

Dariusz Łukasiewicz

## Wolność

Bóg w monoteistycznej tradycji religijnej Zachodu (chrześcijaństwo, judaizm, islam) i w inspirowanych przez nią w różny sposób ujęciach filozoficzno-teologicznych pojmowany jest jako byt osobowy posiadający zarówno intelekt, jak i wolę, której atrybutem jest wolność.

Wolność woli Bożej jako kwestia filozoficznego namysłu pojawia się na ogół w związku z rozważaniem innych atrybutów Bożych, które w sposób konieczny Bogu przysługują. Bóg bowiem jest rozumiany jako byt wszechmocny, wszechwiedzący oraz doskonale dobry, jako byt, jak to ujął św. Anzelm z Canterbury, ponad który większego nie da się pomyśleć. Osobowy charakter Boga oraz Boża doskonałość określają Boga również jako podmiot moralny i obiekt czci religijnej, czyli taki, któremu przypisuje się moralną odpowiedzialność oraz okazuje się wdzięczność i cześć za to, kim jest i co czyni. Jednakże Bóg jako podmiot moralny oraz adresat aktów wdzięczności i czci winien być wolny w swoich postanowieniach i działaniach, tak jak zakłada się to w wypadku postanowień i działań ludzkich podlegających ocenie moralnej. Wszelako czy istotnie byt doskonały, który jest zarazem wszechmocny, wszechwiedzący oraz wieczny i niezmienny może w ramach swojej wolności uczynić wszystko, albo inaczej jeszcze to wyrażając: czy Bóg w ogóle może być wolny? Czy może pozbawić się mocy, pomniejszyć swoją wiedzę, czynić zło czy unicestwić samego siebie? Pytania te nieraz pojawiały się w myśleniu o Bogu, ale zwykle odpowiedź na nie wszystkie była negatywna. Dla św. Augustyna i św. Anzelmia oczywiste było, że Bóg nie może przestać istnieć czy popełnić zbrodnię, skoro istnienie i moralna doskonałość są Jego koniecznymi atrybutami, i dlatego także Bóg w ramach swojej wolności zgodnie ze swoją naturą zawsze wybiera to, co najlepsze.

Szczególnie ważne i interesujące zarazem, gdyż wywołujące długotrwałe i żywy spór wśród metafizyków, okazało się pytanie, czy samo stworzenie świata było

wolnym aktem woli Bożej, czy zostało jakoś zdeterminowane i było konieczne oraz jaki jest zakres Bożej wolności w odniesieniu do stworzenia świata, czyli czy Bóg mógł stworzyć dowolny świat, czy też musiał stworzyć dokładnie ten, który stworzył? Zagadnienie to odgrywało istotną rolę w kształtowaniu się odrębności ideowej chrześcijańskiej teologii w kontekście popularnych zarówno w starożytności, jak i średniowieczu doktryn neoplatońskich inspirowanych filozofią Plotyna, głoszących konieczny charakter stwórczej działalności Absolutu. Pytanie o Bożą wolność w stworzeniu świata staje się wyjątkowo doniosłe, zwłaszcza gdy wśród wszystkich możliwych światów, jakie Bóg mógł stworzyć, znajduje się najlepszy z możliwych światów. Jeżeli bowiem wśród wszystkich możliwych do stworzenia światów znajduje się najlepszy z możliwych światów, to Bóg jako byt wszechmocny (zdolny do stworzenia każdego możliwego świata), wszechwiedzący (posiadający wiedzę o tym, który z możliwych światów jest najlepszy) i doskonale dobry (zawsze preferujący to, co najlepsze), nie może nie stworzyć najlepszego z możliwych światów. Wtedy jednak akt stworzenia nie byłby aktem wolnej woli Boga, ale aktem koniecznym, który nie zasługuje na naszą wdzięczność ani cześć. Gdyby jednak było tak, że wśród wszystkich możliwych do stworzenia światów nie ma świata najlepszego z możliwych, ale dla każdego możliwego świata istnieje świat lepszy od niego, to wprawdzie Bóg nie byłby zdeterminowany własną naturą do stworzenia najlepszego z możliwych światów, ale stwarzając dowolny świat, stwarzałby zawsze świat gorszy od tego, który mógłby stworzyć. Czy istota, która czyni gorzej, kiedy może uczynić lepiej, jest moralnie doskonała i zasługuje na wdzięczność i cześć? Czy istota, która mogłaby zrobić lepiej, ale postąpiła gorzej, jest w ogóle Bogiem?

Skupimy poniżej naszą uwagę na zagadnieniu wolności Boga (czy Bóg może być wolny?) w odniesieniu do Jego działania stwórczego. W tej kontrowersji dotyczącej wolności Bożej w odniesieniu do stworzenia (ale wnioski na ten temat można stosować do każdego innego działania Bożego) zarysowały się w historii racjonalistycznie zorientowanego teizmu dwa zasadnicze i przeciwstawne stanowiska. Wcześniejsze zostało wypracowane przez św. Tomasza z Akwinu (nie istnieje najlepszy z możliwych światów), a późniejsze, choć inspirowane poglądami św. Augustyna i św. Anzelma, skonstruowane przez Gottfrieda Wilhelma Leibniza (istnieje najlepszy z możliwych światów i nasz świat jest tym właśnie światem). Warto dodać, że sama idea światów możliwych pojawia się już w średniowieczu u Jana Dunsza Szkota.

Snując wszelako jakiegokolwiek refleksje na temat wolności Bożej czy także ludzkiej, nie sposób pominąć samego pojęcia wolności, które jest rozumiane różnie, w zależności od tego, czy uznaje się za możliwe pogodzić wolność z różnego typu odmianami determinizmu i konieczności, czy też nie. Teoria dopuszczająca godzenie wolności z koniecznością nazywa się kompatybilizmem, a teoria odrzucająca taką możliwość to inkompatabilizm (libertarianizm). Spory toczony wokół zagadnienia wolności Boga są najczęściej sporami o samą naturę wolności, gdyż nikt,

jeśli chodzi o tradycję chrześcijańską, nie głosi tezy, że Bóg nie jest wolny, chodzi jedynie tak naprawdę o to, na czym Boża wolność ma polegać. O wolności Boga w odniesieniu do stworzenia świata i działania Boga wobec stworzenia w ramach kompatybilizmu mówi się wtedy, gdy przyjmuje się, że żaden czynnik zewnętrzny wobec Niego nie zdeterminował Go do stworzenia świata lub takiego czy innego dowolnego działania w stosunku do świata. Bóg jest podmiotem autonomicznym, którego wolne akty woli i czyny są z d e t e r m i n o w a n e wyłącznie przez Jego własną naturę. Doskonała dobroć Boga, która jest esencjalnym składnikiem Jego natury, determinuje Go do tego, żeby „zawsze robić to, co najlepsze”. W tym ujęciu stworzenie jest w pewnym sensie konieczne, ale i zarazem wolne. Libertariańska koncepcja wolności Bożego chcenia i działania w odniesieniu do stworzenia polega zaś na tym, że było w zasięgu mocy Boga nie stwarzać świata lub nie działać w ten czy inny sposób wobec stworzenia. Libertarianie zarzucają kompatybilistom, że kompatybilizm nie czyni zadość intuicjom, jakie wiążą się z fenomenem wolności. Możliwe jest bowiem w odniesieniu do woli ludzkiej, że akt woli nie jest zdeterminowany czynnikami zewnętrznymi, ale wewnętrzna determinacja aktu woli, jaką może być np. silna namiętność, pod wpływem której podmiot postanawia lub działa, sprawia, że akt ten nie jest wolny. Bowiem podmiot działający pod wpływem takiej namiętności nie ma nad nią kontroli. W wypadku Boga nie może być mowy o żadnych tego typu czynnikach determinujących Jego wolę i postanowienie, albowiem żadne namiętności nie mają władzy nad wolą Bożą. Jednakże możliwe jest także w przypadku człowieka, że potrafi on postanowić wbrew namiętnościom i innym czynnikom określającym jego działanie od wewnątrz. Może on postąpić nie tylko wbrew namiętnościom, ale też niezgodnie z racjami rozumowymi. Bóg natomiast, jakkolwiek nie jest w swoim działaniu zdeterminowany żadnymi „słabościami”, nie może postąpić wbrew racjom swojego intelektu i dlatego nie ma On pełnej władzy jako podmiot nad aktami swojej woli, i stąd jego wolność ma mniejszy zakres niż wolność człowieka. Człowiek, o którym można zasadnie powiedzieć, że jest moralnie dobry i postępuje racjonalnie, może powstrzymać się od wykonania działania, które jest dobre i racjonalne. Bóg natomiast, który jest doskonale dobry i zawsze postępuje racjonalnie, nie może powstrzymać się od działania, które jest w danym wypadku dobre i najlepsze. Na czym tedy ma polegać Jego wolność? Tak przynajmniej stawia się sprawę wolności Bożej w ramach racjonalistycznie zorientowanego teizmu. Teologiczni woluntaryści, których poglądami nie będziemy się tu zajmować (Duns Szkot, Ockham, Kartezjusz i ich zwolennicy), uchylają problem wolności Bożej poddanej ograniczeniom intelektu, głosząc prymat woli nad intelektem, choć czynią to też nie bez pewnych ograniczeń.

Zdawał sobie sprawę z powyższych trudności racjonalistycznego teizmu Leibniz, który postulował istnienie najlepszego z możliwych światów. Bóg, mając do wyboru możliwe światy o różnej doskonałości, nie mógł, jako byt moralnie doskonały, nie

wybrać świata najlepszego z możliwych. W celu obrony Bożej wolności Leibniz powołał się na różne rodzaje konieczności, z jakimi mamy do czynienia w badaniach metafizycznych. Należy bowiem według niego wyróżnić konieczność absolutną (logiczną), moralną i hipotetyczną. Konieczne w sensie absolutnym jest wszystko to, co logicznie (pod groźbą sprzeczności) nie może być inne, niż jest. Konieczność moralna polega na obowiązku wybierania tego, co najlepsze – postuluje Leibniz w *Teodycei*. Konieczność hipotetyczna wyraża się w prawdziwych okresach warunkowych w taki sposób, że następnik prawdziwego okresu warunkowego musi być prawdziwy, jeżeli poprzednik też jest prawdziwy. Otóż Leibniz argumentuje, że Boży wybór najlepszego z możliwych światów był moralnie konieczny, ale nie był konieczny absolutnie. Bóg był moralnie zobowiązany wybrać najlepszy z możliwych światów, ale metafizycznie mógł wybrać inny świat. Mając wybór między trzema światami: W1, W2 i W3 i wiedzę, że W3 jest najlepszym z tych światów, Bóg mógł wybrać W2, gdyż zdanie: „Bóg wybrał świat W2 zamiast W3” nie prowadzi do żadnej logicznej sprzeczności (metafizycznej niemożliwości). Nie jest więc konieczne absolutnie (logicznie), żeby Bóg stworzył najlepszy z możliwych światów. Jest więc możliwe logicznie (a tylko moralnie niemożliwe), że stwarzając najlepszy z możliwych światów, Bóg mógł stworzyć świat gorszy albo żaden, a to wystarcza, żeby sprostać intuicji, jaką wiążemy z wolnością postanowienia i działania. Leibniz stwierdza w swojej *Teodycei*, krytycznie odnosząc się do zarzutu, że stwórcze działanie Boga jest konieczne: „Mylą oni konieczność moralną z koniecznością metafizyczną, wyobrażając sobie, że skoro Bóg nie może nie robić czegoś najlepszego, odbiera Mu to wolność i narzuca rzeczom konieczność, której starają się uniknąć filozofowie i teologowie” (Leibniz 2001: 273). Jest to jednakże rozwiązanie trudne do przyjęcia. Leibniz wyraźnie bowiem stwierdza też, że kto czyni mniejsze dobro, wtedy gdy można było uczynić większe, wykazuje się brakiem mądrości lub dobroci. Skoro Bóg jest bytem istniejącym koniecznie oraz koniecznie wszechmocnym, wszechwiedzącym i moralnie doskonałym, czego Leibniz dowodził, posługując się pewną formą dowodu ontologicznego, to jest metafizycznie niemożliwe, aby mógł wybrać mniejsze dobro, wtedy gdy możliwe było wybranie dobra większego (najlepszego z możliwych światów). Wobec tego nie jest prawdą, że wybór najlepszego z możliwych światów był konieczny tylko moralnie, ale nie był konieczny absolutnie. Skoro zaś wybór najlepszego z możliwych światów był absolutnie konieczny, to nie był wolny, gdyż jak sam Leibniz przyznaje, tylko absolutna konieczność jest nie do pogodzenia z wolnością. Jeśli tak by było, konieczne absolutnie byłoby nie tylko stworzenie najlepszego z możliwych światów, ale samo stworzenie świata w ogólności: Bóg nie mógł nie stworzyć świata, gdyż nicość nie jest lepsza od najlepszego z możliwych światów.

Kwestia, czy Bóg mógł nie stwarzać żadnego świata, czyli czy sam akt stworzenia był aktem wolnym, czy koniecznym, powstaje w związku z rozważaniem natury

samego Boga. Bogu jako bytowi doskonałemu niczego nie brakuje, On sam sobie wystarcza. Bóg zatem nie musiał niczego stwarzać. Dlaczego więc, by posłużyć się znaną formułą samego Leibniza, istnieje coś, a nie nic? Według św. Tomasza z Akwinu i wielu innych teistów, Bóg stworzył świat z dobroci, a samo stworzenie było aktem wolnym, czemu Leibniz nie przeczył, ale jak była mowa o tym wcześniej, poglądu tego nie da się obronić. Punktem wyjścia do refleksji św. Tomasza z Akwinu nad stwórczym działaniem Boga jest zawarta m.in. w *Summa contra gentiles* neoplatońska formuła głosząca, że „dobro udziela siebie i istnienia” (I, 37). To zaś udzielanie się jest właściwością Boga, który jako byt konieczny jest przyczyną istnienia innych bytów. Skoro zaś dobro jest koniecznym atrybutem Boga, to konieczne jest, czemu sam Akwinata przeczył, udzielanie dobra i istnienia, czyli Boża działalność stwórcza. Argumentację wspierającą tezę o konieczności stworzenia można wzmocnić, opierając się na twierdzeniu, że przedmiotem woli Bożej jest w sposób konieczny dobro Boże i Boże istnienie, które Bóg kocha jako wartościowe samo w sobie i dla siebie. To zaś, co jest kochane samo w sobie i dla siebie, winno być pomnożone w takim zakresie, w jakim to jest tylko możliwe. Bóg jednakże nie może udzielić własnej natury innym różnym od siebie bytom, ale możliwe jest powołanie do istnienia bytów, które swoją naturą są w najściślejszym możliwym stopniu podobne do natury Boga. Tymi zaś bytami jest mnogość rzeczy, których idee są obecne w umyśle Boga. Są one więc przedmiotem woli Bożej, ponieważ Bóg pragnie siebie samego, a ponieważ pragnie siebie samego z konieczności, z konieczności również przedmiotem Jego woli są wszystkie inne różne od Niego byty. Tomasz z Akwinu nie godził się jednak z tym, że skoro koniecznie Bóg chce własnego dobra, to koniecznie chce istnienia bytów różnych od siebie samego. Warto tu przytoczyć jego główną wypowiedź, w której zawarta jest argumentacja antynecessarystyczna z *Summy contra gentiles* (I, 81): „Bóg, chcąc swej dobroci, chce istnienia innych od siebie rzeczy, aby uczestniczyły w Jego dobroci. Skoro zaś dobroć Boża jest nieskończona, można w niej uczestniczyć nieskończoną liczbą sposobów i innymi sposobami, niż uczestniczą stworzenia, które obecnie istnieją. Jeśli więc Bóg dlatego, że chce swojej dobroci, chciałby z konieczności tych rzeczy, które w niej uczestniczą, wynikałoby stąd, że chce, by istniała nieskończona liczba stworzeń uczestniczących w Jego dobroci nieskończoną ilością sposobów. A to jest oczywiście fałszywe, dlatego że gdyby tego chciał, to nieskończona liczba stworzeń rzeczywiście by istniała, skoro Jego wola jest źródłem istnienia rzeczy [...]. Zatem nie z konieczności chce także tych rzeczy, które są obecnie”. Chodzi tu więc Tomaszowi o to, że gdyby stworzenie było konieczne, to istniałoby nieskończenie wiele różnego rodzaju stworzeń, ponieważ Boża miłość jest nieskończona. Istniałyby np. istoty pośrednie w stopniu doskonałości pomiędzy człowiekiem a aniołami, ale takie istoty nie istnieją, a nie ma powodu sądzić, że są one niemożliwe, wobec tego stworzenie nie jest konieczne. Jednakże ten empiryczny argument Tomasza nie przekonuje. Oparty jest na niemożliwym do weryfikacji

założeniu, że nie istnieje w całym stworzeniu nieskończona liczba stworzeń lub że nie istnieją np. stworzenia, których doskonałość mieści się pomiędzy doskonałością człowieka a doskonałością aniołów. Nawet gdyby udało się stwierdzić, że obecnie nie istnieje nieskończona liczba stworzeń lub że nie istnieją pewnego rodzaju stworzenia, nie można wykluczyć, że istniały one w przeszłości lub że będą one istnieć w przyszłości. Poza tym, pozostając na gruncie założeń Tomasza, za prawdziwą należy uznać implikację: „Jeżeli Bóg pragnie swojej własnej dobroci, to pragnie istnienia bytów innych niż On sam”. Zdanie to należy uznać za prawdziwe, ponieważ Boża miłość własnej dobroci pociąga pragnienie pomnożenia jej, a pragnienie to może być jedynie spełnione poprzez pomnożenie tego, co najbardziej podobne jest do natury Bożej, czyli bytów innych niż sam Bóg. Tedy zakładając, że konieczne jest, iż Boża natura nie może być pomnożona oraz że przedmiotem miłości Boga jest Jego własna natura, to konieczne jest pomnożenie tego, co jest najbardziej podobne do tej natury – bytów innych niż ona sama, czyli konieczne jest stworzenie świata – trafnie jak się wydaje, podsumowuje poglądy Tomasza z Akwinu William L. Rowe, współczesny krytyk teizmu, w monografii *Can God Be Free?* (2004). Neoplatoński necesaryzm w kwestii natury Bożego aktu stwórczego jest więc trudny do uniknięcia na gruncie założeń przyjętych przez samego Tomasza z Akwinu i wszystkich dzielących te założenia.

Zagadnienie wolności aktu stworzenia nazwane przez Normana Kretzmanna – wybitnego wśród filozofów analitycznych współczesnego znawcy filozofii Tomasza z Akwinu – „ogólnym zagadnieniem stworzenia” należy odróżnić od zagadnienia zwanego „szczegółowym problemem stworzenia” dotyczącym kwestii, dlaczego istnieje właśnie ten, a nie inny świat, albo inaczej, dlaczego Bóg stworzył ten właśnie, a nie inny świat. Odpowiedź Leibniza brzmiała, że Bóg stworzył ten świat, ponieważ jest on najlepszym z możliwych światów. Tomasz z Akwinu natomiast uznał, że nie istnieje najlepszy z możliwych światów i stworzenie tego świata było aktem Bożej wolności stwórczej, ponieważ Bóg mógł być nie stwarzać tego świata, ale zupełnie inny. Nie ulega wątpliwości, że stworzenie tego świata jest wolnym działaniem Boga, przy założeniu, że Bóg mógł stworzyć inny świat (choć, zakładając trafność powyższych analiz dotyczących filozofii stworzenia Tomasza z Akwinu, Bóg nie mógł się powstrzymać od stwarzania jakiegokolwiek świata). Wszelako należy zapytać, jakie racje przemawiają za tym, że nie istnieje najlepszy z możliwych światów lub formułując problem inaczej: czy dla każdego możliwego świata istnieje świat możliwy lepszy od niego? Według Tomasza z Akwinu świat jest całością uporządkowanych w najlepszy możliwy ze względu na rodzaj części sposób. Z tego punktu widzenia nasz świat jest najlepszym z możliwych światów. Jednakże, jak przedstawia to Tomasz z Akwinu w artykule 6, kwestii 25 *Summy teologii*, można byłoby go uczynić lepszym albo przez zastąpienie wszystkich aktualnych części innymi częściami doskonalszych rodzajów, albo poprzez zastąpienie części tych samych rodzajów ich doskonalszymi

zamiennikami, albo poprzez dodanie kolejnych części należących do już istniejących w świecie rodzajów. Ostatniemu sposobowi doskonalenia świata odpowiada powiększanie liczby istot rozumnych i wolnych, prowadzących godziwe i szczęśliwe życie. Świat zawierający więcej takich stworzeń byłby lepszy od świata zawierającego ich mniej. Zarazem ze względu na nieskończoną doskonałość Boga nie istnieje skończony byt, którego doskonałość byłaby równa doskonałości Boga, stąd żaden ze światów, bez względu na jego wartość, jest niewspółmierny z doskonałością samego Boga i zawsze może być ulepszony przez dodanie nowego bytu, którego wartość będzie nieskończenie mniejsza niż wartość i doskonałość Boga. Należy tu wszelako dodać, że jakkolwiek Tomasz dostrzegał różne możliwe sposoby ulepszania świata, to podejście, jeżeli można to tak nazwać, arytmetycznego utylitaryzmu mierzącego wartość świata stworzonego ilością istot doznających maksymalnych dla nich przyjemności i dóbr, było mu zasadniczo obce, o czym może świadczyć chociażby jego ujęcie teodycei i sposób, w jaki rozumie on w niej znaczenie cierpienia.

Istotnym kryterium wartości świata jest mająca również neoplatońskie pochodzenie zasada pełności bytów, której obrońcą był już św. Augustyn, a następnie Pseudo-Dionizy Areopagita, pod wpływem którego Tomasz z Akwinu w pewnym stopniu pozostawał. Ze względu na tę zasadę świat zawierający tylko stworzenia jednego rodzaju, nawet jeśli są to istoty wolne i rozumne, zdolne do nawiązania relacji przyjaźni i miłości ze sobą i z Bogiem, będzie mniej doskonałym światem niż świat zawierający jeszcze inne rodzaje stworzeń, w tym również takie, które zajmują znacznie niższe miejsce w hierarchii bytów, tworzące z innymi, doskonalszymi bytami „wielki łańcuch bytów”. Neoplatońska zasada pełności, której i Tomasz nie odrzucał, nie stanowiła jednakże problemu dla jego ujęcia doskonałości świata, pozwalała natomiast wyjaśnić, dlaczego istnieje tak duża mnogość różnego rodzaju bytów, i nie wykluczała, że mógłby istnieć świat lepszy od aktualnego. Dawała się ona jednocześnie pogodzić z judeochrześcijańską ideą nieskończonej miłości i łaski Boga, która obejmuje każdy byt bez względu na jego pozycję w hierarchii doskonałości bytów.

Zagadnienie wolności Boga ukazane w kontekście miłości i łaski Bożej pojawia się również we współczesnych dyskusjach na ten temat. Robert M. Adams argumentuje, że przy założeniu istnienia najlepszego z możliwych światów Bóg nie jest moralnie zobowiązany do jego stworzenia i może stworzyć dowolny dobry świat, ale mniej doskonały od najlepszego z możliwych światów. Dobry świat w rozumieniu Adamsa to świat, w którym istnieją istoty wolne, o których nie można powiedzieć, że byłoby dla nich lepiej, gdyby nie istniały. Kluczowe dla tej koncepcji jest pojęcie łaski rozumiane jako „dyspozycja do miłości, niezależnej od wartości osoby kochanej”. Zatem miłość Boża oparta na łasce sprawia, że Bóg kocha wszystkie osoby tak samo, bez względu na ich zalety czy zasługi lub że jeśli tak było, że pewne osoby byłyby bardziej kochane przez Boga niż inne, to działałoby się tak ze względu

na inne racje niż wartość tych osób. W tej sytuacji Bóg nie byłby zobowiązany czy zdeterminowany własną doskonałością moralną do stworzenia najlepszego z możliwych światów, zatem akt stworzenia tego, a nie innego świata byłby aktem wolnym w znaczeniu libertariańskim, gdyż Bóg mógł być stworzyć inny świat, a nawet nie stwarzać żadnego świata (zwłaszcza gdy rozważy się dodatkowe założenie przyjęte przez Adamsa, że byty możliwe nie mają żadnych praw). Rozwiązanie to jednakże prowadzi do dylematu: albo Bóg stworzył świat na chybił trafił („grając w kości”), zdając się na ślepy los, albo miłość i dobroć Boża, rozdzielana równo na wszystkie osoby bez względu na ich doskonałość bytową i moralną, nie miały żadnego udziału w decyzji o stworzeniu świata, ale były jakieś inne racje, które skłoniły Boga do stworzenia tego, a nie innego świata. Krytycy Adamsa, zwłaszcza wspomniany Rowe, zwracają uwagę, że racją taką mogło być Boże dążenie do stworzenia najlepszego możliwego świata i że nie ma żadnej niespójności w tym, że Bóg kocha wszystkie możliwe stworzenia bez względu na ich wartość, a zarazem bardziej skłania się do stworzenia świata, w którym np. osoby obdarzone wolną wolą używają jej lepiej niż świata, w którym używają jej do zadawania innym cierpienia i bólu. Podstawą Bożej preferencji dla stworzenia lepszego świata jest doskonałość moralna Boga, która objawia się nie tylko w miłości do każdego stworzenia bez względu na jego wartość (w ramach tej miłości Bóg kocha tak samo najgorszego złoczyńcę jak i świętego), ale i w dążeniu do stworzenia możliwie najlepszego świata, tak jak przedstawiał to sobie już wcześniej Leibniz. Odwołanie się tedy do judeochrześcijańskiej idei miłości Bożej opartej na łasce nie pozwala uznać działalności stwórczej Boga za wolną, przy założeniu, że istnieje najlepszy z możliwych światów. Ostateczna riposta z pozycji Adamsa mogłaby być taka, że stworzenie świata innego niż najlepszy jest okazją do większej manifestacji Bożej łaski, przy zachowaniu koniecznej preferencji do stworzenia najlepszego z możliwych światów.

Inną współczesną próbą obrony wolności Bożej woli i działania w świecie, przy założeniu istnienia najlepszego z możliwych światów, jest propozycja Thomasa V. Morrisa. Chodzi w niej o to, że Bóg jest przyczyną własnej natury, i stąd jest odpowiedzialny za wymagania dyktowane przez tę naturę. Jest więc odpowiedzialny za stworzenie najlepszego z możliwych światów. Dokładniej rzecz ujmując, Bóg jest przyczyną istnienia swoich esencjalnych atrybutów, takich jak wszechmoc, wszechwiedza i doskonała dobroć, oraz jest przyczyną tego, że sam te atrybuty posiada. Wola Boża jest więc zdeterminowana naturą Boga, ale natura Boga jest zdeterminowana przez samego Boga. Rozwiązanie takie zakłada, że zachodzi ontyczna różnica pomiędzy Bogiem a Jego naturą, i zdaje się prowadzić do niedorzecznego wniosku, że Bóg, zanim spowodował swoją naturę, istniał bez niej. Wniosek ten daje się jednakże uchylić, przy założeniu że Bóg zawsze posiadał swoją naturę i przyjęciu teorii przyczynowości, w której przyczyna i skutek są równoczesne (a w tym wypadku odwiecznie równoczesne). Bóg tedy od zawsze przyczynowo zdeterminował swoją naturę tak, że należy do niej wszechmoc,



wszehwiedza i doskonała dobroć, która wymaga od Niego, aby wybierał to, co najlepsze. Stworzenie najlepszego z możliwych światów jest więc konieczne z uwagi na naturę Boga, ale natura Boga jest spowodowana przez samego Boga, i stąd tylko od Niego zależna, tak samo jak każdy Jego wybór i działanie. Skoro więc żaden byt poza samym Bogiem nie miał żadnego wpływu na Jego naturę, to postanowienia i działania Boga, zdeterminowane przez tę naturę, są wolne i winniśmy Bogu jako Stwórcy absolutnie wszystkiego okazywać cześć i wdzięczność. Czy Bóg wszelako mógł dowolnie zdeterminować swoją naturę, na przykład, w taki sposób, że w ramach swojej dobroci nie uznałby za konieczne prawdziwe zdania stwierdzającego, że lepszy jest świat, w którym osoby niewinne nie są torturowane, niż świat, w którym takie zjawiska mają miejsce? W odpowiedzi Morris stwierdza, że konieczne dla Boga było spowodować, że konieczne prawdziwe jest zdanie głoszące, że lepszy jest świat, w którym osoby niewinne nie są torturowane, niż świat, w którym takie zjawiska mają miejsce. Bóg więc nie mógł inaczej zdeterminować swojej natury, niż to uczynił. Trudno wobec tego uznać, że propozycja Morrisa, podobnie jak Leibniza, pozwala przypisać Bogu ten rodzaj wolności i odpowiedzialności, jaki jest niezbędny, aby uczynić Go adresatem wdzięczności i czci. Jedynie wolność w rozumieniu libertariańskim daje możliwość zajęcia postaw wdzięczności i czci wobec Boga Stwórcy, ponieważ wolność taka polega na tym, że Bóg stworzył ten świat, ale mógł być stworzyć dowolny inny świat albo mógł nie stwarzać żadnego. Ten rodzaj wolności Bożej jednakże mógłby się jedynie urzeczywistnić przy założeniu, że nie istnieje najlepszy z możliwych światów, co starał się już wykazać Tomasz z Akwinu i jego zwolennicy. Zdaniem Williama Rowe'a wszelako porzucenie założenia o istnieniu najlepszego z możliwych światów jest dla teizmu niszczące, gdyż prowadzi do ateizmu. Jeżeli bowiem nie istnieje najlepszy z możliwych światów oraz prawdą jest, że dla każdego możliwego świata istnieje lepszy od niego świat, to Bóg, stwarzając dany świat, zawsze stwarza świat gorszy, niż mógłby stworzyć. Bóg, stwarzając dobry świat W100, mógł stworzyć znacznie lepszy świat W1000 – dlaczego więc tego nie zrobił? Istota, która postępuje gorzej, wtedy kiedy mogła postąpić lepiej, nie jest moralnie doskonała, przeto nie jest Bogiem. Rowe w swojej argumentacji za ateizmem posiłkuje się zasadą podaną przez Philipa L. Quinna, która głosi, że jeśli istota wszechmocna i wszechwiedząca stwarza jakiś świat, wtedy gdy mogła była stworzyć lepszy świat, to możliwe jest, że istnieje istota moralnie lepsza od niej. Dyskusja nad prawdziwością zasady Quinna jest istotną częścią współczesnej debaty, toczonej głównie na gruncie analitycznej filozofii religii, wokół zagadnienia Bożej wolności. Krytycznie do argumentacji Rowe'a prowadzącej do ateizmu odnoszą się m.in. William Hasker i William J. Wainwright. Zwracają oni uwagę na okoliczność, że nie było możliwe logicznie dla Boga stworzyć świat, dla którego nie byłoby lepszego możliwego świata, skoro dla każdego świata istnieje świat lepszy od niego. Jeśli więc obarcza się Boga winą, że uczynił gorzej, podczas gdy mógł uczynić lepiej, to jest to wina tego rodzaju, że było logicznie niemożliwe

dla Boga uniknąć sytuacji, w której wina taka nie mogłaby Mu zostać przypisana. Wina zaś, jak pisze Hasker w *Providence, Evil and the Openness of God* (2004), której nie można uniknąć, niezależnie od tego, jak by się postąpiło, nie jest żadną winą ani świadectwem moralnej niedoskonałości.

Odrzucenie hipotezy najlepszego z możliwych światów jest dla teizmu ważne nie tylko ze względu na możliwość skuteczniejszej obrony libertariańskiego pojmowania wolności Boga w odniesieniu do stworzenia świata i Bożego działania, ale też należy krok ten oceniać w kontekście problemu zła. Twierdzenie Leibniza, że nasz świat jest najlepszym z możliwych światów, było bowiem wielokrotnie przedmiotem ostrej, a nawet prześmiewczej krytyki, czynionej ze względu na ilość i rodzaje zła istniejącego w tym „najlepszym” z możliwych światów: „Jeżeli to jest najlepszy z możliwych światów, jakież są inne?” (Wolter 1931: 13) – pytał z ironią Wolter. Jeżeli natomiast uwzględni się zarówno hipotezę, że nie istnieje najlepszy z możliwych światów, oraz to, że Boża wola nie działa pod dyktando rankingów doskonałości możliwych stworzeń, wobec których Bóg nie ma żadnych zobowiązań, lecz kieruje się miłością i łaską, to zapewne zwiększają się możliwości argumentacyjne teizmu w jego sporze z ateizmem.

## Teksty do ćwiczeń

- Leibniz F.W., (2001) – *Teodycea. O dobroci Boga, wolności człowieka i pochodzeniu zła*, przeł. M. Frankiewicz, Warszawa: WN PWN.
- Lovejoy A.O., (1999) – *Wielki łańcuch bytu*, przeł. A. Przybysławski, Warszawa: KR.
- Plantinga A., (1995) – *Bóg, wolność i zło*, przeł. K. Gurba, Kraków: Znak.
- Pseudo-Dionizy Areopagita, (2005) – *Imiona boskie*, [w:] *Pisma teologiczne*, przeł. M. Dzielska, Kraków: Znak
- Tomasz z Akwinu św., (1999) – *Suma teologii. Traktat o Bogu*, kwestia 19, przeł. G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Kraków: Znak.
- Tomasz z Akwinu św., (1999) – *Suma teologii. Traktat o Bogu*, kwestia 25, przeł. G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Kraków: Znak.
- Tomasz z Akwinu św., (2003) – *Summa contra gentiles*, przeł. Z. Włodek, W. Zega, Poznań: W Drodze, Klub Książki Katolickiej.

## Opracowania

- Adams R.M., (1972) – *Must God Create the Best?*, „Philosophical Review” 81, s. 317-332.
- Hasker W., (1984) – *Must God Do His Best?*, „International Journal for Philosophy of Religion” 16, s. 213-223.

- Hasker W., (2004) – *Providence, Evil and the Openness of God*, London: Routledge.
- Morris T.V., (1987) – *Anselmian Explorations*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- Kretzmann N., (1990) – *A General Problem of Creation*, [w:] S. MacDonald (red.), *Being and Goodness*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Kretzmann N., (1990) – *A Particular Problem of Creation*, [w:] S. MacDonald (red.), *Being and Goodness*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Łukasiewicz D., (2014) – *Opatrzność Boża, wolność, przypadek. Studium z analitycznej filozofii religii*, Kraków-Poznań: Fundacja Dominikańskie Studium Filozofii i Teologii, W Drodze.
- Quinn P.L., (1982) – *God, Moral Perfection, and Possible Worlds*, [w:] F. Sontag, B.M. Darrol (red.), *God: The Contemporary Discussion*, New York: The Rose of Sharon Press, s. 197-213.
- Rowe W.L., (2004) – *Can God be Free?*, Oxford: OUP.
- Rowe W.L., (2007) – *Divine Freedom*, [w:] E.N. Zalta (red.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <[http://plato.stanford.edu/entries/divine\\_freedom/](http://plato.stanford.edu/entries/divine_freedom/)>.
- Wolter (1931) – *Kandyd, czyli optymizm. Dzieło przełożone z niemieckiego rękopisu doktora Ralfa, z przyczynkami znalezionymi w kieszeni tegoż doktora, zmarłego w Minden, R.P. 1759*, przeł. T. Boy-Żeleński, Warszawa: Biblioteka Boy'a <<http://wolnelektury.pl/katalog/lektura/kandyd>>.