

MARTYNA KOSZKAŁO

ROZWÓJ POJĘCIA WOLI  
W POGAŃSKIEJ FILOZOFII STAROŻYTNEJ  
– SOKRATES, PLATON, ARYSTOTELES\*

Przedmiotem rozważań zaprezentowanych w niniejszym artykule jest rozwój pojęcia woli jako pewnej charakterystycznej dla człowieka władzy duchowej. Historia tego pojęcia nie jest tożsama z historią problemu wolnej woli czy wolności, który jest związany z problemem moralnej odpowiedzialności i determinizmu. Nie stawiam zatem pytania, czy stanowiska omawianych w artykule autorów określać mianem liberatarianizmu, kompatybilizmu czy fatalizmu.

Wielu historyków filozofii twierdzi, że w starożytnej antropologii brak pojęcia woli. Greckie teorie etyczne określa się mianem intelektualistycznych i nawet poglądy etyczne Arystotelesa, którego teoria dotycząca psychologii aktu moralnego była dość mocno rozbudowana, interpretowane są jako intelektualistyczne<sup>1</sup>. Klasyczne już dziś dzieło Albrechta Dihle'a *The Theory of Will in Classical Antiquity*, będące zbiorem jego wykładów wygłoszonych w ramach *Sather Classical Lectures* w Berkeley w 1974 r., doszukuje się przyczyn takiego stanu rzeczy w greckiej kosmologii, w której nie było

---

Dr MARTYNA KOSZKAŁO – Zakład Historii Filozofii Starożytnej, Średniowiecznej i Nowożytnej, Instytut Filozofii, Socjologii i Dziennikarstwa, Wydział Nauk Społecznych, Uniwersytet Gdański; adres do korespondencji: ul. Bażyńskiego 4, 80-952 Gdańsk, e-mail: filmko@ug.edu.pl

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

<sup>1</sup> Por. uwagi na temat Arystotelesa: Alasdair MACINTYRE, *Trzy antagonistyczne wersje dociekań moralnych*, tłum. Michał Filipczuk (Warszawa: WaiP, 2009), 158.

miejsca dla Boga Stworzyciela, stwarzającego *ex nihilo*. Bóg Greków może wprowadzać reguły, kształtować, rządzić, ale nie przekracza porządku, który obejmuje zarówno jego, jak i świat. Natomiast „kosmologia biblijna” ma odmienny charakter: stwarzanie jest skutkiem mocy i woli Jahwe<sup>2</sup>. Dopiero judeochrześcijańskie pojęcie Boga, który jest obdarzony wolą, stanie się dla myślicieli inspiracją do formułowania takich teorii człowieka, w których wola stanie się władzą odrębną od intelektu. Podobne zdanie miała Hannah Arendt, według której pojęcie woli powstaje w tradycji kreacjonistycznej<sup>3</sup>.

Poszukiwanie pojęcia woli w antropologiach starożytnych filozofów wiąże się z zasadniczą trudnością. Mianowicie w pytaniu o to, „kto odkrył wolę?” zawarte jest pewne pojęcie woli, którego znaczenie musimy założyć. Czy dysponujemy jakimś powszechnym pojęciem woli?

Jeśli nawet odrzucimy te koncepcje filozoficzne, które negują istnienie takiej władzy jak wola (na przykład w nurtach współczesnego naturalizmu), to przecież nie dysponujemy jednym pojęciem woli „wspólnym” dla nurtów, które istnienie takiej władzy postulują. Trudno uznać, że jest to pojęcie „przedteoretyczne”, jest ono bowiem uwikłane w rozmaite teorie antropologiczne czy etyczne. Z tego też powodu jeśli wola, według danego historyka filozofii, ma naturę („woluntarystyczną”) mocno niezależną od intelektu, wówczas za ojca takiego pojęcia woli uzna się Mariusza Wiktorynusa<sup>4</sup> lub św. Augustyna<sup>5</sup>, jeśli jednak historyk filozofii będzie dysponował bardziej intelektualistycznym pojęciem woli, znajdzie ją chętnie w antropologii stoickiej<sup>6</sup>. Należy przy tym zauważyć, że różnice w odpowiedzi na pytanie o to, komu przypisać odkrycie woli, zależą od przyjętej metodologii badań.

Historyk idei, który chce prowadzić badania nad rozwojem pojęcia woli, może obrać dwie drogi dociekań. Po pierwsze może przyjąć pewien model woli, który potraktuje jako typologiczny, i sprawdzi, czy jakaś władza w człowieku w danej koncepcji starożytnej antropologii ów wzorzec spełnia. Wzorzec ów mógłby być czysto teoretycznym konstruktem historyka albo modelem zaczerpniętym z jakiejś koncepcji antropologicznej, w której pojęcie woli w sposób wyraźny występuje (na przykład u św. Augustyna). Jednak ze

---

<sup>2</sup> Albrecht DIHLE, *The Theory of Will in Classical Antiquity* (Berkeley–Los Angeles–London: University of California Press, 1982), 4.

<sup>3</sup> Hannah ARENDT, *Wola*, tłum. Robert Piłat (Warszawa: Czytelnik, 1996), 40.

<sup>4</sup> DIHLE, *The Theory of Will*, 117–119.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 126–164.

<sup>6</sup> Wydaje się, że jest to powód, dla którego Michael Frede przypisuje odkrycie woli stoikom. Zob. Michael FREDE, *Free Will: Origins of the Notion in Ancient Thought* (Berkeley–Los Angeles–London: University of California Press, 2011), 48.

względu na uwikłanie pojęcia woli w daną koncepcję antropologiczną (czy to skonstruowaną przez samego historyka, czy zaczerpniętą z istniejących filozoficznych koncepcji woli), taka procedura badawcza generalnie prowadzi do odpowiedzi, że w starożytnych koncepcjach filozoficznych pojęcia woli nie ma<sup>7</sup>. Niektórzy badacze próbują zatem łączyć podejście teoretyczne z empirycznym – nie musimy posiadać żadnego wzorcowego pojęcia woli, ale rekonstruujemy je na podstawie analizy starożytnych tekstów, które wyraźnie mówią o woli, o wolności woli lub wolnej woli. Wskutek tego dysponujemy ogólnym pojęciem woli bez konieczności opowiadania się za jakąś konkretną koncepcją. Takie podejście badawcze deklaruje Michael Frede<sup>8</sup>. Za charakterystyczną cechą pojęcia woli uznaje zdolność podmiotu do podejmowania działań, które nie są zależne od pragnień zmysłowych tego podmiotu. Z kolei Richard Sorabji proponuje określić wolę jako pragnienie, które pozostaje w specjalnej relacji do rozumu oraz wielu funkcji, które są z rozumem związane. Do najważniejszych funkcji zalicza on, z jednej strony, wolność i odpowiedzialność, z drugiej strony wola musi być rozumiana jako moc sprawcza. Według niego we wczesnej filozofii greckiej te elementy nie były ze sobą związane, a częściej były łączone z rozumem niż z racjonalnym pragnieniem<sup>9</sup>. Gdyby zatem potraktować wszystkie te funkcje jako konieczne dla pojęcia woli, to wówczas takiego typu władzy nie byłoby w żadnej antropologii starożytnej filozofii greckiej.

Na podstawie powyższych uwag można stwierdzić, że odpowiedź na pytanie „kto odkrył wolę?” nie jest prosta. W zależności od przyjętych założeń badawczych, w tym samej definicji woli, historycy filozofii podają odmienne odpowiedzi na to pytanie. Warto przyjrzeć się filozoficznym koncepcjom działania w starożytnej tradycji, choćby po to, aby ukazać drogę stopniowego formułowania się koncepcji woli w tradycji europejskiej.

---

<sup>7</sup> Ten wniosek, przyjmowany na przykład przez Giovanniego Realego w jego *Historii filozofii starożytnej*, jest wynikiem opisanej procedury metodologicznej. Rozumie on wolę jako władzę, którą milcząco charakteryzuje jako władzę obecną w chrześcijańskiej antropologii, na przykład takiej, którą przyjmuje św. Augustyn.

<sup>8</sup> FREDE, *Free Will*, 6–7.

<sup>9</sup> Richard SORABJI, „The Concept of the Will from Plato to Maximus the Confessor”, w: *The Will and Human Action: From Antiquity to the Present Day*, red. Thomas Pink and M.W.F. Stone (London and New York: Routledge, 2004), 7–8.

## MOCNY INTELEKTUALIZM ETYCZNY SOKRATESA

Stanowisko intelektualizmu etycznego, przypisywanego w swej mocnej postaci Sokratesowi, zwykło się określać następująco: tylko niewiedza może wyjaśnić zło moralne, które jest w związku z tym rozumiane w kategoriach błędu poznawczego. Wyrazem tego stanowiska są następujące tezy: „mądrość jest dobrem, a głupota złem”<sup>10</sup> czy „nikt nie może czynić zła świadomie”<sup>11</sup>. Jeśli podmiot działania postępuje moralnie niegodziwie, wybiera pozorne dobro, nie poznając ostatecznie jego złej istoty. Toteż jeśli ktoś naprawdę wie, co jest dobre, będzie dobrze postępował. W przypadku mocnego intelektualizmu etycznego elementy kognitywne determinują całkowicie nasze działanie. Intelektualista może się zgodzić, że niekognitywny element jest obecny w działającym podmiocie, ale zaprzeczyłby, że wpływa on ostatecznie na to, którą z alternatywnych możliwości wybieramy. Uleganie namiętnościom jest również interpretowane w kategoriach kognitywnych, czemu Sokrates daje wyraz w *Protagorasie*, twierdząc, że to brak wiedzy jest źródłem takich działań<sup>12</sup>.

Dlatego cnota, według Sokratesa, jest rozumiana w kategoriach specjalnego typu wiedzy, o tym co dobre – sprawiedliwość, pobożność, męstwo mają swoje niezmiennie istoty (*ti estin*), a podmiot moralny jest w stanie owe istoty poznawczo ująć. Toteż na przykład prawdziwe poznanie istoty męstwa staje się wystarczającym warunkiem, aby podmiot działający działał w sposób mężny.

W jaki sposób zinterpretować typ wiedzy etycznej? Należy stwierdzić, że ów typ wiedzy nie jest natury czysto teoretycznej. Niedarmo Sokrates porównywał wiedzę etyczną do rzemieślniczej. Jak zauważa Bruno Snell, termin *epistēmē* zastosowany przez Sokratesa na oznaczenie wiedzy rzemieślniczej, był pochodzenia attyckiego i inaczej niż joński termin, określający wiedzę jako teorię, zawierał w sobie zarówno element teoretyczny, jak i praktyczny<sup>13</sup>. Rzemieślnik bowiem, poznając cel, urzeczywistnia go w działaniu, posiada zatem i zrozumienie, i sztukę – umiejętność, dzięki której jest w stanie ów cel zrealizować. Moralność musi mieć zarówno wymiar *technē*, który wyraża aspekt praktycznych umiejętności jak i wymiar wiedzy, wyrażony w ramach teoretycznych zasad czy wskazówek działania. Ograniczenie moral-

<sup>10</sup> PLATON, *Eutydem*, 281 E, tłum. Władysław Witwicki (Kęty: Antyk, 2002), 102.

<sup>11</sup> PLATON, *Protagoras*, 358 C-D, tłum. Władysław Witwicki (Warszawa: PWN, 1991), 81: „Na to, co złe, nikt z własnej woli i chęci nie pójdzie”,

<sup>12</sup> *Ibid.*, 357 E, s. 80.

<sup>13</sup> Bruno SNELL, *Odkrycie ducha. Studia o greckich korzeniach europejskiego myślenia*, tłum. Agna Onysymow (Warszawa: Fundacja Aletheia, 2009), 231.

ności tylko do jednego z tych aspektów byłoby zbyt daleko idącym uproszczeniem i nie należy poglądów Sokratesa interpretować w taki sposób<sup>14</sup>. Jednak błąd Sokratesa polegałby na czymś innym. Warto tu przytoczyć opinię Arystotelesa, który w *Etyce eudemejskiej* interpretuje pogląd Sokratesa jako błędny z tego powodu, że w sposób nieuprawomocniony Sokrates traktuje wiedzę o cnocie jako wiedzę, która ma co prawda zastosowanie praktyczne, ale „działa” podobnie do nauk teoretycznych. W przypadku nauk teoretycznych posiadanie wiedzy wystarcza do tego, by ją zastosować w praktyce: zrozumienie idei twierdzenia Talesa, wystarcza do tego, by zawsze poprawnie rozwiązać zadanie geometryczne. Natomiast Arystoteles słusznie zauważa, że w działaniu moralnym tak nie jest – sama wiedza o cnocie nie wystarcza, by ją praktykować (podobnie jak w przypadku wiedzy o dobrym samopoczuciu – z powodu jej posiadania nie stajemy się radośni)<sup>15</sup>.

Intelektualista etyczny akceptowałby w swojej teorii przekonanie, że wiedza etyczna i tylko ona ma na tyle silnie motywujące oddziaływanie, że wymusza na podmiocie podjęcie działania w danym kierunku. Terence Irwin sprowadza stanowisko Sokratesa do trzech zasadniczych tez: wiedza o tym, co dobre dla mnie, jest wystarczająca do podjęcia działania; cnoty, które przyczyniają się do mojego dobra, są cnotami moralnymi; owe cnoty są wystarczające dla osiągnięcia szczęścia<sup>16</sup>. Związek zatem dobra ze szczęściem sprawia, że w podmiocie, który rozpoznaje szczęściorodne dobro, „uruchamia” się proces działania w danym kierunku. Przy tym dobro podmiotu nie ma być rozumiane w sensie doraźnych korzyści, które działający podmiot uzyskuje.

Z jednej strony ów sokratejski intelektualizm jest wyznaczony motywującym charakterem celowości ludzkiego działania, z drugiej zaś motywującym charakterem rozpoznania celu. W jaki sposób jednak zinterpretować w ramach tej teorii takie obserwowalne empirycznie przypadki ludzkich działań, w których mamy do czynienia z działaniem w kierunku zła? Czy są one wynikiem braku wiedzy w podmiocie działającym, czy można mówić o działaniach świadomie złych w ramach tej teorii?

Na granice intelektualizmu etycznego zwraca uwagę w swojej pracy poświęconej poglądom Sokratesa Ryszard Legutko. Podkreśla przede wszystkim, że Sokratesowi zawdzięczamy etykę, w której możliwa jest edukacja

<sup>14</sup> Por. Ryszard LEGUTKO, *Sokrates. Filozofia męża sprawiedliwego* (Poznań: Zysk i S-ka, 2013), 446.

<sup>15</sup> ARYSTOTELES, *Etyka eudemejska*, 1216 b, tłum. Witold Wróblewski, w: *Dzieła wszystkie*, t. V (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1996), 408–409.

<sup>16</sup> Terence IRWIN, *The Development of Ethics. A Historical and Critical Study*, vol. 1 (Oxford: Oxford University Press, 2007), 14.

moralna, opierająca się przede wszystkim na kształceniu rozumu. Poznanie racji rozumowych może nas zmienić, gdyż jedynie rozum jest w stanie korygować nasze postępowanie, a istota moralna musi być istotą rozumną<sup>17</sup>. Sama edukacyjna postawa Sokratesa wydaje się ten pogląd doskonale egzemplifikować. Natomiast pewnym wyzwaniem dla takiej etyki są przykłady osób, które działają w sposób zły z pełną świadomością: Sokrates wskazuje na postać tyrana, który ma nieuleczalną duszę, dla którego żadna wiedza o dobru nie stanowi motywacji jego realizacji. Język dialogu platońskiego zastosowany do opisu takiej postawy nie jest epistemologiczny, ale aksjologiczny (dusza tyrana jest zepsuta, zdegradowana). Legutko podkreśla konsekwencję, która płynie z tego stanowiska, powołując się na analizy Platona: postawa tyrana jako nierozumnego sytuuje go poza człowieczeństwem, a zatem przestaje on być istotą moralną<sup>18</sup>. Wydaje się jednak, że przykład osoby w sposób nieuleczalny złej nie musi być argumentem przeciwko teorii intelektualistycznej: tyran nie może bowiem czynić dobra właśnie dlatego, że nie jest istotą rozumną, jako skażony nie jest w stanie uzyskać prawdziwej wiedzy na temat dobra, a jego świadome działanie w kierunku zła nie jest tożsame z posiadaniem prawdziwej wiedzy na temat tego, co faktycznie czyni. Jednocześnie Legutko podkreśla, że chorobę duszy można opisać zarówno w języku intelektualistycznym, jak i nieintelektualistycznym<sup>19</sup>.

Nieintelektualistyczną koncepcję działania można łatwiej odnaleźć, analizując rozważania Sokratesa na temat osób, które świadomie popełniają zło, ale są uleczalne. Do zmiany ich działań są bowiem, według Sokratesa, potrzebne nie tylko wiedza, ale rodzaj cierpienia, które musi zostać przyjęte z pełną świadomością jako kara za złe działania. Dopiero przykłady takich postaw świadczą, że paradygmat intelektualistyczny w etyce sokratejskiej nie jest być może paradygmatem jedynym<sup>20</sup>.

Mimo powyższych trudności Sokrates nie interpretuje ludzkich działań w języku woluntarystycznym. Nie używa pojęcia dobrej czy złej woli, gdyż posługuje się dość ubogą koncepcją ludzkiej *psychē*. Dusza ludzka jest różna od ciała, jest źródłem aktów moralnych, a jako świadoma i rozumna jest w stanie korygować nasze poznanie i działanie moralne. Sokrates wskazuje na głęboki związek rozumu i moralności. Prawdopodobnie jego intelektualizm nie jest stanowiskiem świadomie zadeklarowanym, ale raczej efektem

<sup>17</sup> LEGUTKO, *Sokrates*, 449.

<sup>18</sup> *Ibid.*, 445.

<sup>19</sup> *Por. ibid.*, 458, przypis 26.

<sup>20</sup> *Por. ibid.*, 456–458.

stosunkowo ubogiej koncepcji antropologicznej. Sokrates nie rozważa w sposób szczegółowy, w jaki sposób powstaje akt decyzji. Czy można przypisać mu tezę, że intelekt jest sprawcą wyborów dokonywanych przez podmiot działający? Sokrates nie przeprowadza analiz dotyczących procesu uruchamiania działania. O świadomym intelektualizmie można by mówić dopiero wtedy, gdy się dysponuje pojęciem woli, i wówczas stanowisko intelektualistyczne wynika z rozmyślnej deklaracji. Tym różniłby się Sokrates od niektórych intelektualistów średniowiecznych, według których podmiot jest obdarzony wolą, ale ostateczną przyczyną działania moralnego jest rozum. Koncepcja sokratejska pozwala nam na postawienie interesujących pytań: czy wiedza sama ma taką moc sprawczą, że jest w stanie pociągnąć nas do wykonania działań, czy wiedza o dobru (prawdziwa *epistēmē*, a nie potoczna *doxa*) ma wystarczającą siłę motywującą? Czy wizja Sokratesa jest wizją, która zakłada, że ostatecznie podmiot moralny (w swoim idealnym wydaniu) jest automatem epistemologicznym, który w sytuacji, gdy ma pełną wiedzę, nie może działać wbrew temu, do czego wiedza go motywuje? Wydaje się, że analiza empirycznych przypadków osób czyniących zło w sposób świadomy, nie jest wystarczająca do obrony tezy o istnieniu czy nieistnieniu woli. Te same zachowania moralne można bowiem zinterpretować w ramach różnych antropologii – zarówno woluntarystycznej, jak i intelektualistycznej. Po drugie tezy, że wiedza nie determinuje ostatecznie podmiotu do podjęcia działania, nie da się dowieść empirycznie – gdyż każdy przypadek świadomego działania, które jest sprzeczne z wiedzą, jaką ma o dobru działający podmiot, można zinterpretować jako błąd poznawczy, z którego ów podmiot nie zdaje sobie sprawy. Graniczna sytuacja działania podmiotu o wiedzy wszechstronnej i wyczerpującej nie jest w ogóle empirycznie obserwowalna, a prawdopodobnie taki podmiot nie jest możliwy w wypadku podmiotów skończonych.

Rozważania Sokratesa przyczyniły się do utrwalania wielu przekonań w etyce starożytnej. Myśliciele Zachodu byli przekonani, że wszyscy mamy zakorzenione pragnienie naszego własnego szczęścia, różnimy się natomiast przekonaniami na temat tego, co się do szczęścia przyczynia. Tego pragnienia nie możemy odrzucić (dla innego celu ostatecznego), nie decydujemy się na to, że dążymy do szczęścia zamiast do czegoś innego. W późniejszych rozważaniach, zwłaszcza średniowiecznych, dyskutowano problem modalnego statusu pragnienia szczęścia, a co się z tym wiąże – problem ostatecznego celu człowieka. Dla Jana Dunsza Szkota na przykład przekonanie o koniecznościowym charakterze tego pragnienia nie będzie wcale oczywiste.

Koncepcja sokratejska jest dobrym przykładem, że można posługiwać się pojęciem wolności bez używania pojęcia woli w ramach danej teorii antropologicznej. Sokrates posługuje się pojęciem władania sobą, posiadania nad sobą władzy, mocy – *enkrateia*, a brak wolności definiuje jako niewolę, polegającą na uleganiu namiętnościom. Co ważne, wolność jest według niego rozumiana nie tylko jako wolność polityczna i społeczna, ale nabiera wymiaru indywidualnego i moralnego. Pojęcie wolności wydaje się zatem łatwiejsze do wypracowania niż pojęcie władzy wolitywnej, jaką jest wola, gdyż to pierwsze jest oparte na bezpośrednim doświadczeniu. Każdy bowiem ma dostęp do swojej własnej sprawczości, natomiast pojęcie woli wymaga pewnej spekulacji o charakterze filozoficznym. Działania woli, takie jak decyzje, można przypisać racjonalnej części duszy, na przykład rozumowi, bez postulowania odrębnej władzy wolitywnej.

Doświadczenie wolności Grecy opisywali pojęciem „tego, co jest w naszej mocy” (*eph' hēmin estin*) i przeciwstawiali temu, co od nas nie zależy, w świetle czego decyzja jest tym, co od nas zależne, natomiast rzeczywistość zewnętrzna – nie<sup>21</sup>. Historycy filozofii wskazują na dość silny związek poznania i chcenia w języku greckim<sup>22</sup>, co stanowi dla tłumaczy z greki na języki nowożytnie pewną trudność, a dla historyków idei trudność w odpowiedzi na pytanie, czy Grecy posługiwali się pojęciem woli, czy nie. Obecność w języku wyrażen o charakterze wolitywnym nie musi bowiem świadczyć o posługiwaniu się pojęciem woli. Słowo *hekousios*, odnoszące się do działania, jest tłumaczone przez słowo „dobrowolne”, oznacza działanie, które jest zależne od sprawcy, a nie musi oznaczać działania, które wypływa z woli, rozumianej jako odrębna od rozumu władza wybierająca. Sokratejskie sformułowanie *oudeis hekon amartanei* może być tłumaczone na języki nowożytnie zarówno intelektualistycznie, jak i woluntarystycznie: nikt nie czyni zła świadomie, nikt nie czyni zła dobrowolnie czy nikt nie czyni zła celowo. Podobnie trudno jednoznacznie woluntarystycznie przełożyć termin *boulē*, gdyż zawiera on w swej treści zarówno wolę, refleksję, jak i decyzję<sup>23</sup>, tłumaczony jest bowiem zarówno jako „wola”, „decyzja”, „rada”, „plan”, „zamiar” i „zamysł”<sup>24</sup>. W języku polskim to połączenie znaczeniowe można by chyba oddać sformułowaniem „coś jest po mojej myśli” w sensie „zgod-

<sup>21</sup> Zob. Giovanni REALE, *Historia filozofii starożytnej*, tłum. Edward Iwo Zieliński, t. V (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2008), 255.

<sup>22</sup> Zob. *ibid.*, 254.

<sup>23</sup> Zob. *ibid.*, 255.

<sup>24</sup> *Słownik grecko-polski*, red. Zofia Abramowiczówna, t. I (Warszawa: PWN, 1958), 438.

nie z moją wolą”. Czasownik *boulēsthai* ma w tłumaczeniach charakter zarówno intelektualistyczny, gdyż ma zarówno znaczenia „rozważać”, „obmyślać”, „planować”, „zastanawiać się”, jak i woluntarystyczny – w znaczeniu „decydować”, „postanowić”<sup>25</sup>. Przykłady te pokazują, że grecki schemat pojęciowy wskazuje, z jednej strony, na silny związek działania i wyboru z rozumnością, która to intuicja odezwie się silnym echem w koncepcjach średniowiecznej etyki opartej na myśli Arystotelesa. Wola bowiem będzie postrzegana w nich jako władza racjonalna, w przeciwieństwie do tych władz, które są zmysłowe i są źródłem uczuć zmysłowych. Z drugiej strony można pokusić się o stwierdzenie, że język grecki nie wypracował terminu, który miałyby oznaczać wolę, przynajmniej w tym znaczeniu, którym posługuje się myśl chrześcijańska.

Albrecht Dihle sugeruje, że grecki termin *menos* („siła”, „moc”) używany w epoce homeryckiej byłby nieco znaczeniowo zbliżony do współczesnego pojęcia woli, którego znaczenie sprowadza się do sensu: „energia do działania”. Nie może on jednak pokrywać się całkowicie ze znaczeniem współczesnego terminu, gdyż nie oznacza naturalnej władzy, ale moc która ma pozanaturalny charakter: jest darem bogów i pojawia się jedynie w wyjątkowych sytuacjach. Znaczenie tego terminu ewoluuje i w późniejszej literaturze oznacza on po prostu silną emocję lub siłę fizyczną<sup>26</sup>.

To, co zawdzięczamy Sokratesowi, to odkrycie nowego pojęcia duszy, odmiennego od koncepcji orfickiej czy filozofów przyrody. Jego antropologia nie jest na tyle rozbudowana, by określić wewnętrzną strukturę owej duszy. Przypadek sprawcy, który czyni świadomie zło wbrew nakazom rozumu, a jednocześnie nie z powodu emocji, które są powodem działań w gruncie rzeczy niezamierzonych (w języku greckim „niechcianych”), nie mieściłby się w ramach takiej antropologii. Podmiot ten musiałby być obdarzony zdolnością sprawstwa niezależnego zarówno od intelektu (przekonań), jak i sfery zmysłowej (pragnień zmysłowych), a taką zdolność nazwalibyśmy wolą.

Późniejszy rozwój antropologii filozoficznej ukazuje, że myśliciele mieli coraz większą świadomość wewnętrznego skomplikowania procesu poznawczo-wolitywnego.

---

<sup>25</sup> Ibid., 437. Por. Francis Edward PETERS, *Greek Philosophical Terms. A Historical Lexicon* (New York–London: New York University Press, 1967), 163; autor tłumaczy *bouleusis* jako „rozważanie” (*deliberation*), a *boulēsis* jako „chcenie, życzenie” (*wish*) w terminologii używanej przez Arystotelesa.

<sup>26</sup> DIHLE, *The Theory of Will*, 34–35.

## PLATON

Platońska dualistyczna antropologia, której podstaw można się z pewnością doszukać w wielu tekstach Platona, prowadziła badaczy do intelektualistycznej interpretacji jego etyki. Szczególnie ostateczny cel ludzkiego życia ma charakter intelektualistyczny: spełniamy się w poznaniu, oglądzie idei, a ostatecznie w wymiarze eschatologicznym opuszczenie ciała staje się środkiem do uzyskania wyzwolenia i szczęścia. Z drugiej strony Platon opisuje skomplikowaną strukturę ludzkiego ducha i zadaje wielokrotnie pytanie o to, czy intelekt powinien być przeciwstawiony sferom pożądlivo-impulsywnym, czy cel ostateczny polega tylko na czysto intelektualnym oglądzie, czy jednak ma za zadanie angażowanie całego człowieka wraz z jego sferą uczuciową. Miłość jest bowiem ważnym motywem podejmowania działań, jak również impulsem do poznania intelektualnego. Jeśli celem życia człowieka jest ostatecznie upodobnienie się do Boga, powinniśmy zapytać, czy platoński Bóg jest tylko naturą intelektualną.

1. WIZJA DUSZY – *THYMOS* JAKO PIERWOTNE POJĘCIE WOLI

Zarówno obraz duszy przedstawiony w *Fajdroście*, jak i w *Timajosie* prezentuje złożoną strukturę duszy ludzkiej. Dla Platona człowiek nie jest bytem, którego dusza jest naturą czysto intelektualną. Troista struktura duszy jest pochodną platońskich analiz zachowań podmiotów ludzkich, które mają różne temperamenty: jedni są rozumni, inni impulsywni, a jeszcze innych można scharakteryzować jako hedonistów. Stąd po stronie *psychē* człowieka muszą być obecne struktury odpowiadające za rozmaite formy zachowań. W *Timajosie* Platon dokonuje podziału sfer w duszy na sferę nieśmiertelną (*athanatos*) i śmiertelną (*thnētos*), która dzieli się na *to epithymētikon* (umiejscowiona w wątrobie, będąca źródłem pożądania zmysłowego dotyczącego rozrodu i spożywania pokarmów), oraz *to thymoeides* (lub *thymos*) – gwałtowna, związana z cnotą męstwa, mająca siedzibę w piersiach. O ile *epithymia* nakierowana jest na zaspakajanie przyjemności i nie jest skłonna do podlegania rozumowi<sup>27</sup>, o tyle *thymos* jest w stanie współdziałać z rozumem<sup>28</sup>. Niektórzy historycy filozofii sugerują, że Platon dodał tę część duszy

<sup>27</sup> PLATON, *Timajos*, 70 D-E, w: *Dialogi*, t. II, tłum. Władysław Witwicki (Kęty: Antyk, 1999), 723.

<sup>28</sup> PLATON, *Timajos*, 70 B, w: *Dialogi*, t. II, 722.

tylko po to, aby zachować podobieństwo między strukturą ludzkiej duszy a strukturą trzech klas w doskonałym państwie<sup>29</sup>.

Richard Sorabji uznał platoński opis sfery *thymos* za opis, który może odpowiadać charakterystyce sfery woliwnej, rozumianej jako moc i siła napędowa. *Thymos* według niego ma cechy woli, gdyż spełnia dwa warunki: będąc czymś różnym od rozumu, jest pragnieniem, które zazwyczaj stoi po stronie rozumu i nigdy nie działa przeciwko rozumowi, gdy ten walczy z pożądaną stroną duszy (*epithymia*)<sup>30</sup>. Sfera ta może się, co prawda, sama przeciwstawiać rozumowi<sup>31</sup>, ale z natury stoi po stronie rozumu, mimo że nim nie jest, może również czasem sprzymierzyć się z niższą częścią duszy, gdy jest źle wychowana i zepsuta<sup>32</sup>. Sorabji uznaje zatem *thymos* za wolę, gdyż nie jest on ani rozumem, ani pożądanością typu zmysłowego, a ze względu na swój związek z rozumem nosi piętno racjonalności. Szczególnie we wczesnych księgach *Państwa* rozumienie *thymos* jako woli znajduje pewne uzasadnienie. Sorabji przytacza fragmenty z księgi IV, w której Platon przedstawia *thymos* jako pomocnika rozumu, odwołując się do metafory psa i pasterza. Sytuacja taka ma miejsce, gdy rozum rozpoznaje, że żądze próbują zawładnąć podmiotem działającym i wówczas *thymos* zaczyna współpracować wspólnie z rozumem, aż do momentu pokonania żądzy i niewłaściwego pragnienia<sup>33</sup>. Jednocześnie *thymos* nie jest władzą do końca autonomiczną, gdyż działa tak długo, jak mu nakazuje rozum. Ten sugestywny opis pasuje do przedstawienia walki wewnętrznej, w której biorą udział rozum, wola i pragnienia zmysłowe: wola pod wpływem rozumu nie chce pewnych pragnień, których podmiot doświadcza jako własne i niewłasne jednocześnie, co może być przez ten podmiot odbierane jako zniewalanie wewnętrznym pragnieniem, na które nie wydaje się wewnętrznej zgody. Platon podaje przykład człowieka, który chciał i jednocześnie nie chciał zobaczyć widoku trupów wokół domu kata<sup>34</sup>. Sorabji traktuje w tym opisie *thymos* jako wolę, gdyż działanie tej sfery duszy jest adekwatne do działania woli w przypadku walki

<sup>29</sup> Terence Irwin powołuje się na Terry'ego Pennera jako zwolennika takiej interpretacji. Zob. IRWIN, *The Development of Ethics*, 77.

<sup>30</sup> SORABJI, „The Concept of the Will”, 9.

<sup>31</sup> Por. PLATON, *Państwo*, 586 C-D, tłum. Władysław Witwicki, t. II (Warszawa: PWN, 1991), 198.

<sup>32</sup> PLATON, *Państwo*, 441 A, t. I, 223.

<sup>33</sup> PLATON, *Państwo*, 440 B-D, t. I, 221.

<sup>34</sup> PLATON, *Państwo*, 440 A, t. I, 141. Szczegółową analizę tego fragmentu *Państwa* w języku polskim można znaleźć w artykule: Włodzimierz GALEWICZ, „Leontios i trupy. O platońskiej etyce godności”, *Kwartalnik Filozoficzny* 26, z. 2 (1998): 47–69.

wewnętrznej. Jeśli ograniczyć funkcję woli tylko do takiej funkcji, *thymos* zasługiwałby na to miano. Sam Sorabji podkreśla jednak, że jest to funkcja bardzo ograniczona: *thymos* nie jest bowiem źródłem wyborów i Platon nie używa tej kategorii do opisu wolności i odpowiedzialności, które analizuje w dalszej części *Państwa*. Warto dodać, że w tłumaczeniu na język polski słowo *thymos* w analizowanych fragmentach nie jest oddawane jako „wola”, ale jako „gniew” czy „temperament”.

Terence Irwin nie interpretuje *thymos* jako woli, ale podkreśla, że ów platoński trójpodział duszy nie jest przypadkowy. Można by jedynie odróżnić sferę intelektualną i pożądlivą, tymczasem Platon dość subtelnie odróżnia typy pragnień i emocji. Gniew czy duma nie są prostymi reakcjami, jak bycie głodnym czy spragnionym. Gniew jest podatny na korektę na skutek przekonań, gdy na przykład rozpoznajemy, że gniewamy się niesłusznie. Pragnienia części zmysłowej są z kolei podobne do tych, które odczuwają zwierzęta i nie są wrażliwe na oceny pod względem dobra czy zła. Platon zauważa, że owa wrażliwość na wartości nie jest ograniczona tylko do sfery racjonalnej duszy, ale jest urzeczywistniona również w sferze impulsywnej. Pogląd ten jest szczególnie istotny dla platońskiej teorii wychowania: aksjologiczna natura sfery impulsywnej może korygować postępowanie osób, które z jakichś powodów nie są w stanie podążać za poglądami części racjonalnej duszy. Jeśli ich sądy są z jakichś powodów chwiejne i mogą prowadzić do błędnych wnioskowań, działania tych osób mogą być kontrolowane przez nieustępliwe motywacje części impulsywnej. Może ona zostać tak wyszkolona, by pamiętać słuszne poglądy, do których racjonalna część duszy sama doszła. Tak wychowana część impulsywna jest poważnym pomocnikiem zarówno w działaniach ludzi, u których część racjonalna jest niezdolna do właściwego kierowania postępowaniem, jak i ludzi, którzy rozpoznają poprawnie. Zwłaszcza w sytuacjach wymagających szybkiego działania, kiedy nie ma czasu na deliberację, należy zdać się na dobrze wychowaną część impulsywną duszy, która pozwoli nam na właściwe zadziałanie. Według Irwina Platon, postulując trójpodział duszy, prezentuje bardziej złożony i wiarygodny opis ludzkiego działania i motywacji niż ten, który reprezentował Sokrates. Podział sokratejski sprowadza się do wyróżnienia pragnień racjonalnych i nieracjonalnych. Platon podziela jego pogląd o moralnej wadze praktycznego rozumu, ale odchodzi od jego zbyt daleko idących uproszczeń w tłumaczeniu relacji między rozumem a pragnieniem. Ta zmiana jest czytelna, gdy analizuje się poszczególne platońskie teksty. W *Protagorasie* Sokrates stwierdza, że jeśli rozpoznajemy takie nieracjonalne pragnienia, pozwalamy, by poznanie było wleczone jak niewolnik,

w *Gorgiaszu* Platon wyodrębnia takie pragnienia, ale stwierdza, że muszą być hamowane i kontrolowane. W *Państwie* dookreśla swoje stanowisko: niektóre nieracjonalne pragnienia muszą być hamowane, ale inne pomagają nam urzeczywistnić kontrolę praktycznego rozumu<sup>35</sup>.

Charakterystyka impulsywnej części duszy przedstawiona przez Irwina jest podatna na interpretację zaproponowaną przez Sorabjiego tylko przy ograniczonym treściowo pojęciu woli. Z jednej strony byłaby to władza współpracująca z rozumem, a nawet częściowo samodzielna w sytuacji, gdy rozumowanie nie jest możliwe, samodzielnie inicjująca racjonalne i właściwe działanie, poza tym jest źródłem pragnień. Z kolei Galewicz, analizując działanie *thymos*, określa go jako „po-moc” dla rozumu i odwołuje się do źródłowego sensu polskiego terminu. To dzięki sferze thymoidalnej rozum sprawcy otrzymuje moc do działania i dzięki temu wzmocnione zostają sądy owego rozumu, co pozwala nam wytrwać we właściwym działaniu<sup>36</sup>.

Jako źródło pragnień, które może nabyć charakteru aksjologicznie pozytywnego i być nakierowane na to, co moralnie szlachetne, *thymos* jest wykorzystywany przez Platona do opisu moralnych konfliktów wewnętrznych między pragnieniami dobrze wychowanej sfery impulsywnej a pragnieniami, których nie akceptujemy. Przypomina to opisy dokonywane przez św. Augustyna wewnętrznych konfliktów między starą a nową wolą (wolą grzechu i wolą nawróconą). Poza tym jest on sferą duszy, która podlega kontroli, a zatem można ją nazwać wolną w tym sensie, że jest sferą, nad którą podmiot panuje – mówiąc językiem Greków – jest „w naszej mocy”, w przeciwieństwie do pragnień zmysłowych, które są przez podmiot doznawane i od podmiotu niezależne. W pewnych warunkach *thymos* jest w bliskich związkach z rozumem, odgrywa służebną rolę w odniesieniu do rozumu, wspiera rozum, napędza do właściwego działania. Posiada zatem część własności, które są przypisywane tradycyjnie woli. Ze względu na powyższe cechy można by zatem określić *thymos* jako protowolę.

Z drugiej strony Sorabji podkreśla, że impulsywna część duszy nie jest źródłem wyborów czy odpowiedzialności. Na kartach *Państwa* dusze są pokazane jako wybierające swe następne życia przed wcieleniem i z powodu tego wyboru (*haireisthai*) odpowiedzialność za ich losy leży po ich stronie, a nie Boga. Bóg nie jest odpowiedzialny za ich losy (*anaitios*), natomiast dusze posiadają odpowiedzialność (*aitia*). Możemy wybierać cnotliwie lub nie, cnota zatem jest wolna, gdyż nie ma pana (*adespotos*). Sorabij twierdzi,

<sup>35</sup> IRWIN, *The Development of Ethics*, 78–79.

<sup>36</sup> GALEWICZ, „Leontios i trupy”, 64–65.

że jest to najwcześniejsze użycie metafory wolności<sup>37</sup>. Ten brak związku *thymos* z racjonalnym wyborem i odpowiedzialnością jest najmocniejszym argumentem przeciwko interpretowaniu sfery impulsywnej jako odpowiednika woli w antropologii Platona<sup>38</sup>.

## 2. INTELEKTUALIZM VERSUS WOLUNTARYZM U PLATONA

Wydaje się, że para pojęć woluntaryzm/intelektualizm zastosowana do stanowiska Platona jest nieadekwatna, gdyż problem ewentualnego pierwszeństwa woli w stosunku do intelektu, czy odwrotnie, powstał dużo później. Stosując jednak owe kategorie do poglądów Platona, pytamy po prostu o to, czy on sam uznawał wyższość działań intelektualnych w stosunku do pragnień i chceń. Wiele uwag w tekstach Platona świadczy o tym, że poznawczy element całkowicie determinuje wybieranie, a element sokratejskiego intelektualizmu jest w jego filozofii wyraźnie obecny. Niedobrowolność złych działań jest tożsama z brakiem poznania i ułomnością umysłową. Giovanni Reale pisze, że mistycyzm Platona jest racjonalistyczny, a wyższość rozumu w stosunku do władz pozarozumnych jest bezsporna<sup>39</sup>.

Element intelektualistyczny można by jednak zinterpretować w sposób bardziej złożony – poznanie moralne nie jest jedynie intelektualną wiedzą, ale mądrością o charakterze również afektywnym, która polega na miłości do dobra<sup>40</sup>. Dilman interpretuje postać białego konia z *Fajdrosa* jako miłość, której zadaniem jest pociąganie duszy do dobra, rolą woźnicy jako rozumu jest natomiast bycie przewodnikiem. Według tej interpretacji rozum i część impulsywna mają taką samą wartość, natomiast silnie przeciwstawione są obie części pozarozumowe duszy: jedna staje się symbolem czystej miłości i hojności, druga – egocentryzmu, chciwości i żądzy<sup>41</sup>.

<sup>37</sup> SORABJI, „The Concept of the Will”, 9. Zob. PLATON, *Państwo*, 617 D-E, t. II, 254.

<sup>38</sup> Warto dodać, że sfera *thymos* nie była przez późniejszych platoników traktowana jako sprzymierzeniec rozumu, a dla Galena racjonalne pragnienie łączone było raczej z terminem *boulēsis*. Galen nawiązuje raczej do interpretacji intelektualistycznej platonizmu, z pierwszeństwem rozumu (*logismos*) nad pozostałymi częściami duszy. Zob. SORABJI, „The Concept of the Will”, 10.

<sup>39</sup> Giovanni REALE, *Historia filozofii starożytnej*, tłum. Edward Iwo Zieliński, t. II (Lublin: Wydawnictwo KUL, 1996), 257. Reale powołuje się na fragment z *Praw 731 C*: „człowiek zły nie jest nigdy zły dobrowolnie” (tłum. M. Podbielski). Co ciekawe, ten sam fragment Witwicki przekłada unikając terminu „dobrowolny”: „żaden człowiek niesprawiedliwy nie jest niesprawiedliwy umyślnie”.

<sup>40</sup> Na temat takiej koncepcji poznania moralnego u Platona zob. Ilham DILMAN, *Free Will: An Historical and Philosophical Introduction* (New York: Routledge, 1999), 35–48.

<sup>41</sup> DILMAN, *Free Will*, 36.

Martha C. Nussbaum<sup>42</sup> z kolei proponuje na podstawie *Fajdrosa* zinterpretować Platona nieintelektualistycznie. Twierdzi ona, że w *Państwie* czy w *Fedonie* Platon uważa, iż pragnienia, emocje i uczucia są nieodpowiedzialnymi przewodnikami ludzkiego działania, a jedynie rozum prowadzi do prawdziwego dobra i wartości. Nussbaum w następujący sposób charakteryzuje naturę poza-intelektualnych elementów w duszy przedstawioną przez Platona w *Państwie*: pożądania i pragnienia są ślepyimi zwierzęcymi siłami i w swojej naturze nie podlegają wpływom ze strony sądów na temat dobra, poza tym mają tendencję do przesady. Po drugie niepoznawcze elementy nie mogą pełnić funkcji poznawczej, nawet jeśli są dobrze wychowane, nie są zdolne poznawać natury dobra. Element intelektualny duszy (*logistikon*) jest koniecznym i wystarczającym warunkiem ujęcia prawdy i dokonywania słusznych wyborów<sup>43</sup>. Wszystkie te przekonania zostaną, według niej, przewartościowane w *Fajdrosie*.

Obraz z *Państwa* zostaje rozwinięty w *Uczcie*, w której przeciwstawione są dwie postawy: miłości Alkibiadesa, który jest we władzy namiętności, oraz postawa duszy, wzbijającej się do kontemplacji idei i odrzucającej szaleństwo osobistej miłości. W *Fajdrosie* jednak samo filozofowanie nie jest interpretowane jako czysto intelektualna aktywność, a pewne rodzaje pragnień, szaleństwa są nie tylko odpowiednie, ale i konieczne dla wyższego rodzaju wglądów. Według Nussbaum *Fajdros* prezentuje nowy pogląd na naturę uczuć i emocji, jest apologią miłości, a intelektualne elementy w człowieku bez wsparcia afektywnych byłyby same skazane na porażkę poznawczą. Platon korygował swoje poglądy na naturę uczuć i sfery afektywnej: w *Państwie* jedynie filozofia dawała prawdziwą mądrość, poezja była moralnie podejrzana, gdyż wzmagała irracjonalne części duszy i pogłębiała poznawcze braki. W *Fajdrosie* Platon twierdzi, że zarówno życie oddane filozofii, jak i muzom jest moralnie wartościowe, a poezja inspirowana przez szaleństwo jest wartościowa jako dar bogów. Pierwsza część dialogu reprezentuje intelektualistyczne nastawienie Platona, które zostaje skorygowane w części drugiej, gdy Sokrates zaczyna chwalić Erosa, gdyż przerażony odkrywa, że wcześniej obraził bóstwo<sup>44</sup> i że „największe z dóbr dostają się nam dzięki stanom odurzenia, jeżeli są one jednak dane jako dar bogów”<sup>45</sup>. Miłość jako

<sup>42</sup> Martha C. NUSSBAUM, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, revised edition (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 200–233.

<sup>43</sup> Ibid., 206.

<sup>44</sup> PLATON, *Fajdros*, 242 C, tłum. Leopold Regner (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1993), 24.

<sup>45</sup> Ibid., 244 A-B, 27. Odmienny stosunek do manii Platon prezentuje w *Timajosie*.

szął okazuje się największym darem dla kochanków. Aby uzasadnić tę prawdę, należy rozpoznać naturę duszy ludzkiej. Zdefiniowanie duszy jako źródła ruchu prowadzi do odkrycia jej złożonej natury – trójdzielności, reprezentowanej w obrazie skrzydlatego zaprzęgu z parą koni, powozonego przez woźnicę. Co ciekawe, trójdzielność ducha dotyczy nie tylko dusz ludzkich, ale także natur boskich.

Nussbaum podkreśla, że w *Fajdroście* zostaje zanegowana prosta dycho-  
tomia między *sōfrosynē* a *mania*. Pewne rodzaje szaleństwa dają nam najwyższe dobro. Elementy pozaintelektualne okazują się być koniecznym źródłem motywującej energii. Bez elementów emocjonalno-pożądliwych osobowość człowieka jest wybrakowana i nie jest w stanie działać, elementy kognitywne i pozakognitywne muszą ze sobą współpracować. „Pokarmu” domagają się oba konie, toteż części pozarozumowe nie mają być odrzucone, zwłaszcza że charakteryzują one również byty boskie<sup>46</sup>. Platon odrzuca tym samym ascetyczną koncepcję działania obecną w *Państwie*. Pozaintelektualne elementy duszy mogą odgrywać ważną rolę w prowadzeniu rozumu w kierunku dobra i piękna. Pełnią funkcję motywującą, ale również kognitywną, gdyż są wrażliwe na piękno i dobro. Mają same w sobie, o ile są dobrze wychowane, zmysł wartości<sup>47</sup>. Sam rozum zatem nie jest warunkiem koniecznym i wystarczającym do ujęcia prawdy i dokonywania właściwych wyborów, pozostawiony sam sobie, bez wsparcia pozakognitywnych elementów, byłby w swoim działaniu skazany na porażkę. Eros opisany w *Fajdroście* nie jest tylko zwykłym cielesnym pożądaniem, ale współdziałaniem pomiędzy zmysłami, emocjami i sądem rozumu<sup>48</sup>. Poglądy Platona na naturę człowieka i ludzkiej duszy nie są w dialogach jednolite. *Państwo* prezentuje nam obraz człowieka jako duszy nieśmiertelnej kontyngentnie związanej z ciałem, *Fedon* – jako „ja” oderwa-

<sup>46</sup> Obraz duszy przedstawiony przez Platona w postaci „skrzydlatego zaprzęgu” Giovanni Reale proponuje zinterpretować całkowicie odmiennie: nie zgadza się z koncepcją, według której konie miałyby przedstawiać duszę gniewliwą i duszę pożądliwą, z tego powodu, że trójdzielność dotyczy również natur boskich. Dlatego powołuje się na teorię Léona Robina, który interpretuje ten aspekt myśli Platona w duchu protologii opartej na naukach niepisanych, przypisując koniom inny sens – miałyby być obrazem diady. Jak widać, teza o trójdzielności ducha w odniesieniu do bogów, w których miałyby być elementy pozaintelektualne, jest nie do zaakceptowania przez Realego, co tym bardziej potwierdza jego intelektualistyczną interpretację platońskiej etyki. Zob. REALE, *Historia filozofii starożytnej*, t. II, 269. Z kolei na nieprecyzyjność i ubogi charakter platońskiego trójpodziału duszy zwraca uwagę w swoich analizach Jacek JAŚTAŁ, *Natura cnoty. Problematyka emocji w neoarystotelesowskiej etyce cnót* (Kraków: Wydawnictwo Księgarnia Akademicka, 2009), 112–113.

<sup>47</sup> NUSSBAUM, *The Fragility of Goodness*, 214–215.

<sup>48</sup> *Ibid.*, 222.

nego od cielesnej natury. W *Fajdroście* dusza jest autokinetyczna i nie jest niezłożona, co pozwala przezwyciężyć dychotomie obecne w *Państwie* i *Uczcie*. Człowiek, jak konkluduje Nussbaum, może być skomplikowany, a nie być Tyfonem, może kochać indywiduum, a nie być Alcybiadesem<sup>49</sup>.

Rozważania Nussbaum mogą, co prawda nie *explicite*, potwierdzać interpretację Sorabjiego o wolitywnym charakterze części impulsywnej. Co więcej, autorka dostrzega pozytywny charakter również zmysłowej części duszy, wyraźnie go dowartościowując. Okazuje się, że jest on koniecznym elementem, by wywoływać działanie.

### 3. CEL OSTATECZNY WEDŁUG PLATONA – INTELEKTUALISTYCZNA CZY WOLUNTARYSTYCZNA KONCEPCJA SZCZĘŚCIA?

Odpowiedzi na pytanie, na czym polega ostateczny cel życia ludzkiego, można by potraktować jako wyróżniki stanowiska woluntarystycznego i intelektualistycznego: intelektualistyczne teorie wskazywałyby na intelektualne poznanie jako cel ostateczny, woluntarystyczne – na miłość, rozumianą jako afektywne odniesienie o charakterze duchowym, a nie zmysłowym, do przedmiotu.

Platońska odpowiedź na to pytanie nie jest jednoznaczna. Z jednej strony w dialogach dostrzegamy silny intelektualizm zawarty w opisie wizji dobra, do którego dąży podmiot poznający, wizji zaprezentowanej w micie jaskini. Z drugiej strony opisy z *Uczty* ukazują nam cel ostateczny jako miłość do piękna samego w sobie. Platon stawiał przed człowiekiem zadanie „upodobnienia się do Boga” i zdaniem Realego cel ten należy rozumieć dwojako: z jednej strony intelektualistycznie – poznać jak Bóg, jaka jest miara wszystkich rzeczy, z drugiej strony praktycznie – realizować ową miarę w rzeczywistości<sup>50</sup>. Stąd w filozofii Platona bogata koncepcja prawa i państwowości, gdyż w taki sposób można ów cel realizacji tego, co boskie, urzeczywistnić. Z kolei w *Fajdroście* Platon prezentuje nam cel życia ziemskiego jako miłość do indywidualnego człowieka, która sprawia, że pragniemy widzieć i szukamy tego, co boskie, w skończonym podmiocie. Upodobnienie do Boga jest efektem miłosnej relacji do drugiego, a widząc w nim to, co boskie, podmiot sam staje się do Boga podobny<sup>51</sup>. Realizacja celu doczesnego angażuje zatem zarówno elementy poznawcze jak i afektywne.

<sup>49</sup> Ibid., 223.

<sup>50</sup> REALE, *Historia filozofii starożytnej*, t. II, 362–363.

<sup>51</sup> PLATON, *Fajdros*, 252 D-E, 253 A-B, 37.

Czy obraz czystego intelektu z mitu jaskini, którego celem jest ostatecznie kontemplacja Najwyższego Dobra, można pogodzić z obrazem trójelementowej duszy z *Fajdrosa*? Czy jeden z nich to obraz duszy, która osiągnęła ostateczne szczęście, a drugi to obraz duszy do niego dążącej? W momencie pełnego oglądu najwyższej idei dobra czynniki wolitywno-afektywne nie miałyby już znaczenia, gdyż mają być one według Platona elementem napędzającym działanie. Te czynniki byłyby jedynie przydatne w drodze do osiągnięcia celu ostatecznego. Aby element wolitywny miał rację bytu w „wizji uszczęśliwiającej”, owo dobro, rozumiane jako cel, musiałyby być osobą, do tego osobą, która jest w stanie wejść w relacje z podmiotami istniejącymi poza nią. Taka koncepcja jest nieobecna w platońskim micie jaskini, natomiast pojawi się *explicite* w chrześcijańskiej wizji Boga. Dla chrześcijańskich teistów pytanie o to, czy szczęście ostateczne polega bardziej na poznaniu czy miłowaniu Najwyższego Dobra Osobowego, stanie się ważnym pytaniem etyki i antropologii.

Odpowiedź na pytanie o ewentualny intelektualizm czy woluntaryzm koncepcji platońskiej nie jest zatem łatwa. Interpretatorzy poglądów Platona ukazują, jak bardzo złożony i aporetyczny obraz człowieka jest zaprezentowany w jego dialogach. Znajdziemy w nich zarówno poglądy uzasadniające dość mocny intelektualizm, jak i rodzaj umiarkowanego woluntaryzmu. Dodatkową trudnością jest to, że thymoidalną część duszy można potraktować jako władzę bądź wolitywną (proto-wolę), bądź po prostu emotywną. Ponadto, jak zauważa Albrecht Dihle, nawet rozbudowana przez Platona koncepcja miłości nie została przekształcona w taki sposób, by doprowadzić do wyodrębnienia w ludzkim działaniu osobnego czynnika odpowiadającego za zamiary i chcenie, czyli woli. Platon w swojej psychologii utrzymał tradycyjny podział na intelekt i emocje (racjonalną i nieracjonalną część duszy) i interesował się raczej tym, w jaki sposób rozum jest głównym czynnikiem organizującym życie moralne<sup>52</sup>. Rozważania Platona pokazują nam, że samo używanie przez myśliciela terminów „wybór”, „wolność”, „pragnienia” nie wystarczy, by uznać, że ma on pojęcie woli w swej antropologii. Natomiast ważne osiągnięcie Platona polega na odkryciu, że nasza *psychē* jest czymś skomplikowanym, a rozum potrzebuje czynnika dodatkowego, by wywołać działanie, sama zaś wiedza nie ma wystarczającej funkcji motywującej do działania.

<sup>52</sup> DIHLE, *The Theory of Will*, 54.

## ARYSTOTELES

Wśród interpretatorów myśli Arystotelesa przeważa opinia, że w swojej antropologii nie odkrył on odrębnej władzy, jaką jest wola czy wolna wola. Jest to opinia tak powszechna, że właściwie można by ją nazwać podręcznikową<sup>53</sup>. Z drugiej strony zarówno w tłumaczeniach łacińskich Arystotelesowskiej *Etyki nikomachejskiej*, jak i w jej przekładach na języki nowożytne, znajdziemy zarówno termin „wola”, jak też „dobrowolne działanie”. Arystoteles poświęcił wiele miejsca w swych rozważaniach zjawisku *akrasii*, które zwykliśmy określać mianem „słabej woli”. Anthony Kenny uważa, że satysfakcjonujące filozoficzne wyjaśnienie zagadnienia woli powinno uwzględniać trzy aspekty: moment dobrowolności, intencjonalności i racjonalności działania. Są one obecne w tekstach Arystotelesa, dlatego można zrekonstruować jego stanowisko dotyczące woli<sup>54</sup>.

Niewątpliwie pojęcie woli odnajdywali chętnie w tekstach Stagiryty jego średniowieczni komentatorzy, ale ich interpretacje, powstające już pod wpływem poglądów św. Augustyna, odbiegały w wielu miejscach od nauczania Arystotelesa. Analiza psychologii aktu moralnego była jednak u Arystotelesa na tyle rozbudowana, że stawała się ona podatna na interpretacje nieintelektualistyczne, a przy tym dawała możliwość przypisania Stagiryście przynajmniej pojęcia zbliżonego do kategorii, jaką jest wola.

## 1. DOBROWOLNOŚĆ CZYNU

Jakie poglądy Arystotelesa mogłyby być podstawą tezy o obecności pojęcia woli w jego etyce?

Jak zauważyła Hannah Arendt, pojęcie woli powstaje dopiero w tradycji kreacjonistycznej, gdyż w niej mamy do czynienia z linearną koncepcją czasu, umożliwiającą powstanie w świecie nowości. Należy podkreślić, że i Arystoteles zwracał uwagę na związki decyzji, czasu i nowości. Zauważał, że decyzja nie może dotyczyć przeszłości, ale jedynie przyszłości, która może się

---

<sup>53</sup> Zob. np. Vernon Joseph BOURKE, *Will in Western Thought: An Historico-Critical Survey* (New York: Sheed and Ward, 1964), 33. Terence Irwin przypisuje ten pogląd René-Antoine'owi Gauthierowi czy Alasdair'owi MacIntyre'owi – Terence Henry IRWIN, „Who Discovered the Will?”, *Philosophical Perspectives* 6 (1992): 453, także: DIHLE, *The Theory of Will*, 55; FREDE, *Free Will*, 19; Michael BARNWELL, *Problem of Negligent Omission: Medieval Action Theories to the Rescue* (Leiden, Boston: Brill, 2010), 26.

<sup>54</sup> Anthony KENNY, *Aristotle's Theory of the Will* (London: G. Duckworth, 1979), viii-ix.

zdarzyć lub nie<sup>55</sup>. Nie przyjmował zatem determinizmu w odniesieniu do przyszłych zdarzeń, przyszłość nie jest według niego określona, lecz tworzona.

Na stronach *Etyki nikomachejskiej* odwołuje się on do pojęć *hekousion* i *akousion*<sup>56</sup>. Tłumaczenie terminów *hekousion/akousion* na język polski może wskazywać na obecność pojęcia „woli” w etyce Arystotelesa, gdyż terminy te przekładamy jako [działanie] zależne od woli/działanie od woli niezależne. Kiedy jednak przyjrzymy się sensom, z którymi Arystoteles wiąże te pojęcia, łatwo zauważyć, że określa je bez odnoszenia się do wewnętrznej struktury duszy i ewentualnego wolitywnego źródła w sprawcy czynu. Czyn jest *hekousios*, gdy jest celowy i może być przedmiotem potępienia lub pochwały. Aby był taki, musi być chciany, a więc nie może być wykonany pod przymusem lub nieświadomie. Przymusowe czyny definiuje Arystoteles jako działania, „których przyczyna leży w okolicznościach zewnętrznych i do których działający wcale się nie przyczynia”<sup>57</sup>. Przy tym Arystoteles zdaje sobie sprawę, że czasem wykonujemy czynności, których jednocześnie chcemy i nie chcemy, jak działanie kapitana statku wyrzucającego dobytek podczas burzy – działa on zgodnie ze swą wolą (ratując siebie i innych), a jednocześnie niezgodnie (gdyż nikt nie chce dobrowolnie pozbawiać się dobytku). Ten typ działań miałby, jak pisze Stagiryta, charakter mieszany (dobrowolnego i niedobrowolnego działania), ale jest bliższy czynowi zależnemu od woli sprawcy<sup>58</sup>. Negatywnie Arystoteles definiuje działanie dobrowolne jako niezależne od przymusu i nienieświadome, pozytywnie określa je jako działanie wpływające ze sprawcy jako przyczyny, przy czym sprawca musi zdawać sobie sprawę z jednostkowych okoliczności, w których czyn się dokonuje<sup>59</sup>. Warto podkreślić przyczynowy charakter sprawcy działania: to z niego wypływa działanie, a ono samo musi być w jego mocy – *eph’hēmin*. Dobrowolność zostaje sprowadzona do owej zależności od sprawcy. Dodatkowo Arystoteles opisuje działanie dobrowolne w języku intelektualistycz-

<sup>55</sup> „Toteż nic z rzeczy minionych nie może być przedmiotem postanowienia; i tak np. nikt nie postanawia zburzyć Troi”. ARYSTOTELES, *Etyka nikomachejska*, 1139b 7, tłum. Daniela Gromska, w: *Dziela wszystkie*, t. V, 194–195. Dalej stosuję skrót EN.

<sup>56</sup> Z kolei termin *akousios* Daniela Gromska tłumaczy albo jako „niezależny od woli”, albo „mimowolny”. Wskazuje jednocześnie na inne polskie próby tłumaczeń: „niewolny” (Władysław Witwicki), „niedowolny” (Maria Ossowska). Zob. ARYSTOTELES, EN, 1109b 30, w: *Dziela wszystkie*, t. V, 122 oraz przypis 2. W języku angielskim termin *hekousion* przełożono przez *voluntary*, natomiast *akousios* przez *involuntary* (William David Ross). Zarówno w tłumaczeniu na język polski, jak i angielski obecny jest źródłosłów łaciński – *voluntas* ‘wola’.

<sup>57</sup> ARYSTOTELES, EN, 1110b 2-4, w: *Dziela wszystkie*, t. V, 123.

<sup>58</sup> ARYSTOTELES, EN, 1110a 11-15, w: *Dziela wszystkie*, t. V, 122.

<sup>59</sup> ARYSTOTELES, EN, 1111a 26-28, w: *Dziela wszystkie*, t. V, 125.

nym: sprawca musi posiadać znajomość jednostkowych okoliczności. Czyn nie jest więc dobrowolny, gdy sprawca nie wie na przykład, że poi spragnionego trucizną, w wyniku czego spragniony umiera. Arystoteles dodaje przy tym, że sprawca musi wyrażać żal za swój uczynek, w przeciwnym razie czyn dokonany byłby zgodnie z jego wolą. Gdybyśmy chcieli określić tę ostatnią sytuację (napojenie trucizną i brak żalu z powodu nieświadomego otrucia spragnionego) językiem intelektualistycznym, można by powiedzieć, że owo działanie ostatecznie dokonało się „po myśli sprawcy”.

Warunkiem koniecznym dobrowolności jest całkowita przyczynowa zależność od sprawcy, brak zewnętrznego przymusu oraz wiedza o jednostkowych okolicznościach. Arystoteles rozważa przy tym sytuację odpowiedzialności za złe czyny popełnione w wyniku nieświadomości wywołanej nietrzeźwością<sup>60</sup>. Według niego z tego powodu, że są to czyny podległe karze, muszą być dobrowolne. Brak poznania zatem wywołany intencjonalnym zaburzeniem procesów kognitywnych przez samego sprawcę nie jest takim samym brakiem poznania okoliczności jednostkowych, zachodzącym w wypadku nieintencjonalnego napojenia kogoś trucizną. Sprawca w pierwszym wypadku miał kontrolę nad swoją niewiedzą, natomiast w drugim – nie, dlatego pierwszy czyn jest dobrowolny, a drugi – nie. U Arystotelesa znajdziemy ponadto wypowiedzi, według których nie ogranicza on czynów dobrowolnych tylko do działań podmiotów rozumnych – mimo że wprowadził do dobrowolności czynu warunek poznania jednostkowych okoliczności. Zarówno zwierzęta, jak i dzieci działają, według niego, dobrowolnie, sens takich działań sprowadza się do tego, że realizując swoje pragnienia, nie działają pod wpływem siły zewnętrznej ani z powodu ignorancji. Termin „działanie dobrowolne” byłby rozumiany wówczas bardzo szeroko – jako działanie wypływające ze sprawcy<sup>61</sup>. Niejednoznaczne stwierdzenia Arystotelesa, który w innym miejscu *Etyki nikomachejskiej* stwierdza, że „zwierzęta posiadają zdolność doznawania wrażeń, nie biorą jednak udziału w żadnym działaniu”<sup>62</sup> sprawiają, że niektórzy interpretatorzy etyki Arystotelesa sugerują, że należy odróżnić wąskie i szerokie pojęcie działania. Działanie w sensie wąskim przypisać należy jedynie podmiotowi racjonalnemu<sup>63</sup>.

<sup>60</sup> ARYSTOTELES, EN, 1113b 32, w: *Dziela wszystkie*, t. V, 132.

<sup>61</sup> ARYSTOTELES, EN, 1111a 24-26, w: *Dziela wszystkie*, t. V, 125. Por. uwagi Terence’a Henry’ego Irwina („Who Discovered the Will?”, 462), który komentując ten fragment, podkreśla, że dobrowolność według Arystotelesa nie jest ograniczona do podmiotów racjonalnych.

<sup>62</sup> ARYSTOTELES, EN, 1139a 20, w: *Dziela wszystkie*, t. V, 194.

<sup>63</sup> A.W. PRICE, „Aristotle, the Stoics and the will”, w: *The Will and Human Action: From*

## 2. STRUKTURA DUSZY

Jak widać z powyższego opisu działania dobrowolnego, Arystotelesa nie interesuje wewnętrzna struktura racjonalnego sprawcy czynu, a czyn, który jest *hekousios*, nie wypływa z woli, która byłaby odrębną władzą jego duszy. Czyn wypływa ze sprawcy jako przyczyny, ale to, jaka jest wewnętrzna duchowa struktura tego sprawcy, nie jest w tym miejscu przedmiotem analiz Arystotelesa.

Czy można by jednak spróbować zinterpretować jakiś element strukturalny duszy jako wolę? Arystoteles, podobnie jak Platon, dokonuje podziału duszy na poszczególne, нефizycznie rozumiane, elementy. Wyróżnia część rozumną i nierozumną, która zawiera część zmysłową i wegetatywną. Z jednej strony ten podział został dokonany ze względu na typy życia, a każda część duszy odpowiadałaby poszczególnym jestestwom żywym (od najniższego bytu roślinnego po człowieka), z drugiej strony podział ten przypomina podział platoński, gdyż Arystoteles rozbudowuje go, wyróżniając zarówno w części rozumnej, jak i nierozumnej element ulegający rozumowi, a jednocześnie odpowiadający za zdolność posiadania pragnień. Taka wizja duszy byłaby analogiczna do platońskiego podziału duszy na część rozumną, impulsywna i pożądlivą<sup>64</sup>. Robert Heinaman w następujący sposób opisuje arystotelesowski schemat duszy ludzkiej: dusza racjonalna dzieli się na intelekt teoretyczny (którego działanie polega na myśleniu teoretycznym) i praktyczny (którego działanie polega na myśleniu praktycznym i chceniu), dusza irracjonalna dzieli się na *thymos* (będącą źródłem takich uczuć, jak na przykład złość) oraz duszę zmysłową (będącą źródłem takich uczuć i pragnień, jak na przykład głód czy żądza). Część pragnąca (*orexis*) jest obecna zarówno w części racjonalnej, jak i w duszy zmysłowej<sup>65</sup>.

Wyróżniona przez Arystotelesa część orektyczna (związana z pragnieniami) mogłaby zostać zinterpretowana jako wola, zwłaszcza ta, która wiąże się z częścią rozumną. W tłumaczeniach owa pragnąca część duszy rozumnej jest przekładana jako „wola”, duszy nierozumnej – jako „pożądanie” i „popęd”<sup>66</sup>.

---

*Antiquity to the Present Day*, red. Thomas Pink and M.W.F. Stone (London and New York: Routledge, 2004), 31.

<sup>64</sup> Na temat podobieństwa schematu duszy zaprezentowanego przez Arystotelesa w *Etyce nikomachejskiej* do schematu Platona zob. uwagi Daniela Gromskiej w EN, w: *Dziela wszystkie*, t. V, 102-103, przypis 118.

<sup>65</sup> Robert HEINAMAN, „Voluntary, Involuntary, and Choice”, w: *A Companion to Aristotle*, red. Georgios Anagnostopoulos (Malden, MA: Blackwell, 2009), 487.

<sup>66</sup> Zob. ARYSTOTELES, *O duszy*, 432b, tłum. Paweł Siwek, w: *Dziela wszystkie*, t. III, 137.

Arystoteles, postulując istnienie takiej części duszy, rozwiązuje problem przyczyny ruchu – według niego sam rozum teoretyczny nie posiada takiej własności, by wywołać ruch<sup>67</sup>. Potrzebna jest zatem siła napędowa, dzięki której podmiot może działać. Siła napędowa nie jest jednak ograniczona tylko do podmiotów ludzkich, dążenie do dobra obserwujemy również u zwierząt. Taki opis źródeł działania przypomina opis platoński, w którym działanie podmiot zawdzięcza tej części duszy, która Platon nazywa *thymos*. Wydaje się, że takie wypowiedzi Arystotelesa czyniły jego koncepcję podatną na interpretację, w której jest miejsce na wolę, zwłaszcza że podział na duszę rozumną samą w sobie i duszę posłuszną rozumowi jest podstawą odróżnienia cnót dianoetycznych i etycznych.

### 3. WOLA – *PROAIRESIS* CZY *BOULĒSIS*?

Opisując część duszy odpowiedzialną za stany pragnieniowe (*orexis*), Arystoteles wyróżnia trzy rodzaje pragnień: pragnienie rozumne, oddawane często w tłumaczenia przez termin „wola” (*boulēsis*), oraz pragnienia nierozumne – gniew oraz żądź<sup>68</sup>. Przy tym sam Arystoteles nie jest konsekwentny w używaniu terminu *boulēsis*, gdyż stosuje go czasem zarówno wobec pragnień duszy racjonalnej, jak i nieracjonalnej<sup>69</sup>.

Według Jacka Jaśtala termin *boulēsis* jest niesłusznie tłumaczony przez Pawła Siwka i czasem Danielę Gromską jako „wola”, gdyż sugeruje to, że Arystoteles posiadał pojęcie woli jako osobnej władzy. Z tego powodu Jaśtał pozostaje przy tłumaczeniu „pragnienie rozumne”<sup>70</sup>. Należy zauważyć, że oddawanie terminu *boulēsis* przez termin „wola” ma swoją długą tradycję – łacińskie translacje tekstów Arystotelesa również w ten sposób oddawały sens tego terminu. Św. Tomasz z Akwinu w oparciu o owe tłumaczenia przypisywał Arystotelesowi pojęcie woli. Akwinata mógł uznawać, że Arystoteles posiada pojęcie woli, gdyż arystotelesowska koncepcja *boulēsis* jest koncepcją racjonalnego pragnienia, które może być identyfikowane z pojęciem woli<sup>71</sup>. Z drugiej strony, ze względu na wieloznaczność samego słowa „wola”, powyższa translacja może być właściwa, gdyż niekoniecznie niesie ona

<sup>67</sup> ARYSTOTELES, *O duszy*, 432b-433a, w: *Dziela wszystkie*, t. III, 137–138.

<sup>68</sup> ARYSTOTELES, *Retoryka*, 1369a, tłum. Henryk Podbielski (Warszawa: PWN, 1988), 113.

<sup>69</sup> Charles CHAMBERLAIN, „The Meaning of Prohairesis in Aristotle’s Ethics”, *Transactions of American Philological Association* 114 (1984): 150.

<sup>70</sup> Por. uwagi Jacka Jaśtala (*Natura cnoty*, 123, przypis 20).

<sup>71</sup> Por. IRWIN, „Who Discovered the Will?”, 462.

za sobą sugestię, jakoby Arystoteles posługiwał się pojęciem woli jako władzy niezależnej od intelektu. Termin „wola” może bowiem oznaczać zarówno: (1) pragnienie (mam wolę coś uczynić to tyle, co chcę to uczynić), (2) wolność działania, czyli jego zależność od sprawcy (mam wolę to tyle, co jestem wolna), (3) osobną władzę pozaintelektualną zdolną do przyczynowania wolnych aktów (wola jako władza). Dwa pierwsze znaczenia są obecne w Arystotelesowskiej etyce, przy tym *boulēsis* można oddać słowem „wola” w znaczeniu racjonalnego pragnienia. To, co jest przedmiotem niniejszych rozważań, to zagadnienie, czy Arystoteles posługiwał się trzecim z owych znaczeń.

Jak pisze Terence Henry Irwin, Tomaszowe odczytanie Arystotelesowa może być z pewnego punktu widzenia poprawne. Przy definicji woli rozumianej bardziej intelektualistycznie niż woluntarystycznie interpretację etyki Arystotelesowa dokonaną przez Akwinatę można obronić<sup>72</sup>. Powyższa interpretacja ukazuje, jak bardzo pytanie o to, czy dany autor posługuje się pojęciem woli, jest zaangażowane w konieczność odpowiedzi na pytanie, jak mocnego pojęcia woli szukamy.

Arystoteles określił *boulēsis* jako racjonalne pragnienie dobra, pragnienie celu, natomiast *proairesis* jako pragnienie środków do celu, związane z rozumem, gdyż jest pragnieniem opartym na rozumowaniu, które środki prowadzą do celu. *Proairesis* to rodzaj postanowienia zależnego od podmiotu, które wynika z namysłu i jest związane z „wyborem pewnych rzeczy, a pominięciem innych”<sup>73</sup>. *Proairesis* również można przypisać cechy określające wolę: po pierwsze – nie jest elementem czysto emotywnym ani czysto intelektualnym (nie utożsamia się z przekonaniem), po drugie – dzięki niej podmiot rozpoczyna działanie, stąd termin ten często jest tłumaczony jako „wybór” czy „decyzja”. W tłumaczeniach na język angielski termin ten oddawany jest również jako „intencja” (*intention*), „wola” czy „chcenie” (*will*), „zamiar” (*purpose*). Niektórzy autorzy zwracają uwagę, że każda z tych translacji, wskazując na inne elementy procesu przechodzenia od namysłu do działania, tak naprawdę nie oddaje sensu arystotelesowskiej *proairesis*. O ile na przykład decyzja jest podejmowana szybko, o tyle *proairesis* jest procesem trwającym w czasie i wymagającym wysiłku<sup>74</sup>.

<sup>72</sup> Ibid., 468.

<sup>73</sup> ARYSTOTELES, EN, 1112a 20, w: *Dzieła wszystkie*, t. V, 127.

<sup>74</sup> CHAMBERLAIN, „The Meaning of Prohairesis”, 155. Chamberlain zaproponował inną translację na język angielski, która miałaby, według niego, lepiej oddawać niuanse arystotelesowskiego pojęcia *proairesis* – *commitment*.

Arystoteles wprost określa *proairesis* jako „przyczynę działania w znaczeniu źródła ruchu, lecz nie przyczyny celowej”<sup>75</sup>. Powyższe cechy pozwalałyby na zinterpretowanie jej jako woli – władzy, która jest źródłem decyzji<sup>76</sup>. Decyzji, która jednak według niektórych historyków etyki nie jest wyborem między alternatywnymi możliwościami. Według interpretacji Simo Knuuttili działanie według Arystotelesa przebiega zgodnie z następującym schematem: kiedy poszczególny praktyczny cel staje się czymś aktualnym w umyśle sprawcy, to orektyczne nastawianie podmiotu do tego celu jest pewną możliwością wobec działania oczekującego na określoną formę. Praktyczny rozum tak długo rozważa, aż jest w stanie zasugerować określony sposób działania. *Proairesis* nie jest wyborem między alternatywnymi możliwościami, ale jest czymś, „co przekształca myśl w działanie”<sup>77</sup>. Natomiast Hannah Arendt interpretuje *proairesis* jako poprzedniczkę woli ze względu na obecny w niej element wyboru, której bliżej jest jednak do średnio-wiecznego *liberum arbitrium* niż autonomicznej i spontanicznej władzy wolnej woli. Zwraca również uwagę, że wolność podmiotu jest ograniczona, gdyż może rozważać jedynie środki do celu, a nie cele. Pragnienie szczęścia jest bowiem celem uniwersalnym, związanym z naturą ludzką i nie podlega wyborowi<sup>78</sup>. Arystoteles dzieli to przekonanie z poprzednimi myślicielami epoki starożytnej.

Z drugiej strony, choć w wielu kontekstach *proairesis* jest bliska pojęciu woli, nie pełni ona roli władzy. Przyjrzyjmy się, jakie według Arystotelesa są źródła moralnej słabości, analizując działanie akratyka. *Akrasia*, termin oddawany w tłumaczeniach jako „słaba wola”, opisywana jest przez Arystotelesa jako działanie przeciwne do tego, do czego – wydawałoby się – powinien prowadzić racjonalny zamiar sprawcy i jego wiedza na temat dobra.

W modelowym opisie działania akratyka, zaprezentowanym w księdze VII *Etyki nikomachejskiej*, Arystoteles ukazuje podmiot, który działa „wbrew swemu postanowieniu i rozumowi”<sup>79</sup>. Szukając powodów takiego działania, Filozof znajduje je w namiętnościach, które przeszkadzają podmiotowi mo-

<sup>75</sup> ARYSTOTELES, EN, 1139a 30, w: *Dziela wszystkie*, t. V, 194.

<sup>76</sup> Według Irwina do zwolenników interpretacji, według której doktryna *proairesis* jest próbą sformułowania nie do końca satysfakcjonującej koncepcji woli, zaliczyć można Williama Davida Rossa. Zob. William David Ross *Aristotle* (London: Methuen & Co. 1949), 199. Za: IRWIN, „Who Discovered the Will?”, 468, przypis 1.

<sup>77</sup> SIMO KNUUTTILA, *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy* (Oxford: Clarendon Press, 2004), 262-63.

<sup>78</sup> ARENDT, *Wola*, 97-98.

<sup>79</sup> Arystoteles, EN, 1148a 10, w: *Dziela wszystkie*, t. V, 218.

ralnemu dokonać właściwego wyboru. Skłonność do *akrasii* charakteryzuje człowieka nieopanowanego, jest pewnym typem praktycznej niekonsekwencji: podmiot moralny wie, jak postąpić, a zatem wie, co jest dobre, nie czyni jednak tego, ulegając sile na przykład przyjemności. Niekonsekwencja dobrze oddaje takie zachowanie podmiotu, gdyż Arystoteles przedstawia schemat prawidłowego działania moralnego w postaci praktycznego sylogizmu: wychodzimy od ogólnej przesłanki na temat dobra oraz przesłanki szczegółowej na temat partykularnej sytuacji. Działanie jest efektem ujęcia konieczności i podjęcia pewnych kroków, gdyż podmiot moralny jest wewnętrznie spójny i zachowuje się zgodnie z zasadami ogólnymi, rozpoznając ich dopasowanie do szczegółowych okoliczności. Z tego płyną racjonalistyczne interpretacje etyki Arystotelesa<sup>80</sup>. Stąd jeśli nieopanowany podmiot działa niezgodnie z przekonaniem, to dlatego, że coś stanęło na przeszkodzie praktycznej racjonalności, mianowicie jego emocje i namiętności. Akratyk to człowiek niedostatecznie wychowany, niewyćwiczony w cnotach, jego upadki moralne są skutkiem emocjonalnej i pozarozumowej motywacji. Jak pisze Włodzimierz Galewicz, osoba nieopanowana nie działa według *proairesis*, jej wybory nie są aktami postanowienia<sup>81</sup>. Powyższy opis działania, które wynika z nieopanowania, pozwala Richardowi Sorabjiemu na wysnucie następujących wniosków. Interpretując poglądy Arystotelesa, stwierdza, że *proairesis* nie może być wolą rozumianą jako moc-władza, gdyż to nie dzięki *proairesis* działanie akratyka przybiera taką, a nie inną formę. Sprawca moralny, który nie zdołał wytrwać w postanowieniu, czyni tak nie dlatego, że jego postanowienie (*proairesis*) czy wybór jest słaby. Brak kontroli nad swoim działaniem nie jest wyjaśniany w kategoriach siły czy słabości postanowienia, Arystoteles milczy również na temat tego, co *proairesis* umożliwia wygranie z namiętnościami. Dlatego według Sorabjiego termin „słaba wola” jest niewłaściwym określeniem zjawiska akrazji, a *proairesis* nie jest władzą-wolą<sup>82</sup>. Człowieka „słabej woli” bardziej precyzyjnie można by nazwać człowiekiem „słabego charakteru”.

Aby *proairesis* mogła pełnić funkcję woli-władzy, musiałyby być zdolna prowadzić do decyzji w każdych warunkach, o ile nie występowałyby żadne zaburzenia w postaci emotywnych, przeciwnych jej pragnień. Tak jednak nie

<sup>80</sup> Por. Joanna GÓRNICKA, „Obojętność i nie-działanie jako przedmiot moralnej oceny”, *Etyka* 30 (1997): 128.

<sup>81</sup> Włodzimierz GALEWICZ, *Z Arystotelesem przez greckie tragedie. Część 2: O błędzeniu, przymusie i dobrowolności* (Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2003), 204.

<sup>82</sup> SORABJI, „The Concept of the Will”, 11.

jest, gdyż istnieją warunki, w których arystotelesowski podmiot nie jest w stanie działać, gdyż *proairesis* nie jest władna wywołać działania. Przytoczyć można słynny fragment z ksiąg *O niebie*: „człowiek, który odczuwa głód i pragnienie – dotkliwie, lecz zarazem jednakowo silne – pozostanie z konieczności tam, gdzie jest, jeśli się znajdzie w równej odległości od pokarmu i napoju”<sup>83</sup>.

Dlaczego arystotelesowski podmiot nie jest w stanie wykonać w tym wypadku działania? Praktyczny rozum nie jest w stanie dokonać racjonalnego rozważania i zasugerować określonego sposobu działania. *Proairesis* nie jest wyborem między alternatywnymi możliwościami, nie jest wolną wolą, gdyż nie jest władna w tym wypadku zdeterminować podmiot do ruchu. Jest to dla niektórych interpretatorów myśli Arystotelesa dobry powód, by odmówić arystotelesowskiemu podmiotowi nie tylko woli, ale nawet wolności<sup>84</sup>. Gdy odniesiemy przytoczony fragment z dzieła *O niebie* do arystotelesowskiej teorii działania, otrzymamy uzasadnienie tezy o intelektualistycznym charakterze działań sprawcy. Ostatecznie podmiot arystotelesowski mógłby po prostu wybrać dowolny z alternatywnych celów, gdyż każdy zaspokoiłby jego potrzebę. Tak jednak nie jest – znamieny bezruch podmiotu ujawnia nam z całą mocą intelektualistyczny wymiar działania sprawcy, prymat intelektu nad pozaintelektualnymi elementami duszy, a ostatecznie brak woli w sprawcy zdolnej do determinacji podmiotu w wypadku równorzędnych pragnień. Jeśli przypiszemy *proairesis* rolę woli, to będzie to wola mocno ograniczona w swoich możliwościach.

#### PODSUMOWANIE

Filozoficzny opis działania ludzkiego obecny w koncepcjach omówionych autorów świadczy przede wszystkim o obecności zarówno doświadczenia wolności, jak i pojęcia wolności w kulturze starożytnych Greków. Wolności nie tylko społecznej, ale co ważniejsze – wolności rozumianej jako zdolność panowania nad sobą i przynajmniej częściowego panowania nad światem zewnętrznym, gdyż są rzeczy, które są w naszej mocy – *eph' hēmin estin*. Mimo to filozofia grecka nie wypracowała pojęcia woli jako odrębnej władzy, która jest autonomiczna i determinuje do działania. Władzy, która

<sup>83</sup> ARYSTOTELES, *O niebie*, 295b 30-35, w: *Dzieła wszystkie*, t. II, 299.

<sup>84</sup> Price, „Aristotle, the Stoics and the will”, 40.

jest z jednej strony czymś różnym od rozumu, z drugiej zaś od uczuć. Historycy filozofii w próbie szukania pojęcia woli w etyce starożytnej uczuciową sferę interpretowali czasem jako sferę woli, gdyż wola i uczucia mają podobne działania: terminem pragnienie czy pożądanie określimy zarówno akty woli jak i akty popędowe (emocjonalno-uczuciowe). Poza tym uczucia i wola są elementami przeciwstawnymi teoretycznemu rozumowi, stąd łatwo je utożsamiać. Posiadamy doświadczenie podobieństwa sfery pragnieniowej zmysłowej, jak i duchowej, dlatego interpretując na przykład antropologię Platona, doszukuje się proto-woli w sferze uczuć. W greckiej antropologii i etyce pojawiły się również przekonania, według których panowanie nad tym, co w naszej mocy, łączy się z wyborem, który ma charakter racjonalny. Stąd obecność takich interpretacji, w których wola wiąże się ze sferą tej racjonalnej części duszy, która jest odpowiedzialna za racjonalne pragnienia, jak w etyce Arystotelesa. Z kolei uczucia w koncepcji Arystotelesa są traktowane jako elementy zaburzające słuszny i racjonalny wybór (ostatecznie dokonywany przez rozum). Obie intuicje są trafne, ale dopiero ich połączenie pozwoli na otrzymanie pojęcia woli jako racjonalnej władzy, która jest zdolna do pragnienia, determinowania działania i wyboru.

#### BIBLIOGRAFIA

- ARENDR, Hannah. *Wola*. Tłum. Robert Piłat. Warszawa: Czytelnik, 1996.
- ARYSTOTELES. *Etyka eudemejska*. Tłum. Witold Wróblewski. W: *Dziela wszystkie*, t. V. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1996.
- ARYSTOTELES. *Etyka nikomachejska*. Tłum. Daniela Gromska. W: *Dziela wszystkie*, t. V. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1996.
- ARYSTOTELES, *O duszy*. Tłum. Paweł Siwek. W: *Dziela wszystkie*, t. III. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1992.
- ARYSTOTELES. *O niebie*. Tłum. Paweł Siwek. W: *Dziela wszystkie*, t. II. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1990.
- ARYSTOTELES. *Retoryka*. Tłum. Henryk Podbielski. Warszawa: PWN, 1988.
- BARNWELL, Michael. *Problem of Negligent Omission: Medieval Action Theories to the Rescue*. Leiden, Boston: Brill, 2010.
- BOURKE, Vernon Joseph. *Will in Western Thought: An Historico-Critical Survey*. New York: Sheed and Ward, 1964.
- CHAMBERLAIN, Charles. „The Meaning of Prohairesis in Aristotle's Ethics”. *Transactions of American Philological Association* 114 (1984): 147–157.
- DIHLE, Albrecht. *The Theory of Will in Classical Antiquity*. Berkeley–Los Angeles–London: University of California Press, 1982.
- DILMAN, Ilham. *Free Will: An Historical and Philosophical Introduction*. New York: Routledge, 1999.

- FREDE, Michael. *Free Will. Origins of the Notion in Ancient Thought*. Berkeley–Los Angeles–London: University of California Press, 2011.
- GALEWICZ, Włodzimierz. „Leontios i trupy. O platońskiej etyce godności”, *Kwartalnik Filozoficzny* 26, z. 2 (1998): 47-69.
- GALEWICZ, Włodzimierz. *Z Arystotelesem przez greckie tragedie*. Część 2: *O błędzeniu, przymusie i dobrowolności*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2003.
- GÓRNICKA, Joanna. „Obojętność i nie-działanie jako przedmiot moralnej oceny”, *Etyka* 30 (1997): 127–134.
- HEINAMAN, Robert. „Voluntary, Involuntary, and Choice”. W: *A Companion to Aristotle*, red. Georgios Anagnostopoulos, 483–497. Malden, MA: Blackwell, 2009.
- IRWIN, Terence. *The Development of Ethics: A Historical and Critical Study*, vol. 1. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- IRWIN, Terence Henry. „Who Discovered the Will?”, *Philosophical Perspectives* 6 (1992): 453–473.
- JAŚTAL, Jacek. *Natura cnoty. Problematyka emocji w neoarystotelesowskiej etyce cnót*. Kraków: Wydawnictwo Księgarnia Akademicka, 2009.
- KENNY, Anthony. *Aristotle's Theory of the Will*. London: G. Duckworth, 1979.
- KNUUTTILA, Simo. *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*. Oxford: Clarendon Press, 2004.
- LEGUTKO, Ryszard. *Sokrates. Filozofia męża sprawiedliwego*. Poznań: Zysk i S-ka, 2013.
- MACINTYRE, Alasdair. *Trzy antagonistyczne wersje dociekań moralnych*. Tłum. Michał Filipczuk. Warszawa: WAiP, 2009.
- NUSSBAUM, Martha C. *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, revised edition. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- PETERS, Francis Edward. *Greek Philosophical Terms: A Historical Lexicon*. New York–London: New York University Press, 1967.
- PLATON. *Eutydem*. Tłum. Władysław Witwicki. Kęty: Antyk, 2002.
- PLATON. *Fajdros*. Tłum. Leopold Regner. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1993.
- PLATON. *Państwo*. Tłum. Władysław Witwicki, t. I-II. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1991.
- PLATON. *Protagoras*. Tłum. Władysław Witwicki. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1991.
- PLATON. *Timajos*. Tłum. Władysław Witwicki. W: *Dialogi*, t. II. Kęty: Antyk, 1999.
- PRICE, A.W. „Aristotle, the Stoics and the will”. W: *The Will and Human Action: From Antiquity to the Present Day*, red. Thomas Pink and M.W.F. Stone. London and New York: Routledge, 2004.
- REALE, Giovanni. *Historia filozofii starożytnej*. Tłum. Edward Iwo Zieliński, t. II. Lublin: Wydawnictwo KUL, 1996.
- REALE, Giovanni. *Historia filozofii starożytnej*. Tłum. Edward Iwo Zieliński, t. V. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2002.
- Słownik grecko-polski, red. Z. Abramowiczówna, t. I. Warszawa: PWN, 1958.
- SNELL, Bruno. *Odkrycie ducha. Studia o greckich korzeniach europejskiego myślenia*. Tłum. Agna Onysymow. Warszawa: Fundacja Aletheia, 2009.
- SORABJI, Richard. „The Concept of the Will from Plato to Maximus the Confessor”. W: *The Will and Human Action: From Antiquity to the Present Day*, red. Thomas Pink and M.W.F. Stone, 6–28. London and New York: Routledge, 2004.

ROZWÓJ POJĘCIA WOLI  
W POGAŃSKIEJ FILOZOFII STAROŻYTNEJ  
– SOKRATES, PLATON, ARYSTOTELES

Streszczenie

Celem artykułu jest przedstawienie i analiza kształtowania się pojęcia woli w starożytnej filozofii pogańskiej. W kontekście poglądów Sokratesa, Platona i Arystotelesa autor przedstawia wiele greckich intuicji dotyczących psychologii aktów moralnych i ludzkiego działania. Po pierwsze artykuł przedstawia doktrynę intelektualizmu etycznego, przypisywaną Sokratesowi, według której kognitywne elementy są głównym motywem naszych działań. Z tego powodu trudno znaleźć pojęcie wolnej woli w sokratejskiej antropologii. Po drugie artykuł prezentuje interpretację platońskiej antropologii, według której sferę *thymos* można nazwać proto-wolą. Ostatecznie autor ukazuje, jak trudno jest znaleźć pojęcie woli w arystotelesowskiej etyce i antropologii, pomimo że Arystoteles bardzo szczegółowo wyjaśniał relacje między przekonaniem, pragnieniem i działaniem. Ani *proairesis*, ani *boulesis* nie mogą pełnić funkcji woli, szczególnie gdy wola ma być władzą, która pragnie, może wybierać i jest samodeterminującą się władzą.

THE DEVELOPMENT OF THE NOTION OF WILL  
IN THE PAGAN ANCIENT PHILOSOPHY:  
SOCRATES, PLATO, ARISTOTLE

Summary

The aim of the article is to present and analyze the development of the notion of the will in the pagan ancient philosophy. In the context of the views of Socrates, Plato, and Aristotle, the Author presents a lot of Greek intuitions concerning the psychology of moral acts and human action. Firstly, the article examines the doctrine of ethical intellectualism, attributed to Socrates, according to which the cognitive elements are the main motives of our actions. So, it is difficult to find the notion of the will in Socratic anthropology. Secondly, the article gives the interpretation of Platonic anthropology according to which the *thymos* is the sphere that we can name as "proto-will." At last, the Author shows how difficult is to find the will in Aristotelian ethics and anthropology despite the fact that Aristotle explicated very closely the relations among beliefs, desires, and the action. Neither *proairesis*, nor *boulēsis* can play the role of the will, especially when the will should be something like the power that desires things, makes decisions, and is self-determined..

**Słowa kluczowe:** wolna wola, wolność, thymos, proairesis, Sokrates, Platon, Arystoteles.

**Key words:** free will, freedom, thymos, proairesis, Socrates, Plato, Aristotle.

**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