

MARTYNA KOSZKAŁO

KONCEPCJA WOLI WEDŁUG ŚW. AUGUSTYNA —
PERSPEKTYWA ANTROPOLOGICZNA *

Istnieje mocno zakorzenione i sprawiające wrażenie oczywistego przekonanie, że św. Augustyn jest „pierwszym filozofem woli”¹. Pojawiają się jednak również próby kwestionowania tej opinii. Według nich św. Augustyn nie tyle był myślicielem, który pod wpływem chrześcijaństwa wprowadził pojęcie woli do antropologii filozoficznej, ale jako postać na wskroś antyczna tworzył pod wpływem myśli stoickiej oraz neoplatońskiej. W ten sposób interpretuje myśl Augustyna na przykład Michael Frede². Twierdzi on, „że winniśmy być wysoce podejrzliwi wobec tezy, że Augustyn wprowadził radykalnie nowe

Dr MARTYNA KOSZKAŁO — Zakład Historii Filozofii Starożytnej, Średniowiecznej i Nowożytnej w Instytucie Filozofii, Socjologii i Dziennikarstwa na Wydziale Nauk Społecznych Uniwersytetu Gdańskiego; adres do korespondencji: ul. Bażyńskiego 4, 80-952 Gdańsk, e-mail: filmko@ug.edu.pl

* Artykuł jest fragmentem jednego z rozdziałów przygotowywanej do druku monografii pod tytułem *Natura woli. Wolność a konieczność. Stanowisko Jana Dunsza Szkota na tle poglądów św. Augustyna, św. Anzelmia z Canterbury i św. Tomasza z Akwinu*, będącej efektem prac badawczych wykonywanych w ramach projektu sfinansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki, przyznanych na podstawie decyzji numer DEC-2013/09/B/HS1/01985.

¹ Hannah ARENDT, *Wola*, tłum. Robert Piłat (Warszawa: Czytelnik, 1996), 126. Narodziny problemu wolnej woli niektórzy utożsamiają z zagadnieniem pogodzenia determinizmu z wolnością decyzji i przypisują go Aleksandrowi z Afrodyzji, którego myśl jest konsekwencją rozwoju tradycji arystotelesowskiej, medioplatoników i Epikteta. Zob. Susanne BOBZIEN, „The Inadvertent Conception and Late Birth of the Free-Will Problem”, *Phronesis* 43 (1998), 2: 133–175. Niewątpliwie współczesna dyskusja dotycząca wolnej woli sprowadza się przede wszystkim do analizy relacji wolność/determinizm. Stąd pytanie, kto odkrył wolę, jest dla niektórych badaczy pytaniem o narodziny namysłu nad ową relacją.

² Michael FREDE, *Free Will. Origins of the Notion in Ancient Thought* (Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 2011), 153–174.

pojęcie woli, które było inspirowane przez judeochrześcijańską tradycję, reprezentującą swoiste poglądy na temat Boga i świata”³, i konkluduje, że augustyńskie pojęcie woli jest wersją bardziej złożonego stoickiego pojęcia woli. Według Fredego źródłem pojęcia woli była rozbudowana przez stoików koncepcja życia wewnętrznego oraz ich koncepcja asercji.

Mimo wielu ciekawych intuicji na temat działań wolitywnych, które pojawiały się w rozważaniach poprzedników Augustyna, żaden z nich nie sformułował jednak tak wyraźnej koncepcji woli jak Augustyn. Żaden z nich nie zdołał również uniknąć redukcji woli do uczuć lub rozumu. Nowość koncepcji Augustyna polegałaby na tym, że w pełni świadomie została w niej wyraźnie wyartykułowana koncepcja osobnej władzy, jaką jest wola. Terence Irwin trafnie zauważa, że u Augustyna zarówno koncepcja woli (*voluntas*), jak i wolnej woli (*liberum arbitrium*) nie pasuje ani do arystotelesowskiego, ani stoickiego poglądu na naturę wyboru. W koncepcji Arystotelesa nie znajdziemy osobnej władzy woli niezależnej od racjonalnej i nieracjonalnej części duszy, stoicy natomiast, pomimo koncepcji asercji, nie odeszli aż tak bardzo jak Augustyn od intelektualizmu etycznego⁴.

Jaki wobec tego był kontekst odkrycia augustyńskiej koncepcji? Wydaje się, że na ów kontekst złożyło się kilka zjawisk.

Po pierwsze, Augustyn jest rzeczywiście bliski nurtom stoickim i platońskim, w których w dużo większym stopniu, zwłaszcza w porównaniu z antropologią Arystotelesa, zwrócono uwagę na sferę tego, co wewnętrzne. Gareth B. Matthews zauważa, że w antropologii Augustyna niezwykle ważna jest perspektywa pierwszoosobowa⁵. Augustyn konstruuje antropologię opartą na doświadczeniu wewnętrznym, a koncepcja duszy jest w niej efektem owego doświadczenia. W ramach takiej antropologii łatwiej skonstruować koncepcję woli.

Po drugie, augustyńska psychologia życia wewnętrznego ma również wymiar egzystencjalny. Jest ona oparta nie tylko na doświadczeniu takich zjawisk psychicznych jak pamięć, poznawanie i chcenie, ale także na opisie konfliktów wewnętrznych, inspirowanych również przez opisy św. Pawła i jego słynne zawołanie: „Non enim quod volo bonum, hoc facio, sed quod nolo malum, hoc ago!”⁶. Augustyńska antropologia dotyka problematyki grzechu i odpowiedzialności za zło oraz poczucia wewnętrznego rozdwo-

³ Tamże, 155.

⁴ Terence IRWIN, *The Development of Ethics. A Historical and Critical Study*, vol. 1 (Oxford: Oxford University Press, 2007), 401.

⁵ Gareth B. MATTHEWS, *Augustine* (Oxford: Blackwell, 2005), 3.

⁶ „Nie czynię bowiem dobra, którego chcę, ale czynię to zło, którego nie chcę”. Rz 7, 19 — przekład za Biblią Tysiąclecia.

jenia podmiotu moralnego, polegającego na konflikcie pragnień, przy jednoczesnej świadomości zła, które ten podmiot popełnia. Augustyn szuka przy tym ostatecznego źródła odpowiedzialności i — co się z tym wiąże — grzechu. Dlaczego jesteśmy winni? Przyczyny należy szukać we wnętrzu człowieka i znaleźć rację, w tym wypadku władzę, która by była ostatecznie odpowiedzialna za grzech. Ten aspekt pokazuje, że na narodziny koncepcji woli olbrzymi wpływ miało chrześcijaństwo.

Po trzecie, Augustyn funkcjonuje w radykalnie innym niż pogański obrazie świata. Chrześcijaństwo wprowadziło całkowicie nowe pojęcie transcendencji Boga. Bóg nie jest już najwyższym elementem tego świata, ale jest istotą, która może istnieć również wówczas, gdy świat nie istnieje. Tymczasem bogowie świata pogańskiego, czy to religijni, czy filozoficzni, nie istnieją niezależnie od świata. Ich rola bowiem zawsze związana jest ze światem: bogowie greckiej religii zarządzają jakąś dziedziną świata, bogowie filozofów również są związani ze światem — będąc przyczyną ruchu jak Pierwszy Poruszyciel czy emanując jak Prajednia⁷. Natomiast w perspektywie chrześcijańskiej świat nie jest Bogu do niczego potrzebny i nie dodaje on żadnej doskonałości samemu Bogu. Dlatego jeśli świat istnieje, to jest znakiem wolnego stwórczego aktu Boga. W tym sensie świat jest prawdziwie kontyngenty czyli niekonieczny. Teologiczne i filozoficzne analizy Augustyna musiały zatem odpowiedzieć na pytanie, co jest źródłem boskiej wolności w akcie stwarzania. Bóg chrześcijańskiego teizmu nie będzie już tylko umysłem.

Po czwarte, najmocniej związana z kontekstem religijnym jest augustyńska koncepcja duszy ludzkiej jako obrazu Trójcy Świętej. Między jednością Boga w trzech Osobach a jednością duszy ludzkiej obdarzonej trzema siłami duchowymi — pamięcią, umysłem i wolą — zachodzi analogia. W moim przekonaniu ten ostatni element wpłynął zasadniczo na kontekst odkrycia koncepcji woli. Właśnie dlatego, że owego trynitarnego wątku nie ma w tradycji pogańskiej, to trudno było wcześniejszym myślicielom sformułować tak rozbudowaną jak augustyńska koncepcję duszy.

Po piąte, w kulturze chrześcijańskiej musiało się również pojawić pytanie o to, jaki jest najwyższy spełniający człowieka akt duchowy — czy jest nim poznawanie czy miłowanie? Obie funkcje duszy nie muszą być postrzegane opozycyjnie, ale można szukać odpowiedzi na pytanie, które z tych działań

⁷ Por. niezwykle ciekawe uwagi na ten temat: Robert SOKOŁOWSKI, *Bóg wiary i rozumu. Podstawy chrześcijańskiej teologii*, tłum. Michał Romanek (Kraków: Fundacja Dominikańskie Studium Filozofii i Teologii. Kolegium Filozoficzno-Teologiczne Polskiej Prowincji Dominikanów, 2015), 41–52.

charakteryzuje się większą doskonałością, a co się z tym wiąże — która z władz ma większą doskonałość w aspekcie godności. Tradycja grecka dała człowiekowi oparcie w logosie, znajdując ów logos zarówno w świecie, jak i w działających podmiotach. Mimo niewątpliwie trafnych uwag Arystotelesa o przyjaźni grecka filozofia nie знаła kategorii bezinteresownej miłości o charakterze uniwersalnym, na przykład miłości nieprzyjaciół. Jeśli chrześcijaństwo odchodzi od greckiego intelektualizmu, to siłą rzeczy staje się otwarte na nową, bardziej rozbudowaną strukturę duszy. A na gruncie filozofii powstającej w kontekście chrześcijaństwa musi pojawić się pytanie o to, co w duszy ludzkiej jest władzą, która odpowiada za miłość i wybieranie.

Te pięć zasadniczych aspektów związanych z jednej strony z kontekstem teologicznym, z drugiej — z przyjętą przez Augustyna metodą filozofowania składa się na kontekst odkrycia pojęcia woli w jego antropologii. W świetle tego, co napiszę dalej, wydaje się, że niesprawiedliwe jest stwierdzenie René A. Gauthiera, że augustyńska koncepcja woli nie istnieje, gdyż jest to koncepcja stoicka⁸.

W artykule przedstawię najpierw augustyńską koncepcję struktury duszy, a następnie spróbuję odpowiedzieć na pytanie, jaka jest według Augustyna natura woli. Postaram się scharakteryzować podstawowe funkcje woli, takie jak chcenie czy wybór. Zwrócę również uwagę na relację woli do poznania. Skoncentruję się na psychologicznych i antropologicznych aspektach działania podmiotu, a pominię aspekty teologiczne⁹.

I. NOWA ANTROPOLOGIA I NOWA WIZJA DUSZY LUDZKIEJ: INTELEKT, WOLA, PAMIĘĆ

Jak pisze Augustyn w *O Trójcy Świętej*: „Nie bez racji twierdzimy, że wiemy, czym jest dusza, ponieważ i my także mamy duszę”¹⁰. Doświadczenie wewnętrzne stanie się podstawą odrzucenia przez Augustyna naturali-

⁸ René A. GAUTHIER, w: *Aristote: L'éthique à Nicomaque*. Introduction, traduction et commentaire par René A. Gauthier et Jean Yves Jolif, 2^e éd. (Louvain: Publications universitaires, 1970), 259, za: Charles H. KAHN, „Discovering the will. From Aristotle to Augustine”, w: *The Question of "Eclecticism"*. *Studies in Later Greek Philosophy*, red. John M. Dillon and Anthony A. Long (Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press, 1988), 238.

⁹ Poglądy św. Augustyna na temat związku działania wolnej woli z łaską i w kontekście predestynacji wymagałyby osobnego artykułu.

¹⁰ Św. AUGUSTYN, *O Trójcy Świętej*, VIII 6, 9, tłum. Maria Stokowska (Kraków: Znak, 1996), 273.

stycznej koncepcji duszy: skoro nie jesteśmy pewni, czy jesteśmy jakkolwiek z rzeczy cielesnych, to faktycznie nie jesteśmy żadną z nich. W *O wielkości duszy* Augustyn dookreśla naturę duszy. Jako stworzona przez Boga jest do Niego podobna, „robi wrażenie bytu prostego o swoistej substancji”¹¹. To, w czym jest podobna to prostota, która jest przeciwstawiona złożoności rzeczy materialnych. Niematerialność jest rozumiana przez Augustyna, z jednej strony, negatywnie, gdyż dusza nie posiada wielkości fizycznych, czyli brak jej własności, które przypisujemy ciałom, dokonując pomiaru. Z drugiej strony, na podstawie tego, jak dusza się nam odsłania w wewnętrznym działaniu, niematerialność jest rozumiana pozytywnie (nie jest ona nicością)¹². Augustyn zaczyna od pamięci, której własność odzwierciedlania przestrzenności świata i tego, co materialne, oraz posiadanie niezliczonej ilości obrazów świadczą o jej niematerialności. Dusza w jakiś sposób musi przekraczać rozmiar ciała, jednocześnie nim kierując. Sugestywne opisy Augustyna pokazują, w jaki sposób doświadczenie tego, co ma wymiary i jest cielesne, staje się podstawą rozumienia niematerialności, która ma charakter pozawymiarowy i pozaprzestrzenny. Augustyn zatem pokazuje, że wielkość duszy musi przekraczać każdy wymiar materialny: „cóż za głębina, jaka otchłań, jaki bezmiar mógłby to [wspomnienia] wszystko ogarnąć”¹³. Poza tym duszy nie można przypisać cielesności, to znaczy wielkości i rozciągłości, gdyż posiada zdolność przedstawiania sobie ciał materialnych oraz przedmiotów idealnych¹⁴. Augustyn odwołuje się zatem do faktu zachodzenia różnicy jakościowej między przedmiotem a jego intelektualnym ujęciem. Ujęcie przedmiotu ma inne własności niż sam przedmiot — przedmiot jest rozciągly, natomiast jego ujęcie nie jest. Jest to zjawisko obecne już na poziomie wyobrażenia i charakteryzuje niematerialność pamięci, ale przede wszystkim na poziomie ujęcia intelektualnego. Jak pisze Augustyn: „jedynie myśl potrafi dostrzec, że najpotężniejsze, najwspanialsze są te byty, które pojmujemy jako pozbawione [...] «tuszy». Nazwą tą ozna-

¹¹ ŚW. AUGUSTYN, *O wielkości duszy*, Wstęp, I 2, w: *Dialogi filozoficzne*, tłum. Danuta Turkowska (Kraków: Znak, 1999), 340.

¹² Według Phillipa Cary’ego Augustyn wprowadza do tradycji zachodniej pojęcie duszy rozumianej jako prywatna wewnętrzna przestrzeń. Jej prywatność jest skutkiem grzechu i oderwania się od Boga. Dusza jako różna od Boga oraz ciała jest charakteryzowana przez kategorię przestrzeni, gdyż podobnie jak w przestrzeni znajdują się w niej rzeczy, których można doświadczyć lub je ukryć. Zob. Phillip CARY, *Augustine’s Invention of the Inner Self: The Legacy of a Christian Platonist* (Oxford: Oxford University Press, 2000).

¹³ ŚW. AUGUSTYN, *O wielkości duszy*, V 9 (347).

¹⁴ Tamże, XIV 23 (361).

cza się dość trafnie wielkość przestrzenną ciał”¹⁵. Augustyn odwołuje się tu do wartości wiedzy o charakterze matematycznym, wartości, która jest ugruntowana przez pewność. Ale wartość tej wiedzy pochodzi również z tego, że ich przedmiot jest niematerialny, a dusza jest w stanie dostrzec wartość niematerialności.

Prócz pamięci funkcją duszy, która świadczy o jej niematerialności, jest rozum, który jest samozwrotny i może ująć zarówno samego siebie, jak i duszę, do której należy. Augustyn podkreśla: „dusza ludzka posiada doskonałą i niemal jedyną zdolność widzenia w postaci rozumu i z jego pomocą usiłuje odnaleźć samą siebie”¹⁶.

Dopełnieniem trójcy człowieka jest wola, którą Augustyn określa jako element duchowy, gdy analizując walkę fizyczną, zauważa, że poddaje się nie ciało walczącego, ale to, co wewnątrz nas: „poddaje się nie ciężar ciała czy sprawność mięśni, lecz sama wola, czyli dusza”¹⁷. Mimo że każda z tych funkcji duszy jako duchowa nie jest jakąś osobną częścią duszy, to dusza nie zachowuje takiej prostoty jak Bóg, gdyż dusza jako stworzona jest zmienna. Augustyn podkreśla, że prostota duszy jest czymś pośrednim między prostotą Boga a złożonością przedmiotów materialnych. Prostota duszy polega na tym, że nie ma ona masy i nie zajmuje miejsca, czyli nie posiada atrybutów materii. W przeciwieństwie jednak do Boga, którego atrybuty są tożsame ze sobą i jednocześnie z samym bytem Boga, poznawcze, wolitywne i emocjonalne stany duszy są zmiennie i dlatego nie jest ona absolutnie prosta¹⁸. Augustyn zastrzega, że dusza ludzka jest jedynie obrazem Boga: „tego obrazu nie można porównywać ze Świętą Trójcą i twierdzić, że jest we wszystkim podobny. Ostrzegalem dostatecznie, jak myślę, aby dopatrywano się w każdym podobieństwie istniejących tam ogromnych różnic”¹⁹. Odpowiednikiem woli jest Duch Święty, będący miłością, Ojciec — pamięci, a Syn — rozumu: „A miłość człowieka, wywodząca się z poznania, łącząca pamięć z rozumem, jakby wspólna rodzącemu i zrodzonemu [...] podaje w tym obrazie pewne choć nierówne podobieństwo Ducha Świętego”²⁰.

W taki sposób Augustyn buduje obraz Trójcy Świętej w duszy człowieka i zauważa, że obraz ten, oczywiście niedoskonały, mamy na skutek poznania

¹⁵ Tamże, XIV 24 (362).

¹⁶ Tamże, XIV 24 (362).

¹⁷ Tamże, XXII 38 (377).

¹⁸ Św. AUGUSTYN, *O Trójcy Świętej*, ks. VI, VI 8 — VII 9 (226–227).

¹⁹ Tamże, ks. XV, XX 39 (510).

²⁰ Tamże, ks. XV, XXIII 43 (513).

samych siebie²¹, doświadczenie wewnętrzne staje się zatem podstawą przybliżenia tajemnicy wiary. Przy okazji w poznaniu introspekcyjnym odsłania się wewnętrzna struktura podmiotu przy jednoczesnym doświadczeniu jedności duszy. Niekiedy Augustyn zamiast trójcy pamięci, intelektu i woli powołuje się na inną trójcę: bytu, intelektu i woli. W *Wyznaniach* stwierdza: „Trójcę któż pojąć zdoła? Trzy stany w nas to: być, wiedzieć, chcieć. Jestem, wiem, chcę. Jestem poznający i chcący. Wiem, że jestem i że chcę. Chcę być i wiedzieć”²². Nie chcę analizować ewentualnych powodów tej niespójności, ważne jest to, że tak jak w Trójcy Osoby Boskie są czymś jednym, mając jedną Bożą naturę, tak człowiek w swoim wnętrzu doświadcza jedności własnej jako podmiotu i jedności stanów duchowych, które się wzajemnie przenikają i mogą się wzajemnie do siebie odnosić.

Augustyn, próbując opisać to zjawisko, szuka obrazów ze świata materialnego: odrzuca koncepcję, według której dusza jest jak napój uczyniony z trzech różnych płynów, gdyż mimo zmieszania napój ten uczyniony byłby z różnych substancji. Augustyn wybiera obraz trzech złączonych ze sobą pierścieni uczynionych ze złota, każdy jest z tego samego materiału, więc jest zachowana jedność, ale zachowują one jednocześnie odrębność²³. Obraz ten, jakkolwiek niedoskonały, próbuje oddać podstawową intuicję Augustyna: doświadczenie wielości aktów duchowych nie niszczy jedności podmiotu. Augustyn podkreśla to bardzo mocno w *O Trójcy*: „Te trzy rzeczy — pamięć, intelekt, wola — stanowią jedno życie, a nie trzy; nie tworzą trzech dusz, ale są jedną duszą; a więc nie są trzema substancjami, lecz jedną substancją”²⁴. Fragment ten nie tylko świadczy o zgodności myśli Augustyna z doktryną chrześcijańską o jednej duszy w człowieku, ale jest wyrazem poglądów Augustyna na wzajemną relację sił duszy wobec niej samej. Choć możemy wyróżnić poszczególne funkcje duszy i zachować jednocześnie *proprium* każdego typu aktu — poznawania, pamiętania czy kochania — gdyż czym innym jest poznawać, a czym innym kochać, to jednak istotnie funkcje te nie są czymś różnym od podmiotu. Z tego powodu niektórzy badacze myśli Augustyna nie są nawet skłonni używać terminu „władza” na oznaczenie na przykład woli, gdyż w ich przekonaniu augustyńska wola nie jest żadną władzą podejmującą decyzje, ale wola jest po prostu samym indy-

²¹ Tamże, ks. IX, VI 9 (296).

²² ŚW. AUGUSTYN, *Wyznania*, tłum. Zygmunt Kubiak (Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1987), ks. XIII, 11 (344).

²³ ŚW. AUGUSTYN, *O Trójcy Świętej*, ks. IX, IV 7 (294).

²⁴ Tamże, ks. X, XI18, 326.

widuum, nie jest żadną częścią duszy, ale jest ludzką duszą w roli moralnego sprawcy²⁵. W polskojęzycznych opracowaniach antropologii Augustyna obecna jest zarówno tendencja do określenia woli, intelektu i pamięci mianem „władz”²⁶ duszy, jak i zastępowania tego terminu przez „siły”²⁷ duszy. Niezależnie od tego, jakim terminem określa się owe duchowe elementy, należy pamiętać o ich szczególnym wzajemnym związku i relacji do całej duszy.

Augustyn z jednej strony stwierdza, że możemy owe duchowe siły rozpatrywać w sensie absolutnym, same w sobie, ale z drugiej strony możemy je rozumieć relacyjnie. Doskonale przedstawia wzajemne odnoszenie się owych sił do siebie: każda z nich może objąć pozostałe, gdy kocham to, co pamiętam i rozumiem, rozumiem to, co kocham i o czym pamiętam, pamiętam to, co kocham i co rozumiem²⁸. Kiedy Augustyn podkreśla, że stanowią one jedno życie, jedną duszę i jedną istotę, to oddaje bardzo pierwotne doświadczenie bezpośredniego przeżywania przez podmiot swoich aktów. Tym samym, jeśli wyróżnimy poszczególne duchowe funkcje podmiotu, to musimy pamiętać, że są one realnie tożsame z podmiotem. To nie jakaś zewnętrzna wola wybiera we mnie, tylko „ja”, podobnie jak nie jakiś wewnętrzny umysł myśli we mnie, tylko „ja”. Nawet w sytuacji konfliktu wewnętrznego, kiedy doświadczam, jak pisze Augustyn, dwóch woli we mnie, to są one objawem jednej i tej samej woli, jednego i tego samego podmiotu²⁹. Bonnie Kent podkreśla, że Augustyn używa zaimka *ego* nawet w sytuacji, gdy nie jest to potrzebne z punktu widzenia poprawności gramatycznej, gdyż forma czasownika w języku łacińskim jednoznacznie wskazuje na pierwszą osobę³⁰. Wydaje się, że jeśli Augustyn tak postępuje, to nie jest to tylko chwyt retoryczny, ale świadomy zabieg, poprzez który chce on podkreślić zarówno pierwszoosobowy aspekt owego pierwotnego doświadczenia, jak i tożsamość sił duchowych podmiotu.

²⁵ John M. RIST, „Augustine on Free Will and Predestination”, *The Journal of Theological Studies*, New Series 20 (1969), 2: 422.

²⁶ Agnieszka KIJEWSKA, *Święty Augustyn* (Warszawa: Wiedza Powszechna, 2007), 168–169.

²⁷ Marian KURDZIAŁEK, „Średniowieczne pretomistyczne koncepcje stosunku filozofii do teologii: myśl świętego Augustyna”, *Roczniki Filozoficzne* 60 (2012), 3: 120–121.

²⁸ Św. AUGUSTYN, *O Trójcy Świętej*, ks. X, XI 18 (327).

²⁹ Św. AUGUSTYN, *Wyznania*, ks. VIII 10 (181).

³⁰ Bonnie KENT, „Augustine’s Ethics”, w: *The Cambridge Companion to Augustine*, red. Eleonore Stump and Norman Kretzmann (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 220–221.

II. NATURA WOLI WEDŁUG ŚW. AUGUSTYNA

Analiza poglądów Augustyna na naturę woli wiąże się z niemałymi trudnościami. Jak słusznie zauważa Eleonore Stump, badacze w zależności od tego, które jego teksty wezmą pod uwagę, znajdują wśród nich zarówno poglądy kompatybilistyczne lub libertariańskie, koncepcję woli wolnej albo zniewolonej. Sama Stump doszukuje się przyczyny takiego stanu rzeczy w zbyt ubogiej aparaturze pojęciowej, którą zazwyczaj stosują interpretatorzy poglądów Augustyna³¹. Z kolei Charles H. Kahn twierdzi, że Augustyn nie był profesjonalnie wykształconym filozofem, toteż nie dysponował technicznym językiem, by sformułować koncepcję woli w ramach systematycznej teorii ludzkiego działania. W przekonaniu Kahna dopiero integracja koncepcji Augustyna z arystotelesowskim modelem duszy pozwoli na zbudowanie filozoficznie rozwiniętej koncepcji woli, czego wszelako dokona dopiero Tomasz z Akwinu³². Wydaje się jednak, że fakt, iż Augustyn nie używa arystotelesowskich kategorii pojęciowych, nie oznacza, że nie posiada on filozoficznie rozwiniętej koncepcji duszy i jej władz. Jeśli można przyznać częściowo rację Kahnowi, to z tego powodu, że filozofia Augustyna nie jest systemowa w tym sensie, iż jego poszczególne dzieła były często reakcją na sukcesywnie pojawiające się problemy teologiczne. Kiedy dyskutował z manicheizmem, bronił dość mocnej koncepcji wolności woli, potem korygował swoje poglądy na temat woli, zwłaszcza konfrontując swoje stanowisko z pelagianizmem. Pelagiusz powoływał się bowiem na stanowisko Augustyna w sprawie wolnej woli³³. Z tego powodu, jak pisze William Babcock, Augustyn żałował później swego wczesnego przekonania, że dobra wola leży w naszej mocy i może być osiągnięta z łatwością³⁴. Stąd część autorów sądzi, że Augustyn zmieniał swoje wczesne poglądy na wolną wolę i stał się ostatecznie krytykiem obrony wolnej woli i kompatybilistą³⁵.

³¹ Eleonore STUMP, „Augustine on free will”, w: *The Cambridge Companion to Augustine*, 124.

³² Ch.H. KAHN, *Discovering the will*, 238.

³³ Pisze o tym sam Augustyn w *Sprostowaniach*, rozdz. VIII 3, tłum. Jan Sulowski, w: Św. AUGUSTYN, *O nauce chrześcijańskiej. Sprostowania* (Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, 1979), 201.

³⁴ William S. BABCOCK, „Augustine on Sin and Moral Agency”, *The Journal of Religious Ethics* 16 (1988): 36.

³⁵ Zob. np. Jesse COUENHOVEN, „Augustine’s rejection of the free-will defence: an overview of the late Augustine’s theodicy”, *Religious Studies* 43 (2007), 279–298. Kompatybilistą nazywa Augustyna Philip Cary ze względu na to, że według niego Augustyn godził doktrynę wolnej woli ludzkiej z możliwym wpływem Boga na wolę, aby chciała tego, czego On chce. Zob. Phillip

Jeśli Augustyn sam miał kłopoty z koncepcją wolnej woli, to dlatego, że trudno mu było pogodzić elementy libertariańsko rozumianej woli z kauzalnym oddziaływaniem Boga na sprawców czy to z powodu wszechwiedzy Boga, czy ze względu na wpływ łaski. Mając świadomość istnienia tych trudności, postaram się zrekonstruować dość pobieżnie zasadnicze elementy teorii woli u Augustyna, zwracając uwagę również na intelektualistyczne i woluntarystyczne elementy jego etyki.

1. CHCENIE

Augustyn wprowadza pojęcie woli w dialogu *O wolnej woli*, gdy dokonuje analizy psychologii działania człowieka i posiadania przez podmiot chcenia. Augustyn zauważa, nie możemy nie wiedzieć, czy chcemy, doświadczenie chcenia jest bowiem bezpośrednie³⁶. Kiedy Ewodiusz, współuczestnik dialogu, odpowiada, że nie wie, czy chce wiedzieć, czy ma władzę chcenia, to nie ma sensu dalsza dyskusja. Doświadczenie chcenia jest zatem argumentem na rzecz posiadania woli. Stanowisko Augustyna jest zatem jasne: musimy mieć wolę, skoro chcemy. Nie jest to mocny argument za istnieniem władzy woli. W greckiej antropologii czy etyce doświadczenie chcenia było obecne, a jednak koncepcja woli jako odrębnej władzy się nie pojawiła.

Toteż argumentacja Augustyna za istnieniem woli będzie głębsza. Kontekst bowiem powstania *O wolnej woli* był szczególny: Augustyn, jak pisze w *Sprostowaniach*, dyskutował w tym dziele z manichejczykami oraz ich deterministyczną tezą, według której zło jest pochodną złej natury, a w konsekwencji winą Boga, który jest stwórcą owej natury³⁷. Gdyby tak było, odpowiedzialność człowieka za zło byłaby pozorna. W *Sprostowaniach* przytacza więc po raz kolejny fragment z *O wolnej woli*, w którym stwierdza, że „jeżeli każdy powinien zwrócić to, co otrzymał, a człowiek został stworzony w taki sposób, że grzeszy z konieczności, to grzech jest jego powinnością. A więc grzesząc spełnia to, co powinien. Takie twierdzenie jest przeciwne poczuciu moralnemu. Własna natura nie zmusza nikogo do grzechu”³⁸. Augustyn odrzuca tezę manichejską, gdyż według niego podmiot moralny obdarzony jest prawdziwym sprawstwem, a przyczyny zła należy szukać

CARY, „Augustinian Compatibilism and the Doctrine of Election”, w: *Augustine and Philosophy*, red. Phillip Cary, John Doody, Kim Paffenroth (Lanham: Lexington Books, 2010), 80.

³⁶ Św. AUGUSTYN, *O wolnej woli*, ks. I, XII 25, w: *Dialogi filozoficzne*, tłum. Anna Trombala (Kraków: Znak, 1999), 515.

³⁷ Św. AUGUSTYN, *Sprostowania*, rozdz. VIII 2 (199).

³⁸ Św. AUGUSTYN, *O wolnej woli*, ks. III, XVI 46 (622). Por. *Sprostowania*, rozdz. VIII 3, 201.

w podmiocie, którego natura nie jest zdeterminowana do czynienia zła. Wola nie tylko zatem jest źródłem chcenia, ale również moralnej odpowiedzialności oraz sprawczości podmiotu.

2. SPRAWCZOŚĆ I KONFLIKT PRAGNIENÍ

Augustyn twierdzi, że wola musi brać udział w czynie, jeśli mamy być odpowiedzialni i na przykład podlegać sprawiedliwej karze za zło³⁹. Z woli muszą zatem wypływać akty wolnego wyboru. Po drugie, Augustyn, powołując się znów na doświadczenie wewnętrzne, traktuje wolę jako coś, co jest najbardziej od nas zależne. Pod tym względem jego koncepcja przypomina rozważania stoików: „Coś jest w naszej mocy, jeśli czynimy to, czego chcemy. Dlatego też nie ma niczego, co byłoby do tego stopnia w naszej mocy jak właśnie nasza wola. Ona bowiem zjawia się natychmiast, gdy chcemy, bez żadnej zwłoki”⁴⁰.

Ten aspekt woli nie tyle dotyczy doświadczenia chcenia, ale poczucia sprawstwa i podmiotowości realizujących się na przykład w decyzji, gdy „czynimy to, czego chcemy”. Można powiedzieć, że akty wyboru nie przydarzają mi się, ale to ja je sprawiam. Wydaje się jednak, że ten cecha „bycia w naszej mocy” nie dotyczy wszystkich aktów chcenia, gdyż poszczególne akty chcenia i pragnienia nie zawsze są przez podmiot odbierane jako zależne od nas, lecz jako pragnienia w jakimś sensie przychodzące z zewnątrz. Czym innym jest chcenie, a czym innym chcenie owego chcenia. We współczesnej filozofii rozróżnienie to określane jest, za Harrym Frankfurtem, mianem pragnień pierwszego i drugiego rzędu⁴¹. Augustyn dobrze ilustruje owe poziomy pragnień, opisując konflikt dwóch woli w człowieku. Charakteryzuje on swój etap życia po nawróceniu, gdy doświadczał walki wewnętrznej między starą wolą, którą utożsamia z negatywnymi przyzwyczajeniami, a nową wolą, która chce czynić dobro: „Z przewrotnej woli rodzi się złe pożądanie, a kiedy się jemu służy, wytwarza się przyzwyczajenie; przyzwyczajenie, któremu się nie przeciwstawiamy, staje się niezwalczonym przymusem. Były to jakby ogniwa, jedno z drugim mocno spojone — dlatego nazywam to łańcuchem, który mnie ciasno spętał. Nowa zaś chęć, która mi zaświtała, aby Tobie dobrowolnie służyć i radować się Tobą, Boże, jedyna pewna rozkoszy! — ta chęć nie była jeszcze zdolna do pokonania skłon-

³⁹ ŚW. AUGUSTYN, *O wolnej woli*, ks. I, I 1 (494).

⁴⁰ Tamże, ks. III, III 7 (588).

⁴¹ Na ten aspekt poglądów Augustyna zwraca uwagę E. STUMP, *Augustine on free will*, 126.

ności poprzedniej, umocnionej długim zakorzeniem. Walczyły we mnie dwie wole, dawna i nowa, cielesna i duchowa, i w ich zażartym zmaganiu roztrwaniała się moja dusza”⁴². Jak pisze John M. Rist, nie są to dwie wole rozumiane jako odrębne władze czy substancje, ale faktycznie jest to jedna wola, tyle że wewnętrznie skonfliktowana⁴³. Augustyn używa terminów religijnych, ale można je przekształcić na język antropologii: mamy pragnienia, o których wiemy, że są złe, i jednocześnie przeciwstawne im pragnienia dobra, które nie są wystarczająco silne, aby zwyciężyć złe. Konflikt dotyczy również wewnętrznej tożsamości podmiotu: wie on, że jedno i drugie pragnienie jest jego własnym, choć w zależności od stopnia rozwoju moralnego podmiotu któreś z pragnień jest traktowane jako bardziej własne: „Własnym doświadczeniem mogłem teraz potwierdzić prawdziwość tego, co czytałem, że ciało pożąda przeciw duchowi, a duch przeciw ciału. W tej walce byłem po obu stronach, ale bardziej po stronie tego, co w sobie pochwalałem, niż po stronie tego, co w sobie potępiałem. Po tej drugiej bowiem stronie już było coś, co w mniejszym stopniu było mną; było to coś, czemu raczej ulegałem wbrew woli, niż co dobrowolnie czyniłem”⁴⁴. Jeśli spotykamy się z wypowiedziami Augustyna dotyczącymi zniewolonej woli, to są one do pogodzenia z wolną wolą. Wolna wola to ostatecznie ta, która pragnie prawdziwego dobra, więc zniewolona wola byłaby wolą spętana pragnieniem, które nie jest dobre i ostatecznie nieakceptowane przez podmiot.

Konflikt ten, przynajmniej biorąc pod uwagę dosłowne wypowiedzi Augustyna, zachodzi w obrębie woli, natomiast w świetle antycznej psychologii moralnej był konfliktem między *ratio* a pozaracjonalnymi elementami duszy, na co zwraca uwagę Bonnie Kent. W antropologii Arystotelesa to rozum jest prawdziwym podmiotem i prawdziwym „ja”, natomiast elementy pozaracjonalne, takie jak emocje, są w jakimś sensie zewnętrzne wobec podmiotu. Augustyn zawiera w obrębie podmiotu zarówno intelekt, pamięć i wolę, dlatego augustyński podmiot jest zarówno „ja” myślącym i kochającym⁴⁵. Ponadto Kent podkreśla⁴⁶, że Augustyn utożsamia różne emocje z rodzajami pragnień wolitywnych, o czym świadczy fragment z *De civitate Dei*: „wiele zależy od jakości woli człowieka: jeśli wola jest przewrotna, to i te poru-

⁴² Św. AUGUSTYN, *Wyznania*, ks. VIII 5 (171).

⁴³ John M. RIST, *Augustine. Ancient thought baptized* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 184. Por. także Terence IRWIN, *The Development of Ethics. A Historical and Critical Study*, vol. 1 (Oxford: Oxford University Press, 2007), 399.

⁴⁴ Św. AUGUSTYN, *Wyznania*, ks. VIII 5 (171).

⁴⁵ B. KENT, *Augustine's Ethics*, 221.

⁴⁶ Tamże.

szenia jej będą przewrotne, jeśli dobra, to tylko niewinne, lecz i chwalebne będą. We wszystkich nich bowiem wola się mieści, owszem każde z nich nie jest niczym, jeno wola. Czymże jest pożądanie i radość, jak nie wola zgodną z tymi rzeczami, których chcemy? czymże jest bojaźń i smutek jak nie wola w niezgodzie z tymi rzeczami, których nie chcemy? Tylko gdy godzimy się z rzeczami, których chcemy, pożądając ich jest wtedy pożądanie; gdy się zaś godzimy z rzeczami tymi, używając ich już — wtedy jest radość. Podobnie, gdy się nie zgadzamy z tym, czego nie chcemy, by nadeszło — taka wola jest bojaźnią, gdy się zaś nie zgadzamy z tym, co wbrew chęci naszej się już stało — taka wola jest smutkiem. I w ogóle w miarę jak rzeczy różnych już to pragniemy, już unikamy, jak wolę naszą bądź coś nęci, bądź obrusza, tak się też ona zmienia i zwraca na takie lub owakie uczucia⁴⁷. Podzielona zatem i skonfliktowana wewnętrznie wola zawiera w sobie również elementy emocjonalne⁴⁸. Nie jest ona tylko źródłem wyboru i odpowiednikiem *proairesis* Arystotelesa.

Cytowany powyżej fragment ukazuje również, jak trudno jest precyzyjnie określić strukturę wewnętrzną augustyńskiego podmiotu — tak jak w strukturze duszy, która ma jednocześnie wiele funkcji duchowych i w jakimś sensie jest nimi, tak samo w przypadku woli i uczuć pojawia się pytanie o ich wzajemną relację. Czy Augustyn stawia znak równości między wola a partykularnym stanem emocjonalnym duszy, czy raczej traktuje emocje jedynie jako atrybut woli? Augustyn nie jest również jednoznaczny, gdy szuka odpowiedzi, dlaczego jeden człowiek wybiera dobro, drugi zło, czasem wskazuje bowiem na atrybuty woli — jeden podmiot ma dobrą wolę, drugi złą. Na ile jednak owe atrybuty determinują akty wyboru, tego nie wyjaśnia. Nie wiemy, czy na przykład dobra wola jest przyczyną czy skutkiem dobrych wyborów. Augustyn pisze, że zła wola posiada złe pożądania, a te z kolei powtarzane rodzą wady. Podmiot, który jest przyzwyczajony do pewnych działań, nie wykonuje ich zatem do końca w sposób aktualnie wolny, jego wolność jest ograniczona, dlatego Augustyn używa metafory spętania łańcuchem: „[...] byłem jeszcze ciągle spętany, nie łańcuchem przez kogoś innego narzuconym, lecz moją własną wola, mającą moc żelaznego

⁴⁷ Św. AUGUSTYN, *Państwo Boże*, XIV 6, tłum. Władysław Kubicki (Kęty: Antyk, 1998), 514–515.

⁴⁸ Do tego wątku uczuć w woli nawiąże w swej koncepcji Jan Duns Szkot, odwołując się bezpośrednio do Augustyna, twierdząc, że emocje, jako afektywne niedobrowolne zmiany w podmiocie doświadczającym, nie są zjawiskami tylko zmysłowego poziomu duszy, ale w jakimś stopniu również poziomu duchowego. Według Williama S. Babcocka Augustyn odszedł od klasycznej teorii, według której emocje miałyby pochodzić od niższej irracjonalnej części duszy czy też od tego, co cielesne, zinterpretował natomiast emocje jako formy woli. Zob. W.S. BABCOCK, „Augustine on Sin and Moral Agency”, 43.

łańcucha. Diabeł władał moją wolą, on z niej wykuł łańcuch, którym mnie oplótl⁴⁹. Fragment ten jednak jest dwuznaczny, gdyż z jednej strony zwraca uwagę na odpowiedzialność i sprawczość podmiotu, z drugiej kazualny wpływ zewnętrznej siły pozaludzkiej. Chcąc jednak pogodzić libertariańskie poglądy Augustyna z tym fragmentem, należałoby stwierdzić, że to ostatecznie od podmiotu zależy, czy podda się woli i wpływowi czynnika zewnętrznego. Augustyn też dalej stwierdza: „Ale sam sprawiłem, że przyzwyczajenie stało się dla mnie tak groźnym przeciwnikiem. Bo z własnej woli doszedłem do tego stanu, którego teraz już nie chciałem”⁵⁰. Być może wiele czynników wpływa na działanie podmiotu i decyzje, które podejmuje, ale ostatecznym impulsem w szeregu przyczynowo-skutkowym jest wolna wola.

Wydaje się, że własne doświadczenia Augustyna sprawiły, że obrona wolności woli w jego antropologii wiąże się jednocześnie z odkryciem jej niewątpliwej słabości. Dlatego Augustyn chętniej mówi o wolności woli w wypadku grzechu niż w przypadku czynieniu dobra. Biorąc pod uwagę fragmenty dotyczące woli obecne w *Sprostowaniach*, widać, że Augustyn pozostaje wierny wielu tezom, które przyjmował we wczesnej fazie swojej twórczości. W *Sprostowaniach* nie odrzucił swoich libertariańskich poglądów na naturę woli z *De libero arbitrio*, gdyż chciał przede wszystkim pokazać, że podmiot pozostaje odpowiedzialny za swoje czyny. Jeśli w *De libero arbitrio* nie uczynił, jak sam przyznaje, wystarczająco dużo uwag na temat łaski, to dlatego, że przedmiotem jego dociekań było pytanie o powód zła. Jak sam pisał: „Czym innym jest bowiem poszukiwanie, skąd pochodzi zło, a czym innym, w jaki sposób powrócić do dobra pierwotnego albo osiągnąć większe dobro”⁵¹. Obarczenie podmiotu odpowiedzialnością, szczególnie za grzech, jest dla Augustyna najsilniejszym motywem uznania istnienia władzy wolnej woli.

3. ODPOWIEDZIALNOŚĆ I AUTODETERMINACJA WOLI

Według Augustyna wola jest ostateczną przyczyną czy źródłem wyboru. Argumentacja Augustyna za istnieniem woli polega na szukaniu ostatecznej racji aktu decyzji w kazualnym łańcuchu przyczyn, w którym nie można iść w nieskończoność. Pouczając Ewodiusza, Augustyn mówi: „Ty chcesz zna-

⁴⁹ Św. AUGUSTYN, *Wyznania*, ks. VIII 5 (171).

⁵⁰ Tamże.

⁵¹ Św. AUGUSTYN, *Sprostowania*, rozdz. VIII 2 (199).

leźć przyczynę tej pierwszej przyczyny. W takim razie przestanie ona być źródłem wszelkiego zła, a będzie nim to drugie, co jest jej przyczyną. Jeżeli znajdziesz to, zaczniesz, jak powiedziałem, i dla tego szukać przyczyny i tak będziesz szukać bez końca”⁵². Wola rozumiana jako duchowa siła w duszy jest ostatecznym źródłem decyzji. Augustyn rozumie ją jako samodeterminującą się władzę, która sprawia, że jesteśmy odpowiedzialni, którą trzeba przyjąć jako ostateczny kres, przyczynę ostateczną naszego wyboru. Analizy te przypominają arystotelesowskie poszukiwania ostatecznego źródła ruchu kosmosu — tak jak Pierwszy Poruszyciel ma moc sprawczą wprawiania wszystkiego w ruch, tak samo wola ma moc sprawczą zapoczątkowania ruchu, którym jest wybór i działanie.

Augustyn wiąże wybór woli z odpowiedzialnością. W *De libero arbitrio* stwierdza: „Jaka wreszcie może być przyczyna woli, która by wyprzedzała wolę? Albo ona sama jest wolą i wobec tego podtrzymujemy twierdzenie, że wola jest przyczyną, ale nie jest wolą a w takim razie nie ma mowy o grzechu”⁵³. Odrzucenie zatem wolnej woli byłoby, według Augustyna, równoznaczne ze zwolnieniem człowieka z odpowiedzialności za grzech i sprzeczne z antropologią chrześcijańską. W przeciwieństwie do psychologicznej koncepcji działania obecnych w pogańskich teoriach filozoficznych wyjaśnienie zła moralnego nie leży po stronie niewiedzy czy błędnego rozpoznania, czy nawet nieporządku emocjonalnego — zło moralne wypływa ostatecznie z samej woli, która poza sobą nie ma wcześniejszej przyczyny ani przyczyny zewnętrznej. Jak pisze Gareth B. Matthews, to, co jest pierwszą przyczyną grzechu, jest samo nieuprzączynowane⁵⁴. Tylko zatem wola jest przyczyną wolnego działania przynajmniej w przypadku działań grzesznych. Dlatego Augustyn stwierdza: „A więc zła wola jest przyczyną wszelkiego zła moralnego”⁵⁵.

Szukając odpowiedzi na pytanie, dlaczego ostatecznie dokonujemy danego wyboru, Augustyn przedstawia w *De civitate Dei* interesujący eksperyment myślowy. Wyobraźmy sobie dwóch osobników o identycznym uposażeniu zarówno co do duszy, jak i ciała. Obaj są wystawieni na taką samą pokusę, ale w efekcie obaj działają odmiennie: jeden grzeszy, a drugi nie. Augustyn pisze: „[...] jakąż tu wskażemy przyczynę, że w jednym zła wola

⁵² Św. AUGUSTYN, *O wolnej woli*, ks. III, XVII 48 (624).

⁵³ Tamże, ks. III, XVII 49 (625).

⁵⁴ Gareth B. MATTHEWS, „Augustine’s First-Person Perspective”, w: *Augustine and Philosophy*, 54.

⁵⁵ Św. AUGUSTYN, *O wolnej woli*, ks. III, XVII 47 (623).

powstała, a w drugim nie? Jakaż to rzecz uczyniła złą wolę w tym, w którym ona powstała. Przecież nie owa uroda ciała, bo ta nie sprawiła złej woli w obydwóch, chociaż obydwóm jednakowo rzuciła się w oczy. Czy ciało patrzącego było tą przyczyną? A czemuż u drugiego nie było nią? Czy dusza — ale czemuż nie w obydwóch? Z góryśmy przecież powiedzieli, że są jednakowi na duszy i ciele”⁵⁶. Bonnie Kent, analizując ten fragment stwierdza, że nie można tego eksperymentu myślowego potraktować jako dowodu na istnienie wolnej woli. Sceptyk bowiem mógłby być nadal nieprzekonany co do tego, czy mamy wolną wolę, argumentując, że w sytuacji działania bliźniaczych podmiotów w tych samych warunkach podmioty te powinny zadziałać w ten sam sposób. Eksperyment Augustyna zakłada zatem milcząco to, czego ma dowodzić. Kent konkluduje, że dla Augustyna pojęcie wolnej woli nie jest o tyle konieczne dla psychologii opisowej, co dla psychologii moralnej: bez wolnej woli nie ma możliwości obrony odpowiedzialności za grzech⁵⁷.

Wydaje się jednak, że powyższy eksperyment myślowy ma być nie tyle dowodem na istnienie wolnej woli, ile odsłania istotne elementy koncepcji wolnej woli, którą przyjmował Augustyn. Potraktujmy identycznych bliźniaków jako jeden i ten sam podmiot moralny. Zgodnie z zasadą Leibniza dwa przedmioty o identycznych cechach są tym samym przedmiotem. Wówczas wydaje się, że w koncepcji Augustyna wolna wola tego podmiotu byłaby ostatecznym źródłem decyzji, niezależnie od jakichkolwiek uwarunkowań zarówno zewnętrznych, jak i wewnętrznych, zarówno materialnych (ciało), jak i pozamaterialnych (dusza). Obie wole muszą być zatem identyczne, nie można w tym wypadku zastosować wcześniejszych uwag Augustyna, który uzależniał dokonywanie przez podmiot danego wyboru od posiadania dobrej lub złej woli. Mówiąc językiem współczesnym, podmiot moralny nie jest ostatecznie determinowany do wyboru przez czynniki genetyczne ani przez treści poznawcze czy emocjonalne, ani przez jakąś wewnętrzną indywidualną istotę. Augustyn prawdopodobnie chce powiedzieć, że wolność woli należy rozumieć jako możliwość działania odmiennego przez ten sam podmiot w tych samych warunkach. Byłaby to bardzo libertariańska koncepcja woli, według której jedyną przyczyną działania woli jest ona sama.

⁵⁶ Św. AUGUSTYN, *Państwo Boże*, ks. XII 6 (448).

⁵⁷ B. KENT, *Augustine's Ethics*, 221–222.

4. WOLA A INTELEKT I NAMIĘTNOŚCI

Augustyn z pewnością odrzuca mocny intelektualizm etyczny. W jego tekstach znajdziemy wiele fragmentów świadczących o tym, że wiedza nie jest wystarczającym motywem działania, a rozpoznanie prawdy nie musi pociągać woli do właściwego wyboru. Jak sam pisze w *Wyznaniach*: „Bo prawdę teraz widziałem już zupełnie jasno. Ale nadal przykuty do ziemi wymawiałem się od służby pod Twoim znakiem”⁵⁸.

Wydaje się, że w pismach Augustyna rodzi się koncepcja prawdziwej słabości woli, prawdziwej akrazji.

Augustyn używa bowiem faktycznie obrazu słabego podmiotu moralnego, który nie tyle działa pod wpływem emocji wbrew swoim przekonaniom, ale nie ma w sobie wystarczająco dużo mocy woli, aby działać zgodnie z przekonaniem. Wola okazuje się niezdolna do podjęcia decyzji i działania zgodnie z decyzją. Augustyński akratyk porównany jest do ociężałego i śpiącego sprawcy, który w taki sposób odpowiada na wezwanie Chrystusa: „Chociaż ze wszystkich stron mi okazywałeś, że taka jest prawda, i byłem już o tym zupełnie przekonany, umiałem Ci odpowiadać tylko sennymi słowami omdlałego człowieka: Jeszcze chwilę! Jeszcze tylko chwilę! Poczekaj nieco...”⁵⁹. Jakkolwiek mocne byłyby nasze przekonania na temat dobra, nie są w stanie same pobudzić nas do działania, jeśli wola jest słaba: „A moje rozmyślenia o Tobie były podobne wysiłkom człowieka, który się usiłuje przebudzić, ale nie może i, pokonany, znowu w głębie snu zapada”⁶⁰.

Czy można zinterpretować takie działanie w kategoriach arystotelesowskiej akrazji? Czy taki podmiot to tylko nieopanowany sprawca, który działa wbrew postanowieniu i rozumowi? Wydaje się, że Augustyn, podobnie jak Arystoteles, kontrastuje rozum oraz namiętności, które nie pozwalają sprawcy postąpić zgodnie z wiedzą na temat dobra: „[...] byłem już przecież zupełnie pewny, że lepiej byłoby poświęcić się Twojej miłości, niżeli własnym namiętnościom ulegać. Lecz jedno, pochwalane, nie odnosiło zwycięstwa. Drugie, pożądane, ciągle mnie pętało”⁶¹. Augustyński podmiot przedstawiony w *Wyznaniach* to jednak nie tylko arystotelesowski akratyk. Jak zauważa Timothy Noone, nie ma co prawda historycznych świadectw wskazujących,

⁵⁸ Św. AUGUSTYN, *Wyznania*, ks. VIII 5 (172).

⁵⁹ Tamże.

⁶⁰ Tamże.

⁶¹ Tamże.

że Augustyn znał problematykę akrazji, ale w świetle tego, co pisał na przykład w *De libero arbitrio*, możemy sformułować opinię, że w ramach jego antropologii akrazja w klasycznym sensie jest niemożliwa. Niższa władza bowiem nie może, według niego, wpływać na wyższą, jeśli zatem ulegamy namiętności, to dlatego, że nasza wola wyraziła zgodę na zwycięstwo owych namiętności⁶². Augustyn stwierdza: „[...] poznaliśmy dostatecznie, że myśl popada w niewolę namiętności jedynie z własnej woli. Do takiego pohańbienia nie może zmusić jej ani istota wyższa, ani równa, ponieważ taki czyn jest niesprawiedliwością, niższa zaś nie ma wystarczającej mocy”⁶³.

Natomiast słabość woli opisana w *Wyznaniach* polega na niemożliwości podjęcia właściwej decyzji, jest to brak decyzyjności „kulawej woli”⁶⁴, która chce, ale nie w pełni. Podmiot Augustyński nie jest tylko rozumnym sprawcą, który ulega namiętnościom, to podmiot, którego wola, niezależna od rozumu i namiętności, nie jest w stanie dokonać samodzielnie decyzji nawrócenia. Stąd, w jakimś sensie mając wolną wolę, nie jesteśmy wolni w czynieniu dobra, dlatego chcąc je czynić, nie wystarczy chcieć, ale potrzebujemy łaski Bożej. Istnieje pewna asymetria w naszym działaniu: nie potrzebujemy łaski, by czynić zło, jest ona konieczna, jeśli mamy czynić dobro. Łaska okaże się nieodzowna, gdyż podmiot nie jest w stanie sam podźwignąć się z upadku. Nie jesteśmy również do końca wolni od namiętności w sytuacji po nawróceniu, na co zwraca uwagę Augustyn w końcowych partiach *Wyznań*, ubolewając nad swoimi pragnieniami zmysłowymi, które nawiedzają go nawet w snach⁶⁵. Gdybyśmy chcieli odnieść koncepcję Augustyna do koncepcji Arystotelesa, to okazałoby się, że o ile według Arystotelesa niektórzy ludzie bywają akratykami, a niektórzy są nimi zawsze, to według Augustyna wszyscy jesteśmy akratykami przez cały czas⁶⁶. Słabość naszej woli to raczej stan charakterystyczny dla naszej egzystencji, a nie chwilowa moralna niedoskonałość. Dlatego prawdziwie wolna

⁶² Timothy B. NOONE, „Nature, Freedom, and Will: Sources of Philosophical Reflection”, *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 81 (2008): 9.

⁶³ Św. AUGUSTYN, *O wolnej woli*, ks. III, I 2 (582).

⁶⁴ Św. AUGUSTYN, *Wyznania*, ks. VIII 8 (179).

⁶⁵ Na temat relacji woli do namiętności u Augustyna zob. Dan D. CRAWFORD, „Intellect and Will in Augustine’s Confessions”, *Religious Studies* 24 (1988), 3: 291–302; James WETZEL, „Body Double: Saint Augustine and the Sexualized Will”, w: *Weakness of Will from Plato to the Present* (Studies in Philosophy and the History of Philosophy, vol. 49), red. Jude P. Dougherty, Tobias Hoffmann (Washington: Catholic University of America Press, 2008), 58–81; Richard SORABJI, „Augustine On Lust and the Will”, w: *Emotion and Peace of Mind: From Stoic Agitation to Christian Temptation* (Oxford: Oxford University Press, 2000), 400–417.

⁶⁶ J.M. RIST, *Augustine. Ancient thought baptized*, 184.

wola dążąca do dobra to wola, którą człowiek otrzymał w momencie stworzenia⁶⁷, natomiast w obecnym stanie zмагаć się musi ze skutkami grzechu pierwotnego. Stąd podmiot po grzechu pierwotnym działa w warunkach utrudniających wolne dążenie do dobra. Chociaż działanie pierwszych ludzi i podmiotów po grzechu jest wolne, to jednak jest wolne w inny sposób. Augustyn wymienia następujące skutki grzechu pierwotnego: (1) śmiertelność, (2) niewiedza, która utrudnia rozpoznanie norm i pozbawia swobodnej decyzji woli, (3) trudności — cielesne nałogi, które stają się drugą naturą, rodzące naszą bezsilność⁶⁸. *Carnalis concupiscentia* to cielesna żądza, która jest czymś więcej niż seksualne pożądanie, choć też je w sobie zawiera, to raczej silne pragnienie o obsesyjnym charakterze⁶⁹. Podmiot po grzechu, chociaż zachował wolność, to jednak doświadcza dodatkowego oporu swej skażonej natury w dążeniu do dobra. Augustyn wyróżnia cztery stany, w których warunki człowieka jako sprawcy są odmienne: przed prawem, pod prawem, pod wpływem łaski, w pokoju⁷⁰. Tym samym odmienne są warunki, w których działa nasza wola. Według interpretacji Irwina Adam, jako pierwszy człowiek, nie działał pod wpływem namiętności, ponieważ ich nie posiadał, z kolei ludzie działający po grzechu pierwotnym ulegają często — sile pożądania i w tym sensie mają mniej wolności, niż miał Adam⁷¹.

⁶⁷ Św. AUGUSTYN, *O wolnej woli*, ks. III, XVIII 52 (627).

⁶⁸ Tamże.

⁶⁹ Zob. Peter KING, „Introduction”, w: AUGUSTINE, *On the Free Choice of the Will, On Grace and Free Choice, and Other Writings*, red. i tłum. Peter King (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), XXIII.

⁷⁰ „Itaque quattuor istos gradus hominis distinguamus: ante legem, sub lege, sub gratia, in pace. Ante legem sequimur concupiscentiam carnis, sub lege trahimur ab ea, sub gratia nec sequimur eam nec trahimur ab ea, in pace nulla est concupiscentia carnis”. S. AUGUSTINUS, *Expositio quarundam Propositionum ex Epistula Apostoli ad Romanos*, n. 12 (Vindobonae: Hoelder-Pichler-Tempsky, 1971).

⁷¹ T. IRWIN, *The Development of Ethics*, 409. Warto tu przypomnieć za Etiennem Gilsonem dwuznaczność terminów „wolność” czy „wolna” (w odniesieniu do woli) używanych przez Augustyna. Z jednej strony *libera* oznacza możliwość wyboru, dokonania wolnego sądu, czyli posiadanie *liberum arbitrium*, w wyniku którego zachodzi możliwość popełnienia zarówno dobra, jak i zła moralnego. Natomiast *libertas* może oznaczać wolność w różnym stopniu — od wolności polegającej na możliwości niegrzeszenia do wolności jako niemożliwości grzechu (stan doskonałego szczęścia). Wolność jest tym większa, im bardziej jest wyzwolona (*liberata*). Należy zatem odróżnić aksjologiczny sens tego terminu od psychologicznego. Zob. Étienne GILSON, *Wprowadzenie do nauki św. Augustyna*, tłum. Zygmunt Jakimiak (Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1953), 218–219. Nasze działania są zatem wolne w tym znaczeniu, że mamy wolne wybory i podlegamy odpowiedzialności: „jesteśmy liberi, ale nie liberati” (Rist), wolność w aksjologicznym sensie zachodzi wówczas, gdy stajemy się sługami Boga i jesteśmy przez Niego wyzwoleni. Zob. J.M. RIST, *Augustine on Free Will and Predestination*, 425.

Natura woli człowieka zatem najpełniej objawiłaby się w podmiocie działającym przed grzechem pierwotnym, a nie po nim. Byłaby to bowiem wola, która jeszcze nie podlega wpływom związanym z szeroko rozumianą pożądlivością ciała, polegającą na skłonności podmiotu do pochłonięcia skończonego świata i jego dóbr. Działanie woli przed grzechem pierwotnym byłoby zatem działaniem w jej czystej naturze, gdyż musi wynikać tylko z samej woli.

5. UNDE MALUM?

Stawiając powyższe pytanie o powód zła, mam na myśli problem istnienia ewentualnych przyczyn zaistnienia zła moralnego. Wydaje się, że szczególnie wyraźnie problem natury działania woli pojawia się, gdy analizujemy pierwszy wybór zła dokonany przez wolę anioła (upadek aniołów) oraz wolę człowieka (upadek pierwszych ludzi). W przypadku upadku aniołów sytuacja jest o tyle odmienna od upadku człowieka, że nie pojawia się zewnętrzny wobec aniołów kusiciel. Obecność kusiciela nie zmienia jednak radykalnie sytuacji grzechu pierwotnego ludzi, gdyż — jak pisze sam Augustyn — „nie byłby tedy diabeł skusił człowieka do jawnego i wyraźnego grzechu, do czynu przez Boga zabronionego, gdyby już człowiek nie począł być mieć upodobania w sobie”⁷². Oba wybory można potraktować jako przypadki paradygmatyczne dla takiego działania moralnego sprawcy, które ze względu na swój pierwotny charakter jest niezależne od okoliczności.

Według Augustyna koniecznym warunkiem poruszenia woli jest obecność przedmiotu. Akt woli nie może bowiem być bezprzedmiotowy: „kto chce, z pewnością chce czegoś”⁷³. Może to być przedmiot materialny, który wywołuje wrażenia zmysłowe, ujęty w doświadczeniu zewnętrznym albo przedmiot niematerialny (według Augustyna na przykład dusza), pojmowany przez podmiot poznający w tak zwanym „widzeniu duchowym”. Mimo zatem szczególnego statusu człowieka przed grzechem pierwotnym był on w stanie dokonać złego wyboru poprzez zwrócenie upodobania swej woli do przedmiotu niższego, którym jest dusza w porównaniu z dobrem najwyższym, którym jest Bóg. Owo upodobanie Augustyn nazywa pychą i twierdzi, że jest ona źródłem grzechu⁷⁴. Złem Augustyn nazywa odwrócenie wolnej woli od dobra niezmiennego w kierunku dóbr zmiennych⁷⁵. W przypadku

⁷² Św. AUGUSTYN, *Państwo Boże*, XIV 13 (529).

⁷³ Św. AUGUSTYN, *O wolnej woli*, ks. III, XXV 75 (647).

⁷⁴ Tamże, ks. III, XXV 74–75 (647–648).

⁷⁵ Tamże, ks. II, XIX 53 (577).

aniołów ta sama pycha rozpoczyna ich upadek: „przenosząc siebie nad Niego [Boga], przenieśli to, co w mniejszym stopniu jest. Tu jest pierwszy błąd, pierwszy niedostatek, pierwszy brak w tej naturze [...]”⁷⁶. Wola sprawcy, który odwraca się od Dobra Najwyższego, zaczyna miłować inny przedmiot — samego sprawcę, stawiając siebie ponad Dobrem Najwyższym. Na tym polega istota pierwszego upadku — zarówno aniołów, jak i ludzi, który jest błędem w miłowaniu, a zatem ma charakter wolitywny.

Przyjrzyjmy się najpierw, czy źródłem owego pierwotnego moralnego zła może być niewiedza. Augustyn podkreśla, że przyczyną złego wyboru moralnego pierwszych ludzi nie mógł być brak wiedzy: pierwszy człowiek nie był mądry, niemniej był na tyle rozumny, że rozumiał przykazania. Dlatego mógł świadomie i dobrowolnie zgrzeszyć — spełniał warunki umożliwiające zrozumienie przykazań, a jednocześnie funkcjonował w pewnym pośrednim stanie epistemicznym: nie był ani mądry, ani głupi. Posiadanie głupoty przed grzechem pierwotnym powodowałoby to, że głupota stałaby się powodem grzechu, jeśli natomiast człowiek byłby mądry przed grzechem, wówczas działałby w sposób mądry, a zatem również jego grzech byłby efektem mądrości, a wtedy grzech nie byłby grzechem⁷⁷. Podobnie Augustyn wypowiada się na temat wiedzy aniołów przed ich upadkiem: posiadały wiedzę, która wystarczała im do osiągnięcia szczęścia i pozwalała żyć mądrze⁷⁸. Nie można zatem w obu przypadkach znaleźć usprawiedliwienia zła moralnego po stronie niedostatków epistemicznych sprawcy działania.

Jeśli pierwotne zło moralne nie jest spowodowane brakiem wiedzy i wpływa z woli, możemy zapytać, czy istnieje jakakolwiek racja odwrócenia się woli od dobra najwyższego w kierunku dobra niższego. Sam Augustyn takiej racji nie znajduje: „To poruszenie [woli] jest bez wątpienia złe [...]. Skąd więc bierze się? Może zasmucę cię, jeżeli odpowiem na twoje pytanie, że nie wiem”⁷⁹. Agnostycyzm Augustyna wypływa z pewnych rozstrzygnięć o charakterze ontologicznym. Zło jest brakiem bytu, dlatego pytanie o ostateczną rację owego braku jest bezzasadne. Augustyn przede wszystkim podkreśla w ten sposób, że to nie Bóg jest sprawcą złej woli⁸⁰. Jako dawca bytu, Stwórca nie może być przyczyną ontycznych braków. Wyjaśnienie zła, a tym samym grzechu byłoby równoznaczne z szukaniem przyczyn niebytu

⁷⁶ Św. AUGUSTYN, *Państwo Boże*, XII 6 (447).

⁷⁷ Św. AUGUSTYN, *O wolnej woli*, ks. III, XXIV 71–73 (643–646).

⁷⁸ Św. AUGUSTYN, *Państwo Boże*, XI 11 (416).

⁷⁹ Św. AUGUSTYN, *O wolnej woli*, ks. II, XX 54 (578).

⁸⁰ Tamże.

— jak pisze metaforycznie Augustyn — byłoby jak próba widzenia ciemności czy słyszenia milczenia⁸¹. É. Gilson zauważa, że początkiem ruchu woli pierwotnego upadku jest nicość, czyli nie-byt⁸². Zło moralne płynie ze złej woli, a uzyskanie odpowiedzi na pytanie o rację złej woli nie jest możliwe. Augustyn używa w opisie takiego działania woli terminu *causa deficiens* zamiast *causa efficiens*, podkreślając, że to, co wynika z takiego działania, nie jest faktycznie skutkiem (*effectio*), bo skutek ma wymiar pozytywny, ale brakiem (*defectio*)⁸³. Podmiot sprawczy zachowuje odpowiedzialność, gdyż to jego wola działa, ale samo złe działanie woli, jako wybrakowane, nie jest metafizycznie wyjaśnialne.

Argumentacja Augustyna pozwala jedynie na sformułowanie wniosku, że warunkiem możliwości popełnienia zła jest to, że stworzona wola jest kontyngentna (powstała *ex nihilo*). Byt przygodny z racji swej przygodności może dokonać zła moralnego. Twierdzenie to jednak niczego pozytywnie nie wyjaśnia, a oznacza jedynie, że Bóg takiego zła uczynić nie może, gdyż jest bytem niekontyngentnym. Dlatego Augustyn podkreśla, że „natura Boża nigdy i nigdzie w najmniejszej swej części nie może cierpieć braku, a natomiast mogą brakom ulegać te rzeczy, które są z niczego uczynione”⁸⁴. Stworzenie woli z nicości jest jedynie warunkiem możliwości popełnienia zła, jest to warunek konieczny owej możliwości, ale nie wystarczający dla konkretnego upadku⁸⁵. Nie każdy bowiem byt kontyngentny upada (dobry aniołowie). Pierwotne zło moralne zatem nie było konieczne i co podkreśla Augustyn, warunki działania podmiotów były wystarczające dla dokonania dobrego wyboru⁸⁶.

Augustyńskie odwołanie się do wybrakowanej przyczyny nie satysfakcjonuje wielu współczesnych komentatorów. Zresztą sam Augustyn, o ile w *De*

⁸¹ Św. AUGUSTYN, *Państwo Boże*, XII 7 (450).

⁸² É. GILSON, *Wprowadzenie do nauki św. Augustyna*, 194.

⁸³ Św. AUGUSTYN, *Państwo Boże*, XII 7 (449). Aby oddać sens terminu *causa efficiens/deficiens*, W. Kubicki tłumaczy działanie złej woli jako „odczynianie” i „odstępowanie” zamiast „czynienie”.

⁸⁴ Św. AUGUSTYN, *Państwo Boże*, XII 8 (450).

⁸⁵ Na ten aspekt zwraca uwagę Joseph TORCHIA, „Creation, Finitude, and the Mutable Will: Augustine on the Origin of Moral Evil”, *Irish Theological Quarterly* 71 (2006): 61.

⁸⁶ Pomijam tu, mimo ich niewątpliwej wagi, rozważania Augustyna dotyczące predestynacji oraz relacji łaski do wolnej woli. Jak pisze Peter King, Augustyn wyróżnia cztery formy łaski: zbawienie, dobre czyny (bez łaski nie jesteśmy w stanie ich wykonać), wytrwałość i inicjowanie wiary (*initium fidei*). Z punktu widzenia zachowania wolności podmiotu i jego odpowiedzialności największe wyzwanie stanowi ostatnia forma łaski. Na ten temat zob. P. KING, „Introduction”, XXIII–XXXII.

civitate Dei odwołuje się do koncepcji wybrakowanej przyczyny i zła jako braku, to w *Confessiones*, stawiając pytanie o powód swojego własnego złego wyboru, z pewnym zdziwieniem stwierdza, że zło, które uczynił, miało w sobie coś pociągającego: „Wstrętne było, a kochałem je, kochałem zgubę moją, mój upadek. Nie to ku czemu upadłem, lecz sam upadek kochałem”⁸⁷. Nie przedmiot zatem stał się motywem złego wyboru, lecz zło jako takie, zło — jak pisze Augustyn — bezinteresowne. Motywującym pragnieniem było pragnienie złamania normy. Augustyn przyjmuje prywatywną koncepcję zła, ale motywacje psychologiczne złego wyboru mogą być na tyle złożone, że wyjaśnienie ich w kategoriach prywatności nie jest wystarczające. O ile jednak da się psychologicznie zrozumieć owo pragnienie zła i grzechu w podmiocie po grzechu pierwotnym, który skaził naturę sprawcy, o tyle niezrozumiałe okazuje się działanie podmiotu moralnego w momencie czynienia zła pierwotnego przez pierwszych ludzi. Podobnie niezrozumiałą jest upadek dobrych aniołów.

William S. Babcock zwraca uwagę, że nie można rozwiązać następującej trudności. Wydaje się, że między sprawcą a jego aktami moralnymi zachodzi istotna ciągłość, gdyż tylko wówczas wola sprawcy jest jego własną wolą. Jeśli na przykład źli aniołowie dokonali złego aktu woli, to nie mogli posiadać takiej samej moralnej kondycji jak dobrzy aniołowie i musieli być skłonni do zła, zanim go dokonali. W takiej sytuacji zło ich działania byłoby skutkiem już jakoś ukonstytuowanej złej natury, a nie pojawiałyby się jako radykalnie nowa sytuacja w stworzonym świecie. Przy założeniu zachodzenia istotnej ciągłości między podmiotem a jego aktami upadek dobrego anioła byłby niemożliwy. Druga możliwość jest następująca: jeśli nie byłoby żadnej ciągłości między sprawcą a aktem, to wówczas zła wola byłaby uprzyczynowana przez coś wobec niej zewnętrznego (przymus) albo jej wybór byłby efektem przypadku czy losowego działania. W obu sytuacjach zagadka wolnego aktu woli sprawców, którzy wybierają po raz pierwszy zło, pozostaje nierozwiązana — albo mamy do czynienia ze złą wolą, która nie jest własną wolą sprawcy, albo akt tej woli nie jest faktycznym źródłem zła⁸⁸. Pojęcie *causa deficiens*, którego używa Augustyn, starając się rozwiązać ową zagadkę, jest w przekonaniu Babcocka zbyt słabe, aby można było

⁸⁷ Św. AUGUSTYN, *Wyznania*, ks. II 4 (37).

⁸⁸ W.S. BABCOCK, „Augustine on Sin and Moral Agency”, 45. Por. też William S. BABCOCK, „The Human and the Angelic Fall: Will and Moral Agency in Augustine’s City of God”, w: *Augustine: From Rhetor to Theologian*, red. Joanne McWilliam (Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 1992), 141.

w ogóle mówić moralnym sprawstwie podmiotu⁸⁹. Taka przyczyna albo sprowadzałyby wybór do czystego przypadku, albo zło byłoby skutkiem braku pomocy ze strony Boga. Poza tym Babcock zakłada, że musi zachodzić ciągłość między dyspozycjami, inklinacjami, motywami, celami i intencjami sprawcy a jego aktami, aby były one własnymi aktami podmiotu, sam zaś podmiot był podmiotem moralnym. Taka ciągłość jest nieobecna w przypadku pierwszej konwersji dobrej woli w kierunku zła, a zatem tylko pierwotnie zła wola musiałaby być zdolna do złego aktu. Stąd płynie wniosek Babcocka, że Augustyn nigdy nie wyzwolił się do końca ze swojej manichejskiej przeszłości i nie udało mu się wyjaśnić filozoficznie upadku aniołów i pierwszych ludzi⁹⁰.

Z tezą Babcocka polemizuje Scott MacDonald, według którego nie można z tezy o istnieniu *causa deficiens* wyprowadzać wniosku, że pierwszy grzech jest przypadkowym zdarzeniem. Proponuje on zinterpretować ten wybór jako istotnie moralne działanie. Występowanie *causa deficiens* nie oznacza, według niego, że zły akt moralny sprawcy jest całkowicie nieumotywowany i nie zachodzi ciągłość między aktem a praktycznym rozumowaniem sprawcy. Owe wybrakowanie istniejące w akcie woli należy zinterpretować jako pewnego rodzaju zaniedbanie ze strony sprawcy, które zachodzi w praktycznym rozumowaniu⁹¹. MacDonald chce obronić Augustyna przed zarzutem całkowitej irracjonalności w działaniu wolnej woli i pokazać jakiego typu racjonalność należy przypisać wyborom moralnym. Konieczność istnienia przedmiotu pragnienia, który musi zostać rozpoznany przez intelekt, aby wywołać owo pragnienie, wydaje się spełniać jeden z warunków racjonalności działania. Wybór niższego dobra jest motywowany, według MacDonalda, przez to, że grzesznik poznaje dobro przedmiotu, który wybiera. MacDonald stwierdza, że owa preferencja niższego dobra wobec wyższego i w konsekwencji wybór dobra niższego nie wypływa jedynie z wolnej woli. Według niego grzech pierworodny polega na dokonaniu w sposób w jakimś sensie bezmyślny złego wyboru. Akt ten dokonany został bez wystarczającej deliberacji i z pominięciem tych informacji, które podmiot moralny miał na temat dobra wyższego. Irracjonalność pierwszego grzechu polega na zaniedbaniu w praktycznym rozumowaniu. Biblijny obraz kuszenia Ewy przez węża ilustruje to, w jaki sposób zachodzi owo zaniedbanie: Ewa przyjmuje

⁸⁹ W.S. BABCOCK, „Augustine on Sin and Moral Agency”, 47.

⁹⁰ Tamże, 49.

⁹¹ Scott C. MACDONALD, „Primal Sin”, w: *The Augustinian Tradition*, red. Gareth B. Matthews (Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1998), 113.

pewne przesłanki, a innych nie bierze pod uwagę. Przyjmuje na przykład, że Bóg wymaga posłuszeństwa, a pomija to, że jest najdoskonalszym dobrem⁹².

MacDonald konkluduje, że akt woli, konstytuujący grzech pierworodny, ma dwa oblicza: z jednej strony dąży do stworzonej rzeczy (*conversio*) dzięki percepcji dobra, jakim jest owa rzecz, z drugiej jest odwróceniem od Dobra Najwyższego (*aversio*). Sama percepcja dobra niższego jest zbyt słabą motywacją odwrócenia się od Dobra Najwyższego. Jest zatem koniecznym, ale niewystarczającym warunkiem wyboru dobra niższego. Dodatkowym warunkiem jest zaniedbanie w praktycznym rozumowaniu⁹³.

Jak łatwo zauważyć, MacDonald nie jest skłonny interpretować poglądów Augustyna woluntarystycznie, raczej jest to interpretacja intelektualistyczna, choć nie skrajnie intelektualistyczna, gdyż zaniedbanie w praktycznym rozumowaniu nie jest po prostu brakiem wiedzy. Ignorancja zwalniałaby bowiem podmiot moralny z odpowiedzialności⁹⁴. MacDonald w swej interpretacji wyklucza totalną irracjonalność pierwszego złego aktu wyboru. Zgadza się przy tym z Babcockiem, że czysty i ślepy nieumotywowany wybór czy akt woli nie może należeć do kategorii moralnego sprawstwa. Uznaje również jak Babcock, że w pierwszym grzechu jest coś, co jest pozbawione motywu⁹⁵. Analiza MacDonalda jest następująca: akt woli, który powoduje zły uczynek, ma charakter nieuporządkowany czy — inaczej mówiąc — jest wybrakowany. Jako taki musi być dobrowolny, a to zakłada, że sprawca ma motywacje w postaci racji oraz może tego aktu uniknąć. Jego defekt polega na tym, że nie jest całkowicie oparty na wiedzy sprawcy. Ów mechanizm działania aktu woli realizujący zło jest taki sam w przypadku pierwszego grzechu, jak i wszystkich następnych⁹⁶. Brak całkowitej motywacji to ów defekt w działaniu woli, tym samym za złe, wybrakowane wybory uznamy takie, które nie mają pełnego uzasadnienia w wiedzy sprawcy moralnego.

Powyższa interpretacja MacDonalda wydaje się unikać podstawowego zarzutu, który stawia się działaniu wynikającemu tylko z wolnej woli — zarzutu przypadkowości działania. Podmiot moralny jest przynajmniej częściowo racjonalny, gdyż jego działanie wynika z motywacji, ale jest nadal wolne, gdyż było do uniknięcia. Gdyby tylko podmiot stał się bardziej uważny w swojej deliberacji, mógłby wybrać inaczej. Zachowana jest również ciąg-

⁹² Ibid., 120–121.

⁹³ Ibid., 119.

⁹⁴ Ibid., 120.

⁹⁵ Ibid., 133.

⁹⁶ Ibid., 134.

łość między motywacjami a aktami podmiotu. Wydaje się jednak, że niezależnie od zgodności owej interpretacji z poglądami Augustyna takie rozumienie wolności, które proponuje MacDonald, jest zbyt racjonalistyczne. Przypomina ono raczej postulaty Spinozy, według którego wolność jest postępowaniem zgodnym z racjami rozumu. MacDonald wydaje się przyjmować, że właściwa uważna deliberacja dokonana przez podmiot pociągałaby właściwy akt woli, niemożliwy byłby zatem wybór zła, gdyby Ewa wzięła pod uwagę wszystkie przekonania na temat Boga, jakie posiadała. Wydaje się jednak, że tak mocne związanie wolności z rozumem powoduje utratę czegoś istotnego, co przypisujemy pojęciu wolności⁹⁷. Podmiot, który działałby w ten sposób, stawałby się swoistym racjonalnym automatem. Nie jest to chyba zgodne z intencjami samego Augustyna, który przypisał woli taką moc, że „może [ona] złożyć z tronu pierwiastek rozumny i uniemożliwić jego prawidłowe działanie”⁹⁸. Interpretacja woluntarystyczna nieuchronnie prowadzi może jednak do traktowania woli jako władzy skrajnie autonomicznej i przez to wyłamującej się spod kontroli rozumu, a w konsekwencji irracjonalnej. Z tego powodu analizy Augustyna przyczynią się do stawiania pytania o naturę woli. Augustyńska koncepcja woli, połączona z teorią działania praktycznego Arystotelesa, sprawiła, że w scholastyce pojawiają się pytania o naturę racjonalności woli: czy racjonalność woli jest pochodną racjonalności rozumu, czy można jej szukać na przykład w obrębie samej woli. Za tym drugim rozwiązaniem opowie się na przykład Jan Duns Szkot.

Przyjrzyjmy się na koniec zarzutom, które teorii Augustyna stawia Babcock. Warto zauważyć, że dotyczą one nie tylko augustyńskiej koncepcji woli, ale każdej koncepcji, w której woli przypisana została silna autonomia. Babcock przyjmuje tezę o konieczności zachodzenia ciągłości między dyspozycjami, inklinacjami, motywami, celami i intencjami sprawcy, a jego aktami, z czego wyprowadza wniosek, że zły akt sprawcy wypływać musi już z ukonstytuowanej złej woli. Wydaje się, że Babcock zakłada milcząco zbyt mocną koncepcję owej ciągłości, gdyż przy takiej interpretacji akty podmiotu byłyby właściwie całkowicie zdeterminowane przez naturę samego podmiotu i trudno byłoby mówić o jego wolności. Wniosek Babcocka jest zatem założony w przesłankach jego rozumowania. Wydaje się, że przy osłabionej koncepcji ciągłości można by bronić zarówno spójności podmiotu

⁹⁷ Na temat racjonalistycznej koncepcji woli u Spinozy oraz konsekwencji związania wolności z rozumem zob. Przemysław GUT, „Czy możliwa jest wolność bez wolnej woli?”, *Analiza i Egzystencja* 8 (2008): 29–30.

⁹⁸ Św. AUGUSTYN, *O wolnej woli*, 525.

oraz racjonalności jego czynów (rozumianej jako zgodność z jego motywacjami itd.), zostawiając miejsce na pewien rodzaj niezdeterminowania. Do istoty wolności należałaby zdolność transcendowania przez podmiot w danym akcie wszystkiego, czym ten podmiot był do tej pory. Nie rozstrzygam tutaj, że Augustyn opowiadałby się za takim rozwiązaniem, jego teksty bowiem, jak starałam się pokazać, dopuszczają zarówno libertariańską koncepcję woli, jak i częściowo kompatybilistyczną.

6. WOLUNARYSTYCZNA A INTELEKTUALISTYCZNA KONCEPCJA SZCZĘŚCIA

Augustyn wpisuje się w starożytną tradycję eudajmonistyczną, kiedy w *De Trinitate* zauważa, że pragnienie szczęścia ma charakter uniwersalny. Szczęście jako cel jest zatem konieczne, a wola z konieczności go pragnie. Augustyn zdaje sobie sprawę, że filozofowie w różny sposób pojmowali szczęście, odnajdując je czy to w cnocie, czy to w przyjemnościach. Niezależnie jednak od sposobu pojmowania szczęścia, nie znajdziemy, jak pisał Cyceron, osób, które nie chciałyby być szczęśliwe⁹⁹. Uniwersalność pragnienia szczęścia byłaby zatem charakterystyczna zarówno dla poglądów Augustyna, jak i poglądów myślicieli pogańskich. To jednak, co zasadniczo różni Biskupa Hippony od jego poprzedników, to niezwykle szczegółowe rozważania nad podmiotowymi warunkami szczęścia, co jest charakterystyczne dla filozofii, w której pojęcie woli ma olbrzymie znaczenie.

Augustyn stawia pytanie o to, jakie są warunki bycia szczęśliwym. Pierwszy rozważany przez niego warunek ma charakter podmiotowy i nawiązuje do charakterystycznej dla Augustyna metody filozofowania w jego antropologii: jeśli chcemy mówić o szczęściu podmiotu moralnego, nie wystarczy zwracać uwagę jedynie na warunki obiektywne, podmiot musi mieć pewne stany wewnętrzne swojej duszy. Dlatego Augustyn stwierdza, że pierwszym warunkiem szczęścia jest posiadanie tego, czego się pragnie. Należy podkreślić, że ów wewnętrzny subiektywny warunek jest zgodny z nową augustyńską antropologią, w której prócz intelektu podmiot posiada władzę woli, woli posiadającej pragnienia. Szczęście musi dotyczyć zatem zaspokajania pragnień i potrzeb owej woli i nie można być szczęśliwym, jeśli nasze pragnienia nie są zaspokojone. Nacisk położony na ów podmiotowy warunek szczęśliwości jest niewątpliwym *novum* augustyńskiej teorii szczęścia. Szczęście

⁹⁹ Św. AUGUSTYN, *O Trójcy Świętej*, ks. XIII, IV 7 (389–391).

bowiem wiąże się z doznawaniem radości, a radość ma aspekt podmiotowy, ten bowiem jest radosny, kto żyje tak, jak sam chce¹⁰⁰.

Augustyn wprowadza do powyższego warunku dodatkowy warunek aksjologiczny. Grzesznik bowiem również żyje, jak chce, a nie można nazwać go szczęśliwym. Nieszczęściem jest już posiadanie złych pragnień, nie mówiąc o ich realizacji. Augustyn odwołuje się do pewnych podstawowych intuicji na temat dobra moralnego: nie można nazwać szczęśliwym kogoś, kto czyni zło, nawet jeśli zaspakaja on swoje pragnienia, czyli żyje, jak chce. Pierwszy warunek szczęścia nie jest zatem wystarczający, by uznać kogoś za szczęśliwego, toteż Augustyn wprowadza warunek drugi: szczęśliwy człowiek to ten, który pragnie prawdziwego dobra. Dobra wola byłaby zatem drugim koniecznym warunkiem szczęśliwości. Przy tym oba warunki są przez Augustyna traktowane w sposób niejednakowy: czymś lepszym jest dla człowieka nie zaspakajać swoich pragnień i nie wybierać zła, niż zaspokoić pragnienia, ale wybierając zło. Drugi warunek szczęścia byłby zatem warunkiem nadrzędnym. Niemniej nie można, według Augustyna, nazwać szczęśliwym zarówno tego, kto nie ma tego, czego pragnie, jak i tego, kto ma to, czego pragnie, ale jest to niegodziwe. Szczęśliwym można nazwać jedynie kogoś, kto „ma wszystko, czego chce, a zło odrzuca”¹⁰¹.

Augustyn dodaje przy tym, że konsekwencją obu warunków jest konieczność uznania warunku trzeciego — jest nim nieśmiertelność podmiotu, który ma być szczęśliwy. Nie można bowiem być szczęśliwym, jeśli się w ogóle nie żyje, ale nie można również być szczęśliwym, jeśli ma się świadomość, że życie, które się kocha, niszczeje. Każda próba osiągnięcia prawdziwego szczęścia w życiu doczesnym jest skazana na porażkę, gdyż nawet jeśli podmiot pragnie tego, co dobre, to wiele jest rzeczy, których pragnie, a które nie mogą się zrealizować. Według Augustyna szczęście doczesne, polegające na przykład na akceptacji przeciwności losu, jest raczej tylko mniejszym nieszczęściem niż faktycznym szczęściem. Prawdziwe szczęście byłoby zatem osiągalne dopiero w stanie nieśmiertelności i życia wiecznego, gdyż wówczas podmiot (1) chce tego, co dobre, i (2) wszystko, czego chce, rzeczywiście posiada i nie ma niczego, czego by chciał, a nie mógł tego posiadać, (3) a przy tym ma pewność, że stan ten będzie trwał zawsze, czyli jest nieutralny¹⁰².

W psychologii moralnej Augustyna mamy zatem do czynienia z głębokim związkiem woli i szczęścia. Szczęście nie ma jedynie charakteru obiek-

¹⁰⁰ Św. AUGUSTYN, *O Trójcy Świętej*, ks. XIII, V 8 (391).

¹⁰¹ Św. AUGUSTYN, *O Trójcy Świętej*, ks. XIII, V 8 (392).

¹⁰² Św. AUGUSTYN, *O Trójcy Świętej*, ks. XIII, VII 10–11 (393–387).

tywnego i jest przede wszystkim definiowane w sposób woluntarystyczny — przez kategorię pragnienia. Jeśli wola podmiotu nie jest zaspokojona w swoich pragnieniach, podmiot ten nie będzie szczęśliwy. W konsekwencji ani kontemplacja najwyższej idei, ani spełnianie się podmiotu poprzez rozwój moralny, ani dowolna przyjemność, ani jakikolwiek inny cel ostateczny, który może być obiektywnie szczęściarodny, nie będzie takim, jeśli go podmiot nie pragnie. Wydaje się zatem, że ten podmiotowy aspekt teorii szczęścia obecny w poglądach Augustyna mógłby być wyróżnikiem pewnego typu stanowiska woluntarystycznego. Również dodatkowy warunek aksjologiczny — chcenie dobra — określony jest przez kategorię pragnienia.

Mimo akceptowania przez Augustyna klasycznej tezy mówiącej o szczęściu jako celu ostatecznym odchodzi on przynajmniej częściowo od klasycznego modelu szczęścia. Należy zwrócić uwagę, że w arystotelesowskiej definicji doskonałego szczęścia — polegającego na teoretycznej kontemplacji — pojawia się także warunek doskonałej przyjemności i nieprzerwanego trwania¹⁰³. Związek szczęścia i przyjemności pokazuje, że Arystoteles zdawał sobie sprawę z konieczności uwzględnienia subiektywnych warunków szczęścia¹⁰⁴. Podmiot, który ma być szczęśliwy, powinien doznawać również wewnętrznego zadowolenia. O ile jednak teoretyczna kontemplacja jest, według Arystotelesa, szczęściarodna po prostu i dlatego daje zadowolenie, to wydaje się, że według Augustyna teoretyczna kontemplacja uszczęśliwia człowieka, o ile on jej pragnie. Owo przesunięcie akcentów w koncepcji Augustyna w stosunku do koncepcji Arystotelesa byłoby jednym z wielu wyróżników augustyńskiego woluntaryzmu.

Element intelektualny w kontemplacji Boga przez człowieka jest oczywiście w koncepcji Augustyńskiej nadal zachowany, ale owa relacja jest wzbogacona o relację miłości i pragnienia. Relacja ta jest przy tym oparta na woli. Doskonałym przykładem owego związku poznania i miłości jest sformułowanie Augustyna z *De Trinitate*, opisujące wizję uszczęśliwiającą: „Niekiedy także i o Synu się mówi, że On sam wystarcza, i w Jego widzeniu obiecuje się doskonałą nagrodę naszej miłości i naszego pragnienia”¹⁰⁵. W tym sensie szczęście jest rozumiane już nie tylko intelektualistycznie, ale również woluntarystycznie: jest bowiem oglądem, ale oglądem, który zaspakaja pragnienie.

¹⁰³ ARYSTOTELES, *Etyka nikomachejska* 1177b, tłum. Daniela Gromska, w: *Dzieła wszystkie*, t. V (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1996), 291.

¹⁰⁴ Na temat przyjemności i podmiotowego zadowolenia jako koniecznego warunku eudajmonii u Arystotelesa zob. Daniel C. RUSSELL, *Happiness for Humans* (Oxford: Oxford University Press, 2012), 38–42.

¹⁰⁵ ŚW. AUGUSTYN, *O Trójcy Świętej*, ks. I, IX 18 (49).

*

Augustyńskie rozważania antropologiczne i etyczne przyczyniły się do utrwalenia w kulturze Zachodu pojęcia władzy wolnej woli niezależnej zarówno od rozumu, jak i sfery zmysłowo-emocjonalnej. Co istotne, augustyńska władza woli zunifikowała dwie funkcje: pragnienie (chcenie) i wybór. W antropologii Platona były one rozdzielane. Sfera *thymos*, którą można zinterpretować jako proto-wolę w antropologii Platona, jest pragnieniem, ale nie jest źródłem wyboru. Ponadto augustyńska władza woli, inaczej niż na przykład w antropologii Arystotelesa, ma charakter autonomiczny, gdyż jako ostateczne źródło wyboru jest niezależna od rozumu. Arystotelesowska *proairesis*, będąc racjonalnym postanowieniem, jest źródłem wyboru, ale nie jest w stanie wywołać działania, gdy podmiot, posiadając dwa równorzędne pragnienia, ma do wyboru dwa jednakowe dobra.

Wola, według Augustyna, jest władzą, która zachowuje jedność zarówno z pozostałymi władzami duszy, jak i samą duszą. Tym samym nie należy rozumieć augustyńskiej woli jako tajemniczej niematerialnej siły, w gruncie rzeczy obcej podmiotowi, która podejmuje w nim jakieś działania jako *causa sui*. Takie pojęcie wolnej woli czyniłoby, być może, samą wolę wolną, ale podmiot wolny by nie był. Augustyn wiąże wolę z podmiotem, wola to właściwie sam podmiot działający w funkcji chcenia, pragnienia czy wybierania. Podkreślając jedność woli i podmiotu, Augustyn nie czyni z woli jakiejś siły w podmiocie, która jest czymś dodanym do podmiotu. Nawet kiedy mówi on o dwóch wolach w człowieku, wskazuje po prostu na wewnętrzne konflikty w jednym podmiocie, który posiada skomplikowane życie wewnętrzne.

W augustyńskiej teorii działania zauważyć możemy zarówno wątki intelektualistyczne, jak i woluntarystyczne: poznanie przedmiotu jest warunkiem zaistnienia pragnienia w woli, a przekonania pełnią funkcję motywującą. Wola jednak zachowuje również swoją niezależność, jest ostateczną instancją dokonującą wyboru, nie musi ostatecznie podporządkować się przekonaniom, a zło nie jest wynikiem ignorancji. Woluntarystycznym rysem jego koncepcji jest również zdefiniowanie szczęścia w kategoriach wolitywnych.

Warto również zaznaczyć, że powyższe analizy dotyczyły przede wszystkim charakterystycznych cech woli podmiotu stworzonego. Być może niektóre z nich pokrywałyby się z cechami woli Boga. Byłby to już jednak temat na inny artykuł.

BIBLIOGRAFIA

- ARENDRT, Hannah. *Wola*. Tłum. Robert Piłat. Warszawa: Czytelnik, 1996.
- ARYSTOTELES. *Etyka nikomachejska*. Tłum. Daniela Gromska. W: *Dziela wszystkie*, t. V. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1996.
- AUGUSTYN, św. *Expositio quarundam Propositionum ex Epistula Apostoli ad Romanos*. Vindobonae: Hoelder-Pichler-Tempsky, 1971.
- AUGUSTYN, św. *O Trójcy Świętej*. Tłum. Maria Stokowska. Kraków: Znak, 1996.
- AUGUSTYN, św. *O wielkości duszy*. W: *Dialogi filozoficzne*. Tłum. Danuta Turkowska. Kraków: Znak, 1999.
- AUGUSTYN, św. *O wolnej woli*. W: *Dialogi filozoficzne*. Tłum. Anna Trombala. Kraków: Znak, 1999.
- AUGUSTYN, św. *Państwo Boże*. Tłum. Władysław Kubicki. Kęty: Antyk, 1998.
- AUGUSTYN, św. *Wyznania*. Tłum. Zygmunt Kubiak. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1987.
- AUGUSTYN. *Sprostowania*. Tłum. Jan Sulowski. W: Św. AUGUSTYN. *O nauce chrześcijańskiej. Sprostowania*. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, 1979.
- BABCOCK, William S. „Augustine on Sin and Moral Agency”. *The Journal of Religious Ethics* 16 (1988): 28-55.
- BABCOCK, William S. „The Human and the Angelic Fall, Will and Moral Agency in Augustine’s City of God”. W: *Augustine: From Rhetor to Theologian*, red. Joanne McWilliam, 133–150. Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 1992.
- BOBZIEN, Susanne. „The Inadvertent Conception and Late Birth of the Free-Will Problem”. *Phronesis* 43 (1998), 2: 133–175.
- CARY, Phillip. „Augustinian Compatibilism and the Doctrine of Election”. W: *Augustine and Philosophy*, red. Phillip Cary, John Doody, Kim Paffenroth, 79–102. Lanham: Lexington Books 2010.
- CARY, Phillip. *Augustine’s Invention of the Inner Self: The Legacy of a Christian Platonist*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- COUENHOVEN, Jesse. „Augustine’s rejection of the free-will defence: an overview of the late Augustine’s theodicy”. *Religious Studies* 43 (2007): 279–298.
- CRAWFORD, Dan D. „Intellect and Will in Augustine’s *Confessions*”. *Religious Studies* 24 (1988), 3: 291-302.
- FREDE, Michael. *Free Will. Origins of the Notion in Ancient Thought*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 2011.
- GAUTHIER, René A., Jean Yves JOLIF. *Aristote: L’ethique à Nicomaque*. Introduction, traduction et commentaire par ... 2^e éd. Louvain: Publications universitaires, 1970.
- GILSON, Étienne. *Wprowadzenie do nauki św. Augustyna*. Tłum. Zygmunt Jakimiak. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1953.
- GUT, Przemysław. „Czy możliwa jest wolność bez wolnej woli?”. *Analiza i Egzystencja* 8 (2008): 21–33.
- IRWIN, Terence. *The Development of Ethics. A Historical and Critical Study*, vol. 1. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- KAHN, Charles H. *Discovering the will. From Aristotle to Augustine*. W: *The Question of „Ecclecticism”*. *Studies in Later Greek Philosophy*, red. John M. Dillon i Anthony A. Long. Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press, 1988.
- KENT, Bonnie. „Augustine’s Ethics”. W: *The Cambridge Companion to Augustine*, red. Eleonore Stump i Norman Kretzmann, 205–233. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- KIJEWSKA, Agnieszka. *Święty Augustyn*. Warszawa: Wiedza Powszechna, 2007.

- KING, Peter. „Introduction”. W: *Augustine, On the Free Choice of the Will, On Grace and Free Choice, and Other Writings*, red. i tłum. Peter King. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, IX-XXXII.
- KURDZIAŁEK, Marian. „Średniowieczne pretomistyczne koncepcje stosunku filozofii do teologii: myśl świętego Augustyna”. *Roczniki Filozoficzne* 60 (2012), 3: 87–126.
- MACDONALD, Scott C. „Primal Sin”. W: *The Augustinian Tradition*, red. Gareth B. Matthews, 110–39. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1998.
- MATTHEWS, Gareth B. „Augustine’s First-Person Perspective”. W: *Augustine and Philosophy*, red. Phillip Cary, John Doody i Kim Paffenroth, 41–60. Lanham: Lexington Books, 2010.
- MATTHEWS, Gareth B. *Augustine*. Oxford: Blackwell, 2005.
- NOONE, Timothy B. „Nature, Freedom, and Will: Sources of Philosophical Reflection”. *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 81 (2008): 1–23.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*. [Biblia Tysiąclecia]. Poznań: Pallotinum, 2003.
- RIST, John M. „Augustine on Free Will and Predestination”. *The Journal of Theological Studies*. New Series 20 (1969), 2: 420–447.
- RIST, John M. *Augustine. Ancient thought baptized*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- RUSSELL, Daniel C., *Happiness for Humans*. Oxford: Oxford University Press 2012. DOI: 10.1093/acprof:oso/9780199583683.001.0001
- SOKOŁOWSKI, Robert. *Bóg wiary i rozumu. Podstawy chrześcijańskiej teologii*. Tłum. Michał Romanek. Kraków: Fundacja Dominikańskie Studium Filozofii i Teologii. Kolegium Filozoficzno-Teologiczne Polskiej Prowincji Dominikanów, 2015.
- SORABJI, Richard. „Augustine On Lust and the Will”. W: *Emotion and Peace of Mind: From Stoic Agitation to Christian Temptation*, 400–417. Oxford: Oxford University Press, 2000. DOI:10.1093/acprof:oso/9780199256600.001.0001
- STUMP, Eleonore. „Augustine on free will”. W: *The Cambridge Companion to Augustine*, red. Eleonore Stump i Norman Kretzmann. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- TORCHIA, Joseph. „Creation, Finitude, and the Mutable Will: Augustine on the Origin of Moral Evil”. *Irish Theological Quarterly* 71 (2006): 47–66.
- WETZEL, James. „Body Double: Saint Augustine and the Sexualized Will”. W: *Weakness of Will from Plato to the Present* (Studies in Philosophy and the History of Philosophy, vol. 49), red. Jude P. Dougherty i Tobias Hoffmann, 58–81. Washington: Catholic University of America Press, 2008.

KONCEPCJA WOLI WEDŁUG ŚW. AUGUSTYNA — PERSPEKTYWA ANTROPOLOGICZNA

Streszczenie

Przedmiotem artykułu jest pojęcie wolnej woli zaprezentowane przez św. Augustyna w niektórych jego pismach. W pierwszej części artykułu przedstawiam pogląd Augustyna dotyczący struktury ludzkiej duszy. Kładę nacisk na fakt, że według Augustyna nasza wolna wola jest jednocześnie czymś różnym od rozumu i pamięci, ale również jest identyczna z duszą oraz podmiotem moralnym. W drugiej części przedstawiam wybrane charakterystyczne cechy związane z ludzką wolą i wolnością, na przykład: chcenie, bycie sprawcą, odpowiedzialność, autodeterminacja. Następnie omawiam dwie interpretacje augustyńskiej koncepcji grzechu pierwotnego (W.S. Babcocka i Scotta C. MacDonalda). Próbuję pokazać, że pierwsza z nich przyjmowała zbyt mocne pojęcie ciągłości między dyspozycjami, intencjami podmiotu a aktami jego woli, z kolei druga traktowała wolność w zbyt intelektualistyczny sposób. Ostatecznie omawiam woluntaryczne wątki w augustyńskiej teorii szczęścia.

SAINT AUGUSTINE'S CONCEPTION OF THE WILL:
A PHILOSOPHICAL-ANTHROPOLOGICAL PERSPECTIVE

Summary

The subject matter of this article is the concept of free will presented in some of Saint Augustine's works. In the first part, I present Augustine's view about the structure of the human soul. I emphasize that, according to Augustine, our free will is both distinct from reason and memory, and identical to the soul and the moral agent. In the second part, I provide an overview of the selected features that are connected with human will and freedom, for example: (1) wanting, (2) being an agent, (3) responsibility, (4) auto-determination. Next, I investigate two interpretations of Augustine's concept of the original sin (by W.S. Babcock and by Scott C. MacDonald). I try to demonstrate that the first one assumed a too strong concept of the continuity between the dispositions, intentions of the agent and his/her acts of will, while the second one treated freedom in a too intellectualistic manner. Eventually, I discuss the voluntaristic components of Augustine's theory of happiness.

Słowa kluczowe: św. Augustyn; struktura duszy; wolna wola; wybór; zło; szczęście.

Key words: Saint Augustine; the structure of the soul; free will; choice; evil; happiness.

Information about Author: MARTYNA KOSZKAŁO, PhD — Unit of History of Ancient, Medieval and Modern Philosophy, Institute of Philosophy, Sociology and Journalism, Faculty of Social Sciences, University of Gdansk; address for correspondence: ul. Bażyńskiego 4, PL 80-952 Gdańsk; e-mail: filmko@ug.edu.pl