaniu decyzji wola kieruje się zawsze najsilniejszym motywem czy, mówiąc inaczej: zasadą *największego dostrzeganego dobra* (*the greatest apprehended good*)²⁵. Edwards nie ma w tym wypadku na myśli dobra w sensie moralnym, ale jedynie w psychologicznym. Chodzi o to, co zadowala umysł (*which suits the mind*), innymi słowy: co współgra z duszą, z jej duchowymi skłonnościami; co się jej podoba, będąc rozumnie poznane; co sprawia jej radość. Edwards nie jest intelektualistą moralnym, jego zdaniem intelekt i wola mogą iść osobno, to znaczy rozpoznanie dobro może nie być *preferowane*, a zło – odwrotnie. Według tego filozofa, obecność przedmiotu indywidualnej inklinacji zawsze prowadzi do osiągnięcia stanu, który zadowala, satysfakcjonuje duszę. W sensie psychologicznym zatem, celem woli nie jest sam przedmiot (stan rzeczy), ku któremu się ona zwraca, lecz jej szczęście. Edwards nie jest, oczywiście, hedonistą ani moralnym relatywistą. Opisuje on w ten sposób jedynie psychologiczny mechanizm ludzkiego reagowania na wartości. (Jakiś eudajmonizm, podobny do epikurejskiego hedonizmu negatywnego²⁶, był Edwardsowi bliski, niezależnie od krytyki epikurejskiej koncepcji wolności). Ma to kluczowe znaczenie dla uzasadnienia ludzkiej odpowiedzialności za czyny. Dobro i zło moralne to kategorie absolutne, lecz skłonność do jednego bądź drugiego i związane z tym odczuwanie przyjemności z ich realizacji to charakterystyki zrelatywizowane do poszczególnych osób. Do indywidualnej odpowiedzialności dochodzi się na następującej drodze: skoroś uczynił to, coś uczynił, znaczy, że tego chciałeś, a zatem czyniłeś świadomie, *ergo* – to właśnie cię cieszy, sprawia ci przyjemność; takie a nie inne są twoje najsilniejsze skłonności. Jeśli więc czynisz zło z premedytacją, własnego szczęścia upatrujesz w realizacji czynów niemoralnych, to, ze względu na tę właśnie złą radość, jesteś godny potępienia przez Boga, a w konsekwencji także przez drugiego człowieka. Powiada Edwards:

Ów przedmiot, który wydaje się być odpowiedni dla jednego (człowieka – A.Z.), nie jest już takim dla innego. Nawet ten sam przedmiot (*object*) nie zawsze zdaje się tak samo odpowiedni tej samej osobie w różnym czasie. Jest najbardziej odpowiednie

²⁵ Por. tamże: s. 142-144; 147.

²⁶ Por. tenże: *Religious Affections*, dz. cyt., s. 97; także tenże: *Freedom of the Will*, dz. cyt., s. 147.

dla niektórych ludzi, aby podążać za swym rozumem, dla innych, aby podążać za żądzą; dla niektórych akceptowalne (*agreeable*) jest, by odrzucić podłą skłonność, zamiast jej folgować; innym najlepiej pasuje folgowanie najpodlejszym żądom²⁷.

Dobro dostrzegane, czyli *odpowiednie dla kogoś*, jest obiektywne (choć relatywne), a przyjemność czerpana z jego urzeczywistnienia nie jest złudna, nie bierze się z błędnego rozpoznania przez rozum. „Dobro” to, czyli przedmiot indywidualnych dążeń, sprawia duszy rzeczywistą radość. Różne osoby przejawiają różne *preferencje*, a człowiek zmuszony jest szukać w świecie środków do ich *zaspokojenia* (bez interakcji ze światem nie jest w stanie ich sobie uświadomić), i czyni to zawsze przy pomocy rozumu, który różni się sprawnością w zależności od osoby. Najwyższe *dostrzegane dobro* jakim się człowiek kieruje to największa możliwa do osiągnięcia w danej sytuacji *przyjemność*. To właśnie ma na myśli Edwards, mówiąc, że działanie jest zawsze takie jak *ostatni nakaz pojmowania* (*the last dictate of understanding*)²⁸, będący wynikiem mniej lub bardziej kompleksowej oceny sytuacji pod kątem indywidualnych upodobań.

6. O konieczności aktu woli, która jest wolnością. Mechanizm wyżej opisany składa się na akt *woli*, który jest zawsze aktem wyboru, czyli *preferowania*. Tak więc tam, gdzie nie ma *preferencji*, nie ma *wyboru* ani *woli*. Każdy akt *woli* jest zarazem *konieczny moralnie* i *wolny* (jako pochodzący od *woli*; ową zależność brzmieniową oddaje język polski, angielski nie). *Moralna konieczność* nie stoi bowiem w sprzeczności z wolnością. W języku potocznym wprowadzając to, co konieczne, rozumiane jest na ogół jako coś, co przeciwstawia się woli, co jest wobec niej zewnętrzne i czego przy jej pomocy nie można powstrzymać, zmienić lub usunąć²⁹. Nie jest to wszak znaczenie w jakim słowa „konieczny” używa Edwards na określenie aktu woli. Zdaniem Edwardsa, w filozoficznym czy metafizycznym ujęciu, konieczne jest to, co jest pewne w samych rzeczach; co daje pewną czy niezawodną o nich wiedzę³⁰. „To, co pewne” określane jest natomiast przez stały związek między podmiotem i orzeczeniem w zdaniu stwierdzającym, że coś jest

²⁷ Tenże: *Freedom of the Will*, dz. cyt., s. 147.

²⁸ Por. tamże, s. 148.

²⁹ Por. tamże, s. 149-150.

³⁰ Por. tamże, s. 151-152.

prawdziwe³¹. Przykładowo: jeśli prawdą jest, że w warunkach ziemskiego ciśnienia, przy temperaturze od jednego do pięćdziesięciu stopni Celsjusza woda pozostaje cieczą, to konieczne jest właśnie, że woda w tychże warunkach występuje w stanie ciekłym. Takie rozumienie konieczności występuje w trzech rodzajach³². Po pierwsze, coś może być (K1) konieczne w swojej naturze, na przykład: konieczne jest, aby roślina zawierała chlorofil. Po drugie, coś może być (K2) logicznie konieczne, na przykład: $\square p \vee \neg p$ (konieczne, że p lub nie p). Po trzecie, coś może być (K3) konieczne jako skutek określonej przyczyny bądź przyczyn, na przykład: konieczne jest, że w warunkach ziemskiego ciśnienia, przy temperaturze 100 °C woda wrze. Wynikałoby stąd, że *preferencje* każdego człowieka należą do kategorii *koniecznych* w swojej naturze (K1), a akty woli do koniecznych jako skutek przyczyny bądź przyczyn (K3). A ponieważ natura ludzka wyposażona jest w swoisty pierwiastek duchowości (rozumności), w przypadku człowieka należy odróżniać *konieczność moralną* od *naturalnej*. Można powiedzieć, że ta pierwsza wiąże się z budową duszy – z *preferencjami*, druga zaś z budową ciała, to jest z jego naturalnymi dyspozycjami. Oto jak Edwards przedstawia wspomniane rozróżnienie:

Przez «moralną konieczność» rozumie się ową konieczność powiązania i konsekwencji, która wyrasta z takich *moralnych przyczyn* jak siła inklinacji czy motywów oraz powiązania, które w wielu przypadkach istnieje między nimi a pewnymi chceniami i działaniami (...). Przez «naturalną konieczność», w odniesieniu do człowieka, rozumiem taką konieczność, której ludzie podlegają za sprawą mocy naturalnych przyczyn; jako odróżnialnych od tych, które nazywa się moralnymi przyczynami, jak zwyczaje i dyspozycje serca, moralne motywy i skłonności. W ten sposób ludzie postawieni w określonych okolicznościach z konieczności stają się podmiotami określonych wrażeń: czują ból kiedy ich ciała doznają ran; widzą przedmioty przed nimi obecne w jasnym świetle, kiedy mają otwarte oczy...³³.

Przy czym, pisze Edwards, że:

Moralna konieczność może być tak samo absolutna jak naturalna³⁴

³¹ Por. tamże, s. 152.

³² Por. tamże, s. 152-153.

³³ Por. tamże, s. 156-7.

³⁴ Por. tamże, s. 157.

W istocie amerykański filozof przyznaje, że *moralna konieczność* nie jest całkowicie naturalna, to jest zwyczajna dla człowieka. A to, co naturalne, jak widać z powyższego ujęcia konieczności K1 i K3, za sprawą zwyczajowych skojarzeń postrzegane jest niesłusznie jako sprzeczne z wolnością. *Moralna konieczność*, czyli dyspozycja do moralnych zachowań, jest częścią natury ludzkiej (a zarazem fundamentem ludzkiej wolności, zdolności wyboru). Otóż – przykładowo – jeśli rysem konstytutywnym czyjegoś charakteru jest wysoki stopień szacunku dla rodzica, a nałożą się na to jeszcze inne skłonności, jak choćby wdzięczność, to skutkiem owej *konieczności moralnej* (konkretnych składników charakteru) może być *niezdolność moralna* do podejmowania działań sprzecznych z subiektywnie postrzeganym dobrem rodzica. Owa *niezdolność* jest tożsama z *koniecznością moralną*, tylko w perspektywie negatywnej. Stanowi ona fundament indywidualnej *woli*. Kochające dziecko może być niezdolne zabić ojca, nawet dla uratowania własnego życia, chociaż posiada wszystkie niezbędne do zabójstwa środki fizyczne. Ale ono samo stoi sobie na przeszkodzie – może zabić, lecz nie chce. Na tej samej zasadzie Edwards stwierdza, że wielki stopień podłości może czynić człowieka *niezdolnym moralnie* do kochania Istoty nieskończonej świętej, wybrania jej i przyłgnięcia do niej jako do swego naczelnego dobra. I dodaje:

Człowiek o bardzo złej naturze może być niezdolny do okazania takich aktów dobroci, jakie ktokolwiek inny, obdarzony dobrą naturą, powszechnie okazuje³⁵.

Co więcej, *konieczność* czy *niezdolność moralna* w odniesieniu do zachowań sporadycznych (w wyjątkowych okolicznościach) nie różni się stopniem od *konieczności* (czy *niezdolności*) *moralnej* w odniesieniu do zachowań nawykowych. Działania nie mogą być mniej lub bardziej *konieczne moralnie*, choć odpowiadać za nie mogą inklinacje o różnym stopniu nasilenia oraz mniej lub bardziej sprzyjające im warunki. W aktach woli da się, zdaniem Edwardsa, wyróżnić dwa aspekty: *szczególną i okazjonalną konieczność (niezdolność) moralną* («*particular and occasional*») oraz *ogólną i nawykową konieczność moralną* («*general and habitual*»). Pierwsza występuje w każdym działaniu, natomiast druga to

³⁵ Por. tamże, s.160.

stała inklinacja, tkwiąca w samym jądrze charakteru³⁶. O tej ostatniej Edwards nie stwierdza, że działa zawsze (że zawsze się realizuje w woli). Na podstawie tego, co Edwards pisze o grzechu pierwotnym, można wnosić, że *ogólną i nawykową konieczność moralną* odnosi on, przede wszystkim, do skłonności bardziej uniwersalnych (tych, które realizują się, a zatem okazują się silniejsze, w większej różnorodności sytuacji)³⁷. Nie wydaje się jednak właściwe twierdzenie, że skoro w pewnych warunkach, pewna *ogólna i nawykowa konieczność moralna* się nie zrealizowała, to jednocześnie nie zrealizowała się żadna inna konieczność moralna tego typu, a jedynie *szczególna i okazjonalna konieczność moralna*. Można jedynie przyjąć, że aby zahamować siłę jednej uniwersalnej skłonności potrzeba innej, silniejszej lub kilku słabszych. Jedno z tych dwóch rozwiązań lub oba jednocześnie musiał mieć na myśli Edwards sugerując, że nie zawsze działamy zgodnie z *ogólną i nawykową koniecznością moralną*. Niezależnie od tego, w kwestii działań, co do których podejrzewa się (na podstawie częstotliwości ich występowania), że motywowane są wysokim stopniem stałej inklinacji, a zatem wymiar *ogólny i nawykowy* powodującej je *konieczności moralnej* jest łatwo uchwytne, Edwards zauważa, że ludzie przywykli sądzą niesłusznie, jakoby zachodziły wbrew woli i dlatego tylko były konieczne (w ich mniemaniu na mocy *naturalnej konieczności*). Inaczej traktuje się te działania, o których sądzi się, że są skutkiem nietypowych okoliczności raczej niż silnej inklinacji do ich wykonywania; te, zdaniem ogółu, nie wydają się być konieczne, gdyż wspomnianych okoliczności można uniknąć. Tymczasem zarówno jedno jak i drugie są tak samo konieczne.

Różnica między *szczególną i okazjonalną* oraz *ogólną i nawykową koniecznością moralną* jest czysto werbalna. Wskazuje bowiem na jawność bądź utajenie pewnej silnej skłonności danej osoby, w oczach zewnętrznych obserwatorów (a czasem także w oczach samego podmiotu, jeśli nie zetknął się wcześniej z przedmiotem swojej skłonności) i na związaną z tym niepewność w kwestii tego, co jest rzeczywistym przedmiotem *preferencji*. Wskazuje też na fakt, że w przypadku, gdy ktoś działał jak gdyby pod wyłącznym wpływem nietypowej *okazjonal-*

³⁶ Por. tamże, s.160-161.

³⁷ Por. J. Edwards: *Original Sin*, dz. cyt., s.190-195.

nej konieczności moralnej, okoliczności w jakich się znajduje (zgodnie z subiektywną oceną) na ogół nie sprzyjają ujawnieniu (realizacji) pewnej nawykowej konieczności moralnej. Tymczasem w przypadku, gdy ta ostatnia się realizuje, okoliczności są (w ocenie podmiotu) sprzyjające. Innymi słowy, niezależnie od tego czy ktoś zdradza żonę po raz pierwszy, czy po raz dwunasty, jego działanie jest równie konieczne (jako zgodne z wolą). Nie przeczy temu fakt istnienia zbioru ludzi, którzy dopuścili się jednorazowej zdrady albo zbioru takich, którzy do pewnego momentu zdradzali wielokrotnie, a potem nagle zaprzestali. Wszystkie tego typu zdarzenia zachodzą pod wpływem konieczności moralnej, a zmienność zachowań związana jest ze zmianami w sytuacji, w której znalazł się podmiot i w jej ocenie, skutkującej taką, a nie inną, szczególną i okazjonalną koniecznością moralną.

Wniosek jaki płynie z tego twierdzenia jest następujący: nie jest trudniej zaprzestać działań, które wykonywało się już wielokrotnie, niż nie wykonać czegoś po raz pierwszy albo równie łatwo powstrzymać się od pewnych czynności za setnym razem, jak za pierwszym. Każde działanie woli, powiada Edwards, zawsze posiada konieczność (aby działać tak jak działa) czy niezdolność (aby działać inaczej niż działa), w wymiarze szczególnej i okazjonalnej konieczności moralnej, skoro wola jest taka, jaki jest jej najsilniejszy motyw. Stąd można wnosić, że w odniesieniu do jednorazowych działań postępujemy w sposób nie mniej konieczny, i nie bardziej swobodny (wolny), niż wtedy, gdy działamy na skutek utrwalonych przyzwyczajzeń czy nałogów. Wrażenie większej trudności w przypadku tych ostatnich jest złudne, chociaż powtarzalność działań może wskazywać na istnienie silnej i trwałej inklinacji w danym kierunku. Dlatego Edwards stwierdza, mówiąc tylko i wyłącznie o tendencji do zła, że:

Ta silna skłonność natury, za sprawą której ludzie są skłonni (*prone*) do natychmiastowego grzeszenia, nie ma, sama z siebie, tendencji do zmniejszania się, ale raczej do wzrastania; gdyż wielokrotne (*continued*) używanie (*exercise*) złej dyspozycji w powtarzających się rzeczywistych (*actual*) grzechach, wykazuje tendencję do coraz większego i większego jej wzmacniania (...)³⁸.

³⁸ J. Edwards: *Original Sin*, dz. cyt., s. 136.

Owo *wzmacnianie*, zgodnie z założeniami przedstawionymi w *Wolnej woli*, można tłumaczyć jedynie rosnącym poczuciem bezkarności oraz nabywaniem większej sprawności w realizowaniu stałej inklinacji. Iluzja wzrostu, powstaje na skutek odsłaniania rzeczywistej mocy tej ostatniej.

7. Podsumowanie. Ostatecznie Edwards zaznacza, iż, posługując się językiem potocznym, nie sposób stwierdzić poprawnie, że w momencie, w którym ktoś nie chce czegoś zrobić, znaczy to, że fizycznie nie jest w stanie zrobić tego, czego nie chce, gdyż oznaczałoby to, że zły człowiek nie może powstrzymać własnej ręki od zadania ciosu, a pijak odsunąć od ust kieliszka³⁹. Jest to mieszanie *konieczności moralnej* z *naturalną*. Działania, które człowiek podejmuje są zależne tylko i wyłącznie od jego *woli*. W języku potocznym sensowne jest wyrażenie: może coś zrobić, ale nie chce lub też chce to zrobić, ale nie musi. Natomiast w ujęciu filozoficznym powiemy: skoro rzeczywiście nie chce tego czynić, to z *konieczności (niezdolności) moralnej* nie uczyni tego (jako, że chcenie tożsame jest z czynem, wolą) oraz chce tego, a więc jest to *moralnie konieczne*, że będzie działał tak jak chce i nie inaczej.

W kwestii *mechanizmu* podejmowania decyzji Edwards rozumuje identycznie jak sto lat później Schopenhauer. Po pierwsze, nie uznaje dominacji zwierzęcych odruchów nad swoiście ludzkimi skłonnościami. Po drugie, stwierdza, że człowiek jest wolny, a nie jedynie bywa wolny, ponieważ przyjmuje definicję wolności opartą na *konieczności moralnej*, a nie przypadku, losowości czy obojętności:

Obszernie objaśniłem moje stanowisko, zgodnie z którym człowiek w swych moralnych działaniach ma prawdziwą wolność, i że moralna konieczność, która uniwersalnie obowiązuje nie jest choćby w najmniejszym stopniu sprzeczna z czymkolwiek, co w sposób właściwy nazywa się wolnością, ani z najwyższą wolnością jakiej można pragnąć, albo która może istnieć, albo którą można sobie wyobrazić⁴⁰.

Mimo tego, Edwards przedstawia jedynie charakterystykę negatywną wolnej woli, objaśnia czym ona nie jest – nie jest mianowicie przyrodniczym determinizmem. „Wola jest wolna”, co znaczy, że jest sobą, autonomiczną siłą, niezależną od praw przyrody. A co z charakte-

³⁹ Por. tenże: *Freedom of the Will*, dz. cyt., s.162.

⁴⁰ J. Edwards: *Pierwszy list do pana Erskine* (25 lipca 1757), w tegoż: *Freedom of the Will*, dz. cyt., s.453.

rystyką pozytywną? Czy przyrodzone nakierowanie woli na dobro i zło może się zmienić za sprawą podmiotu, co sugeruje obiegowe rozumienie wolnej woli jako „wyboru między dobrem a złem”? To, wedle Edwardsa, sprawa łaski Bożej, zagadnienie osobne.

Summary

This article is dedicated to Jonathan Edwards' notions of necessity, freedom and will. It is a tribute paid to the most eminent American philosopher of Enlightenment, almost unknown in Poland, on two hundred sixtieth anniversary of publishing his most famous work: *Freedom of the Will*. Thorough analysis of Edwards' idea of how is it possible that necessity is truly consistent with absolute freedom of men reveals its sameness with Schopenhauer's resolution in that matter one hundred years later.

Key words: will, freedom, moral necessity, natural necessity, greatest apprehended good, inclination, animal spirits, desire.