

ARTYKUŁY

JAN KIEŁBASA

(Kraków)

CZY WOLNA WOLA JEST DOWOLNA? KONTROWERSJE WOKÓŁ WOLNEGO OSĄDU (*LIBERUM IUDICIUM*) I WOLNEGO WYBORU (*LIBERUM ARBITRIUM*) NA GRUNCIE MYŚLI ŚREDNIOWIECZNEJ

Zgodnie z tytułem tekstu przedmiotem namysłu czynimy pytanie o wolną wolę, a raczej całą serię takich pytań. Interesują nas one szczególnie w pewnym historycznym kontekście, to jest w takiej postaci, w takim sformułowaniu, jakie zyskały w trzynastowiecznych dyskusjach toczonych na gruncie ówczesnej antropologii i etyki, a zarazem głęboko osadzonych w klasycznej metafizyce, w jej problematyce i terminologii. Pytając o wolność woli, pytano bowiem wtedy o wolność człowieka, o jej właściwy – główny albo wręcz wyłączny – podmiot, o właściwą jej przyczynę, odróżnianą od zwykłego jej warunku lub pewnej do niej sposobności, o pierwszorzędne lub wtórne pola jej zastosowań. Tego rodzaju pytania formułowano zarówno w ogólnym kontekście struktury władz ludzkiej duszy (w tym takich kwestii jak odróżnienie władz poznawczych i pożądawczych, relacje między oboma typami władz, relacje w ramach władz jednego typu etc.), jak i w bardziej szczegółowym kontekście ewentualnego prymatu woli nad rozumem (bądź na odwrót), czy to pod względem substancjalnej lub funkcjonalnej doskonałości, czy pod względem typu i zasięgu przyczynowego oddziaływania („uruchamiania”, „poruszania”), czy pod względem przedmiotowego odniesienia, czy wreszcie pod względem władczych prerogatyw. Od tych kontekstów niepodobna abstrahować, podejmując refleksję nad średniowiecznymi kontrowersjami wokół

wolnej woli. Dla naszej próby rozumienia treści, kierunku i przebiegu trzynastowiecznych dyskusji na ten temat sporą wagę ma również ustalenie i uporządkowanie znaczeń kluczowych pojęć używanych w tej dyskusji – takich jak *liberum arbitrium*, *liberum iudicium*, *voluntas (velle simpliciter)*, *electio (velle per electionem)*, *consilium*, *deliberatio*, *libertas*, *necessitas*, *coactio* etc. Układ tych pojęć, ich wzajemne usytuowanie i odnoszenie się do siebie, przypisywane im znaczenia i rewizje tych znaczeń, terminologiczne preferencje i ich ewolucja – to wszystko również rzuca światło na problematykę ówczesnych sporów oraz poszczególne zajmowane w nich stanowiska i będzie cenną pomocą w proponowanej tu analizie wspomnianego historycznego zjawiska.

Spróbujmy zatem zrekonstruować tę serię pytań, która pojawia się czy to w samym centrum, czy to w tle trzynastowiecznych dyskusji na temat wolnej woli, by na podstawie takiej rekonstrukcji zaproponować pewną interpretację ówczesnego stanu świadomości co do samego przedmiotu tych dyskusji. Zaczniemy od pytań o właściwy podmiot ludzkiej wolności: co w człowieku jest wolne, jaka władza duszy rozumnej jest podmiotem wolności: rozum czy wola? A jeśli rozum, to spekulatywny czy praktyczny? A jeśli w swej funkcji spekulatywnej, to jako zdolność ujmowania i pojmowania pierwszych zasad myślenia (*intellectus*) czy jako zdolność sylogistycznego wyprowadzania wniosków z tychże zasad i innych przesłanek (*ratio*)? A jeśli w funkcji praktycznej, to ze względu na dyspozycję i akt namysłu (*consilium*) czy ze względu na dyspozycję i akt osądu (*iudicium*)? A jeśli wola, to jako prosta zdolność chcenia albo pragnienia czegoś (*appetitus*, *voluntas*) czy jako zdolność preferowania, decydowania i wyboru (*arbitrium*, *electio*)? Jeśli w odniesieniu do trzynastowiecznych koncepcji antropologicznych stawiamy tego rodzaju pytania – pytania, których treść i sposób sformułowania niedwuznacznie sugerują istnienie alternatywnych na nie odpowiedzi – to wyraźnie dajemy do zrozumienia, że w tej epoce problematyczne stało się naturalne związanie wolności z racjonalnością, dotąd niemal aksjomatyczne i definicyjne tak w filozofii starożytnej, jak w myśli Ojców Kościoła. Tym samym przestała być czymś oczywistym wspólnota obu władz – wspólnota genetyczna, funkcjonalna i teleologiczna, a nade wszystko podmiotowa, rozumiana jako ich przynależność do tego samego, całościowo pojmowanego umysłowego aspektu natury ludzkiej, do tej samej sfery racjonalności w człowieku. Oczywiście w tradycji filozoficznej pojęciowo odróżniano poszczególne elementy życia umysłowego człowieka, twierdząc

jednak, że myślano o nich łącznie, a nie o każdej z osobna i niezależnie od siebie, przedstawiano je sobie w zgodnej koniunkcji i kooperacji, a nie we wzajemnej rywalizacji i w opozycji do siebie. Tak rzecz się ma zarówno w przypadku Arystotelesowskiej dystynkcji intelektu biernego i czynnego (*nous pathetikos* – *nous poietikos*), jak i w przypadku Augustyńskiej triady pamięć – inteligencja – wola (*memoria* – *intelligentia* – *voluntas*), ikonicznie odwzorowującej trynitarną naturę Boga. Tymczasem pojawienie się w trzynastowiecznej scholastyce pytania o to, co jest źródłem i podmiotem wolności w człowieku, a co nim nie jest (bo albo zupełnie pozostaje poza jej zasięgiem, albo tylko wtórnym i w pewnym stopniu w niej uczestniczy), niechybnie dowodzi tego, że niegdysiejsza pojęciowa *distinctio* staje się już realną *separatio*. Tym samym wydaje się, że o rozumie i woli myśli się tak, jak gdyby jedno mogło być bez drugiego albo nawet przeciw drugiemu. Ich autonomizacja i polaryzacja prowadzą do stopniowego skryształizowania się dwóch opozycyjnych nurtów w ramach średniowiecznej antropologii i etyki, umownie nazywanych intelektualizmem i woluntaryzmem.

Oczywiście chodzi tu o pewne klasyfikacyjne modele – typy idealne – jako że każdy z tych nurtów występował w rozmaitych historycznych postaciach, a myśliciele do nich przypisywani w zróżnicowany sposób – tak pod względem merytorycznej argumentacji, jak pod względem stopnia radykalizmu – realizowali założenia własnej koncepcji i odnosili się do koncepcji alternatywnej. Faktycznie mamy zatem do czynienia z bardziej radykalnymi bądź bardziej umiarkowanymi wersjami woluntaryzmu bądź intelektualizmu: w realiach drugiej połowy XIII wieku radykalnymi intelektualistami na gruncie antropologii mogliby być Gotfryd z Fontaines i Siger z Brabancji, a za radykalnych woluntarystów mogliby uchodzić Henryk z Gandawy i Piotr Olivi; umiarkowaną wersję obu nurtów reprezentowałoby odpowiednio św. Tomasz z Akwinu (dla intelektualizmu) i św. Bonawentura czy Walter z Brugii (dla woluntaryzmu). Trzeba również pamiętać o tym, że w konkretnych przypadkach trudno czasem o jednoznaczną klasyfikację, zważywszy, z jednej strony, na wspólne reprezentantom obu nurtów filozoficzne i religijne dziedzictwo (a tym samym wspólnotę inspiracji, punktów odniesienia, autorytetów etc.), z drugiej strony, na ewolucję poglądów tego samego autora (przypadek Idziego Rzymianina, a do pewnego stopnia także Tomasza z Akwinu i Henryka z Gandawy). Jednak dla jasności wywodu pominiemy na razie te zastrzeżenia, by w miarę czytelny był podstawowy podział na antropologiczny intelek-

tualizm i woluntaryzm, który skryształizował się pod koniec XIII wieku¹. Tą samą pobudką się kierując, koncentruję swoją uwagę na dwóch myślicielach reprezentatywnych dla obu nurtów, to jest na Gotfrydzie z Fontaines i Henryku z Gandawy, okazjonalnie tylko odnosząc się do innych uczestników trzynastowiecznych kontrowersji. Na przykładzie tych dwóch znaczących postaci, uznawanych czy to za intelektualnie wiodące, czy za najbardziej radykalne w swoich środowiskach², zamierzam pokazać najbardziej sporne wątki w ówczesnej dyskusji o wolnej woli, ujawniające we względnie klarowny sposób różnice między

¹ Większość współczesnych badaczy traktuje ten podział jako historycznie i heurystycznie uprawniony, nawet jeśli niektórzy z nich akcentują umowność obu głównych sztyldów (np. ujmując nazwy „intelektualizm” i „woluntaryzm” w cudzysłów) i płynność granic między opisanymi za ich pomocą stanowiskami, albo zgłaszając zastrzeżenia do tradycyjnego przypisania poszczególnych średniowiecznych myślicieli do któregoś ze wspomnianych nurtów. Najdalej bodaj w kwestionowaniu prawomocności i walorów eksplikacyjnych tej typologii posunął się Robert Pasnau, który w tekście poświęconym koncepcji wolności Piotra Olivi dyskusję na temat intelektualizmu bądź woluntaryzmu średniowiecznych teorii antropologicznych uznał za jałową i retoryczną, jako że – jego zdaniem – opozycja między nimi wcale nie była tak dramatyczna, jak niekiedy się wydaje, a tacy autorzy jak Tomasz z Akwinu i Piotr Olivi – zazwyczaj klasyfikowani jako reprezentanci dość odległych od siebie stanowisk (odpowiednio: umiarkowanego intelektualizmu i radykalnego woluntaryzmu) – w kluczowych kwestiach nie różnili się tak bardzo od siebie: „Aquinas and Olivi agree that the intellect does not move the will as an efficient cause [...]. So Olivi and Aquinas agree that the will needs the intellect, and they essentially agree on what the intellect is needed for”. W związku z takim rozpoznaniem faktycznego stanu rzeczy Pasnau nie bez ironii stwierdza, że wystąpienia domniemanych średniowiecznych woluntarystów przeciw stanowisku Tomasza z Akwinu, rzekomo w obronie niedocenianej przez niego woli, przypominają czysto deklaratywne, by nie rzec rytualne, wystąpienia współczesnych polityków np. w obronie symboli narodowych czy wartości rodzinnych. Por. R. Pasnau, *Olivi on Human Freedom* [w:] A. Boureau, S. Piron (red.), *Pierre de Jean Olivi (1248–1298). Pensée scolastique, dissidence spirituelle et société*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1999, s. 19–20.

² Taką pozycję przyznaje wspomnianym myślicielom np. Peter Eardley, nazywając Henryka z Gandawy „the preeminent voluntarist of the period”, a Gotfryda z Fontaines „the leading intellectualist”. Por. P. Eardley, *Gilles of Rome's Theory of Will*, Centre for Medieval Studies, University of Toronto 2001, s. 12–13. Raymond Macken o Gotfrydzie mówi: „un intellectualiste assez prononcé”, i przyznaje, że po obu stronach mamy niewątpliwie do czynienia z poglądami skrajnymi: „L'extrémisme est sans doute des deux côtés”. Por. R. Macken, *La volonté humaine, faculté plus élevée que l'intelligence selon Henri de Gand*, „Recherches de théologie ancienne et médiévale” 42, 1975, s. 34–35. Macken przywołuje również – co prawda nie bez zastrzeżeń – opinię innego badacza, Antonia San Cristobal-Sebastiana, na temat Henryka: „le volontariste le plus prononcé” („el maximo voluntarista de la epoca”), por. tamże, s. 39.

konfrontowanymi tu stanowiskami. Zamierzam jednak pokazać także pewne subtelności prezentowanych w tym sporze stanowisk, pewne kompromisowe formuły, pozwalające na podanie w wątpliwość zwyczajowego, jednostronnego odczytania poglądów Gotfryda i Henryka. Warto w związku z tym przyrzeć się również kontekstowi polemicznemu tych poglądów, to znaczy temu, jak każda ze stron odczytywała i reinterpretowała (czasem rzetelnie i dokładnie, nawet z pewną dozą życzliwości, a czasem niezbyt precyzyjnie i w sposób tendencyjny) stanowisko strony przeciwnej – jej motyw i argumenty.

Jedni sytuują zatem wolność w obszarze czynności rozumu, bo to rozum praktyczny w aktach namysłu ma do czynienia z tym, co może być tak lub inaczej, to on rozpatruje – rozpoznaje i porównuje – różne możliwości, szacuje ich wartość i prawdopodobieństwo. Jego werdykty – wolny osąd – przekładają się na dyrektywy dla woli, która swą wolność ma jedynie, by tak rzec, „przez użyczenie”, to znaczy czerpie ją z wolnego namysłu i wolnego osądu rozumu, a sama dysponuje jedynie wolnością wykonawczą. Inni widzą w wolności atrybut jednoznacznie i wyłącznie związany z wolą, bo zwrócenie się pragnieniem ku czemuś, decyzja, czy czegoś pragnąć, czy nie, czy realizować jakieś pragnienie, czy nie, wybór tego, co upragnione, i sposobu realizacji tego pragnienia, wreszcie uruchomienie „mocy wykonawczych”, to ostatecznie jej domena, do tego stopnia, że pozostaje ona suwerenna w swoich wyborach i decyzjach także względem wyników namysłu i osądu rozumu: może się nimi kierować, może nawet powinna się nimi kierować, ale nie musi; jest wobec rozumu wolna także w tym sensie, że może czegoś pragnąć, czegoś chcieć i coś wybierać, nie oglądając się na rozum, a nawet wbrew niemu.

Każda ze stron wyraża pewne obawy związane ze stanowiskiem przeciwnym: dla zwolenników intelektualizmu na gruncie średnio-wiecznej antropologii i teorii działania wola pragnąca czegoś i coś wybierająca bez konsultacji z rozumem, albo i wbrew jego rozpoznaniom i sądom, byłaby w dość osobliwym, paradoksalnym położeniu – będąc władzą umysłową, zarazem od tej swojej umysłowej natury by się dystansowała, a w każdym razie funkcjonowałaby tak, jak gdyby nie miały dla niej znaczenia werdykty rozumu. Jeśli w tym sensie wola ma być wolna – wolna względem orzeczeń rozumu, by nie rzec: wolna od rozumu, to ta jej wolność – wolność chcenia czegokolwiek, nawet bez rozumnego uzasadnienia – byłaby wolnością irracjonalną, zrywającą naturalny związek z racjonalnością człowieka jako jego istotową charakterystyką. Byłaby to – jakkolwiek dziwnie to brzmi – wolność niegod-

na człowieka, intelektualnie niezdyscyplinowana, kapryśna samowola. Zwolennicy intelektualizmu wyciągają stąd i taki wniosek, że wolność przypisaną wyłącznie woli jako władzy pożądawczej, oderwaną natomiast od przebiegu i wyników pracy rozumu – irracjonalną wolność pragnienia czegokolwiek – można by uznać za niespecyficzną dla człowieka i równie dobrze przyznać nierozumnym zwierzętom, o których w tamtej epoce dość powszechnie sądzono, że wolne jednak nie są, lecz w swoim zachowaniu podlegają jednoznacznej determinacji ze strony postrzeżonego przedmiotu pożądania. Nic zatem dziwnego, że jeden z ówczesnych intelektualistów, Gotfryd z Fontaines, rozważa kwestię źródła i podmiotu wolności człowieka właśnie w kontekście możliwości przyznania wolności także nierozumnym zwierzętom i uznania ich pożądania za wolę³. Oczywiście czyni to po to, by stwierdzić, że takiej możliwości nie ma, że w przypadku natur nierozumnych nie ma mowy ani o woli, ani o wolności, nie dlatego, by nie mogły czegoś pragnąć, ale właśnie dlatego, że są nierozumne. Z tego bowiem powodu bardziej są przedmiotami działania niż jego podmiotami, to znaczy nie tyle same z siebie i umyślnie je podejmują, ile są do niego przez czynniki zewnętrzne popychane; innymi słowy, tak ich pragnienia, jak działania podjęte w celu realizacji tych pragnień nie są właściwie w ich mocy: „*talia magis aguntur quam agant, quia ipsorum actio in eorum potestate non est*”⁴. W tej porównawczej perspektywie dla sprawy wolności podmiotu kluczowa jest zatem aktywność poznawcza rozumu – jego namysł i osąd, bo ostatecznie to od nich, a nie od samej – właściwej woli – zdolności pragnienia tego lub tamtego, zależy podejmowanie wyborów i działań, które są naprawdę własne, z własnej mocy.

Z kolei średniowieczni woluntaryści podnoszą argument, że sprowadzenie kwestii wolności człowieka do wolności myślenia, to jest namysłu i osądu rozumu, za którymi winny iść pragnienia, wybory i decyzje woli, *de facto* czyni wolę czymś z zewnątrz – to znaczy nie przez samą wolę – zdeterminowanym. To intelektualne zdeterminowanie, każące woli pragnąć tego i tylko tego, co rozum rozpoznaje i podsuwa jej jako godne pragnienia (a w sytuacji decyzyjnej – tego, co oszacowane jako *bardziej* godne pragnienia), ta bezwarunkowa uległość woli wobec – niechby nawet wolnych – werdyktów rozumu, czyni ją w istocie bezwolnym narzędziem, czymś w rodzaju organu wykonawczego, i ni-

³ Por. Godefridus de Fontibus, *Quaestiones quodlibetales*, Quodlibetum VIII, q. 16: „Utrum appetitus bruti sit liber et sic possit dici voluntas”.

⁴ Tamże.

czyz więcej. Taka wola pod despotycznymi rządami rozumu byłaby właśnie wolą bezwolną, nie-wolną, a może lepiej powiedzieć: byłaby nie-wolą. Zachodzi tu jeszcze jedna okoliczność, podnoszona choćby w argumentacji jednego z czołowych woluntarystów tej epoki, Henryka z Gandawy: w swoim funkcjonowaniu rozum – przynajmniej rozum spekulatywny, rozpoznający pierwsze zasady i z nich według reguł sylogizmu wnioskujący – podlega żelaznym prawom logiki, konieczności logicznej, która wydaje się kłócić z wolnością, rozumianą jako wolność zrobienia tego lub tamtego, a zatem i pomyślenia tego lub tamtego⁵. Jeśli rozumowanie ma być prowadzone porządnie, to znaczy zgodnie z regułami logiki, nie może przebiegać dowolnie, bez różnicy kierować się w tę czy tamtą stronę, nie przyjmować aksjomatów czy wynikających z przesłanek wniosków, przechodzić do porządku nad ewidentną sprzecznością w argumentacji itp. Rozum w swojej pracy podlega więc konieczności, przynajmniej dopóty, dopóki wykonuje tę pracę rzetelnie i zmierza do prawdziwego poznania, a nie fantazjuje. Skoro tak, to wcale nie jest wolny, lecz zdeterminowany, i jako taki nie może być ostoją ludzkiej wolności. Oczywiście ówczesni zwolennicy intelektualizmu będą przeczyć temu, by logiczna konieczność uznawania pierwszych zasad i wniosków poprawnego rozumowania odbierała rozumowi i jego aktom wolność, powołując się na różnicę między taką koniecznością (*necessitas in assentiendo conclusionibus*) i faktycznym przymusem (*coactio*)⁶.

W drugiej połowie XIII wieku nie tylko w kręgu zwolenników antropologicznego intelektualizmu powtarza się tak zwaną *propositio magistralis*, czyli tezę anonimowego uniwersyteckiego wykładowcy głoszącą, że w obszarze działania woli zło pojawia się tylko wtedy, gdy błąd czy niewiedza pojawiają się w obszarze działania rozumu: „non est malitia in voluntate nisi sit error vel nescientia in ratione”⁷. Innymi

⁵ Por. Henricus de Gandavo, *Quaestiones quodlibetales*, Quodlibetum I, q. 16, Solutio: „ratio cognitiva in quantum huiusmodi libera non est. Necessario enim movetur simplicibus apprehensis nec est in eius potestate ea non apprehendere, similiter nec connexioni primorum principiorum per se notorum neque connexioni conclusionum non assentire [...] omnis sententia rationis de connexo necessitate syllogistica concludatur”.

⁶ Por. Godefridus de Fontibus, *Quaestiones quodlibetales*, Quodlibetum VIII, q. 16. Zdaniem Gotfryda wspomniana różnica wystarczy, by obstawać przy tym, że akty rozumu – namysł, rozważanie oraz wnioskowanie na ich podstawie – są w istocie wolne, a nie zdeterminowane i wymuszone: „Constat enim quod consilium, deliberare et conclusio per deliberationem et consilium sunt actus liberi, non serviles” (tamże).

⁷ Tezę tę powtarza np. Idzi Rzymianin w swoim komentarzu do *Sentencji* Piotra Lombarda: por. Aegidius Romanus, *In I Sent.*, d. 17, p.1, principium 1, q. 1; ponad-

słowy, złej woli z konieczności towarzyszą niewiedza i błędne myślenie i wyłącznie stąd wywodzi się jej zło. W interpretacji nieco wzmocnionej (bo odczytującej wspomnianą zależność jako uprzedniość błędu rozumu wobec złej woli i jej przez ten błąd warunkowanie), a także rozszerzonej na całość relacji między rozumem i wolą, można to przedstawić tak: aktywność rozumu, czyli myślenie, poprzedza i warunkuje aktywność woli, czyli chcenie, do tego stopnia, iż kierunek i wartość jej aktywności są pochodnymi aktywności poznawczej rozumu. Trudno się dziwić, że do tej bakalarskiej tezy chętnie odwołują się przede wszystkim ówczesni intelektualiści na gruncie antropologii i etyki, tacy jak jeden z wybitniejszych trzynastowiecznych reprezentantów tego nurtu, wspomniany wcześniej Gotfryd z Fontaines, który zapewnia, że jest ona powszechnie przyjmowana i uznawana za prawdziwą w środowisku uniwersyteckich teologów: „ab omnibus doctoribus in theologia concessum est quod haec propositio est vera et tenenda”⁸. Gdyby rację mieli woluntaryści, a zatem gdyby wola mogła dokonywać dobrych lub złych wyborów niezależnie od jakości uprzedniej pracy rozumu, a tym bardziej gdyby mogła to czynić wbrew jego sądom, *propositio magistralis* nie mogłaby być prawdziwa⁹. Dlatego Gotfryd

to: tamże, d. 47, principium 2, q. 1. Tymczasem w oczach niektórych współczesnych badaczy Idzi wcale nie uchodzi za reprezentanta intelektualizmu, a w swoich *Quaestiones quodlibetales* zdaje się raczej skłaniać ku umiarkowanemu woluntaryzmowi. Zdaniem piszącego te słowa przekonujące argumenty na rzecz takiego odczytania stanowiska Idziego Rzymianina przedstawia np. Peter Eardley w swojej rozprawie doktorskiej. Por. P. Eardley, *Giles of Rome's Theory of the Will*, s. 6, 15, 220–222. Podobny pogląd wyraża również François-Xavier Putallaz, choć – jego zdaniem – stanowisko Idziego można także potraktować jako próbę pogodzenia intelektualizmu Gotfryda z woluntaryzmem Henryka (próbę, dodajmy, nikogo niezadowolającą i generującą polemiki z obu stron). Por. F.-X. Putallaz, *Insolente liberté: controverses et condamnations au XIII^e siècle*, Cerf-Presses Universitaires, Paris–Fribourg 1995, s. 225–227. Trzeba jednak pamiętać, że są badacze, którzy zaliczają Idziego do grona ówczesnych antropologicznych „intelektualistów” i podtrzymują tradycyjne przekonanie, że Idzi Rzymianin także w tej kwestii jest przede wszystkim uczniem św. Tomasza z Akwinu. Por. B. Kent, *The Virtues of the Will. The Transformation of Ethics in the Late Thirteenth Century*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 1995, s. 37; J. Korolec, *Free Will and Free Choice* [w:] A. Kenny, N. Kretzmann, J. Pinborg (red.) *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, CUP, Cambridge 1982, s. 637.

⁸ Godefridus de Fontibus, *Quaestiones quodlibetales*, Quodlibetum VIII, q. 16.

⁹ Por. tamże: „Haec enim propositio non posset habere veritatem si contra iudicium rationis posset esse electio voluntatis”.

z Fontaines stanowczo twierdzi: „Semper enim electio voluntatis est conformis iudicio rationis deliberantis sive in bonum, sive in malum”, co znaczy, że tak dobry, jak zły wybór woli zawsze zgodny jest z wynikami jakiegoś uprzedniego namysłu i z trafnym lub – odpowiednio – nietrafnym osądem rozumu¹⁰. Co więcej, przy danym ujęciu poznawczym celu i po namyśle nad tym, co winno być chciane ze względu na cel („deliberando de eo quod est volendum propter finem”), przy sformułowanym przez rozum wniosku co do tego przedmiotu chcenia wola nie może tego nie chcieć („facta conclusione et stante tali apprehensione, voluntas non potest illud non velle”). Nie tylko nie może nie chcieć tego, co przez rozum ujęte jest jako stanowiące cel dobro, ale także nie może nie wybrać tego, co na mocy poprawnego sylogizmu wywnioskowane z namysłu nad środkami do niego wiodącymi i ustalone w postaci sądu rozumu¹¹. W opinii Gotfryda niemądre jest twierdzenie („irrationabiliter dicunt aliqui”), że wola wprawdzie może chcieć celu wskazanego przez rozum, ale równocześnie może nie chcieć tego, co na mocy sylogistycznego wnioskowania wskazane zostało jako coś, bez czego niepodobna tego celu osiągnąć; przy dokładniejszym zbadaniu nieprawomocne okazują się też przykłady, które miałyby ilustrować takie twierdzenie (ktoś chce mieć wiedzę, ale nie chce się uczyć, dowiadywać, badać, choć wie, że bez tego wiedzy mieć nie będzie; ktoś inny chce być opatem, ale nie chce być zakonnikiem, choć wie, że bez tego takiej funkcji pełnić nie może, etc.)¹². Skoro tak, to można uznać, że na każdym etapie wola z konieczności postępuje za rozumem, a zatem w swoich wyborach z konieczności stosuje się do jego sądów: „ostendi potest voluntatem necessario sequi rationem”¹³. Inna rzecz, że przynajmniej od roku 1277 – od czasu sławnego dekretu paryskiego biskupa Stefana Tempiera, potępiającego 219 tez filozoficznych – ta mocna wersja tezy intelektualistycznej nie tylko nie może uchodzić za powszechnie akceptowaną w kręgach uniwersyteckich, w tym i pośród

¹⁰ Por. tamże.

¹¹ Por. tamże: „Si conclusio ergo syllogismi consiliativi [...] bene deducatur, illud conclusum voluntas eliget, isto iudicio stante, non potens illud non eligere”.

¹² Por. tamże. Gotfryd nie zbywa tych przykładów jedynie czysto deklaratywną konstatacją ich nieprawomocności („haec non valent”), ale w dłuższym wywodzie stara się tę nieprawomocność skutecznie wykazać, odwołując się np. do różnicy między chceniem czegoś w sposób bezwzględny, doskonały i skonkretyzowany, z przełożeniem niejako na rzeczywistość („velle simpliciter et perfecte et in particulari et in actu”), i chceniem ogólnikowym, niedoskonałym, niepełnym, stanowiącym raczej tylko zachciankę („velleitas imperfecta et quasi in universali”).

¹³ Por. tamże.

teologów (jak w odniesieniu do wspomnianej wcześniej *propositio magistralis* przekonywał Gotfryd z Fontaines), ale wręcz staje się czymś podejrzanym z punktu widzenia chrześcijańskiej ortodoksji. W każdym razie w edykcie biskupa Tempiera za doktrynalnie błędną i w szczególności niezgodną z antypelagiańskim nauczaniem św. Augustyna uznaje się tezę głoszącą, że jeśli prawy jest rozum, to prawa musi być i wola („Quod si ratio recta, et voluntas recta”)¹⁴.

Gotfryd zaprzecza jednak, by tego rodzaju koniecznościowa zależność od rozumu odbierała woli i jej aktom wolność, jako że nie każda konieczność jest równoznaczna z przymusem, czyli tym, co faktycznie nie daje się z nią uzgodnić. Oprócz konieczności przymusu (*necessitas coactionis*) jest bowiem także konieczność niezmienności (*necessitas immutabilitatis*). Jedną z jej postaci jest konieczność bezwzględna (*necessitas absoluta*), której obowiązywanie nie ma jednak nic wspólnego z przymusem, jako że nie zachodzi wbrew woli podmiotu. Dotyczy to odniesienia woli do celu ostatecznego, tożsamego – w powszechnej opinii, jak sądzi Gotfryd – ze szczęściem (zamiennie: *beatitudo* lub *felicitas*). Otóż ujmując poznawczo szczęście jako cel ostateczny, chce

¹⁴ Teza 166 (według numeracji podanej przez R. Hissette’a) lub 130 (według numeracji podanej przez D. Pichégo). W uzasadnieniu tego biskupiego orzeczenia można przeczytać: „Error, quia [...] secundum hoc ad rectitudinem voluntatis non esset necessaria gratia, sed scientia solum, quod est error Pelagii”. Trudno jednoznacznie ocenić, czy ta interwencja instancji kościelnej miała jakiś znaczący wpływ na stanowiska zajmowane w sporze między woluntaryzmem a intelektualizmem. J. Korolec twierdzi co prawda, że to właśnie wskutek orzeczeń biskupa Tempiera dokonana się pewna reorientacja poglądów i postaw uczestników sporu, tak iż pod koniec XIII wieku i na początku wieku XIV zdecydowaną przewagę zdobyli woluntaryści, a intelektualiści byli w odrocie. Za nim tę tezę powtarza Martin W.F. Stone. Por. J. Korolec, *Free Will and Free Choice*, s. 637; M.W.F. Stone, *Moral Psychology after 1277. Did the Parisian Condemnation Make a Difference to Philosophical Discussions on Human Agency?* [w:] J.A. Aertsen, K. Emery Jr, A. Speer (red.) *Nach der Verurteilung von 1277: Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts. Studien und Texte (After the condemnation of 1277)*, *Miscellanea mediaevalia*, t. 28, Walter de Gruyter, Berlin–New York 2001, s. 796. Jednak inni badacze, np. F.-X. Putallaz, nie dostrzegają tego rodzaju jednoznacznej zależności, tj. dominacji woluntaryzmu jako bezpośredniego i wyraźnego skutku interwencji biskupa paryskiego, powołując się przy tym na fakt, że intelektualizm antropologiczny był jawnie propagowany jeszcze dłużej po roku 1277, a i Gotfryd z Fontaines sporo później wciąż toczył swoje polemiki z woluntaryzmem Henryka z Gandawy. Por. F.-X. Putallaz, *Insolente liberté...*, s. 25–26. Ostrożnie można jednak przyjąć, że edykt biskupa Tempiera sprzyjał raczej zwolennikom woluntaryzmu.

szczęścia jako czegoś, co jest dobre samo w sobie. Podobnie ujmując poznawczo środki do tego celu wiodące, chcę ich jako tego, co przynajmniej przyporządkowane jest do szczęścia jako dobra samego w sobie. Jednego i drugiego chcę zawsze (*immutabiliter*), a więc poniekąd w sposób konieczny, na mocy konieczności bezwzględnej (*ex necessitate absoluta*), a zarazem sam dla siebie jestem przyczyną tego konkretnego chcenia („*talis volitionis sum mihi causa*”). Dlatego takie chcenie – przy całej jego konieczności – jest zarazem godne pochwały i moralnie zasługujące: pragnąc szczęścia, „*laudabiliter volo, meritorie volo*”¹⁵. Konieczność nie sprzeciwia się tu wolności („*necessitas non repugnat libertati*”), zaś wola chce celu ostatecznego w sposób konieczny, a jednak wolny („*voluntas vult finem ultimum de necessitate et tamen libere*”)¹⁶. Jakkolwiek brzmi to paradoksalnie, Gotfryd zapewnia nas, że nasze pragnienie szczęścia jest konieczne, a zarazem wolne, to znaczy niewymuszone, własnowolne, źródłowo nasze własne.

Nawet zresztą tam, gdzie nie chodzi o cel ostateczny, chciany z konieczności bezwzględnej, nasza wola może chcieć czegoś w sposób konieczny, a zarazem niewymuszony. Gotfryd nazywa taką konieczność warunkową (*necessitas condicionata*) albo koniecznością ze względu na założony cel (*necessitas ex suppositione finis*), bo działa ona na mocy odniesienia do jakiegoś rozpoznanego celu, innego jednak niż cel ostateczny. Dlatego twierdzi, że wtedy, gdy rozum wskazał już, co powinno być chciane i pożądanego – czy to jako pewien cel, czy tylko jako coś przyporządkowanego do tego celu – wcale nie trzeba domagać się wykluczenia tej postaci konieczności, aby zachowana została wolność woli. W szczególności nie trzeba się domagać tego, by wola mogła nie chcieć i nie wybierać takiego wskazanego przez rozum dobra jako swego celu, a nawet by mogła wybrać coś doń przeciwnego, by dowieść swej wolności¹⁷. Z pozycji pewnego swych racji zwolennika intelektualizmu Gotfryd stwierdza, że tego rodzaju wybór nie byłby zresztą możliwy: w każdym akcie woli zawsze jest bowiem jakaś postać ko-

¹⁵ Por. Godefridus de Fontibus, *Quaestiones quodlibetales*, Quodlibetum VIII, q. 16.

¹⁶ Por. tamże.

¹⁷ Por. tamże: „*Ad servandam libertatem voluntatis postquam ratio dictavit aliquid esse volendum vel appetendum, et hoc vel simpliciter vel propter se ut finem aliquem, vel in ordine ad aliud, ut id quod est ad finem, non oportet ponere quod sic omnimoda necessitas excludatur, quod voluntas possit tale quid non velle vel non eligere, immo etiam oppositum eligere possit*”.

nieczności: jeśli nie bezwzględna, to warunkowa¹⁸. W proponowanym tu ujęciu wolność woli nie wymaga zatem – jako swego niezbędnego warunku – zachowania zasady równości alternatywnych możliwości. Trudno o lepszą ilustrację intelektualistycznej tezy, że wola jest wolna, ale nie dowolna, jeśli ta dowolność miałaby oznaczać arbitralny stosunek do orzeczeń rozumu w kwestii możliwego przedmiotu pragnienia i wyboru.

Jednak Gotfryd miarkuje nieco swój intelektualizm już choćby wtedy, gdy z aprobatą cytuje Bernarda z Clairvaux – wybitnego reformatora życia zakonnego i mistyka z XII wieku, cieszącego się w swojej epoce wyjątkowym autorytetem – głoszącego, że rozum dany jest woli, aby ją pouczać, a nie po to, by ją paraliżować i niszczyć („ratio data est voluntati ut instruat illum, non ut destruat”)¹⁹. A niszczyłyby ją wtedy, gdyby narzucał jej taką konieczność, iż z jej powodu wola w mniejszym stopniu dokonywałaby wolnego wyboru, czy to przyzwalając na zło, czy zwracając się w stronę dobra²⁰. Gotfryd akceptuje ten pogląd, choć – jak wcześniej to pokazano – przyjmuje stanowiska kompatybilistyczne, uznające, że działający podmiot może podlegać pewnym postaciom konieczności, zachowując równocześnie wolność woli. Bernard z Clairvaux natomiast stanowczo twierdzi, że wola nie może podlegać jakiegokolwiek konieczności, lub choćby z jakąś jej postacią współistnieć, bo konieczność i wolność woli nawzajem się wykluczają („porro ubi necessitas est, libertas non est”)²¹. Radykalną wymowę stanowiska cysterskiego opata Gotfryd stara się nieco osłabić, przedstawiając taką jego interpretację, zgodnie z którą ze słów Bernarda miałyby wynikać tylko to, że nie do pogodzenia z wolną wolą jest wyłącznie taka konieczność, która w ludzkim działaniu całkowicie by wykluczała moment dobrowolnego, z własnej inicjatywy samej woli udzielanego, przyzwolenia na to działanie²².

¹⁸ Por. tamże: „In omni actu voluntatis semper aliqua necessitas invenitur vel absoluta, vel ex suppositione”.

¹⁹ Tamże. Por. Bernardus Clarevalensis, *De gratia et libero arbitrio*, II, 4.

²⁰ Por. Bernardus Clarevalensis, *De gratia et libero arbitrio*, II, 4: „Destruet autem, si necessitatem ei ullam imponeret, quominus libere pro arbitrio sese volveret, sive in malum consentiens appetitui aut nequam spiritui [...] sive ad bonum gratiam sequens”. Gotfryd z Fontaines niemal dosłownie włącza ten cytat do swojej argumentacji.

²¹ Tamże, II, 5.

²² Por. Godefridus de Fontibus, *Quaestiones quodlibetales*, Quodlibetum VIII, q. 16: „videre possumus quod non excludit necessitatem omnimodam, sed illam quae consensum spontaneum propriae voluntatis excluderet”.

Niezależnie od tej interpretacyjnej ekwilibrystyki, już sam fakt, że Gotfryd stara się uzgodnić swoje wywody z poglądami Bernarda z Clairvaux, uchodzącego za jednego z prekursorów i patronów trzynastowiecznego woluntaryzmu, może świadczyć o jego gotowości do niuansowania własnego stanowiska i poszukiwania formuły kompromisowej, odbiegającej nieco od „twardego” antropologicznego intelektualizmu. W jeszcze większym stopniu do takiego wniosku skłania inne twierdzenie Gotfryda, głoszące, że istnieje zawsze jakaś zasadnicza zgodność między poruszeniem woli i sądem rozumu, jakies formalne ich zespolenie, i nie ma między nimi tak wielkiego przeciwieństwa, jak niektórzy zdają się zakładać („semper est uniformitas et conformitas in motu voluntatis et iudicio rationis, et non talis contrarietas qualem quidam ponere videntur”)²³. Ta zasadnicza zgodność obu władz dotyczy przede wszystkim tych ludzkich działań, które podejmowane są po namyśle i z własnego postanowienia („qui ex deliberatione procedunt”): do ich przeprowadzenia bowiem żadna z tych władz z osobna nie wystarcza²⁴. A jeśli ktoś pyta, która z tych dwóch władz jest bardziej wolna („quae istarum sit liberior”), Gotfryd odpowiada tak: jak jedna jest wolna w odniesieniu do swoich aktów, tak druga jest wolna w odniesieniu do swoich („sicut una est libera respectu suorum actuum, ita est alia etiam libera respectu suorum”)²⁵. I jak wola w sposób wolny wybiera to, co jest wskazane osądem rozumu, tak intelekt w sposób wolny osądza to, co ujął poznawczo i nad czym się namyślał²⁶. Wobec tego żadna z tych dwóch władz nie jest bardziej wolna niż druga („potest dici quod una non est liberior alia”)²⁷.

Jaki stąd wniosek? Owszem, jak przystało na zwolennika intelektualizmu, Gotfryd przeczy temu, co niedwuznacznie sugeruje choćby taki woluntarysta, jak Henryk z Gandawy: wola nie może przymusić intelektu ani go samodzielnie i wystarczająco pobudzić do wykonania pewnego działania, podobnie jak nie może go samowładnie od jakiegoś działania odciągnąć („voluntas non potest intellectum impellere vel movere ad exercitium alicuius actus, nec etiam retrahere ab aliquo”)²⁸,

²³ Por. tamże.

²⁴ Por. tamże: „nulla istarum per se sufficit ad aliquem talem actum et in quolibet tali actu est conformitas inter ipsas”.

²⁵ Por. tamże.

²⁶ Por. tamże: „sicut voluntas libere eligit quod iudicatum est intellectu, ita etiam intellectus libere iudicat de eo de quo deliberavit et de eo quod apprehendit”.

²⁷ Por. tamże.

²⁸ Por. tamże.

chyba że sam intelekt – w sobie właściwy sposób (*ad modum et formam intellectus*) – ujmie coś poznawczo i na podstawie tego ujęcia osądzi, że warto podjąć jakieś działanie lub się z niego wycofać. Z drugiej jednak strony w koncyliacyjnym duchu niemal godzi się na równość obu władz – może ze wskazaniem na niewielką przewagę rozumu, jego prymat „w ostatniej instancji” – skoro twierdzi, że ani sama wola nie jest wystarczającą zasadą jakiegokolwiek ludzkiego działania, ani nie jest nią sam intelekt; taką zasadą może być jedynie wola, która dostosowuje się do intelektu, działa z nim w zgodzie, na podstawie jego ustaleń, jego niejako mocą („*voluntas sola nullius actus humani est principium, nec etiam intellectus solus, sed voluntas in virtute intellectus cui conformatur*”)²⁹. Tak, można uznać, że to wciąż jeszcze antropologiczny intelektualizm, ale w wersji wyraźnie bardziej kompromisowej niż to zdawały się zapowiadać wcześniejsze fragmenty tego wywodu.

Polemikę ze stanowiskiem intelektualistycznym – zarówno w jego radykalnej, jak i słabszej wersji – podjął Henryk z Gandawy, który uchodzi za zdecydowanego zwolennika antropologicznego i etyczne woluntaryzmu. *Prima facie* jego stanowisko wydaje się prostą odwrotnością wcześniej prezentowanej radykalnej wersji intelektualizmu: o ile ta ostatnia wolę czyniła praktycznie bezwonną wobec rozumu, całą wolność sprowadzając do wolności rozumowego namysłu i osądu, o tyle Henryk całą wolność zdaje się powierzać woli, a funkcjonowanie rozumu – jak wcześniej widzieliśmy – ściśle podporządkowuje regułom logicznej konieczności³⁰. Można nawet odnieść wrażenie, że Henryk

²⁹ Por. tamże.

³⁰ Por. s. 5–6 tego tekstu (na podstawie: Henricus de Gandavo, *Quaestiones quodlibetales*, Quodlibetum I, q. 16, Solutio). Rzeczą dyskusyjną jest, czy praca rozumu jest do tego stopnia zdeterminowana, że we wszelkich swoich wnioskowaniach podlega on konieczności, tzn. jest poniekąd przymuszony – choćby przez sam mechanizm sylogistycznej konstrukcji – do uznawania takich, a nie innych wniosków. Gdyby tak było, trudno byłoby wytłumaczyć fenomen błędu poznawczego czy twierdzenia fałszywego. Bardziej wyważone stanowisko zajmował w tej sprawie np. Tomasz z Akwinu, który uważał, że taki determinizm nie zachodzi w przypadku argumentów, które – choć poprawne – nie wiążą się w sposób konieczny z pierwszymi zasadami myślenia (np. zdania przygodne). Rozum może je myśleć, albo i nie; może je przyjmować, albo i nie. A nawet gdyby jakieś twierdzenia obiektywne i konieczne z takich pierwszych zasad wynikały, to subiektywnie – w myśleniu konkretnego osobnika – nie muszą być z konieczności przyjmowane, jeśli on sam tego wynikania nie dostrzega czy nie rozumie, dopóki dowodem nie zostanie o tym przekonany (por. św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* I, q. 82, a. 2 c). W każdym razie w przypadku umiarkowanie intelektualistycznego stanowiska Tomasza z Akwinu mamy do czynienia ze swoistą analogią intelektu i woli: każda z tych

z Gandawy wpisuje się w zero-jedynkową logikę swoich oponentów: jeśli intelekt jest wolny, to wola musi być zdeterminowana; jeśli wola jest wolna, to wtedy zdeterminowany musi być intelekt. Skoro jednak jego stanowisko ma wyraźnie polemiczny kontekst³¹, przyjrzyjmy się najpierw temu, jak Henryk z Gandawy referuje i interpretuje stanowisko opozycyjne oraz argumenty, które zdają się za nim przemawiać.

W jednej z kwestii kwodlibetalnych, zastanawiając się nad tym, czy wola może wybrać mniejsze dobro, gdy intelekt przedstawił jej zarówno dobro większe, jak i mniejsze³², Henryk stwierdza, że są tacy, którzy wykluczają taką możliwość („propositis maiori et minori bono, non potest voluntas eligere minus”)³³. Do takiego wniosku skłania ich analiza fenomenu wyboru, rozumianego jako pewien osąd, pewne rozstrzygnięcie odnoszące się do konkretnych działań, jakie należy podjąć (*iudicium circa particularia operanda*). Ich zdaniem w przypadku człowieka taki osąd opiera się nie na naturalnym instynkcie (*non ex naturali instinctu*), jak w przypadku nierozumnych zwierząt, lecz na pewnym porównaniu i wnioskowaniu, które może kierować się w różne strony, to jest doprowadzić do różnych rozstrzygnięć (*ex collatione quadam quae potest in diversa ferri*)³⁴. Wobec tego człowiek dokonuje wolnego wyboru, podejmuje wolną decyzję głównie – jeśli nie wyłącznie – dlatego, że stosownie do orzeczeń wnioskującego rozumu w swoim działaniu może skłonić się w różne strony („in illa diversa secundum rationis determinationem inclinari”). W takim ujęciu sama wola nie mogłaby odstępować od tego i zwrócić się przeciw temu, co wywnio-

władz dopuszcza w swoim funkcjonowaniu jakąś postać konieczności, ale żadna z nich nie podlega ścisłemu determinizmowi: jak wola może chcieć czegoś z konieczności, ale nie wszystko, czego chce, musi być chciane z konieczności, tak i intelekt może coś myśleć z konieczności, ale nie wszystko, co myśli, myśli z konieczności (por. tamże; por. także *Summa theologiae* I II-ae, q. 10, a. 2, ad 2, ad 3).

³¹ Niektórzy badacze wskazują na to, że polemiczny kontekst poglądów Henryka z Gandawy zmieniał się w czasie: po okresie, w którym głównymi adresatami jego polemik byli najprawdopodobniej Tomasz z Akwinu i Siger z Brabancji, przyszedł czas na polemiki, których ostrze zwrócone było głównie w stronę Gotfryda z Fontaines, ale także Idziego Rzymianina i Waltera z Brugii. Stosownie do tego, jak zmieniali się główni adresaci polemik Henryka, ewolucji podlegała również jego własna koncepcja. Por. F.-X. Putallaz, *Insolente liberté...*, s. 177–178. Por. także R. Macken, *La volonté humaine...*, s. 33–34.

³² Por. Henricus de Gandavo, *Quaestiones quodlibetales*, Quodlibetum I, q. 16: „Utrum propositis ab intellectu maiori bono et minori, possit voluntas eligere minus bonum”.

³³ Por. tamże.

³⁴ Por. tamże.

skowane – ustalone i orzeczone – zostało przez rozum („voluntas ipsa non possit se divertere ab eo quod intellectu et ratione iudicatum est”)³⁵. O ile od rozumu wymaga się namysłu prowadzącego do rozstrzygnięcia, co winno być preferowane, o tyle od woli wymaga się jedynie tego, by przyjęła to, co ustalone zostało przez namysł, by przyzwoliła na to już właściwie dokonane rozstrzygnięcie³⁶. Skoro wola nie mogłaby się sprzeciwić werdyktowi rozumu („voluntas non possit obviare”), na przykład nie pragnąc i nie dążąc do tego, co rozum jej przedstawił jako preferowalne („non appetendo id quod ratio praetulit”)³⁷, to intelekt zdaje się jednoznacznie determinować wolę nie tylko przez to, że rozpoznaje dobra godne pożądania, ale także przez to, że dokonuje ich oszacowania i porównania, określając ich miejsce w hierarchii dóbr, a tym samym i w porządku preferowania. To dokonane przez rozum oszacowanie i porównanie byłoby rozstrzygające dla dokonywanych przez wolę wyborów: skoro bowiem intelekt przedstawia woli rozmaite dobra nie w sposób czysto opisowy i neutralny, ale właśnie porównawczo i wartościująco – jako większe i mniejsze, a więc ze wskazaniem ich wysokości i tym samym preferowalności, czy też stopnia pożądalności (to jest jako bardziej lub mniej godne pożądania), to – zgodnie z referowanym tu stanowiskiem – ta intelektualna preferencja musiałaby determinować wolę do wyboru tego, co rozpoznane i przedstawione jako dobro większe. Krótko mówiąc, co intelekt uzna za lepsze, to z konieczności chciane i wybierane jest przez wolę³⁸. Cała moc i waga wolnego wyboru jest zatem po stronie rozumu, w żadnym zaś razie nie przysługuje woli („sit tota vis liberi arbitrii penes rationem et nihil ex parte voluntatis”); ściślej: nie przysługuje jej jako takiej, a jeśli nawet wola nim dysponuje, to tylko o tyle, o ile w swych aktach zależna jest od rozumu³⁹. Wolność człowieka urzeczywistnia się przede wszystkim i w rozstrzygający sposób w wolności namysłu i osądu, to jest jako *liberum iudicium*. Tak stanowisko swoich oponentów rozumie i przedstawia Henryk z Gandawy. Ta intelektualistyczna wykładnia fe-

³⁵ Por. tamże.

³⁶ Por. tamże: „ex parte intellectus requiritur consilium per quod diiudicatur quid sit alteri referendum [...] ex parte voluntatis requiritur quod acceptetur id quod consilio iudicatum est”.

³⁷ Por. tamże.

³⁸ Por. tamże: „collatione et deliberatione habita [...] sententia consilii apud intellectum firmata [...] tunc necesse est voluntatem sequi per appetitum id quod melius iudicatum est consilio rationis”.

³⁹ Por. tamże: „nisi quatenus voluntas a ratione dependet”.

nomenu wolnego wyboru prowadzi zatem do wniosku, że skoro zgodnie z osądem rozumu przedstawia się woli jedno dobro jako większe, a inne dobro jako mniejsze, to wola nie może jakimś uprzednim – przekornym czy po prostu niezależnym – wyborem wybrać dobro mniejsze, lecz z konieczności musi opowiedzieć się za dobrem większym, i tylko na takim przyzwalającym opowiedzeniu się za werdyktem rozumu, na przychyleniu się do niego, polega jej wybór⁴⁰. A zatem *de facto* wola nie ma władzy nad tym, co wybiera, nie może czynić dowolnego użytku ze zdolności wolnego wyboru. W tym sensie intelektualizm antropologiczny jawił się Henrykowi jako pewna postać determinizmu.

W polemice z takim stanowiskiem Henryk z Gandawy odwołuje się do argumentów wskazujących na nieakceptowalne – z jego punktu widzenia – konsekwencje tego stanowiska. Intelektualizm antropologiczny – redukując wolność człowieka do wolności namysłu i osądu – znosiłby mianowicie kluczową różnicę między wolą jako pożądaniem rozumnym a pożądaniem zmysłowym, jako że nie więcej byłoby w niej wolności niż w funkcjonowaniu tego ostatniego („*nihil plus libertatis est in voluntate humana – distincta contra intellectum – quam in appetitu brutali*”)⁴¹. Jak bowiem pożądanie zmysłowe może pragnąć różnych rzeczy, ale tylko dlatego, że zmysły mogą przedstawiać zwierzęciu rozmaite obiekty jako dające przyjemność (*delectabilia*), tak wola mogłaby pragnąć różnych rzeczy z tego jedynie powodu, że rozum różne rzeczy może ocenić i jej przedstawić jako dobra godne pożądania (*appetenda*). Ponadto jeśli zgodnie z intelektualizmem antropologicznym cały sens, całą istotną treść wolnego wyboru upatruje się w pracy rozumu, w aktach poznania⁴², to w duchu Sokratejskiego intelektualizmu etycznego (a wbrew krytycznemu wobec niego stanowisku Arystotelesa) również cały etyczny wymiar ludzkiego życia należałoby zredukować do wiedzy. W efekcie nie tyle wolę należałoby skłaniać do czynienia tego, co poznane (*ad agendum cognita*), ile rozum należałoby skłaniać do poznania tego, co winno być czynione (*ad cognoscendum agenda*). Cnoty etyczne polegałyby bowiem na wiedzy, byłyby *virtutes in cognitione* albo nawet *virtutes scientiae*⁴³. Tymczasem, jak wiadomo, takiemu pogładowi sprzeciwiał się Arystoteles, którego stanowisko – przy-

⁴⁰ Por. tamże: „*propositis maiori bono et minori iuxta iudicium rationis, non posset voluntas praeligere minus bonum sed necesse haberet eligere maius bonum*”.

⁴¹ Por. tamże.

⁴² Por. tamże: „*tota ratio liberi arbitrii ex parte cognitionis ponenda est*”.

⁴³ Por. tamże.

najmniej deklaratywnie – starają się naśladować oponenti Henryka⁴⁴. Kolejny argument przeciw intelektualizmowi wskazuje na niepożądane konsekwencje całkowitego zdeterminowania woli przez intelekt w porządku celowościowym. Otóż gdyby pragnienie celu ostatecznego i dążenie do niego całkowicie zależało od werdyktów rozumu, to rozum, który popadł w błąd w odniesieniu do niego, to znaczy orzekł, że ów cel nie jest godny pożądania, skutecznie skłoniłby wolę do tego, by owym celem wzgardziła i go odrzuciła, choć z natury winna się ku temu celowi skłaniać, do niego dążyć i znajdować w nim zaspokojenie⁴⁵. Błąd w myśleniu bezpośrednio i nieuchronnie przekładałby się zatem na zły wybór woli, co w odniesieniu do celu ostatecznego miałyby katastrofalne konsekwencje dla eschatologicznych perspektyw człowieka. Ale też wola za ten zły wybór nie ponosiłaby żadnej odpowiedzialności, jeśli także wtedy, gdy czyni źle, z konieczności postępuje za werdyktem rozumu („si illum sequitur voluntas de necessitate, non peccat in agendo male”)⁴⁶. Byłaby zatem wola całkowicie bezgrzeszna („omnino impeccabilis”), gdyby wszelkie jej domniemane winy miały ostatecznie swe źródło w błędzie rozumu. A taki wniosek jawnie podważałby jedną z kluczowych nauk św. Augustyna, wedle której grzeszymy aktem woli, tak iż albo pierwszą przyczyną grzechu jest wola, albo – co byłoby nie do pomyślenia w ramach chrześcijańskiego paradygmatu – w ogóle jesteśmy bezgrzeszni⁴⁷.

Dopiero po wykazaniu, jak negatywne następstwa miałyby intelektualistyczna wykładnia fenomenu wyboru, Henryk z Gandawy formułuje swoją jawnie woluntarystyczną tezę, zgodnie z którą wolność wyboru – dzięki której człowiek bezpośrednio może zgadzać się na to, co proponuje rozum, lub to odrzucać – głównie i zasadniczo jest po

⁴⁴ Por. tamże: „cui in hoc contrariatur Aristoteles cuius sententiam se credunt imitari ponentes dictam opinionem”. Postawiony przez Gandawczyka zarzut niekonsekwencji w stosunku do dziedzictwa Arystotelesowskiego można potraktować jako argument *ad hominem* wobec tych zwolenników intelektualizmu, którzy szczególnie często powoływali się na swoją wierność wobec myśli Arystotelesa. Głównym adresatem tego zarzutu mógł być zapewne Siger z Brabancji, ale do pewnego stopnia mógł on również być skierowany przeciw Tomaszowi z Akwinu.

⁴⁵ Por. tamże: „si ratio errans posset iudicare de fine ne esset appetendus, necesse esset voluntatem finem ultimum detestari quantum est de se, in quo naturaliter habet quiescere et eidem assentire”.

⁴⁶ Por. tamże.

⁴⁷ Por. tamże: „aut ergo voluntas est prima causa peccati, aut peccatum nullum est”. Pierwotne źródło: Augustinus, *De libero arbitrio*, III, 17, 49.

stronie woli (*principaliter est ex parte voluntatis*)⁴⁸. Rozwijając tę myśl, twierdzi, że ponad przysługującą rozumowi wolnością osądu czy też rozsądzania trzeba postawić właściwą woli wolność wybierania: „super libertatem arbitrandi in ratione oportet ponere libertatem eligendi in voluntate”⁴⁹. Wolność zasadniczo i głównie jest zatem po stronie woli, tak iż jeśli zechce, z własnego wyboru będzie działać zgodnie z osądem rozumu albo wbrew niemu, kierując się własnym pożądaniami⁵⁰.

Jedną z przesłanek dla takiego wniosku jest analiza samej natury woli i prostych aktów chcenia: otóż aby wola w ogóle czegoś chciała, aby chciała po prostu (*ad volendum simpliciter*), nie potrzebuje osądu rozumu i nie musi się do niego stosować; w tym zakresie rozum nie może zrobić nic więcej poza tym, że przedstawia woli to, co może być przedmiotem chcenia⁵¹. Wola natomiast w powyższym, ogólnym sensie pozostaje wolą także wtedy, gdy jej pragnienie jest niezgodne z wynikami namysłu albo wręcz pojawia się i jest realizowane bez namysłu⁵². Warto zwrócić uwagę na ten ostatni element Henrykowej analizy: elementarna aktywność woli – rozumiana jako zwykłe, proste chcenie – nie zależy nie tylko od treści, kierunku i wyników namysłu (skoro może być wbrew namysłowi – *contra consilium*), ale także od samego faktu

⁴⁸ Por. tamże.

⁴⁹ Por. tamże.

⁵⁰ Por. tamże: „libertas principaliter est ex parte voluntatis, ut si velit, agat per electionem sequendo iudicium rationis vel contra ipsum, sequendo proprium appetitum”. Dla wsparcia swego stanowiska Henryk z Gandawy powołuje się m.in. na argumentację św. Augustyna (*z De civitate Dei i De libero arbitrio*), przede wszystkim jednak za wiążące uznaje zdanie św. Bernarda z Clairvaux (*auctoritas Bernardi*), które kładzie nacisk na pewną ambiwalencję w relacjach między wolą a rozumem i niezależność jej aktów od jego werdyktów. Z jednej strony, wola może korzystać z rozumu jako władzy służebnej, z drugiej jednak strony, może to czynić w sposób niezgodny z osądem samego rozumu, a więc niejako wbrew niemu (*per ipsam contra ipsam*). Por. tamże, in contrarium: „Bernardus qui dicit [...]: Voluntas facit secundum rationem et facit contra rationem quia facit per ministerium et contra iudicium rationis”. Tekst źródłowy, sparafrazowany przez Henryka: Bernardus Clarevalensis, *De gratia et libero arbitrio*, II, 3. Niektórzy współcześni badacze dowodzą, że dla uczestników trzynastowiecznych sporów o wolność wyboru – zwłaszcza dla ówczesnych antropologicznych woluntarystów – najważniejszą inspiracją i pierwszorzędnym autorytetem jest raczej właśnie Bernard z Clairvaux, a nie św. Augustyn. Por. B. Kent, *Virtues of the Will*, s. 111–113.

⁵¹ Por. Henricus de Gandavo, *Quaestiones quodlibetales*, Quodlibetum I, q. 16, Solutio: „nihil faciat ratio nisi proponat volibilia”.

⁵² Por. tamże: „est tamen voluntas simpliciter, etsi sit desiderium contra consilium vel sine consilio”.

namysłu (skoro może się dokonywać i bez namysłu – *sine consilio*). Trudno o bardziej jawną manifestację woluntaryzmu. Nawet jednak w odniesieniu do tego, co chciane jest po namyśle, a więc ze znajomością tego, co orzeka rozum, wola nie wybiera pod rygorem jakiegokolwiek konieczności⁵³, przynajmniej wtedy, gdy rozum proponuje jej takie dobro, które nie jest celem ostatecznym, albo takie, którego koniecznego związku z owym celem podmiot nie dostrzega, to znaczy nie dostrzega, że bez tego dobra nie może osiągnąć celu ostatecznego.

Inną przesłanką woluntarystycznej tezy Henryka z Gandawy jest argument wyjaśniający niezależność aktów woli względem aktów rozumu przez odwołanie się do samego mechanizmu uruchamiania czy też „pobudzania” woli. Tłumacząc, na czym polega fenomen uruchamiania bądź pobudzania czegoś, Henryk rozróżnia dwa jego sensy („aliquid dicitur movere dupliciter”), mianowicie pobudzanie na sposób czynnika sprawczego i wprost skłaniającego do działania („per modum agentis et impellentis ad opus”) oraz pobudzanie w znaczeniu metaforycznym („metaphorice”) ⁵⁴. W pierwszy sposób – bardziej zasługujący na miano pobudzania⁵⁵ – to raczej wola pobudza i uruchamia aktywność rozumu („hoc modo voluntas movet ipsam rationem”), a nie na odwrót. Natomiast pobudzanie czy uruchamianie czegoś w znaczeniu metaforycznym polegałoby na przykład na wskazywaniu i proponowaniu jakiegoś celu, do którego należałoby dążyć⁵⁶. W ten sposób rozum praktyczny może pobudzać wolę, a raczej nie tyle samą wolę, ile jej podmiot – tego, kto czegoś chce, czegoś pragnie („volentem, non proprie ipsam voluntatem”) ⁵⁷. W gruncie rzeczy to nie rozum bezpośrednio pobudza wolę do działania, ale czyni to przedmiot poznany jako dobro: właśnie przez to, że w akcie poznania ukazuje się jako dobro, metaforycznie pobudza podmiot woli do jego pożądanego⁵⁸.

⁵³ Por. tamże: „voluntas nulla necessitate eligit etiam quod ratio sententiat”.

⁵⁴ Por. tamże, q. 14, ad argumenta, ad 2.

⁵⁵ Por. tamże: „hoc est verius movere”.

⁵⁶ Por. tamże: „finem in quem movendum est proponendo et ostendendo”.

⁵⁷ Por. tamże.

⁵⁸ Por. tamże: „neque adhuc proprie ratio movet, sed ipsum obiectum movens per se rationem ad cognoscendum et per hoc se ostendendo tamquam bonum, metaphorice movet volentem ad appetendum. Bonum enim cognitum movet volentem, non ipsa ratio cognoscens voluntatem”. Por. także: tamże, q. 17, Solutio. Bonnie Kent twierdzi, że pośród trzynastowiecznych woluntarystów Henryk z Gandawy jest tym, kto najwyraźniej i całkowicie jednoznacznie pobudzanie czy też poruszanie woli przez przedmiot poznany cel uznaje za pobudzanie jedynie metaforyczne. Dlatego w jego

Dodatkowym i ważnym uzasadnieniem woluntarystycznego stanowiska Henryka z Gandawy, przede wszystkim w woli sytuującego ludzką wolność, jest twierdzenie, że dla etyczności człowieka rozum nie jest czynnikiem decydującym: nie jest ani podmiotem dyspozycji etycznych, ani ich przyczyną. Rozumowanie dostarcza jedynie sposobności do wyborów i decyzji podejmowanych przez wolę⁵⁹. Rolą rozumu jest zatem bycie jednym z warunków wolnego wyboru i dostarczanie do niego okazji (w szczególności – jak zobaczymy – sposobności do właściwego, dobrego wyboru), ale za samo dokonanie etycznie znaczącego – dobrego lub złego – wyboru ostatecznie odpowiada nie rozum, a wola. Dzięki pracy rozumu wola zyskuje pewną sposobność do pragnienia i wybierania czegoś, ale praca rozumu ani nie jest właściwą przyczyną tych aktów, ani nie narzuca woli żadnej konieczności w ich zakresie⁶⁰. Co więcej, wola wystarczy do tego, by skłonić samą siebie („per se ipsam”) – już bez zewnętrznych względem niej „podpowiedzi”, podsuwających pewne sposobności – do pragnienia i wybierania czegoś, skoro zgodnie z Augustyńską sentencją nic nie jest bardziej w mocy człowieka niż sama wola⁶¹. Wówczas wyłącznie w samej sobie znajduje i sposobność, i przyczynę chcenia⁶². I dopiero w zależności od tego, ku czemu się sama skłania, jej wybory zyskują znaczenie etyczne. Wola skłania samą siebie do dobra ze względu na swoją naturalną wolność („ratione suae libertatis naturalis”), która bierze się stąd, że jest dobrym dziełem Boga („bona creatura Dei”). Sama wola – tylko i wyłącznie ona sama – skłania także siebie do zła, a to z racji swej równie naturalnej ułomności („ratione naturalis defectibilitatis”); jako stworzona z nicości, wystawiona jest bowiem na wiele niedostatków

ujęciu przyczynowość celowa nie dorównuje przyczynowości sprawczej czy przyczynowości formalnej w zakresie determinującego wpływu na działania woli i tym samym nie pozbawia jej wolności. Por. B. Kent, *Virtues of the Will*, s. 136.

⁵⁹ Por. Henricus de Gandavo, *Quaestiones quodlibetales*, Quodlibetum I, q. 16, Solutio: „Virtutes et malitiae morales non tantum non sunt in ratione cognitiva ut in subiecto, sed nec ut in causa et principio, sed solum sicut in occasione”.

⁶⁰ Por. tamże: „sumendo occasionem, sed non causam aut necessitatem ullam, ab alio, ut a ratione”. Zdaniem Henryka także namiętność dostarcza woli jedynie pewnej sposobności do pragnienia i wyboru (z reguły wbrew orzeczeniu rozumu) i tylko w tym sensie wpływa na jej akty, natomiast ich nie determinuje w sposób konieczny – por. tamże.

⁶¹ Por. tamże: „nihil tam in nostra potestate est quam ipsa voluntas”. Źródło: Augustinus, *De libero arbitrio*, III, 3, 7.

⁶² Por. tamże: „sumendo causam et occasionem a se ipsa solum”.

i może popaść w nicość, czy to wskutek zepsucia natury, czy to wskutek winy moralnej⁶³.

Stąd woluntarystyczna konkluzja na gruncie etyki: właśnie jako taka ułomna zasada („*ex tali principio defectivo*”) wola sama z siebie – na mocy własnego, odrębnego wyboru – może wybrać zło („*praeeligere malum*”) wtedy, gdy rozum przedstawia jej i dobro, i zło („*malo et bono proposito*”), choć wybiera to zło zawsze pod postacią jakiegoś pozornego dobra („*sub ratione alicuius apparentis boni*”), bo tylko pod postacią dobra może w ogóle coś wybierać i w ogóle czegoś chcieć. I tak samo gdy rozum przedstawia jej dobro większe i dobro mniejsze („*maiori et minori bono proposito*”), wola może wybrać mniejsze dobro („*praeeligere minus bonum*”), zaś w sytuacji, w której rozum przedstawia jej dwa równe dobra („*aequalibus bonis propositis*”), wola arbitralnie, bez żadnej racji, może jedno z nich przedłożyć nad drugie („*alterum praeferre*”). Wybierając jedno spośród dwóch równych dóbr albo przedkładając dobro mniejsze nad dobro większe bądź dobro relatywne i doraźne (*bonum ut nunc*) nad dobro bezwzględne (*bonum simpliciter*), sama wola jest dla siebie przyczyną („*sola voluntas sibi in hoc causa est*”), nawet jeśli niekiedy sposobność do takich wyborów zyskuje dzięki orzeczeniu rozumu („*sumit occasionem a sententia rationis*”) bądź wskutek jakiegoś uczuciowego popędu (*ex tractu passionis*)⁶⁴. Tę zasadniczą samowładność czy też samosprawczość woli i jedynie okazjonalność, warunkowy wpływ, odnoszących się do jej działania orzeczeń rozumu potwierdzają także zapisy z innych kwestii kwodlibetalnych Henryka, dotyczących na przykład fenomenu błędnego sumienia⁶⁵ czy aktu nakazywania⁶⁶. Niektóre z nich są wyraźnie późniejsze niż te pochodzące z pierwszego zbioru kwestii kwodlibetalnych (i stanowiące podstawowy materiał źródłowy dla niniejszych wywodów), co dowodzi, że w tej akurat sprawie stanowisko Henryka było dość konsekwentne, mimo ewolucji jego poglądów w innych szczegółowych kwestiach.

Wsparciem dla woluntarystycznej interpretacji wolności człowieka jest niewątpliwie teza o prymacie woli względem rozumu w porządku

⁶³ Por. tamże: „*potest deficere et in nihilum naturae quod est corruptio, et in nihilum culpa quod est malum et peccatum*”.

⁶⁴ Por. tamże.

⁶⁵ Por. tamże, q. 17: „*Utrum deordinatio voluntatis causetur a deordinatione rationis vel e converso*”.

⁶⁶ Por. *Quaestiones quodlibetales*, Quodlibetum IX, q. 6: „*Utrum imperare sit actus voluntatis, an rationis sive intellectus*”.

władz ludzkiej duszy. W kontekście pytania o wolność spór o to, która z tych władz jest „wyższa” („*utrum voluntas sit potentia superior intellectu vel e converso*”)⁶⁷, przestaje być sporem czysto akademickim, sporem o hipotetyczny prestiż, jako że jego rozstrzygnięcie pociąga za sobą pewne konsekwencje nie tylko dla myślenia o relacjach między rozumem a wolą, ale także dla rozumienia i usytuowania ludzkiej wolności. Otóż Henryk z Gandawy jednoznacznie rozstrzyga ten spór w duchu woluntaryzmu: wola góruje nad intelektem i jest władzą od niego wyższą („*voluntas praeminet intellectui et est altior potentia illo*”), a intelekt – ogólnie rzecz biorąc – jest jej podległy („*omnino sub voluntate continetur*”)⁶⁸. Bowiem to właśnie wola pobudza i skłania do działania rozum, i kieruje nim, podobnie jak to czyni względem wszystkich innych władz duszy (a także członków ciała). Henryk twierdzi, że z tego tytułu wola jest najwyższą mocą czy też władzą w całej domenie – dosłownie „w całym królestwie” – ludzkiej duszy, i tym samym już z tej ogólnej racji przewyższa rozum: „*voluntas superior vis est in toto regno animae, et ita ipso intellectu*”⁶⁹.

Do tej samej konkluzji dochodzi Henryk również za pomocą szczegółowej argumentacji, zgodnie z którą o wyższości woli nad intelektem przesądza jej przewaga w zakresie trzech parametrów, które są dostępne ludzkiemu poznaniu i pozwalają pośrednio poznać, ocenić i porównać same władze opisywane i dookreślane przez te parametry. Chodzi mianowicie o wyższość woli pod względem jej podstawowej dyspozycji, aktu tej dyspozycji i pierwszego przedmiotu tego aktu: „*omnino habitus, actus et obiectum voluntatis praeminet actui, habitui et obiecto intellectus*”⁷⁰. W istocie cała argumentacja na rzecz ogólnego prymatu woli względem rozumu opiera się na porównaniu obu władz ludzkiej duszy pod kątem ich odniesienia do Boga rozumianego tu jako pierwszy przedmiot obu władz (*primum bonum* bądź *primum verum*). Otóż wolę wyróżnia to, że ujmuje swój pierwszy przedmiot, czyli Boga, jako dobro w znaczeniu ogólnym i bezwzględny (*bonum simpliciter*) – takie, które jest celem w znaczeniu bezwzględnym, i to celem ostatecznym („*habet rationem finis simpliciter et ultimi finis*”)⁷¹. Natomiast intelekt jako władza poznawcza również odnosi się do Boga jako swego pierwszego przedmiotu, ale ujmuje go jako prawdę, czyli pewne

⁶⁷ Por. *Quodlibetum* I, q. 14.

⁶⁸ Por. tamże, *Solutio*.

⁶⁹ Por. tamże.

⁷⁰ Por. tamże.

⁷¹ Por. tamże.

dobro szczegółowe, dobro dla intelektu jako władzy poznawczej („habet rationem boni alicuius, ut intellectus”); wobec tego przedmiot intelektu – prawda – jako dobro zakresowo ograniczone, jest tylko celem podrzędnym, przyporządkowanym do innego, ogólnego i ostatecznego celu („finis sub fine et ordinatum ad aliud ut ad ultimum finem”)⁷². Co za tym idzie, poznawanie czy też nabywanie wiedzy („scire sive cognoscere”), jako akt intelektu odnoszący się do takiego przedmiotu („respectu sui primi obiecti”), jest aktem mniej doskonałym niż chcenie czy też kochanie („velle sive diligere”), jako akt woli odnoszący się do pierwszego dobra jako właściwego mu przedmiotu⁷³. I odpowiednio, podstawowa trwała dyspozycja intelektu – dyspozycja do poznawania prawdy, czyli mądrość (*sapientia*), nie dorównuje tej trwałej dyspozycji woli, jaką jest miłość (*habitus caritatis*)⁷⁴. To potrójne porównanie (dyspozycja – akt – przedmiot) skłania Henryka do wniosku, iż skoro w odniesieniu do jednego szczególnego przypadku, to jest w odniesieniu do swego pierwszego przedmiotu („respectu sui primi obiecti”), wola jest władzą wyższą niż rozum, to jest władzą wyższą ogólnie i po prostu i właśnie jej należy się pierwszeństwo w konfrontacji z rozumem.

Gdyby jednak ktoś obstawał przy tym, że mimo wszystko to rozum ma pierwszeństwo względem woli, bo zdaje się nią kierować, skoro uprzednie względem jej aktów akty poznania i osądy rozumu niejako ją naprowadzają na możliwe przedmioty pragnienia⁷⁵, to Henryk i na to miał stosowną odpowiedź. Rozróżniał mianowicie dwa sensy kierowania czy też prowadzenia: na mocy władzy (*auctoritate*) i z racji pełnionej służby (*ministerialiter*) i proponował, by relację między wolą a rozumem potraktować jako analogiczną do relacji między panem a sługą. W tym pierwszym zatem sensie – na mocy władzy przysługującej temu, co wyższe – to wola kieruje intelektem, jak pan kieruje sługą. Natomiast w drugim sensie – i tylko w tym sensie, to jest służebnie, z pozycji tego, co niższe i podporządkowane – rozum może pokierować wolą, może ją poprowadzić, jak sługa prowadzi pana, gdy nocą niesie przed nim zapaloną pochodnię, by w ciemnościach panu nie stała się

⁷² Por. tamże.

⁷³ Por. tamże: „multo perfectior ergo et altior est operatio voluntatis quam intellectus, quanto melior est amor et dilectio Dei quam cognitio eius”.

⁷⁴ Por. tamże: „praeminet habitus caritatis omni habitu sapientiali et cognitivo”.

⁷⁵ Por. tamże, arg. 5: „dirigens superius est eo quod dirigitur et iudicium rationis dirigit voluntatem”.

krzywda⁷⁶. Dlatego jak pan w każdej chwili może odwołać sługę, tak wola, kiedy zechce, może zwolnić rozum z pełnienia jego służebnych funkcji, to jest poznawania, które ma ją naprowadzić na właściwe jej przedmioty⁷⁷. Na tej podstawie Henryk z Gandawy podtrzymuje swoją woluntarystyczną tezę o prymacie woli względem rozumu, bo to wola nakazuje rozumowi, aby badał, wnioskował, namyślał się, kiedy ona tego chce i w odniesieniu do tych rzeczy, których chce; intelekt w taki sposób niczego woli nie może nakazać.

Wcześniej próbowano tu pokazać, że antropologiczny intelektualizm Gotfryda z Fontaines – choć uchodzi za jego radykalną wersję – dopuszcza jednak pewne kompromisy. Dla równowagi wypada stwierdzić, że również Henryk z Gandawy nie zawsze jest takim skrajnym woluntarystą, jak mogłoby się zdawać i jak się go niekiedy przedstawia, skoro na przykład gotów jest przyznać, że wola jest wolą w sensie ścisłym i właściwym – wolą wybierającą (*appetitus electivus*), a nie prostym chceniem (*velle simpliciter*) – gdy poprzedzona jest osądem rozumu⁷⁸. Chcieć można i bez namysłu, ale chcieć czegoś z wyboru bez uprzedniego namysłu, a więc bez pewnej pracy rozumu, się nie da. A zatem po to, by wola mogła czegoś chcieć na mocy wyboru („ad volendum per electionem”), konieczne jest to, by jej działanie poprze-

⁷⁶ Por. tamże, ad argumenta, ad 5: „est dirigens auctoritate, sicut dominus servum [...] sic voluntas dirigit intellectum; vel ministerialiter sicut servus dominum, praefendo lucernam de nocte ne dominus offendant; tale dirigens est inferius et sic intellectus dirigit voluntatem”.

⁷⁷ Por. tamże: „a dirigendo et intelligendo potest ipsum voluntas retrahere quando vult, sicut dominus servum”.

⁷⁸ Por. Quodlibetum I, q. 16, Solutio. Jeszcze wyraźniej sprawę uprzedniości poznania rozumowego względem aktów woli – i to wszelkich aktów woli, nie tylko samego wyboru – stawia Henryk w kwestii 15 z tego samego pierwszego zbioru kwestii kwodlibetalnych: „voluntatis actionem necessario praecedit cognitio intellectus sine qua praevia nihil potest velle, unde in amentibus in quibus est corruptio intellectus, nullus est appetitus voluntatis, sed solum sensibilis brutalis”, por. tamże, q. 15, Solutio. Cytowany tekst może wydawać się podwójnie kłopotliwy: po pierwsze, z punktu widzenia analizowanego powyżej rozróżnienia *velle simpliciter* i *velle per electionem*, jako że zaciera różnicę między tymi dwoma typami aktów woli. Po drugie, z punktu widzenia „czystości” woluntarystycznej doktryny, jako że wyraźnie przypomina niektóre tezy intelektualistów antropologicznych i zapewne mógłby się pod nim podpisać Tomasz z Akwinu, a może nawet i Gotfryd z Fontaines. Warto jednak zwrócić uwagę na to, że i w tym przypadku Henryk mówi o aktywności poznawczej rozumu nie jako o przyczynie, jednoznacznie determinującej akty woli, ale jedynie jako o koniecznym warunku wstępnym dla takich aktów, które co do swej treści i swego kierunku zdają się zachowywać swoją autonomię.

dzone zostało orzeczeniem czy też osądem rozumu („necesse est praecedere rationis sententiam”), gdyż inaczej wola nie byłaby pożądanym wybierającym („voluntatis appetitus non esset electivus”) ani nie byłaby pożądanym rozumnym („nec proprie est rationalis”), ani nawet nie byłaby wolą w sensie ścisłym („nec proprie voluntas”). Co więcej, warunkiem dokonania wyboru moralnie dodatniego („virtuosa electio”) jest preferowanie tego, co w wyniku namysłu rozum ocenił jako lepsze („illud praeferre libere quod per consilium rationis iudicatum est esse melius”) ⁷⁹. Można to uznać za subtelne ustępstwo Henryka na rzecz intelektualizmu. Ale jest to ustępstwo cokolwiek skromne: wprawdzie wynika z niego, co wola powinna wybrać, jeśli jej wybór z etycznego punktu widzenia ma być optymalny, ale nie wynika wcale, by wola po prostu musiała preferować to, co po namyśle rozum podsuwa jej jako najlepsze („non quod simpliciter oporteat illud praeferre”) ⁸⁰. W mocy pozostaje wciąż teza Henryka, zgodnie z którą ani wyniki tego uprzedniego namysłu, ani sam rozumowy osąd nie determinują jednoznacznie wyborów woli, nie czynią jej bezwolnym narzędziem wykonywania werdyktów intelektu. Wola ma władzę nad swymi wyborami, a zatem może się „zbuntować”, może chcieć czegoś wbrew namysłowi i to właśnie wybierać. A jeśli wybiera zgodnie z osądem rozumu, to jest wybiera to, co rozum przedstawia jej jako lepsze, to czyni to także w sposób wolny (*libere*), własną mocą (*a se ipsa*) i na własny rachunek ⁸¹. Dlatego mimo wspomnianych subtelnych ustępstw na rzecz intelektualizmu Gandawczyk gotów jest twierdzić, że co do zasady wolność wyboru ostatecznie jest po stronie samej woli, a w żadnym razie nie po stronie rozumu („ipsa in sola voluntate est et nullo modo in ratione”); temu ostatniemu można przyznać wolność jedynie wtórnie, mianowicie

⁷⁹ Por. tamże.

⁸⁰ F.-X. Putallaz widzi wręcz w tym stanowisku Henryka kolejną wersję jego anty-intelektualizmu. W interpretacji szwajcarskiego mediewisty chodziłoby tu o wskazanie, że antropologiczni intelektualści pewną etyczną powinność nieprawomocnie utożsamiają z faktem, tzn. z realnym funkcjonowaniem woli, które obejmuje także inne możliwości niż to etyczne wymaganie. Por. F.-X. Putallaz, *Insolente liberté...*, s. 204.

⁸¹ Tę swoistą dialektykę warunkowania i niezależności Henryk z Gandawy całościowo ujmuje tak: „Quod bonum apprehensum determinat voluntatem ad volendum tamquam id sine quo nihil potest velle, indubitanter verum est [...]. Quod etiam iudicium rationis circa aliquid determinatum magis astringat voluntatem ad volendum quam bonum simpliciter apprehensum, similiter verum est. [...] Sed quod iudicium rationis sic determinat voluntatem, ut omnino aliud non possit velle quam determinatum ab ipsa, et quod illud non possit non velle, hoc omnino est inconueniens”, Henricus de Gandavo, *Quaestiones quodlibetales*, Quodlibetum I, q. 17, Solutio.

o tyle, o ile wola w sposób wolny może go pobudzić do swobodnego badania różnych możliwości⁸².

Intelektualizm antropologiczny w wersji Gotfryda z Fontaines w woluntaryzmie Henryka z Gandawy dostrzega niebezpieczeństwo zniwelowania tego, co stanowi o specyfice woli w całej dziedzinie pragnień, to znaczy jej racjonalnego charakteru. Wobec takiego zagrożenia wolność wyboru (*liberum arbitrium*) winna być zatem tym silniej związana z rozumową wolnością namysłu i osądu (*liberum iudicium*), a nawet winna być od niej uzależniona, by pozostać atrybutem woli jako specyficznemu ludzkiej, racjonalnej władzy pragnienia. Z tego punktu widzenia odseparowanie wolności od aktywności poznawczej umysłu, nadanie jej całkowicie autonomicznego statusu w ramach aktywności woli, oznaczałoby w praktyce skazanie się albo na determinizm właściwy pragnieniom zwierzęcym, niepoddanym prawom racjonalności, albo na całkowitą anarchiczność spontanicznych aktów woli – chceń i zachceń nie z namysłu i postanowienia – również niepoddanych kontroli rozumu. W tym ostatnim przypadku wolna wola rzeczywiście byłaby dowolna, ale Gotfryd z Fontaines z pewnością zgłosiłby wątpliwość, czy jest wciąż wolna w sensie ścisłym, to jest we właściwy, specyficznemu ludzki sposób.

Z kolei woluntaryzm antropologiczny Henryka z Gandawy twar- do obstawałby przy zagwarantowaniu należnych praw samej woli jako władzy inicjowania działań wszystkich innych władz człowieka, w tym rozumu, a przy tym zdolnej samodzielnie inicjować również własne działanie. Podjętą przez Gotfryda z Fontaines próbę przesunięcia jej podstawowego atrybutu – wolności – do obszaru aktywności samego rozumu, a tym samym potraktowania wolnej woli jako wolnej drugorzędnie, w sposób pochodny i zależny, Henryk uznałby zapewne za uzurpację rozumu, który – sam poddany żelaznym prawom logiki i ze względu na swą receptywność zdeterminowany przez poznawane przez siebie treści – usiłowałby ten determinizm przenieść na działania woli, czyniąc ją *de facto* wolą niewolną.

W średniowiecznej antropologii gdzieś między tymi biegunami wyznaczonymi przez wzajemną krytykę obu wspomnianych nurtów, między Scyllą woli dowolnej i Charybdą woli niewolnej, szukać musiała sobie miejsca – swojego właściwego statusu, uzasadnienia i obszaru zastosowań – wolna wola człowieka. I wciąż musi sobie tego miejsca

⁸² Por. tamże, q. 16, Solutio: „nisi quatenus libere movetur ad diversa investiganda voluntate”.

szukać: postulowana i kwestionowana, konstruowana i dekonstruowana, przede wszystkim jednak – teraz nie inaczej niż w wieku XIII – doświadczana. Doświadczana także w tym sensie, że poddawana próbie, wystawiana na niebezpieczeństwo, niepewny los, zużycie, zwątpienie i rezygnację, tak iż zawsze w mocy pozostaje pytanie z tamtej epoki: „quomodo salvari potest libertas voluntatis?”. W jaki sposób można zachować, uratować, ocalić, wolność woli?

IS FREE WILL ARBITRARY? THE CONTROVERSIES
AROUND FREE JUDGEMENT (*LIBERUM IUDICIUM*) AND FREE
CHOICE (*LIBERUM ARBITRIUM*) WITHIN MEDIEVAL THOUGHT

Summary

In this paper the author considers some of the major anthropological issues, such as the conditions, causes, dimensions, and the appropriate subject and domain of application of human freedom, and tries to make explicit and to explain these issues in the context of the historical controversy between the antagonistic positions which gradually matured in the late 13th century and can be defined as anthropological voluntarism and anthropological intellectualism. Presenting the different phases of this controversy and the different versions – both radical and moderate – of the opposing positions, the author focuses his comparative and critical analysis on the main claims and arguments of the leading representatives of the voluntarist and intellectualist currents of this time – Henry of Ghent and Godfrey of Fontaines. The aim of his inquiries is to discover and explain both the causes of the very real, irreducible discordances between their positions regarding the sources, essence, and justifications of human freedom (free judgement of reason versus free choice of the will) and – eventually – the moments of their relative agreement.

Jan Kielbasa