

MAGDALENA PŁOTKA

(Warszawa)

**TEORIA DZIAŁANIA W UJĘCIU
PAWŁA Z WORCZYNA
NA TLE TRADYCJI ARYSTOTELESOWSKIEJ¹**

Celem artykułu jest przedstawienie koncepcji działania w ujęciu Pawła z Worczyna, profesora pracującego w Akademii Krakowskiej w pierwszej połowie XV wieku. Pierwsza część artykułu poświęcona jest analizie trzech pojęć, które Paweł wykorzystuje do opisu „działania”: najogólniejszemu *operatio* oraz bardziej szczegółowym *praxis* i *practica*. Powiązanie *praxis* z wolą, a *practica* z naturą pozwala na wyjaśnienie relacji między intelektem praktycznym i teoretycznym oraz stwierdzenie prymatu pierwszego nad drugim. Tematykę tę podejmuję w drugiej części artykułu. Ostatnia, trzecia część dotyczy definicji woli, której funkcja polega zarówno na kierowaniu działań ku pożądanemu dobru, jak i na „wprawianiu w ruch” całości działań ludzkich. Szerokie ujęcie woli w myśli Pawła z Worczyna obejmuje z jednej strony tomistyczne ujęcie woli jako władzy skierowanej w sposób naturalny ku dobru, a z drugiej burydanowskie rozumienie woli jako władzy obdarzonej impetem. Dzięki utożsamieniu woli z przyczyną działania zyskuje ona w koncepcji Pawła dwojaką funkcję: wola odpowiada nie tylko za podjęcie działań będących wynikiem reakcji na poznane przez intelekt dobro, lecz również za inicjowanie działań oraz wprawianie ich w ruch. O ile działania w pierwszym ujęciu Paweł ujmuje teleologicznie, o tyle w drugim przypadku zwraca uwagę przede wszystkim na źródło działań – duszę rozumianą jako *potentia activa*.

¹ Projekt został sfinansowany z środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych na podstawie decyzji numer DEC-2012/05/D/HS1/03518.

Paweł z Worczyna był autorem komentarzy do dzieł Stagiryty, lecz sformułowana przez niego teoria działania w sposób znaczący odbiega od arystotelesowskiego modelu. Powodem tego były wpływy filozofii Geralda Odonisa oraz Jana Burydana. Co więcej, wpływy te były na tyle istotne, że zrozumienie stanowiska Pawła jest właściwie niemożliwe bez uwzględnienia elementów ich koncepcji z zakresu filozofii działania.

1. DWOJAKI CHARAKTER DZIAŁANIA: *PRAXIS I PRACTICA*

Paweł z Worczyna stosuje termin *operatio* na określenie działań ujętych najogólniej. *Operatio* odnosi się zatem do każdej pojedynczej czynności, niezależnie od jej charakteru. Do działań – *operationes* zaliczyć można postrzeganie zmysłowe, akty woli, kontemplację itd. Terminy *praxis* i *practica* z kolei są bardziej szczegółowe, albowiem uściślają i przyporządkowują konkretne czynności (*operationes*) do dwóch źródeł: wolności i natury.

Paweł definiuje *praxis* jako sferę obejmującą jedynie te działania, które są podejmowane w wyniku wyboru dokonanego przez człowieka². Ta pochodząca od Eustracjusza z Nicei (bizantyjskiego biskupa z XII wieku, autora komentarza do *Etyki Nikomachejskiej*³) definicja *praxis* przybiera bardziej złożoną postać w komentarzu Geralda Odonisa, na którym Paweł w znacznej mierze się opierał, opracowując swoją teorię działania. Gerald pisze:

Należy zatem stwierdzić, że *praxis* jest tym, co jest ze względu na działanie człowieka, działanie człowieka jest [z kolei] tym, co jest we władzy człowieka, a co go definiuje. Wszelkie bowiem takie działanie jest *praxis*, i wszelkie *praxis* jest takim działaniem. Wszelkie zatem takie działanie [...] jest uniwersalnie nakazane przez wolę⁴.

² „Et praxis, ut dicitur Eustratius, est tales operationes, quae sunt secundum electionem hominis”. Paulus de Worczyn, *Quaestiones super libris Ethicae Nicomacheae Aristotelis*, rksp BJ, 720, k. 146v.

³ K. Ierodiakonou, *Eustratius of Nicaea* [w:] *Encyclopedia of Medieval Philosophy. Philosophy between 500 and 1500*, ed. H. Lagerlund, Springer, Dordrecht–Heidelberg–London–New York 2011, s. 337–338.

⁴ „Sed in oppositum est auctoritas Eustratii [...] in principio, qui sic describit praxem. Dicendum ergo cum eo quod praxis est secundum electionem hominis operatio, operatio humana que est in hominis potestate cui definiatur homo. Omnis enim talis operatio est praxis et omnis praxis est talis operatio. Talis autem est omnis operatio voluntatis [...] universaliter imperata”. *Sententia et expositio cum quaestionibus Geraldi Odonis super libros Ethicorum Aristotelis cum textu eiusdem*, Venetiis 1500, lib. VI, q. IV.

Definicja Geralda wskazuje na związek *praxis* z wolą, ponieważ *praxis* jest tego rodzaju działaniem, którego przyczyna tkwi w wyborze człowieka.

W przeciwieństwie do *praxis*, *practica* obejmuje działania wypływające z natury. Działania te człowiek podejmuje zgodnie z naturą swoich władz. Różnicę zaś między nimi wyjaśnić można następująco: praktyka jest to każde działanie, które jest częścią przyczynowo-skutkowego szeregu porządku natury, *praxis* z kolei równoznaczne jest z działaniem, które za zasadę ma wybór i wypływa z woli⁵.

Podział działań ludzkich na naturalne i wolitywne (wypływające z woli) był niezwykle popularny w filozoficznej twórczości mistrzów krakowskich. Charakteryzując to środowisko, Jerzy B. Korolec twierdzi, że mistrzowie Akademii kładli duży nacisk na różnicę „[...] pomiędzy charakterystyczną dla świata ludzkiego skłonnością woli do wolności, a właściwą światu ożywionemu skłonnością natury do działania według z góry nakreślonych praw”⁶. Podział na działania wolitywne oraz „naturalne” funkcjonował już w koncepcjach Tomasza z Akwinu oraz Wilhelma Ockhama⁷. Wolność działań ludzkich Akwinata wyjaśniał poprzez rozróżnienie dwojakiego rodzaju inklinacji do działań: naturalnych oraz tych, które wypływają z wewnętrznego czynnika poruszającego; spośród obu inklinacji tylko drugi rodzaj (Tomasz nazywa je inklinacjami *per se*)⁸ jest charakterystyczny dla działań człowieka. Rozróżnienie to pozwala na dalszą charakterystykę poszczególnych działań.

⁵ „Est enim sciendum quod ipsa potest dupliciter se habere ad appetitum. Primo modo in ratione principium moventis dictantis et preordinantis. Alio modo in ratione obiecti operati et imperati. Primo modo est consideratio practica est non praxis. Sed secundo modo est vere praxis et non practica: quia ut dictus est supra operationem esse praxem non est nisi ipsam esse secundam electionem”. Tamże.

⁶ J. B. Korolec, *Filozofia moralna. Dzieje filozofii średniowiecznej w Polsce*, t. VII, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1980, s. 92.

⁷ Zob. W. Ockham, *Quodlibetal Quaestiones, vol. 1 and 2 Quodlibets 1–7*, translated by Alfred J. Freddoso and Francis E. Kelley, Yale University Press, New Haven & London 1991, s. 75–76.

⁸ „Dupliciter autem contingit aliquid ordinari vel dirigi in aliquid sicut in finem: uno modo per seipsum, sicut homo qui seipsum dirigit ad locum quo tendit; alio modo ab altero, sicut sagitta quae a sagittante ad determinatum locum dirigitur. A se quidem in finem dirigi non possunt nisi illa quae finem cognoscunt”. Tomasz z Akwinu, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 22, a. 1, co.

O tym, do którego źródła należy konkretne działanie, ostatecznie rozstrzyga obecność wyboru woli. Oznacza to, że podział działań na naturalne i wypływające z woli nie jest sztywny i z góry ustalony, działania nie tworzą dwóch rozłącznych zbiorów. Ta sama czynność, o ile jest wykonywana z powodu inklinacji natury i podlega prawom przyczynowo-skutkowym, jest praktyką: głód „powoduje” spożycie pokarmów, uczucie gniewu „powoduje” decyzję o powzięciu zemsty, poczucie senności „powoduje” zamiar udania się na spoczynek itd. Ale o ile źródłem czynności jest wola i o ile przyczyną jej wykonania jest „chcenie” (*velle*), o tyle czynność ta należy do *praxis*. Na przykład pomarańczę można zjeść z powodu pragnienia zaspokojenia głodu – takie działanie wpisuje się w dziedzinę czynności natury i pozbawione jest aspektu pragnienia woli: odczuwając głód, człowiek sięga po owoc, czynność ta nie zawiera momentu „chcenia”. Można jednak zjeść pomarańczę nie z powodu pragnienia zaspokojenia głodu, lecz z powodu pragnienia woli. Wówczas ta sama czynność należeć będzie do *praxis*, ponieważ jej zasadą jest wybór wypływający z woli. Podobnie akt jałmużny należeć będzie do sfery *praxis* jedynie wówczas, gdy wypływać będzie z wyboru woli; w sytuacji, gdy akt ten wykonywany będzie na przykład pod przymusem (poczucia winy lub odpracowania zadanej pokuty) – należy go sytuować w zakresie *practica*.

2. RELACJA INTELEKTU TEORETYCZNEGO I PRAKTYCZNEGO

Rozróżnienie *practica* i *praxis*, obecne w dziełach Geralda Odonisa i Pawła z Worcestera, rzuca nowe światło na pytanie o relację między spekulacją a działaniem, a więc także między intelektem teoretycznym i praktycznym. Gerald pisze:

Spekulację można rozważać dwojako. Na pierwszy sposób precyzyjnie w odniesieniu do intelektu oraz cnót intelektualnych i na ten sposób nie jest [ona] *praxis*, lecz działaniem naturalnym wprost. Na inny sposób, o ile posiada istnienie z rozkazu woli i na ten sposób [spekulacja jest] działaniem wolitywnym i ludzkim⁹.

⁹ „Speculativo potest sumi dupliciter. Uno modo, ut est praescise ab intellectu et ab intellectuali virtute. Et hoc modo non est praxis, sed opus simpliciter naturale. Alio modo, ut habet esse ab imperio voluntatis et hoc modo est operatio voluntaria et humana”. *Sententia et expositio cum quaestionibus Geraldi Odonis super libros Ethicorum Aristotelis cum textu eiusdem*, lib.VI, q. IV.

W momencie, gdy intelekt poznaje w sposób naturalny swój przedmiot (na przykład gdy władze zmysłowe aktualizują się w momencie kontaktu z przedmiotem zmysłowym), czynności intelektu nie należą do sfery *praxis*, ponieważ są one wykonywane zgodnie z naturą intelektu. Lecz jeśli czynność intelektu jest narzucona przez wolę, jak w przypadku gdy człowiek nakazuje sobie rozważyć lub poznać jakiś przedmiot, to czynności poznawcze, mimo że wciąż są wykonywane przez intelekt, należą do *praxis*, zgodnie z jej definicją. Dlatego nawet czynności wykonywane przez władze intelektualne są *praxis*, pod warunkiem że są wykonywane z nakazu woli – „*operatio intellectus verissime potest esse praxis tamquam operatio a voluntate imperata*”¹⁰. Gerald Odonis wyjaśnia, że skoro „poznajemy coś, o ile chcemy to poznać”¹¹, to należy przyjąć, że kierowane przez wolę działanie intelektu należy do *praxis*. Píše: „[...] wszelka spekulacja nakazana [przez wolę] staje się *praxis*” – *talis speculatio imperata erit praxis*¹².

Odrębność intelektu teoretycznego od praktycznego zanika w momencie, gdy przyjmiemy, że nawet naturalne działania intelektu mogą pod pewnymi warunkami stać się *praxis*. Sytuacja taka zachodzi w przypadku działania zmysłowych władz poznawczych, które do wykonywania swoich naturalnych działań wymagają dodatkowego elementu wprawiającego je w ruch¹³. Innymi słowy, zarówno Paweł, jak i Gerald nie mają żadnych wątpliwości co do tego, że wszelkie aktywności człowieka (nawet poznawcze) są działaniami: spekulacja (kontemplacja) jest zawsze działaniem (*operatio*), niekiedy wchodzi w zakres *practica*, a niekiedy – *praxis*. Rola intelektu praktycznego w Pawłowej teorii działania jest szczególna, ponieważ jest on zdolny zmienić działanie natury lub nadać mu kierunek.

Wyjaśnienie oddziaływania intelektu praktycznego na pozostałe władze człowieka można znaleźć w dziełach Jana Burydana, które stanowią, obok komentarza Geralda Odonisa, ważne źródło dla Pawła¹⁴.

¹⁰ Tamże.

¹¹ „Intelligimus nam, cum volumus, ut secundo «De anima», tum quia potest esse operatio moralis virtutis vel vitii”. Tamże.

¹² Tamże.

¹³ Zob. M. Płotka, *Podstawy aktywistycznej filozofii człowieka w ujęciu Pawła z Worczyna*, „Studia Antyczne i Mediewistyczne”, 10 [45] (2012), s. 275–287.

¹⁴ J. Rebeta, *Komentarz Pawła z Worczyna do „Etyki nikomachejskiej” Arystotelesa z 1424 roku. Zarys problematyki filozoficzno-społecznej*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, Wrocław–Warszawa–Kraków 1970, s. 112, 157.

Burydan w swojej argumentacji zmierza do wykazania, że pierwszym poruszcycielem – nawet w przypadkach takiego działania, jakim jest poznawanie¹⁵ – jest intelekt praktyczny, który wprawia w ruch całość bytu. Burydan pisze:

[...] intelekt praktyczny jest pierwszym, który inicjuje działanie od początku, to jest od tego, co znajduje się w jego władzy, nie zaś od tego, co znajduje się w jego intencji¹⁶.

Intelekt praktyczny inicjuje zatem wszelką aktywność i działanie, także działalność poznawczą. Idea powiązania intelektu praktycznego ze źródłem ruchu obecna jest również u Geralda Odonisa:

Intelekt spekulatywny zmierza swoim działaniem do wszelkiego naturalnego celu i porusza się ku niemu. Lecz intelekt praktyczny, prócz rodzaju poznania, nie kieruje się do żadnego innego działania, ani nie porusza się ku [żadnemu innemu działaniu], jak powiedziano w tekście, dlatego żadne działanie, prócz rodzaju poznania, nie jest naturalnym celem jego rozważań¹⁷.

Pozostając pod wpływem koncepcji Burydana i Odonisa, Paweł z Worczyna stwierdza, że intelekt praktyczny „zarządza” intelektem spekulatywnym. W kwestii komentarza do *Etyki Nikomachejskiej* poświęconej relacji między intelektami Paweł przytacza argument, w którym powtarza ugruntowaną w tradycji średniowiecznej tezę o „wyższości” przedmiotu intelektu teoretycznego nad przedmiotem praktycznego intelektu¹⁸. Paweł wyjaśnia, że sednem tego argumentu

¹⁵ „Hic ostendit que sit potentia motiva propinqua ad operationem et vult dicere quod illa est potentia appetitiva. Oportet enim primum esse iudicium sensus vel intellectus et tunc sequitur inclinatio per appetitum et per hanc inclinationem moventur membra et ipsum animal. Et ipse enim innuit distinctionem appetituum. Quidam enim est appetitus intellectualis qui vocatur voluntas”. F. Scott, H. Shapiro. *Jean Buridan's «De motibus animalium»*, „Isis”, vol. 58, nr 4, s. 545.

¹⁶ „Primum est quod intellectus practicus incipit operari a principio, id est, ab eo quod primo est in potestate sua et non ab eo quod est primo in intentione sua [...] Quia hoc iam est in potestate mea, ideo ab hoc incipiam. Aliud quod ipse declarat est quod propositiones practice debent esse per bonum et per possibile”. Tamże.

¹⁷ „Secundo quia mens speculativa intendit omnem naturale finem suae operationis et movet ad ipsum. Sed mens practica nullam operationem extra genus cognitionis intendit, nec ad ipsam movet ut habetur in textu, quare nulla operatio extra genus cognitionis est naturalis finis ipsius speculationis”. *Sententia et expositio cum quaestionibus Geraldi Odonis super libros Ethicorum Aristotelis cum textu eiusdem*, lib. VI, q. III.

¹⁸ Zob. A. Celano, *Medieval Theories of Practical Reason* [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2010 Edition), Edward N. Zalta (ed.). URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2010/entries/practical-reason-med/>>. (dostęp: 07.10.2014).

jest założenie o wyższości tego, co ogólne, konieczne i wieczne, nad tym, co jednostkowe, przypadkowe i przemijające. Ponadto powołuje się na opinię, że cnota roztropności (kluczowa cnota intelektu praktycznego) nie może rozporządzać cnotą mądrości (będącą sprawnością intelektu teoretycznego). Paweł nie wdaje się w polemikę z tymi argumentami, kwestionuje ich podstawowe założenie: jego zdaniem relacja między intelektem teoretycznym i praktycznym nie jest pochodną ich przedmiotów, z „wyższości” przedmiotu intelektu teoretycznego nad przedmiotem intelektu praktycznego nie wynika wyższość pierwszego intelektu nad drugim¹⁹.

Wzajemną relację dwóch rodzajów intelektu Paweł omawia zatem w oderwaniu od analizy ich przedmiotów. Dowodzi, że właściwą perspektywą, z której można trafnie ocenić relację między dwoma rodzajami intelektów, jest perspektywa ruchu, ponieważ o wyższości jednego intelektu nad drugim decyduje jego zdolność do bycia przyczyną ruchu. Innymi słowy, ten intelekt – teoretyczny bądź praktyczny – jest doskonalszy, stanowi *principium* działania, który ma zdolność wprawiania w ruch drugi rodzaj intelektu. Paweł wnioskuje w komentarzu do *Etyki Nikomachejskiej*, cytując niemal dosłownie fragment dzieła Geralda Odonisa, że intelekt praktyczny jest podstawą intelektu spekulatywnego, ponieważ zdolny jest wprawić go w ruch – *mens practica movet speculativo*²⁰.

Z kolei w komentarzu do *De anima* Paweł zwraca uwagę, że różnica między działaniem a poznawaniem sprowadza się do różnicy między pośredniością ruchu a jego bezpośredniością. Działanie charakteryzuje się bezpośredniością ruchu, ponieważ *principium* ruchu zdolne jest do samoaktualizacji – nie potrzebuje żadnego dodatkowego pośredniego czynnika aktualizującego działanie. Spekulacja polega zaś na refleksji²¹, dlatego Paweł twierdzi, że „do celu nauk moralnych dążymy bez-

¹⁹ Zob. Paulus de Worczyn, *Quaestiones super libris Ethicae Nicomachean Aristotelis*, rksp BJ, 720, k. 67v.

²⁰ „Ad illud dubium respondetur, quod mens practica debet principari speculativae, quod patet sic, quia movens principatur non moventi et moto eo quod agens est semper praestantius suo passo”. Paulus de Worczyn, *Quaestiones super libris Ethicae Nicomachean Aristotelis*, rksp BJ, 720, k. 147v.

²¹ Paweł z Worczyna wspomina o dwóch trudnościach w poznaniu duszy: od strony samego (procesu) poznania oraz od strony przedmiotu. W odniesieniu do pierwszego rodzaju trudności, Paweł wylicza: wielką trudnością jest, czy jest jedna droga poznania istoty duszy w taki sam sposób, jak innych substancji. I jeżeli jest jedna, trudnością jest, jaka to droga, czy miałyby polegać na formułowaniu definicji, czy na analizie, czy na dowodzeniu. I jeżeli jest to droga definicji, powstaje trudność, na zasadzie których

pośrednio” (*ad finem scientiae moralis immediate adipiscendum*), czyli za pomocą jednorazowego aktu duszy, nie zaś, jak w spekulacji, poprzez stopniowe wznoszenie się ku górze i „nabywanie” wiedzy.

Jednym z powodów, dla którego Paweł z Worczyna ujmował relację między intelektami jako relację ruchu i jego przyczyny, była rezygnacja z przyjęcia realnej różnicy między intelektami praktycznym i teoretycznym. Za Burydanem Paweł przyjmował stanowisko, że wola nie różni się realnie od intelektu²², podobnie jak dusza i jej władze. Wola i intelekt są realnie tożsame z duszą, wola jest tym, za pomocą czego chcemy, a intelekt jest tym, za pomocą czego poznajemy²³.

bytów ma się opierać, ponieważ jak mówił Filozof, dla różnych bytów są różne zasady. Druga trudność powstaje od strony rzeczy poznawanej, twierdzi Paweł, ponieważ wokół duszy, a najbardziej wokół duszy ludzkiej, wiele powstało wątpliwości i błędów, i według tych różnych wątpliwości powstaje właśnie ta trudność w poznaniu. „*Difficultas in cognoscendo quidditatem et substantiam animae consurgit principaliter ex duobus. Primo ex parte via (modi; in margine correxit) cognoscendi, quia magna difficultas est, an sit una et eadem via cognoscendi quidditatem animae sicut aliarum substantiarum. Et si est una, difficultas est, quae sit ista via, utrum sit via definitiva, divisiva vel demonstrativa. Et si via definitiva, ad hoc est difficultas, ex quibus principia entium, quia dicit Philosophus, quod aliorum alia sunt principia [...]. Secundo consurgit difficultas ex parte rei cognitae, quia circa animam et maxime circa animam humanam multa contingunt dubitationes et errores, et propter istas varias dubitationes consurgit hic difficultas in cognoscendo*”. Paulus de Worczin, *Quaestiones super tres libros „De anima”*, red. Z. Kuksewicz [w:] „Materiały i studia Zakładu Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej”, Tom X, Seria A, „Materiały do historii filozofii średniowiecznej w Polsce”, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, Wrocław–Warszawa–Kraków 1969, s. 70.

²² „Buridanus dicit, quod potentiae animae proprie non distinguuntur per obiecta, quia eiusdem potentiae possunt esse diversa obiecta specificè distincta. Et similiter idem obiectum potest esse diversarum potentiarum sicut alimentum est obiectum potentiae nutritivae, generativae et augmentativae”. Paulus de Worczin, *Quaestiones super tres libros „De anima”*, s. 155; Paulus de Worczin, *Quaestiones super libris Ethicae Nicomachean Aristotelis*, rkps BJ, 720, k. 67r.

²³ „Est voluntas qua volumus et intellectus qua intelligimus”. J. Buridanus, *Super decem libros Ethicorum*, Paris 1513 (przedruk: Minerva G. M. B. H., Frankfurt 1958), lib. VI, q. III., fo. cxix. Por. „Burydan stanął na augustyńskim stanowisku utożsamienia władz duszy ze sobą oraz utożsamienia ich z substancją duszy. Nazywał on duszę intelektem wówczas, gdy działa ona na płaszczyźnie poznawczej, oraz utożsamiał duszę z wolą, gdy pożąda dobra [...] Dusza posiada i w swoich aktach poznawczych i pożądarkich charakter czynny i receptywny. Można więc mówić zarówno o intelekcie czynnym i możliwościowym, jak i o czynnej i receptywnej woli”. J. B. Korolec, *Filozofia moralna Jana Burydana. Paryski wzór krakowskich dysput z zakresu „Etyki” w pierwszej połowie XV wieku*, Zakład Narodowy imienia Ossolińskich, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, Wrocław–Kraków–Warszawa–Gdańsk 1973, s. 180.

W konsekwencji, jak pisze Burydan: „[...] sama dusza jest zarówno tym, przez co chcemy i przez co poznajemy, z powodu tego intelekt i wola są tym samym rzeczowo i różnią się pojęciowo”²⁴.

Brak realnej różnicy między intelektem praktycznym i spekulatywnym domagał się z jednej strony usytuowania kryterium identyfikacji tej władzy poza płaszczyznę ich przedmiotów, z drugiej zaś strony, prowadził do zatarcia relacji pomiędzy *practica* i *praxis*. Zwróćmy uwagę, że o ile dla Tomasza z Akwinu różnica między władzami ugruntowana była na różnicy ich przedmiotów²⁵, o tyle dla Pawła różnica przedmiotów nie wpłynęła na różnicowanie władz. Poszukując dodatkowego kryterium, które pozwoliłoby przynajmniej pojęciowo wyodrębnić działania intelektów, Paweł utożsamiał je z porządkiem ruchu. Czynność intelektu teoretycznego (poznawanie) zależy przede wszystkim od źródła: jeśli źródłem poznawania jest przedmiot, to jego czynność jest naturalna (*practica*); ale o ile źródłem poznawania jest „chcenie”, to jego czynność jest wolitywna, a więc nie pochodzi od przedmiotu, tylko kierowana jest przez intelekt praktyczny (*praxis*).

3. ROLA WOLI W DZIAŁANIU

Różnica między koncepcją woli u Tomasza z Akwinu oraz Pawła z Worcestera sprowadza się do różnicy w pojęciu zakresu i zadań woli. Paweł przypisuje woli relatywnie większy zakres kompetencji aniżeli Tomasz. O ile bowiem Akwinata określał wolę jako rodzaj pożądania nakierowanego (w sposób naturalny) na rozumne dobro, o tyle Paweł ujmował wolę szerzej, ponieważ definiował ją jako źródło wszelkiego ruchu, niezależnie od przedmiotu jej pożądania. Skontrastujmy dwie teorie funkcjonowania woli, posługując się przykładem. Na gruncie tomizmu można wyróżnić trzy „przyczyny” zjedzenia pomarańczy: ze względu na naturę vegetatywną, zmysłową oraz rozumną. Jeżeli człowiek jest głodny i sięga po pomarańczę, aby ją zjeść, źródłem jego działań jest vegetatywna natura, którą dzieli ze zwierzęciem i rośliną. Może on jednak zjeść pomarańczę, wcale nie będąc głodnym; tutaj zjedzenie pomarańczy wiąże się z uległością wobec zmysłowych doznań

²⁴ „Ipsa autem anima eandem existens est et qua volumus et qua intelligimus, propter quod intellectus et voluntas idem sunt secundum rem et differunt secundum diffinitivam rationem”. Johannes Buridanus, *Super decem libros Ethicorum*, lib. VI, q. III., fo. cxix.

²⁵ Zob. R. Pasnau, *Thomas Aquinas on Human Nature. A Philosophical Study of Summa theologiae Ia 75–89*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, s. 175.

smakowo-zapachowych owocu. Ostatecznie człowiek sięga po pomarańczę, kierując się jej wartościami odżywczymi (witaminami); w tym wypadku rozum dostarcza racji do działania (zjedzenia pomarańczy). Według Tomasza *principium* wszystkich trzech wymienionych działań jest powiązane z celem – człowiek (lub zwierzę) sięga po pokarm, aby podtrzymać oraz „doskonalic” swoje istnienie na różnych trzech poziomach bytowania. Tomasz jasno stawia sprawę, pisząc, że wykonujemy działania ze względu na cel, który je aktualizuje oraz wprawia w ruch²⁶. Dodatkowo cel jest silnie powiązany z naturą, ponieważ natura (wegetatywna, zmysłowa oraz rozumna) uposażona jest w określone inklinacje do działań.

Do tego momentu Paweł zgodziłby się z Tomaszem; wszystkie wymienione „przyczyny” działań Paweł przypisałby do zakresu *practica*, ponieważ wiążą się one z naturalnymi funkcjami bytu: naturalnym działaniem rośliny jest wzrost; gdy zwierzę poluje na zwierzynę, to jego działania również wpisują się w naturę; podobnie gdy człowiek dokonuje aktów altruizmu, działa w sposób naturalny, ponieważ jego wola naturalnie reaguje na poznane dobro²⁷.

Paweł, idąc dalej niż Tomasz, oddzielił wolę funkcjonującą w ramach natury, której działanie polega na dążeniu ku dobru (*practica*), od woli, która wykracza poza naturalny porządek i potrafi zainicjować nowe działania niezależnie od istniejących już przyczynowo-skutkowych szeregów²⁸. Odróżniał przedmiotowe i nakierowane na cel działanie woli, związane z pragnieniem tego czy innego dobra (*practica*), od podstawy czy źródła samego pożądanego (*praxis*). Tak szerokie ujęcie woli, które obok związania jej „naturalnego” działania z inklinacją ku dobru, dodatkowo podkreśla jej charakter jako źródła ruchu opisującego owe inklinacje, pozwala Pawłowi na sformułowanie wniosku o prymacie woli nad władzami poznawczymi. W konsekwencji Paweł wskazuje na wolę jako na *primus motor* i źródło aktywności człowieka, w tym również intelektualnej czy poznawczej.

²⁶ Zob. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, Ia-IIae, q. 1, a. 3, arg. 1.

²⁷ Spośród trzech wymienionych działań, tylko ostatnie Tomasz uznałby za wolne, ponieważ na gruncie jego teorii, wolne działania to takie, które podejmowane są ze względu na naturę rozumną. Spożycia pomarańczy celem zaspokojenia głodu Tomasz nie nazwałby działaniem wolnym, ponieważ wpisuje się ono w biologiczną naturę. Wolne działanie wynika z rozumu u Tomasza – działania podejmujemy zawsze jako efekt pracy intelektu, czyli poznawania (myślenia).

²⁸ J. B. Korolec, *Filozofia moralna Jana Burydana*, s. 92.

Korolec interpretuje te dwa elementy Pawłowej koncepcji woli jako dwie cechy charakterystyczne woli: skłonność ku najwyższemu dobru oraz wolność²⁹. O ile jednak Korolec traktuje je jako dwa równorzędne aspekty działania woli, o tyle wydaje się, że relacja między nimi nie jest równorzędna, lecz hierarchiczna. Opis relacji między naturalną skłonnością woli ku dobru a ujęciem jej jako źródła działań-ruchu znajduje się w rozważaniach Pawła na temat „narzędzia” woli, czyli wyboru (*electio*).

Paweł wyróżnia trzy znaczenia pojęcia „wyboru”. Według pierwszego, właściwego znaczenia wybór stanowi (wstępny) „[...] zamysł o tych, które dotyczą zamierzonego celu i które są w mocy natury [...] na drugi sposób szeroko, jako pragnienie (życzenie, pożądanie) jednego z dwóch zamiarów (postanowień), a na trzeci sposób, najogólniej, jako wolną niezdeteterminowaną władzę”³⁰, która stoi u podstaw tych dwóch pierwszych. Dwa pierwsze znaczenia dotyczą wyboru między alternatywami; pierwszy dotyczy wyboru między środkami, które należałoby obrać, chcąc zyskać jakiś cel; drugi dotyczy wyboru między dającymi się pogodzić (lub nie) celami. Paweł przytacza przykład wyboru między „ziemskim” a „wiecznym” szczęściem oraz między „nieśmiertelnością ciała” a „bezgrzesznością duszy”. Zauważmy, że znaczenia różnią się niejako stopniem: pierwszy wspomina o wyborze środków do obranego celu, z kolei drugi wspomina o wyborze samego celu³¹. Pierwszy rodzaj wyboru nie zaistnieje o tyle, o ile nie poprzedzi go drugi rodzaj: bez

²⁹ Paweł wskazuje na dwie cechy charakterystyczne woli: skłonność ku najwyższemu dobru oraz wolność. Zob. J. B. Korolec, *Filozofia moralna. Dzieje filozofii średniowiecznej w Polsce*, s. 190.

³⁰ „Electio potest sumi tripliciter. Uno modo proprie, ut est voluntarium praeconsilium de his, quae sunt ad finem intentum et quae sunt in nostra potestate. Et sic sumitur III huius, ubi sic describit Philosophus: „est voluntarium” etc. Secundo modo, sumitur large et sic est duorum propositorum, alterius praeoptatio sive praeacceptio, sive illa sint possibilia, sive impossibilia, sive duo fines, sive duo ordinata in finem. Exemplum de impossibilibus, ut propositis uni homini immoralitate corporis et impeccabilitate animae, potest alterum alterius praeoptare, et hoc modo eligere. Exemplum, ubi duo fines sunt possibiles, ut propositis uni homini mundana felicitate et aeterna. Exemplum de ordinabilibus in finem potest eodem modo sumi. Tertio modo sumitur generalissime et sic est potentiae liberae, indeterminatae determinatio. Et hoc est verum sive talis potestas sit indeterminata ad diversa obiecta appetibilia, ut ad dormire et vigilare, sive ad oppositos actus circa idem obiectum, puta ad odire et amare”. Paulus de Worcester, *Quaestiones super libris Ethicae Nicomachean Aristotelis*, rksp BJ, 720, k. 146a.

³¹ Przykłady, które Paweł wykorzystuje do ilustracji swojej teorii, świadczą o tym, że wbrew koncepcji Tomasza z Akwinu człowiek może obrać sobie cel, nawet jeśli występuje przeciwko naturze.

wyboru celu nie sposób wybierać między środkami do celu prowadzącymi. Z kolei trzeci rodzaj wyboru Paweł określa jako „niezdeteterminowaną władzę”, czyli jako taką władzę, dzięki której człowiek jest zdolny do jakiegokolwiek wyboru (w drugim bądź pierwszym znaczeniu).

Niezdeteterminowanie jest według Pawła najważniejszą charakterystyką wolności. Wola, aby mogła być wolna, musi działać w sposób niezdeteterminowany, to znaczy jej działania nie mogą zależeć od żadnej zewnętrznej przyczyny. Dlatego kolejną istotną charakterystyką woli jest jej aktywność, która wyraża się poprzez obecność czynnego i samoaktualizującego się pierwiastka. Ze wszystkich władz człowieka to wola obdarzona jest największym stopniem wolności, ponieważ dzięki woli „[...] człowiek jest aktywny i jest panem swego działania, i może dzięki swojej woli skłaniać się ku jednej z możliwości, albo też ku przeciwnej”³².

Koncepcja czynnej i niezdeteterminowanej woli w teorii Paweł powstała pod wpływem Burydana, który jest autorem idei, że wola

[...] mimo że intelekt ukazuje przed nią rozmaite możliwości, nie jest przez niego deteterminowana, a zatem wolność wyboru tkwi w niej w tym stopniu, o ile wola jest aktywna i jest w stanie sama siebie zdeterminować do podjęcia decyzji³³.

Burydan i Gerald Odonis zwrócili uwagę na aspekt niezdeteterminowania (nieuprzączynowania) woli i próbowali wyjaśniać go na gruncie filozofii naturalnej; Burydan nazywał ten aspekt *potentia activa*, a Gerald Odonis opisywał go za pomocą pojęcia impetu. Oba wątki obecne są w filozofii Pawła z Worczyna i służą mu do wyjaśnienia mechanizmu woli jako niezdeteterminowanego i aktywnego źródła aktywności³⁴.

Zdaniem Burydana, rolę impetu w działaniu można porównać do stosunku między magnesem a żelazem: podobnie jak pewna odcisnięta przez magnes jakość w żelazie powoduje, że żelazo w sposób naturalny

³² „[...] iste actus, scilicet volitio et nolitio, non essent magis actiones immanentes, quam sentire et vivere huiusmodi, quia manent in suis passionis et non in suis actus. Etiam convenienter dicimus, quod voluntas et intellectus eliciunt actos suos [...] Item voluntas est magis libera, quam aliqua alia potentia, sed voluntas est attendenda agentis, quam patientis. Item mala actio magis videtur esse imperanda agentis quam patientis, sed talis imputatur nobis, quo sumus domini et activi illarum actionum. Similiter voluntas determinant se quandoque ad unum oppositorum, sed ergo determinare est agere”. Tamże, k. 68v.

³³ J. B. Korolec, *Filozofia moralna Jana Burydana*, s. 181.

³⁴ „secundum Buridanum et alios [...] nihil volitum nisi cognitum et sic velle praesupponit iudicium rationis”. Paulus de Worczyn, *Quaestiones super libris Ethicae Nicomachean Aristotelis*, BJ, 720, k. 71v.

porusza się w kierunku magnesu, tak impet jest pewną naturalną i wrodzoną jakością, która wprawia rzeczy w ruch³⁵. Jakość ta – zasada „[...] najbardziej czynnego działania, *potentia activa*, która oznaczała, że dusza sama w sobie posiada zasadę samoaktualizacji, sama dla siebie jest motorem swoich działań, jest sama źródłem swojej przemiany”³⁶ – stanowiła w filozofii Pawła z Worczyna podstawę wyjaśniania nie tylko wolności, ale działań w ogóle. Zdaniem Korolca, działanie „czynnego pierwiastka” (*potentia activa*) obecne jest również w wyjaśnianiu czynności naturalnych: od Burydana Paweł z Worczyna przyjął pogląd, że

[...] działanie czynnego pierwiastka duszy wyprzedza przyjęcie form poznawczych i pożądawczych, jest ono niezdeteminowane przez czynniki zewnętrzne, a więc jest obdarzone wolnością³⁷.

Niezdeteminowana wola obdarzona impetem stanowi źródło działania i ruchu. Burydan przytacza przykład ruchu zwierząt; pisze, że rzeczą naturalną zarówno dla zwierząt, jak i dla człowieka jest poruszać się lub pozostawać w spoczynku, a jeśli poruszać się, to w jedną lub w drugą stronę³⁸. Wolny wybór świadczy tutaj o wolności ruchu-działania. O ile jednak Tomasz z Akwinu wolność upatrywał w podjęciu decyzji o wyborze działania oraz w rozumności tej decyzji, to dla Burydana, a co za tym idzie – dla Pawła z Worczyna, wolność tkwi już w samej możliwości dokonania wyboru.

³⁵ „[...] ille impetus est res nature permanentis distincta a motu locali [...] est una qualitas innata moherere corpus cui impressa est sicut dicitur quod qualitas impressa ferro a magnete movet ferrum ad magnetem et etiam verisimile est quod ista qualitas mobili cum motu imprimatur a motore [...]”. J. Buridanus, *Subtilissime questiones super phisicorum libros Aristotelis*, Paris 1509, fo. cxxi.

³⁶ J. B. Korolec, *Filozofia moralna Jana Burydana*, s. 133.

³⁷ Tamże, s. 134. „Buridanum in eodem homine eadem anima dicitur voluntas et intellectus, quia in uno supposito solum est una anima. Ex hoc sequitur, quod nulla illarum potentiarum est liberior alia, nec intellectus voluntate, nec voluntas intellectus, quia illud non est liberius seipso. Sed eadem anima secundum essentiam est intellectus et voluntas [...] Ex quibus omnibus sequitur, quod voluntas et intellectus sunt potentiae aequae liberae et una non est nobilior alia secundum rem. Sed videtur eadem anima liberius producatur in se actum volendi, quam actum intelligendi”. Paulus de Worczyn, *Quaestiones super libris Ethicae Nicomachean Aristotelis*, BJ, 720, k. 190r.

³⁸ „[...] animalia movent seipsa quia in potestate naturali eorum est quiescere ubi sunt vel moveri ad alium locum et moveri ad unam partem vel ad contrariam, quod non est ita de gravibus et levibus animatis et hoc est possibile hominibus liberum arbitrium habentibus remanentibus omnibus circumstantiis eisdem”. J. Buridanus, *Subtilissime questiones super phisicorum libros Aristotelis*, fo. cxliiii.

Zwrócenie uwagi, że wolność nie jest tożsama z *liberum arbitrium*, lecz jest tym czynnikiem, który wolny wybór poprzedza i go warunkuje, pozwala dostrzec różnicę w koncepcjach wolności w tradycji tomistycznej oraz burydanowsko-krakowskiej. Otóż jeżeli stoję przed wyborem między A, B i C, to o mojej wolności może świadczyć ostateczny wybór jednej dowolnej opcji; dopóki ostateczny wybór nie został dokonany, działanie woli jeszcze nie zaktualizowało się, ponieważ polega ono na wyborze rozumnego dobra – powiedziałyby Akwinata. Dla Burydana i Pawła z Worczyna z kolei brak wyboru już świadczy o wolności, ponieważ wolność (wypływająca z niezdeterminowanej woli) umożliwiła wybór między A, B i C, ale też wstrzymanie się od wyboru między opcjami jako wyraz niezdeterminowania woli.

*
* *

Jak można zatem opisać działanie na gruncie filozofii krakowskiego mistrza? Gdzie znajduje się miejsce na wolność w tym modelu? Rozważmy następujący przykład: oto człowiek idzie na spacer. Rozpoznaje on spacer jako dobro (ze względu na ruch na świeżym powietrzu), następnie reaguje na poznane dobro dążeniem ku niemu. O ile na gruncie arystotelizmu (i tomizmu) pierwszą czynność „wykonuje” intelekt, a drugą wola, o tyle w filozofii Pawła człowiek wykonuje obie te czynności jako integralna całość.

Zagadnienie podmiotu działającego jest zatem pierwszą różnicą między tradycją arystotelesowską a koncepcją krakowskiego profesora. Druga różnica ujawnia się przy rozpatrywaniu problemu „źródła” działania: w arystotelizmie pierwszym aktem inicjującym działanie jest akt intelektu (poznanie dobra, czyli w tym przypadku myśl o spacerze), natomiast według Pawła wola inicjuje działanie, wprawia w ruch władze poznawcze, nakierowując ich uwagę na przedmiot (spacer).

Ponieważ Arystoteles wyodrębnia różne ujęcia działania ze względu na przedmiot oraz władze, konsekwencją jego teorii jest podział na działania wykonywane przez intelekt (poznanie spaceru) oraz wolę (chęć pójścia na spacer). Z kolei Paweł nie wyodrębnia działań ze względu na ich przedmiot, ponieważ jego zdaniem to nie przedmiot aktualizuje duszę do działania, lecz dusza, która jest wewnętrzną, samoaktualizującą się zasadą. Ponieważ Paweł nie przeprowadza podziału władz, w jego teorii podział czynności wykonywanych przez intelekt

i wolę jest nieobecny. Paweł proponuje w zamian inny podział: działania dzielą się na pozostające w porządku naturalnym, w sferze *practica*, która obejmuje całość opisu arystotelesowskiego modelu działania, oraz *praxis*, która jest działaniem woli-impetu.

Wysiłki Pawła z Worczyna zmierzają zatem ku opracowaniu takiej teorii działania, która przez przesunięcie przyczyny działania z zasady zewnętrznej (byt) na wewnętrzną (szeroko ujęta wola) zachowuje wolność działań. Dodatkowo rozróżnienie *praxis* i *practica*, działań wpływających z woli oraz pochodzących z natury, pozwoliło Pawłowi pełniej uzasadnić kluczową tezę, zgodnie z którą linia rozgraniczająca poszczególne działania nie leży po stronie przedmiotów działań oraz podmiotujących te działania władz (wąsko ujętej woli czy intelektu), lecz na granicy pomiędzy naturalnym porządkiem przyczynowo-skutkowym a porządkiem woli (ujętej szeroko).

Podwójna funkcja woli, która z jednej strony polega na dążeniu ku poznanemu przez intelekt dobru, a z drugiej strony – ma zdolność uprawić w ruch działanie, również i władz poznawczych – stanowi podstawę wyjaśnienia tego, w jaki sposób wola może kierować naturą i zmieniać ją. Spór między intelektualizmem Tomasza a woluntaryzmem Burydana czy Pawła z Worczyna nie jest zatem sporem o kluczową rolę woli w podejmowaniu decyzji i działaniu – dla obu tradycji rola ta jest niekwestionowalna. Spór ten raczej sprowadzałby się do odpowiedzi na pytanie o to, czy można opisywać wolę jako „nieporuszonego poruszydela”, a więc jako pierwszą przyczynę, która nie potrzebuje wcześniejszej determinacji. Zdaniem Tomasza wola nie jest „pierwszą przyczyną” działań³⁹, natomiast Paweł z Worczyna (za Burydanem) zakładał niezdeteminowanie woli, chcąc zachować jej wolność.

THE THEORY OF ACTION IN PAUL OF WORCZIN'S ACCOUNT IN THE CONTEXT OF THE ARISTOTELIAN TRADITION

Summary

The purpose of this article is to present the concept of action in the account of Paul de Worczin. The first part of the article is an analysis of three terms that Paul uses to describe „action”: *operatio*, *praxis*, and *practica*. In the second part, I show that understanding the relation between *praxis* and will, on the one hand, and *practica* and nature, on the other, helps to clarify the relationship between theoretical and practical intellect and points to the primacy of the latter over the former. Finally, the third section presents

³⁹ Zob. R. Pasnau, *Thomas Aquinas on Human Nature*, s. 229.

a definition of free will, whose function consists of both directing actions towards the desired good and moving the whole being. The broad account of the will in Paul of Worcester's thought includes the Thomistic approach to the will as a power naturally directed toward the cognized good, as well as Buridan's understanding of the will as a power endowed with *impetus*.

Magdalena Płotka