

MONIKA MICHAŁOWSKA

AKTY WOLI W MYŚLI ŚREDNIOWIECZNEJ — OD ŚW. AUGUSTYNA DO WILHELMA Z AUXERRE*

Sformułowana w XX wieku przez Harry'ego Frankfurta koncepcja autonomii osoby stała się obecnie jednym z ważniejszych modeli autonomii, stanowiąc jednocześnie dla wielu współczesnych autorów punkt wyjścia do rozwijania własnych teorii, będących kontynuacją bądź też krytyką propozycji Frankfurta¹. Osią przedstawianej przez niego koncepcji, wykorzystywanej również przez Geralda Dworkina, jest zdolność podmiotu moralnego do świadomej refleksji nad sobą i swoim życiem, pozwalająca na kształtowanie postaw moralnych oraz identyfikację jednostki z jej pragnieniami, które nadają sens jej życiu. Ów moralny ideał samookreślenia ufundowany jest na zdolności jednostki do refleksyjnego odniesienia do pragnień pierwszego rzędu oraz formułowania pragnień drugiego rzędu. Frankfurt zwraca uwagę, że poza prostymi pragnieniami, określanymi jako pragnienia pierwszego rzędu, autonomiczna osoba posiada również zdolność tworzenia pragnień drugiego rzędu, odnoszących się do tych pierwszych. W artykule „Wolność woli i pojęcie osoby”² Frankfurt posługuje się przykładem narkomana

Dr MONIKA MICHAŁOWSKA — Zakład Bioetyki Uniwersytetu Medycznego w Łodzi; adres do korespondencji: ul. Lindleya 6, 90-131 Łódź; e-mail: monika.michalowska@umed.lodz.pl

* Niniejsza praca stanowi kontynuację i rozszerzenie moich analiz poświęconych średniowiecznym koncepcjom woli i jej aktów zawartych w książce *Woluntarystyczny dynamizm, czyli koncepcja woli w Kwestiach do Etyki Ryszarda Kilvingtona* (Kraków: Księgarnia Akademicka, 2016).

¹ Zob. na przykład koncepcje Geralda Dworkina, Lawrence'a Hawortha czy Richarda Lindleya. Zob. Gerald DWORKIN, *The Theory and Practice of Autonomy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988); Lawrence HAWORTH, *Autonomy: An Essay in Philosophical Psychology and Ethics* (New Haven: Yale University Press, 1986); Richard LINDLEY, *Autonomy* (London: MacMillan, 1986).

² Harry FRANKFURT, „Wolność woli i pojęcie osoby”, tłum. Justyna Nowotniak, w: *Filozofia moralności. Postanowienie i odpowiedzialność moralna*, red. Jacek Hołówka (Warszawa: Spacja/Aletheia, 1997), 21–39.

lekkoducha, bezwiednie poddającego się pragnieniu zażycia środka, od którego jest uzależniony, oraz narkomana targanego przez dwa kolidujące ze sobą pragnienia: pragnienie zażycia narkotyku oraz pragnienie powstrzymania się od zażycia go³. Drugi narkoman, określaný jako niechętny, ma ponadto pragnienie wyższego rzędu, za którego pomocą chce, aby to ono właśnie stało się ostatecznie motywującym do działania, aby stało się jego wolą. Innymi słowy, jak twierdzi Frankfurt, poza pragnieniem ma „również wolność chcenia (*free to will*) tego, czego pragnie chcieć, czy też posiadania woli jaką chce”⁴. Zdaniem Frankfurta podmiotem autonomicznym z dwóch opisywanych narkomanów jest jedynie narkoman niechętny, jest on bowiem nie tylko świadomy własnego uzależnienia, ale również, zdając sobie sprawę z istnienia konfliktu między różnymi pragnieniami pierwszego rzędu, potrafi ocenić i wybrać to, z którym się identyfikuje. Tak rozumiana autonomia podmiotu moralnego jest zatem możliwa jedynie wtedy, gdy jest on zdolny nie tylko do pragnienia czegoś, ale również do pragnienia tego pragnienia lub niepragnienia tego pragnienia. Przyjmując terminologię Frankfurta, Dworkin definiuje, czym jest autonomia:

Autonomia to zdolność drugiego rzędu do krytycznej refleksji nad własnymi preferencjami i pragnieniami pierwszego rzędu, jak również umiejętność identyfikowania się z nimi lub też zmieniania ich w świetle preferencji i wartości wyższego rzędu. Poprzez praktykowanie tej zdolności definiujemy naszą naturę, nadajemy znaczenie i spójność naszemu życiu, jak również bierzemy odpowiedzialność za to, jaką osobą jesteśmy⁵.

Wydawać by się mogło, że na zidentyfikowanie dwurzędowości intencji i pragnień jako istotnego elementu budowania autonomii i wolności podmiotu moralnego trzeba było czekać aż do przełomowego tekstu Frankfurta. Nie jest to jednak prawda. Intrygujący jest fakt, że odniesienia do dwurzędowej struktury decyzji podmiotu moralnego, a szczególnie do dwurzędowej struktury woli pojawiają się w historii idei znacznie wcześniej. Odnaleźć je bowiem można już w koncepcjach mistrzów średniowiecznych. Mimo różnic między teoretycznymi modelami, odmienną terminologią wykorzystywaną przez autorów średniowiecznych i współczesnych, jak również diametralnie różnymi kontekstami rozważań uderzająca jest jednak świadomość jednych i drugich co do znaczenia pragnień drugiego rzędu w strukturze decyzji

³ H. FRANKFURT, „Wolność woli i pojęcie osoby”, 29.

⁴ Tamże, 33.

⁵ G. DWORKIN, *The Theory and Practice of Autonomy*, 108. Zob. tamże, 20.

moralnych. Choć precyzyjne i wyrafinowane teorie dwurzędowości woli pojawiają się dopiero w drugiej połowie XIII wieku, ich pierwsze propozycje formułowane były znacznie wcześniej i stanowiły dla późnośredniowiecznych teorii nie tylko punkt wyjścia i fundament terminologiczny, ale często również źródło odniesień i cytowań. Wystrzegając się prostych porównań, chciałabym wskazać na te powstałe do I połowy XIII wieku, które — w moim przekonaniu — budują prekursorski wobec współczesnych teorii obraz podmiotu moralnego. W niniejszym artykule prześledzę rozwój koncepcji dwurzędowej struktury woli, począwszy od myśli św. Augustyna, u którego po raz pierwszy spotykamy wypowiedzi dotyczące złożoności woli, poprzez omówienie koncepcji Anzelma z Canterbury, po dwunasto- i trzynastowieczne propozycje Piotra z Poitiers, Stefana Langtona oraz Wilhelma z Auxerre. Powyższe koncepcje wybrane zostały jako źródło moich analiz z dwóch powodów. Po pierwsze, znajdujemy w nich świadome wykorzystywanie terminologii odnoszącej się do dwurzędowej struktury woli, co więcej — terminy powszechnie stosowane w traktatach etycznych i teologicznych począwszy od XII stulecia wprowadzone zostały do debat woluntarystycznych po raz pierwszy właśnie przez wymienionych wyżej mistrzów. Po drugie, w koncepcjach tych autorów daje się wyraźnie zauważyć kontynuację rozważań, oryginalny rozwój problematyki, jak również coraz większą precyzję pojęciową.

Wprowadzone przez Frankfurta terminy, tzn. „refleksje pierwszego oraz drugiego rzędu” (*first and second order reflection*) oraz „pragnienia pierwszego i drugiego rzędu” (*first and second order desires*) znalazły swoje stałe miejsce we współczesnych teoriach dotyczących podmiotu moralnego oraz w literaturze przedmiotu. Dlatego też w niniejszej pracy będę się nimi posługiwać także w odniesieniu do analizowanych przeze mnie koncepcji, wskazując jednocześnie na pojęcia i terminologię, które zostały wypracowane przez autorów średniowiecznych.

KONFLIKT DWÓCH WOLI W MYŚLI ŚW. AUGUSTYNA

Opisywany przez Frankfurta konflikt pragnień odnajdujemy już w myśli Augustyna, który w *Wyznaniach* (397–401) zwraca uwagę na fakt, że podmiot moralny często znajduje się w sytuacji, w której jednocześnie posiada dwa stojące w konflikcie pragnienia i jak gdyby „spiera się sam ze sobą”⁶. Kolidu-

⁶ AUGUSTYN, *Wyznania*, tłum. Zygmunt Kubiak (Kraków: Wydawnictwo Znak, 1999), VIII, 10 [219].

jące z sobą wole, jak je nazywa Augustyn, jednocześnie namawiają człowieka do podejmowania działania oraz do niepodejmowania go. Wówczas podmiot moralny targany przez sprzeczne pragnienia wydaje się być w stanie pęknięcia, rozedrgania. Jego wola jest niepełna, ponieważ pozostaje w stanie wewnętrznego konfliktu, podzielona na dwie konkurujące ze sobą wole. Warto podkreślić, że choć Augustyn posługuje się terminem dwóch woli, nie mamy tutaj do czynienia z wolą w jej właściwym znaczeniu, a jedynie ze współistniejącymi pragnieniami, czy żądzami składającymi się na złożoną strukturę woli⁷. Żadna z nich nie jest bowiem wystarczająca do podjęcia decyzji, nie może zatem stanowić fundamentu jakiegokolwiek wyboru.

Czy sprzeczne chęci nie ciągną jego serca w różne strony, gdy się zastanawia, do czego powinien rękę wyciągnąć? Przecież wszystkie te możliwości są dobre, a jednak ścierają się z sobą, dopóki człowiek jednej z nich nie wybierze: wtedy już tylko ku niej kieruje się cała jego wola, która przedtem między wiele możliwości była podzielona. Podobnie się dzieje, kiedy blask wieczności przyzywa nas ku wyżynom, a uroki doczesne przy ziemi nas wiążą. Również wtedy jest w nas jedna tylko dusza, która ani jednego, ani drugiego nie pragnie pełnią swojej woli. I rozdziera ją spór bolesny, gdy prawda każe jej kroczyć jedną drogą, a przyzwyczajenie nie pozwala porzucić drogi zupełnie innej!⁸

Aby podmiot mógł podjąć ostateczną decyzję dotyczącą tego, ku któremu z pragnień się skłonić, potrzebny jest namysł woli. To samorefleksyjne działanie woli pozwala na ocenę stojących za obydwooma pragnieniami racji oraz konsekwencji wyboru każdej z nich i ostatecznie rozstrzyga na korzyść jednej lub drugiej. Pragnę podkreślić, że kiedy posługuję się terminem „samorefleksyjność” w odniesieniu do woli, nie mam na myśli jej rozumowego charakteru ani też ulegania wpływom intelektu, a raczej zdolność podmiotu moralnego do zwrotnego odniesienia się i oceny własnych pragnień czy namiętności. W tak ujmowanym przez Augustyna działaniu woli daje się dostrzec pewnego rodzaju dwurzędowość jej aktów⁹. Choć jest ona zaledwie

⁷ Podobną wykładnię, podkreślającą współistnienie różnych pragnień, żądz czy też powodów składających podmiot moralny ku różnym celom, znaleźć można w artykule: Risto SAARINEN, „Augustine’s Two Wills and Two Goals: Some Applications of Holmström-Hintikka’s Formal Theory”, ed. Ghinta Holmström-Hintikka, w: *Medieval Philosophy and Modern Times*. Synthese Library 288 (Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers, 2000), 121–136.

⁸ AUGUSTYN, *Wyznania*, VIII, 10 [221–222].

⁹ Na temat dwurzędowości aktów woli w myśli Augustyna zob. także: Tomas EKENBERG, „Augustine on Second-Order Desires and Persons”, w: *Subjectivity and Selfhood in Medieval and Early Modern Philosophy*. Studies in the History of Philosophy of Mind 16, red. Jari Kaukua i Tomas Ekenberg (Dordrecht: Springer International Publishing, 2016, 9–24; Eleonore STUMP,

zarysowana i w niewielkim stopniu rozwijana, wydaje się pełnić istotną rolę w podejmowaniu decyzji moralnych, zwłaszcza kiedy podmiot moralny targany jest zarówno przez pragnienie Boga, jak i przez pragnienie przyjemności, szczególnie tej doczesnej, cielesnej.

Augustyn wzmiankuje o dwupoziomowości woli również w traktacie *O Trójcy Świętej* (399–426), w którym analizuje jedność duszy. Trzy władze duszy: pamięć, intelekt i wola pełniące rozmaite role w podmiocie moralnym wchodzi z sobą w różne relacje, ale zawsze stanowią jedność. Opisując te relacje i zależności, jednocześnie podkreśla zwrotność ich aktów: „pojmuję, że rozumiem, że chcę i pamiętam; CHCĘ CHCIEĆ [podkreślenie – M. M.], pamiętać i rozumieć siebie”¹⁰.

Pewne odniesienia do dwurzędowej struktury woli odnaleźć można także we wcześniejszym dziele zatytułowanym *O wolnej woli* (395), gdzie dwurzędowość woli uwikłana zostaje w rozważania dotyczące grzechu i łaski. Analizując problem, czy człowiek po grzechu pierwotnym jest w stanie pragnąć Boga bez udziału łaski, Augustyn twierdzi, że nie jest on w stanie sam czynić tego, co dobre, ponieważ albo nie pojmuje, czym jest dobro, albo choć rozumie, czym ono jest i chce mieć pragnienie czynienia go, jest zbyt słaby, by je uczynić, nie potrafi oprzeć się pokusie, aby czynić coś przeciwnego¹¹. Okazuje się zatem, że przyczyną zła czynionego przez człowieka jest zarówno brak wiedzy, jak też niewystarczająca zdolność do zarządzania własnymi pragnieniami pierwszego rzędu przez pragnienia drugiego rzędu.

Podobna refleksja dotycząca aktów drugiego rzędu, uwikłana w analizy poświęcone grzechowi i łasce, powraca w piśmie zatytułowanym *O lasce Chrystusa i grzechu pierwotnym* (418)¹², w którym Augustyn ponownie

„Augustine on Free Will”, w: *The Cambridge Companion to Augustine*, red. Eleonore Stump i Norman Kretzmann (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 125–135; Martyna KOSZKAŁO, „Koncepcja woli według św. Augustyna — perspektywa antropologiczna”, *Roczniki Filozoficzne* 64 (2016), 3: 5–37.

¹⁰ AUGUSTYN, *O Trójcy Świętej*, tłum. Maria Stokowska (Kraków: Wydawnictwo Znak 1996), X, 11 [327].

¹¹ AUGUSTINUS, *De libero arbitrio*, CCSL 29, ed. William M. Green (Turnholt: Brepols 1970), III, XVIII, 51 [305]: „Et tamen etiam per ignorantiam facta quaedam inprobantur, et corrigenda iudicantur, sicut in diuinis auctoritatibus legimus. Ait enim Apostolus: *Misericordiam consecutus sum, quia ignorans feci*; ait et propheta: *Delicta iuuentutis et ignorantiae meae ne memineris*. Sunt etiam necessitate facta improbanda, ubi uult homo recte facere, et non potest. Nam unde sunt illae voces: *Non enim, quod uolo facio bonum, sed quod odi malum, hoc ago*; et illud: *Velle adiacet mihi, perficere autem bonum non inuenio*; et illud: *Caro concupiscit aduersus spiritum, spiritus autem aduersus carnem: haec enim inuicem aduersantur; ut non ea quae uultis faciatis?*”.

¹² AUGUSTINUS, *De gratia Christi et de peccato originali*, CSEL 42, ed. Carl Franz Urba i Joseph Zycha (Vindobonae, Lipsiae: F. Tempsky, G. Freytag, 1902), XIII, 14 [137]: „Tantum igitur

podkreśla, że w walce między dobrem a złem bez łaski Bożej człowiek jest skazany na porażkę. W tej jednak sytuacji jest miejsce na nadzieję, ponieważ w człowieku mającym świadomość swojej słabości rodzi się pragnienie łaski, które staje się źródłem słodczy odczuwanej przez człowieka, ta zaś motywuje go do modlitwy. Można twierdzić, że tak rozumiana modlitwa o dostąpienie łaski, o pragnienie chcenia oraz o zdolność czynienia dobra staje się nadrzędnym pragnieniem człowieka, jego pragnieniem drugiego rzędu¹³.

Warto nadmienić, że cechą charakterystyczną rozważań Augustyna poświęconych strukturze woli jest brak dyscypliny i precyzji terminologicznej. W różnych pismach na określenie aktów woli posługuje się on bowiem terminami o nieco odmiennej konotacji, takimi jak „wola” (*voluntas*), „chcieć” (*velle*), „nakłaniać” (*inclinare*), „zamierzać” (*intendere*), „wybierać” (*eligere*), „pragnąć” (*desiderare*), „przyzwalać” (*consentire*), „zgadzać się na coś” (*assentire*). Zakres znaczeniowy, jaki Augustyn przypisuje pojęciu „akt woli”, wydaje się więc bardzo szeroki i obejmuje zarówno pewien wstępny akt pragnienia, zamiaru, jak również przyzwolenie na ten zamiar, a nawet pełną zgodę i wybór. Choć można by argumentować, że w pismach Augustyna mamy do czynienia z definicją kontekstową pojęcia woli, brakuje w nich prób jej precyzyjnego zdefiniowania, co może, rzecz jasna, wynikać ze skomplikowania samego pojęcia woli. Obie te cechy twórczości Biskupa Hippony z pewnością przyczyniają się do pewnych dwuznaczności jego sformułowań i — w moim przekonaniu — świadczą o braku zarówno precyzyjnych definicji, jak i subtelnych rozróżnień terminologicznych. Rozważania Augustyna są jednak istotne, ponieważ to właśnie w jego pismach po raz pierwszy pojawiają się sformułowania i terminologia, jak te wymienione powyżej, jak też takie jak: *vole me velle, czy volo/vellem*¹⁴, które swoje rozwinięcie znajdują w koncepcjach dwupoziomowości woli powstałych w XII stuleciu.

inter legem distat et gratiam, ut, cum lex esse non dubitetur ex deo, iustitia, tamen, quae ex lege est, non sit ex deo, sed iustitia quae per gratiam consummatur, ex deo. quia ex lege iustitia dicitur, quae fit propter legis maledictum, iustitia ex deo dicitur, quae datur per gratiae beneficium, ut non sit terribile, sed suaue mandatum, sicut oratur in psalmo: *suavis es, domine, et in tua suavitate doce me iustitiam tuam*, id est, ut non formidine poenae serviliter cogar esse sub lege, sed libera caritate delecter esse cum lege. praeceptum quippe liber facit, qui libens facit. Et hoc modo quisquis discit, agit omnino quicquid agendum didicerit”.

¹³ Zob. też E. STUMP, „Augustine on Free Will”, 134.

¹⁴ AUGUSTINUS, *De octo dulcissimi questionibus*, CCSL 44A, ed. Almut Mutzenbecher (Turnholt: Brepols, 1975), I, 14 [269]: „De illa uero sententia domini: *Non exis inde, donec soluas nouissimum quadrantem*, respondere mihi necesse non fuit, quoniam ipse quaestionem simili ex euangelio locutione soluisti, ubi scriptum est: *Non cognouit eam, donec peperit*. Sane ut non te celem de hac re cogitationem mean, uellem si fieri posset, immo uero uolo si fieri potest, in hac quaestione ueritate superari”.

Podobnie jest w przypadku koncepcji dwupoziomowej struktury aktów woli. Choć we wszystkich dziełach Augustyna przy okazji rozważań o rozmaitym charakterze wyraźnie zauważalne staje się nawiązanie do zwrotnego charakteru woli, wydaje się, że w jego myśli nie mamy do czynienia z rozwiniętą analizą dwupoziomowości woli, a jedynie z pewnego rodzaju intuicją dotyczącą zdolności woli do oceny własnych pragnień. A więc jeśli chcielibyśmy doszukiwać się w myśli Augustyna złożonej teorii woli, skazani byłibyśmy na porażkę. Nie oznacza to, że jego koncepcja jest pozbawiona wartości historycznej. Augustyn wskazuje bowiem na pewne trudności i paradoksy wyłaniające się z analiz poświęconych podejmowaniu decyzji moralnych, które staną się przedmiotem burzliwej dyskusji w wiekach późniejszych.

CZY MOŻNA KŁAMAĆ BEZWOLNIE? — WOLNOŚĆ WOLI W MYŚLI ANZELMA Z CANTERBURY

Anzelm z Canterbury kwestię dwurzędowej struktury woli porusza w traktacie *O wolności woli* (1080-1085), analizując zagadnienie wolności oraz prowadząc rozważania poświęcone problemowi wolności aniołów, ludzi i Boga¹⁵. Definiując wolność woli (*libertas arbitrii*), odrzuca takie rozumienie wolności, według którego oznaczałaby ona zdolność do popełnienia grzechu. W uzasadnieniu odwołuje się do wolności aniołów i Boga, argumentując, że ani Bóg, ani aniołowie niepotępieni nie posiadają zdolności grzeszenia, mają jednak wolność wyboru¹⁶. A zatem, jak wnioskuje Anzelm, takie rozumienie wolności jest niepoprawne, a poprawna definicja wolności nie może po prostu oznaczać możliwości grzeszenia i niegrzeszenia, czyli zdolności podmiotu moralnego do wyboru jednej z dwóch opcji, które jawią się mu podczas

¹⁵ Warto nadmienić, że w literaturze przedmiotu istnieje spór interpretacyjny dotyczący przypisywania Anzelmowi świadomości istnienia aktów woli pierwszego i drugiego rzędu. Więcej na ten temat zob. Kathrin ROGERS, „The Purpose, Definition and Structure of Free Will”, w: *Debates in Medieval Philosophy: Essential Readings and Contemporary Responses*, ed. Jeffrey Hause (New York, London: Routledge, 2014), 43–60; Kathrin ROGERS, „Anselm on Eudaemonism and the hierarchical structure of moral choice”, *Religious Studies* 41 (2005), 3: 249–268; Thomas WILLIAMS, „Anselm: Free Will and Moral Responsibility”, w: *Debates in Medieval Philosophy*, 61–72.

¹⁶ ANZELM Z CANTERBURY, *O wolności woli*, tłum. i wstęp Andrzej Piotr Stefańczyk, *Roczniki Filozoficzne* 58 (2010), 1: 305: „Nie uważam, aby wolność woli była możliwością grzeszenia bądź niegrzeszenia. Jeśli mianowicie taka miałyby być definicja [wolności woli], to ani Bóg, ani anioł, którzy nie mogą grzeszyć, nie posiadaliby wolnej woli — czego nie godzi się mówić”.

podejmowania decyzji moralnych. Właściwie rozumiana wolność polega na zgodności woli z prawością (*rectitudo*), która — jak twierdzi Andrzej Stefańczyk — jest „zgodnością stanów rzeczy, poznania, aktów woli i działania z tym, co być powinno, czyli z zasadą wszystkiego, tzn. ostatecznie z Bogiem”¹⁷. Zagadnienie prawości, które stanowi przedmiot rozważań traktatu *O prawdzie* (1080-1085), staje się nierozłącznie powiązane z pojęciem wolności. Wola jawi się jako wolna jedynie wówczas, gdy jest prawa, jak konstatuje nauczyciel w dialogu Anzelma: „bardziej wolna więc jest ta wola, która nie może odwrócić się od prawości niegrzeszenia, niż ta, która może tę [prawość] opuścić”¹⁸.

Sformułowanie definicji wolności woli i wolnego wyboru stanowi punkt wyjścia analiz dotyczących dwurzędowości aktów woli, rozważania bowiem poświęcone aktom pierwszego i drugiego rzędu prowadzi Anzelm w kontekście dyskusji o działaniach dobrowolnych i niedobrowolnych, czyli tych które są z wolą zgodne lub niezgodne lub też — jak należałoby powiedzieć — z woli wypływają lub nie. Za przykład służy mu sytuacja, w której człowiek kłamie, aby nie stracić zdrowia lub życia. Wydawałoby się, że wówczas kłamie nie dlatego, że chce kłamać, ale ponieważ w przeciwnym wypadku straciłby życie lub zdrowie. Anzelm utożsamia termin „bezwolny” (*invitus*) z terminem „niechący” (*nolens*) i argumentuje, że w analizowanej sytuacji może się wydawać, że ów człowiek znajdując się w sytuacji bezpośredniego zagrożenia życia, kłamie nie chcąc kłamać, czyli kłamie bezwolnie. Nie jest to jednak wniosek poprawny, jak uznaje autor traktatu, ponieważ w sytuacji, w której znajduje się kłamca, nie zachodzi żadna konieczność. Co prawda, znajduje się on w niej bezwolnie, nie chciał bowiem, aby ona zaszła, ma jednak wybór między dwoma jawiącymi się alternatywnymi działaniami: może skłamać, ale może również nie skłamać. Anzelm wydaje się utożsamiać wolny wybór z posiadaniem co najmniej dwóch możliwości, z których każda może zostać zrealizowana. Podmiot moralny kłamie, chcąc tego, jego wola chce kłamania:

Traktujemy bowiem o tej woli, przez którą on chce kłamać z powodu życia, a nie o tej [woli] przez którą nie chce kłamstwa dla samego kłamstwa. Dlatego z pewnością kłamie bezwolnie, ponieważ bezwolnie [tzn. wbrew woli] stoi wobec sytuacji: śmierć albo kłamstwo, tzn. bezwolnie znajduje się w tej trudnej [tzn. przymusowej] sytuacji, że z konieczności następuje jedna z tych ewentualności. Chociaż on albo ginie, albo kłamie, to jednak nie ma koniecz-

¹⁷ Tamże, 302.

¹⁸ Tamże, 306.

ności, żeby został zabity, ponieważ może nie ponosić śmierci, o ile kłamie. Nie ma też konieczności, żeby kłamał, ponieważ może nie kłamać, o ile ponosi śmierć. Żadna bowiem z tych dwóch ewentualności nie funkcjonuje oddzielnie z konieczności, ponieważ obie są w obrębie możliwości. W ten sposób również, mimo że bezwolnie stoi przed alternatywą „kłamstwo albo śmierć”, to jednak z tego nie wynika, że on bezwolnie kłamie albo że bezwolnie ponosi śmierć¹⁹.

Powyższe twierdzenie, podkreślające, że przykładowy kłamca chce kłamać, a zatem niepozwalające uznać, że kłamie, nie chcąc, czy też kłamie bezwolnie, Anzelm wykorzystuje, aby wprowadzić akty woli drugiego rzędu. Wnioskuje, że skoro nie zachodzi tutaj żadna konieczność, a wola ma wybór, należy przyjąć, że ponieważ wola tego kłamcy chce kłamać, tym samym chce chcieć skłamać: „tak bowiem jak gdy kłamie, to chce tego kłamania, tak gdy chce kłamać, chce tego chcenia”²⁰. Analogicznie jest, jak argumentuje autor, w przypadku, gdy człowiek grzeszy. Grzech, który jest następstwem kuszenia prawej woli zachodzi jedynie wówczas, gdy wola przyzwala na to kuszenie, to znaczy, gdy chce chcieć tego, czego nie powinna chcieć²¹.

Wprowadzenie dwupoziomowości aktów woli służy Anzelmowi do zaakcentowania faktu, że wola nie traci wolności, nawet jeśli zgrzeszy, mimo że do pewnego stopnia ulega grzechowi²². Wyróżnia dwa znaczenia „woli” (*voluntas*), z których pierwsze oznacza wolę jako „narzędzie chcenia”, drugie zaś „używanie woli”. Pierwsza z nich staje się zatem zdolnością czy też władzą duszy, której człowiek nie jest w stanie się pozbyć, druga zaś to wola zaktualizowana, czyli chcenie lub niechcenie czegoś²³. W rozróżnieniu wykorzystywanym przez Anzelma widać pewne podobieństwo do Augustyńskiej koncepcji, w której skonfliktowane wole były swego rodzaju dyspozycją/intencją, niezrealizowanym jeszcze pragnieniem, a zjednoczona w ostatnim momencie wola stawała się pełną realizacją chcenia, wolą *sensu stricto*. Okazuje się więc, że w myśli Anzelma wola ujęta w drugim sensie może zostać zniewolona, może stawać się słabsza lub silniejsza, jednak rozumiana w pierwszym znaczeniu zawsze pozostaje wolna. Dzieje się tak

¹⁹ Tamże, 312–313.

²⁰ Tamże, 313.

²¹ Tamże, 314: „Myślę, że kuszenie prawej woli występuje tylko, gdy ona sama [wola tego] chce, i albo może być [kuszenie] powstrzymane przez samą prawość, albo może [kuszenie] przymusić ją [wolę] do tego, czego nie powinna [tak], aby nie chciała [wola] tamtego [tzn. powstrzymywania przez prawość] i chciała tego [tzn. przymuszania do tego, co nie powinna]”.

²² Tamże, 320–321: „a od wolności swojej nie może się uwolnić ani sam przez siebie, ani przez kogoś innego”.

²³ Tamże, 316.

dlatego, że — po pierwsze — nawet jeśli ona grzeszy, czyni to dobrowolnie odwracając się od prawości i chce czynić to, czego nie powinna chcieć; po drugie, jako władza duszy zawsze ma zdolność do zachowania prawości, zawsze pozostaje wolna²⁴. Wydaje się, że dla Anzelma koncepcja wolności oznacza przede wszystkim pewną zdolność podejmowania wolnych wyborów, nie zaś realizację tej zdolności w postaci zaktualizowanych wolnych wyborów, człowiek bowiem w pewnym sensie pozostaje wolny, nawet jeśli nie może podejmować wolnych wyborów. Warto również podkreślić, że w Anzelmiańskiej propozycji wolności woli i dwurzędowości jej aktów na plan pierwszy wysuwa się element intelektualizmu, który uwidacznia się w zgodności woli z prawością: wola zawsze służy prawości. Podmiot moralny staje się zaś tym bardziej wolny w swoich wyborach, im w większej zgodzie z nią pozostaje.

WOLNOŚĆ WARUNKOWA
W KONCEPCJACH XII- I XIII-WIECZNYCH:
PIOTR Z POITIERS, STEFAN LANGTON I WILHELM Z AUXERRE

Jednym z ważniejszych dwunastowiecznych dzieł podejmujących zagadnienie dwurzędowości woli jest traktat Piotra z Poitiers zatytułowany *Sentencie* (ca. 1170), stanowiący komentarz do *Sentencji* (ca. 1155–1157) Piotra Lombarda²⁵. Jest on istotny dla rozwoju debat poświęconych woli, ponieważ wprowadza nowe terminy, które wejdą do powszechnego użycia w XII i XIII wieku, lub też doprecyzowuje te stosowane już przez Lombarda.

Odnosząc się do stwierdzenia Lombarda, że wola może grzeszyć²⁶, argumentuje, że takie zdanie jest prawdziwe jedynie wówczas, gdy będziemy rozumieć wolę jako ruch woli (*motus voluntatis*), który może ostatecznie zostać wyrażony w postaci zewnętrznego aktu, a nie jako naturalną moc (*potentia naturalis*)²⁷. Rozwijając to zagadnienie, stawia dwa pytania. 1) Dla-

²⁴ Tamże, 321: „Możność zaś zachowania prawości ma zawsze, zarówno gdy ma prawość, jak i gdy jej nie ma; i stąd zawsze jest wolny”; 322: „że wolność woli jest możliwością zachowania prawości woli dla samej prawości”.

²⁵ Marcia COLISH, *Peter Lombard*, vol. I (Leiden, New York, Köln: Brill, 1994), 25.

²⁶ PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae in IV libris distinctae*, vol. I (Grottaferrata (Romae): Coll. S. Bonaventurae Ad Claras Aquas, 1971), II, dist. 41, c. 4-6 [565–566].

²⁷ PETER OF POITIERS, *Sententiae*, ed. Philip S. Moore, Joseph Garvin i Marthe Dulong (Notre Dame: The University of Notre Dame Press, 1950), II, cap. 13 [88]: „Sciendum ergo quod voluntas dicitur multipliciter: Voluntas enim quandoque dicitur naturalis potentia, quandoque dicitur motus naturalis potentie”; Tamże, cap. 14 [89]: „Ad quod ipsi dicunt quod cum dicitur voluntas esse peccatum, intelligendum est de motu voluntatis non de naturali potentia”.

czego należy uznać się, że wola jest zdolna do grzechu bardziej niż ruch innych mocy człowieka, takich jak pamięć czy rozum, skoro wszystkie trzy mogą odnosić się na swój sposób do złych czynów, to znaczy za pomocą woli podmiot moralny może chcieć złych czynów, za pomocą pamięci może o nich pamiętać, za pomocą intelektu może je rozważać²⁸? 2) Czy zła wola grzeszy bardziej niż wtedy, gdy jest uzewnętrzniona w postaci złego czynu²⁹?

Na pierwsze z nich odpowiada, że wola może być uznawana za grzeszną bardziej niż pozostałe moce człowieka, ponieważ to właśnie ona odpowiada za nakłanianie i nakierowywanie go do podjęcia działania lub do odstąpienia od niego³⁰. Drugie pytanie jest analizowane bardziej wnikliwie i ostatecznie prowadzi Piotra z Poitiers do wniosku, że odpowiedź na nie jest niejednoznaczna, ocena bowiem tego, czy wola jest bardziej grzeszna sama w sobie, to znaczy, gdy jedynie chce złego czynu, niż wtedy, gdy jest uzewnętrzniona w postaci działania, zależy od okoliczności owego działania³¹. Analizując ten problem, autor komentarza wykorzystuje koncepcję woli pierwszego i drugiego rzędu, zauważając, że bywa tak, iż człowiek chce odstąpić od popełnienia grzechu, a jednak nie przestaje go chcieć. A zatem, jak uznaje autor, należy rozważyć, czy jeśli ktoś chce grzeszyć (*vult peccare*), to czy równocześnie chce tego chcenia (*vult velle peccare*)³². Tym samym wprowadza rozróżnienie dwóch poziomów woli, z których pierwszy to pragnienie grzechu, drugi zaś jest nadbudowanym nad nim pragnieniem pragnienia grzechu. Wydaje się, że w koncepcji Piotra z Poitiers oba poziomy woli muszą pozo-

²⁸ Tamże, II, cap. 14 [89]: „quare, cum voluntas sit naturalis potentia, potius dicatur esse peccatum quam ceterae naturales potentie, scilicet quam memoria vel ingenium? [...] Quaeritur enim quare motus voluntatis potius sit peccatum quam motus memorie vel intellectus quo movetur ad memorandum mala vel intelligendum mala?”

²⁹ Tamże, [90–93].

³⁰ Tamże, [89]: „eo enim movemur ad aliquid adipiscendum vel ad aliquid non amittendum”. (wszędzie gdzie nie zostało podane inaczej tłum. własne)

³¹ Tamże, [93]: „Utrum autem voluntas maius peccatum sit quam actus vel econverso non potest ita simpliciter determinari. In quibusdam enim maius peccatum est voluntas, in quibusdam actus. Attendende enim sunt omnes circumstantiae: a quo scilicet aliquid fiat, an a laico an a sacerdote, et quo loco et quo tempore, et huiusmodi”.

³² Tamże, [97]: „Item, iste vult se velle peccare vel non. Si dicat quod iste se velit peccare, hoc vult aliqua voluntate et illam voluntatem vult aliqua voluntate. Iterum illam voluntatem vult aliqua voluntate, et ita usque in infinitum ut prius. Si dicatur quod iste non vult se velle peccare sed iste vult peccare, ergo vult aliquid quod non vult se velle. Quod non videtur. Sicut enim quicquid verum est esse verum est verum, quicquid necessarium est esse necessarium est necessarium et quicquid scit aliquis se scire scit, ita videtur quod quicquid aliquis vult se velle vult, et quicquid vult vult se velle. Quod iterum non videtur. Nam multi sunt qui vellent et etiam volunt se velle declinare a malo et tamen non vult declinare a malo”.

stawać ze sobą w zgodzie, a więc jeśli ktoś chce grzechu, musi chcieć go chcieć: „Na to, co dalej się twierdzi, mówimy, że czegokolwiek ktoś chce chcieć, tego chce, i odwrotnie”³³. Warto nadmienić, iż Piotr z Poitiers zapoczątkowuje wykorzystywanie w debatach woluntarystycznych gramatycznych zasad orzekania oraz własności trybów, które swoje rozwinięcie znajdzie w propozycji Stefana Langtona. W rozważaniach poświęconych dwurzędowej strukturze woli Piotr z Poitiers po raz pierwszy w historii debat woluntarystycznych wprowadza ponadto pewnego rodzaju modalność aktów woli, odróżnia bowiem akt „chce” (*vult*) od aktu „chciałby/mógłby chcieć” (*vellet*), uznając, że niektórzy, mimo że chcą grzeszyć, posiadają również akt, za którego pomocą chcieliby nie grzeszyć. Czym innym zatem jest akt „chce być dobry”, a czym innym akt „chciałby być dobry”³⁴.

Od czasów Piotra z Poitiers w jednym z wątków debat woluntarystycznych, a mianowicie tym dotyczącym konfliktu jednocześnie istniejących i wykluczających się woli czy też, właściwie rzecz ujmując, pragnień do powszechnego użycia wchodzi również odróżnienie woli rozumnej (*voluntas rationis*) od woli zmysłowej (*voluntas sensualitatis*), wprowadzone do literatury przez Piotra Lombarda³⁵. W traktacie, rozważając, jak należy poprawnie interpretować przypowieść o Abrahamie i Izaaku, oraz zastanawiając się, czy rzeczywiście Abraham chciał złożyć w ofierze swojego syna, Piotr z Poitiers wyróżnia dwa rodzaje woli ludzkiej: wolę rozumną oraz wolę zmysłową i argumentuje, że z tych dwóch wolą we właściwym znaczeniu jest jedynie wola rozumna, ale tylko wtedy, gdy potrafi się przeciwstawić pragnieniom woli zmysłowej³⁶.

³³ Tamże, [98]: „Ad id quod postea dictum est, dicimus quod quicquid vult aliquis se velle id vult et e converso”.

³⁴ Tamże, [97]: „Nam multi sunt qui vellent et etiam volunt se velle declinare a malo et tamen non vult declinare a malo”; tamże, 98-99: Unde patet quod iste non vult declinare a malo sed tamen vellet declinare a malo. Nam aliud est hoc quam illud. Hoc enim verbum, scilicet *vellem*, vel est presens optativi modi vel est preteriti imperfecti coniunctivi. Si sit optativi, subintelligitur hoc adverbium *utinam* ut sit sensus: utinam vellem esse bonus, id est utinam adesset michi gratia qua habita dicerem vere: Volo esse bonus. Si vero sit preteriti imperfecti coniunctivi, is est sensus, scilicet: si adesset michi gratia, que quamdiu aberit, numquam vere potero dicere: Volo esse bonus, et: vellem esse rex, non tamen volo esse rex. Aliud ergo est “vellem esse bonus” quam “volo esse bonus” et hoc multis patet exemplis”.

³⁵ PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae in IV libris distinctae*, vol. II (Grottaferrata (Romae): Coll. S. Bonaventurae Ad Claras Aquas, 1981), lib. III, dist. XVII, cap. 2 [106]: „Et humana voluntas est affectus rationis, vel affectus sensualitatis; et alius est affectus animae secundum rationem, alius secundum sensualitatem; uterque dicitur humana voluntas”.

³⁶ PETER OF POITIERS, *Sententiae*, ed. Philip S. Moore i Marthe Dulong (Notre Dame: The University of Notre Dame Press, 1961), I, cap. 9 [82]: „Quod autem Abraham voluerit immolare

Zagadnienia obecne w myśli Piotra z Poitiers, jak również proponowane przez niego rozróżnienia terminologiczne znajdują swoją bezpośrednią kontynuację w myśli Stefana Langtona. Analizując znaczenie terminu „chcieć”, w *Quaestiones Theologiae* (1170–1213)³⁷ Langton posługuje się przykładem grzechu kradzieży i wyżej przywołanym rozróżnieniem pojęć „chce” (*vult*) oraz „chciałby/mógłby chcieć” (*vellet*). Próbuje udzielić odpowiedzi na pytanie, jak należy interpretować sformułowanie „wola chce zgrzeszyć”, analizie poddaje zdanie: „istnieje wola zgrzeszenia i [takie] działanie nastąpiłoby, o ile można by było oczekiwać, że [wola] pozostanie bezkarna”³⁸. W rozumowaniu odnosi się do Augustyńskiego fragmentu pochodzącego z *Enarrationes in Psalmos*³⁹, twierdząc, że należy zastanowić się, czy pragnienie grzechu ma być tutaj rozumiane jako istniejące w woli pragnienie wewnętrzne, czy też jako realizacja tego pragnienia w postaci zewnętrznego aktu⁴⁰. Uznaje, że bywa tak, iż człowiek ma pragnienie zgrzeszenia, a jednak odstępuje od grzechu ze względu na karę, jaka za niego grozi. Strach przed karą może zatem stać się czasem okolicznością, która odwodzi podmiot moralny od popełnienia grzechu. W opisywanej sytuacji mamy wówczas do czynienia z a) pragnieniem grzechu oraz b) strachem przed karą, a więc *de facto* pragnieniem niebycia ukaranym za realizację pragnienia grzechu. Strach przed karą, zdaniem Langtona, nie powoduje, że pragnienie grzechu

Filium ex hoc patet: Abraham voluit obedire Deo; sed sciebat se non posse obedire Deo nisi illud preceptum adimpleret, quod implere non poterat nisi filium immolaret; ergo Abraham voluit immolare filium. Idem etiam sic probatur: due sunt voluntates hominis, voluntas rationis et voluntas sensualitatis. Illud dicitur homo velle simpliciter quod vult voluntate rationis si ipsa dominatur, et illud non velle quod vult tantum voluntate sensualitatis. Abraham illud volebat voluntate rationis; ergo et simpliciter illud volebat”.

³⁷ Riccardo Quinto i Magdalena Bieniak wskazują na trudności z precyzyjnym datowaniem dzieła Langtona. We wstępie do edycji podają jedynie przypuszczalne daty, między którymi mogło ono powstać, odnosząc się do prawdopodobnej daty otrzymania magisterium z teologii przez Langtona w 1170 r. oraz momentem opuszczenia przezeń Paryża prawdopodobnie między 1207 a 1213 r. Zob. STEPHANUS LANGTON, *Quaestiones Theologiae. Liber I*, Auctores Britannici Medii Aevi 22, ed. Magdalena Bieniak i Riccardo Quinto (Oxford: Oxford University Press, 2014), 5.

³⁸ „Magistri Stephani Langton *Ex Summa Quaestionum Theologiae*”, ed. Riccardo Quinto, *Cahiers de l'Institut du Moyen-Âge Grec et Latin* 62 (1992): 139: „uiuuit uoluntas peccandi et sequeretur opus si speraretur impunitas”.

³⁹ AUGUSTINUS, *Enarrationes in Psalmos 110–118. Enarrationes in Psalmos 110–150, Pars 2*, CSEL 95/2, ed. F. Gori, A. De Nicola, Berlin: De Gruyter 2015, *In Psalmum 118*, sermo 25, 7, 178–179.

⁴⁰ „Magistri Stephani Langton *Ex Summa Quaestionum Theologiae*”, 139: „Set cum dicit «uiuuit peccandi uoluntas» aut intelligit peccandi interius tantum in uoluntate aut peccandi exterius in opere”.

znika, ale sprawia, że nie dochodzi do realizacji tego pragnienia w postaci zewnętrznego aktu. Langton wyraźnie rozróżnia dwa poziomy pragnienia: pierwszy dotyczący zgrzeszenia oraz drugi, który jest nadbudowany nad pierwszym i który odnosząc się do możliwości zaistnienia kary albo potwierdza owo pierwotne pragnienie, albo odeń odwodzi. Strach, jak argumentuje autor, ma władzę jedynie nad tym drugim pragnieniem, które przeważa szalę w kierunku jego potwierdzenia i realizacji w postaci działania lub jego negacji i odstąpienia od działania⁴¹.

Aby wyjaśnić dokładnie, w jaki sposób dokonuje się ocena aktu pierwszego rzędu, czyli pierwotnego pragnienia grzechu, Langton, podobnie jak wcześniej Piotr z Poitiers, wykorzystuje reguły gramatyki, a w szczególności własności trybów oznajmującego oraz przypuszczająco-łączącego (koniunktywu). Pragnienie pierwszego rzędu można wyrazić jedynie za pomocą trybu oznajmującego, mówiąc, że ktoś „chce ukraść” (*vult furari*). Podmiot moralny może mieć jednak również pragnienie o innym charakterze, które wyrazić można posługując się trybem przypuszczająco-łączącym, tzn. w postaci zdania „chciałby ukraść/mógłby chcieć ukraść” (*vellet furari*). Owo pragnienie może być, w moim przekonaniu, interpretowane jako pragnienie drugiego rzędu, określa ono bowiem wyrażone przez podmiot moralny pragnienie nadbudowane nad tym pierwotnym (tzn. nad pragnieniem dokonania kradzieży) i dotyczące tego, aby owo pierwotne pragnienie mogło być zrealizowane, o ile spełnione zostaną wymagane warunki. Choć Langton wprost nie posługuje się terminologią pragnienia pierwszego i drugiego rzędu, wydaje się, że wskazuje na pewnego rodzaju złożoność woli. Dla autora *Quaestiones Theologiae* bowiem innym aktem jest akt woli, za którego pomocą podmiot moralny chce czegoś, innym zaś ten, za którego pomocą nie chce czegoś, choć mógłby chcieć⁴². O ile zdanie „chce ukraść” wyraża fakt niezależny od innych czynników, czy to zewnętrznych, czy wewnętrznych, o tyle zdanie „chciałby ukraść” wyraża swoistą modalność i warunkowość, czyli możliwość realizacji tego pragnienia jedynie pod warunkiem, że podmiot moralny miałby pewność, iż jest bezkarny. Wydaje się zatem, że te dwa akty są nie tylko różne, ale drugi z nich może zajść jedynie wówczas, gdy poprzedza go pierwszy. Poza samym pragnieniem zawiera on również namysł nad sytuacją, w której znajduje się podmiot moralny, jak również ocenę możliwych konsekwencji jego działania.

⁴¹ Tamże, 140.

⁴² STEPHANUS LANGTON, *Quaestiones Theologiae. Liber I*, 384: „Et nota quod [hec] est uoluntas qua quis uult aliquid et est uoluntas qua quis non uult aliquid, set uellet”.

Langton doprecyzowuje analizę obu przypadków, wprowadzając wprost pojęcie warunkowości. Opisywane przezeń rozróżnienie dotyczy dwóch różnych przypadków: pierwszego, w którym mamy do czynienia z wolnością bezwarunkową (*voluntas absoluta*), oraz drugiego, w którym podmiot moralny posiada wolnością warunkową (*voluntas condicionalis*). W pierwszym wola jest wolna bezwarunkowo: chce zgrzeszyć bez względu na cokolwiek, w drugim zaś jej wolność jest warunkowa: wola chciałabym zgrzeszyć, ale jedynie pod pewnym warunkiem, to znaczy gdyby następstwem tego grzechu nie była żadna kara⁴³ albo gdyby następstwem była nagroda i przychyłność boska⁴⁴. Jest to jednak warunek niemożliwy. Rozważając, jak dochodzi do sytuacji, w której wola rozważa niemożliwy do spełnienia warunek, argumentuje, że dzieje się tak dlatego, ponieważ wolna jest podwójna (*duplex*), to znaczy w podmiocie moralnym istnieje zarówno wola zmysłowa, która podąża za pragnieniami i żądzami zmysłowymi, jak też wola rozumna, która pozostaje w zgodzie z tym, czego chce rozum⁴⁵. Ta pierwsza po prostu chce ukraść, druga zaś, odnosząc się do oceny sytuacji i konsekwencji ewentualnego działania, ocenia, czy rzeczywiście pierwotne pragnienie jest słuszne i możliwe do realizacji. Analogiczne wnioski formułuje Langton, gdy analizuje problem, czy człowiek może chcieć czegoś przeciwnego do tego, czego chce Bóg. Odnosząc się do słów proroka Jeremiasza, który zwraca się do fałszywego proroka, mówiąc: „Niech się stanie! Niech tak Pan uczyni! Niech Pan wypełni twoje słowa” (Jr 28,6), przekonuje, że pragnienie Jeremiasza wyrażone jest przez wolę zmysłową, nie zaś rozumną. W analizach poświęconych temu zagadnieniu, Langton posiłkuje się również koncepcją *vult/vellet*, podkreślając, że pragnienie Jeremiasza należy interpretować jedynie w sensie „chciałby/ mógłby chcieć” (*vellet*), a nie w sensie „chce” (*vult*)⁴⁶.

⁴³ Tamże, 140: „Ad hoc quidam uolunt et solent soluere dicentes quod uoluntas furandi est in isto non qua «uult» furari, set qua «uellet» furari; et cum dicitur «iste uellet furari», sub condicione copulatur uoluntas quod uellet furari si sciret penam non sequi; et hoc uidetur confirmare predicta auctoritas, in qua connectitur hec condicio: «si speraretur impunitas». Et iam Gregorius in Moralibus super illum locum Iob: «et recedens a malo», dicit de seruiliter timente: «peccare uellet si inulte posset»; zob. tamże, 150.

⁴⁴ Tamże, 142: „Peri ratione, iustus uellet furari si se impunem, quia sub alia condicione uellet furari, scilicet si sciret deo placere, uel premium certum sequi; set dicit [sic] quod non, quia condicio est impossibilis”.

⁴⁵ Tamże: „Dicimus quod duplex est uoluntas, scilicet uoluntas sensualitatis, que dicitur appetitus, et uoluntas rationis, id est consensus rationis appetitui”.

⁴⁶ STEPHANUS LANGTON, *Quaestiones Theologiae. Liber I*, 384: „Ieremias uoluit hoc uoluntate sensualitatis non rationis; uel dicatur quod non orauit hoc simpliciter, set sub condicione: si deo placeret”; tamże, 390: „Ieremias uoluit contrarium eius quod deus uoluit; cum ergo dixit «Amen

Choć w propozycji Langtona nie można jeszcze wskazać na rozbudowaną koncepcję pragnień pierwszego i drugiego rzędu, w jego analizach widoczne stają się precyzyjne rozróżnienia między aktami woli o różnym charakterze, które mogą pozostawać ze sobą w pewnej relacji. O ile akty woli wyrażane za pomocą czasownika „chce” mają zawsze pierwotny charakter, o tyle te określane przez formę „mógłby chcieć” odnoszą się do pragnienia, które mogłoby być chciane, o ile spełnione byłyby pewne warunki czy też zaistniałyby wymagane okoliczności. Wówczas podmiot moralny mógłby chcieć, aby jego pragnienie zostało realizowane w postaci działania.

Warto zauważyć, że w myśli Langtona bezprecedensowe wydaje się wykorzystanie na szeroką skalę gramatyki w rozważaniach poświęconych woli. W moim przekonaniu jest ono doniosłe z punktu widzenia rozwoju debat woluntarystycznych, wykorzystuje bowiem oryginalną terminologię, która jest nie tylko bardzo precyzyjna, ale również wskazuje na nowe problemy i niuanse definicyjne, które w XIII i XIV stuleciu cieszyć się będą niesłabnącą popularnością wśród mistrzów badających zagadnienie wolnej woli, jej aktów i wewnętrznej struktury.

Kontynuację rozważań Langtona znaleźć można w XII traktacie I księgi *Summa aurea* (1215–1220), zatytułowanym „O woli Boga”, Wilhelma z Auxerre, który podejmując zagadnienie różnych sposobów orzekania uznaje, że czasownik „chcieć” może być orzekany o Bogu bądź na sposób porównujący do istot stworzonych (*in comparatione ad creaturas*), bądź bez takiego porównania. Odnosząc się do sensu porównującego, analizuje zdanie: „ten chce coś uczynić, więc czyni to lub uczyniłby” i twierdzi, że w tym przypadku w znaczeniu czasownika „chcieć” zawarta jest przyczynowość warunkowa. To znaczy: kiedy orzekamy czasownik „chcieć” o człowieku, zachodzi następujące wynikanie: „ten chce coś uczynić, więc to czyni lub uczyniłby, chyba że na przeszkodzie stanie mu brak wiedzy lub jakaś inna przyczyna”. Wynikanie to zatem wprawdzie zachodzi, jak twierdzi Langton, ale jedynie pod pewnym warunkiem (*sub condicione*)⁴⁷. Natomiast wynika-

sic faciat deus», non uoluntate rationis set sensualitatis hoc uoluit, quia ex affectu carnali optauit salutem gentis sue. Vel aliter: hoc ‘amen’, et huiusmodi, dupliciter intelligitur: uel ut sit simpliciter et pure optatio, uel non simpliciter set sub condicione; et sic loquens non innuit quod hoc uelit, set quod uellet, et sic sumitur in communi usu loquendi”; tamże: „Et nota quod [hec] est uoluntas qua quis uult aliquid et est uoluntas qua quis non uult aliquid, set uellet, et hanc uoluntatem — potest dici — Ieremias habuit: uellet enim hoc fieri si deo placeret, et per hanc distinctionem potest solui auctoritas Augustini: «Viuit peccandi uoluntas et sequeretur opus si speraretur impunitas»”.

⁴⁷ GUILLAUME D’AUXERRE, *Summa aurea*, ed. Jean Ribailier, vol. I (Paris: Centre National de la Recherche Scientifique; Grottaferrata (Roma): Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras

nie: „Bóg chce to uczynić, więc to czyni lub uczyniłby” zachodzi bez żadnego warunku, ponieważ w Bogu nie ma żadnej przeszkody, która uniemożliwiłaby realizację chcenia, boska wola nie jest bowiem zależna od jakichkolwiek czynników czy okoliczności.

Powyższe rozumowania prowadzić mogą do następującej argumentacji: skoro w boskim chceniu nie istnieje nic, co byłoby konieczne do aktualizacji owego chcenia, wszystko, czego Bóg chce, po prostu się dzieje. A jeśli tak, to chcenie Boga jest bezwarunkowe. Takie twierdzenie z kolei rodzi wątpliwość dotyczącą pogodzenia boskiego pragnienia dobra z jednoczesnym istnieniem zła. Jeśli następujące rozumowanie jest poprawne: „Bóg chce to uczynić, więc to czyni lub uczyniłby”, co więcej jest prawdziwe bezwarunkowo (*simpliciter*), jak należy interpretować fakt, że istnieją złe czyny? Czy należy przez to rozumieć, że Bóg chce złych czynów, skoro wszystko, czego on pragnie, istnieje? Analogiczne wątpliwości rodzą, jak przekonuje Wilhelm, dwa przytaczane przez niego zdania, a mianowicie:

1) Bóg chce, aby złe czyny istniały (*Deus vult mala fieri*).

2) Bóg chce, aby złe czyny nie istniały (*Deus vult mala non fieri*).

W pierwszym przypadku absurdem byłoby twierdzić, że skoro złe czyny istnieją, Bóg chce, aby istniały, w drugim zaś oczywiste wydaje się, że gdyby Bóg chciał, aby złe czyny nie istniały, one nigdy by się nie zdarzyły. Wynika więc z tego, jak argumentuje Wilhelm, że oba zdania należy uznać za fałszywe⁴⁸.

Omawiając powyższe paradoksy, wynikające z przyjęcia tych zdań za prawdziwe, Wilhelm odróżnia ujmowanie zdań w sensie bezwarunkowym (*simpliciter*) od rozumienia ich w innych sensach. Wskazuje na dwa sensy terminu „chcieć”, który można ujmować albo bezwarunkowo, kiedy mówimy, że Bóg chce dobra, albo ze względu na (*secundum quid*), kiedy

Aquas, 1986), lib. I, tract. XIV, 22: „<Solutio>. Et nos dicimus quod hoc verbum «vult» dictum de Deo in comparatione ad creaturas, ex vi vocis importat causalitatem sub conditione, et hoc habet a metaphora, quia cum dicitur: iste vult facere, ex hoc bene sequitur: ergo facit vel faciet, nisi impediatur per ignorantiam vel per aliquam aliam causam; et quia in Deo nullum impedimentum est, bene sequitur: Deus vult hoc facere, ergo facit vel faciet, sed non ex vi vocis tantum sed ex vi vocis partim, quia hoc verbum «vult» significat voluntatem que est quedam causa partim a natura rei, quia voluntati Dei prompta est potentia et scientia. Sed cum hoc verbum «vult» dicitur de Deo non in comparatione ad creaturas, sicut cum dicitur: Deus vult se esse vel se esse trinum et unum, nullo modo simpliciter nec sub conditione importat causalitatem”.

⁴⁸ Tamże, 225: „Circa secundum capitulum patet quod, prout verbum «vult» significat voluntatem beneplaciti simpliciter, hec est falsa: Deus vult mala fieri, et hec similiter: Deus vult mala non fieri, quia si vult non fieri, non fiunt”.

twierdzimy, że Bóg chce, aby wszyscy ludzie zostali zbawieni⁴⁹. Za przykład służy mu zdanie: „Bóg nienawidzi czynów złych” (*Deus odire mala*), które jeśli byłoby wzięte w sensie bezwarunkowym, oznaczałoby, że skoro Bóg nienawidzi czynów złych, nie chce ich, a zatem nie powinny one istnieć. Złe czyny jednak istnieją, a zatem, gdyby uznać sens tego zdania za bezwarunkowy, należałoby przyjąć, że wola boska nie jest wystarczającą przyczyną tego, co istnieje, i jest niepełna (*inexpleta*)⁵⁰, jak to określa Wilhelm. Podaje zatem trzy inne możliwe sposoby rozumienia tego zdania. Dla obecnych rozważań istotny jest sposób trzeci, zgodnie z którym Bóg nienawidzi czynów złych, ponieważ chce, aby one nie istniały, jednak nie w sensie bezwarunkowym, ale ze względu na (*secundum quid*), a w tym szczególnym przypadku, ponieważ chce, aby one się nie wydarzyły na sposób wpływający z jego natury, chce „sam w sobie” (*quantum in se est*)⁵¹.

Porządkując terminologię dotyczącą pojęcia woli, Wilhelm odnosi się do powszechnie już wówczas stosowanego rozróżnienia woli rozumnej i zmysłowej. Wola zmysłowa to ta, która zarządza duszą zwierzęcą, rozumna zaś dotyczy duszy rozumnej. Aby wyjaśnić, jak należy interpretować twierdzenie, że chcemy czegoś przeciwnego niż Bóg, pomimo że wiemy, czego Bóg chce, czyli wiemy, że chce dobra, Wilhelm przekonuje, że wola człowieka jest zgodna z wolą boską jedynie w sensie woli rozumnej, ale nie wtedy, gdy ujmowana jest jako wola zmysłowa⁵². Gdy więc człowiek zgadza się na coś, używając woli zmysłowej, jego wola może pozostawać w sprzeczności z wolą boską. Dzieje się tak, ponieważ człowiek ma władzę jedynie nad wolą rozumną, zmysłowej zaś nie jest w stanie kontrolować⁵³.

⁴⁹ Tamże, 223: „<Solutio>. Dicimus quod hoc verbum «vult» secundum quod significat voluntatem beneplaciti duobus modis accipitur, quia quandoque accipitur simpliciter cum dicitur: *Deus vult bona esse*; quandoque secundum quid, sicut dicit Apostolus: *Deus vult omnes homines salvos fieri, non simpliciter sed quantum in se est* [...]”.

⁵⁰ Tamże, 226: „ergo Deus vult aliquid simpliciter, quod tamen non vult omnibus modis. Debet ergo dici velle simpliciter mala non fieri, licet mala fiant. Et ita voluntas Dei manet inexplata”.

⁵¹ Tamże, 225: „Si vero hoc verbum «vult» significat voluntatem beneplaciti secundum quid, scilicet quantum in Deo est, vere sunt omnes iste: *Deus vult mala non fieri, Deus vult istum esse bonum, Deus vult istum non esse malum*”; tamże, 227: „Tertio modo dicitur *Deus odire mala, quia vult, quantum in se est, quod non fiant*”.

⁵² Tamże, 230-231: „<Solutio>. Quantum ad istum articulum pertinet, distinguenda est duplex voluntas, videlicet rationis et voluntas sensualitatis. Voluntate rationis tenemur velle quicquid scimus Deum velle, voluntate sensualitatis non, quia nec Christus voluntate sensualitatis voluit quicquid Pater voluit”.

⁵³ Tamże, 233: „Et quod dicit Augustinus: «Nichil adeo est in potestate nostra sicut voluntas», intelligitur de voluntate rationis”.

Do zagadnienia woli warunkowej Wilhelm odnosi się ponownie w kwestii IV rozdziału IV traktatu XII, kiedy definiuje pojęcie woli warunkowej, określając ją jako *velleitas*⁵⁴. Analizując przykład Jeremiasza i fałszywego proroka, omawiany również przez Langtona, wskazuje, że w podmiocie moralnym, który ma zarówno wolę zmysłową, jak i rozumną, może zaistnieć sytuacja konfliktu, i to nie tylko między tymi dwiema wolami, ale również, jak się wydaje, między różnymi pragnieniami generowanymi przez wolę rozumną⁵⁵. Co ciekawe, pojęcie *velleitas* Wilhelm odnosi nie tylko do człowieka, ale również do Boga, co pozwala przypuszczać, że *velleitas* nie oznacza dlań jedynie pewnej możliwości realizacji pragnienia wyrażanego przez podmiot moralny, jak było w koncepcji Langtona, ale również wolę *sensu stricto*, wolę zaktualizowaną⁵⁶.

*

Poczawszy od pism Augustyna, w myśli średniowiecznej zauważalne staje się zainteresowanie problematyką złożoności woli oraz dwurzędowości jej aktów. W rozważaniach biskupa z Hippony na plan pierwszy wysuwa się zagadnienie stojących ze sobą w konflikcie pragnień i próba wyjaśnienia podejmowania w takiej sytuacji decyzji moralnych. Pomimo braku precyzji w doborze terminologii, Augustyńska propozycja jest doniosła historycznie, ponieważ wskazując na pewne problemy etyczne, zapowiada intensywnie rozwijającą się w kolejnych stuleciach debatę poświęconą strukturze woli i jej aktów, jak również procesowi podejmowania decyzji moralnych. Jest ponadto pierwszą koncepcją, która zarysowuje zagadnienie złożoności woli oraz aktów chcenia pierwszego i drugiego rzędu, będąc punktem wyjścia analiz Anzelma z Canterbury, u którego odnajdujemy bardziej złożoną próbę

⁵⁴ Tamże, 235: „Quarto queritur de velleitate sive de voluntate conditionalis; est enim velleitas promptitudo volendi sub hac conditione”.

⁵⁵ Tamże, 236: „Propter hoc dicimus quod Ieremias ex ratione fidei respondit «amen», sed non volebat simpliciter Ierusalem non esse destruendam sed voluntate conditionalis sicut velleitate. Unde tantum valet Ieremiam dixisse «amen» quantum si dixisset: vellem ut ita fieret, sicut tu dicis, id est paratus essem velle si populus peniteret, sicut intelligitur illud Apostoli: *Optabam ego anathema esse pro fratribus meis*, id est optarem si optabile esset. Et quod dicit Glosa: «optat fieri quod ille mentitur», sumitur hoc verbum «optat » pro voluntate conditionalis”.

⁵⁶ Tamże, 237: „Solutio. In istis tribus casibus dicendum est quod fletus ille non est ex voluntate predicta sed ex voluntate flendi. Vel dicendum est quod flebat Ieremias non quia volebat absolute Iudeos non esse peccaturos, sed quia vellet, id est paratus esset velle, si peniterent. Similiter et Deus vellet; unde patet quod huiusmodi velleitas non est contraria voluntati divine, sed vellet eos non peccare si esset revocabile”.

wyjaśnienia mechanizmów rządzących podejmowaniem decyzji moralnych. Zawiera ona nie tylko definicję samego pojęcia „woli”, ale również wnikliwe analizy zarysowanych przez Augustyna wątków. Anzelm, odnosząc się do zagadnienia działań dobrowolnych i niedobrowolnych, wskazuje na fakt, że każde pragnienie podmiotu moralnego musi być zaakceptowane przez pragnienie drugiego rzędu. Wydaje się więc, że w jego propozycji, podobnie jak w koncepcji Piotra z Poitiers, różne pragnienia pierwszego rzędu mogą stać ze sobą w konflikcie, jednak pragnienia pierwszego i drugiego rzędu muszą być ze sobą w zgodzie.

Rozważania Piotra z Poitiers przynoszą przełom w debacie woluntarystycznej poświęconej złożoności woli. Autor *Sentencji* doprecyzowuje różnienia między terminami takimi jak *vult* oraz *vellet*, jak również między *voluntas rationis* oraz *voluntas sensualitatis* i kieruje dyskusję ku problematyce warunkowości i modalności woli. Po raz pierwszy również w rozważaniach dotyczących woli świadomie wykorzystuje reguły gramatyczne, co stanie się inspiracją dla analiz Stefana Langtona. Terminologię ustaloną przez Piotra z Poitiers przejmują zarówno Langton, jak i Wilhelm z Auxerre. W swoich pismach podejmują problem modalności aktów wolitywnych, próbując wskazać na te elementy i warunki w procesie podejmowania decyzji moralnych, które pozwalają określić i zaklasyfikować akt woli jako akt zachodzący warunkowo lub bezwarunkowo. Precyzyjne podziały oraz niuansy pojęciowe, które wykształcają się w etyce XII wieku oraz w pierwszej połowie XIII stulecia, pozwalają na zidentyfikowanie istotnych elementów procesu podejmowania decyzji moralnych, jak również na wytyczenie kierunku debaty nad dwurzędowością aktów woli w późnym średniowieczu.

BIBLIOGRAFIA

- ANZELM Z CANTERBURY. *O wolności woli*. Tłum. i wstęp Andrzej Piotr Stefańczyk. *Roczniki Filozoficzne* 58 (2010), 1: 301–324.
- AUGUSTINUS. *De gratia Christi et de peccato originali*. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 42. Ed. Carl Franz Urbani i Joseph Zycha. Vindobonae (Vienna), Lipsiae: F. Tempelmann, G. Freytag, 1902.
- AUGUSTINUS. *De libero arbitrio*. Corpus Christianorum. Series Latina 29. Ed. William M. Green. Turnholt: Brepols, 1970.
- AUGUSTINUS. *De octo dulcitii quaestionibus*. Corpus Christianorum. Series Latina 44A. Ed. Almut Mutzenbecher. Turnholt: Brepols, 1975.
- AUGUSTINUS. *Enarrationes in Psalmos 110-118. Enarrationes in Psalmos 110-150, Pars 2*. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 95/2. Ed. Franco Gori i Angelo De Nicola. Berlin, Boston: De Gruyter, 2015.

- AUGUSTYN. *O Trójcy Świętej*. Tłum. Maria Stokowska. Kraków: Wydawnictwo Znak, 1996.
- AUGUSTYN. *Wyznania*. Tłum. Zygmunt Kubiak. Kraków: Wydawnictwo Znak, 1999.
- COLISH, Marcia. *Peter Lombard*. Vol. I. Leiden, New York, Köln: Brill, 1994.
- DWORKIN, Gerald. *The Theory and Practice of Autonomy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- EKENBERG, Tomas. „Augustine on Second-Order Desires and Persons”. W: *Subjectivity and Selfhood in Medieval and Early Modern Philosophy*. Studies in the History of Philosophy of Mind 16. Red. Jari Kaukua i Tomas Ekenberg, 9-24. Dordrecht: Springer International Publishing, 2016.
- FRANKFURT, Harry. *Wolność woli i pojęcie osoby*. Tłum. Justyna Nowotniak. W: *Filozofia moralności. Postanowienie i odpowiedzialność moralna*. Red. Jacek Hołówka, 21–39. Warszawa: Spacja/Aletheia 1997.
- GUILLAUME D'AUXERRE. *Summa aurea*. Ed. Jean Ribailier. Vol. I. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique; Grottaferrata (Romaa): Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 1986.
- HAWORTH, Lawrence. *Autonomy: An Essay in Philosophical Psychology and Ethics*. New Haven: Yale University Press, 1986.
- KOSZKAŁO, Martyna. „Koncepcja woli według św. Augustyna — perspektywa antropologiczna”. *Roczniki Filozoficzne* 64 (2016), 3: 5–37.
- LANGTON, Stephanus. *Quaestiones Theologiae. Liber I*. Auctores Britannici Medii Aevi 22. Ed. Magdalena Bieniak i Riccardo Quinto. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- [LANGTON, Stephanus] „Magistri Stephani Langton Ex Summa Quaestionum Theologiae”. Ed. Riccardo Quinto. *Cahiers de l'Institut du Moyen-Âge Grec et Latin* 62 (1992), 77–165.
- LINDLEY, Richard. *Autonomy*. London: Macmillan, 1986.
- LOMBARD, Petrus. *Sententiae in IV libris distinctae*. Vol. I. Grottaferrata (Romae): Collegium S. Bonaventurae Ad Claras Aquas, 1971.
- LOMBARD, Petrus. *Sententiae in IV libris distinctae*. Vol. II. Grottaferrata (Romae): Collegium S. Bonaventurae Ad Claras Aquas 1981.
- PETER OF POITIERS. *Sententiae*. Vol. I. Ed. Philip S. Moore i Marthe Dulong. Notre Dame: The University of Notre Dame Press, 1961.
- PETER OF POITIERS. *Sententiae*. Vol. II. Ed. Philip S. Moore, Joseph Garvin i Marthe Dulong. Notre Dame: The University of Notre Dame Press, 1950.
- ROGERS, Kathrin. „The Purpose, Definition and Structure of Free Will”. W: *Debates in Medieval Philosophy. Essential Readings and Contemporary Responses*. Red. Jeffrey Hause, 43-60. New York, London: Routledge, 2014.
- ROGERS, Kathrin. „Anselm on Eudaemonism and the hierarchical structure of moral choice”. *Religious Studies* 41 (2005), 3: 249–268.
- SAARINEN, Risto. „Augustine's Two Wills and Two Goals: Some Applications of Holmström-Hintikka's Formal Theory”. Ed. Ghita Holmstrom-Hintikka. W: *Medieval Philosophy and Modern Times*. Synthese Library 288, 121–136. Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers 2000.
- STUMP, Eleonore. „Augustine on Free Will”. W: *The Cambridge Companion to Augustine*. Red. Eleonore Stump i N. Kretzmann, 124–147. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- WILLIAMS, Thomas. „Anselm: Free Will and Moral Responsibility”. W: *Debates in Medieval Philosophy. Essential Readings and Contemporary Responses*. Red. Jeffrey Hause, 61–72. New York, London: Routledge, 2014.

AKTY WOLI W MYŚLI ŚREDNIOWIECZNEJ —
OD ŚW. AUGUSTYNA DO WILHELMA Z AUXERRE

Streszczenie

Koncepcja autonomii osoby Harry'ego Frankfurta, uznawana obecnie za jedną z ważniejszych teorii autonomii, podkreśla istotną rolę zdolności podmiotu moralnego do świadomej refleksji nad sobą i swoim życiem i ufundowana jest na zdolności podmiotu do formułowania pragnień pierwszego oraz drugiego rzędu. Intrygujące, że już w myśli średniowiecznej daje się zauważyć propozycje, które budują prekursorski wobec współczesnych teorii obraz podmiotu moralnego, odnosząc się do złożonej struktury woli, jak również dwurzędowości jej aktów. W niniejszym artykule śledzę rozwój terminologii oraz argumentacji wykorzystywanej w tych średniowiecznych koncepcjach, które odwołują się do pragnień pierwszego oraz drugiego rzędu oraz rozróżnień między różnymi aktami woli. Skupiam się na koncepcjach powstałych do pierwszej połowy XIII wieku wprowadzających do debaty woluntarystycznej terminologię, niuansy pojęciowe oraz argumentację, która stanie się punktem wyjścia dla późnośredniowiecznych teorii woli.

THE FIRST AND SECOND ORDERS OF THE WILL IN MEDIEVAL THOUGHT:
FROM AUGUSTINE TO WILLIAM OF AUXERRE

Summary

Harry Frankfurt's concept of autonomy that has been acknowledged as one of the most important theories of autonomy underlines the essential role of a moral agent's ability to reflect on herself and her life. The core element of the concept is the ability of a moral agent to formulate first as well as second order desires. Intriguing seems the fact that we can find the concepts referring to the complexity of the will and its first and second order acts already in medieval thought. In this paper I examine the development of the terminology and argumentation employed in these medieval concepts which analyze first and second order acts of the will as well as the subtle difference between various acts of the will. I focus on the concepts formulated until the first half of the 13th century pointing out to the terminology and arguments which became the point of departure for late medieval theories of the will.

Słowa kluczowe: pragnienia pierwszego i drugiego rzędu; złożoność woli; warunkowość woli; etyka wczesnośredniowieczna; etyka dwunasto- i trzynastowieczna.

Key words: first and second order desires; the complexity of the will; the conditionality of the will; early medieval ethics; 12th and 13th century ethics.

Information about Author: MONIKA MICHAŁOWSKA, PhD — Department of Bioethics at the Medical University of Lodz; address for correspondence: ul. Lindleya 6, PL 90-131 Łódź; e-mail: monika.michalowska@umed.lodz.pl