

Można cytować, ale proszę przy tym zawsze podawać źródło, tj. autora, tytuł /dodać: notatki do wykładu/, uczelnię i semestr. Dziękuję, w.ż.

Prof. Wojciech Żelaniec

Uniwersytet Zielonogórski

Instytut Filozofii

Zakład Filozofii Współczesnej

zelaniec@aol.com

Wykład monograficzny o wolności woli

Semestr zimowy 2002/3

Spis treści

Spis treści 1

1. Wprowadzenie 2
2. Krótki szkicowy wstępny zarysowy zarys historii problemu 5
 - 2.1. Wstęp 5
 - 2.2. Starożytność 6
 - 2.3. Patrystyka 15
 - 2.4. Średniowiecze 21
 - 2.4.1 Wiosna średniowiecza 21
 - 2.4.2 Filozofia islamu 24
 - 2.4.3 Klasyczne średniowiecze 31
 - 2.5. Epoka nowożytna 37
3. Wolność woli wg św. Tomasza z Akwinu 42
 - 3.1. Wstęp 42
 - 3.2. Treść doktryny 44
 - 3.2.1 Wola 45
 - 3.2.2 Ekskurs o przymiotniku „rationalis” u Tomasza 48
 - 3.2.3 Wola, cd. 53
 - 3.2.4 Jej wolność 58
 - 3.2.5 O „iudicium” u Tomasza 62

Literatura 96

Szkice 99

1. Wprowadzenie

Problematyka wolności woli zajmuje i filozofów, i szerszą publiczność od co najmniej półtora tysiąca lat. Wolność woli jest z pewnością jednym z klasycznych tematów filozofii Zachodu. W *Philosopher's Index* znajdziemy ponad 1500 haseł zawierających w tej czy innej postaci pojęcie wolności woli. Nie jest to jednak wyłącznie problem filozofii Zachodu, występuje on bowiem również w filozofii islamskiej, której związek z filozofią Zachodu jest dobrze znany. W filozofii islamskiej, w pierwszych wiekach islamu, toczył się wielce interesujący filozoficzny spór o, między innymi, wolną wolę, między szkołami filozoficzno-teologicznymi mu'tazylitów, asz'arytów i dżabarytów (algebra!), spór, w którym wystąpiło wiele, jeśli nie wręcz większość, wątków równoległych i późniejszych sporów w filozofii chrześcijańskiej. Brakuje mi kompetencji, by powiedzieć coś o jego występowaniu lub niewystępowaniu w filozofii perskiej, indyjskiej, chińskiej, náhuatl, czy innych jeszcze prowincji myśli, do których z większym czy mniejszym stopniem słuszności można stosować określenie „filozofia”. Ograniczając się na razie do filozofii Zachodu, trzeba powiedzieć, że wolność woli jest tematem, na który napisano bardzo wiele, i który wykazywał i wykazuje wiele ciekawych „odnośników” do literatury teologii, literatury pięknej, filozofii prawa, oraz – zwłaszcza w ostatnich dziesięcioleciach – nauk przyrodniczych. W obrębie samej filozofii, temat wolności woli jest nie tylko sam w sobie interesujący, ale i, jeśli tak można powiedzieć, użytkowo pomocny w etyce, filozofii społecznej, filozofii politycznej i antropologii filozoficznej, wreszcie i w filozofii Boga.

Brakuje mi wystarczającej kompetencji fachowej, by powiedzieć coś autorytatywnego o aktualnej sytuacji wolności woli – a raczej poglądów na ten temat – w filozofii prawa, ale z pobieżnych lektur odnoszę wrażenie, że przynajmniej w ostatnich dziesięcioleciach panował w niej pogląd podający wolność woli za pewnego rodzaju użyteczną, i podtrzymywaną zgodą ogółu, fikcję, której rola sprowadza się do uzasadnienia instytucji kary, jeżeli, oczywiście, kara jest rozumiana retribucyjnie, a nie np. wychowawczo czy odstraszająco. Pewien autor niemiecki wywodzi na przykład, że wzmianki o wolności woli w wielu dokumentach prawnych Federalnej Republiki Austrii są nic nie znaczącym ozdobnikiem, bez funkcji argumentacyjnej¹. Dokładniej, twierdzi on, że „wolność woli” jest po prostu skrótem „

¹ Schleichert, Hubert. „Über Willensfreiheit und strafrechtliche Zurechnung”. *Grazer Philosophische Studien*. 9 (1979), 131–144.

niewystępowania różnych czynników mogących obniżyć lub wykluczać poczytalność”. Jest ona również „listkiem figowym” dla poczucia wstydu, który nas ogarnia (z racji odziedziczonych skrupułów teologicznych), gdy za chińskimi „legalistami” z 3. wieku p. Chr. myślimy, że dla ich funkcji odstraszającej byłoby dobrze wprowadzić drakońskie kary, np. karę śmierci, za najdrobniejsze nawet wykroczenia, np. złe parkowanie. Zdaniem autora, tego rodzaju przecucie zbędności „wolnej woli” zaznaczało się już u Pufendorfa (1632–1694), teoretyka prawa naturalnego.

Mogłoby się wydawać, że tak jak wiele innych klasycznych problemów filozofii, tak i wolność woli znajdzie swoje ostateczne miejsce w historii tej dyscypliny. Ale historia, nie filozofii, lecz powszechna, płata nam figle: od czasu, gdy Holandia i Belgia uchwaliły ustawy zezwalające lekarzowi na dokonanie eutanazji na pacjencie cierpiącym na jedną z pewnej liczby ciężkich i nieuleczalnych chorób, pod warunkiem, że pacjent *z własnej i nieprzymuszonej woli* go o to poprosi², dyskusje zgoła nie akademickie na temat wolnej woli rozgorzały od nowa.

Kolega z Holandii przysłał mi rękopis artykułu, który ukaże się w styczniowym numerze czasopisma „Philosophical Explorations”. Autor, Prof. Martin van Hees z Uniwersytetu Groningen, argumentuje, że „nieznośnych cierpień” nie można pogodzić z „dobrowolnością” (*voluntariness*). Jego zdaniem, holenderski prawodawca poszedł na kompromis, ponieważ nie chciał przyjąć, że motywem uśmiercenia pacjenta może być *zarówno* dobrowolna prośba *jak i* cierpienie, wzięte osobno.

Jak to jest z wieloma innymi problemami filozoficznymi, może nawet z ich większością, i problem wolności woli ma to do siebie, że skupia w sobie wiele problemów szczególnych, które nie zawsze się w toku debat ostro odróżniają. Oto niektóre z tych problemów:

² Cytuję tu fragmenty z ustawy holenderskiej: „Wet toetsing levensbeëindiging op verzoek en hulp bij zelfdoding.”, tj. „Ustawa dotycząca oceny zakończenia życia na prośbę oraz pomocy w samouśmierceniu”. Ustawa ta została zatwierdzona 10. kwietnia 2001 przez Pierwszą Izbę parlamentu, i weszła w życie 1. kwietnia 2002. Opublikowana została w dzienniku ustaw *Staatsblad* pod numerem 194. Ustawa ta stanowi m. in., że lekarz, który „levensbeëindiging op verzoek heeft toegepast of hulp bij zelfdoding heeft verleend”, (tłumacząc dosłownie z holenderskiego, bez troski o poprawność polszczyzny prawniczej) „zastosował [procedurę] zakończenia życia na prośbę [pacjenta], lub udzielił pomocy w samouśmierceniu”, ma być wyjęty spod odpowiedzialności karnej, jeżeli, m. in. „de overtuiging heeft gekregen dat er sprake was van een vrijwillig en weloverwogen verzoek van de patiënt”, doszedł do przekonania, że chodzi o dobrowolną i dobrze przemyślaną prośbę pacjenta (artykuł 2, punkt 1. a. w/w ustawy). Ponadto, w artykule 2., punkcie 2. mowa jest o tym, że prośba taka może zostać złożona pisemnie, „indien de patiënt van zestien jaren of ouder niet langer in staat is zijn wil te uiten, maar voordat hij in die staat geraakte tot een redelijke waardering van zijn belangen terzake in staat werd geacht”, „jeśli pacjent szesnastoletni lub starszy nie jest już w stanie wyrazić swojej woli, ale zanim popadł w ten stan był uważany za zdolnego do rozumnej oceny spraw, które go dotyczą”.

1. Czy istnieje wolna wola?
2. Czy wola jest wolna? (Odpowiedź negatywna na pierwsze z tych pytań nie musi pociągać za sobą takiej samej odpowiedzi na drugie, może się bowiem okazać, że nic takiego, jak wola – wolna czy nie – nie istnieje. Stąd problem „pomocniczy”:
 - 2a. czy istnieje wola, a jeśli tak, to czym jest?) Jeśli jednak wola jest wolna, to
3. czy jej wolność jest cechą istotową, czy przygodną? A jeżeli przygodną, to
4. czy wola jest wolna zawsze, czy tylko niekiedy, od czasu do czasu? *Tomasz w ST I: si libe- rum arbitrium nominaret actum, non maneret semper in homine.* Jeśli to drugie, to
5. od czego zależy jej okazjonalna wolność?
6. Czy wolność wyklucza konieczność (znamy bowiem mądrość stoicką, upowszechnioną przez marksistów: „wolność to jedynie uświadomiona konieczność”)?
7. Czy wolność wyklucza przewidywalność?
8. Czy wyklucza kontrolę i samokontrolę?
9. Czy je dopuszcza, lub może nawet ich wymaga?
10. Czy wolność woli jest skutkiem czy przyczyną wolności wyboru?
11. Czy może nawet jest z nią identyczna, lub pozostaje z nim w jakimś innym godnym uwagi stosunku?
12. Czy istnienie wolnej woli jest warunkiem koniecznym istnienia odpowiedzialności moralnej? Wystarczającym?
13. Czy wolność woli może być większa lub mniejsza, a jeśli tak, to
14. Od czego zależy jej „natężenie”?

Mówiąc, że problem wolnej woli „skupia” w sobie te i inne problemy, które nie zawsze jasne się od niego odróżniają, mam na myśli, że czasem postępuje się tak, że udziela się odpowiedzi na jeden z tych problemów, czy też taką odpowiedź zakłada, i następnie przechodzi się bezpośrednio do odpowiedzi na problem zasadniczy, tak, jakby ten ostatni, i ów problem szczegółowy były jednym i tym samym. Na przykład: z faktu, że człowiek (czy jakikolwiek inny byt podejrzany o posiadanie wolnej woli, ale najczęściej jest to naturalnie człowiek) *czasem* nie postępuje w sposób wolny chce się wyciągnąć wniosek, że wolna wola w ogóle nie istnieje,

tak jak gdyby jej wolność musiała za sobą pociągać jej ujawnianie się przy *wszystkich* okazjach. Lub też: z faktu, że postępowanie wielu jest nieprzewidywalne w takich czy innych okolicznościach usiłuje się zrobić argument za istnieniem wolnej woli czy wolności woli (który? o tym decyduje przyjęte najczęściej milcząco założenie o zachodzeniu takiego czy innego związku między wolą a jej wolnością) – tak, jakby było jasne, że właśnie nieprzewidywalność, nie zaś przewidywalność, za nią (tj. wolą lub wolnością woli) przemawia. Filozofowie, piszący o wolnej woli rzadko zadają sobie trud rozplątania tego węzła problemów, i zwykle brną naprzód ciągnąc za sobą więcej milczących założeń i wynikających z nich komplikacji – które mogą się tylko *wydawać* uproszczeniami – niż jest im to naprawdę potrzebne i niż byliby gotowi przyjąć, gdyby przemyśleli zagadnienie do końca.

Wykład niniejszy, jak Państwo może zaczynają się już domyślać, stawia sobie za zadanie właśnie przynajmniej częściowe rozplątanie tego splotu problemów, z którym mamy tu do czynienia. Celem naszym nie jest rozwiązanie problemu wolnej woli, ani nawet snucie domysłów co do tego, jak takie rozwiązanie mogłoby wyglądać. Nie będziemy się kierować nawet jakiegokolwiek rodzaju hipotezą roboczą – pozostaniemy doskonale agnostyczni. Nie dlatego, by problem wolnej woli wydawał się nam nierozwiązywalny, ani też dlatego, by jego ewentualne rozwiązanie nie było dla nas interesujące. Wprost przeciwnie. Mamy jednak poczucie, że nie rozumiemy tego problemu wystarczająco dobrze, by mieć na temat jego rozwiązania jakiegokolwiek intuicje, choćby nawet najbardziej „robocze”.

Metodą, które chcemy obrać, będzie przeplatanie wątku historycznego i systematycznego, w porządku wyznaczonym przez ten ostatni. Wykład nasz nie jest wykładem z historii filozofii, lecz dotyczy pewnego problemu filozoficznego „jako takiego”. Chcemy jednak korzystać z historii tego problemu, w wymiarze może nieco większym, niż dzieje się to w większości nowszych prac jemu poświęconych, zwłaszcza tych z kręgu filozofii analitycznej.

2. Krótki szkicowy wstępny zarysowy zarys historii problemu

2.1. Wstęp

W tym miejscu celem moim nie jest więcej, niż tylko szkicowe zarysowanie historii problemu. Historia bardziej wyczerpująca pojawi się, czy przynajmniej powinna się pojawić później, jako owoc naszej pracy. Przeciwno przedstawianiu takiej historii zaraz na początku przemawia przede wszystkim to, że zbyt wiele by w niej było, co bez znajomości filozofii problemu może się wydawać niezrozumiałe. Tak jest z większością problemów filozoficznych, które, jednak, w

odróżnieniu od problemów nauk ścisłych, nie można rozpatrywać w oderwaniu od ich historii³. Musimy się więc poruszać po kole hermeneutycznym⁴, nie ma na to rady.

2.2. Starożytność

W kontekście wolności *woli*, słowo „wolność” (ἐλευθερία) u Greków występuje późno i rzadko. Spokrewnione etymologicznie z łacińskim słowem „libertas”, zawiera indoeuropejski pierwiastek **leudh-*, obecny również w polskim „ludzie” czy niemieckim „Leute”, litewskim „liaudi”, ts. W pierwotnym więc sensie, „wolny” znaczyło: „przynależny do »ludzi«”, czyli do kręgu pełnoprawnych członków wspólnoty, w odróżnieniu od sług, jeńców, niewolników czy tp. W Grecji okresu klasycznego, słowo to zaczęło odnosić się do *polis* jako takiej, jako wspólnoty, gdzie prawo i przymus równoważą się, i tworzą harmonijną całość (tak u Solona, 635–560⁵). W interesującym nas tu sensie filozoficznym, „eleuthería” i „eleútheros” czy pochodne są stosunkowo rzadkie.

W interesującym nas sensie, główne wyrażenia greckie były zupełnie inne. Oto najważniejsze z nich:

- 1) „ἐκών”, „ἐκούσιος” – „dobrowolny”, „zamierzony”, „chcący” – przeciwieństwem było „ἄκων”. Łacińskie „voluntarius”, „involuntarius”;
- 2) „ἐφ' ἡμῖν”, lub „ἐφ' αὐτῷ” – „(to, co/coś, co zależy) od nas, od niego”. Na łacinę tłumaczone jako „in nostra, sua potestate”;
- 3) „αἰρεσθαί”, „αἰρεσις” – „wybierać”, „wybór” (łac. „eligere”, „electio”); (to samo słowo: „herezja”!)
- 4) „προαίρεσθαί”, „προαίρεσις” – ts., ale z odcieniem: „(w sposób) przemyślany”;
- 5) „βουλευσθαί”, „βούλη” – „naradzać się”, „zastanawiać się”, „narada”, „zastanowienie”;
- 6) „βούλεσθαί”, „βούλησις” – „chcieć, wola”;

³ Zobacz Świeżawski, Stefan. *Zagadnienie metody historii filozofii*.

⁴ Gadamer, Heidegger, przed nimi Friedrich Ast, schellingista, (1808) *Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik*, Landshut: Thomann.

⁵ Fragment 36 (30):
 „[...]Co obawiali się zachcianek swego pana,
 wolnością obdarzyłem; to działałem
 Złączywszy w jedno siłę oraz sprawiedliwość”.

Danielewicz, *Liryka starożytnej Grecji*, 313.

- 7) „(ε)θέλειν”, „θέλησις”, „θέλημα” – ts., ale z większym naciskiem na „naturalność” tego chcenia.
- 8) „autárkeia”, „autárkēs” – samodzielność;
- 9) „autokráteia”, „autokrátōr” – samowładność;
- 10) „autonomía”, „autónomos” – dawanie sobie samemu prawa, autonomia;
- 11) „autopragía”, „autopragē s” – „samodzielność”;
- 12) „exousía”, „exeínai”, „moc”, później „autexousios” – „sui potestatem habens”, jak to tłumaczy TLG Stephanusa, występuje u Chryzypa, ale w r. n. i w znaczeniu „władza wolnej decyzji” dopiero u neoplatoników, np. Plotyna w Enneadzie 6.⁶ „Ἀυτεξουσιότης” – wolna decyzja, podobno w Septuagincie, w apokryficznej IV księdze Machabejskiej⁷ i u

⁶ Oto co mówi słownik Liddella-Scotta-Jonesa na ten temat: aut- exousios, on, in one's own power, free, poi- n to au. Chrysipp.Stoic.2.284 , cf. Diogenian.Epicur. 3.61, Plot.1.4.8, Iamb. Myst. 3.14; of persons, Muson. Fr. 12p.66H., Arr. Epict. 4.1.62, PLips. 29.6 (iii A.D.); of captives, freed unconditionally, D.S.14.105; absolute, basileia J. AJ 15.7.10; dunamis Plot.6.8.20 ; au., to, freedom of choice, Procl. in Alc. p.143C., etc.; au. arch- Plot.3.2.10 . Adv. - s J. BJ 5.13.5 , Plot.6.8.20, Procl. Theol.Plat. 6.16;

⁷ Przypisywanej już od IV w. po Chr. (m. in. przez Euzebiusza z Cezarei) Józefowi Flawiuszowi, jednak błędnie. Powstał w jakimś czasie między Pompejuszem a Wespazjanem, prawdopodobnie w Aleksandrii. Być może był kazaniem wygłoszonym w synagodze. Filozoficznie słaby, jego mocną stroną jest patos religijny. Ma dowiesć stoickiej tezy o wyższości rozumu nad doznaniem, na przykładzie kapłana Eleazara, siedmiu braci Makabeuszów i ich matki. Rozum jest jednak głównie Prawem ojców – *ho eusebēs logismós*. Tak wydawca i tłumacz E. Kautzsch w swoim dziele *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, Tübingen 1900, reprograficznie przedrukowany przez: Georg Olms Verlagsbuchhandlung (Hildesheim), 1962, str. 150n. Jest to traktat o rozumie i jego władzy nad popędami (páthē), jego inny tytuł głosi: *Peri autokrátōros logismoū*. Mówi się w nim, m. in., że „ὁ θεός τὸν ἀνθρώπον κατεσκεύαζε, λόγῳ καὶ αὐτεξουσιότητι κοσμήσας, τῆνίκα καὶ τὰ πάθη αὐτῷ καὶ τὰ ἦθη περιεφύεσε, καὶ τὸν ἡγεμόνα νοῦν διὰ τῶν ἔνδον αἰσθητηρίων ἐνεθρόνισε” – Bóg stworzył człowieka, zdobiąc go rozumem i wolną wolą, a wtedy mu i zaszczepił i doznania i obyczaje, a jako pana posadził na tronie rozumu, działający poprzez zmysły. LXX, 4 Ma, 2, 20-21. Przedtem taka ilustracja: „néos gár (Iōsēph) òn kaì akmádzōn pròs synousiasmòn èkýrōse tōi logismōi tòn tòn pathōn oīstron.” – 2, 3. I inne przykłady z Pisma. Najlepsza, o spragnionym Dawidzie: 2 Sam. 23, 13–17, 1 Kron. 11, 15–19. – 3, 6–18. Historia „makabryczna” z czasów Seleukosa IV Philopatora (rz. 185–175 prz. Chr.) i jego syna Antiocha IV Epiphanesa (rz. 175–164), oraz powstania Matatiasza i jego 5 synów, później pod przywództwem jednego z nich, Judy Machabeusza przeciwko Antiochowi i jego zakusom „asymilatorskim”. Mowa w nim o pobożnym starcu Eleazarze i o siedmiu braciach „Machabejskich”, poddanych najsroźszym torturom, by zmusić ich do jedzenia wieprzowiny i mięsa zwierząt ofiarnych. O czym mówi również II ks. Machabejska (6, 18nn.). Treść odpowiada rozdz. 6 i 7 II ks. Machabejskiej. Cały tekst, mówią znawcy, nie może być autorstwa Flawiusza, ponieważ jest literacko, teologicznie i filozoficznie bardzo marny. Niektórzy wydawcy pseudepigrafów wzdragają się nawet z tego powodu przed włączeniem tekstu do swoich antologii. Dla naszych potrzeb tekst jest jednak znakomity, ponieważ ilustruje różne punkty z wielką naiwnością. Męczeni bracia „machabejscy” nie przestają, wśród najsroźszych mąk, komentować filozoficznie wyższości rozumu – rozumu wiernemu Prawu – nad doznaniem i uczuciami. Szósty – przedostatni – brat, w czasie, gdy przywiązano go do metalowego koła pieką go na wolnym ogniu, a od tyłu przebijają rozżarzonymi do białości rożnami, mówi: „O tyranie, rozum nabożny jest niezwykły. [...] My, sześciu młodzianów, zniszczyliśmy twoją tyranie, bo czyż twoja niezdolność przemożenia naszego rozumu i zmuszenia nas do jedzenia nieczystego, nie jest twoim zniszczeniem? Twój ogień jest nam chłodny, twoje katapulty nie sprawiają bólu, a twoja przemoc nie

Eustratiosa⁸, XII-wiecznego komentatora Arystotelesa z Nicei (Níkaia, Iznik), czytanego w średniowieczu w łacińskim przekładzie Roberta z Lincolnu.

13) „αὐτόματος” – „z własnego napędu”, samoczynnie, „selbsttätig”. Dziwnym jednak trafem, to samo słowo znaczy również „przypadkowo”: „ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου”.

Pierwsze z tym wyrażeniami oznacza już u Homera⁹ działanie człowieka „z własnego napędu”. Jeśli jednak wierzyć wnikliwym studiom Bruno Snella¹⁰, świadomość „własności” działań tak określanych u Greków narastała powoli, nieobecna prawie u Homera, zaznaczająca się stopniowo u takich liryków jak Archiloch, Safona, Tyrteusz, Anakreont, Pindar – *thymós* mógłby odpowiadać naszej woli, bo u Homera jeszcze „wlewany” przez bogów – Ksenofanesa¹¹, i jeszcze bardziej u tragików: Aischylosa („Błagalnice”, „Myrmidonowie”, Sofoklesa i Eurypidesa (monolog Medeji w „Medei”). Znaczenie ściślej filozoficzne nasza bohaterka zyskuje z chwilą wejścia na scenę sofistów, którzy przeciwstawiają kulturę (*thésis* – (ludzkie) ustanowienie) naturze (φύσις) i paradoksalnie w tej drugiej znajdują wolność, pojętą jako wolność „od” przymusu (ἐκώς). W tej atmosferze powstaje hasło upowszechnione później przez stoików: „φύσει ὁμολογουμένως ζῆν”, żyć zgodnie z naturą. Znaczyło to między innymi: podążać za przyjemnością, ale nie każda przyjemność jest jednakowo „haíreton”, tylko przyjemność w tym, co „moralnie piękne” (τὸ καλόν)¹².

Wśród filozofów – Ksenofanes z Kolofonu, Demokryt (z jego eutyimią i ataraksją), Heraklit. Prodikos z Kos z jego opowiedzianą przez Ksenofonta alegorią Heraklesa na rozstajnych drogach. W *Pamiętnikach* Ksenofonta po raz pierwszy wspomniana jest Sokratesowa koncepcja tego, co najlepsze¹³, i jego wyboru (*proaíresthai*)¹⁴ przez porównywanie dóbr. W

wyrządza szkody. Bo strażę, nie tyrana, lecz bożego prawa, są naszymi obrońcami, i dzięki temu siła naszego rozumu jest niezwykcieżona” (4 Mach., 11, 21–27.). Wszystko to stanowi osobliwe *pendant* do rozważań van Heesa w w/w artykule.

⁸ *In Eth. Nic.*, 390.11.

⁹ *Iliada*, 6, 522; 10, 372. (366 w tłumaczeniu Wieniewskiego: „...włócznie wyrzucił, umyślnie (*hekón*) tamtego chybając”)

¹⁰ Snell, Bruno. *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1975. Wydanie czwarte, na nowo opracowane.

¹¹ Fragment 20: „Ludziom śmiertelnym nie wszystko od razu bogowie wskazali, oni z czasem dopiero, szukając, dobro znajdują”.

Danielewicz, *Liryka starożytnej Grecji*, 331.

¹² Demokryt, Diels-Krantz, 2, 187.

¹³ Ksenofont, *Pamiętniki*, IV, 5, 3.

¹⁴ Ksenofont, *Pamiętniki*, II, 1, 2.

Protagorasie mowa jest o „geometrii duszy”, która miałaby się tym zajmować¹⁵. Celem tego wszystkiego jest „autarkia”¹⁶. Początkiem tych zabiegów jest jednak decyzja dążenia do tego, co piękne¹⁷, dlatego nie można Sokratesowi (podobno) zarzucać etycznego intelektualizmu, sprowadzającego dobro do wiedzy o dobru¹⁸. Niemniej jednak, wątek intelektualistyczny jest bardzo silny: każdy czyni to, co uważa za najlepsze, „szpetnie” zaś nie postępuje dobrowolnie nikt:

Na to, co złe, nikt z własnej woli i chęci nie pójdzie, ani na to, co uważa za złe. To, zdaje mi się, nie leży w naturze człowieka, żeby chciał iść w kierunku, który uważa za zły, zamiast w dobrym¹⁹.

Prawdziwie jednak wolnym jest jedynie ten, kto czyni to, co faktycznie najlepsze, to zaś przeciwstawia się przyjemności (ἡδονή), ponieważ przyjemności znieprawiają umysł i prowadzą go na manowce²⁰, uniemożliwiając mu poznanie prawdziwego dobra.

U cyników – uczniów Sokratesa przez Antystenesa – koncepcja wolności jako wolności „od” przemocy czy przymusu (βία), również tego wywieranego przez czynniki wewnętrzne, jak *thymós*, *epithymía*, czy *páthos*, doznała jeszcze dalszego pogłębienia. Ich wartości to nie tylko *autárkeia*, *apátheia*, *egkráteia*, ale wprost *eleuthería*, wolność działania, nierzadko prowokującego, i *parrhēsía*, wolność wypowiedzi, dzięki której kwestionowano wszelkie autorytety. Celem wszakże nadrzędnym, jak chcą niektórzy, był olimpijski spokój, obojętność, stąd ich brak awersji do zaspokojania potrzeb, które uważali za naturalne. Nie dążyli do władzy nad ludźmi, co różniło ich od sofistów. Dzięki ćwiczeniu (ἀσκησις) sądzili, że mogą osiągnąć (czynną) cnotę, stąd też cynizm nazywano niekiedy „drogą na skróty do cnoty”.

Coś podobnego znajdujemy i u Platona, z tym, że u niego akcent na dążenie do dobra jest mocniejszy²¹, a więc autarkia, panowanie nad sobą, nie jako cel w sobie. Wolność polega też na mocnym trwaniu przy tym, co dla nas lepsze²². Do tego potrzebna jest jednak własna

¹⁵ *Protagoras*, 356enn.

¹⁶ Ksenofont, *Pamiętniki*, IV, 5, 3.

¹⁷ *Państwo*, 441cn., *Obrona Sokratesa*, 31c/d.

¹⁸ Zob. jednak Ksenofont, *Pamiętniki*, III, 9, 5. *Protagoras*, 352bn.

¹⁹ *Protagoras*, 358c-d. Zob. też *Gorgiasz*, 488a.

²⁰ Zob. *Pamiętniki*, IV, 5; 3.4.5.

²¹ *Państwo*, 576cn., 577en., również ks. 4.

²² *Fedon*, 62d. Najrozsądniejsi (οἱ φρονιμώτατοι) są jakoby jak najbardziej niechętni (*aganaktein*) uciec spod opieki bogów, którzy są najlepszymi opiekunami bytów, i stać się „wolni” (*eleútheroi*).

decyzja²³. Ilustrację tego znajdujemy w 10. księdze *Państwa*, w kończącym ten dialog micie o żołnierzu Erze²⁴: dusza wybiera swoje przyszłe życie mocą wglądu, który pozyskała przez swoje poprzednie decyzje, i z tego powodu jest za swój wybór odpowiedzialna²⁵. W micie tym, przedstawiającym scenery podobną do Sądu Ostatecznego, jest wobec tego Sądu ta różnica, że dusze odbywają karę lub cieszą się nagrodą tylko okresowo, na czas jakiś, a potem muszą znowu się wcielić i żyć „w więzieniu ciała”, życiem, które same wybiorą. Opowiadający Sokrates daje w tym miejscu swego opowiadania taką wskazówkę:

[...]Tam właśnie [...] największe niebezpieczeństwo ludzi czeka, i dlatego najwięcej trzeba się starać, żeby każdy z nas, mniej dbając o inne nauki, szukał i tę studiował, jeżeli się jej skądś nauczyć potrafi, i potrafi znaleźć kogoś, kto go nauczy żywot dobry i żywot zły rozpoznawa i spośród żywotów możliwych zawsze i wszędzie żywot lepszy wybierać.

Więc trzeba szukać podobieństw we wszystkim tym, co się teraz mówiło, i zestawiać te rzeczy, i rozbierać stosunek życia do dzielności, i wiedzieć, co dobrego albo co złego wywołuje piękność pomieszana z ubóstwem albo z bogactwem, i na tle jakiego stanu duszy to się dzieje, i jak na siebie wpływają pochodzenie wysokie i życie prywatne i udział w rządzie, i siła, i brak siły, i wysokie wykształcenie, i brak wykształcenia, i wszystkie takie rzeczy, które z natury swej mają związek z duszą. A jeśli się do nich domiesza jakiegoś cechy nabyte, to jak to wszystko wzajemnie wpływa na siebie. Tak, żeby opierając się w rachunku na tym wszystkim, móc wybrać, mając naturę duszy na oku, żywot gorszy albo żywot lepszy. Gorszym nazywając żywot, który duszę zaprowadzi do tego, że się stanie mniej sprawiedliwa, a lepszym ten, przez który będzie sprawiedliwsza. O wszystko inne mniejsza. widzieliśmy i widzimy, że dla żywego i dla umarłego ten wybór jest najważniejszy²⁶.

W tym kontekście jest po raz pierwszy mowa o samodeterminacji duszy, o tym, że jest ona swoim własnym prawodawcą.²⁷ Taka samodeterminacja jest możliwa, jeśli dusza posiada „rozum”, czy „intelekt” (νοῦς), który jest prawodawcą wszystkiego²⁸. O wyższość rozumu nad przyjemnościami Platon zatroszczył się w *Filebie*.

²³ *Fajdros*, 245c., zob. *Prawa*, 959b.

²⁴ *Państwo*, 614bn.

²⁵ *Państwo*, 617e.

²⁶ *Państwo X*, 618c-e.

²⁷ „[H]ē psychēs dē anàgke noûn kektēménēs hapasôn anagkôn polù megiste gígnoit' án – árchousa gár all' ouk arxoméne nomothetei?”, *Epinomis*, 982b. Dzieło najprawdopodobniej Philipposa z Opus, w każdym razie nie Platona! „Konieczność (=rządząca siła) duszy, która posiadała umysł okaże się największą z konieczności – bo wydaje ona prawa, rządząca, a nie rządzona”.

²⁸ *Prawa*, 963 a.

Podobnie jak dla Sokratesa, i dla Platona wszyscy ludzie pragną tylko dobra²⁹, czyli (?) szczęścia (εὐδαιμονία) – to jest uniwersalne założenie całej filozofii greckiej, z wyjątkiem może cyrenaików. Ale psychologia Platona jest już bardziej złożona, niż Sokratesowa. Rozróżnia on trzy części, czy trzy typy duszy: pożądlivy, popędliwy, i rozumny. Każdy z nich ma swoje własne dążenie³⁰. Ale element rozumny jest najlepszy, i dlatego jego panowanie nad innymi jest godne pochwały i jest „panowaniem nad sobą” (ἐγκράτεια)³¹. Do „wyboru” i „woli wyboru” (βούλησις τῆς αἰρέσεως) dochodzi wtedy, gdy jedna z tych części duszy przedstawia jako dobro godne dążenia jedno, a druga – co innego³². W każdym razie, wola – w sensie „wolenia” – jest zawsze uprzączynowiona, czy to przez rozum, czy przez co innego. Prawdziwa wolność, to cnota, władza rozumu nad tym, co przed-rozumowe, to „konieczność, właściwa duszy obdarzonej rozumem”³³. Jaskrawa niezgodność z koncepcjami współczesnymi, negującymi koegzystencję przyczynowości i wolnej woli.

U Arystotelesa, podobnie, jak u Platona, kluczową rolę odgrywa decyzja (προαίρεσις), jednak nie przed wcieleniem, ale po, w „tym” życiu. Decyzja jest czymś wspólnym rozumowi i dążeniu (κοινὸν διανοίας καὶ ὁρέξεως³⁴), a jako dążności rozumnej charakterystyczne dla niej jest to, że kieruje się nie ku jednemu, jak to bywa w naturze, lecz jest zawsze otwarta na alternatywy. Koncepcja ta, przedstawiona głównie w III ks. *Etyki Nikomachejskiej* i II ks. *Etyki Eudemejskiej*, zakłada współdziałanie dążenia i poznania, przy czym samo poznanie, przebiega przez stadium „wewnętrznej narady” czy „namysłu” (*boulē*) nad tym, co spośród rzeczy będących w „naszej” mocy, należy zrobić – βουλευτικὴ ὁρεξις τῶν ἐφ' ἡμῖν³⁵. Kluczowe dla Arystotelesa jest stwierdzenie, że ani poznanie, ani dążenie samo sobie wzięte nie mają mocy „napędzania” nas do czynu³⁶ – ma ją dopiero decyzja i wybór (*proairesis*). Tu również, podobnie jak już i u sofistów, pojawia się motyw, że są decyzje lepsze i gorsze, przy czym te lepsze prowadzą do cnoty (ἀρετή) i są zarazem jej aktualizacją. Szczytem cnoty jest zaś *bíos*

²⁹ *Uczta*, 206a. *Eutydem*, 278e, 282a.

³⁰ *Państwo*, IX, 580d.

³¹ *Państwo*, IV, 431a.

³² *Protagoras* 356b, *Prawa*, V 733a.

³³ *Prawa*, X, 904d.

³⁴ *O poruszaniu się zwierząt*, 700b, 22.

³⁵ *Etyka Nikomachejska*, 1113a 10n.

³⁶ *Etyka Nikomachejska*, 1114a, 23n.

theōretikós, w którym urzeczywistnia się zarazem maksimum autarkii³⁷. W życiu tym osiąga się maksimum szczęścia (*eudaimonía*), które jest przedmiotem dążenia dla niego samego³⁸.

U Epikura – to samo, czy podobne akcentowanie autarkii, i dążenia do przyjemności (*ἡδονή*), która jednak polega często na unikaniu bólu i poprzestawaniu na małym. Konieczności natury człowiek może się wymknąć dzięki temu, że atomy w swojej drodze z góry na dół odchylają³⁹ się niekiedy od swoich torów wytyczonych koniecznością przyrodniczą, i dzięki temu stwarzają niejako miejsce do „wolnego” poszukiwania przyjemności⁴⁰. Niektórzy (jak pani Huby⁴¹) tu lokują „narodziny” problemu wolnej woli.

Koncepcja stoicka, która przeszła zresztą przez różne fazy, jest zbyt skomplikowana, by tu ją omawiać szczegółowo. Dość powiedzieć, że koncepcja ta była, by tak powiedzieć, scenarią uskrajnienia pozycji w sporze o wolną wolę. Z jednej strony, stoicy przywrócili dawną chwałę na poły już zapomnianej koncepcji przeznaczenia (*heimarménē*), z drugiej strony chcieli, by wszystko było zależne od nas (*par' hēmās* – „u nas”), a to mianowicie za pośrednictwem „zgody” czy „przyzwolenia” (*sygkatáthesis, assensio*), której człowiek jakoby musi udzielić lub nie wszystkiemu, co się chce z nim dzieć. Pogodzenie tych przeciwieństw wydawało się możliwe dzięki temu, że mędrzec (*phrónimos*) uzgadnia swoją wolę z wolą Logosu, rządzącego światem, a to w akcie roztropnościowym (*phrónēsis*). Jest to możliwe, ponieważ

³⁷ *Etyka Nikomachejska*, 1092b, 2nn.

³⁸ *Etyka Nikomachejska*, 1177a, 27nn.

³⁹ „Kínēsis katà parégklisin” Epikura, „clinamen” Lukrecjusza.

⁴⁰ Patrz Lukrecjusz, *O naturze rzeczy*, II:

Illud in his quoque te rebus cognoscere avemus
 corpora cum deorsum rectum per inane feruntur
 ponderibus propriis, incerto tempore ferme
 incertisque locis spatio se pellere paulum
 tantum quod momen mutatum dicere possis (216–225), i:

Denique si semper motus conectitur omnis
 et vetere exoritur semper novus ordine certo
 nec declinando faciunt primordia motus
 principium quoddam quod fati foedera rumpat,
 ex infinito ne causam causa sequatur,
 libera per terras unde haec animantibus exstat,
 unde est haec, inquam, fatis avolsa voluntas
 per quam progredimur quo ducit quemque voluptas?
 (...)

nam dubio procul his rebus sua cuique voluntas
 principium dat et hinc motus per membra rigantur. (ruchy rozchodzą się po członkach)
 nonne vides etiam ... itd. (251–263) (tu następuje „fenomenologiczny” dowód wolności woli ... u koni).

⁴¹ Patrz Huby, Pamela. „The First Discovery of the Freewill Problem”. *Philosophy*. 42 (1967), 353–362.

natura człowieka i świata są w końcu wspólne (*koinē phýsis*). U Seneki (patrz np. *De tranquillitate animae*, *De vita beata*) wolność polega na wyższości nad niskimi popędami, uczuciami i okolicznościami życia – jest to to właśnie, co najlepiej znamy jako postawę „stoicką”. U Epikteta, wolność (*eleuthería*) polega negatywnie na wycofaniu się z wszystkiego, co nie jest w naszej mocy, i pozytywnie, na decyzji (*proairesis*), o ile działanie przebiega zgodnie z nią⁴².

U Aleksandra z Afrodyzji, zwłaszcza w jego piśmie „Peri heimarménēs” („De fato”) wolność topnieje do punktu, w którym sprowadza się do wolności czynienia lub nieczynienia; w tym i tego, co się uczynić powinno, przez co uczynienie tego nabiera dodatkowej wartości moralnej. Tutaj inni z kolei, jak pani Bobzien, chcą widzieć początek historii wolnej woli⁴³. Ile w tym prawdy, zechcą Państwo przekonać się w wyniku własnych studiów.

U Plotyna (203–269) i neoplatoników w ogóle, problematyka wolności wkracza w nową fazę. Plotyn („neoplatonik”, który do platonizmu wcielił wiele z Arystotelesa, stoików, pitagorejczyków) bada (głównie w VI⁴⁴ *Enneadzie*, traktacie 8, zatytułowanym stosownie: „perì tou hekousíou kai thelématos tou henós”) arystotelesowskie pojęcie „hekousíon”⁴⁵, i znajduje, że jest to to, co nie jest pod przymusem, i przy pełnej wiedzy. „Pełnej wiedzy” stawia Plotyn jednak wymagania maksymalistyczne, platońskie. Ktoś, kto zabija człowieka na polowaniu, myśląc, że to przedstawiciel łownej fauny leśnej, nie działa *hekousíon*, umyślnie, ale ktoś, kto zabija ojca, jak Edyp, wiedząc, że to ojciec, ale nie rozumiejąc moralnej antywartości swojego czynu, również nie działa umyślnie. Ponadto, nawet przy pełnej wiedzy, człowiek jest ograniczony nierozumnymi czynnikami swojej natury, namiętnościami i impulsami⁴⁶. Oryginalniejsze jest spostrzeżenie, że nawet władając tymi pasjami i impulsami, człowiek jest wydany na pastwę okoliczności. Cnota nie ma okazji ujawnić się, jeżeli nie nastąpią okoliczności, których skądinąd człowiek cnotliwy nie powita z radością. Strażak nie wykaże się cnotami strażackimi, jeśli nie wybuchnie pożar. (Może dlatego strażacy niekiedy

⁴² Epiktet, *Diss*, I, 12, 9.

⁴³ Patrz Bobzien, Susanne. „The Inadvertent Conception and Late Birth of the Free-Will Problem”. *Phronesis*. 43 (1998): 133–175.

⁴⁴ I ostatniej. Jest sześć *ennead*, po 9 traktatów każda, układ Porfiriusza z Tyru, ucznia Plotyna. Odnośniki: numer *enneady*, numer traktatu, numer rozdziału, numer linii (z jakiego wydania? Brehiera czy Henry’ego i Schwyzera?). Po numerze traktatu czasem porfiriuszowy numer na liście chronologicznej pism Plotyna.

⁴⁵ *Enneady*, VI, 8, 1.

⁴⁶ *Enneady*, VI, 8, 2.

zaprószają pożary?) Lekarz – jeżeli nikt nie zachoruje. Jednak już w III *enneadzie* Plotyn podkreśla, że akty duszy są wolne w sposób, w odróżnieniu od tego, co z człowiekiem się dzieje wskutek oddziaływania środowiska. Z tych pozycji, Plotyn występuje zarówno przeciw astrologom, jak i stoikom⁴⁷. Wydaje się więc, że u Plotyna przynajmniej *ślad* prawdziwej wiedzy wystarczy, by niektórym działaniom przydać charakter wolności⁴⁸. Jest w tym element Sartre'owski, chciałoby się rzec, podobnie jak w wezwaniu odcięcia się od swoich namiętności, grzechów i losu⁴⁹. Jest w tym również degradacja – konsekwentna u platonika – tej sfery spraw, które owe namiętności itd. dotyczą: materii. Jedynie dusza jest ważna. W 4. *enneadzie* Plotyn podejmuje znany wątek sokratejsko-platoński, i wyjaśnia, że „wszelka degeneracja jest nieumyślna” (*pān mēn gār ión epì tò cheĩron akou̓sion*)⁵⁰. Każdy grzech (*hamartía*) jest nieumyślny. Jest wynikiem błędu, umysł w niewoli namiętności. Wybieramy wprawdzie, ale, zamroczeni, bierzemy to, co złe, za dobre. W tym przejawia się nasza wolność. Wolność ta jest stopniowalna – im mniej zamroczeni, tym bardziej wolni.

Ale prawdziwą, absolutną wolność znajdujemy dopiero na poziomie umysłu (*noũs*)⁵¹, drugiej hipostazy, z którą możemy się połączyć dzięki kontemplacji. Umysł bowiem jest wyposażony w dążenie do Jednego, które też niezawodnie poznaje. Wola i intelekt są tu jednym⁵². Tu nie ma wyboru, ale i wszelka zdolność wyboru byłaby jedynie niedoskonałością. Dusza człowieka – przynajmniej ta rozumna, a Plotyn wykorzystuje arystotelesowski trójpodział duszy znacznie częściej-gęściej, niż platoński – pozostaje w świetle Umysłu, i dlatego człowiek jest zawsze zdolny to osiągnięcia *homoíōsis theōi*, bez łaski, dzięki kontemplacji. Optymizm Plotyna. Wolność nie jest wolnością wyboru, ale wolnością od wyboru, od konieczności, które narzucają nam wybór.

Plotyn pyta o taki byt, który byłby cały w swojej mocy (*ousía ekousíos*), i znajduje, że jest nim jedynie Jedno (*hén*)⁵³, człowiek natomiast jako dusza jest w swojej mocy, jako ciało natomiast jest poddany przyczynowości powszechnej (*kosmikē aitía*)⁵⁴. Jedynie korzystając z tej

⁴⁷ *Enneady*, III, 1.

⁴⁸ Tak Rist, *Plotinus: The Road to Reality*, 134.

⁴⁹ *Enneady*, V, 3, 17.

⁵⁰ *Enneady*, IV, 8, 5.

⁵¹ *Enneady*, VI, 8.

⁵² Tak Rist, *Plotinus*, 136.

⁵³ *Enneady*, VI, 8, 20.

⁵⁴ *Enneady*, III, 1, 8.

wolności, i spełniając czyny „cnotliwe”, możemy przybliżyć się ku „Jednemu”, które jedynie jest prawdziwie wolne. Jest to motyw platoński. Jedno jest źródłem umysłu (*noûs*)⁵⁵. „Korzystając” jest tu być może słowem kluczowym, bo Plotyn rozróżnia jasno wolność jako „posiadanie siebie” i wolność wyboru (*proairesis*). Ostatecznie w ten sposób człowiek włącza się w kierowany „z góry” porządek kosmosu – motyw znany już u stoików (*oikeiōsis*). U Proklosa wolny (w sensie „w pełni swojej władzy”) jest tylko Bóg, a właściwy stosunek posiadacza duszy rozumnej do Boga to „służba z ochoty” (*ethelodouleia*)⁵⁶.

2.3. Patrystyka

Chrześcijaństwo jest religią zdecydowanie wierzącą w wolną wolę człowieka – podobnie jak i żydostwo. Dopiero w epoce Reformacji pojawia się w chrześcijaństwie nurty negujące wolną wolę. W Starym Testamencie jest wiele miejsc, gdzie *explicite* mowa jest o woli i wyborze, np.

Wzywam świadków [...] żem położył przed was żywot i śmierć, błogosławieństwo i przeklęstwo. *Obierajże*⁵⁷ tedy żywot, abyś i ty żył, i nasienie twoje⁵⁸,

albo:

Położył przed cię wodę i ogień: do czego chcesz, ściągni rękę twoją. Przed człowiekiem żywot i śmierć, dobre i złe: co mu się podoba, będzie mu dano⁵⁹.

Tu również (mianowicie w Septuagincie) jest jedno z pierwszych wystąpień greckiego słowa „αὐτεξουσιοτης”, tłumaczonego najczęściej jako „wolność woli”. U Ojców, bierze górę zainteresowanie stosunkiem wolności człowieka do woli Boga, jego przyjęcie lub odrzucenie Bożego zaproszenia. Wymieńmy tu: Justyna Męczennika (*Dialog z Żydem Tryfonem*), Tertuliana (który, wg TLL, ukuł wyrażenie „libertas arbitrii”), Atanazjusza, Ireneusza, Orygenesza (zwłaszcza jego *Περὶ ἀρχῶν*), Laktancjusza i Grzegorza z Nyssy, wreszcie św. Hieronima, i naturalnie św. Augustyna. Są oni stosunkowo mało zainteresowani psychologią czy metafizyką wolności woli czy aktu woli, głównie natomiast jej aspektami teologicznymi.

⁵⁵ Zob. *Prawa*, 963 a. *Enneady*, VI, 8, 16.

⁵⁶ *Uczta*, 184c. *De providentia*, 24.

⁵⁷ (u)^oh^harti (pierwiastek ܚܚܐ) – spokrewnione z arabskim (beduińskim) بحر wypatrywać zwierzynę, aramejskim ܚܚܐ, badać? Na pewno z akademickim *bêru* – wybierać, badać, jak chce *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the Chicago University of Chicago*, red. Ignace J. Gelb, et al., Chicago: Oriental Institute, Glückstadt: J. J. Augustin, 1965 (?), t. II, 212.

⁵⁸ Pwt, 30, 19.

⁵⁹ Syr, 15, 18.

U Ojców, zwłaszcza apostołskich, nie zawsze jasne jest, jaki termin jest jeszcze filozoficzny, a jaki już teologiczny. Kiedy Klemens z Rzymu mówi w swoim Liście do Koryntian: czyńcie wolę bożą (*boúlēsis, thélēma*)⁶⁰, nie bardzo wiadomo, co (filozoficznie biorąc) ma na myśli. Dziedzictwo greckie jest w każdym razie bardzo widoczne. Klemens z Aleksandrii podkreśla np., że „hekoúision” jest zdolnością skierowaną naturalnie ku cnocie (*aretē*), i realizującą się w „wolnym wyborze” (*proaíresis*), gdzie moc tego, co jest „od nas” (ἐφ' ἑμῖν) triumfuje nad naturą⁶¹. U Ireneusza (*Adversus haereses*) pojawia się idea, że wolność człowieka polega na w sposób wolny wybranym posłuszeństwie wobec Boga, i jego „przyłgnięciu” do wolności Boga, która rozwija się w dziejach zbawienia. W ten sposób powstaje „historia” wolności, tym bardziej, że wolność człowieka jest zanurzona w wolność ludzkości. Podobne idee znajdujemy u Klemensa, gdzie ludzka *proaíresis* naśladuje boską, tak, że w optymalnym wypadku dochodzi do współdziałania (*synergía*) obu. W ten sposób rozwija się „dialog” człowieka z Bogiem, przy czym najlepiej jest, jeżeli boskiej opatrności odpowiada „świętość” człowieka, która zakłada wolny wybór wiary.

Orygenes z wielkim naciskiem mówi, że nasz charakter moralny jest sprawą naszej *proaíresis hekousíos*⁶². Wrodzona jest nam zdolność odróżniania dobra od zła, ale wybór jednego z nich jest osobną sprawą. Ponieważ dobro jest bytem, kto wybiera zło, unicestwia się. Ma to znane, heretyckie, konsekwencje metafizyczne – powstanie świata materialnego, itd. Jednak i w tym świecie człowiek ma szansę wydostania się z świata duszy w ciele do świata ducha przez dobre wybory – tu pomoc Boża, podobnie jak Boża przedwiedza, niczego nie umniejszają.

Methodius z Olimpu rozciąga zakres przymiotnika „autexousíos” z Boga na człowieka. Różnica polega na tym, że wolność człowieka jest darem Bożym⁶³. Dzięki wolności człowiek jest *osobą*⁶⁴, „uhonorowaną” tym darem przez Boga. (Ten motyw wyjątkowości człowieka spotykamy już u Orygenesusa.) Dzięki temu, ma władzę nad naturą i samym sobą, ale – właściwy użytek z tego daru to posłuszeństwo Bogu⁶⁵.

⁶⁰ I, 3., III, 4.

⁶¹ *Kobierce*, VII, 19, 3; IV, 153.

⁶² *In Matt.* X, 11.

⁶³ *De autexusio*, XII, 2.

⁶⁴ Różnica między „res” a „persona” zarysowana przez Tertuliana w *Adversus Praxeam (Przeciwko Prakseaszowi)*, 12.

⁶⁵ *De autexusio*, XVI, 8.

U Grzegorza z Nyssy (325–394) „władza wybierania” (*dýnamis proairetikē*) jest też darem Boga, która umożliwia poznanie Boga, przez uporządkowanie popędów i innych sił natury, i skierowanie ich ku Dobru, którym jest Bóg. Dla Grzegorza charakterystyczne jest pewne przeakcentowanie („bujna” szkoła aleksandryjska!) wolności wyboru, władzy „władzy wybierania”⁶⁶. Charakterystyczny jest też pewien „intelektualizm” jego koncepcji: „proairesis [jest] adoulōton ti chrēma kai autexousion en tē eleutheria tēs dianoias keimenon”⁶⁷). U Maksyma Wyznawcy (580–662), zaplątanego (zwycięsko) w spór z monoteletyzmem, i pozostającego pod wpływem Grzegorza z Nyssy, charakterystyczne jest natomiast przyjęcie, że oprócz woli naturalnej jest i wola „rozumna” (*gnōmikón*), jako dążenie do jedności z Bogiem⁶⁸. W ten sposób człowiek realizuje ten „obraz” Boga, którym jest. Nemezjusz z Emezy (Homs) (koniec IV w., trzeźwa szkoła antiocheńska) w swoim dziele „O naturze ludzkiej” korzysta pełnymi garściami z Arystotelesowskiej analizy „proairesis” i jako pierwszy stawia problem, czy Bóg nie jest autorem zła na świecie. Odpowiedź jest negatywna: to *habitus* człowieka, nie dana mu przez Boga *potestas*, jest przyczyną zła⁶⁹.

Nemezjusz z Emezy. Nic prawie o nim nie wiadomo, oprócz tego, że był biskupem Emezy około 400 r., i że w średniowieczu był mylony z Grzegorzem z Nyssy, a to za sprawą jednego ze swoich średniowiecznych (XII) tłumaczy na łacinę, prawnika, znanego jako Burgondio z Pizy. Jego dzieło „Peri fýseōs anthrō pou” („De natura hominis”). Dzieło to było chętnie czytane przez wszystkich, i tłumaczone (często kilkakrotnie) na łacinę, armeński, gruziński, syryjski (aramejski) i arabski. Wzięło się to stąd, że książka w systematyczny i zwięzły sposób prezentuje wiele zdobyczy nauki swoich czasów. Rozprawia się z wielkimi filozofami wszystkich szkół, Biblią, astrologią, naukami przyrodniczymi i wieloma innymi. Nauka o człowieku jest dla Nemezjusza podstawą nauk o przyrodzie, ponieważ człowiek jest mikrokosmem. W teorii duszy ludzkiej platonik i neoplatonik (dusza=prosta substancja, posługująca się ciałem), Nemezjusz przyswaja sobie jednak arystotelesowski podział władz poznawczych na rozumowe i przedrozumowe, czyli zmysłowe. W tych ramach, rozwija epikurejską teorię afektów i namiętności, i właśnie arystotelesowską teorię aktu dobrowolnego (ἐκόν). Na tej podstawie, rozstrzyga również kwestię „wolności woli” (*tò*

⁶⁶ *Vita Moysis*, 348a.

⁶⁷ Siebeck, G. d. *Psychol.* I 2, 380.

⁶⁸ MPG, 91, 37b/c.

⁶⁹ *De natura hominis*, c. 14.

autexousíon)⁷⁰, którą utożsamia z kwestią tego, co jest „od nas [zależne]” (*eph ēm̄n*). Czyni to po arystotelesowsku. Oczywiście jest dla niego, że zastanawianie się nie jest na próżno (*περι τῶς, ex superfluo*), a „każdy, kto się zastanawia, zastanawia się jako ktoś, od czyjego wyboru zależy, co robi, po to, by wybrać to, co wypadnie mu z tego namysłu, a to, co wybrał, uczynić”⁷¹. W tej formule zawarta jest cała „architektura” aktu wolnej decyzji: namysł, wybór, czyn. Przedtem jednak są u Nemezjusza ciekawe rozważania na temat tego, dlaczego decyzje ludzkie nie podpadają pod którąś z innych, nie-wolnych kategorii: Bóg, konieczność, los, przyroda, zbieg okoliczności, przypadek⁷². Dyspozycje do działania – to również jest arystotelesowskie – powstają przez wielokrotne powtarzanie aktów pewnego rodzaju, bo „hà gâr poiouñtes manthánomen, taũta mathóntes poiouñmen”.⁷³ Na kontrargumenty z Pisma, takie, jak: „droga człowiecza nie jest jego, ani jest rzecz męża, aby chodził a prostował drogi swoje”⁷⁴ ma odpowiedź: już sam wybór ma moc uczynku, i pozostaje w naszej mocy⁷⁵: „by snadź nie zgrzeszyli synowie moi a nie błogosławili [tj. złorzeczyli] Bogu w sercach swoich”⁷⁶, lub: „A ja powiadam wam, iż wszelki, który patrzy na niewiastę, aby jej pożądał, już ją scudzołzył w sercu swoim”⁷⁷.

„To *autexousíon*” czy „*liberum arbitrium*” występuje u Nemezjusza niekiedy również w sensie mniej technicznym. Np. w rozdziale poświęconym zagadnieniu rozrodczości zwierząt, Nemezjusz wyjaśnia, dlaczego niektóre zwierzęta mają takie zwyczaje, a inne – inne, i konstatuje: „kury bowiem, ponieważ poczynają prawie co dnia, przyzwalaja na zbliżenie, kobiety natomiast, jak i w innych sprawach mające wolną wolę, tak i co do zbliżenia po poczęciu”⁷⁸. Ciekawe, że, inaczej, niżby to uczynił autor nam współczesny, Nemezjusz nie

⁷⁰ W rozdz. 39, 40 i 41 *Peri fyseos*, rozdz. 38, 39 i 40 tłumaczenia Burgundia z Pizy.

⁷¹ „Päs dè ho bouleuómenos hos ep’ autōi tēs hairéseōs ouśēs tō?n praktō?n bouleútai, hina tò prokrithèn ek tēs boulēs hélētai kai helómenos práxei”, rozdz. 41; „Omnis quatem qui consiliatur, quasi in eo electione existente gestibilium consiliatur, ut quod secernitur ex consilio eligat et eligens gerat”, rozdz. 40.

⁷² Rozdz. 39/38. Coś podobnego znajdujemy u pseudo-Plutarcha i Stobeusza: (*De placitis philosophorum*, I, 29, 7) und bei Stobäus (*Florilegium* I, 7) jako ekscerpt z Aëtiosa *Xynagōgē peri tōn areskóntōn*, przypisane Anaksagorasowi und stoikom. P. Diels, Hermannus. *Doxographi graeci*. Berolini et Lipsiae: Walter de Gruyter et socii, 1929, 326.

⁷³ Rozdz. 39. EN II, 1, 1103a 32.

⁷⁴ Jr, 10, 23.

⁷⁵ Rozdz. 40/39.

⁷⁶ Hi, 1, 5.

⁷⁷ Mt, 6, 28.

⁷⁸ „Hai gâr alektorídes tōi kath’ ekásten schedòn heméran tiktein kath’ hekásten prosíentai tèn synousían; hai dè gynaiķes, hōs en toīs állois tò autexoúsion échousin, hoũto kai en tēi synousíai tēi metà tèn sýllēpsin”

wykorzystuje tutaj tego niezaprzeczalnego podobieństwa kobiet do kur w celu negowania wolności woli u tych pierwszych, lecz odwołuje się do niej jako do ustalonego faktu.

Umysłem zupełnie innego rodzaju i kalibru był św. Augustyn (354–430). On również zmagał się z problemem pochodzenia zła na świecie. Jego teoria woli⁷⁹ i wolnej decyzji, które odróżnił, nie zawsze zresztą konsekwentnie, jest przed Tomaszem najbardziej dojrzała. Istnienie wolnej decyzji Augustyn – nie pierwszy i nie ostatni – uzasadnia odwołując się do Pisma, gdzie (jak wskazywał) są liczne wskazania i napomnienia, które nie miałyby sensu, gdyby nie było wolnej decyzji⁸⁰. Wola i jej akty są dla Augustyna całkowicie w jej władzy – wola jest przyczyną siebie samej⁸¹. Jednak jej wolność zależy od prawidłowego użytku, a ten polega na zwróceniu się ku Bogu, jako temu, kto „summe est”⁸². Grzech jest nie tyle wyborem jednej alternatywy przeciw innej, co niewłaściwą decyzją, odwróceniem się od Boga (*aversio Dei*)⁸³. Można to porównać do błędu wędrowca, który chcąc dojść do z góry ustalonego celu, i znalazłszy się na drogach rozstajnych, wybiera niewłaściwą. Oczywiście można powiedzieć, że on ją „wybiera” (właśnie tak powiedziałem), ale lepsze jest powiedzenie, że wyboru właściwie nie było, i że została podjęta zła decyzja. Inaczej w sytuacji turysty, który wędruje przed siebie, po prostu po to, by iść, gdzie nogi i oczy poniosą. Z tego powodu, można powiedzieć, że zło wypływa jedynie z wolnej woli człowieka, jednak nie z jej natury, a tylko z jej defektu. Dlatego zło jest „brakiem dobra”⁸⁴. Wola może się zdegenerować w *cupiditas*, *avaritia*, *superbia*, etc⁸⁵. Wszystko to jest skutkiem grzechu pierworodnego. Jest wszakże lepiej, podkreśla Augustyn, by człowiek dążył do dobra „po woli”, niż „necessitate bonus est”⁸⁶, bo w ten sposób jest lepszym obrazem Boga. Wola do grzechu jest tak samo wolna, jak wola do dobra⁸⁷, chociaż z drugiej strony, „libero arbitrio male utens homo et se perdidit et ipsum”⁸⁸ – jeden z

(cap. 25) „gallinae enim, quia per singulos dies fere concipiunt, recipiunt coitum; mulieres autem, ut in aliis liberum arbitrium habent, ita et in coitu qui est post conceptionem”. cap. 24

⁷⁹ „Voluntas est animi motus, cogente nullo, ad aliquid vel non amittendum vel adipiscendum”, *Serm.*, XXX, 2.

⁸⁰ *De gratia et lib. arb.*, c. 1.

⁸¹ *De libero arbitrio*, III, 18, 49; zob. 3, 7.

⁸² *De civitate Dei*, XII, 6.

⁸³ *De civitate Dei*, XII, 6.

⁸⁴ *De civitate Dei*, XII, 6.

⁸⁵ *De spiritu et littera*, nr. 11.

⁸⁶ *De div. quaest.* I, 2.

⁸⁷ *De gratia et lib. arb.*, c. XV.

⁸⁸ *Euch.* c. 29.

popularniejszych później „aforyzmów” Augustyna. Do osiągnięcia dobra konieczna jest łaska, która jednak nie znosi wolności woli, a tylko ją wspomaga⁸⁹. Wiele jest w tym tajemnic, ale Augustyn nie wstydzi się przyznać, że ich nie przeniknął⁹⁰. Podkreślanie ułomności (wolności) woli było zwrócone zwłaszcza przeciwko herezjarsze Pelagiuszowi.

Jan z Damaszku (Damasceński) Al-Manşur (675–749) jest dla Kościoła prawosławnego św. Augustynem i św. Tomaszem z Akwinu w jednej osobie. Był płodny, oprócz traktatów teologicznych pisał też hymny kościelne. Nazywano go „chrysorrhóas”, „złotopłynnym”. Na dworze omajadzkiego kalifa w Damaszku pełnił wysokie urzędy (nadzór nad poborem podatków w całej Syrii), do czasu, gdy w 730 r. postanowił zostać mnichem w klasztorze św. Saby koło Jerozolimy. Zwalczał najróżniejsze znane sobie herezje (manicheizm, nestorianizm, monoteletyzm, islam), zajął stanowisko w sporze o kult obrazów (był za), i pochodzenia Ducha św. (był przeciw *filioque*); poświęcił też trochę uwagi frapującemu zagadnieniu smoków i czarownic. Jego główne dzieło, *Πηγὴ γνώσεως* („źródło wiedzy”), znane było Zachodowi z tłumaczenia, podobno bardzo niedobrego, znanego nam już Burgundia z Pizy. W pierwszej części, zatytułowanej *Kephálaia philosophiká* znana na Zachodzie jako *Dialectica*, zajmuje się filozofią od strony metodologicznej, w drugiej: *Peri hairéseōn* – herezjami, w trzeciej wreszcie, *Ékdosis akribès tēs orthodóxou písteōs*, „dokładny wykład prawowiernej wiary”, która stała się znana i popularna jako *De fide orthodoxa*, dogmatami wiary, i różnymi związanymi z nimi zagadnieniami filozoficznymi i herezjologicznymi. Jest to dzieło w najwyższym stopniu niesamodzielne, kompilacyjne (w interesującej nas kwestii: Arystoteles, Plotyn, Aleksander z Afrodyzji, Nemezjusz, Maksym Wyznawca⁹¹) – zainspirowało podobno Piotra Lombarda do ułożenia swoich słynnych *Sentencji*, w dodatku sucho i nieatrakcyjnie napisane – Jan Al-Manşur, zwany niekiedy „ojcem scholastyki”, miał zaiste wiele jej cech ujemnych. Cechy zaś dodatnie to dobór, układ, i częściowo terminologia. Jan rozprawia się z problemem woli i jej wolności, a także z paroma problemami „przyległymi” w księdze II swojego *Dokładnego wykładu*, w rozdz. 22–30. Wprowadza tam rozróżnienie między „thélēsis” i „boulēsis”, w obu wypadkach jest to dążenie rozumne, ale w pierwsze – ku temu, co zachowuje naturę, drugie – do konkretnej rzeczy. Kiedy ta ostatnia władza, mówi Jan,

⁸⁹ *De corr. et gratia*, c. VIII.

⁹⁰ „[M]e ignorare respondeo [...] O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Die quam inscrutabilia sunt iudicia eius et investigabiles viae eius!”, *De correctione et gratia*, c. VIII.

⁹¹ Patrz Verweyen, Johannes. *Das Problem der Willensfreiheit in der Scholastik. Auf Grund der Quellen dargestellt und kritisch gewürdigt*. Heidelberg: Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, 1909.

powzięła już jakiś cel, możliwy lub nie, rozum zaczyna się zastanawiać nad jego dostępnością, a jeśli cel okazuje się dostępny, to przychodzi namysł lub zastanowienie się (*βουλή, bouleusis*) nad środkami. Potem przychodzi osąd (*krísis*) i pozytywne nastawienie (*gnō mē*), oraz wybór (*proairesis, epilogē*). Potem przystąpienie do dzieła (*hormē*), i użytek czy pożytek (*chrēsis*) z własnego postępku⁹². To nie jest moje suche streszczenie, tylko prawie dosłowne tłumaczenie tekstu Jana Al-Manşura. Oprócz tego, są u niego liczne zapewnienia, że tego rodzaju dążenie jest wolne⁹³. Rozważanie o dobrowolnym i niedobrowolnym są w dużym stopniu przejęte od Nemezjusza (gdzie są z kolei Arystotelesowskiego pochodzenia), rozdział 25., gdzie mowa o dobrej woli, jest żywcem przepisany z Nemezjusza (rozd. 39. *De natura hominis*). W sprawie pochodzenia zła i roli opatrności boskiej, Jan zgadza się z Grzegorzem z Nyssy, a także z Augustynem (którego nie zna), ale w charakterystyczny dla siebie, „niegenialny” (jakby powiedział Prantl⁹⁴) sposób.

2.4. Średniowiecze

2.4.1 Wiosna średniowiecza

Anicius Manlius Severinus Boecjusz (480–525). Nie należy właściwie do średniowiecza, chociaż dorosłe życie przeżył już w jego konwencjonalnych granicach, ale jeszcze mniej do patrystyki. Wielkie znaczenie dla średniowiecza, przez swoje tłumaczenia Platona i Arystotelesa, z których jednak tylko nieliczne przetrwały. I przez komentarze do *Isagogi* Porfiriusza⁹⁵. Teodycea w *De consolatione philosophiae libri quinque*. Ukuł całą łacińską terminologię arystotelizmu, i jest mistrzem logiki (podobno marnym – Prantl). Myśliciel niesamodzielny, platońsko-arystotelesowsko-neoplatońsko-stoicki, ale właśnie przez to płodny i inspirujący. Wolność woli – *liberum arbitrium* – jest dla niego niewzruszoną prawdą, podobnie, jak dla poprzedników, ale jako jeden z pierwszych próbuje wyjaśnić, dzięki czemu jest ona możliwa: dzięki ogólności pojęcia dobra, i dzięki zdolności woli do refleksji nad sobą samą⁹⁶. Ta zdolność może być większa lub mniejsza, dlatego wolność woli ma stopnie.

⁹² *De fide orthodoxa*, ks. II, rozdz. 22.

⁹³ P. nota 92.

⁹⁴ Carl Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande*, 4 tomy, Lipsk 1855–70. (Doprowadzone do Renesansu.)

⁹⁵ O którym powiadają, że był Arabem (Nabatejczykiem), chociaż podawał się za Fenicjanina z Tyru. W centrum jego myśli miał stać arabski bóg słońca, a jego pismo o słońcu oddziało na Jamblicha (też Araba), cesarza Juliana i Makrobiusza. Franz Altheim und Ruth Stiehl. *Die Araber in der alten Welt*. Tom 1: Bis zur Beginn der Kaiserzeit. Berlin: Walter de Gruyter, 1964, str. 8n.

⁹⁶ *In De interpret.*, editio secunda, 1. III. Migne lat. 64, 493 a.

Związek wolności z duchowością jest tutaj motywem neoplatońskim. Jako jeden z pierwszych, a na pewno pierwszy tak dobitnie i wyczerpująco, Boecjusz stawia pytanie o uzgadnialność wolnej decyzji i Bożej przedwiedzy (w IV i V ks. *De consolatione philosophiae*). Problem ten, wprawdzie w innej formie i w innym kontekście, był zarysowany już u Arystotelesa w *De Interpretatione* i „zaatakowany” przez Aleksandra z Afrodyzji, z drugiej strony postawiony też przez Cyserona w dialogu *De divinatione*. Odpowiedź Boecjusza: Bóg wszystko wie w wiecznym „teraz”, i jego wiedza o moim obecnym siedzeniu czy biegu nie nadaje tym czynnościom więcej konieczności, niż Państwa, z tą różnicą, że Państwa wiedza jest epizodem „w” czasie, a boska – ponad czasem. Wieczność Boga to *interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*, a jego „opatrność” to nie „przedpatrność” (*providentia*, nie *praevidentia*). Poza tym, zachodzi *necessitas consequentiae*, nie *consequentis*. Jest to, nawiasem mówiąc, rozwiązanie, które obrał był już św. Augustyn w *O państwie bożym*.⁹⁷ Boecjusz chętnie odwołuje się do innego sposobu istnienia Boga i innego sposobu pracy Jego umysłu.

Boecjusz jest autorem słynnej klasycznej definicji osoby, *naturae rationalis individua substantia* – w *Księdze o osobie i dwóch naturach przeciwko Eutychiuszowi i Nestoriuszowi*. Ale jest on również autorem definicji wolności woli: „*liberum nobis de voluntate iudicium*”, która zrobiła karierę w średniowieczu. W tej formie definicja ta nie występuje u Boecjusza, ale w komentarzu do *Περὶ ἐκμενείας* Boecjusz wyraża się tak: „ilekroć w umyśle pojawiają się wyobrażenia i pobudzają wolę, bada je rozum i je osądza, i co wydaje mu się lepsze, po zbadaniu i porównaniu, to czyni, tak, że czasem gardzimy czymś, co przyjemne i co wydaje się użyteczne, a mocno obstajemy przy czymś nieprzyjemnym a nawet bolesnym. Nie na samej zatem woli [akcie woli], ale na osądzie woli polega wolna decyzja (*Ideo non in voluntate, sed in iudicatione voluntatis liberum constat arbitrium*), i nie na wyobrażeniach, ale dokładnym zbadaniu tychże wyobrażeń, i dlatego dajemy początek niektórym naszym działaniom, zamiast tylko iść w ich ślady. [...] Słuszniej więc nasi peripatetycy upatrywali wolności decyzji w wyborze osądu i badaniu woli (*Melius igitur peripatetici nostri ... liberum arbitrium in electione iudicationis et voluntatis examinatione posuere*).”⁹⁸ Boecjusz pisze te słowa w kontekście rozprawy ze stoicyzmem, dla którego „idziemy tylko w ślady naszych działań”

⁹⁷ V, 9.

⁹⁸ *In librum Aristotelis de Interpretatione libri sex*, lib III circa initium, P. L. 64, 492–3.

(mogąc to robić z wewnętrzną zgodą lub nie – i do tego można (?) sprowadzić ludzką wolność w ujęciu stoików) – i opowiadając się za Arystotelesem, dla którego „προαίρεσις” to działanie zgodne z wolą, poprzedzone namysłem.

Jan Szkot Eriugena (810–877). W późniejszych wiekach zapomniany, swym pismem *De divina praedestinatione* wmieszał się w szalejący w IX wieku spór na temat predestynacji (*an sit*). W myśl jego koncepcji, przyczyna, ale nie każda, tylko taka, która przymusza, wyklucza wolność: „ubi causa, quae compellit, ibi non est natura, qui vellit”⁹⁹. Z drugiej strony, wolność jest charakterystyczna dla wszelkiej natury rozumnej, „ubi est rationalitas, ibi necessario erit libertas”¹⁰⁰, ludzkiej i boskiej. Wola ludzka wszakże, w odróżnieniu od boskiej, jest zmienna. Co ją więc porusza? Ona sama, uczy Jan Szkot, i na tym polega jej wolność¹⁰¹. Po Upadku jednak, wola ludzka nie potrafi się kierować ku dobru tak niezłomnie, jak przed nim, i wymaga Bożego wsparcia. Nie znaczy to, że jest to wola niewolna: „Non [...] in homine creavit Deus voluntatem captivam, sed liberam; quae libertas post peccatum remansit”¹⁰². Ale po wolnej woli „in statu isto” człowiekowi tyle, co po najbardziej nawet sokolich oczach w ciemności – potrzebne jest światło łaski, by wola ta chciała się zwrócić ku dobru, i w tej inklinacji wytrwać.

Bezbożnie jest, uczy Eriugena, negować wolność Bożej woli, bo wszelka konieczność w niej jest jej immanentna, a nie przymusza ją z zewnątrz. Bezbożnie jest także negować „liberum voluntatis humanae arbitrium”¹⁰³, bo wtedy zarzucałoby się Bogu niesprawiedliwość – dzień sądu, kara i nagroda bez wolności woli, bez zasługi i winy? Żaden chrześcijanin nie może więc wątpić, że Bóg dał ludziom wolność decyzji, tj. wybór między dobrem a złem (dubitare Deum [...] dedisse homini liberum arbitrium id est electionem boni vel mali)¹⁰⁴. Również zło i dobro moralne zakładają istnienie wolnej decyzji i wolnej woli. Zła wola nie ma przyczyny, bo leży tylko w „perverso et irrationali motu rationabilis liberaeque voluntatis”, jak mówi w *De divisione naturae*, ks. IV, 16¹⁰⁵. Czy nie byłoby lepiej, gdyby Bóg nie dał człowiekowi wolnej

⁹⁹ *De divina praedestinatione*, c. V.

¹⁰⁰ *De divina praedestinatione*, c. V.

¹⁰¹ *De divina praedestinatione*, c. VIII.

¹⁰² *De divina praedestinatione*, c. IV.

¹⁰³ *De divina praedestinatione*, c. IV.

¹⁰⁴ *De divina praedestinatione*, c. V.

¹⁰⁵ Por. też tamże, V, 36.

woli? Nie, bo szczęście, do którego dążymy, nie byłoby wtedy wcale, lub byłoby niezasłużonym w najlepszym razie dobrem. W sumie, trzeba powiedzieć, że w interesującej nas kwestii, Eriugena jest bardzo zależny od Augustyna, ale trochę inaczej rozkłada akcenty.

2.4.2 *Filozofia islamu*

Po Janie z Damaszku naturalne będzie przejście do wczesnej filozofii islamu (tym bardziej, że mamy obecnie miesiąc liturgiczny ramadān, i zbliża się „Noc Przeznaczenie”, Lailatu-l Qadar, czyli noc zesłania Koranu, 26. ramadān, co 1423 AH przypada 1. grudnia. Z tego urodzajnego pola, jakim jest filozofia wczesnego islamu, wybieram tylko jeden zagon, po resztę odsyłając Państwa do podanej literatury (Wolfson jest najlepszy, ale najtrudniejszy).

Na początek parę słów o osobliwościach islamu jako religii, bo wyznacza ona kontekst dla naszych rozważań. Pierwotny islam wyglądał diametralnie inaczej, niż pierwotne chrześcijaństwo, i miał oblicze militarno-polityczne. Kwestie stosunku do religii-poprzedniczek (w przypadku islamu były to judaizm i chrześcijaństwo), które tak zaprzętały pierwotne gminy chrześcijańskie – patrz spór św. Pawła Apostoła z *judaizantes* w Palestynie – zostały rozwiązane przez samego Mahometa (féÀZi). Koncentracja na obronie pierwotnej gminy (ÒéłâC) a później jej akwizycjach ludnościowych i terytorialnych zepchnęły wszelkie debaty teologiczne na margines, i zdyscyplinowały wiernych. Zagadnieniem numer jeden stał się natomiast kalifat, czyli następstwo Proroka na ziemi. To zagadnienie, w kontekście sporu między ‘Ālim a Mu‘āwiją co doprowadziło do wczesnego podziału islamu na chārydżytów, murdżytów i szyitów, którzy wynieśli „imāma” do poziomu porównywalnego z papieżem, lub nawet wyższego: nieomyślność, bezgrzeszność, itp. Imām jest jednak ukryty, przez co społeczność muzułmańska musi radzić sobie o własnych siłach. Nadaje to szyizmowi posmak mesjanizmu. Szyityzm poszukiwał również ratunku w spekulacji filozoficznej, jako beznadziejnie zdominowana mniejszość, w niezależności sądu i w negatywizmie, przejawiającym się w odrzucaniu praktyki większości¹⁰⁶. Jest to znowu pewien rys fanatyzmu.

W islamie nie ma niczego na podobieństwo Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, przeto ich rolę musieli przejąć znawcy prawa (*fiqh, fuqahā’*), wśród których wykształciły się wnet cztery szkoły, dwie spośród których, ḥanbalici i mālikici są bardzo konserwatywne i odrzucają użycie

¹⁰⁶ Fakhry, 56.

analogii oraz niezależnego sądu (*raʿj*, spokrewnione z *raʿa*, tak samo pisane – widzieć)¹⁰⁷. Konserwatywizmowi sprzyjała zwycięska pozycja nowej religii, dlatego „apologetyzm” muzułmański – wobec pogan (arabskich i zoroastrian?), żydów i chrześcijan, materialistów i manichejczyków – z innymi nieco pozycji był uprawiany, niż chrześcijański. Wczesny „Kalām” był bardziej ofensywny, niż patrystyka, i również bardziej zainteresowany wygładzeniem wewnętrznych niezgodności w Koranie oraz między Koranem a Tradycją (*ḥadīth*). Ktoś, kto praktykuje Kalām, nazywa się „mutakallim” (l. mn. „mutakallimūn”). Przedmiotem tych debat był często antropomorfizm Koranu, np. wypowiedź, że „Bóg siedzi na tronie” i wiele innych, bo od takich wypowiedzi Koran się wprost roi.

Jedną z takich niezgodności były sprzeczne enuncjacje Koranu na temat mocy Bożej i jej zakresu. Z jednej strony, Koran podtrzymuje absolutną moc:

Do Niego należy królestwo niebios i ziemi, On jest nad każdą rzeczą wszechwładny! On jest pierwszym i ostatnim, on jest jawnym i ukrytym. On jest o każdej rzeczy wszechwiedzący¹⁰⁸.

Albo:

Kogo Bóg chce prowadzić drogą prostą, rozszerza jego pierś dla islamu, a kogo chce sprowadzić z drogi, czyni jego pierś ciasną, udręczona [...].¹⁰⁹

O „pieczętowaniu” serca mowa jest częściej:

Zaprawdę, tym, którzy nie wierzą, jest wszystko jedno, czy ty ich ostrzegasz, czy nie ostrzegasz, oni i tak nie uwierzą. Bóg nałożył pieczęć na ich serca i na ich słuch, a na ich oczach położył zasłonę¹¹⁰.

Gdzie indziej jednak mówi się:

Prawda pochodzi od waszego Pana. Przeto kto chce, niech wierzy, a kto nie chce, niech nie wierzy¹¹¹

I sugeruje się, że owo „zapieczętowanie serca” było samo owocem złych decyzji wolnej woli:

¹⁰⁷ Fakhry, 3n.

¹⁰⁸ Sura 57, 2-3. Przekład Józefa Bielawskiego, z roku 1986 (Warszawa: PIW). Literacko najlepsze tłumaczenie pochodzi od Friedricha Rückerta (XIX w., niestety pozostało nieukończone), oprócz tego o pięknie Koranu pisał Navid Kermani (*Gott ist schön*).

¹⁰⁹ Sura 6, 125. Przypomnijmy, że w surze 1., będącej u muzułmanów jakby odpowiednikiem Modlitwy Pańskiej w chrześcijaństwie, mówi się: „Prowadź nas drogą prostą, drogą tych, których obdarzyłeś dobrodziejstwami, a nie tych, na których się gniewasz, i którzy błądzą” (wersy 6-7).

¹¹⁰ Sura 2, 6-7.

¹¹¹ Sura 18, 29 (28?).

I przyszedł już wcześniej do was [Egipcjan] Józef [syn Jakuba] z jasnymi dowodami [że przychodzi od Boga], lecz wy nie przestaliście wątpić w to, z czym on przyszedł. A kiedy zginął, powiedzieliście: „Nie wysłał już Bóg po nim żadnego posłańca”. W ten sposób Bóg sprowadza z drogi tego, który jest występny, wątpiący. A ci, którzy się spierają o znaki Boga bez żadnego upoważnienia, budzą nienawiść w Bogu i w tych, którzy uwierzyli. Tak Bóg kładzie pieczęć na każdym sercu człowieka dumnego, tyrana.¹¹²

W surze 16 („Pszczoły”) mówi się:

Fürwahr, die, so nicht glauben an die Zeichen Gottes, dieselben leitet Gott nicht, und ihrer wartet scharfe Pein. Nur Lug erdichten jene, die nicht glauben an die Zeichen Gottes, Dieselben sind die Lügner. Wer leugnet Gott, nachdem er glaubte, außer wer da gezwungen ward, indeß sein Herz beruhete im Glauben, – doch wer aus freier Brust verleugnet, ob denen ist ein Zorn von Gott, und ihrer wartet große Pein. [...] Sie sind es, denen Gott hat versiegelt ihre Herzen.¹¹³

Zaprawdę, tych, którzy nie wierzą w znaki Boga, Bóg nie poprowadzi drogą prostą i spotka ich kara bolesna! Jedynie kłamstwo wymyślają ci, którzy nie wierzą w znaki Boga; tacy są kłamcami. Ten, kto nie wierzy w Boga, choć przedtem w Niego wierzył z –wyjątkiem tych, którzy zostali do niego zmuszeni, choć ich serce spoczywało w wierze – ci zaś, co dobrowolnie (متطوعه) otwierają swą pierś na niewiarę [...] to są ci, którym Bóg nałożył pieczęć na serca, słuch i spojrzenie. مَمْمُ

W Tradycji są opowieści, uderzająco podobne do pewnych opowieści rabinicznych, w których anioł ma za zadanie tchnąć życie w czterdziestodniową zygotę, i przydać mu pewne cechy, zwłaszcza zbawienie lub potępienie, i Bóg odczytuje mu to ze zwoju, na którym to wszystko jest dokładnie zapisane (w analogicznych opowieściach rabinicznych, zapisane jest wszystko z *wyjątkiem* tego, czy ktoś będzie sprawiedliwy, czy niegodziwy¹¹⁴).

Utrwalenie się władzy Omajadów w Damaszku dało tym ostatnim okazję do nadużyć i tyranii – choroba, która trapi świat arabski po dziś dzień. Operowali oni pojęciem „qadar” ,if³ – co w odniesieniu do Boga można tłumaczyć jako „predeterminacja”, ale etymologicznie nawiązuje to czasownika „móc”, i jest związany ze słowem Ńif³ - moc – chcąc uzasadnić swoje rozporządzenia i dekryty, co wywołało reakcję pierwszych „niepokornych”, podkreślających absolutną wolność ludzkiej woli, jak na ironię zwanych „qadarytami” (ÆĪif³) Jak pisze Wolfson, nazwa ta to być może prawdziwy „lucus a non lucendo”, tak zresztą należy to

¹¹² Sura 40, 34–36 (35–37?).

¹¹³ Sura 16, 103–107. „Z wyjątkiem tych, co zostali zmuszeni”: إلاً من اكره. „versiegelt”: طبع?

¹¹⁴ Wolfson, *The Philosophy of The Kalam*, 605: „Muslim traditions were formulated with a knowledge of the rabbinic sources and in opposition to them”.

rozumieć¹¹⁵. Wolfson domyśla się jednak, że chodzi o słowo „moc”, które występuje nader często w Koranie jako przymiot Boga – czasami zresztą też jako „dekret”, np. tam, gdzie Bóg mówi, że zesłał Mojżesza do kraju Midian swoim dekretem¹¹⁶. Otóż Wolfson domyśla się, że w kontekście dyskusji z chrześcijanami, np. Janem z Damaszku, Arabowie mogli tłumaczyć greckie wyrażenie $\alpha\upsilon\tau\epsilon\chi\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$ jak $\acute{E}\nu^{\circ}\acute{A}I\text{ ieB}^3$, i ci, którzy się chętnie posługiwali tym słowem zostali nazwani „qadarijja”¹¹⁷.

Dwaj z owych qadarytów, Ma‘bād Al-Juhanī i Ġajlan Al-Dimašqī, – prekursorzy koncepcji wolnej woli w islamie – zapłacili życiem za głoszenie koncepcji wolności woli, ponieważ kalif nie mógł uzasadniać swojej niesprawiedliwości wyrokami Bożymi. Prawowierni podnosili dodatkowo zarzut, że qadaryci ulegają wpływom chrześcijańskim i żydowskim. Można przypuszczać, że qadaryci mieli kontakty ze znanym nam już Janem Al-Manšurem, jego uczniami, i innymi teologami chrześcijańskimi w Syrii, od których przejęli technikę argumentacji i dyskusji.

W około sto lat od powstania islamu (622 AD = 1 AH)¹¹⁸ powstała w ramach tej religii szkoła teologiczna, zwąca się „Wspólnotą jedności i sprawiedliwości”, a przez sunnitów znana „Al-Mu‘tazilah” $\text{O}^{\frac{1}{4}}\text{I}^{\frac{1}{2}}\text{F}^{\frac{1}{2}}\text{A}^{\frac{1}{2}}\text{C}$ („odłączeni”, „secesjoniści”). Bezpośrednim asumptem do powstania tej szkoły – jej założycielem był niejaki Wāsil ibn ‘Aṭā ($\acute{O}Bi\text{§} \acute{A}IG \frac{1}{2}uA\acute{E}$), basryjczyk rodem z Medyny (699–748) – był teologiczny spór, podniesiony przez chārydżytów, o to, czy mużulmanin, który popełnił ciężki grzech ($\acute{N}j\acute{I}J \cdot$) jest jeszcze człowiekiem wierzącym, czy już nim być przestał. (Niewiara: *kufr* – wiara: *īmān*.) Spór ten, choć wyrwany z kontekstu wydaje się dziwny, miał wielkie znaczenie dla wczesnego islamu, z powodu trwających w jego łonie sporów o prawowitą władzę, ponieważ przez „ciężki grzech” rozumiano w danym kontekście właśnie uzurpowanie sobie władzy (kalifa). Stanowisko „odłączonych” było pośrednie: uzurpator to nie jest „prawdziwy” wierzący, ale jeszcze nie niewierzący. Konsekwencja logiczna, którą okazali w tym sporze, była dla nich charakterystyczna. „Jedność i sprawiedliwość” odnosiły się do Boga: jedność (prostota) Jego istoty, a więc niewyodrębnienie Jego atrybutów, a sprawiedliwość: Bóg jest absolutnie sprawiedliwy, więc

¹¹⁵ Wolfson, *The Philosophy of The Kalam*, 619. Za: Ignacz Goldziher, *Vorlesungen über den Islam*, Heidelberg, 1910. (Istnieje tłumaczenie angielskie.)

¹¹⁶ Sura 20, 42.

¹¹⁷ Wolfson, *The Philosophy of The Kalam*, 620.

¹¹⁸ *Anno Domini, Anno Higræ*.

nie zmusza ludzi do spełniania czynów, których im zabronił, ani żądać od nich czegoś, co jest (dla nich) niemożliwe, ani nakładać na nich ciężarów nie do udźwignięcia¹¹⁹. Jest to teodycea podobna do Augustyńskiej, ale z nieco innym rozłożeniem akcentów. Zarazem była to obrona wolnej woli odwołująca się do faktu istnienia etyki-prawa islamskiego, *Ò“Íjq.*. W kwestii tej ostatniej, mu‘tazylici również zabierali głos, ucząc, że dobro i zło są inherentną cechą czynów, i dlatego są nakazane wzgl. zakazane przez Boga i prawo, a nie na odwrót. Oprócz tego, mu‘tazylici mieli wiele ciekawe poglądy metafizyczne, podobne trochę do megarejskich, odrzucali, z wyjątkiem dwóch, przyczyny naturalne, wierząc, że świat kierowany jest bezpośrednio przez Boga. Mieli też poglądy na temat historii islamu („bitwa wielbłądzia”), pośmiertnych losów chrześcijan, żydów i zoroastrian, widzenia Boga przez zbawionych, migracji dusz, odwieczności wszechświata i wielu innych spraw, poglądy jawnie odbiegające od muzułmańskiej ortodoksji. Odrzucali np. pogląd, że Koran jest wcielonym słowem Boga (Bóg, jako niematerialny, nie może mieć słowa!) Odrzucali wszelki literalny sens Koranu. Nie tworzyli jednak sekty w sensie religijnym, lecz jedynie w ramach *ĀŸ* „A *Ā¼§*, *‘ilm al-Kalām*, czyli teologii, której dopomogli do rozkwitu – dyscypliny, która wygasła w XV w. i nie zdołała się na dobre odrodzić w XIX. Zajmowali się też problemem „inlibracji” słowa Bożego.

W interesującej nas kwestii mu‘tazylici rozwinęli ciekawe nauki, zwłaszcza teorię powstawania (*تولد, tawallud*), w myśl której, albo człowiek jest odpowiedzialny za wszystko, co powstaje przez jego uczynki, albo przynajmniej za to, czego „jakość” (*kaifija*) jest mu znana. Wszyscy zgadzali się co do tego, że w sferze wewnętrznej, woli i decyzji, sferze, jak mówił Abu’l-Hudail „*yaf ‘alu fi nafsihī*”, tego, co człowiek robi w duszy swojej, człowiek jest wolny, i za tym pośrednictwem sprawia to i tamto na zewnątrz. W odniesieniu do tego ostatniego byli mniej zgodni. Byli oni świadomi problemu „postępu w nieskończoność”, i negowali, że sam akt woli jest przedmiotem aktu woli, i sądzili, że wola określa się sama, ale nie osobnym aktem¹²⁰. Niektórzy z nich rozwijali subtelną metafizykę natury i woli, która w pewnych odmianach prowadziła do ograniczenia stwórczego aktu Boga do sprawienia samego tylko *istnienia* świata, nie jego własności, co oczywiście nie mogło się podobać umysłom głębiej religijnym (ale zdejmowały z Boga odpowiedzialność za zło na świecie).

¹¹⁹ Sharif, M. M. (red.) *A History of Muslim Philosophy. With short accounts of other disciplines and the modern renaissance in muslim [sic] lands*. T. 1. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1963.

¹²⁰ Fakhry, 64, nota 41.

Mu‘tazylici cieszyli się poparciem kalifów abbasydzkich, zwłaszcza Al-Ma‘mūna, i w miarę, jak poznawali filozofię grecką, ich spekulacja filozoficzna stawała się coraz bardziej „rozpasana”, coraz odleglejsza od wiary zwykłego muzułmanina. Poparcie zaś władzy świeckiej (ale w islamie nie ma rozdziału państwa od religii w naszym sensie) zaszło tak daleko, że chciano wprowadzić obowiązkowy egzamin z pobożności na modłę mu‘tazylicką. Spowodowało to reakcję ortodoksyjnych uczonych w piśmie. W tym środowisku narodziła się reakcyjna *‘ilm al-Kalām*, której zwolennicy nazywali się *mutakallimūn*, „dialektycy”. Najważniejszą figurą tego ruchu był niejaki Abū al-Ḥasan ‘Alī bin Ismā‘il al-Aš‘ari, $\text{Dj}^{\text{qPC}} \frac{1}{2} \text{\$B\`AmG \`AIG \`I} \frac{1}{4} \text{\$ \`AnZ\`E\`IC}$ (873–941)¹²¹. Do czterdziestego roku życia był mu‘tazylitą w Basrze, ale wtedy „weszło mu światło” – podobno wskutek trudności mu‘tazylickiego rozwiązania problemu, czy Bóg kieruje się zawsze tym, co najlepsze dla Jego stworzeń. Przyśnił mu się jakoby Prorok, wzywając go, by w swoje ręce wziął sprawy islamu. Potem napisał ponad 300 ksiązek przeciwko mu‘tazylitom. Al-Aš‘ari walczył również przeciwko tradycjonalistom, pomysłowymi argumentami obalając ich nakaz milczenia na temat tego, o czym nie wypowiadali się Prorok i jego towarzysze. Argument był *in nuce* taki, że jeśli Prorok nie wypowiadał się na temat tego czy owego, to nie wypowiadał się również na temat wypowiadania się w tej kwestii, i dlatego herezją, heretyckim nowatorstwem, (Ò§fI) jest mówić, że na ten temat nie wolno się wypowiadać. W kwestii wolnej woli, ortodoksi i dżabryci – wywodzący się od rówieśnika Wāsila, Jahma ibn Šafwāna ($\text{\`AE}\text{\`AI}^{\text{o}}\text{\`u} \text{\`AIG} \text{\`A}\text{\`EU}$) uważali, że „wszystko jest w ręku Boga”. Opierali to na stosownych wersetach koranicznych i na „Tradycji” (SífY); zdaniem Ben Šafwāna, powiedzenie „człowiek działa” należy rozumieć tak samo, jak „roślina rośnie” czy „rzeka płynie” – jako pozornie tylko przypisujące podmiotowość człowiekowi, roślinie czy rzece. Asz‘aryci stworzyli teorię „stworzenia” ($\mu \frac{1}{4} a$) i „przejęcia” (Kn·) działania – człowiek jest wyposażony w moc przejęcia stworzonego przez Boga działania, i wolnego wyboru (iBÎNYG) w tej sprawie. Termin „przejęcie” występuje w Koranie, a sama koncepcja – wynaleziona przez niektórych mu‘tazylitów, którzy jej jednak nie przejęli. Koncepcja ta jest trudna do zrozumienia, ale u Asz‘arytów i samego Al-Asz‘ariego ma ona chyba oznaczać, że Bóg daje nam możliwość „odczuwania” pewnych aktów jako własnych, aktów rozgrywających się w obrębie naszego ciała. To jest właśnie „przejęcie”. Asz‘aryci mieli również różne ciekawe

¹²¹ Sharif, M. M. (red.) *A History of Muslim Philosophy. With short accounts of other disciplines and the modern renaissance in muslim [sic] lands*. T. 1. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1963.

poglądy metafizyczne, i na inne zagadnienia poruszane przez mu‘tazylitów¹²² a wpływ Al-Ghazālego uczynił ich główną teologią, przynajmniej w interesującej nas kwestii, w islamie po dziś dzień. W sprawie argumentu z „niesprawiedliwości”, asz‘aryci odpowiadali, że sprawiedliwe lub nie jest tylko to, co Bóg rozporządzi, – byli woluntarystami – w związku z czym nie ma sensu mówić, że rozporządzenia Boga są niesprawiedliwe (byłoby to jak powiedzenie, że metr w Sèvres może nie mieć długości jednego metra). W sprawie wolności samodeterminacji woli

Pod wpływem mu‘tazylitów tworzył również żydowski filozof i uczyony uniwersalny Sa‘adja (סאדיה, choć podobno¹²³ jego prawdziwe imię brzmiało סעיד, czyli سعيد) ben Jusuf al Fajjumi, urodzony w 892 w wiosce Dilaz koło Fajjum, w Egipcie, od 928 kierownik uczelni talmudycznej w Surze nad Eufratem, zwany stąd „Gaon”, Eminencją, zmarły w 942. Autor wielkiego dzieła pt. „Kitāb al-mukhtar fi ‘l-amanat wa-‘l-‘itiqādāt”, „Księga badań nad artykułami wiary i dogmatami”, bardziej znana w hebrajskim przekładzie z 12. w. jako „Sefer Emunoth ve-Deoth”. Autor ze wszech miar godny studiowania, filozof, apologeta, gramatyk (pierwsza gramatyka hebrajska!) i mędrzec. Uchodzi za największego pisarza żydowskiego po Filonie, podobnie jak on Egipcjanin, pionier wielu dziedzin naukowych i erudyta. Dzięki niemu wzmogło się oddziaływanie islamu na myśl żydowską. Przetłumaczył prawdopodobnie całą Biblię hebrajską na arabski i dodał do niej komentarze, przetłumaczył także Misznę, pisał komentarze talmudyczne i napisał modlitewnik. Zwalczał też herezje w obrębie żydowstwa, zwłaszcza herezję karaicką. Pod względem znaczenia, tłumaczenie na arabski porównuje się z Septuagintą.

Księga badań nad artykułami wiary i dogmatami jest pracą po części apologetyczną – żydzi znajdowali się wobec świata muzułmańskiego w sytuacji poniekąd podobnej, jak ta, w jakiej przedtem chrześcijanie byli wobec świata pogańskiego. Saadia stawia tam problemy epistemologiczne – zwłaszcza źródeł wiedzy, do których zalicza prawdziwe objawienie. Zgodnie z założeniami mutazylickimi, postępuje wszędzie z surowym racjonalizmem, chcąc wykazać zgodność wiary z rozumem. Zajmuje się takimi – po części też przejętymi od mutazylitów – problemami, jak jedność Boga (tu rozprawia się z chrześcijaństwem, wykazując

¹²² M. in. rozróżnienie między Koranem jako zespołem wiecznych znaczeń, i Koranem jako tworem językowym, bez wątpienia czasowym.

¹²³ Tak podaje *Jewish Encyclopedia* w haśle o tej postaci.

się dobrą jego znajomością), Jego sprawiedliwość, nagroda i kara, życie przyszłe i zmartwychwstanie (*Księga Machabejska!*). Teza o zgodności „artykułów wiary” z rozumem nie przeszkadza mu zwalczać sektę „barahima”, czyli brahminów, którzy odrzucali, w jego pojęciu, potrzebę proroków i proroctwa. W kwestii wolnej woli (ks. IV) roztrząsa antropocentryczną wizję świata, i wyjaśnia te miejsca w Biblii, które zdawałyby się wolnej woli przeczyć.

2.4.3 Klasyczne średniowiecze

Dla „klasycznego średniowiecza” charakterystyczne jest umiejscowienie problemu wolności woli coraz mocniej w kontekście teologicznym. Teksty, na których się opierano, to niewielkie fragmenty Arystotelesa, (*Kategorie i De Interpretatione*, oraz to, co pozostawił Boecjusz, w tym *Εισαγωγή εις τὰς κατηγορίας* Porfirego, *Timajos* Platona, i rozmaite „florilegia”, „kwiatki”, wypisy z Ojców. Od ok. 1225 obowiązkową lekturą były *Quattuor Libri Sententiarum* mistrza Piotra Lombarda, biskupa Paryża. Systematycznie rzecz biorąc, porano się z problemem sformułowania takiego pojęcia wolności woli, który mógłby jednakowo dobrze służyć wszystkim: ludziom, Bogu, aniołom i diabłom. Przypomina to nieco praktykę popularną w dzisiejszej filozofii analitycznej poszukiwania „podchwytliwych przykładów”, *tricky examples*, rzeczy wprawdzie praktycznie niemożliwych, ale dających się pomyśleć. Różnica „scenografii” – dla ludzi średniowiecza była ona pochodzenia teologicznego, dla współczesnych natomiast – technologicznego. Dodatkowych ograniczeń dostarczała chrystologia i antropologia chrześcijańska: bezgrzeszność Chrystusa, i potrzeba Łaski u człowieka. Okres nasz można podzielić na dwa odcinki: do Bonawentury i Tomasza, i od nich począwszy. Dla pierwszego odcinka charakterystyczna koncentracja na problemie wolnej decyzji; dla drugiego – wolności samej, którą odznaczać się ma wolna decyzja.¹²⁴

Św. Anzelm, biskup Kanterbery (1033–1104) pisze pierwszą po Augustynie książkę pod tytułem „*Dialogus de libero arbitrio*”. *Liberum arbitrium* definiuje tam jako „*arbitrium potens servare rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem*”¹²⁵. W ten sposób przewyższa impas wywołany augustyńską koncepcją wolności woli jako wolności do grzeszenia. Gdyż, gdyby taka definicja miała obowiązywać, Bóg i aniołowie byłiby wolności pozbawieni. Dla Anzelma jest, wprost przeciwnie, oczywiste, że możliwość grzeszenia

¹²⁴ Lotin, 12.

¹²⁵ *Dialogus de libertate arbitrii*, cap. 3.

uszcupła, nie poszerza, stopień wolności woli: „Potestas [...] peccandi, quae addita voluntati minuit eius libertatem, et, si dematur, auget, nec libertas est, nec pars libertatis” (*D. d. l. a.*, 494 B).— Powód, dla którego Anzelm przyjmuje tego rodzaju definicję jest natury teleologicznej: wolną wolę mamy daną po to, by czynić dobro, nie po to, by zaspokajać nasze zachcianki, czy choćby tylko dążyć aktywnie do ich zaspokajania. Ale trwała dyspozycja do czynienia dobra to właśnie prawość woli. Ale jaka wartość przysługuje prawości woli? Jest to pewna wartość jej immanentna, nie ze względu na coś innego (nie dlatego, że prawość woli czyni nas szczęśliwszym, czy bardziej *successful*, na przykład). Anzelm stawia sobie też pytanie o możliwość utraty wolności woli wskutek czynienia zła, i jego odpowiedź jest negatywna:

Si ergo, absente re quae videri possit, in tenebris positi, et clausos sive ligatos oculos habentes, quantum ad nos pertinet, videndi quamlibet rem visibilem potestatem habemus, quid prohibet nos habere potestatem servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem, etiam absente ipsa rectitudine, quamdiu et ratio in nobis est qua eam valemus cognoscere et voluntas qua illam tenere possumus? Ex his enim constat praefata libertas arbitrii¹²⁶.

W innym dziełku (*Tractatus de concordantia prescientiae et praedestinatione necnon gratiae Dei cum libero arbitrio*) Anzelm stwierdza wyraźnie, że jeśli rozum uczy, iż należy zawsze służyć prawości woli, to wola wybiera, i żadną koniecznością, nawet groźbą śmierci, nie może zostać przymuszona do odstąpienia od służby prawości¹²⁷.

W szkole Anzelma z Laon (ucznia Anzelma z Kanterbery, zm. 1117), twórcy scholastyki, i Wilhelma z Champeaux (1070–1121, znanego nam realisty, ucznia Wilhelma i nauczyciela Abelarda), zastanawiano się nad takim problemem, jak wolność woli człowieka przed Upadkiem, i dochodzono do wniosku na „tak”: *liberum arbitrium* polega na osądzie, co dobre i złe (*arbitrium*) i dążeniu do tego, co dobre *sine coactione*, bez przymusu: „et haec est vera libertas posse per se bonum appetere, magis etiam quam a bono posse declinare”¹²⁸. Na tym tle nie jest jednak jasne, w jaki sposób dochodzi w ogóle do grzechu, i czy jest on owocem wolnego wyboru. Inny uczeń z tej samej szkoły na odmianę daje pierwszeństwo definicji augustyńskiej: *potentia bene vel male operandi*, przypisując nawet ludzkiej naturze Chrystusa i aniołom zdolność grzeszenia (z której nie czynią użytku). Niemniej jednak, pozostaje anzelmiańska koncepcja wolności od przymusu.

¹²⁶ *Dialogus de libertate arbitrii*, P. L. t. 158, 495 C.

¹²⁷ P. L. , 158, 516–517.

¹²⁸ Za: Lotin, 16.

Św. Bernard z Clairvaux (1091–1153) wprowadza pojęcie wolności wyboru jako „akceptacji łaski” – co przypomina nieco, odlegle, asz’arycką koncepcję przejęcia. *Consensus*. Jest to akt woli zawsze wspomagany przez rozum, ale nigdy przezeń nie wymuszony. „Est vero ratio data voluntati ut instruat illam, non destruat” (*De gratia et libero arbitrio* – P. L. 182, 1003 C.). Wolność woli jest „nieutralna”, *inamissibilis*. To również jest od Anzelm, albo równoległe z nim. *Nutus voluntatis spontaneus*.

U Hugona od Św. Wiktora (zm. w 1141) znajdujemy (w jego traktacie *De sacramentis christianae fidei*) po raz pierwszy ideę, że wolność decyzji odnosi się do *futura contingentia*: „liberum arbitrium spectat semper ad futuros eventus et solum qui in contingenti consistunt”. Skądinąd, *liberum arbitrium* to dla niego *motus mentis*, różny przez *motus corporis* i *motus sensualitatis*, ponieważ *mens* porusza się przez siebie samą, *per se movetur*. Spontaniczność jest tu „zabezpieczona” przez zewnątrzsterowność. O aniołach wyraża się tak: „Ex quo voluntas erat, libertas erat, quia voluntatis est libertas, quoniam potens erat per se moveri ut ultro iret huc vel illuc sine coactione ... Et propter hoc facti sunt liberi arbitrii ut voluntario appetitu moverentur, scilicet secundum electionem voluntatis et inclinationem desiderii sui sine coactione”. P. L. 176, 255 B-D.

Abelard mówi broni definicji Boecjusza, w swojej *Introductio ad theologiam*, przeciwstawiając wolną wolę zarówno spontaniczności zwierząt jak i przypadkowi. „Generaliter ac verissime liberum arbitrium dicitur cum quilibet, quod ex ratione decreverit, voluntarie ac sine coactione adimplere valebit”. Przypisywane Abelardowi twierdzenie „liberum arbitrium per se sufficit ad aliquod bonum” zostaje za to potępiony na soborze w Sens w 1140. Pojawia się problem „mocy” spełniania tego, co dyktuje rozum. W każdym razie nie grozi już (awerroistyczne z ducha) „zniesienie” wolności wyboru przez przywiązanie aktu wyboru do sądu rozumu praktycznego. Pojawia się natomiast spór o pierwszeństwo woli i rozumu. Boecjusz: *liberum arbitrium est liberum de voluntate iudicium*¹²⁹, powtórzone przez Abelarda w *Introductio ad theologiam*¹³⁰ jako „zdolność woli czynienia dobra, niewymuszona aktem rozumu.

Piotr Lombard (zm. 1164) uczy: „liberum arbitrium” „*facultas rationis et voluntatis*” czynienia dobra, w zależności od pomocy Łaski, oraz jako „*habilitas voluntatis et rationis* ...

¹²⁹ *In librum Aristotelis de interpretatione*, lib. III, circa init., MPL 492n.

¹³⁰ 3, 7.

libera ad utrumlibet, quia libere potest moveri ad hoc vel ad illud. Liberum ergo dicitur arbitrium quantum ad voluntatem, quia voluntarie moveri et spontaneo appetitu potest ferri ad ea quae bona vel mala iudicat, vel iudicare valet.”¹³¹ Dopatrują się tutaj wpływu i Abelarda i Hugona¹³², tym bardziej, że Piotr mówi też, że „liberum arbitrium ... refertur ad futura contingentia”.

Poniedziałek, 16. XII 2002

Robert z Melun (zm. po koniec XII w.) – autor, którego Lotin uważa za bardzo wartościowego, i którego chciałby „ocalić od zapomnienia”, dlatego i ja to tutaj omówię – w swoich *Questiones de divina pagina* daje nie tylko przegląd, ale i krytykę koncepcji zastanych, szukając takiej, która pasowałaby do Boga zarówno jak i do stworzeń. Wolność woli jest *bonum creationis ... et magna dignitas naturae rationalis sine qua etiam nec rationalis esse posset*, dobrem stworzenia i wielką godnością natury rozumnej, bez której nie właśnie nie może być rozumna; dlatego przysługuje zarówno zbawionym jak i potępionym. Dlatego niewłaściwa jest definicja *liberum arbitrium* jako *potestas et ad bonum et ad malum deflectendi*, władzy kierowania się i ku dobru i ku złu; zbawieni nie mogą się już odchylić ku dobru, a potępieni ku złu. Niektórzy wprawdzie mówią, że potępieni mogą *czynić* dobro, a zbawieni, *mogą czynić* zły, ale jedni są tak zapiekli w złu, *obstinati in malo*, a drudzy tak utwierdzeni w dobru, *confirmati in bono*, że nie chcą. Robert czyni tu aluzję do pewnej koncepcji powstałej w kręgu szkoły Anzelma z Laon, która wyraża się tak: „Libertas arbitrii ut sit, opus est discretione, voluntate, potestate. Discretione ut quid bonum quidve malum calleas [...] . Voluntate, ut alterutri discretorum pro libitu animum admittas. Potestate, ut quae elegeris, si libeat, sine impedimento percipias. Unde et liberum de voluntate iudicium dicunt: iudicium quippe quod singula pensantur tum demum de voluntate est liberum, cum quod voluntas amplectitur, nulla ab actu difficultate retardatur”¹³³, czyli: „Aby była wolność decyzji, potrzebne jest rozróżnienie, wola i moc. Rozróżnienie, byś rozróżnił zło od dobra. Wola, byś mógł skierować ducha wedle upodobania ku temu, coś wyróżnił. Moc, byś bez przeszkody osiągnął to, co wybrałeś wedle upodobania. Dlatego to taki sąd o woli nazywają wolnym: sąd, w którym rozważa się rzeczy jednostkowe wtedy dopiero jest wolny, gdy tego, do

¹³¹ *Libri IV sententiarum.*, lib. II, dist. 25, cap. 1.

¹³² Lotin, 29n.

¹³³ Cyt. za Lotin, 24.

czego przyłgnie wola, żadna trudność nie opóźni w urzeczywistnieniu.” Ale i to nie zadowala Roberta, który zauważa, że Bogu w żaden sposób nie można przypisać mocy grzeszenia. (My moglibyśmy dodać jeszcze i tę trudność, że moc jest w powyższej formule traktowana jako jeden z warunków koniecznych, a nie fakultatywnych, *liberum arbitrium*.) Dla Roberta nie ulega wątpliwości, że Bóg wyposażony jest w *liberum arbitrium*, ma bowiem *potestas discernendi quae rationabiliter facienda sunt et quae omittenda*, moc rozróżnienia tego, co rozumnie należy czynić, a czego zaniechać,

Robert, jak na Anglika przystało, sięga po broń krytyki językowej, przeciwko pewnej definicji Hugona od św. Wiktora: „*liberum arbitrium appetitus est voluntarius*” (u Hugona nazywało się to „*motus mentis appetitus est voluntarius*” – Robertowi nie podoba się przypisanie „*appetitus*” rozumowi, „*ratio*”. Nie dość, że to pomyłka kategoryczna, to jeszcze *appetitus voluntarius*, jak widać po jej skorygowaniu, nie znaczy więcej, niż *voluntas voluntaria*, – *quod genus locutionis nugatorium et frivolum solet appellari*¹³⁴ (jest to sposób wyrażania, który zwykło się nazywać czczym i lekkomyślnym).

Inna definicja, przypisana przez Roberta św. Augustynowi: *liberum arbitrium est discretio boni et mali cum electione unius, hoc est boni, et detestatione alterius, hoc est mali* (wolna decyzja to rozróżnienie dobra i zła, z wyborem jednego, to jest dobra, i odrazą dla drugiego, to jest zła). Krytykę Roberta znajduje to, że w definicji tej nie ma miejsca na łaskę. Jeżeli bowiem przez „wybór” i „odrazę” rozumieć nie akt wewnętrzny, ale działanie (*operatio*), – akt wewnętrzny bowiem doskonale pokrywa słowo „rozróżnienie”, to Augustyn mógłby sugerować, że do zbawienia niepotrzebna jest łaska, zbawienie bowiem jest owocem czynnego przyłgnięcia do dobra i odrzucenia zła, to zaś jest niemożliwe, bo zbyt święty był to doktor Kościoła. Zgodnie jednak z brzmieniem słów to właśnie definicja ta głosi, a więc nie jest zupełna, *id est non sine ambiguitate quid liberum arbitrium sit exponit*, nie przedstawia bezdwuznaczności tego, czym jest wolna wola.

natomiast daje omawia syntezę problematyki w jego aspektach psychologicznych, i podkreśla prymat rozumu. Krytycznie analizuje swoje *sententiae* w odróżnieniu od Piotra, i chcąc zapewnić *liberum arbitrium* wszystkim, łącznie z Bogiem, odrzuca rozróżnienie między grzeszeniem a możliwością grzeszenia. Jak Anzelm, podkreśla, że *posse malum liberi arbitrii*

pars non est i że *liberum arbitrium tanto liberius est quanto a peccato remotius*. Odrzuciwszy definicje Abelarda, Hugona, a nawet Augustyna (*l. a. est discretio boni et mali cum electione unius, hoc est boni, et detestatione alterius, hoc est mali*)¹³⁵, Robert daje pierwszeństwo Boecjuszowi, rozszerzając jego *voluntates* na wszystko (nie ograniczając ich do *futura contingentia*). L. a. to *sententia approbationis vel improbationis*. Co się dzieje, gdy wola nie słucha tego „iudicium”? Dlaczego wina leży po stronie „arbitrium”? Tutaj Robert przywołuje alegorię budowniczego-architekta i jego brygady.

W okresie bezpośrednio następującym powtarzają się wszelkiego rodzaju kombinacje i możliwości, jakie tylko mogą przyjść do głowy: czy *liberum arbitrium* jest zdominowane przez wolę lub wręcz z nią identyczne, czy jest czymś trzecim, ich połączeniem, lub też czymś, co stoi nad nimi? Czy jest możliwością, czy trwałą dyspozycją? Spór między szkołą franciszkańską a dominikańską pod tym względem. Tomasz z Akwinu, o którym niebawem będziemy mówić obszerniej, dochodzi do wniosku, że wolna decyzja (*liberum arbitrium*) jest możliwością woli. Tomasz, za Arystotelesem, przyjął w dodatku, że przedmiotem wolnej decyzji są jedynie środki do celu, nie sam cel¹³⁶. W ten sposób na scenę wkracza problematyka metafizycznej źródła wolności woli. Przedtem Wilhelm z Auxerre wysnuł domysł, że wolność woli nie polega na braku przymusu, ale na łatwości, z jaką człowiek spełnia nakazy „prasumienia”¹³⁷. Dla Tomasza, wola jest wolna przez to, że nie wypełnia jej żaden przedmiot skończony, ale przedmiotem jej (celem ostatecznym) jest „szczęśliwość”¹³⁸. (Odróżnić *specificatio* od *exercitium*! Ta pierwsza nie określa, nie determinuje tego drugiego! – „wyspecyfikowana” wola zwraca się ku dobru uniwersalnemu, i dlatego wprawia się w ruch). Źródłem tego dążenia do dobra w ogólności jest Bóg. Wolność nie jest „neutralna”, lecz sprowadza się ku, świadomemu lub nie, „wychyleniu” ku Bogu. Grzech natomiast polega na zaprzeczeniu istoty czy istocie woli, dlatego wola Boża, wola anioła czy świętego jest w najwyższym stopniu wolna. „Centralne koncepcje Anzelmia odnajdują się tu w towarzystwie arystotelesowskiej psychologii wyboru i neoplatonńskiej metafizyki dobra”.

Zarysowuje się tu pewien „woluntaryzm” – rola intelektu zaczyna się sprowadzać do samego tylko przedstawiania możliwych celów wyboru. Dalej prowadzi go Szkot. Wolność jest taką

¹³⁵ Cyt. za Lotin, 33.

¹³⁶ *Summa Theologiae*, I, 83, 3, 4.

¹³⁷ *Summa aurea*, fol. 64v. a.

¹³⁸ *De Malo*, 6.

cechą woli, która dopiero czyni z niej osobną władzę. „Nihil aliud a voluntate est causa totalis volitionis in voluntate”¹³⁹. Nawet widzenie najwyższego dobra nie mogłoby na woli wymusić jakiegokolwiek aktu. Dla Wilhelma z Ockham, wola jest to „potestas, quā possum indifferenter et contingenter ponere, ita quod possum eundem effectum causare et non causare”¹⁴⁰. W dodatku, dla niego, po kontrowersji „awerroistycznej” 1270 roku i paryskich potępień, wolność woli może być już przedmiotem dowodu, przy czym właśnie Wilhelm przedstawia tezę, że wolności woli nie można dowieść racjonalnie, ale że jest ona przedmiotem wewnętrznego doświadczenia. Odpada również zagadnienie wolności woli u Boga – to jest sprawa wiary, wyłącznie. Wolność woli nabywa rysów „humanistycznych”, staje się wolnością woli *wobec* Boga – wolność zwrócenia się do Boga (co na mocy jego *potentia ordinata*, ale nie jakiegokolwiek konieczności!) miałyby dawać łaskę – i odwrócenia się od niego. To u Erazma: „liberum arbitrium hoc loco sentimus vim humanae voluntatis, quā se possit homo applicare ad ea quae perducunt ad aeternam salutem, aut ab iisdem avertere”¹⁴¹. U Lutera w jego „De servo arbitrio” powraca znów wątek uzależnienia człowieka w jego wolności od Łaski, która jest niczym nie zasłużonym podarunkiem. Charakterystycznym dla Lutera podejściem do problemu jest to: od dawien dawna pojawiający się argument, że Pismo nie zawierałoby tylu nakazów i zakazów, wezwań, ostrzeżeń i innych apelów, gdyby nie było wolnej woli, Luter odwraca, i mówi, że wszystkie te apele mają wartość wyłącznie hipoteczną (jak gdyby były sformułowane w jakimś nieistniejącym trybie rozkazująco-warunkowym: wybieraj, jeśli możesz! Nie zabijaj, jeśli nie musisz).

2.5. Epoka nowożytna

Epoka nowożytna zrazu kontynuuje wcześniejsze wątki teologiczne. Jan Calvin odrzuca wolność decyzji (*liberum arbitrium*) i w to miejsce kładzie hedonistyczny rachunek korzyści, jako dziedzictwo Upadku, którego nawet Boża Łaska nie może odmienić¹⁴². W odpowiedzi na to, Molina i Suárez rozwijają dalej myśl św. Tomasza, i wprowadzają w obieg pojęcie „liberum arbitrium indifferentiae”: „positis omnibus requisitis ad agendum, potest agere et non agere, aut ita agere unum ut contrarium etiam agere possit”¹⁴³. Rozum ukazuje przedmiot

¹³⁹ *Additio magna*.

¹⁴⁰ *Quodlibetum* I, q. 1.

¹⁴¹ *Diatribes de libero arbitrio*, I b 10, Z. 7-10.

¹⁴² *Institutio*, II, 2.

¹⁴³ Molina, *Liberi arbitrii cum gratiae donis concordia* (1588).

potencjalnego chcenia i dążenia tak wielorako, że żaden taki przedmiot nie jest w stanie zaspokoić naturalnego pragnienia człowieka do dobra, i wobec tego „powstaje” owa obojętność. W konsekwencji, stopień wolności jest różny w zależności od stopnia rozumności, u zwierząt jest to stopień najniższy, bo odpowiada tylko wolności od przymusu zewnętrznego¹⁴⁴. W nurcie filozofii tomistycznej stwierdzano jednak, że „prawdziwa” wolność nie może polegać na odwróceniu się od Boga. Krytykowano z tego punktu widzenia „obojętność” Moliny. Kartezjusz przyznał woli dużą rolę w genezie błędu, która, jak na woluntarystę przystało, przekraczała wszelkie określenia rozumu, i była właściwą podstawą „obrazu i podobieństwa Bożego”¹⁴⁵.

Również ze strony katolickiej, a mianowicie Janseniusza (Cornelius Janssen), owego rygorysty północno-francuskiego „obojętność” Moliny doczekała się krytyki, mianowicie w pojęciu, przejętym od Augustyna, tak zwanej „delectatio victrix”. Działanie łaski polegałoby na tym, że „delectatio victrix” przeważa na stronę dobra bez udziału człowieka¹⁴⁶. U Janseniusza pojawia się też po raz pierwszy model woli chcącej woli, a więc nieskończonego regresu (oczywiście też w kontekście krytyki Moliny). Janseniusz zwraca też uwagę, że w podstawowym sensie tego słowa „wolność” oznacza wolność od przymusu zewnętrznego.

Dla Hobbesa do tego też się ona sprowadza: *libertas a coactione*. Wolność jest stopniowalna, w zależności od tego, ile wolnej przestrzeni indywidualum może sobie „utorować”¹⁴⁷.

Dla Spinozy wolność polega na działaniu zgodnie z własną naturą¹⁴⁸. Człowiek w tym sensie nie jest wolny, ponieważ działa popędowo, popędy zaś kierowane są z zewnątrz. Złudzenie wolności woli, danej jakoby w doświadczeniu wewnętrznym, bierze się stąd, że nie jesteśmy świadomi przyczyn naszych aktów woli. Dzięki miłości ku Bogu człowiek przeprowadza jednak idee niejasne w jasne i wyraźne, i dzięki temu przyswajają sobie to, co nim kieruje. Jest to stoicka „zrozumiana konieczność”. Stąd postulat polityczny wolności myślenia.

Dla Leibniza tym więcej wolności, im więcej rozumności: „Eo magis est libertas, quo magis agitur ex ratione, et eo magis servitus, quo magis agitur ex animi passionibus.”¹⁴⁹. „

¹⁴⁴ *Disputatio metaphysica XIX*, sect. 2, 9.

¹⁴⁵ 4. *Medytacja*.

¹⁴⁶ Jansenius, *Augustinus*.

¹⁴⁷ *De cive*, cap. 9, sect. 9.

¹⁴⁸ *Ethica m. g. d. I*, def. 7.

¹⁴⁹ Gerhardt 7, 109.

Obojętność” nie istnieje, bo przeczyłoby to zasadzie racji dostatecznej. Człowiek jest automatem duchowym, wolność woli człowieka polega na wolności działania zgodnie z porządkiem przyczyn celowych¹⁵⁰.

Jak oplakane (niekoniecznie jednak na długą metę) konsekwencje praktyczne może mieć negacja wolnej woli, przekonał się na własnym przykładzie Christian Wolff, znany Państwu matematyk i filozof niemiecki, profesor w Halle nad Soławą, uczeń Leibniza, który w 1723 został przez swoich teologicznych przeciwników przed królem pruskim Fryderykiem Wilhelmem I oskarżony o to, że właśnie ją (wolność woli) neguje, i że tym samym dostarcza usprawiedliwienia dezertującym żołnierzom, tłumacząc ich leibnizjańską „harmonią wprzód ustanowioną” Monarcha ten – jak go określa Hegel, „barbarzyński miłośnik soldateski” – nakazał prof. Wolffowi pod grozą stryczka w ciągu 24 godzin opuścić Halle i w ogóle swoje państwo. Wolff opuścił Prusy, i po świetnej karierze za granicą, wrócił do ojczyzny dopiero po 17 latach.

Dla filozofii empirystycznej – miarodajne wyobrażenie Hobbesa o wolności „zewnątrznej”: „to act or not to act according as we shall choose or will”, jak pisze Locke¹⁵¹. Samo chcenie jest uwarunkowane przez „desire” lub ogólne poczucie niezadowolenia¹⁵². Podobnie jak to jest u Kartezjusza, Locke dopuszcza możliwość zawieszenia sądu o tym, co byłoby najlepszym spełnieniem owego „pożądania” – w celu wyjaśnienia.

Dla Hume’a jak wiadomo, nie ma związków przyczynowych poza prawdopodobnym następstwem, wolności więc woli nie ma się co przeciwstawiać. Statystycznie jednak działania ludzkie są przewidywalne, a działania ludzi prawych prędzej, niż działania nicponi (Hume jednym z pierwszych, którzy to dostrzegli¹⁵³).

Również Rousseau wierzy w wolność woli. Jest ona u niego, podobnie jak u Kartezjusza, podstawowym rysem charakterystyki bytowej człowieka. Polega ona na tym, że człowiek, w odróżnieniu od zwierzęcia, nie jest wpisany w porządek natury, lecz stanowi o swoim losie swoim wolnym aktem¹⁵⁴. Wiąże się z to z jego teoriami wolności politycznej, ten bowiem

¹⁵⁰ Gerhardt 7, 164.

¹⁵¹ Locke, *Works*, (Aalen 1963), I, 252.

¹⁵² Tamże, 254.

¹⁵³ *Philosophical Works*, Aalen, 1964, 2, 181n.

¹⁵⁴ *Discours sur l'inégalité*, 47. W *Emilu*.

wolny akt ma w końcu doprowadzić do posłuszeństwa prawom przez się samego ustanowionym. Byłoby to przejście od wolności naturalnej do wolności moralnej, którego stadium pośrednim byłaby „wolność obywatelska”¹⁵⁵.

Kant odróżnia wolność empiryczno-psychologiczną, jako zdeterminowanie przez przedstawienia i uczucia, od wolności moralnej, jako niezeterminowanie przez popędy i pragnienia, lecz jedynie przez rozum. Wola jako zjawisko jest nie jest wolna, jako rzecz sama w sobie natomiast – jest. Wolność woli jest wymogiem moralności. Ta wolność daje się bez sprzeczności pomyśleć. Pierwszą nazywa wolnością „porównawczą”, drugą natomiast „wolnością w sensie kosmologicznym”, określając ją jako zdolność do rozpoczynania nowych związków przyczynowych¹⁵⁶. Taka wolność rozsadałaby naturę, ale właśnie nie jest ona dana jako zjawisko, tylko jest to „νοούμενον”, i dlatego konflikt nie powstaje. Jako rzecz sama w sobie, człowiek jest wolny, nie poddany prawom natury, które dotyczą tylko zjawisk. Człowiek jako rzecz sam w sobie, podobnie, jak człowiek jako zjawisko, ma swój „charakter”, to jest „prawo swojej przyczynowości, bez której nie mogłaby ona być przyczyną”, ale jest to charakter „inteligibilny”, nieuwarunkowany przez świat zjawiskowy. (Tu może jakiś cytat z: KrdrV, B 570nn.? – *Transzendentaler Elementarlehre*, część II („logika transcendentalna”), dział II („dialektyka transcendentalna”), ks. II, fragment IX, sekcja „O empirycznym użytku regulatywnej zasady rozumu w odniesieniu do wszystkich idei kosmologicznych”, punkt III, podpunkt 3.) W dziedzinie noumenalnej prawodawcą jest rozum, który ustala, co pożyteczne i szkodliwe, nawet jeżeli nie drażni zmysłów odpowiednio (niesmaczne lekarstwo). Patrz „transzendentaler Methodenlehre 2, H. 1. Abs. Wolę (czyli rozum w użytku praktycznym) determinują beczasowo idee. Nawet fatalista musi myśleć tak, jakby był wolny, bo musi sobie zadać pytanie, co ma w danym momencie czynić (Recenzja z Schulza *Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre*.) Wolność woli to „die Eigenschaft des Willens, sich selbst ein Gesetz zu sein”, „Ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen einerlei” (*Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, 3 Abs., „Begriff der Freiheit”.) Właśnie moralności zawdzięczamy odkrycie wolności. Jako νοούμενον nie podlegamy czasowi, nic nie jest „dokonane” i dlatego wszystko jest „w naszej mocy” – również nasz „charakter inteligibilny” (U Vorländera tom II, 125n. – § 29?). Teoretycznie, wolność woli (czasem używa słowa „Willkür” na „wolę”) jest

¹⁵⁵ P. *Le contrat social*, I, 28.

¹⁵⁶ W III części *Dialektyki transcendentalnej*.

niepoznawalna; praktycznie – ma znaczenie kapitalne. To zastąpienie praw natury prawami rozumu jest chyba najbardziej charakterystyczne dla Kanta. Z tej pozycji Kant zwalczał „*liberum arbitrium indifferentiae*”. „*Frei ist das intellektualen Motiven entspringende Handeln*” – N. 4334; „*Der Wille des Menschen ist frei, bedeutet soviel als: Die Vernunft hat ein Vermögen über den Willen und die anderen Vermögen und Neigungen*”, N 4333. „*Der Mensch handelt nach der Idee von einer Freiheit, als ob er frei wäre, und eo ipso ist er frei*” – *Vorlesungen über die philosophische Religionslehre*, 121.

Są to „wolności” w sensie teoretycznym, którym przeciwstawia się wolność w sensie praktycznym, jako niezależności od motywów zmysłowych i zdolności bycia swoim własnym prawem. Pewność tej wolności daje nam prawo moralne. Ugruntowana jest ona na *idei* transcendentalnej wolności w sensie kosmologicznym.

„Następcy” Kanta w świecie niemieckim, Fichte i Schelling, starali się w jakiś sposób przezwyciężyć przeciwieństwo między determinizmem a wolnością, ponieważ ich filozofia chciała nosić dumne miano „filozofii wolności”. U Fichtego jest rozróżnienie między wolnością „formalną” – kiedy czynimy, cokolwiek czynimy, z „całą świadomością”, a wolnością materialną, kiedy wola, niezależna od popędów naturalnych, trzyma się prawa moralnego. W późniejszym okresie, Fichte podporządkował wolę bez reszty prawu moralnemu¹⁵⁷. Determinizm natury jest po to, by wolnej woli dać „pole do popisu”. Podobnie u Schellinga, gdzie wola jest wolna nie tylko w sensie „obojętności”, ale – pojęcie zapożyczone od Jakuba Böhme’a i Franza von Baadera – w sensie zdolności do zła (i dobra). Ta pierwsza to wolność formalna, ta druga, to wolność „realna”¹⁵⁸. Skądinąd Schelling wyznaje stoicką zasadę, że jeśli jakiś czyn wynika z konieczności wewnętrznej danej natury, to jest wolny.

Hegel chciał napisać monumentalną historię wolności. Ten świadek rewolucji francuskiej (?) i wojen napoleońskich chciał widzieć urzeczywistnienie wolności – już nie tylko woli – w państwie, najpierw Napoleona, a potem w oświeconym absolutyzmie pruskim. (Ci, którzy z tego powodu z Hegla robią czy robili „wsteczniaka”, zapominają, że Prusy pierwszej połowy 19. wieku były jednak z najbardziej postępowych, jeśli o wolności obywatelskie chodzi, państw Europy.) Koncepcja Hegla jest bardzo złożona i bogata, nie miejsce tu na jej przedstawianie, a łatwo ją ośmieszyć przez trochę dziwaczny język, którym Hegel się posługuje i pewną

¹⁵⁷ *Das System der Sittenlehre*, (1798), 533.

¹⁵⁸ *Werke*, 4, 244.

skąpość przykładów. Powiem więc jedynie, że w jej myśl wolność to „bycie u siebie” (*Beisichsein*), „odnoszenie się do siebie” (*Sichaufsichbeziehen*) i temu podobne – idea wolności zakiełkowała w chrześcijaństwie, a doprowadzona do skrajności przybrała postać „furii znikania”, fanatyzmu i terroru rewolucji francuskiej.

W tym samym czasie na Wyspach Brytyjskich i we Francji „szaleje” materializm. Joseph Priestley rozwija „A doctrine of philosophical necessity” (Londyn, 1777), gdzie każdą decyzję przedstawia jako wynik działania sił, metodą równoległoboku. Podobną tendencję widać u Francuzów, Holbacha, Voltaire’a, Condillaca, wynalazcy „ideologii”. Jedynie Clarke chce bronić „spontaniczności” wszystkiego, co żywe.

Artur Schopenhauer jest autorem traktatu „O wolności woli”, w której także daje się poznać jako jej przeciwnik. Jest to o tyle dziwne, że był on kantystą, i w swojej metafizyce tak wielką rolę przypisywał woli. Jednak jego wola była ślepa i pchała wszystko co żywe do bezrozumnych działań. Skądinąd przyznawał on, że każde działanie jest w pewnym sensie „wolne”, jeżeli mianowicie nie jest wymuszone przez czynniki zewnętrzne. O krowie też można powiedzieć, że się „wolno pasie” (if she does). Problem jednak w tym, czy te akty woli, którymi dajemy się powodować w braku przymusu zewnętrznego same są wolne, i na to Schopenhauer daje odpowiedź negatywną. (Wynika to z zasady racji dostatecznej.) Co najwyżej zostaje charakter, ale zań również nie jest się prawdziwie odpowiedzialnym.

Popularny u idealistów niemieckich koncept wolności transcendentalnej zwalczał Herbart, który jest też autorem genetycznej teorii woli, i pojęcia „dojrzałości woli”, zdolnej rozpatrywać sprawy z wielu punktów widzenia, również idei etycznych¹⁵⁹.

3. Wolność woli wg św. Tomasza z Akwinu

3.1. Wstęp

Zaczynam od wykładu koncepcji wolności woli według Doktora Anielskiego (1224-1274), ponieważ koncepcja ta, chociaż ani pierwsza ani ostatnia w historii filozofii, może z wielu względów uchodzić za klasyczną. Jak wiele innych wielkich teorii filozoficznych epoki Szkół, także i jej udziałem stał się smutny los zapomnienia. W niewiele lat po Tomaszu, z koncepcją bardziej radykalną i pod wieloma względami subtelniejszą wystąpił Doktor Wielce Subtelny

¹⁵⁹ Zur Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens, 1836.

(Jan Duns zwany Szkotem¹⁶⁰) (1266–1308), a po nim nastąpiła *via moderna*, z charakterystycznym dla niej filozoficznym radykalizmem, najlepiej może reprezentowana przez Wilhelma z Ockham OFMin (1287–1347), zwanego *Inceptor venerabilis*, czyli Czcigodny Początkodawca, lub *Doctor invincibilis*, doktor niezwyciężony. Podtrzymywana głównie przez tomistów, koncepcja Tomaszowa przetrwała głównie w ich kręgu, i chociaż od czasu encykliki *Aeterni Patris* Leona XIII (4. sierpnia 1879. roku) tomizm jest oficjalną filozofią Kościoła katolickiego, trudno mówić o szerokiej i pogłębionej recepcji nauki św. Tomasza o wolności woli. Oddziaływała ona na neotomizm i na personalizm Maurice'a Blondela, Emmanuela Mouniera, Maxa Schelera, Edith Stein, Romano Guardiniego i Karola Wojtyły – w Lublinie (KUL) jej szermierzem jest obecnie prof. Tadeusz Styczeń OCSM – ale nie jestem pewien, czy współczesna literatura egzegetyczna na jej temat nie jest obszerniejsza, niż literatura filozoficzna, biorąca ją nie za przedmiot, lecz za podstawę. Warto tu wymienić, również z innych powodów godną polecenia, *Katolicką etykę wychowawczą*, w trzech tomach, Jacka Woronieckiego OP.

Jeżeli więc mówię, że koncepcja Tomasza jest w pewnym sensie tego słowa koncepcją klasyczną, twierdzą to nie z powodu jej szerokiego rozpowszechnienia czy głębokiego jej przyswojenia przez ważne kierunki filozoficzne, ale z innego powodu. Jest to mianowicie koncepcja skupiająca i po mistrzowsku scalająca wiele wątków występujących w przed-Tomaszowej historii problemu (i oczywiście również w historii późniejszej). Jest to koncepcja przedstawiająca syntezę wielu problemów szczegółowych, i wielu szczegółowych rozwiązań, przy czym oryginalny wkład Akwinaty ma w niej znaczenie zasadnicze. Jest to wreszcie koncepcja, której poznanie i zrozumienie pozwala lepiej zrozumieć wiele wcześniejszych (i późniejszych) koncepcji. Te ostatnie w porównaniu z koncepcją Tomaszową wyglądają często tak, jak pąk wygląda w porównaniu z kwiatem, jeśli wolno mi się tu posłużyć wyrażeniem poetyckim. Albo jak przekwitły kwiat w porównaniu z kwiatem w pełni swojej kraszy. Wolno nam też przywołać powiedzenie Engelsa, że anatomia człowieka jest kluczem do anatomii małpy.

Czy jest to również koncepcja prawdziwa? Wobec zadeklarowanego wcześniej agnostycyzmu, muszę się – przynajmniej w tym momencie – podtrzymać od odpowiedzi. Jak Państwo

¹⁶⁰ Zobacz: Gałkowski, Jerzy W. *Wolność i wartość. Z podstawowych zagadnień etyki Jana Dunsza Szkota*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1983.

zapewne już wiedzą, w filozofii nie ma prawie koncepcji niepodważalnych – każda, nawet zdawałoby się najbardziej pewna prawda daje się zakwestionować. Nawet zasada sprzeczności nie jest ostatnim słowem logiki, istnieją bowiem logiki parakonsyistentne (i parainkonsyistentne), które zasadę tę (w pewnym przynajmniej zakresie) odrzucają. Niekoniecznie przemawia to przeciwko naszej dyscyplinie – jest to raczej wynik specyficznego dla filozofii podejścia do swego przedmiotu, podejścia, które nie zgadza się na żadne uproszczenia i redukcje, i chce rozpatrywać swoją rzecz w całej złożoności Myślę jednak, że koncepcja Tomaszowa zawiera kilka, co najmniej kilka, ziarn prawdy. I z tego powodu warto ją studiować dla niej samej.

Tomasz rozprawia się z zagadnieniem wolności woli głównie w następujących dziełach:

- 1) *Scriptum super sententiis magistri Petri Lombardi, liber II*, rozróżnienie 24, kwestia 1, rozróżnienie 25, kw. ???
- 2) *Quaestiones disputatae De veritate*, kwestia 24, ale praktycznie już od kwestii 22, artykuł 4 aż po kwestię 26, i sporadycznie w kwestii 28, np. artykuły 3–5.
- 3) *Quaestiones disputatae de malo*, kwestia 6. (Pierwotnie była to osobna *quaestio disputata*, właśnie *de libero arbitrio*, ale w końcu została włączona do *De malo*.)
- 4) *Summa contra gentiles*, tom II, rozdziały 47, 48, tom I, rozdział 88.
- 5) *Summa theologiae*, I, kwestie 59 (o wolności woli u aniołów, rzecz oczekiwana u Doktora Anielskiego!), 82–84; I-II, kwestie 6–19.
- 6) *Expositio super libro Peryermeneias* [sic].

Po więcej wskazówek bibliograficznych – zob. *Thomas Lexikon* Schütza i jakakolwiek praca na temat wolności woli u Tomasza, chociażby praca pani Welp.

3.2. Treść doktryny

Przechodzę teraz do prezentacji Tomaszowej koncepcji wolności woli. Nie będę przed Państwem ukrywał, że koncepcja ta nie jest tego rodzaju, by poddawałaby się bezproblemowemu uproszczeniu dla potrzeb studenta, i że jest ona wolna od wszelkiej wewnętrznej niezgodności. To, co przedstawię, będzie oczywiście moją interpretacją. Mam nadzieję, że jest to interpretacja w grubszych zarysach poprawna (bo dołożyłem wszelkich starań ku temu), ale nie chcę za to ręczyć. Tłumaczenia cytatów z Tomasza są moje – są one niekiedy bardziej „interpretujące”, niż tłumaczenia oficjalne, i z całą pewnością rozwścieczą

znawcę Tomasza. Państwa docieklivości zostawiam ustalenie, jakie błogosławione lub oplakane może to mieć w każdym poszczególnym wypadku następstwa.

Zwrócono uwagę na to, że wyrażenie „wolność woli” jest, jeśli wzięte zbyt dosłownie, mylące i niewłaściwe gdy chodzi o oddanie myśli św. Tomasza¹⁶¹. Nie wola jest wolna, ale byt samoistny – w arystotelizującej terminologii Tomasza: substancja – której wola jest właściwością. Mówienie o wolności woli jest o tyle niebezpieczne, iż może sugerować samoistność woli, jako swoistego podmiotu działającego. Takie „hipostazowanie” – by posłużyć się spopularyzowanym wyrażeniem neoplatońskim – woli, choć wydaje się czymś mało prawdopodobnym, jest jednak spotykane w literaturze, zwłaszcza anglosaskiej. Próbuje się tam niekiedy sprowadzić wszelką naukę o wolnej woli do absurdu, sugerując, że wola jest jakimś *homunculusem*, człowieczkiem umieszczonym w tym, kogo jest wolą, i że chcąc należycie sprawować swoje zadania musiałaby być wyposażona w swojego z kolei *homunculusa*, i tak dalej, *ad infinitum*.

3.2.1 Wola

U Tomasza nie ma miejsca na podobne konstrukcje, pojmując on bowiem wolę nie jako byt samoistny, lecz jako właściwość (*proprietas*) substancji wyposażonej w intelekt (*intellectus*)¹⁶². Podobnie zresztą sam intelekt jest, dla Tomasza, też taką właściwością.

Mówiąc o właściwościach (*proprietates, propria*), Tomasz odwołuje się terminologicznie do neoplatonika Porfiriusza (233–305), który w swoim słynnym „Wprowadzeniu do »Kategorii« (Arystotelesa)” (*Εἰσαγωγή εἰς τὰς κατηγορίας*), rozdziale IV, taką właśnie wprowadził klasyfikację: rodzaj, gatunek, różnica (gatunkowa), właściwość, przypadłość (akcydens). Było to owych słynnych „pięć słów”, *quinque voces*, spór nad których odpowiednikami w rzeczywistości przerodził się w IX wieku w znany już Państwu zapewne z kursu historii filozofii „spór o uniwersalia”. Przypomnę więc jedynie, że „właściwością” nazywa się taką cechę bytu, która nie jest wprawdzie zawarta w jego istocie (i definicji), ale daje się z tej istoty (dokładniej: z jej pojęcia) wyprowadzić. Zarówno wola jak i intelekt są „potencjami”, „możliwościami” substancji, do której przynależą. To pojęcie, zaczerpnięte z filozofii Arystotelesa (δύναμις), powinno być Państwu znane z kursu ontologii, jeśli nie jest, to tym

¹⁶¹ Welp, Dorothee. *Willensfreiheit bei Thomas von Aquin. Versuch einer Interpretation*. (Studia friburgensia, N. F., 58.) Freiburg (Schweiz): Universitätsverlag, 1979., str. 174.

¹⁶² *Summa theologiae*, p. I, q. 77, a. 1, ad 5.

gorzej dla Państwa. Zrozumieć można je najlepiej w kontekście jego wystąpienia. Potencja jest przyporządkowana do „aktu”, jest jego jakby „realną możliwością” (w odróżnieniu od możliwości czysto logicznej). Mogące się być może mimowoli nasunąć skojarzenia seksuologiczne są prawidłowe, sens bowiem słów „potencja” i „akt” występujących w tej dziedzinie jest tylko partykularyzacją ich sensu ogólno-metafizycznego. Różnica między tym wypadkiem szczególnym a ogólną zasadą polega na tym, że jedna potencja, czyli możność, może przejść w wiele zupełnie do siebie niepodobnych, a nawet wykluczających się aktów. Na tym polega różnica między możnością a nawykiem (*habitus*), która w kontekście wolnej woli ma pewne znaczenie. Arystotelesowska „potencja” brzmi również w przymiotniku pospolitym „potencjalny”, podobnie jak „akt” w „aktualny”, z tym, że angielskie „*actual*” jest oryginalnemu znaczeniu filozoficznemu bliższe.

Co oznacza w przekładzie na język zwyczajny powiedzenie, że wola jest właściwością swojej substancji i że jest możnością? Oznacza to, że wola towarzyszy stale swojej substancji, i że substancja ta nie może jej utracić. W przypadku zaniku woli – trwałej niezdolności do spełniania aktów, określanych jako akty⁹ woli – należy więc mówić o patologii, o chorobie. Psychiatria zna nazwę dla tego rodzaju symptomów: abulia. Akt woli, to pojedyncze, epizodyczne chcenie, *velle*. Takie chcenie może przejść w nawyk, *habitus*, i wtedy mamy sytuację, w której ktoś czegoś od „dawna chciał”, albo „wciąż jeszcze chce”, albo „ciągle chce”, mimo, że w okresach czasu, które mamy na myśli używając tego rodzaju wyrażen, odnośne akty nie musiały występować w sposób ciągły, i z reguły tak nie występowały.

Wola w wyłuszczonej właśnie sensie, charakterystycznym dla Tomasza, i dla dużej części filozofii scholastycznej w ogóle, nie jest więc tym, co mamy na myśli, gdy w modlitwie Pańskiej mówimy „bądź wola twoja”¹⁶³, tu bowiem chodzi właśnie o poszczególny akt woli, lub dokładniej, jego treść. „Bądź wola twoja” znaczy przecież: niech będzie tak, jak *ty* chcesz. To istoty natomiast obdarzonej wyższymi władzami duchowymi nie można powiedzieć „bądź wola twoja” w sensie Tomaszowym, bo ta wola jest, i nie może przestać być, dopóty sama istota, do której się zwracamy, nie przestanie istnieć.

Ale to nie wszystko, bo wola jest również „dążeniem rozumnym”, *rationalis appetitus*¹⁶⁴.

¹⁶³ „Fiat voluntas tua”, „γενηθήτω τὸ θέλημα σου”, Mt, 6, 10.

¹⁶⁴ *Summa theologiae*, p. II-I, q. 1., a. 5, c., q. 6, prooemium; „appetitus rationalis sive intellectivus, qui dicitur voluntas”, q. 26, a. 1., c.

Co to znaczy? Zgodnie z podstawowymi założeniami filozofii antycznej, nie tylko zresztą Arystotelesa, Tomasz przypisuje wszelkiemu bytowi „dążenie” – *appetitus*, stąd nasze słowo „apetyt” – które w przypadku bytów pozbawionych władz poznawczych jest dążeniem założonym w ich formie, niejako w nią wpisany. Takie dążenie nazywa Tomasz „naturalnym” (*appetitus naturalis*)¹⁶⁵. Takim dążeniem naturalnym jest na przykład dążenie każdego przedmiotu ciężkiego w dół¹⁶⁶ – kłania się fizyka arystotelesowska, ale ten czynnik nie kompromituje w żadnym stopniu teorii Tomasza; naszym przykładem mogłoby bowiem być np. dążenie każdego układu termodynamicznego do zniesienia różnic temperatur – zasada entropii. Ale nie koniec na tym, bo w artykule 3. kwestii 22. kwestii dysputowanej *De veritate* Tomasz wprowadza pojęcie „dążenia zwierzęcego/dusznego” (*appetitus animalis*), właściwego zwierzętom i człowiekowi. Dążenie zwierzęce jest możliwością duszy, jak nią *nie* musi być w ogólnym przypadku dążenie naturalne. Racją przyjęcia tego rozróżnienia jest to – i to jest punkt ważny dla naszych rozważań – że w przypadku dążenia zwierzęcego, ale nie przedzwierzęcego – i samo dążenie, i jego czynnik poruszający (*movens*), są obecne w samym podmiocie dążenia, w dążącym. Tym czynnikiem poruszającym jest „ujęte dobro”, *bonum apprehensum*¹⁶⁷. Tu występuje zresztą pierwsza istotna różnica między tymi dwoma „apetytami”, istotna dla naszej problematyki: dążenie (czysto) naturalne jest „*determinatum ad unum*”, „zeterminowane, determinująco przyporządkowane do jednego” (do środka Ziemi, do entropii, itp.), dążenie natomiast zwierzęce jest „wielokształtne”, *multiformis*, i podąża za ujęciem poznawczym, tak, że z powodu wielości takich ujęć, zwierzę może zostać skierowane ku różnym rzeczom: *consequens apprehensionem, ut ex multitudine apprehensorum, animal in diversa ferretur*¹⁶⁸.

Ale i na tym nie koniec „apetytów”, Akwinata przyjmuje bowiem jeszcze trzeci, „rozumny”, do którego właśnie chcieliśmy dojść. Czyni to w artykule 4. kwestii 22. *De veritate*. Jego problem główny wyraża się w pytaniu: „*utrum voluntas in rationabilibus sit alia potentia*

¹⁶⁵ *De veritate*, q. 22 a. 1 ad 2.

¹⁶⁶ *De veritate*, q. 22 a. 1 ad 11.

¹⁶⁷ *De veritate*, q. 22, a. 3, c.: „Similiter etiam appetere, quod quodammodo commune est omnibus, fit quodammodo speciale animatis, scilicet animalibus, in quantum in eis invenitur et appetitus, et movens appetitum. Ipsum enim bonum apprehensum est movens appetitum, secundum philosophum in Lib. III de anima [nr 49].”

¹⁶⁸ *De veritate*, q. 22, a. 3, ad 2. Podobnie *ibidem*, ad 5: „Et quia appetitus naturalis est determinatus ad unum, animalis autem sequitur apprehensionem; inde est quod singulae potentiae appetunt bonum determinatum, sed vis appetitiva appetit quodcumque bonum apprehensum.”

praeter appetitivam sensitivae partis”, czy wola w bytach rozumnych jest inną możliwością, niż możliwość dążnościowa bytów tych części zmysłowej. W argumencie 3. zostaje wprowadzony termin „*appetitus rationalis, qui est voluntas*”, dążenie rozumne, którym jest wola. W dalszym ciągu Tomasz używa tych dwóch terminów zamiennie.

3.2.2 Ekskurs o przymiotniku „*rationalis*” u Tomasza

Zanim wyjaśnię ten krok Tomasza, winny jestem Państwu parę wyjaśnień odnośnie do terminów „*rationalis*” i pokrewnych u Tomasza. Wyrażenie „rozumny”, którym się dotąd posługiwałem, może się Państwu wydawać zbyt „bezkrwiste”, a posługiwanie się wyrażeniem „racjonalny” sprowadzałoby nas tylko na manowce. „*Rationalis*” wywodzi się etymologicznie od „*ratio*”, a to z kolei słowo, spopularyzowane tytułem niedawnej encykliki papieskiej „*Fides et ratio*”, w wielu występuje u Tomasza znaczeniach, i z tego powodu zalecana jest tu ostrożność. (Stosunek między językiem technicznym a swobodnym, potocznym, był u Tomasza inny, niż u filozofów dzisiejszych, zarówno analitycznych jak i tzw. „kontynentalnych”. Dość powiedzieć, że Tomasz nie waha się użyć jednego i tego samego słowa w jednym paragrafie w dwóch różnych znaczeniach¹⁶⁹. Mimo to, znaczenia jego wyrażeń „technicznych” nie są płynne, przeciwnie wręcz, a pewne obycie z jego językiem pozwala je bez większych trudności pogrupować w przejrzyste schematy.)

Część z tych znaczeń jest, by tak powiedzieć, bez znaczenia w kontekście, w którym się obecnie znajdujemy. Wspominam je tylko dla porządku i kontrastu z innymi, które będą nam użyteczne. Są to takie znaczenia, jak np. „obliczenie”¹⁷⁰; „sprawa” (którą się zdaje)¹⁷¹, „wypowiedź”, „zdanie” (jako synonim greckiego „*lógos*”)¹⁷², „znaczenie”, „sens”¹⁷³, „proporcja”, „stosunek”, „iloraz” (por. dzisiejszy sens słowa „*ratio*” w j. angielskim)¹⁷⁴, „sposób”¹⁷⁵, „

¹⁶⁹ Np. w *Expositio in duos libros posteriorum analyticorum Aristotelis*, 1. 1. a, czytamy: „sunt autem rationis tres actus, quorum primi sunt duo sunt rationis, secundum quod est intellectus quidam”. Trzecim aktem jest „secundum id, quod est proprium rationis, scilicet discurrere ab uno in aliud, ut per id, quod est notum, deveniat in cognitionem ignoti.”

¹⁷⁰ Nom. 7. 5.

¹⁷¹ *Summa theologiae*, I-II, q. 18, a. 9 a., *Summa theologiae*, II-II q. 7., c.

¹⁷² 1 anal. 13 d., 2 anal. 6 g., 7 met. 9 a.

¹⁷³ Np. „eodem modo necesse est poni rem et nominis rationem”, *Summa contra gentiles*, I, rozdz. 10; por. tamże, rozdz. 11, 30, 34; *Summa theologiae*, p. I, q. 13, a. 9, c., tamże, q. 33., a. 3., c., q. 79, a. 13, c. Por. miejsca, gdzie Tomasz mówi o sensach Pisma, *Summa theologiae*, p. I-II, q. 102., a. 2., c., a. 3., c., a. 4., ad 2 i 3, a. 5 ad 1–10, Hebr. 10, 3.

¹⁷⁴ Np. *Summa theologiae*, p. I, q. 13., a. 9., c.; q. 14., a. 13., ad 2; q. 36., a. 4, ad 7, p. II-II, q. 34, a. 6, ad 2.

wzgląd”, „punkt widzenia”¹⁷⁶ – to jest znaczenie „*ratio*”, które nabędzie dla nas znaczenia później; dalej, w kontekstach logicznych i metanaukowych, „powód (epistemologiczny)”, „dowód”, „uzasadnienie”¹⁷⁷, „powód (ontologiczny)”, „przyczyna”, „motyw” (por. polskie „racja” w „jakie racje przemawiają za tym?”)¹⁷⁸. I to znaczenie również będzie dla nas istotne w dalszych rozważaniach, występuje ono bowiem w takich kontekstach, jak „*tota ratio movendi est finis*” (*Summa theologiae*, p. I., q. 19., a. 2. ad 2.) czy „*finis autem est ratio volendi ea, quae sunt ad finem*” (tamże, p. I-II, q. 10, a. 2., ob. 3). Dalej, mamy również „*ratio*” jako „istota” i „definicja”¹⁷⁹, oraz jako „pojęcie, ujęcie pojęciowe”¹⁸⁰.

Znaczenia zaś w naszym bieżącym kontekście dla nas istotne można usystematyzować następująco:

- 1) *akt* poznania dyskursywnego, rozumowanie¹⁸¹,
- 2) *sprawność* takiego poznania¹⁸²,
- 3) *możność* takiego poznania, a więc: władza poznawcza odpowiedzialna za poznanie dyskursywne. W tym sensie *ratio* przeciwstawia się temu, co Tomasz nazywa „*intellectus*” – wtedy, gdy terminów tych nie używa zamiennie, co skądinąd często czyni – nie jako osobna

¹⁷⁵ Np. *Summa theologiae*, I, q. 26., a. 2., c., i ad 1; *Summa contra gentiles*, I, rozdz. 55 („habent enim unam rationem essendi”), II, rozdz. 64., III, rozdz. 150.

¹⁷⁶ Miejsca zbyt liczne, by tu je wymieniać! Zob. *Thomas-Lexikon* Schütza, str. 688n. W naszym kontekście szczególnie ważna jest „*ratio boni*”, np. *Summa theologiae*, p. I, q. 78, a. 4, c., *Summa contra gentiles*, III, rozdz. 3; 2Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi 24., 2., 1 c., a więc „wzgląd na dobro”, co w języku polskim brzmi jednak niezręcznie, bo słowo „wzgląd” niedobrze brzmi w mianowniku.

¹⁷⁷ Np. *Summa theologiae*, p. I, q. 10., a. 3., ad 1, q. 30., a. 2., ad 4; q. 39., a. 5., ad 4; „propter debilitatem rationum”, *Summa contra gentiles*, I, rozdz. 12; i wiele innych.

¹⁷⁸ Występują tu takie gatunki, jak np. *ratio cognoscendi*, *Summa theologiae*, p. I, q. 33, a. 3, c., czy przejęte od św. Augustyna, a za jego pośrednictwem od stoików *rationes seminales*, np. 2Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi, 18, 1. 2 c.

¹⁷⁹ Np. „de ratione animalis irrationalis est ...”, *Summa theologiae*, p. I, q. 3., a. 4., ad 1; „de ratione sua habet ...” tamże, I-II, q. 40., a. 4., c., „ratio ipsius ex obiecto pensatur”, tamże q. 46., a. 6, c.

¹⁸⁰ W nieomal klasycznym sformułowaniu z 1Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi 2. 1. 3 c.: „ratio, prout hic sumitur, nihil aliud est, quam id, quod apprehendit intellectus de significatione alicuius nominis”. Por. też *Summa contra gentiles*, I, rozdz. 53.

¹⁸¹ Np. „Secundum quod ratio, a qua («rationale») sumitur, significat cognitionem discursivam, qualis est in hominibus”, pot. 9., 2 ad 10; „ratio vero discursum quendam designat, quo ex uno in aliud cognoscendum anima humana pertingit vel pervenit”, verit. 15. 1 c, por. 2 sent 25. 3. 3 ad 2.

¹⁸² Np. „hic autem addit rationem, quae pertinet ad deductionem principiorum in conclusiones”, 1 anal. 44 i. Tutaj należą takie pojęcia jak: *ratio factibilium*, *ratio agibilium*, *ratio scibilium* (*Summa theologiae*, p. I-II, q. 56., a. 3., c.; q. 57., a. 4., c., a. 5., c. II-II, q. 47., a. 8., c., q. 55., a. 3., c., *Summa contra gentiles*, II, rozdz. 24.).

władza, ale jako inna funkcja tej samej władzy. Warto to centralne i charakterystyczne znaczenia słowa „*ratio*” zilustrować paroma cytatami:

*ratio dicit quendam obumbrationem intellectualis naturae, ut dicit Isaac, quod ratio oritur in umbra intelligentiae, quod patet ex hoc, quod statim non offertur sibi veritas, sed per inquisitionem discurrendo invenit*¹⁸³,

*ratio et intellectus non sunt diversae partes animae, sed ipse intellectus dicitur ratio, in quantum per inquisitionem quendam pervenit ad cognoscendum intellegibilem veritatem*¹⁸⁴,

*eorum, quae naturaliter cognoscimus, quaedam per se a nobis conspiciuntur absque aliqua investigatione, et eorum proprie est intellectus, quaedam vero cognoscuntur per inquisitionem, et horum est ratio*¹⁸⁵,

*intellectus et ratio differunt quantum ad modum cognoscendi, quia scilicet intellectus cognoscit simplici intuitu, ratio vero discurrendo de uno in aliud*¹⁸⁶,

*Etsi intellectus et ratio non sint diversae potentiae, tamen denominantur ex diversis actibus; intellectus enim nomen sumitur ab intima penetratione veritatis, nomen autem rationis ab inquisitione et discursu*¹⁸⁷

Ad secundum dicendum, quod intellectus non est idem quod ratio. Ratio enim importat quemdam discursum unius in aliud; intellectus

¹⁸³ 1Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi 25., 1. 1. ad 4. Por. tamże 45., 1. 1. ob. 4.; 2Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi 3. 1. 2. c.; 3Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi 35. 2. 2. ob. 1.

¹⁸⁴ 3 anim. 14., k.

¹⁸⁵ nom. 1. 1.

¹⁸⁶ *Summa theologiae*, p. I q. 59., a. 1. Por. tamże q. 64., a. 2., c.; q. 79., a. 8., c.; q. 83., a. 4., c.

¹⁸⁷ th. p. II-II, q. 49., a. 5., ad 3.; por. tamże q. 83., a. 10., ad 2.

autem importat subitam apprehensionem alicuius rei; et ideo intellectus proprie est principiorum, quae statim cognitioni se offerunt, ex quibus ratio conclusiones elicit, quae per inquisitionem innotescunt¹⁸⁸

Sed intellectus et ratio differunt quantum ad modum cognoscendi, quia scilicet intellectus cognoscit simplici intuitu, ratio vero discurrendo de uno in aliud. Sed tamen ratio per discursum pervenit ad cognoscendum illud, quod intellectus sine discursu cognoscit, scilicet universale. Idem est ergo obiectum quod appetitivae proponitur et ex parte rationis, et ex parte intellectus.¹⁸⁹

Zagadnieniu wzajemnego stosunku między „ratio” a „intellectus” w tym właśnie sensie poświęcona jest cała kwestia 15. *De veritate*, oraz artykuł 8. kwestii 79. pierwszej części *Sumy teologii*

- 4) *akt* poznania ponadmysłowego¹⁹⁰. W tym sensie, „ratio” i „intellectus” są synonimami.
- 5) *możliwość* takiego poznania (ponadmysłowego). W tym sensie, „ratio” i „intellectus” są również są synonimami, gdyż, podobnie jak w przypadku 4), tak i tu, oba te wyrażenia są przez Tomasza używane zamiennie. Ich wspólne znaczenie przeciwstawia się natomiast znaczeniu wyrażenia „sensus”, „zmysły”. To właśnie w tym sensie wola (*voluntas*) nazwana jest „*appetitus rationalis*”, dążeniem rozumnym. Na poparcie tego można przytoczyć taki na przykład fragment:

Ad primum ergo dicendum quod motus appetitivae virtutis potest esse cum ratione dupliciter. Uno modo, cum ratione praecipiente, et sic voluntas est cum ratione; unde et dicitur ap-

¹⁸⁸ *Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi, lib. 2 d. 24 q. 3 a. 3 ad 2.*

¹⁸⁹ *Summa theologiae, p. I, q. 59, a. 1 ad 1.*

¹⁹⁰ *Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi I, dist. 25., q. 1, a. 1, ad 4: „quandoque [»ratio«] sumitur communiter pro qualibet cognitione virtutis non impressae in materia, et sic convenit communiter Deo, angelis et hominibus”. Zob też nota 169.*

petitus rationalis.¹⁹¹

6) możliwość wszelkiego poznania, zarówno ponadzmysłowego, jak i zmysłowego. W tym sensie, „*ratio*”, „*intellectus*” i „*sensus*” są synonimami¹⁹².

7) samoistny byt rozumny, tj. byt posiadający „*ratio*” w sensie 5).

Otóż, przymiotnik „*rationalis*”, o który tutaj nam chodzi, jest też wieloznaczny, ale jego znaczenia oscylują wokół znaczeń 1), 2), 3), 4), i 5) wyrażenia „*ratio*”, tj. aktu, sprawności, lub (najczęściej) władzy poznania ponadzmysłowego, dyskursywnego lub zarówno dyskursywnego jak i intuicyjnego. „Rozumne” w tym sensie jest to, co przynależne do „*ratio*” w którymś z tych sensów, w nią wyposażone (jak „*animal rationale*”), z niej wypływające, przez nią kierowane („*ratio*” jest w j. łacińskim rodzaju żeńskiego, dlatego mówię: „niej”, „nią”).

Dotyczy to również naszego „apetytu”: „*appetitus rationalis*” jest być może tłumaczeniem arystotelesowskiego „*hórexis dianoētikē*”¹⁹³, lub, jeśli nim nie jest, to jego dokładnym odpowiednikiem. Jest to dążenie części rozumnej w sensie 5); Tomasz nazywa to niekiedy „*appetitus rationis*”¹⁹⁴.

Często jednak, jeśli nie częściej nawet, Tomasz nazywa wolę nie „*appetitus rationalis*”, lecz „*appetitus intellectivus*”¹⁹⁵ lub „*intellectualis*”¹⁹⁶. Trudno powiedzieć na pewno, dlaczego tak czyni – może np. dostrzega on analogię między aktem tej możliwości, jaką jest wola, a więc chceniem (*velle*), aktem intelektu w ścisłym sensie tego słowa, jakim jest ujęcie danej rzeczy jako takiej czy innej, czy ujęcie pierwszych zasad bytu i poznania?¹⁹⁷ W każdym razie,

¹⁹¹ *Summa theologiae*, p. I-II q. 46., a. 4 ad 1. Zob. też tamże, q. 1., a. 2 c., q. 26., a. 1 c. gdzie mowa jest o „*appetitus rationalis sive intellectivus*”.

¹⁹² „Nam et sensus ration quaedam est et omnis virtus cognoscitiva”, *Summa Theologia*, p. I, q. 5., a. 4., ad 1.

¹⁹³ *Etyka Nikomachejska*, VI, 2, 1139b, 5.

¹⁹⁴ *Compendium theologiae*, ks. I, rozdz. 128; *Summa theologiae*, p. I-II, q. 77., a. 1., 2.

¹⁹⁵ Np. *Summa theologiae*, p. I, q. 80., a. 2, c., q. 19., a. 9 c.

¹⁹⁶ Np. *Summa theologiae*, p. I q. 19 a. 9 c.

¹⁹⁷ Tak mógłby wskazywać taki oto *passus* z *Summa Theologia*, p. I, q. 83, a. 4., c.: „Nam intelligere importat simplicem acceptionem alicuius rei, unde intelligi dicuntur proprie principia, quae sine collatione per seipsa cognoscuntur. Ratiocinari autem proprie est devenire ex uno in cognitionem alterius, unde proprie de conclusionibus ratiocinamur, quae ex principiis innotescunt. Similiter ex parte appetitus, velle importat simplicem appetitum alicuius rei, unde voluntas dicitur esse de fine, qui propter se appetitur. Eligere autem est appetere aliquid propter alterum consequendum, unde proprie est eorum quae sunt ad finem. Sicut autem se habet in cognitivis principium ad conclusionem, cui propter principia assentimus; ita in appetitivis se habet finis ad ea quae sunt ad finem, quae propter finem appetuntur. Unde manifestum est quod sicut se habet intellectus ad rationem, ita se habet voluntas ad vim electivam, idest ad liberum arbitrium.”

podobnie jak „*ratio*” i „*intellectus*” nie stanowią dwu różnych możliwości, tak i wola jest jedna, niezależnie, czy nazywa się „*appetitus rationalis*” czy „*appetitus intellectualis/intellectivus*”.

Analogiczny do powyższego ekskurs o znaczeniach słowa „*intellectus*” i pochodnych u Tomasza możemy sobie podarować, ponieważ wiele z tego, co należałoby w nim powiedzieć, zostało powiedziane już wyżej, odnośnie do skorelowanego z nim terminu „*ratio*”. Ograniczę się to powiedzenia, czy raczej powtórzenia, że w wielu znaczeniach tego ostatniego wyrażenia, wyrażenie „*intellectus*” się z nim znaczeniowo pokrywa. Są to znaczenia 4), 5), 6) oraz 7). W tym ostatnim znaczeniu Tomasz używa też popularnego w średniowieczu terminu „*intellegentia*” [sic]; kiedy mowa o „czystych inteligencjach”, nie tylko u Tomasza, ma się na myśli istoty niematerialne, obdarzone władzami poznawczymi: Boga, aniołów. Szczególnym, przeciwstawiającym ten termin terminowi „*ratio*” jest ten sens, w którym „*intellectus*” odnosi się do aktów intuicyjnego ujęcia istoty lub tożsamości rzeczy, prawdziwości jakiegoś zdania, lub wreszcie pierwszych zasad – „*intellectus principiorum*”¹⁹⁸ – jest to Tomaszowa wersja arystotelesowskiego „*noûs archôn*”¹⁹⁹. Niekiedy tak pojęty „intelekt” Tomasz nazywa „ujęciem prostym”, „*simplex apprehensio*”²⁰⁰.

Dla porządku wspomnijmy, że „*intellectualis*” znaczy niekiedy „poznające ponadzmysłowo”, i w sensie dyskursywnym i w sensie intuicyjnym, np. „*substantiae vero rationales sive intellectuales*”, *Summa contra gentiles*, III, rozdz. 23. Niekiedy zaś Tomasz posługuje się tym określeniem w odniesieniu do istot poznających intuicyjnie *w odróżnieniu* od istot poznających dyskursywnie: „dicuntur (angeli) intellectuales, quia etiam apud nos ea, quae statim naturaliter apprehenduntur, intellegi dicuntur; unde intellectus dicitur habitus primorum principiorum. Animae vero humanae, quae veritatis notitiam per quendam discursum adquirunt, rationales vocantur”, *Summa theologiae*, p. I, q. 58, q. 3., c. por. tamże, q. 59., a. 1, ad 1., *Summa contra gentiles*, II, rozdz. 46. Anioły – intelektualisci.

3.2.3 Wola, *cd.*

Wola, „*voluntas*” jest więc scharakteryzowana jako dążenie „związane” z rozumem, cokolwiek bliższego to może oznaczać. Zagadnienie wzajemnego stosunku między rozumem a wolą jest bardzo trudne, i na jego temat istnieje dużo literatury. Odnosi się wrażenie, że

¹⁹⁸ *Summa theologiae*, p. I, q. 19., a. 5., c.

¹⁹⁹ *Etyka Nikomachejska*, VI, 5, 1141a, 7.

²⁰⁰ 3Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi 2., 2., 3., c.

problem ten absorbuje bardziej współczesnych autorów piszących na temat filozofii scholastycznej, niż samych scholastyków. Problem wzajemnego stosunku tych dwóch władz, jak również zachodzącej między nimi różnicy, zaprzętał filozofię scholastyczną przez cały okres jej trwania. W najgrubszym uproszczeniu, zajmowane w tej debacie stanowiska zwykło się dzielić na „woluntarystyczne”, tj. przyznające prymat woli, i względnie „intelektualistyczne”, przyznające prymat władzom poznawczym. W tym drugim przypadku, konsekwencją byłoby odebranie woli wolności woli, negacja tej wolności, co też stało się udziałem Sigera z Brabancji i innych mistrzów potępionych przez biskupa Paryża Stefana Tempier w 1270 i 1277 roku. Konsekwencja ta płynęłaby stąd, że wedle Tomasza umysł (*intellectus*) z koniecznością podąża za tym, co mu się przedstawia²⁰¹. Co do Akwinaty, to jak zwykle zajmuje on stanowisko umiarkowane i zrównoważone, tak że, przynajmniej zdaniem pani Welp, nie nadaje się do umieszczenia w żadnej z tych dwóch kategorii. Zajmują Tomasza takie pytania jak to, czy wola porusza intelekt²⁰², albo – tutaj jest dzieckiem swego czasu – czy wola jest możliwością „wyższą” intelektu²⁰³. Jego odpowiedź jest zwykle koncyliacyjna, różnicująca i zróżnicowana: pod jednym względem intelekt, pod innym zaś wola kieruje czy jest wyższa. W kwestii 17. porusza Tomasz bardzo ważne dla nas zagadnienie „rozrządu” (*imperium*), i roli w nim obu władz umysłowych. Artykuł pierwszy nosi tytuł: „utrum imperare sit actus rationis, vel voluntatis”, „czy rozrząd jest aktem rozumu, czy woli?”, i, powołując się na autorytety Avicenny i Nemezjusza z Emezy (którego utożsamia z Grzegorzem z Nyssy), Tomasz roztrzyga:

imperare est actus rationis, praesupposito actu voluntatis, in cuius virtute ratio movet per imperium ad exercitium actus.²⁰⁴

rozrząd jest aktem rozumu, przy założeniu aktu woli, którego siłą rozum kieruje przez rozrządzenie do spełnienia aktu.

²⁰¹ *De veritate*, q. 22., a. 5., ad 3: „dicendum, quod intellectus aliquid naturaliter intelligit, sicut et voluntas aliquid naturaliter vult; sed coactio non est contraria intellectui secundum suam rationem, sicut et voluntati. Intellectus enim etsi habeat inclinationem in aliquid, non tamen nominat ipsam inclinationem hominis, sed voluntas ipsam inclinationem hominis nominat. Unde quidquid fit secundum voluntatem, fit secundum hominis inclinationem, et per hoc non potest esse violentum. Sed operatio intellectus potest esse contra inclinationem hominis, quae est voluntas; ut cum alicui placet aliqua opinio, sed propter efficaciam rationum deducitur ad assentiendum contrario per intellectum.”

²⁰² „Utrum voluntas moveat intellectum”, *Summa theologiae*, p. I, q. 82, a. 4.

²⁰³ „Utrum voluntas sit altior potentia quam intellectus”, *Summa theologiae*, p. I, q. 82, a. 3.

²⁰⁴ *Summa theologiae*, p. II, q. 17., a. 1., c.

Z tego powodu, mówiąc nawiasem, zwierzęta pozbawione są zdolności rozrządu: „impossibile est quod in brutis animalibus, in quibus non est ratio, sit aliquo modo imperium.”²⁰⁵ Co za pech!...

Tomasz zadaje sobie wiele trudu, by odróżnić to dążenie od wcześniej omówionych dążeń niższych, i to zarówno dążeń zmysłowych (za Arystotelesem, *De Anima*, III), jak i niższych. O ile to drugie nie nastreczy Państwu zapewne zbyt wielu trudności, to to pierwsze zasługuje na szczególną uwagę. W literaturze współczesnej, zwłaszcza angielsko-języcznej, mówi się w sposób niezróżnicowany o „pragnieniach” i „przekonaniach” (*desires and beliefs*) jako dwóch czynnikach kształtujących nasze wybory i działania. W sposób niezróżnicowany, bo nie odróżnia się pragnień (ani przekonań) zmysłowych i ponadzmysłowych, tak, jakby to było jedno. W ten sposób odcina się sobie drogę do rozwiązań. Lekceważenie tego rozróżnienia jest szczególnie godne krytyki w przypadku władz dążeńiowych.

Tak więc, za odróżnieniem sił dążeńiowych istot obdarzonych poznaniem (intelektualnym lub zmysłowym) od sił dążeńiowych innego rodzaju (*appetitus naturalis*) przemawia, zdaniem Tomasza, to, że istoty wyposażone w siły poznawcze przyswajają sobie formy rzeczy przez siebie poznawanych na specjalny, właśnie poznawczy (zwany niekiedy intencjonalnym) sposób, i dlatego ich dążenie do nich nie jest tego samego rodzaju dążeniem, jak dążenie innych, nieożywionych rzeczy do celów wyznaczonych im przez ich formy (metafizyka arystotelesowska!)²⁰⁶. Nieco dokładniej mówi Tomasz w „O prawdzie”, że każdemu rodzajowi działania musi odpowiadać stosowna do niego możliwość, byty zaś obdarzone poznaniem mają to do siebie, że mogą poruszać same siebie – to różni ich od bytów roślin czy bytów nieożywionych (tu powołuje się na 7. księgę *Fizyki* Arystotelesa). Czynnik aktywny w tym, czyli poruszający (*movens*) to właśnie im szczególna „siła dążeńiowa” (*vis appetitiva*)²⁰⁷.

Co natomiast przemawia za odrębnością siły dążeńiowej zmysłowej od rozumnej czy „intelektualnej”? Argument Tomasza znów odwołuje się do zasady, że różnym czynnościom muszą odpowiadać różne władze. Czym innym jest, powiada, ujęcie przedmiotu zmysłami, a

²⁰⁵ *Summa theologiae*, p. II, q. 17., a. 2., c.

²⁰⁶ *Summa theologiae*, p. I, q. 80, a. 7.: „utrum appetitus sit aliqua specialis animae potentia”.

²⁰⁷ *De veritate*, q. 22., a. 3., c.: „appetere, quod quodammodo commune est omnibus, fit quodammodo speciale animatis, scilicet animalibus, in quantum in eis invenitur et appetitus, et movens appetitum. Ipsum enim bonum apprehensum est movens appetitum, secundum philosophum in Lib. III de anima. Unde, sicut animalia moventur ex se prae aliis, ita et appetunt ex se”.

czym innym ujęcie go intelektem – ponieważ zaś dążenie do przedmiotu u istoty obdarzonej poznaniem nie może być inne *tu wielki błąd Tomasza?! bo przecież i istoty wyposażone w poznanie mają swój „appetitus naturalis”*, niż przez ujęcie tego, do czego ma się dążyć, przeto i dążenia muszą być tu różne, a więc stosowne do nich władze.²⁰⁸

W kwestii dysputowanej „O prawdzie” podobne pytanie („Quarto quaeritur utrum voluntas in rationabilibus sit alia potentia praeter appetitivam sensitivae partis?”) otrzymuje nieco obszerniejszą odpowiedź, której dłuższe fragmeny zasługują tu na przytoczenie:

Responsio. Dicendum, quod voluntas est alia potentia ab appetitu sensitivo. Ad cuius evidentiam sciendum est, quod sicut appetitus sensitivus distinguitur ab appetitu naturali propter perfectiorem modum appetendi, ita etiam appetitus rationalis ab appetitu sensitivo. Quanto enim aliqua natura est Deo propinquior, tanto expressior in ea divinae dignitatis similitudo invenitur. Hoc autem ad divinam dignitatem pertinet ut omnia moveat et inclinet et dirigat, ipse a nullo alio motus vel inclinatus aut directus. Unde, quanto aliqua natura est Deo vicinior, tanto minus ab alio inclinatur et magis nata est seipsam inclinare. Natura igitur insensibilis, quae ratione suae materialitatis est maxime a Deo remota, inclinatur quidem in aliquem finem, non tamen est in ea aliquid inclinans, sed solummodo inclinationis principium, ut ex praedictis patet. Natura vero sensitiva ut Deo propinquior, in seipsa habet aliquid inclinans, scilicet

²⁰⁸ *Summa theologiae*, p. I., q. 81., a. 2., c.: „Respondeo dicendum quod necesse est dicere appetitum intellectivum esse aliam potentiam a sensitivo. Potentia enim appetitiva est potentia passiva, quae nata est moveri ab apprehenso, unde appetibile apprehensum est movens non motum, appetitus autem movens motum, ut dicitur in III de anima, et XII Metaphys. Passiva autem et mobilia distinguuntur secundum distinctionem activorum et motorum, quia oportet motivum esse proportionatum mobili, et activum passivo; et ipsa potentia passiva propriam rationem habet ex ordine ad suum activum. Quia igitur est alterius generis apprehensum per intellectum et apprehensum per sensum, consequens est quod appetitus intellectivus sit alia potentia a sensitivo”. Ad 1: „Ad primum ergo dicendum quod appetibili non accidit esse apprehensum per sensum vel intellectum, sed per se ei convenit, nam appetibile non movet appetitum nisi in quantum est apprehensum. Unde differentiae apprehensi sunt per se differentiae appetibilis. Unde potentiae appetitivae distinguuntur secundum differentiam apprehensorum, sicut secundum propria obiecta.”

cet appetibile apprehensum; sed tamen inclinatio ipsa non est in potestate ipsius animalis quod inclinatur, sed est ei aliunde determinata. Animal enim ad aspectum delectabilis non potest non concupiscere illud; quia ipsa animalia non habent dominium suae inclinationis; unde non agunt, sed magis aguntur, secundum Damascenum; et hoc ideo quia vis appetitiva sensitiva habet organum corporale, et ideo vicinatur dispositionibus materiae et rerum corporalium, ut moveatur magis quam moveat. Sed natura rationalis, quae est Deo vicinissima, non solum habet inclinationem in aliquid sicut habent inanimata, nec solum movens hanc inclinationem quasi aliunde eis determinatam, sicut natura sensibilis; sed ultra hoc habet in potestate ipsam inclinationem, ut non sit ei necessarium inclinari ad appetibile apprehensum, sed possit inclinari vel non inclinari. Et sic ipsa inclinatio non determinatur ei ab alio, sed a seipsa. Et hoc quidem competit ei in quantum non utitur organo corporali: et sic recedens a natura mobilis, accedit ad naturam moventis et agentis. Quod autem aliquid determinet sibi inclinationem in finem, non potest contingere nisi cognoscat finem, et habitudinem finis in ea quae sunt ad finem: quod est tantum rationis. Et ideo talis appetitus non determinatus ex aliquo alio de necessitate, sequitur apprehensionem rationis; unde appetitus rationalis, qui voluntas dicitur, est alia potentia ab appetitu sensibili²⁰⁹.

²⁰⁹ *De veritate*, q. 22., a. 4 c.

Niemniej, Tomasz stoi twardo na stanowisku zgodnym z podstawową zasadą filozofii Arystotelesa: „voluntas tamen proprie in intellectu est”²¹⁰, co jest tłumaczeniem greckiego „en tōi logistikōi hē boulēsis gínetai” (*O duszy*, III, 9, 432b., 5).

3.2.4 Jej wolność

Czy więc wola tak pojęta jest dla Akwinaty wolna? Odpowiadając – twierdząco²¹¹, choć trzeba przyznać, że ze zrozumiałych powodów Tomasz nie udziela takiej odpowiedzi wprost bardzo często – na to pytanie, Tomasz odwołuje się do arystotelesowskiego rozumienia wyrażenia „wolny”: „mówimy o człowieku, że jest wolny, jeżeli on ze względu na siebie, a nie ze względu na coś innego” (*ánthrōpós phamen eleútheros hò hautou héneka kai mē álloú ó n – Metafizyka*, I, 2, 982b, 25f.)²¹². Mówi on bowiem: „*liber est, qui est causa sui*”²¹³.

Jest to wielce dla Tomasza, i w ogóle dla ducha filozofii średniowiecznej wielce charakterystyczne. We współczesnych dyskusjach nad wolną wolą dominuje pogląd zwany determinizmem jest zwykle przeciwstawiany tezie o istnieniu wolnej woli, przy czym trzecie stanowisko, czy grupa stanowisk, zwana kompatybilizmem, usiłuje pogodzić ze sobą tezę o powszechnym uprzyczynowieniu i tezę o istnieniu wolnej woli. Determinizm bowiem głosi, że takie a takie zjawiska są uprzyczynowane, a więc przyczynowo zdeterminowane, a więc nie mogą być wolne. Warunkiem koniecznym wolności, wszelkiej wolności, a więc i wolności woli, jest więc jakiś „wyłom” w powszechnej przyczynowości. Lub znaleźć jakąś optykę bytu, w

²¹⁰ *Summa contra gentiles*, I, rozdz. 72. Por. „voluntas in ratione est”, *Summa Theologiae*, p. I, q. 82., a. 1., ob. 2., Ia q. 59 a. 1 ob. 1., Ia q. 87 a. 4 c., Ia-IIae q. 15 a. 1 ad 1. Zob. też *De Veritate*, q. 22., a. 10., ob. 2. i ad 2.: „Ad secundum dicendum, quod potentia dupliciter potest considerari: vel in ordine ad obiectum, vel in ordine ad essentiam animae, in qua radicatur. Si ergo voluntas consideretur in ordine ad obiectum, sic ad aliud genus animae pertinet quam intellectus; et sic voluntas contra rationem et intellectum distinguitur, ut dictum est. Si vero voluntas consideretur secundum id in quo radicatur, sic, cum voluntas non habeat organum corporale, sicut nec intellectus, voluntas et intellectus ad eandem partem animae reducentur. Et sic quandoque intellectus vel ratio sumitur prout includit in se utrumque; et sic dicitur quod voluntas est in ratione. Et secundum hoc rationabile includens intellectum et voluntatem dividitur contra irascibile et concupiscibile.”

²¹¹ Zob. np. *Contra Gentiles*, lib. 1 cap. 72 n. 8 „Praeterea. Liberum est quod sui causa est: et sic liberum habet rationem eius quod est per se. Voluntas autem primo habet libertatem in agendo: inquantum enim voluntarie agit quis, dicitur libere agere quamcumque actionem. Primo igitur agenti maxime competit per voluntatem agere, cui maxime convenit per se agere.” Albo: *Super Scriptum super sententiis magistri Petri Lombardi*, lib. 1 d. 41 q. 1 a. 3 ad 3 „Ad tertium dicendum, quod praescientia non est causa voluntatis, quia voluntas libera est. Possum enim illud quod scio, non velle: et ideo ratio non procedit; quia causa eliciens actum voluntatis non est nisi finis ejus.”

²¹² *Summa contra gentiles*, II, rozdz. 48. Por. też *Summa theologiae*, p. I, q. 1, ad 3; q. 83, q. 1, ob. 3; q. 96, q. 4, c.; 38, q. 1, ad 1; p. II-II, q. 19, q. 4, c.; *Summa contra gentiles*, I, rozdz. 72 i 88; III, rozdz. 112; IV, rozdz. 22; *Scriptum super sententias*, liber III, rozróżn. 34, q. 2, 2, art. 1 ...

²¹³ *Summa theologiae*, p. I., q. 21., a. 1., ad 3., q. 96., a. 4. c.

której przyczynowość by nie obowiązywała. Jest to sposób myślenia kartezjański i pokartezjański, zupełnie obcy filozofii scholastycznej. Nie wiem, czy Tomasz w ogóle zrozumiał by wyrażenie: „działanie nieuprzączywione” – myślę, że mógłby uznać je za wewnętrznie sprzeczne. Wolne – to dla niego nie „nieuprzączywione”, lecz „uprzączywione przez siebie”, a mianowicie przez ten byt, któremu ten atrybut wolności ma przysługiwać.

By oddać sprawiedliwość naszym czasom: my z kolei mamy tendencję uważać wyrażenie „*causa sui*” za wewnętrznie sprzeczne (tak np. Ingarden), przyzwyczailiśmy się bowiem uważać przyczynę za coś, co z definicji ma być inne, nie tylko pojęciowo ale i realnie, od skutku.

Czy więc należy uznać, że dla Tomasza jeden i ten sam byt może być przyczyną i swoim własnym skutkiem? W pewnym sensie, tak. Byt to dla Tomasza przede wszystkim substancja – pod tym względem jest on dobrym arystotelikiem – a więc byt samoistnie istniejący. Przejawia się to w tym, że kiedy Tomasz mówi „to”, „to samo”, itp., ma niekiedy na myśli ten sam byt samoistnie istniejący, ale niekoniecznie ten sam jego składnik istniejący „w” nim. Jak powiedziałem wcześniej, błędne jest „usamodzielnianie” takich bytów, jak możliwości, akty, sprawności i inne, ponieważ właśnie nie są one samodzielne. Byt, jeżeli przez to rozumiemy substancję, może być swoją własną przyczyną w tym sensie, że w nim zapodmiotowane są dwa inne byty, niesamodzielne, z których jeden jest przyczyną drugiego. Tego rodzaju sytuację mamy właśnie u Tomasza, gdzie w odpowiedzi na pytanie „*utrum in homine sit liberum arbitrium*”? (*De veritate*, q. 24., a. 1), Tomasz mówi:

(cytat 1)

In rebus enim quae moventur vel aliquid agunt, haec invenitur differentia: quod quaedam principium sui motus vel operationis in seipsis habent; quaedam vero extra se, sicut ea quae per violentiam moventur, in quibus principium est extra, nil conferente vim passo, secundum philosophum in III Ethic.: in quibus liberum arbitrium ponere non possumus, eo quod non sunt causa sui motus; liberum autem est quod sui causa est, secundum philosophum in Princ. Metaphys. Eorum autem quorum principium motus et operis in ipsis est, quaedam talia sunt quod ipsa seipsa movent, sicut animalia;

nil conferente vim passo – to, co ulega działaniu siły nic nie wnosi samo.

quaedam autem quae non movent seipsa, quamvis in seipsis sui motus aliquod principium habent, sicut gravia et levia: non enim ipsa seipsa movent, cum non possint distingui in duas partes, quarum una sit movens et alia mota, sicut in animalibus invenitur; [...]Eorum autem quae a seipsis moventur, quorundam motus ex iudicio rationis proveniunt, quorundam vero ex iudicio naturali. Ex iudicio rationis homines agunt et moventur; conferunt enim de agendis; sed ex iudicio naturali agunt et moventur omnia bruta. Quod quidem patet tum ex hoc quod omnia quae sunt eiusdem speciei, similiter operantur, sicut omnes hirundines similiter faciunt nidum: tum ex hoc quod habent iudicium ad aliquod opus determinatum et non ad omnia; sicut apes non habent industriam ad faciendum aliquod aliud opus nisi favos mellis; [...] sicut enim gravia et levia non movent seipsa, ut per hoc sint causa sui motus, ita nec bruta iudicant de suo iudicio, sed sequuntur iudicium sibi a Deo inditum. Et sic non sunt causa sui arbitrii, nec libertatem arbitrii habent. Homo vero per virtutem rationis iudicans de agendis, potest de suo arbitrio iudicare, in quantum cognoscit rationem finis et eius quod est ad finem, et habitudinem et ordinem unius ad alterum: et ideo non est solum causa sui ipsius in movendo, sed in iudicando; et ideo est liberi arbitrii [...].²¹⁴

Skąd jednak ten nagły przeskok z tematu woli na temat „wolności decyzji”? Tomasz uczy (*De veritate*, q. 24., a. 6., i *Summa theologiae*, q. 83., a. 4), że „wolna decyzja” jest tylko typem aktu woli. I: „liberum arbitrium – facultas rationis et voluntatis”²¹⁵. Trzeba podkreślić, że w

²¹⁴ *De veritate*, q. 24., a. 1., c.

²¹⁵ Zob. też: *Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi*, lib. 2, d. 3 q. 1 a. 6 expos.: „Et quatuor quidem Angelis videntur attributa . Videtur inconvenienter numerare: quia Dionysius attribuit tria Angelis, scilicet essentiam, virtutem et operationem; hic autem de operatione non fit mentio. Praeterea, in 11 Metaph. dicitur

tradycji filozofii łacińskiej wolność woli była rozpatrywana najczęściej pod szyldem „wolności decyzji”, czy „wolnej decyzji”: „*liberum arbitrium*”. Jest to twór terminologiczny typowo łaciński, dla którego brak naturalnego odpowiednika w grece. Brak ten prowadzi często to poglądu, że filozofowie hellenofonscy nie znali pojęcia wolnej woli. Jest to pogląd błędny. Nie należy z tego jednak wyciągać wniosku, że wolność woli *sprowadza się* dla łacinników do wolności decyzji, czy tp. Na pewno nie jest tak u Tomasza.

Słowo „decyzja” („*arbitrium*”) ma u Tomasza różne znaczenia, i nie wszystkie są dla nas równie ważne. Samo słowo wywodzi się od „*arbiter*”, „świadek”; „rozjemca”; „sędzia”; „pan”, o niepewnej etymologii²¹⁶, i pochodnego czasownika „*arbitror*”, „*arbitrari*”, „rozsądzać”; „rozstrzygać”; „sądzić”, uważać”. Oznacza ono, filologicznie rzecz biorąc, sąd rozjemczy, wyrok, rozporządzenie, ale również „widzimi się” i wolne panowanie. (Stąd zapewne nasz przymiotnik „arbitralny”). U Tomasza spotykamy również i to znaczenie. Dla nas ważniejsze są konteksty, w których Tomasz mówi o „*liberum arbitrium*”. Oto kilka wymownych przykładów:

cytat 2

[P]hilosophi definiunt liberum arbitrium esse liberum de ratione iudicium²¹⁷,

[P]hilosophi definiunt liberum arbitrium quod est liberum de ratione iudicium²¹⁸,

[L]iberum arbitrium habere definitur liberum de ratione iudicium²¹⁹.

Szczególnie ciekawe jest może to miejsce:

Appetit igitur et agit intellectus libero iudicio,

a Commentatore, quod substantiae separatae dividuntur in voluntatem et intellectum; et ita videtur quod duo tantum debeant esse attributa. Praeterea, liberum arbitrium est facultas rationis et voluntatis.)” I podobnie w *Summa theologiae*, p. I, q. 83., a., 2., ob. 2.

²¹⁶ Może od indoeuropejskiego *ad, „do” i *gwē, „przychodzić”, a więc „ktoś, kto dochodzi (do dwóch)”. Tak Hermann Menge, *Enzyklopädisches Wörterbuch der lateinischen und deutschen Sprache, Teil 1: Lateinisch-deutsch*. Berlin-Schöneberg: Langenscheidt, 1950 (wydanie 7.), str. 61.

²¹⁷ *De veritate*, q. 24., a. 1., ob. 17.

²¹⁸ *Summa theologiae*, p. I-II, q. 17., a. 1., ad 2.

²¹⁹ *Summa contra gentiles*, II, rozdz. 48.

quod est esse liberum arbitrio.²²⁰

3.2.5 O „*iudicium*” u Tomasza

Występuje tu w sposób istotny termin „*iudicium*”, „osąd”, którym musimy się teraz zająć. On też, podobnie jak wiele innych, które spotykaliśmy i będziemy spotykać, ma wiele znaczeń, spośród których tylko pewne są dla nas istotne. Z tych w bieżącym kontekście nieistotnych trzeba dla porządku i orientacji wymienić takie, jak np.

- 1) sąd, np. kościelny, świecki, czy sumienia;
- 2) wyrok sądowy;
- 3) zabieg ułatwiający wydanie takiego wyroku, np. tzw. „sąd boży” (termin nie-Tomaszowy!²²¹);
- 4) wypowiedź oceniająca, przesądzająca²²²;

Dla nas istotne są te dwa sensy „*iudicium*”:

- 5) sąd w sensie logicznym, tj. wypowiedzenie, być może czysto umysłowe, zdania orzekającego z przekonaniem. Dla naszych potrzeb możemy to nazwać „osądem”²²³;
- 6) sąd w sensie (najogólniej) psychologicznym, tj. akt władz duszy, w którym „realizuje się” sąd w sensie logicznym. Obejmuje to również i sens poprzedni.

Sąd w tym ostatnim sensie jest aktem, w którym, najogólniej mówiąc, coś jest od czegoś odróżniane (*discretum*)²²⁴, np. jeden przedmiot podpadający pod zmysły od innego²²⁵.

²²⁰ *Compendium theologiae*, ks. I, rozdz. 76.

²²¹ „*Iudicium aquae ferventis, ferri candentis, igni*”: *Summa theologiae*, p. II-II, q., 95., a. 8., ob. 3. i ad 3. Tomasz potępił tu te praktyki, powołując się na dekret papieża Stefana V, gdzie mówi się: „*Ferri candentis vel aquae ferventis examinatione confessionem extorqueri a quolibet, sacri non censent canones: et quod sanctorum Patrum documento sancitum non est, superstitiosa adinventione non est praesumendum [...] occulta vero et incognita illi sunt relinquenda qui solus novit corda filiorum hominum*”, tamże.

²²² „*Iudicium suspiciosum vel temerarium*”: „*cum aliquis de his iudicat, quae sunt dubia vel occulta, propter aliquas leves coniecturas*”, *Summa theologiae*, p. II-II, q. 60., a. 2., c.

²²³ „*Iudicium [...] ampliatur est ad significandum rectam determinationem in quibuscumque rebus, tam in speculativis, quam in practicis*”, *Summa theologiae*, p. II-II, q. 60., a. 1., ad 1.

²²⁴ Np. *De veritate*, q. 24 a. 3 c.: „*Homo enim habet cognitionem obumbratam, et cum discursu veritatis notitiam sumentem; unde accidit ei dubitatio et difficultas in discernendo et iudicando, quia cogitationes hominum timidae, et incertae providentiae nostrae, ut dicitur Sapient., cap. IX, vers. 14.*”

²²⁵ *Summa theologiae*, p. I, q. 78., a. 4., ad 2.

Trzeba podkreślić, że sąd w tym ostatnim sensie nie musi być wcale wolny. Tomasz usuwa wszelkie wątpliwości:

Quaedam vero agunt quodam arbitrio, sed non libero, sicut animalia irrationalia, ovis enim fugit lupum ex quodam iudicio, quo existimat eum sibi noxium; sed hoc iudicium non est sibi liberum, sed a natura inditum²²⁶,

owca bowiem ucieka przed wilkiem kierując się pewnym osądem, w którym ocenia go [tego wilka] jako szkodliwego dla siebie. Lecz ten osąd nie jest u niej wolny, ale wpojony przez naturę.

Quaedam autem agunt iudicio, sed non libero; sicut animalia bruta. Iudicat enim ovis videns lupum, eum esse fugiendum, naturali iudicio, et non libero, quia non ex collatione, sed ex naturali instinctu hoc iudicat. Et simile est de quolibet iudicio brutorum animalium²²⁷.

Tego rodzaju nie-wolność, jaką owca osądza wilka, że jest dla niej szkodliwy, Tomasz określa często jako bycie „determinatum ad unum”, przyporządkowanym do jednego:

Iudicii libertate carent aliqua vel propter hoc quod nullum habent iudicium, sicut quae cognitione carent, ut lapides et plantae: vel quia habent iudicium a natura determinatum ad unum, sicut irrationalia animalia; naturali enim existimatione iudicat ovis lupum sibi nocivum, et ex hoc iudicio fugit ipsum; similiter autem in aliis. Quaecumque igitur habent iudicium de agendis non determinatum a natura ad unum, necesse est liberi arbitrii esse.²²⁸

Ad tertium dicendum, quod quamvis in brutis sit quaedam indifferentia actionum, tamen non potest proprie dici quod sit in eis libertas actionum, sive agendi vel non agendi: tum quia actiones, cum per corpus exercentur, cogi possunt

²²⁶ *Summa theologiae*, q. 59., a. 3., c.

²²⁷ *Summa theologiae*, p. I, q. 83., a., 1 c.

²²⁸ *Summa contra gentiles*, II, rozdz. 48, n. 6, praeterea.

vel prohiberi, non solum in brutis, sed in hominibus, unde nec ipse homo dicitur liber actionis suae; tum etiam, quia quamvis sit indifferentia ad agere et non agere in bruto, considerata ipsa actione secundum seipsam, tamen considerato ordine eius ad iudicium, a quo provenit quod est determinatum ad unum, etiam ad ipsas actiones obligatio quaedam derivatur, ut non possit in eis inveniri ratio libertatis absolute. Tamen, dato quod in eis esset libertas aliqua, et iudicium aliquod, non tamen sequeretur quod esset in eis libertas iudicii, cum iudicium eorum sit naturaliter determinatum ad unum²²⁹.

Ten niezwykle często występujący termin ma znaczenie czysto techniczne, i przeciwstawia się temu, co jest „*determinatum ad opposita*”²³⁰, przyporządkowanie do rzeczy przeciwstawnych.

Czego zwierzęta nie mają, jako przyporządkowane do jednego, to „electio”, „wybór”:

Respondeo dicendum quod, cum electio sit praeacceptio unius respectu alterius, necesse est quod electio sit respectu plurium quae eligi possunt. Et ideo in his quae sunt penitus determinata ad unum, electio locum non habet. Est autem differentia inter appetitum sensitivum et voluntatem, quia, ut ex praedictis patet, appetitus sensitivus est determinatus ad unum aliquid particulare secundum ordinem naturae; voluntas autem est quidem, secundum naturae ordinem, determinata ad unum commune, quod est bonum, sed indeterminate se habet respectu particularium bonorum. Et ideo proprie voluntatis est eligere, non autem appetitus sensitivi, qui solus est in brutis animalibus. Et propter hoc

²²⁹ *De veritate*, q. 24., a. 2., ad 3.

²³⁰ Zob. np. *De veritate*, q. 26. a. 3., ad 7. *Summa Theologiae*, p. I-II, q. 10., a. 1., ob. 3., p. I-II, q. 55., a. 1., c.: „Potentiae autem rationales, quae sunt propriae hominis, non sunt determinatae ad unum, sed se habent indeterminate ad multa.”

brutis animalibus electio non convenit.²³¹

Mamy tutaj kolejny termin techniczny: „*electio*” – wybór. Na jego sens rzuca światło następujące cytaty:

Ad tertium dicendum, quod quando aliquid participatur non secundum suum actum perfectum, sed secundum aliquem modum, non dicitur proprie haberi; sicut animalia habent aliquem modum prudentiae, non tamen dicuntur prudentiam habere, quia non habent actum rationis, qui proprie est actus prudentiae, scilicet ipsa electio²³²,

bruta animalia, quae potius aguntur instinctu naturae quam electione voluntatis²³³,

Ad primum ergo dicendum, quod electio non est actus voluntatis absolute, sed in ordine ad intellectum ordinantem²³⁴,

Respondeo dicendum, quod electio importat segregationem quamdam. Haec autem segregatio non potest esse nisi aliquorum quae habent aliquam permixtionem vel convenientiam; ideo illius quod in se determinatum est et discretum, non potest esse electio. Et ideo electio, ut dicitur in 3 Ethic., non est finis ultimi, qui unicuique naturaliter est determinatus, sed tantum eorum quae sunt ad finem, ad quem per plura media deveniri potest; licet quaedam sint convenientiora, quae eliguntur. Haec autem segregatio potest esse tantum in conceptione alicuius operantis, vel etiam in executione operis. Ex his tria possumus accipere circa electionem de Deo

²³¹ *Summa Theologiae*, p. I-II q. 13 a. 2 c.

²³² *Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi*, lib. 1 d. 15 q. 4 a. 1 ad 3.

²³³ *Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi*, lib. 1 d. 39 q. 2 a. 2 co.

²³⁴ *Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi*, lib. 1 d. 41 q. 1 a. 2 ad 1.

dictam: primo, quod electio non convenit Deo respectu sui ipsius; non enim est electio finis, sed eorum quae sunt ad finem: secundo potest accipi a quibus eliguntur, quia scilicet ab his qui nati sunt participare eundem finem; unde non dicitur quod homines qui eliguntur ad gloriam, eligantur ab irrationabilibus, sed ab hominibus, qui nati sunt gloriam assequi: tertio potest accipi quod electio uno modo est aeterna, alio modo temporalis. Si enim accipiatur secundum quod est in proposito ipsius Dei, sic aeterna est; quia ab aeterno voluit bonos a malis segregare in gloriam. Si autem sumatur secundum quod est in executione operis, sic est temporalis; sicut quando aliquis segregatur a culpa originali vel actuali in gratiam, vel a communi statu in praelationis officium, et sic de aliis quae divino munere aliquibus specialiter conferuntur.²³⁵

Ad tertium dicendum, quod quaelibet res habet principia determinata ad suum esse, et proprietates naturales; quae principia non sunt de illis quae suae potestati subjacent; et ideo aliqua creatura in illis invarietatem habet. Sed electio est eorum quae sunt in potestate eius; unde quia in his creatura rationalis aliquo modo sibi relinquitur, ut dicitur Eccli. 15, 14, reliquit eum in manu consilii sui, ideo deficere potest²³⁶.

Respondeo dicendum, quod circa hoc quidam dicunt, liberum arbitrium secundum quod in usum loquentium venit, nomen habitus esse, quamvis eodem nomine et potentia et actus significetur, sicut patet in nomine intellectus quod et potentiam et habitum et actum significare

²³⁵ *Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi*, lib. 1 d. 41 q. 1 a. 1 co.

²³⁶ *Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi*, lib. 2 d. 23 q. 1 a. 1 ad 3.

potest. Hunc autem habitum quem nomen liberi arbitrii designat, non dicunt esse aliquam qualitatem potentiae supervenientem, sed ipsam habilitatem potentiae ad actum, vel facilitatem quam habet una potentia ex adiutorio alterius: propter quod secundum eos facultas voluntatis et rationis dicitur. Sed haec opinio non recte utitur nomine habitus, quia habitus secundum proprietatem sui nominis significat qualitatem quamdam quae est principium actus, informantem et perficientem potentiam; unde oportet, si proprie accipiatur, quod sit superveniens potentiae, sicut perfectio perfectibili. Praeterea, si consideretur ratio et voluntas, non potest esse nisi tripliciter: aut quod utrumque secundum se consideretur; et sic constat quod utrumque est potentia, et ita quodcumque eorum ponatur, liberum arbitrium erit potentia: vel quod consideretur unum in respectu alterius; et nec sic potest dici quod unum sit habitus alterius, quia potentia non est habitus potentiae, vel relatio unius ad alterum, nec hoc nomen habitus habere potest. Unde non videtur rationabiliter dictum, quod liberum arbitrium sit habitus. Et ideo quidam dicunt, quod liberum arbitrium nominat potentiam non absolutam, sed habitualement, id est prout est per habitum quemdam perfecta, non quidem acquisitum vel infusum, sed naturalem, per quem habitum facilis est in suum actum, intantum ut dominium sui actus habere dicatur. Istud etiam non videtur conveniens: quia quod voluntas habeat dominium sui actus, ex ipsa natura potentiae habet prout est imperans, et a nullo imperata; unde hanc facilitatem ex se habet, et non ex aliquo alio habitu. Et praeterea unusquisque habitus se habet ad actum ut quo non simpliciter efficitur actus, sed bene efficitur. Liberum autem arbitrium ad electionis actum se

habet ut quo talis actus efficitur quandoque bene, quandoque quidem male et indifferenter; unde non videtur habitum aliquem designare, si habitus proprie accipiatur; sed illam potentiam cuius proprie actus est eligere; quia liberum arbitrium est quo eligitur bonum vel malum, ut Augustinus dicit.²³⁷

voluntas est finis, electio vero eorum quae sunt ad finem²³⁸,

Podobnie w *Sumie teologii*:

Electio autem non est de fine, sed de his quae sunt ad finem, ut dicitur in III Ethic²³⁹.

Ad secundum dicendum, quod practicae inquisitionis est duplex conclusio: una quae est in ratione, scilicet sententia, quae est iudicium de consiliatis; alia vero quae est in voluntate, et huiusmodi est electio: et dicitur conclusio per quamdam similitudinem, quia sicut in speculativis ultimo statur in conclusione, ita in operativis ultimo statur in operatione²⁴⁰.

Specjalnie w artykule 15. kwestii 22. „O prawdzie” Tomasz rozprawia się z pytaniem, czy „electio sit actus voluntatis. Et videtur quod non, sed rationis”. Odpowiedź wypada w końcu tak:

Respondeo. Dicendum, quod electio habet in se aliquid voluntatis, et aliquid rationis. Utrum autem sit actus proprie voluntatis, vel rationis, philosophus videtur relinquere sub dubio in VI Ethicorum, ubi dicit, quod electio vel est appetitus intellectivi, idest appetitus in ordine ad intel-

²³⁷ *Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi*, lib. 2 d. 24 q. 1 a. 1 co.

²³⁸ *Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi*, lib. 2 d. 38 q. 1 a. 5 expos.

²³⁹ *Summa Theologiae*, p. I., q. 82., a. 1, ad. 3.

²⁴⁰ *De veritate*, q. 22 a. 15 ad 2.

lectum, vel intellectus appetitivi, idest intellectus in ordine ad appetitum. Primum autem verius est, scilicet quod sit actus voluntatis in ordine ad rationem. Quod enim sit directe actus voluntatis, patet ex duobus. Primo ex ratione obiecti: quia proprium obiectum electionis est id quod est ad finem, quod pertinet ad rationem boni, quod est obiectum voluntatis; nam bonum dicitur et finis, ut honestum vel delectabile, et quod est ad finem, ut utile. Secundo ex ratione ipsius actus. Electio enim est ultima acceptio qua aliquid accipitur ad prosequendum; quod quidem non est rationis, sed voluntatis. Nam quantumcumque ratio unum alteri praeferat, nondum est unum alteri praeacceptatum ad operandum, quousque voluntas inclinatur in unum magis quam in aliud: non enim voluntas de necessitate sequitur rationem. Est tamen electio actus voluntatis non absolute, sed in ordine ad rationem, eo quod in electione apparet id quod est proprium rationis, scilicet conferre unum alteri, vel praeferre: quod quidem in actu voluntatis invenitur ex impressione rationis, in quantum scilicet ipsa ratio proponit voluntati aliquid non ut utile simpliciter, sed ut utilius ad finem. Sic ergo patet quod voluntatis actus est velle et intendere. Sed velle prout ratio proponit voluntati aliquid bonum absolute, sive sit propter se eligendum, ut finis, sive propter aliud, ut quod est ad finem: utrumque enim velle dicimur. Sed eligere est actus voluntatis, secundum quod ratio proponit ei bonum ut utilius ad finem. Intendere vero, secundum quod ratio proponit ei bonum ut finem consequendum ex eo quod est ad finem²⁴¹.

²⁴¹ *De Veritate*, q. 22., a. 15., c.

Utrum autem eligere sit actus rationis vel voluntatis, philosophus sub dubio videtur relinquere in VII Ethic., supponens tamen quod aliquo modo sit virtus utriusque; dicens quod electio vel est intellectus appetitivi, vel appetitus intellectivi. Sed quod sit appetitus dicit in III Ethic., definens electionem esse desiderium praeconsilii. Quod quidem verum esse, et ipsum obiectum demonstrat (nam sicut bonum delectabile et honestum, quae habent rationem finis, sunt obiectum appetitivae virtutis, ita et bonum utile, quod proprie eligitur); et patet ex nomine: nam liberum arbitrium, ut dictum est, art. 4 huius quaest., est potentia qua homo libere iudicare potest.²⁴²

Przy okazji, dowiadujemy się, że również i u Boga oraz u aniołów jest „electio”:

Homo enim habet cognitionem obumbratam, et cum discursu veritatis notitiam sumentem; unde accidit ei dubitatio et difficultas in discernendo et iudicando, quia cogitationes hominum timidae, et incertae providentiae nostrae, ut dicitur Sapient., cap. IX, vers. 14. Sed in Deo et in Angelis suo modo est simplex notitia veritatis absque discursu et inquisitione; unde non cadit in eis dubitatio aut difficultas in discernendo vel iudicando. Et ideo Deus et Angeli habent promptam electionem liberi arbitrii; homo vero in eligendo difficultatem patitur propter incertitudinem et dubitationem.²⁴³

Ad quartum dicendum, quod hoc quod electio sequitur consilium, quod cum inquisitione agi-

²⁴² *De Veritate*, q. 24., a. 6., c.

²⁴³ *De Veritate*, q. 24., a. 3., c.

tur, accidit electioni secundum quod invenitur in natura rationali, quae veritatis notitiam capit per discursum rationis; sed in natura intellectuali, quae habet simplicem acceptionem veritatis, invenitur electio absque inquisitione praecedente. Et sic electio in Deo est.²⁴⁴

Ad primum ergo dicendum quod philosophus loquitur de electione secundum quod est hominis. Sicut autem aestimatio hominis in speculativis differt ab aestimatione Angeli in hoc, quod una est absque inquisitione, alia vero per inquisitionem; ita et in operativis. Unde in Angelis est electio; non tamen cum inquisitiva deliberatione consilii, sed per subitam acceptionem veritatis.²⁴⁵

Ad tertium dicendum quod liberum arbitrium sic se habet ad eligendum ea quae sunt ad finem, sicut se habet intellectus ad conclusiones. Manifestum est autem quod ad virtutem intellectus pertinet, ut in diversas conclusiones procedere possit secundum principia data, sed quod in aliquam conclusionem procedat praetermittendo ordinem principiorum, hoc est ex defectu ipsius. Unde quod liberum arbitrium diversa eligere possit servato ordine finis, hoc pertinet ad perfectionem libertatis eius, sed quod eligat aliquid divertendo ab ordine finis, quod est peccare, hoc pertinet ad defectum libertatis.²⁴⁶

wyjaśnić dalej, że „iudicium arbitrii” = „iudicium electionis”.

²⁴⁴ *De veritate*, q. 24 a. 3 ad 4.

²⁴⁵ *Summa Theologiae*, p. I., q. 59., a. 3., ad 1.

²⁴⁶ *Summa Theologiae*, Ia q. 62 a. 8 ad 3.

Ale wracając do naszego cytatu (cytat 1). Sednem sprawy jest więc to, że wola nie tylko może zapoczątkować jakiś ruch, ale również osąd, który ten ruch zapoczątkowuje: „non est solum causa sui ipsius in movendo, sed in iudicando; et ideo est liberi arbitrii”.

W powyższym cytacie nie było jednak wcale mowy o woli, jakaż więc jest jej rola i jej miejsce? Czyżby groził nam „intelektualizm” Tomasza? Brak wzmianki o woli jest pewnym niedomówieniem, rzec można skrótem myślowym Tomasza. W *Sumie teologii*, p. I, q. 83, a. 3 („utrum liberum arbitrium sit potentia appetitiva?”) czytamy bowiem:

Respondeo dicendum quod proprium liberi arbitrii est electio, ex hoc enim liberi arbitrii esse dicimur, quod possumus unum recipere, alio recusato, quod est eligere. Et ideo naturam liberi arbitrii ex electione considerare oportet. Ad electionem autem concurrunt aliquid ex parte cognitivae virtutis, et aliquid ex parte appetitivae, ex parte quidem cognitivae, requiritur consilium, per quod diiudicatur quid sit alteri praefendum; ex parte autem appetitivae, requiritur quod appetendo acceptetur id quod per consilium diiudicatur. Et ideo Aristoteles in VI Ethic. sub dubio derelinquit utrum principalius pertineat electio ad vim appetitivam, vel ad vim cognitivam, dicit enim quod electio vel est intellectus appetitivus, vel appetitus intellectivus. Sed in III Ethic. in hoc magis declinat quod sit appetitus intellectivus, nominans electionem desiderium consiliabile. Et huius ratio est, quia proprium obiectum electionis est illud quod est ad finem, hoc autem, inquantum huiusmodi, habet rationem boni quod dicitur utile, unde cum bonum, inquantum huiusmodi, sit obiectum appetitus, sequitur quod electio sit principaliter actus appetitivae virtutis. Et sic liberum arbitrium est appetitiva potentia.²⁴⁷

²⁴⁷ *Summa theologiae*, p. I, q. 83., a. 3., c.

Tomasz odwołuje się tu do Arystotelesowskich rozważań z VI księgi *Etyki Nikomachejskiej*, czy wybór jest aktem umysłu dążeniowym, czy dążeniem przepojonym aktem umysłu: „*ē orektíós nou̓s he proaíresis ē órexis dianoētikē*”, *Eth. Nic.* VI, 2, 1139b 4n. Podobnie w „O prawdzie”:

cytat 3

Respondeo. Dicendum, quod electio habet in se aliquid voluntatis, et aliquid rationis. Utrum autem sit actus proprie voluntatis, vel rationis, philosophus videtur relinquere sub dubio in VI Ethicorum, ubi dicit, quod electio vel est appetitus intellectivi, idest appetitus in ordine ad intellectum, vel intellectus appetitivi, idest intellectus in ordine ad appetitum. Primum autem verius est, scilicet quod sit actus voluntatis in ordine ad rationem. Quod enim sit directe actus voluntatis, patet ex duobus. Primo ex ratione obiecti: quia proprium obiectum electionis est id quod est ad finem, quod pertinet ad rationem boni, quod est obiectum voluntatis; nam bonum dicitur et finis, ut honestum vel delectabile, et quod est ad finem, ut utile. Secundo ex ratione ipsius actus. Electio enim est ultima acceptio qua aliquid accipitur ad prosequendum; quod quidem non est rationis, sed voluntatis. Nam quantumcumque ratio unum alteri praeferat, nondum est unum alteri praeacceptatum ad operandum, quousque voluntas inclinatur in unum magis quam in aliud: non enim voluntas de necessitate sequitur rationem. Est tamen electio actus voluntatis non absolute, sed in ordine ad rationem, eo quod in electione apparet id quod est proprium rationis, scilicet conferre unum alteri, vel praeferre: quod quidem in actu voluntatis invenitur ex impressione rationis, in quantum scilicet ipsa ratio proponit voluntati aliquid non ut utile simpliciter, sed ut utilius ad finem. Sic ergo patet

quod voluntatis actus est velle et intendere. Sed velle prout ratio proponit voluntati aliquid bonum absolute, sive sit propter se eligendum, ut finis, sive propter aliud, ut quod est ad finem: utrumque enim velle dicimur. Sed eligere est actus voluntatis, secundum quod ratio proponit ei bonum ut utilius ad finem. Intendere vero, secundum quod ratio proponit ei bonum ut finem consequendum ex eo quod est ad finem.²⁴⁸

Okazuje się więc, że wybór jest dążeniem przenikniętym aktem rozumu, nie na odwrót, chociaż ton Tomasza nie jest tu bardzo zdecydowany.

„Oficjalnie” na temat wyboru Tomasz wypowiada się w kwestii 14. części I części II *Sumy teologicznej*. Stawia on tam znane nam już pytanie, czy wybór jest aktem woli, czy rozumu. Odpowiedź brzmi:

(cytat 4)

Respondeo dicendum quod in nomine electionis importatur aliquid pertinens ad rationem sive intellectum, et aliquid pertinens ad voluntatem, dicit enim philosophus, in VI Ethic., quod electio est appetitivus intellectus, vel appetitus intellectivus. Quandocumque autem duo concurrunt ad aliquid unum constituendum, unum eorum est ut formale respectu alterius. Unde Gregorius Nyssenus dicit quod electio neque est appetitus secundum seipsam, neque consilium solum, sed ex his aliquid compositum. [...] Manifestum est autem quod ratio quodammodo voluntatem praecedat, et ordinat actum eius, inquantum scilicet voluntas in suum obiectum tendit secundum ordinem rationis, eo quod vis apprehensiva appetitivae suum obiectum repraesentat. Sic igitur

²⁴⁸ *De veritate*, q. 22 a. 15 c.

ille actus quo voluntas tendit in aliquid quod proponitur ut bonum, ex eo quod per rationem est ordinatum ad finem, materialiter quidem est voluntatis, formaliter autem rationis. In huiusmodi autem substantia actus materialiter se habet ad ordinem qui imponitur a superiori potentia. Et ideo electio substantialiter non est actus rationis, sed voluntatis, perficitur enim electio in motu quodam animae ad bonum quod eligitur. Unde manifeste actus est appetitivae potentiae.²⁴⁹

W tej samej kwestii dowiadujemy się też, dlaczego zwierzęta nie mają wyboru, ale to już przytaczaliśmy wyżej. W dalszym jej ciągu, Tomasz zatrzymuje się nad tematem, który mógł już nas zastanowić, a mianowicie, czy wybór dotyczy tylko tych rzeczy, które prowadzą do celu („ea quae sunt ad finem”), czy również samego celu?. Zasada ta była jedną z podstaw Arystotelesowskiej teorii wolności woli (*Etyka Nikomachejska*, ks. III), do czego jeszcze wrócimy. Najważniejszy argument na „nie” brzmi następująco:

electio importat praeceptionem unius respectu alterius. Sed sicut eorum quae sunt ad finem unum potest praeaccipi alteri, ita etiam et diversorum finium. Ergo electio potest esse finis, sicut et eorum quae sunt ad finem.²⁵⁰

Tomasz odpowiada, że cel ma się do wyboru tak, jak zasada logiczna do rozumowania. Sąd („iudicium”, znane nam już) głoszący: „muszę zrobić tak a a tak”, do którego odnosi się, czy lepiej: który przejmuje wybór, jest natomiast czymś analogicznym do wniosku. Wynikałoby z tego, że sam wybór jest czymś analogicznym do uznania wniosku, ale to jest wynik, który otrzymujemy niejako na marginesie. Istotne dla problemu jest to, że w żadnym rozumowaniu zasady, z których się wychodzi, nie są uznawane lub odrzucane, lecz przyjęte jako pewne. Dlatego również cel „non cadit sub electione”²⁵¹. Ale, mówi Tomasz, nic nie przeszkadza, by

²⁴⁹ *Summa Theologiae*, p. I-II, q. 13., a. 1., c.

²⁵⁰ *Summa Theologiae*, p. I-II, q. 13., a. 3., ob. 2.

²⁵¹ *Summa Theologiae*, p. I-II, q. 13., a. 3, c.

to, co jest zasadą jednego rozumowania było wnioskiem innego rozumowania, a więc i cel, który dla jednego wyboru jest ustalony, może być przyjęty mocą wyboru w innych akcie władzy dążeniowej, do której domeny, jak już wiemy, wybieranie należy. Jedyne cel ostateczny („ultimus finis”) żadną miarą nie podpada pod wybór²⁵². Temu ostatecznemu celowi przyjdzie nam się jeszcze przyjrzeć bliżej, ponieważ czai się w nim, a przynajmniej w Tomaszowym zapewnieniu, że cel ten żadną miarą nie podpada pod wybór, niebezpieczeństwo konieczności, która „repugnaret voluntatis libertati”, by wyrazić się za Akwinatą.

W powyższym cytacie (cytat 4) wystąpił jeszcze jeden termin techniczny, mianowicie „consilium”, co znaczy zarówno „rada”, „naradzanie się” (gdzie jest co najmniej dwoje) jaki i „namysł” (gdzie wystarczy jedno). Termin ten muszę teraz omówić. „Consilium” jest aktem władzy poznawczej, która poprzedza wybór. Synonimicznie występuje też „deliberatio rationis”²⁵³. W *Piśmie o sentencjach mistrza Piotra Lombarda (ksiąg czworo)* Tomasz wyraża się bardzo jasno:

(cytat 5)

Ad bonitatem enim consilii, quod electionem praecedat, ut in 5 Ethic. dicitur, tria exiguntur. Unum scilicet, quod consilians praestituat sibi debitum finem; quia si aliquis ad malum finem consequendum multas efficaces vias inveniatur, non dicetur bonus consiliator. Secundo, quod ad finem bonum consequendum adinveniat bonum opus, per quod finem consequatur; unde si quis bonum finem consequi intendat per malam actionem, non est bonus consiliator: quia, ut ipse dicit, sortitur finem inconvenienti medio, eo quod illud quod ad finem ordinat, non est proportionatum fini illi; sicut si aliquis veram conclusionem per medium impertinens concluderet. Tertio requiritur ut adinveniat utrumque in tempore convenienti, ne sit praeceps in festi-

²⁵² „[U]ltimus finis nullo modo cadit sub electione”, *Summa Theologiae*, p. I-II, q. 13., a. 3, c.

²⁵³ Np. *De Veritate*, q. 24., a. 12., c. Lub po prostu „deliberatio”, np. *De malo*, q. 7., a. 5., c.: „ipsium consilium deliberationem importat”.

nando, vel etiam inutilis in tardando. Sed hoc ultimum pertinet ad bonitatem consilii, secundum quod consilium in ratione inquirente et inveniende est; alia vero ex parte rei et consiliatoris. Cum igitur electio sit quasi consilii conclusio, ut in 3 Ethic. dicitur, oportet quod ad bonitatem voluntatis eligentis concurrat bonitas finis, et bonitas eius quod ad finem ordinatur; et si hoc sit, proculdubio actus exterior bonus erit; si autem alterum desit, erit voluntas mala, et actus malus.²⁵⁴

„Consilium” poprzedza więc wybór. W kwestii 14. I części II części *Sumy teologii* Tomasz zajmuje się w sześciu artykułach problemem „consilium” i rozstrzyga m. in., że jest ono „inquisitio rationis ante iudicium de intelligendis”²⁵⁵. Taka „inkwizycja” jest niezbędną, bo „actiones sunt circa singularia contingentia, quae propter sui variabilitatem incerta sunt”²⁵⁶. Tomasz powołuje się w tym miejscu na Arystotelesa, który w III ks. *Etyki Nikomachejskiej* orzekł, iż „electio est appetitus praeconsiliati” („*órexis probebouleuménou*”,(?) por. tamże, 1112a, 15.) „Consilium” nie przysługuje więc Bogu²⁵⁷, ani aniołom.²⁵⁸ Widać z tego, że składnik ten przynależy do woli, i jej wolności, tylko u takich istot, jak my. W „O prawdzie” Tomasz wyjaśnia, że „consilium” to nic innego, jak akt rozumu („ratio”) badającego, co należy czynić, i że akt ten ma się do wyboru tak, jak sylogizm do wniosku²⁵⁹. Tego rodzaju

²⁵⁴ *Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi* II, rozróżnienie 40. q. 1., a. 2, c.

²⁵⁵ *Summa Theologiae*, p. I-II, q. 14., a. 1., c.

²⁵⁶ *Summa Theologiae*, p. I-II, q. 14., a. 1., c.

²⁵⁷ *Summa Theologiae*, Ia-IIae q. 14 a. 1 ad 2. Zob. też *De veritate*, q. 24 a. 3 ad 4.: „Ad quartum dicendum, quod hoc quod electio sequitur consilium, quod cum inquisitione agitur, accidit electioni secundum quod invenitur in natura rationali, quae veritatis notitiam capit per discursum rationis; sed in natura intellectuali, quae habet simplicem acceptionem veritatis, invenitur electio absque inquisitione praecedente. Et sic electio in Deo est.” Ale: „Quamvis etiam dici possit, quod ipsa ratio rerum agendarum consilium in Deo dicitur; non propter inquisitionem, sed propter certitudinem cognitionis, ad quam consiliantes inquirendo perveniunt. Unde dicitur Ephes. I, qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suae.” *Summa Theologiae*, p. I., q. 22., a. 1., ad 1.

²⁵⁸ *Summa Theologiae*, Ia q. 59 a. 3 ad 1.

²⁵⁹ *De veritate*, q. 17 a. 3 ad 2.: „Ad secundum dicendum, quod consilium dupliciter dicitur. Quandoque enim consilium nihil est aliud quam actus rationis inquirentis de agendis; et hoc consilium hoc modo se habet ad electionem sicut syllogismus vel quaestio ad conclusionem, ut patet per philosophum in III Ethicor.” Por. *De veritate*, q. 22 a. 15 ob. 2: „Praeterea, sicut ad rationem pertinet inquisitio et argumentatio, ita conclusio. Sed electio est quasi quaedam conclusio consilii, ut patet in III et VII Ethic. Cum ergo consilium sit rationis, et electio similiter rationis erit”.

porównania między tym, co teoretyczne, a tym, co praktyczne, mają swoje źródło u Arystotelesa, w III i VII ks. *Etyki Nikomachejskiej*.

Nie mogąc wchodzić tu w tak ciekawe pytania, czy wg Tomasza „consilium” jest procesem analitycznym²⁶⁰, lub czy nie idzie w nieskończoność²⁶¹, dodam jeszcze, że do „consilium” wchodzi jeszcze jeden ważny moment, a mianowicie „collatio”.

Gdzie indziej Tomasz mówi mimochodem, że u istot obdarzonych wolnością woli nie ma tego fatalnego „przyporządkowania do jednego”:

Si autem loquamur de malo culpae, quod invenitur in eo quod non determinatur ad unam actionem, sicut omnia quae agunt ex libertate voluntatis²⁶².

Omówić „arbitrium”, „iudicium” i „electio”. Również „consilium” (zob. *Summa Theologiae*, I, 19, 3, a.) – gdzieś. „Collatio” – Zusammentragung, Vergleichung – *Summa Theologiae*, *Summa Theologiae*, I, 63, 5, c., ibid. 78, 4 c, iudicare ex collatione *Summa Theologiae*, I, 83., 1., c.

Zrozumiałe staje się więc występujące niekiedy u Tomasza utożsamienie: „*Iudicium liberi arbitrii – iudicium electionis*”.²⁶³

Jest jeszcze jeden element wolnej decyzji, który zasługuje na osobne omówienie: jest nim „consensus”, „przyzwolenie”, „zgoda”. Odgrywa on rolę ciężko pracującego zwierzęcia roboczego (przez szacunek dla Tomasza nie powiem „maszyny”) w kontekstach, w których rozwija on i stosuje swoją teorię grzechu, a więc na przykład tam, gdzie rozważa on tego rodzaju pytania, jak to, czy jeśli *x* jest grzechem śmiertelnym (ulubione przykłady Tomasza to nierząd, *fornicatio*, i zabójstwo, *homicidium*), to czy również przyzwolenie na napawanie się

²⁶⁰ „Utrum consilium procedat ordine resolutorio”, *Summa Theologiae*, p. I-II, q. 14., a. 5.

²⁶¹ „Utrum consilium procedat in infinitum”, *Summa Theologiae*, p. I-II, q. 14., a. 6.

²⁶² *Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi*, II rozróżnienie 1., q. 1. a. 1., ad 3.

²⁶³ *De veritate*, q. 17 a. 1 ad 4.: „Differt autem iudicium conscientiae et liberi arbitrii, quia iudicium conscientiae consistit in pura cognitione, iudicium autem liberi arbitrii in applicatione cognitionis ad affectionem: quod quidem iudicium est iudicium electionis. Et ideo contingit quandoque quod iudicium liberi arbitrii pervertitur, non autem iudicium conscientiae; sicut cum aliquis examinat aliquid quod imminet faciendum, et iudicat, quasi adhuc speculando per principia, hoc esse malum, utpote fornicari cum hac muliere; sed quando incipit applicare ad agendum, occurrunt undique multae circumstantiae circa ipsum actum, ut puta fornicationis delectatio, ex cuius concupiscentia ligatur ratio, ne eius dictamen in electionem prorumpat.”

(*delectatio*) myślą o tym grzechu jest grzechem śmiertelnym. Ale mniejsza o to. Nas interesuje zagadnienie miejsca przyzwolenia w zjawisku wolnej decyzji. Oto kilka przykładów:

(cytat 6)

Non tamen ex necessitate, quia voluntas semper remanet libera ad consentiendum vel resistendum passioni.²⁶⁴

Ad primum ergo dicendum quod, etsi voluntas non possit facere quin motus concupiscentiae insurgat, de quo apostolus dicit Rom. VII, quod odi malum, illud facio, idest concupisco; tamen potest voluntas non velle concupiscere, aut concupiscentiae non consentire²⁶⁵.

Ad sextum dicendum quod virtus infusa causatur in nobis a Deo sine nobis agentibus, non tamen sine nobis consentientibus. Et sic est intelligendum quod dicitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur. Quae vero per nos aguntur, Deus in nobis causat non sine nobis agentibus, ipse enim operatur in omni voluntate et natura.²⁶⁶

Ad primum ergo dicendum quod consentire est actus appetitivae virtutis non absolute, sed consequenter ad actum rationis deliberantis et iudicantis, ut supra dictum est, in hoc enim terminatur consensus, quod voluntas tendit in id quod est ratione iudicatum. Unde consensus potest attribui et voluntati et rationi²⁶⁷,

Ad tertium dicendum, quod quia voluntas liberissima est, ideo hoc consequitur eam ut in servi-

²⁶⁴ *Summa Theologiae*, p. I, q. 111., a. 2., c.

²⁶⁵ *Summa Theologiae*, p. I-II q. 10 a. 3 ad 1.

²⁶⁶ *Summa Theologiae*, Ia-IIae q. 55 a. 4 ad 6.

²⁶⁷ *Summa Theologiae*, p. I-II, q.74., a. 7., ad 1.

tutem cogi non possit; non tamen ab ea excluditur quin seipsam servituti subicere possit: quod fit quando voluntas in actum peccati libere consentit²⁶⁸

[A]d impletionem illius prophetiae liberum arbitrium se immiscuit in virginis consensu. Ergo prophetia secundum praedestinationem habet liberum arbitrium immixtum²⁶⁹.

Na koniec możemy przyjrzeć się, jak Tomasz obchodzi się z problemem nierządu:

Quod autem aliquis cogitans de fornicatione, delectetur de ipso actu cogitato, hoc contingit ex hoc quod affectio eius inclinata est in hunc actum. Unde quod aliquis consentiat in talem delectationem, hoc nihil aliud est quam quod ipse consentiat in hoc quod affectus suus sit inclinatus in fornicationem, nullus enim delectatur nisi in eo quod est conforme appetitui eius. Quod autem aliquis ex deliberatione eligat quod affectus suus conformetur his quae secundum se sunt peccata mortalia, est peccatum mortale. Unde talis consensus in delectationem peccati mortalis, est peccatum mortale.²⁷⁰

„Oficjalnie” problemem „przyzwolenia” Tomasz zajmuje się w kwestii 15. I części II części *Sumy teologii*. Dowiadujemy się stąd m. in., że „przyzwolenie” jest, wbrew pozorom, aktem władzy dążeniowej:

(cytat 7)

Et quia actus appetitivae virtutis est quaedam inclinatio ad rem ipsam, secundum quandam

²⁶⁸ *Scriptum super sententiis magistri Petri Lombardi*, lib. 2 d. 39 q. 1 a. 1 ad 3.

²⁶⁹ *De Veritate*, q. 12., a. 6., ob. 6.

²⁷⁰ *Summa Theologiae*, p. I-II, q. 74., a. 8., c.

similitudinem ipsa applicatio appetitivae virtutis ad rem, secundum quod ei inhaeret, accipit nomen sensus, quasi experientiam quandam sumens de re cui inhaeret, inquantum complacet sibi in ea. Unde et Sap. I, dicitur, sentite de domino in bonitate. Et secundum hoc, consentire est actus appetitivae virtutis²⁷¹.

Pozory biorą się częściowo z etymologii słowa (*sensus!*), czego szczęśliwie nie mamy w języku polskim, oraz z opinii św. Augustyna, który „consensum attribuit superiori rationi”²⁷². Na to odpowiada Tomasz w znanym nam już duchu:

cytat 8

Cum Augustinus attribuit consensum rationi, accipit rationem secundum quod in ea includitur voluntas²⁷³.

Po obowiązkowej rozprawie z pomysłem, że zwierzętom również mogłoby przysługiwać przyzwolenie²⁷⁴, Tomasz daje wgląd w wewnętrzną strukturę tego aktu:

cytat 9

Respondeo dicendum quod consensus nominat applicationem appetitivi motus ad aliquid praeexistens in potestate applicantis in ordine autem agibilium, primo quidem oportet sumere apprehensionem finis; deinde appetitum finis; deinde consilium de his quae sunt ad finem; deinde appetitum eorum quae sunt ad finem. Appetitus autem in ultimum finem tendit naturaliter, unde et applicatio motus appetitivi in finem apprehensum, non habet rationem consensus, sed simplicis voluntatis. De his autem quae sunt post

²⁷¹ *Summa Theologiae*, p. I-II, q. 15., a. 1., c.

²⁷² *Summa Theologiae*, p. I-II, q. 15., a. 1., ob. 1.

²⁷³ *Summa Theologiae*, p. I-II, q. 15., a. 1., ad 1.

²⁷⁴ *Summa Theologiae*, p. I-II, q. 15., a. 2.

ultimum finem, inquantum sunt ad finem, sub consilio cadunt, et sic potest esse de eis consensus, inquantum motus appetitivus applicatur ad id quod ex consilio iudicatum est. Motus vero appetitivus in finem, non applicatur consilio, sed magis consilium ipsi, quia consilium praesupponit appetitum finis. Sed appetitus eorum quae sunt ad finem, praesupponit determinationem consilii. Et ideo applicatio appetitivi motus ad determinationem consilii, proprie est consensus. Unde, cum consilium non sit nisi de his quae sunt ad finem, consensus, proprie loquendo, non est nisi de his quae sunt ad finem.²⁷⁵

To wyliczenie przypomina nam zarazem, że wolna decyzja dotyczy tylko „środków do celu”, „ea quae sunt ad finem”, „tā pròs tā tēlē”. To już wiemy. I wiemy także, jak to rozumieć (?). Narzuca się w związku z tym pytanie, czy wola samego celu – owa „simplex voluntas” – jest wolna. Odpowiedź na to pytanie musimy jednakowoż nieco odroczyć.

Ten nieco enigmatyczny punkt wyjścia zyskuje na jasności, gdy posuwamy się w lekturze wymienionego rozdziału *Summy*. Okazuje się w nim bowiem, że wola zapoczątkowuje swój własny ruch do chcenia jakiegoś czynu (lub powstrzymania się od czynu), i to poprzez refleksję nad samą sobą²⁷⁶. W tym sensie można powiedzieć, że wola jest „*causa sui*”, a więc jest wolna. Dokonuje ona tego we współdziałaniu z intelektem (*intellectus*) i rozumem (*ratio*)²⁷⁷, które odznaczają się analogiczną zdolnością do samorefleksji²⁷⁸.

To współdziałanie rozumu z wolą jest mocnym punktem filozofii Tomasza. (Patrz też *De veritate*, q. 24., a. 5.) I:

²⁷⁵ *Summa Theologiae*, p. I-II, q. 15., a. 3., c.

²⁷⁶ Oto kilka innych cytatów, które ilustrują tę zdolność woli do autorefleksji: „[A]ctus voluntatis supra seipsos reflectuntur, volo enim me velle, et amo me amare”, *Summa theologiae*, p. I-II q. 11, a. 3, ob. 3. Tamże, q. 17 a. 3 ad 3: „Ad tertium dicendum quod, sicut actus voluntatis utentis ratione ad imperandum, praecedat ipsum imperium; ita etiam potest dici quod et istum usum voluntatis praecedat aliquod imperium rationis, eo quod actus harum potentiarum supra seipsos invicem reflectuntur.”

²⁷⁷ „Intelekt” (*intellectus*) i „rozum” (*ratio*), które, jak już wiemy, są dwiema funkcjami tej samej władzy.

²⁷⁸ Parę cytatów, mających zilustrować zdolność rozumu do autorefleksji: *Summa theologiae*, p. I, q. 16, a. 4, ad 2: „Intellectus apprehendit ens, apprehendit se apprehendere ens, et se appetere ens”. Tamże, p. I-II q. 17 a. 6 corpus: „ratio supra seipsam reflectitur”.

(cytat 10)

Hoc ergo quod est conclusiones elicere, est actus rationis, secundum quod manet in ea virtus intellectus; unde magis proprie attribuitur rationi quam intellectui. Ita etiam electionem praecedat consilium, ut in 3 Ethic. dicitur, sicut disputatio conclusionem; est enim electio praeconsiliati appetitus: et ita eligere erit principaliter actus voluntatis, non tamen absolute, sed secundum quod manet in ea virtus intellectus, vel rationis consiliantis; unde sic consideratam voluntatem nominat liberum arbitrium, et non absolute.²⁷⁹

Ale oto cytat, który rzuci nieco światła na Tomaszową koncepcję współdziałania rozumu i woli. Pochodzi on z kwestii dysputowanej „O prawdzie”, q. 22, a. 12: „Duodecimo quaeritur utrum voluntas moveat intellectum et alias animae vires” („po dwunaste, zachodzi pytanie, czy wola porusza intelekt i inne siły duszy”). W korpusie artykułu Tomasz powiada m. in.:

Respondeo. Dicendum, quod intellectus aliquo modo movet voluntatem, et aliquo modo voluntas movet intellectum et alias vires. Ad cuius evidentiam sciendum, quod tam finis quam efficiens movere dicuntur, sed diversimode; cum in qualibet actione duo considerentur: scilicet agens, et ratio agendi; ut in calefactione ignis est agens, et ratio agendi calor. In movendo dicitur finis movere sicut ratio movendi: sed efficiens sicut agens motum, hoc est educens mobile de potentia in actum. Ratio autem agendi est forma agentis per quam agit; unde oportet quod insit agenti ad hoc quod agat. Non autem inest secundum esse naturae perfectum, quia hoc habito quiescit motus; sed inest agenti per modum intentionis; nam finis est prior in intentione,

Odpowiadam. Należy powiedzieć, że intelekt w inny sposób porusza wolę, a w inny sposób wola porusza intelekt i inne siły. Aby się o tym przekonać, należy wiedzieć, że zarówno o celu jak o czynniku sprawczym mówi się, chociaż w dwóch różnych sensach, że poruszają. We wszelkim procesie rozważa się dwa czynniki: czynnik sprawczy, i zasadę sprawiającą. W ogrzewaniu czynnikiem sprawczym jest ogień, a zasadą sprawiającą – ciepło. Co się tyczy poruszania, to powiada się, że cel porusza jako zasada poruszania, lecz czynnik sprawczy sprawia ruch, to jest, przeprowadza to, co ma się poruszać z możliwości w akt. Zasadą zaś działania jest forma czynnika sprawczego, dzięki której czynnik ten działa, dlatego musi ona w nim

²⁷⁹ *De Veritate*, q. 24., a. 3., c.

sed posterior in esse. Et ideo finis praeexistit in movente proprie secundum intellectum, cuius est recipere aliquid per modum intentionis, et non secundum esse naturae. Unde intellectus movet voluntatem per modum quo finis movere dicitur, in quantum scilicet praeconcepit rationem finis, et eam voluntati proponit. Sed movere per modum causae agentis est voluntatis, et non intellectus: eo quod voluntas comparatur ad res secundum quod in seipsis sunt; intellectus autem comparatur ad res secundum quod sunt per modum spirituales in anima. Agere autem et moveri convenit rebus secundum esse proprium quo in seipsis subsistunt, et non secundum quod sunt in anima [...]. Et sic comparatio voluntatis ad res est secundum quod competit eis motus, non autem comparatio intellectus; et praeterea actus voluntatis est quaedam inclinatio in aliquid, non autem actus intellectus.[...] Unde patet quod voluntas habet movere per modum causae agentis, et non intellectus. Potentiis autem animae superioribus, ex hoc quod immateriales sunt, competit quod reflectantur super seipsas; unde tam voluntas quam intellectus reflectuntur super se, et unum super alterum, et super essentiam animae, et super omnes eius vires. Intellectus enim intelligit se, et voluntatem, et essentiam animae, et omnes animae vires; et similiter voluntas vult se velle, et intellectum intelligere, et vult essentiam animae, et sic de aliis. Cum autem aliqua potentia super aliam fertur, comparatur ad eam secundum suam proprietatem: sicut intellectus cum intelligit voluntatem velle, accipit in seipso rationem volendi; unde et ipsa voluntas, cum fertur super potentias animae, fertur in eas ut in res quasdam quibus convenit motus et operatio, et inclinatur unamquamque in propriam opera-

tkwić. Nie tkwi ona w nim wprawdzie zgodnie z jego naturą, gdyż wtedy nic by się nie poruszało, lecz na sposób dążenia do celu, gdyż do celu się najpierw dąży. I dlatego cel preegzystuje w poruszającym się wedle intelektu, którego zadaniem jest przyjąć coś na sposób dążenia, a nie na sposób bytu natury. Stąd intelekt porusza wolę w ten sposób, w jakim mówimy, że cel porusza, a mianowicie przez to, że najpierw pojmuje zasadę celu, i przedkłada je woli. Ale poruszanie na sposób czynnika sprawczego jest zadaniem woli, a nie intelektu, a mianowicie przez to, że wola odnosi się do rzeczy, jakimi są w sobie samych, intelekt natomiast to rzeczy, jakimi są na sposób duchowy w duszy. Działanie zaś i bycie poruszonym staje się udziałem rzeczy, jakimi istnieją w sobie, nie zaś, jakimi są w duszy [...]. Z tego powodu, do odnoszeniu się woli, a nie intelektu, do rzeczy przypada rola [sprawiania] ruchu; a poza tym, to akt woli, nie akt intelektu, jest pewnym „wychyleniem się” ku czemuś. [...]. Jasno z tego widać, że to wola, nie intelekt, jest czynnikiem sprawczym ruchu, nie intelekt. Wyższym zaś możliwością duszy, przez to, że są niematerialne, przysługuje zdolność do reflektowania siebie samych, tak więc wola i intelekt reflektują siebie same i siebie nawzajem, i istotę duszy, i wszystkie jej siły. Intellect bowiem pojmuje siebie, i wolę, i istotę duszy, i wszystkie siły duszy, a podobnie wola chce, by chciała, i by intelekt pojmował, i chce istoty duszy, i tak dalej. Kiedy natomiast jedna możliwość spełnia akty dotyczące drugiej, odnosi się do niej stosownie do właściwości tej ostatniej, tak więc intelekt, gdy pojmuje, że wola chce, przyjmuje samą zasadę chcenia, stąd też i sama wola, gdy spełnia akty dotyczące możliwości duszy, odnosi się do tych możliwości jako do posiadających ruch i

tionem. Et sic non solum res exteriores movet voluntas per modum causae agentis, sed etiam ipsas animae vires.

działanie, i skłania je do właściwego im działania. I w ten sposób wola nie tylko porusza rzeczy zewnętrzne na sposób czynnika sprawczego, ale i same siły duszy.

Dokładnie to samo mówi Tomasz w kwestii 24. traktatu „O prawdzie”:

[I]udicare de iudicio suo est solius rationis. Totius libertatis radix est in ratione constituta²⁸⁰.

Et ideo est liberi arbitrii.²⁸¹

Osądzanie swojego własnego osądu należy wyłącznie do rozumu. Podstawa wszelkiej wolności jest założona w rozumie.

I dlatego ma wolny wybór.

I podobnie w *Sumie teologicznej*:

[V]oluntas libere potest ad diversa ferri, quia ratio potest habere diversas conceptiones boni. Et ideo philosophi definiunt liberum arbitrium quod est liberum de ratione iudicium, quasi ratio sit causa libertatis²⁸².

Wola może się w sposób wolny kierować ku różnym rzeczom, bo rozum może mieć różne przedstawienia dobra. I dlatego filozofowie definiują wolny wybór jako wolny osąd rozumu; rozum jest więc poniekąd przyczyną wolności.

Podstawa wolności tkwi więc w rozumie, osądzającym swój własny osąd. Jak należy to rozumieć?

Kiedy substancja rozumna rozgląda się po świecie, jej władzom poznawczym i pożądanym jednocześnie przedstawiają się rozmaite rzeczy i stany rzeczy jako dobra, jako zła, lub jako coś obojętnego.

Przykład 1

Kiedy Jan wraca z biura w letnie popołudnie, jego przybycie w domowe progi i pobyt w ich granicach, obejmujący między innymi przyjęcie posiłku i krótki odpoczynek, przedstawiają mu się – załóżmy – jako pewne dobro. Jan *wraca* z biura w domowe progi, jak powiedzieliśmy, ponieważ to dojrzane i uznane przez niego dobro determinuje jego wolę do wydania dyspozycji takich działań, jakie w danych warunkach najlepiej prowadzą do osiągnięcia owego

²⁸⁰ *De veritate*, q. 24, a. 2.

²⁸¹ *De veritate*, q. 24, a. 1.

²⁸² *Summa theologiae*, p. I-II, q. 17, a. 1, ad 2. Por. *Summa contra gentiles*, I, rozdz. 88: *iudicium rationis* – podstawą wolności.

dobra-celu. Jego dalsze działanie, na które składać się będzie szereg działań szczegółowych: opuszczenie budynku biura, udanie się na przystanek danego środka transportu miejskiego, cierpliwe oczekiwanie na przybycie, przewidziane planem jazdy, najbliższego stosownego pojazdu, poprzedzone być może krótkim lecz wnikliwym studium tegoż planu, itd.; całe to działanie, powiadam, przebiega mocą dyspozycji, które wydała jego wola. Wola ta została wszakże „wprawiona w ruch” (jak się wyraża zwykle Tomasz), jako się rzekło, wizją owego dobra, jakim jest przybycie do domu, posiłek, odpoczynek, itd. Niewykluczone jednak, że w drodze z biura do domu wzrok Jana padnie na wózek z saturatorem, Jan ujmie następnie, to co zobaczył, pojęciowo jako okazję do wypicia szklanki wody gazowanej zaprawionej słodkim syropem pseudoowocowym, a ponieważ jego organizm znajduje się (założmy) w pewnym odczuwalnym stanie niedoboru wody, to przypadkowe poznanie zainspiruje Jana do zapragnięcia wypicia przynajmniej jednej szklanki owego płynu. Wola jego wyda więc dyspozycję do podjęcia odpowiednich działań, jakimi będą: zbliżenie się do wózka z saturatorem, stosowne pozdrowienie sprzedawcy wody z syropem, uprzejme przedstawienie mu żądania zakupu jednej szklanki tej wody, itd. Ten ruch woli Jana nie musi wcale oznaczać porzucenia jej pierwotnego dążenia do znalezienia się w domu, lecz jedynie odroczenie urzeczywistnienia tego celu.

Przyglądając się tego rodzaju banalnej życiowej sytuacji, możemy odnieść wrażenie, że wolność woli, a może nawet i sama wola niewielką ma w niej rolę do odegrania. Czy prawdziwą przyczyną działania Jana nie jest tutaj nawyk (*habitus*), lub przyzwyczajenie? „To przyzwyczajenia ogoliły mnie i ubrały”, napisał gdzieś Jean-Paul Sartre. Prawdą jest, że Jan po skończonej pracy udaje się do domu, a nie na przykład na wyścigi czy do muzeum przez nawyk, ale, jak pisze Tomasz, który nawykom (*habitus*) poświęca całych kilka kwestii pierwszej części drugiej części *Sumy Teologii*, nawyk powstaje przez powtarzanie aktów pewnego typu. Jan musiał więc kiedyś zacząć wracać do domu po skończonej pracy biurowej, czy jakiegokolwiek było jego regularne codzienne zajęcie, może była to nauka w szkole. Na samym początku była więc decyzja „teraz wrócę do domu”.

Nawet jednak, gdybyśmy oddali ten punkt, zostaje jeszcze drugi epizod z naszego przykładu: zakup napoju chłodzącego u ulicznego sprzedawcy. Jan widzi wózek z saturatorem, a obok usługowego i wyczekującego klientów sprzedawcę, i interpretuje tę sytuację zwyczajnie i prawidłowo, tj. jako okazję do zaspokojenia pragnienia. Postępek ten ujawnił mu się jako dobro, dlatego Jan po być może krótkim namyśle postanowił go zrealizować. Intelkt Jana ujął (*apprehensit*) wspomniany wyżej widok jako okazję do zaspokojenia odczuwanego

pragnienia. Co więcej, ujął on ją także, jak mówi zwykle Tomasz, „*sub ratione boni*”, tj. jako coś dobrego. Prawdopodobnie ujął on (intelekt Jana) jeszcze kilka innych rzeczy, np. występowanie w kieszeniach Jana wystarczających zasobów pieniężnych, odległość, jaka jeszcze została do przebycia w drodze do domu, itp. Następnie do akcji wkroczyła „*ratio*”, czyli rozum dyskursywny, przeprowadzająca porównanie między tym i owym, jak na przykład dokuczliwością niezaspokojonego pragnienia, a niedogodnościami mogącymi wynikać z rozstania się z częścią aktualnie posiadanych zasobów monetarnych (60 gr). Ten proces Tomasz nazywa „*consilium*”, a więc naradą; kończy się ona „*iudicium*”, czyli osądem, po którym następuje „*electio*”, wybór. Wybór jest już aktem woli, aktem, w którym opowiada się ona za jedną z możliwości, dając jej pierwszeństwo nad innymi.

Przypuśćmy, że opis ten przekonał nas, iż wola ma pewną rolę do odegrania w postępkach Jana. Gdzie jednak ujawniła się tu jej wolność? Czy podobnej historii nie można opowiedzieć o psie Azorku, kocie Mruczusiu, czy jakiegokolwiek innej substancji obdarzonej zmysłami (*substantia sensitiva*), ale zgoła nie rozumnej? Oczywiście tak. Lub tak się przynajmniej może wydawać.

Zasadnicza różnica w między substancją rozumną, jaką jest Jan, a substancją obdarzoną zmysłami, jaką jest Azorek, polega jednak na tym, że ta pierwsza ma zdolność refleksji nad swoimi własnymi aktami. Azorek widzi kawałek kiełbasy, i, jeżeli jego organizm znajduje się w odpowiednim stanie, bezrefleksyjnie ocenia ten kawałek jako coś, do czego trzeba dążyć. Jan natomiast ma zdolność oceny przedstawiającego mu się dobra w kontekście innych dóbr, i w kontekście pojęcia dobra w ogóle. Może zadać sobie na przykład pytanie, czy satysfakcja, jaką da mu zaspokojenie nasilającego się pragnienia jest warta tej zwłoki, jaką zaspokojenie to zostanie okupione, biorąc pod uwagę, że w domu czekają na Jana jakieś inne jeszcze dobra, domagające się zajęcia odpowiedniego stanowiska. Taka „kalkulacja dóbr” – koncepcja centralna, w innym wprawdzie zupełnie kontekście, dla tej zupełnie innej, niż Tomaszowa etyki, jaką jest utylitaryzm – jest, psychologicznie rzecz biorąc, czymś zupełnie powszednim dla każdego bardziej tylko co nieco myślącego człowieka. Tomasz nazywa coś takiego „*collatio*”, zestawieniem. Tylko byty obdarzone rozumem są zdolne do zestawienia.

Trzeba podkreślić, że to, co tego rodzaju kalkulację umożliwia, to dwa momenty: wspomniana właśnie zdolność substancji rozumnej do refleksji, i ujmowanie dóbr w świetle ogólnego

pojęcia dobra „*sub ipsam rationem boni*”²⁸³. Przyjrzymy się tym dwóm momentom dokładniej:

Oto przykład. W artykule 2. kwestii 24. kwestii dysputowanych „O prawdzie” Tomasz rozważa pytanie, czy również zwierzęta są obdarzone zdolnością wolnego wyboru: *Secundo quaeritur utrum liberum arbitrium sit in brutis*. Po wyliczeniu stosownej liczby argumentów na „tak” i na „nie”, Tomasz odpowiada:

Przykład 2

Respondeo. Dicendum, quod bruta nullo modo sunt liberi arbitrii. Ad cuius evidentiam sciendum est, quod cum ad operationem nostram tria concurrant, scilicet cognitio, appetitus, et ipsa operatio, tota ratio libertatis ex modo cognitionis dependet. Appetitus enim cognitionem sequitur, cum appetitus non sit nisi boni, quod sibi per vim cognitivam proponitur. Et quod quandoque appetitus videtur cognitionem non sequi, hoc ideo est, quia non circa idem accipitur appetitus et cognitionis iudicium: est enim appetitus de particulari operabili, iudicium vero rationis quandoque est de aliquo universali, quod est quandoque contrarium appetitui. Sed iudicium de hoc particulari operabili, ut nunc, nunquam potest esse contrarium appetitui. Qui enim vult fornicari, quamvis sciat in universali fornicationem malum esse, tamen iudicat sibi ut nunc bonum esse fornicationis actum, et sub specie boni ipsum eligit. [...] Appetitum

Odpowiadam. Należy powiedzieć, że zwierzęta żadną miarą nie są obdarzone zdolnością wolnego wyboru. By stało się to oczywiste, trzeba wiedzieć, że jeśli działanie nasze powstaje ze współdziałania trojga, a mianowicie poznania, pożądania i samego działania, to cała zasada wolności polega na udziale poznania. Pożądanie bowiem podąża za poznaniem, gdyż pożądanie jest zawsze pożądaniem czegoś dobrego, przedstawionego władzy pożądawczej przez władzę poznawczą. To zaś, że niekiedy pożądanie nie wydaje się nie iść za poznaniem, bierze się stąd, że pożądanie kieruje się na pewien konkretny postępek, sąd natomiast rozumu dotyczy czegoś ogólnego, co niekiedy sprzeciwia się pożądaniu. Ale sąd o tym konkretnym postępku, jako możliwym teraz, nie może się nigdy sprzeciwiać pożądaniu. Kto bowiem chce uprawiać nierząd, to, chociaż wie, że

²⁸³ Ia-IIae q. 1 a. 2 ad 3. Ad tertium dicendum quod obiectum voluntatis est finis et bonum in universali. Unde non potest esse voluntas in his quae carent ratione et intellectu, cum non possint apprehendere universale, sed est in eis appetitus naturalis vel sensitivus, determinatus ad aliquod bonum particulare.

autem, si non sit aliquid prohibens, sequitur motus vel operatio. Et ideo, si iudicium cognitive non sit in potestate alicuius, sed sit aliunde determinatum, nec appetitus erit in potestate eius, et per consequens nec motus vel operatio absolute. Iudicium autem est in potestate iudicantis secundum quod potest de suo iudicio iudicare: de eo enim quod est in nostra potestate, possumus iudicare. Iudicare autem de iudicio suo est solius rationis, quae super actum suum reflectitur, et cognoscit habitudines rerum de quibus iudicat, et per quas iudicat: unde totius libertatis radix est in ratione constituta. Unde secundum quod aliquid se habet ad rationem, sic se habet ad liberum arbitrium. Ratio autem plene et perfecte invenitur solum in homine: unde in eo solum liberum arbitrium plenarie invenitur. Bruta autem habent aliquam similitudinem rationis, in quantum participant quamdam prudentiam naturalem, secundum quod natura inferior attingit aliquantulum ad id quod est naturae superioris. Quae quidem similitudo est secundum quod habent iudicium ordinatum de aliquibus. Sed hoc iudicium est eis ex naturali aestimatione, non ex aliqua collatione, cum rationem sui iudicii ignorent; propter quod huiusmodi iudicium non se extendit ad omnia, sicut iudicium rationis, sed ad quaedam determinata. Et similiter est in eis quaedam similitudo liberi arbitrii, in quantum possunt agere vel non agere unum et idem, secundum suum iudicium, ut sic sit in

nie rząd jest w ogóle czymś złym, w danej chwili będzie uważał dany postępek nierządny za dobry, i wybierze go pod pojęciem samego dobra. [...] Za pożądaniem natomiast idzie ruch czyli działanie, jeśli nic nie przeszkadza. I dlatego, jeżeli osąd, należący do władzy poznawczej nie jest w czyjejs mocy, lecz jest skądinąd określony, również i pożądanie nie będzie w jego mocy, a zatem również i nie ruch czyli działanie wzięte bezwzględnie. Osąd natomiast jest w mocy osądzającego, ponieważ może osądzić swój osąd, o tym bowiem, co jest naszej mocy, możemy wydawać osąd. Osądzanie zaś własnego osądu jest właściwością samego tylko rozumu, reflektującego swój własny akt, i poznającego stałe właściwości rzeczy, które osądza i za pomocą (lub: przez odwołanie się do) których osądza: stąd podstawa wszelkiej wolności jest założona w rozumie. Stąd jakkolwiek dana rzecz ma się do rozumu, tak też ma się i do wolnego wyboru. Rozum natomiast w pełni i doskonale znaleźć można tylko u człowieka, dlatego też tylko u niego można znaleźć w pełni dobry wybór. Zwierzęta mają coś na podobieństwo rozumu, ponieważ mają udział w pewnej roztropności naturalnej, dzięki której stworzenia niższe nawiązują do stworzeń wyższych. Ta ich roztropność polega na tym, że są zdolne do osądu pewnych rzeczy. Ale osąd ten przychodzi im z naturalnej oceny, a nie z jakiegoś zestawienia, ponieważ nie

eis quasi quaedam conditionata libertas: znają podstawy swego osądu. Z tego powodu possunt enim agere, si iudicant esse agendum, osąd ich nie rozciąga się na wszystkie rzeczy, vel non agere, si non iudicant. Sed quia iudicium eorum est determinatum ad unum, per jak to czyni osąd rozumu, ale jedynie na pewne, im przyporządkowane. I podobnie, consequens et appetitus et actio ad unum zwierzęta mają coś na podobieństwo wolnego determinatur; unde, secundum Augustinum, wyboru, mianowicie o ile mogą czynić to czy Lib. XI super Genes. ad litteram, moventur tamto, lub tego nie czynić, zgodnie ze swoim visis; et secundum Damascenum, aguntur osądem, tak, jakby była w nich pewna passionibus, quia scilicet naturaliter de tali warunkowa wolność: mogą mianowicie viso et de tali passione sic iudicant; unde działać, jeśli osąd ich jest taki, że trzeba necesse habent ab ipsa visione alicuius rei vel działać, i nie działać, jeśli osąd ich jest inny. a passione insurgente moveri ad fugiendum Ale ponieważ ich osąd jest vel prosequendum, sicut ovis viso lupo przyporządkowany do jednego, także też jest necesse habet timere et fugere; et canis insurgente passione irae, necesse habet latrare, et Augustyn w księdze XI *Super Genesim ad prosequi ad nocendum. Sed homo non necessario movetur ab his quae sibi occurrunt, vel a litteram, zwierzęta są poruszane tym, co widzą, i jak mówi Jan z Damaszku, to doznania działają zwierzętami, bo zwierzęta w sposób naturalny osądzają to, co w danej chwili widzą, lub to, co w danej chwili doznają. Stąd też zwierzę jest w sposób konieczny poruszane tym oto widokiem lub tym oto przyływem doznania, i stosownie do tego rzuca się do ucieczki lub do pościgu, jak owca, która na widok wilka w sposób konieczny boi się i ucieka, lub pies, który w przyływie gniewu w sposób konieczny szczeka i rzuca się. Ale człowiek nie w sposób konieczny poruszany jest tym, co go spotyka, jak na przykład przyływami doznań, bo*

bitrii, non autem bruta.²⁸⁴

²⁸⁴ *De veritate*, q. 24., a. 2., c.

może się im poddać, lub się przed nimi obronić, i dlatego człowiek ma zdolność wolnego wyboru, ale nie zwierzęta.

W tekście tym jasno i syntetycznie postawione są oba nasze wyżej wymienione aspekty: Po pierwsze, cokolwiek jest wybiera istota obdarzona rozumem, wybiera „pod pojęciem dobra”, *sub ratione boni*.²⁸⁵ Kto chce popełnić coś występnego, przedstawia to sobie jako coś dobrego, i jako takie czyni przedmiotem swojej dążności, *appetitus*. Zwierzęta nie mają tego ogólnego pojęcia, ich osąd jest *determinatum ad unum*, przyporządkowany do jednego, i z tej racji czysto instynktowny. Owca nie wie, że ewentualny bliższy kontakt z wilkiem jest dla niej czymś złym, i że z tego powodu powinna takiego kontaktu unikać. Ona wie tylko, że wszelkich kontaktów z wilkami musi w miarę możliwości unikać, i basta.

Tak myślał Tomasz – czy jego domysły znalazłyby potwierdzenie w świetle najnowszych osiągnięć psychologii zwierząt, nie wiem. Wiem natomiast, że jak Tomasz wyobrażał sobie osady dążeniowe owiec, tak my wyobrażamy sobie podobne oceny dzieci, a nawet dorosłych. Mówimy przecież dziecku: rób to czy tamto! i: nie rób tego czy tamtego! nie zawsze wdając się w wyjaśnienia, dlaczego. Porównanie z owcą nieco tu kuleje, od najmłodszych przecież bowiem chwil życia rozwija się w dziecku pojęcie dobra, w świetle którego będzie w końcu ujmowało „*omnia quae sibi occurrunt*”, mówiąc słowami Doktora Anielskiego, a więc i wtedy, gdy słyszy: „nie rób tego, i koniec!” dziecko ma jakieś niejasne przeczucie, że to, czego nie powinno robić, jest czymś złym. Ale oto i inny przykład: owa popularna teoria, zgodnie z którą kobieta w wieku reprodukcyjnym czuje się instynktownie przyciągana przez mężczyznę, który nie musi odznaczać niczym szczególnym, na co kobieta ta mogłaby zwrócić uwagę, ale jest wyposażony w geny (o których, i o czym kobieta w typowym wypadku nie ma najmniejszego pojęcia!) harmonizujące z jej genami, w taki sposób, że ich obojga ewentualne potomstwo byłoby, przynajmniej pod względem genetycznym, udane. Zainteresowanie, jakie w takim wypadku wzbudzałyby w pani pan nie ma nic wspólnego z intelektualnym ujęciem

²⁸⁵ *Summa Theologiae*, p. I q. 82 ., a. 2., ad 1. „Ad primum ergo dicendum quod voluntas in nihil potest tendere nisi sub ratione boni.” Czcigodny Początkodawca, Doktor Niezwyciężony Wilhelm z Ockham OFMin będzie protestował przeciwko tej pozornie oczywistej tezie, mówiąc, że „voluntas potest velle malum quid nec est bonum realiter neque apparenter” (*Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi III*, q. 13, S.) *Check reference!*

jakichkolwiek jego cech *sub ratione boni*, i jest czysto instynktowne, dla nieuzbrojonego umysłu nieprzejryste, niewytłumaczalne, tajemnicze.

Podobnie uczy Tomasz w kwestii 59, artykule 1 I części *Sumy teologii*. Artykuł ten poświęcony jest zagadnieniu woli u aniołów: „*Ad primum sic proceditur. Videtur quod in Angelis non sit voluntas. Quia, ut dicit philosophus, in III de anima, voluntas in ratione est*”. Odpowiedź Tomasza jest taka:

Respondeo dicendum quod necesse est ponere in Angelis voluntatem. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod, cum omnia procedant ex voluntate divina, omnia suo modo per appetitum inclinantur in bonum, sed diversimode. Quaedam enim inclinantur in bonum, per solam naturalem habitudinem, absque cognitione, sicut plantae et corpora inanimata. Et talis inclinatio ad bonum vocatur appetitus naturalis. Quaedam vero ad bonum inclinantur cum aliqua cognitione; non quidem sic quod cognoscant ipsam rationem boni, sed cognoscunt aliquod bonum particulare; sicut sensus, qui cognoscit dulce et album et aliquid huiusmodi. Inclinatio autem hanc cognitionem sequens, dicitur appetitus sensitivus. Quaedam vero inclinantur ad bonum cum cognitione qua cognoscunt ipsam boni rationem; quod est proprium intellectus. Et haec perfectissime inclinantur in bonum; non quidem quasi ab alio solummodo directa in bonum, sicut ea quae cognitione carent; neque in bonum particulariter tantum, sicut ea in quibus est sola sensitiva cognitio; sed quasi inclinata in ipsum universale bonum. Et haec inclinatio dicitur voluntas. Unde cum Angeli per intellectum cognoscant ipsam uni-

versalem rationem boni, manifestum est quod
in eis sit voluntas.

Wracając zaś do naszych zwierząt: nawet gdyby ich osąd tego dążnościowy nie byłby *ordinatum de aliquibus*, przyporządkowany pewnym rzeczom, nie na wiele by im się to zdało, nie mają one bowiem zdolności do refleksji. Co z tego, że ujmowałyby one *A* i *B*, jako dobre lub złe, a nie po prostu jako coś, co trzeba czynić, lub czego trzeba unikać, jeśli nie potrafiłyby tych swoich ujęć porównać – je „skolacjonować” – i wyciągnąć odpowiednich wniosków? *A* jest dobre, *B* jest dobre – te dwa poznanie walczyłyby w zwierzęcych umysłach o lepsze, nie mając innego sposobu rozstrzygnięcia tego sporu, jak po prostu chwilowe wzięcie góry i zainicjonowanie odpowiedniego działania, aż działanie przyporządkowane do konkurenta stanie się niemożliwe. Taka sytuacja żywo przypomina sytuację w której znajduje się „klient, działający pod wpływem impulsu”, czyli ktoś, kto ma pewną ilość pieniędzy do wydania, ale nie wie na co, i w końcu wydaje je na to, co podsunie mu chwilowy impuls.

Wydaje się więc, że to właśnie ogólność poznania dobra, właściwa substancjom rozumnym, i refleksywność funkcjonowania ich władz duchowych stanowi trzon Tomaszowej teorii wolnej woli.

Refleksywność jest momentem pozwalającym uchylić częsty w literaturze anglosaskiej zarzut, że przyjęcie wolności woli zmusza do przyjęcia nieskończonej ilości władz, kolejno wydających sobie polecenie rozpoczęcia działania.

Tomasz wyraża się bardzo jasno w tym sensie w *ad quintum* artykułu trzeciego kwestii pierwszej rozróżnienia dwudziestego czwartego księgi drugiej *Scriptum super sententiis magistri Petri Lombardi*:

Ad quintum dicendum, quod non oportet Po piąte, należy powiedzieć, że nie potrzeba, quod iudicium actus cuiuslibet potentiae per- by osąd aktu wszelkiej możliwości był zadaniem tineat ad aliam potentiam, quia sic abiretur in innej możliwości, bo tak szłoby się w infinitum; sed est devenire ad summas poten- nieskończoność; lecz można dojść do tias, quae super suos actus reflectuntur, sicut najwyższych możliwości, które reflektują swoje est voluntas et ratio; et ideo non oportet quod własne akty, takich, jak wola i rozum; i sit alia potentia iudicans de actu voluntatis et dlatego nie ma potrzeby jakiejś innej rationis. Iudicium autem liberi arbitrii intel- możliwości, osądzającej akt woli i rozumu. ligitur [...] liberum de voluntate iudicium, ly de Osąd zaś właściwy wolnemu wyborowi należy non denotat causam materialem, quasi volun- rozumieć jako [...] wolny osąd woli, przy czym

tas sit id de quo est iudicium, sed originem dopełniacz „woli” nie oznacza tu przyczyny libertatis; quia quod electio sit libera, hoc est materialnej, jakoby więc wola była tym, czego ex natura voluntatis. dotyczy osąd, lecz pochodzenie wolności, bo to, że wybór jest wolny, pochodzi z natury woli.

Wola jest więc zdolna ocenić nie tylko przedstawiane przez władze poznawcze dobro, ale i swoją własną ocenę tego dobra.

(cytat 11)

Ad tertium dicendum quod electio praecedit usum, si referantur ad idem. Nihil autem prohibet quod usus unius praecedat electionem alterius. Et quia actus voluntatis reflectuntur supra seipsos, in quolibet actu voluntatis potest accipi et consensus, et electio, et usus, ut si dicatur quod voluntas consentit se eligere, et consentit se consentire, et utitur se ad consentiendum et eligendum. Et semper isti actus ordinati ad id quod est prius, sunt priores²⁸⁶.

Podobnie intelekt jest zdolny ująć nie tylko byt, ale i swoje ujmowanie bytu. Nie ma więc potrzeby przyjmować wyższej nad nimi władzy.

Podobnie moment pierwszy, jakim jest ogólność poznania dobra, zasługuje na ponowne zaakcentowanie. Powyżej przytoczyliśmy tekst z artykułu pierwszego kwestii 59. I części *Sumy teologii*. Oto tekst z korpusu artykułu trzeciego tejże kwestii:

Respondeo dicendum quod quaedam sunt quae non agunt ex aliquo arbitrio, sed quasi ab aliis acta et mota, sicut sagitta a sagittante movetur ad finem. Quaedam vero agunt

²⁸⁶ *Summa Theologiae*, Ia-IIae q. 16 a. 4 ad 3.

quodam arbitrio, sed non libero, sicut animalia irrationalia, ovis enim fugit lupum ex quodam iudicio, quo existimat eum sibi noxium; sed hoc iudicium non est sibi liberum, sed a natura inditum. Sed solum id quod habet intellectum, potest agere iudicio libero, inquantum cognoscit universalem rationem boni, ex qua potest iudicare hoc vel illud esse bonum. Unde ubicumque est intellectus, est liberum arbitrium.

Trzeci moment: formy poznawcze, do których zwraca się wola, są „self-made”. Dlatego nie mogą przymuszać (z zewnątrz): Dominium actus sui quia forma excogitata a se ipso. CG II, 47. Tu Tomasz sięga do metafizyki poznania. Wpleść gdzieś niematerialność poznania – *De Veritate*, q. 22-23?

Na czym polega „wolność” w odróżnieniu od przymusu (coactio) woli? Dlaczego wolność woli nie kłóci się z koniecznością, z jaką człowiek pragnie „beatitudinem”? I czy człowiek jej pragnie? Patrz *De veritate*, q. 22, art. 5: utrum voluntas vellet de necessitate quaecumque vult? (czy coś w tym stylu).

Literatura

1. Bobzien, Susanne. „The Inadvertent Conception and Late Birth of the Free-Will Problem”. *Phronesis*. 43 (1998): 133–175.
2. Danielewicz, Jerzy (red.). *Liryka starożytnej Grecji*. Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk, Łódź: Ossolineum, 1987 (wyd. 3.).
3. Dennett, Daniel C. *Ellenbogenfreiheit. Die wünschenswerten Formen von freiem Willen*. Aus dem Englischen von Uta Müller-Koch. Frankfurt a. M.: Hain bei Athenäum. (Tytuł oryginału: *Elbow room*.)
4. E. Kautzsch. *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, Tübingen 1900, reprograficznie przedrukowany przez: Georg Olms Verlangsbuchhandlung (Hildesheim), 1962. W internecie jest również dostępne XIX-wieczne angielskie tłumaczenie tej księgi, adresu nie pamiętam, ale można znaleźć pod „THE FOURTH BOOK OF MACCABEES”.
5. Eisler, Rudolf. *Kant-Lexikon. Nachschlagewerke zu Kants sämtlichen Schriften, Briefen und Handschriftlichem Nachlaß*. Berlin: E. S. Mittler & Sohn, 1930.
6. Fakhry, Majid. *A History of Islamic Philosophy*. (Studies in Oriental Culture, 5) New York, London: Columbia University Press, 1970.
7. Gałkowski, Jerzy W. *Wolność i wartość. Z podstawowych zagadnień etyki Jana Dunsza Szkota*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1983.
8. Horten, Max. *Die Philosophie des Islam in ihren Beziehungen zu den philosophischen Weltanschauungen des westlichen Orients*. München: Ernst Reinhardt, 1924.
9. Huby, Pamela. „The First Discovery of the Freewill Problem”. *Philosophy*. 42 (1967), 353–362.
10. Jan Damasceński. *Wykład wiary prawdziwej*. Tłum. B. Wojkowski. Warszawa: Pax, 1969.
11. Johardelvari, Abdolamir. „Das Problem der Willensfreiheit bei Maulāna Ġalāleddin Rūmī”. *Spektrum Iran*. 13 (2000), nr 2. 47–82.
12. Lottin, Odon. *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*. Tom 1. *Problèmes de psychologie*. Louvain: Abbaye du Mont César; Gembloux: J. Duculot, 1942.

13. Menge, Hermann. *Enzyklopädisches Wörterbuch der lateinischen und deutschen Sprache, Teil 1: Lateinisch-deutsch*. Berlin-Schöneberg: Langenscheidt, 1950 (wydanie 7.)
14. Nemejsz z Emezy. *O naturze ludzkiej*. Tłum. A. Kempfi. Warszawa: Pax, 1982.
15. *Patrologiae cursus completus*, red. J. P. Migne. I. *Patrologia graeca*, 162 tomów, 1857nn.; II. *Patrologia latina*, 221 tomów., 1840nn.
16. Plantinga, Alvin. *God, Freedom, and Evil*. Grand Rapids: Eerdmans, 1977.
17. Prantl, Carl. *Geschichte der Logik im Abendlande*, 4 tomy, Lipsk 1855–70.
18. Rist, I. M. *Plotinus: The Road to Reality*. Cambridge: The University Press, 1967.
19. Schleichert, Hubert. „Über Willensfreiheit und strafrechtliche Zurechnung”. *Grazer Philosophische Studien*. 9 (1979), 131–144.
20. Schütz, Ludwig. *Thomas-Lexikon*. Paderborn: Schöningh, 1895. Przedruk fotograficzny: Stuttgart: Fromann, Holzboog, 1958.
21. Sharif, M. M. (red.) *A History of Muslim Philosophy. With short accounts of other disciplines and the modern renaissance in muslim [sic] lands*. T. 1. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1963.
22. Snell, Bruno. *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1975. Wydanie czwarte, na nowo opracowane. Tłumaczenie angielskie: B. Snell, *The Discovery of the Mind*. Z niemieckiego przeł. T. G. Rosenmeyer. Oxford, 1953.
23. Swieżawski, Stefan. *Zagadnienie historii filozofii*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1966.
24. Verweyen, Johannes. *Das Problem der Willensfreiheit in der Scholastik. Auf Grund der Quellen dargestellt und kritisch gewürdigt*. Heidelberg: Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, 1909.
25. Welp, Dorothée. *Willensfreiheit bei Thomas von Aquin. Versuch einer Interpretation*. (Studia friburgensia, N. F., 58.) Freiburg (Schweiz): Universitätsverlag, 1979.
26. Wolfson, Harry Austryn. *The Philosophy of the Church Fathers. Vol. 1: Faith, Trinity, Incarnation*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1956.

27. Wolfson, Harry Austryn. *The Philosophy of The Kalam*. (Structure And Growth of Philosophic Systems from Plato to Spinoza, IV). Cambridge, Massachusetts i Londyn: Harvard University Press, 1976.
28. Woroniecki, Jacek OP. *Katolicka etyka wychowawcza*. 2 tomy (tom 2. w 2 częściach). Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1986.

Szkice

Czy słuszne jest hasło *appetitus sequitur apprehensionem*? ST, I, 79 1 ad 2. Do „krytyki koncepcji Tomasza”. Jak ma się sprawa z „*appetitus naturalis*” szczęśliwości, Boga?

huius est signum, quod in uno et eodem homine virtus intellectiva movet potentias sensitivas; et potentiae sensitivae per suum imperium movent organa, quae exequuntur motum. I^a q. 18 a. 3 co.

Ia-IIae q. 8 a. 1 ob. 2

Praeterea, potentiae rationales se habent ad opposita prosequenda, secundum philosophum. Sed voluntas est potentia rationalis, est enim in ratione, ut dicitur in III de anima. Ergo voluntas se habet ad opposita. Non ergo tantum ad volendum bonum, sed etiam ad volendum malum.

Ia-IIae q. 1 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod, si qua actio humana sit ultimus finis, oportet eam esse voluntariam, alias non esset humana, ut dictum est. Actio autem aliqua dupliciter dicitur voluntaria, uno modo, quia imperatur a voluntate, sicut ambulare vel loqui; alio modo, quia elicitur a voluntate, sicut ipsum velle. Impossibile autem est quod ipse actus a voluntate elicitus sit ultimus finis. Nam obiectum voluntatis est finis, sicut obiectum visus est color, unde sicut impossibile est quod primum visibile sit ipsum videre, quia omne videre est alicuius obiecti visibilis; ita impossibile est quod primum appetibile, quod est finis, sit ipsum velle. Unde relinquitur quod, si qua actio humana sit ultimus finis, quod ipsa sit imperata a voluntate. Et ita ibi aliqua actio hominis, ad minus ipsum velle, est propter finem. Quidquid ergo homo faciat, verum est dicere quod homo agit propter finem, etiam agendo actionem quae est ultimus finis.

[33770] Ia-IIae q. 6 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod duplex est actus voluntatis, unus quidem qui est eius immediate, velut ab ipsa elicitus, scilicet velle; alius autem est actus voluntatis a voluntate imperatus, et mediante alia potentia exercitus, ut ambulare et loqui, qui a voluntate imperantur mediante potentia motiva. Quantum igitur ad actus a voluntate imperatos, voluntas violentiam pati potest, inquantum per violentiam exteriora membra impediri possunt ne imperium voluntatis exequantur. Sed quantum ad ipsum proprium actum voluntatis, non potest ei violentia inferri.

Et huius ratio est quia actus voluntatis nihil est aliud quam inclinatio quaedam procedens ab interiori principio cognoscente, sicut appetitus naturalis est quaedam inclinatio ab interiori principio et sine cognitione. Quod autem est coactum vel violentum, est ab exteriori principio. Unde contra rationem ipsius actus voluntatis est quod sit coactus vel violentus, sicut etiam est contra rationem naturalis inclinationis vel motus. Potest enim lapis per violentiam sursum ferri, sed quod iste motus violentus sit ex eius naturali inclinatione, esse non potest. Similiter etiam potest homo per violentiam trahi, sed quod hoc sit ex eius voluntate, repugnat rationi violentiae.

Różnica między actus elicited a actus imperatus: hoc enim interest inter elicere actum et imperare, quod habitus vel potentia elicit illum actum, quem producit circa obiectum nullo mediante, sed imperat actum, qui producitur mediante potentia vel habitu inferiori circa obiectum illius potentiae – 3. Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi 27., 2. 4. ad 3.

consilium – importat collationem inter plures habitus, *Summa theologiae*, I II, 14, 3, c.

et hoc modo consilium se habe ad electionem, sicut syllogismus vel quaestio ad conclusionem, *De veritate*, 17 3 ad 2.

consilium – inquisitio quaedam, non demonstrativa, sed ad opposita viam habens *De Malo*, q. 6., a. 1., c.

consilium voluntatis – *Summa theologiae*, I, 19, 3, a.

libertas arbitrii – *Summa theologiae*, I 23, 3 ad 3; 59, 3 a; 62, 8, ob. 3; III 1 5 c; *Summa contra gentiles*, IV, 55, *Scriptum super sententiis magistri Petri Lombardi, liber 2*, 23., 1. 1 1c; 25 div. u. 1 4, ob. 1.

libertas quantum ad velle aut non velle, illud et eius oppositum – *De veritate*, 22, 6, c.

Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi, lib. 2 d. 7 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod rationalis potestas dicitur esse oppositorum, quae sub electione cadunt, quorum proprie est liberum arbitrium.

Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 14 n. 5 Deinde cum dicit: quod si haec possibile non sunt etc., ostendit praedicta esse impossibilia: et primo, per rationem; secundo, per exempla sensibilia; ibi: et multa nobis manifesta et cetera. Circa primum duo facit: primo, ostendit propositum in rebus humanis; secundo, etiam in aliis rebus; ibi: et quoniam est omnino et cetera. Quantum autem ad res humanas ostendit esse impossibilia quae dicta sunt, per hoc quod ho-

mo manifeste videtur esse principium eorum futurorum, quae agit quasi dominus existens suorum actuum, et in sua potestate habens agere vel non agere; quod quidem principium si removeatur, tollitur totus ordo conversationis humanae, et omnia principia philosophiae moralis. Hoc enim sublato non erit aliqua utilitas persuasionis, nec comminationis, nec punitionis aut remunerationis, quibus homines alliciuntur ad bona et retrahuntur a malis, et sic evacuatur tota civilis scientia. Hoc ergo philosophus accipit pro principio manifesto quod homo sit principium futurorum; non est autem futurorum principium nisi per hoc quod consiliatur et facit aliquid: ea enim quae agunt absque consilio non habent dominium sui actus, quasi libere iudicantes de his quae sunt agenda, sed quodam naturali instinctu moventur ad agendum, ut patet in animalibus brutis. Unde impossibile est quod supra conclusum est quod non oporteat nos negotiari vel consiliari. Et sic etiam impossibile est illud ex quo sequebatur, scilicet quod omnia ex necessitate eveniant.

Apropos: voluntas non est determinata ad unum:

[30114] Ia q. 41 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, cum dicitur aliquid esse vel fieri voluntate, dupliciter potest intelligi. Uno modo, ut ablativus designet concomitantiam tantum, sicut possum dicere quod ego sum homo mea voluntate, quia scilicet volo me esse hominem. Et hoc modo potest dici quod pater genuit filium voluntate, sicut et est voluntate Deus, quia vult se esse Deum, et vult se generare filium. Alio modo sic, quod ablativus importet habitudinem principii, sicut dicitur quod artifex operatur voluntate, quia voluntas est principium operis. Et secundum hunc modum, dicendum est quod Deus pater non genuit filium voluntate; sed voluntate produxit creaturam. Unde in libro de Synod. dicitur, si quis voluntate Dei, tanquam unum aliquid de creaturis, filium factum dicat, anathema sit. Et huius ratio est, quia voluntas et natura secundum hoc differunt in causando, quia natura determinata est ad unum; sed voluntas non est determinata ad unum. Cuius ratio est, quia effectus assimilatur formae agentis per quam agit. Manifestum est autem quod unius rei non est nisi una forma naturalis, per quam res habet esse, unde quale ipsum est, tale facit. Sed forma per quam voluntas agit, non est una tantum, sed sunt plures, secundum quod sunt plures rationes intellectae, unde quod voluntate agitur, non est tale quale est agens, sed quale vult et intelligit illud esse agens. Eorum igitur voluntas principium est, quae possunt sic vel aliter esse. Eorum autem quae non possunt nisi sic esse, principium natura est. Quod autem potest sic vel aliter esse, longe est a natura divina, sed hoc pertinet ad rationem creaturae, quia Deus est per se necesse esse, creatura autem est facta ex

nihilo. Et ideo Ariani, volentes ad hoc deducere quod filius sit creatura, dixerunt quod pater genuit filium voluntate, secundum quod voluntas designat principium. Nobis autem dicendum est quod pater genuit filium non voluntate, sed natura. Unde Hilarius dicit, in libro de Synod., omnibus creaturis substantiam Dei voluntas attulit; sed naturam filio dedit ex impassibili ac non nata substantia perfecta nativitas. Talia enim cuncta creata sunt, qualia Deus esse voluit, filius autem, natus ex Deo, talis subsistit, qualis et Deus est.

[31884] Ia q. 82 a. 2 ad 1:

Ad primum ergo dicendum quod voluntas in nihil potest tendere nisi sub ratione boni. Sed quia bonum est multiplex, propter hoc non ex necessitate determinatur ad unum.

Do „największego błędu Tomasza”:

[33918] Ia-IIae q. 10 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod voluntas dividitur contra naturam, sicut una causa contra aliam, quaedam enim fiunt naturaliter, et quaedam fiunt voluntarie. Est autem alius modus causandi proprius voluntati, quae est domina sui actus, praeter modum qui convenit naturae, quae est determinata ad unum. Sed quia voluntas in aliqua natura fundatur, necesse est quod motus proprius naturae, quantum ad aliquid, participetur in voluntate, sicut quod est prioris causae, participatur a posteriori. Est enim prius in unaquaque re ipsum esse, quod est per naturam, quam velle, quod est per voluntatem. Et inde est quod voluntas naturaliter aliquid vult.

Samodeterminacja a „determinatus ad unum”: Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi: lib. 2 d. 34 q. 1 a. 3 ad 4: agens enim naturale est determinatum ad unum ex sua natura; unde non potest esse causa actionis inordinatae, nisi per hoc quod aliquis defectus in ipso agente est; voluntas autem non est determinata ad unum, sed seipsam determinat secundum quod huic vel illi adhaeret;

W sprawie samodeterminacji – p. też De malo, q. 6, c.

Wola – nie celu ostatecznego, ale tego, co do niego prowadzi:

Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi, lib. 2 d. 7 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod rationalis potestas dicitur esse oppositorum, quae sub electione cadunt, quorum proprie est liberum arbitrium. Electio autem non est de fine, sed de his quae sunt ad finem: et haec non eliguntur nisi secundum regulam finis quae est in aestimatione; et ideo de

fine non potest voluntas contrarie se habere. Voluntas enim non potest esse de miseria neque de malo inquantum huiusmodi, sed semper est de bono et de beatitudine: ad quam tamen consequendam possunt homines diversas vias eligere, scilicet secundum quod in illis melius existimant se posse felicitatem consequi; unde potest esse error in electione eorum quae sunt ad finem ipsum; et ideo apud illos quorum est indeficienter recta aestimatio finis, sicut apud Angelos, qui ipso fine perficiuntur, impossibile est esse voluntatem alicuius eorum quae a fine deordinant, cuiusmodi est voluntas peccati. Sed tamen possunt velle hoc vel illud, quorum neutrum a fine deordinat; et sic salvatur proprietas rationalis potestatis, inquantum possunt hoc facere vel non facere; quamvis non possint in haec opposita, bonum et malum.

Wpływ „kompleksji” na wolną wolę:

Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi, lib. 2 d. 15 q. 1 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod, sicut dictum est, electio animae multum inclinatur ex complexione corporis; unde etiam medici iudicant aliquem esse invidum vel tristem vel lascivum vel aliquid huiusmodi: quorum iudicia frequenter vera sunt, eo quod ut in pluribus ratio passionibus succumbit, et ab eis deducitur; quamvis non de necessitate, eo quod ratio imperium super passionibus habet; et per hunc etiam modum ex motibus corporum caelestium aliqua possunt de operibus humanis praesciri, cum non sit dubium dispositiones corporis humani impressiones corporum caelestium sequi. Quamvis talibus praedictionibus non sit tutum nimis intendere, ut dicit Augustinus, 2 super Gen., cum plerumque astrologi de futuris vera praenuntiant, non tam ex signis caelestibus, quam ex occulto Daemonis instinctu, quem humanae mentes interdum nescientes patiuntur; et sic cum huiusmodi divinationibus quodammodo foedus initur.

Dlaczego wola może *nie chcieć* jakiegoś dobra? Ponieważ nie jest absolutne:

Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi, lib. 2 d. 25 q. 1 a. 2 co. Każdy cel nieostateczny może stać się przedmiotem wyboru: Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi, lib. 2 d. 25 q. 1 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod illud quod est finis respectu quorundam, potest esse etiam ordinatum ad ulteriorem finem, nisi sit ultimus finis. Nulla autem operatio humana est finis ultimus nisi per accidens, inquantum scilicet fini ultimo coniungit: et ideo omnium operationum humanarum potest esse electio, non quidem inquantum sunt finis, sed inquantum sunt ad finem: quamvis enim vincere sit finis militaris potentiae, ordinatur tamen ad ulteriorem finem; unde sub electione cadere potest.

Zob. też De malo, q. 6., c.

Wolna wola bez wolności wyboru:

De veritate, q. 24 a. 1 ad 20 Ad vigesimum dicendum, quod cum electio sit quoddam iudicium de agendis, vel iudicium consequatur, de hoc potest esse electio quod sub iudicio nostro cadit. Iudicium autem in agendis sumitur ex fine, sicut de conclusionibus ex principiis. Unde, sicut de primis principiis non iudicamus ea examinantes, sed naturaliter ei assentimus, et secundum ea omnia alia examinamus; ita et in appetibilibus, de fine ultimo non iudicamus iudicio discussionis vel examinationis, sed naturaliter approbamus, propter quod de eo non est electio, sed voluntas. Habemus ergo respectu eius liberam voluntatem, cum necessitas naturalis inclinationis libertati non repugnet, secundum Augustinum, V de civitate Dei; non autem liberum iudicium, proprie loquendo, cum non cadat sub electione.

„Wolna wola” u zwierząt:

De veritate, q. 24 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod voluntarium ponitur a philosopho in brutis, non secundum quod convenit cum voluntate, sed secundum quod opponitur violento; ut sic dicatur voluntarium esse in brutis vel pueris, quia, sua sponte aliquid faciunt, non propter usum liberae electionis.

„Dobro” w grzechu:

De veritate, q. 24 a. 10 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod peccatum per liberum arbitrium non committitur nisi per electionem apparentis boni; unde in qualibet actione peccati remanet aliquid de bono. Et quantum ad hoc libertas conservatur: remota enim specie boni, electio cessaret, quae est actus liberi arbitrii.

Rola „deliberacji” w zwalczaniu grzechu:

Et ideo quando homini sic disposito occurrit aliquid faciendum quod praecedenti electioni conveniat, repente fertur in illud per electionem, nisi multa deliberatione seipsum cohibeat.

Consilium:

De Veritate, q. 24., a. 12., c.:

Cum enim actus liberi arbitrii sit electio, quae consilium, id est deliberationem rationis, sequitur, ad illud se liberum arbitrium extendere non potest quod deliberationem rationis subterfugit, sicut sunt ea quae impraemeditate occurrunt.

Wola kierująca się poznaniem zmysłowym niekoniecznie jest apetytem zmysłowym:

[33936] Ia-IIae q. 10 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod voluntas non solum movetur a bono universali apprehenso per rationem, sed etiam a bono apprehenso per sensum. Et ideo potest moveri ad aliquod particulare bonum absque passione appetitus sensitivi. Multa enim volumus et operamur absque passione, per solam electionem, ut maxime patet in his in quibus ratio renititur passioni.

Czy „electio” idzie zawsze za „consilium”?

[80466] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 14 n. 23 Similiter autem aliam radicem contingentiae, quam hic philosophus ponit ex hoc quod sumus consiliativi, aliqui subvertere nituntur, volentes ostendere quod voluntas in eligendo ex necessitate movetur ab appetibili. Cum enim bonum sit obiectum voluntatis, non potest (ut videtur) ab hoc divertere quin appetat illud quod sibi videtur bonum; sicut nec ratio ab hoc potest divertere quin assentiat ei quod sibi videtur verum. Et ita videtur quod electio consilium consequens semper ex necessitate proveniat; et sic omnia, quorum nos principium sumus per consilium et electionem, ex necessitate provenient.

O zwycięstwie woli nad apetytami niższymi: [31866] Ia q. 81 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod irascibilis et concupiscibilis obediunt superiori parti, in qua est intellectus sive ratio et voluntas, dupliciter, uno modo quidem, quantum ad rationem; alio vero modo, quantum ad voluntatem. Rationi quidem obediunt quantum ad ipsos suos actus. Cuius ratio est, quia appetitus sensitivus in aliis quidem animalibus natus est moveri ab aestimativa virtute; sicut ovis aestimans lupum inimicum, timet. Loco autem aestimativae virtutis est in homine, sicut supra dictum est, vis cogitativa; quae dicitur a quibusdam ratio particularis, eo quod est collativa intentionum individualium. Unde ab ea natus est moveri in homine appetitus sensitivus. Ipsa autem ratio particularis nata est moveri et dirigi secundum rationem universalem, unde in syllogisticis ex universalibus propositionibus concluduntur conclusiones singulares. Et ideo patet quod ratio universalis imperat appetitui sensitivo, qui distinguitur per concupiscibilem et irascibilem, et hic appetitus ei obedit. Et quia deducere universalis principia in conclusiones singulares, non est opus simplicis intellectus, sed rationis; ideo irascibilis et concupiscibilis magis dicuntur obedire rationi, quam intellectui. Hoc etiam quilibet experiri potest in seipso, applicando enim aliquas universales considerationes, mitigatur ira aut timor aut aliquid huiusmodi, vel etiam instigatur. Voluntati etiam subiacet appetitus sensitivus, quantum ad executionem, quae fit per vim motivam. In aliis enim animalibus statim ad appetitum concupiscibilis et irascibilis sequitur motus sicut ovis, timens lupum statim fugit,

quia non est in eis aliquis superior appetitus qui repugnet. Sed homo non statim movetur secundum appetitum irascibilis et concupiscibilis; sed expectatur imperium voluntatis, quod est appetitus superior. In omnibus enim potentiis motivis ordinatis, secundum movens non movet nisi virtute primi moventis, unde appetitus inferior non sufficit movere, nisi appetitus superior consentiat. Et hoc est quod philosophus dicit, in III de anima, quod appetitus superior movet appetitum inferiorem, sicut sphaera superior inferiorem. Hoc ergo modo irascibilis et concupiscibilis rationi subduntur.

Czym się naprawdę kieruje wola?

Et inde est quod motus inferioris appetitus non invenitur attribui potentiae apprehensivae, quia causa illius motus non est ex apprehensione, sed ex inclinatione appetitus; sed motus appetitus superioris attribuitur suae apprehensivae, scilicet rationi, quia superioris appetitus inclinatio vel in hoc vel in illud ex iudicio rationis causatur. *De Veritate*, q. 15, a. 3, c.

O braku potrzeby, by motywów woli szukać w nieskończoność:

Cum ergo voluntas se consilio moveat, consilium autem est inquisitio quaedam non demonstrativa, sed ad opposita viam habens, non ex necessitate voluntas seipsam movet. Sed cum voluntas non semper voluerit consiliari, necesse est quod ab aliquo moveatur ad hoc quod velit consiliari; et si quidem a seipsa, necesse est iterum quod motum voluntatis praecedat consilium, et consilium praecedat actus voluntatis; et cum hoc in infinitum procedere non possit, necesse est ponere, quod quantum ad primum motum voluntatis moveatur voluntas cuiuscumque non semper actu volentis ab aliquo exteriori, cuius instinctu voluntas velle incipiat. Posuerunt ergo quidam, quod iste instinctus est a corpore caelesti. Sed hoc esse non potest. – *De Malo*, q. 6., co.

Dlaczego wybór jest wolny? Bo „wiele dróg prowadzi do celu”.

De veritate, q. 22 a. 6 ad 4 Ad quartum dicendum, quod in scientiis demonstrativis conclusiones hoc modo se habent ad principia, quod remota conclusione removetur principium; et sic propter hanc determinationem conclusionum respectu principiorum, ex ipsis principiis intellectus cogitur ad consentiendum conclusionibus. Sed ea quae sunt ad finem, non habent hanc determinationem respectu finis, ut remoto aliquo eorum, removeatur finis; cum per diversas vias possit perveniri ad finem ultimum vel secundum veritatem vel secundum apparentiam. Et ideo ex necessitate quae inest appetitui voluntario respectu finis, non inducitur necessitas ei respectu eorum quae sunt ad finem.

Wolność ≠ wolność wyboru czy decyzji:

De Veritate, q. 24., a. 1, ad 20.:

Habemus ergo respectu eius liberam voluntatem, cum necessitas naturalis inclinationis libertati non repugnet, secundum Augustinum, V de civitate Dei; non autem liberum iudicium, proprie loquendo, cum non cadat sub electione.

Wola w niewoli namiętności:

De Veritate, q. 14, a. 10., c.: (Decimo quaeritur utrum liberum arbitrium alicuius creaturae possit esse obstinatum in malo, vel immutabiliter firmatum)

Cum autem naturaliter insit cuilibet creaturae appetitus boni, nullus ad peccandum inducitur nisi sub aliqua specie apparentis boni. Quamvis enim fornicator in universali sciat fornicationem esse malum, tamen cum in fornicationem consentit, aestimat fornicationem esse sibi bonum ut nunc ad agendum. In qua quidem aestimatione tria pensanda sunt. Quorum primum est ipse impetus passionis, puta concupiscentiae vel irae, per quam intercipitur iudicium rationis, ne actu iudicet in particulari quod in universali habitu tenet, sed sequatur passionis inclinationem, ut consentiat in illud in quod passio tendit quasi per se bonum. Secundum est inclinatio habitus: qui quidem cum sit quasi quaedam natura habentis, ut philosophus dicit, quod consuetudo est altera natura, et Tullius in rhetoricis, quod virtus consentit rationi in modum naturae; pari ratione vitii habitus quasi natura quaedam inclinat in id quod est sibi conveniens; unde fit ut habenti habitum luxuriae bonum videatur id quod luxuriae convenit, quasi connaturale. Et hoc est quod philosophus dicit in III Ethicorum, quod qualis intus unusquisque est, talis et finis videtur ei. Tertium vero est falsa aestimatio rationis in particulari eligibili: quae quidem provenit vel ex altero praedictorum, scilicet impetu passionis, aut inclinatione habitus; vel iterum ex ignorantia universali, sicut cum quis est in hoc errore, quod fornicatio non sit peccatum. Contra primum igitur horum liberum arbitrium remedium habet, quod possit peccatum deserere. Ille enim in quo est impetus passionis, habet rectam existimationem de fine, qui est quasi principium in operabilibus, ut philosophus dicit in VI Ethicorum. Unde, sicut homo per veram existimationem quam habet de principio, potest a se repellere, si quos errores circa conclusiones patitur, ita per hoc quod recte circa finem disponitur, potest a se repellere omnem impetum passionum; unde dicit philosophus in VII Ethic., quod incontinens, qui propter passionem peccat, est poenituus et sanabilis. Similiter habet remedium contra inclinationem habitus. Nullus enim habitus omnes potentias animae corrumpit; et ita, cum una potentia est corrupta per habitum, ex hoc quod remanet aliquid rectitudinis in aliis

potentiis, homo inducitur ad meditandum et agendum ea quae sunt contraria illi habitui; sicut si aliquis habet concupiscibilem per habitum luxuriae corruptam, ex ipsa irascibili incitatur ad aliquid arduum aggrediendum, cuius exercitatio mollitiem luxuriae tollit; sicut dicit philosophus in praedicamentis, quod pravus ad meliores exercitationes deductus proficiet, ut melior sit. Contra tertium etiam remedium habet: quia homo illud quod accipit, quasi rationabiliter accipit, id est per viam inquisitionis et collationis. Unde, quando ratio in aliquo errat, ex quocumque error ille contingat, potest tolli per contrarias ratiocinationes; et inde est quod homo a peccato potest tolli et desistere. In Angelo vero peccatum ex passione esse non potest: quia, ...

Konieczność dążenia naturalnego nie przeczy wolności woli:

De potentia, q. 10 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod naturalis necessitas secundum quam voluntas aliquid ex necessitate velle dicitur, ut felicitatem, libertati voluntatis non repugnat, ut Augustinus docet. Libertas enim voluntatis violentiae vel coactioni opponitur. Non est autem violentia vel coactio in hoc quod aliquid secundum ordinem suae naturae movetur, sed magis in hoc quod naturalis motus impeditur: sicut cum impeditur grave ne descendat ad medium; unde voluntas libere appetit felicitatem, licet necessario appetat illam. Sic autem et Deus sua voluntate libere amat seipsum, licet de necessitate amet seipsum. Et necessarium est quod tantum amet seipsum quantum bonus est, sicut tantum intelligit seipsum quantum est. Libere ergo spiritus sanctus procedit a patre, non tamen possibiliter, sed ex necessitate. Nec possibile fuit ipsum procedere minorem patre; sed necessarium fuit ipsum patri esse aequalem, sicut et filium, qui est verbum patris.

herezja monoteletystyczna potępiona na 6. ekumenicznym soborze w Konstantynopolu w 681. (Wolfson, 490.)

Jezus działa zawsze z konieczności swojej boskiej natury, z którą jego ludzka zawsze harmonizuje, i dlatego nie ma u niego ani „boulé” ani „proaíresis”. Jan z Damaszku, De Fide Orth., II, 22. Wolfson 486. Co do ludzkiej woli Chrystusa, p. J 5, 30, J 6, 38.

U Arystotelesa órexis daje działanie w połączeniu z noûs lub phantasía: De Anima III, 10, 433a, 9-12, 20-23, 433b, 13-18. Wolfson 463. Bóulesis = ó. + n., jest „dążeniem do dobra” – Rhet. I, 10, 1369a., 3. Do celów: E. N., III, 1111b, 26. Cała ta frazeologia jest u Ojców, choć niekiedy w innej wersji. Wolfson 464. Thélēsis, nie ma jej u A., to dla J. z D. rational appetency for all that constitutes the nature, a simple faculty: De F. O., , 22, 944 b. To od Maks. wyzn., to zaś od Klemensa z Alexandrii. Wolfson 465.