

*Michał Paluch OP*

Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie

## CZY AKWINATA STAŁ SIĘ WOLUNTARYSTĄ? KILKA OBSERWACJI NA TEMAT WCIĄŻ NIEZAKOŃCZONEGO SPORU

Dzieła Tomasza z Akwinu powstawały około dwudziestu pięciu lat i, mimo powtarzania w nich w jakiejś mierze ważnych tematów, były zawsze owocem żywej — podejmowanej na nowo na potrzeby kolejnego projektu — refleksji<sup>1</sup>. Trudno się więc dziwić, że uważna lektura wydobywa z nich szereg elementów, które dowodzą ewolucji w myśleniu Doktora Powszechnego. Wprawdzie przez kilka wieków po Soborze Trydenckim Tomaszowe dziedzictwo było podstawą systemowej wykładni, bardziej zainteresowanej spójnością całości niż ewentualnymi różnicami w podejściu do tych samych wątków w różnych dziełach, jednak od około stu lat badania historyczne skutecznie uzupełniają zbyt jednostronny obraz dzieła *divi Thomae* systemowego tomizmu.

Jednym z najwcześniejszych zasygnalizowanych w ubiegłym wieku problemów interpretacyjnych dotyczących dzieła Akwinaty był problem interpretacji odniesienia woli do intelektu: Tomasz miałby pod koniec życia przejść z pozycji intelektualistycznej, zgodnie z którą wola zawsze była prowadzona przez rozum, na pozycję woluntarystyczną, zgodnie z którą to raczej wola miałaby mieć w wielu sytuacjach inicjatywę. Temat był z wielu względów ważny — kontrowersje wokół tego zagadnienia były przecież przez wieki kluczowym elementem w sporze między dominikanami i franciszkanami, antropologia była zaś przez Tomasza ściśle współmyślana z nauką o Bogu. Przeformułowanie myślenia w tak istotnym punkcie musiałyby zatem oznaczać wyłom w spójności Tomaszowego systemu, i to wyłom dokonany przez samego Akwinatę. Reakcją na zaproponowaną interpretację musiało być zatem podjęcie uważnych studiów nad tym

---

<sup>1</sup> Tekst powstał w ramach grantu Narodowego Centrum Nauki „Historia pojęcia »wola« od V do XIII wieku”, realizowanego na Uniwersytecie Jagiellońskim. Zawdzięcza więcej wnikliwej lekturze Jana Kielbasy i jego sugestiom, niż byłem to w stanie odnotować.

zagadnieniem — w ten sposób badania historyczne wzbogaciły się w ciągu ostatnich dekad o wiele cennych, zmierzających w rozmaitych kierunkach interpretacji<sup>2</sup>.

Celem niniejszego tekstu nie jest powtórzenie kolejny raz przeprowadzonych już przez innych badań ani ich szczegółowe zrelacjonowanie. Raczej będzie chodzić o próbę wyciągnięcia na ich podstawie i za ich pomocą wniosków co do oceny wspomnianej ewolucji Akwinaty. Na początku zasygnalizuję, jak zmiana w myśleniu relacji intelektu do woli przejawia się w dziełach Tomasza, dalej przedstawię najważniejsze kierunki jej interpretacji, by na końcu spróbować naskikować kontekst studiowanej ewolucji. Ufam, że wszystkie te elementy pomogą uzasadnić propozycję kwalifikacji badanej zmiany.

### ZMIANY W INTERPRETACJI AKWINATY

Wydaje się, że najważniejsze elementy, które składają się na różnice w podejściu Tomasza do relacji intelekt — wola i które uzasadniają tezę o ewolucji, to (1) zmiana analizy przyczynowego odniesienia obu władz do aktu *liberum*

---

<sup>2</sup> Pierwszym, który postawił problem w szeregu swoich tekstów, był O. LOTTIN. Najważniejsze z nich to: *Le libre arbitre chez saint Thomas d'Aquin*, „Revue thomiste”, 12 (1929), s. 400–430; *La théorie du libre arbitre depuis S. Anselme jusqu'à S. Thomas d'Aquin*, Louvain: Abbaye du Mont César, 1929; *Psychologie et morale aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles* (t. 1), Louvain – Gembloux: Abbaye du Mont César – J. Duculot, <sup>2</sup>1957, s. 226–262. Tezy przez niego zaproponowane były potem dyskutowane przez wielu autorów. Spora grupa zgodziła się — przynajmniej częściowo — z jego konkluzjami: D. GALLAGHER, *Free Choice and Free Judgment in Thomas Aquinas*, „Archiv für Geschichte der Philosophie”, 76 (1994), s. 247–277; B. KENT, *Virtues of the Will: The Transformation of Ethics in the Late Thirteenth Century*, Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1995; G. KLUBERTANZ, *The Root of Freedom in St. Thomas's Later Works*, „Gregorianum”, 42 (1961), s. 701–721; B. LONERGAN, *Grace and Freedom: Operative Grace in the Thought of St. Thomas Aquinas*, London – New York: Darton, Longman & Todd – Herder and Herder, 1971; O.H. PESCH, *Philosophie und Theologie der Freiheit bei Thomas von Aquin* in quaest. disp. VI De malo. *Ein Diskussionsbeitrag*, „Münchener Theologische Zeitschrift”, 13 (1962), s. 1–25; O.H. PESCH, *Freiheitsbegriff und Freiheitslehre bei Thomas von Aquin und Luther*, „Catholica”, 17 (1963), s. 197–244; K. RIESENHUBER, *Die Transzendenz der Freiheit zum Guten. Der Wille in der Anthropologie und Metaphysik des Thomas von Aquin*, München: Berchmanskolleg Verlag, 1971 (Pullacher Philosophische Forschungen, 8); E. STUMP, N. KRETZMANN, *Absolute Simplicity*, „Faith and Philosophy”, 2 (1985), s. 353–382. Niektórzy jednak odrzucili tezy, które proponował: J. HAUSE, *Thomas Aquinas and the Voluntarists*, „Medieval Philosophy and Theology”, 6 (1997), s. 167–182; Y. KIM, *Selbstbewegung des Willens bei Thomas von Aquin*, Berlin: Akademie Verlag, 2007 (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes, 51); J.B. KOROLEC, *Free Will and Free Choice*, w: *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, red. A. Kenny, N. Kretzmann, J. Pinborg, Cambridge: Cambridge University Press, 1982, s. 629–641; R.Z. LAUER, *St. Thomas's Theory of Intellectual Causality in Election*, „New Scholasticism”, 28 (1954), s. 299–319; D. WESTBERG, *Did Aquinas change his mind about the will*, „The Thomist”, 58 (1994), s. 41–60. Krótkie omówienie wspomnianych stanowisk niżej.

*arbitrium*, (2) wydobyć możliwości samoporuszania się woli i (3) zastąpienie intelektu wolą w opisie pierwszego poruszenia władz intelektualnych przez Boga.

### I. Analiza przyczynowej relacji intelekt — wola

W pierwszej fazie swojej twórczości, badając akt *liberum arbitrium*, Tomasz wiąże przyczynowanie intelektu z celowością, przyczynowanie zaś woli ze sprawczością. W późnej fazie, do której zalicza się głównie dwa teksty: szóstą kwestię cyklu kwestii dyskutowanych *De malo* i szereg kwestii poświęconych analizie ludzkiego aktu w *Prima secundae* (q. 6–17), Akwinata wyraźnie modyfikuje swoją interpretację — działanie intelektu powiązane zostaje z przyczynowością formalną, natomiast działanie woli zestawione zostaje z przyczynowością celową.

Zmiana jest niewątpliwa i można ją potwierdzić szeregiem tekstów.

Faza wcześniejsza	Faza późniejsza
<p>W dwu znaczeniach powiadamy, że coś wprawia w ruch. Raz, jako cel, i w tym znaczeniu powiada się, że cel wprawia w ruch przyczynę sprawczą. W ten to sposób porusza intelekt wolę, gdyż dobro poznane umysłowo jest przedmiotem woli i spełniając rolę celu wprawia ją w ruch. W drugim znaczeniu mówimy, że coś porusza jako czynnik aktualizujący; w tym sensie np. czynnik powodujący przemianę wprawia w ruch rzecz ulegającą przemianie, a to, co pobudza, porusza rzecz pobudzoną. Tak to wola porusza intelekt i wszystkie władze duszy<sup>3</sup>.</p>	<p>Dobro zaś w ogólności, jako że ma rację celu, jest przedmiotem woli. I dlatego, od tej strony wola porusza inne władze duszy do swoich aktów, używamy bowiem innych władz, gdy chcemy. [...] Pierwszą zaś zasadą formalną jest byt i prawda w ogólności, jako że jest przedmiotem intelektu. I dlatego, na ten sposób ruchu intelekt porusza wolę, przedstawiając jej swój przedmiot<sup>4</sup>.</p>

<sup>3</sup> „Respondeo. Dicendum quod aliquid dicitur movere dupliciter. Uno modo, per modum finis; sicut dicitur quod finis movet efficientem. Et hoc modo intellectus movet voluntatem: quia bonum intellectum est obiectum voluntatis, et movet ipsam ut finis. Alio modo dicitur aliquid movere per modum agentis; sicut alterans movet alteratum, et impellens movet impulsum. Et hoc modo voluntas movet intellectum, et omnes animae vires”. Tłum. za: św. TOMASZ Z AKWINU, *Traktat o człowieku. Summa teologii I*, 75–89, przeł. i oprac. S. Swieżawski, Kęty: Wydawnictwo Antyk, 1998 (Biblioteka Europejska), s. 415–416.

<sup>4</sup> „Bonum autem in communi, quod habet rationem finis, est obiectum voluntatis. Et ideo ex hac parte voluntas movet alias potentias animae ad suos actus: utimur enim aliis potentiis cum volumus. [...] Primum autem principium formale est ens et verum universale, quod est

*STh*, I, q. 82, a. 4, corp. Por. *DV*,  
q. 22, a. 12.

*STh*, I-II, q. 9, a. 1, corp. Por. a. 3;  
*DM*, q. 6, corp.

## II. *Samoporuszanie się woli*

Drugą równie istotną zmianą rozważaną przez wszystkich komentatorów jest ukazanie samodzielnej aktywności woli. Wola jest w ślad za Arystotelesem rozumiana przez Tomasza jako władza bierna, która musi zostać wprawiona w ruch przez swój przedmiot. Okazuje się jednak, że w ostatniej fazie twórczości Akwinaty pojawia się dodatkowy aspekt rozważań — dość zaskakujący, jeśli wziąć pod uwagę stanowczość wcześniejszych wypowiedzi — który ma pozwolić pokazać zdolność woli do wprawienia siebie w ruch. W analizie aktu wyboru Tomasz rozróżnia między porządkiem specyfikacji — określania treści aktu — a porządkiem wykonania. O ile w pierwszym porządku wola jest poruszona przez działanie intelektu — ujęcie dobra, o tyle w porządku wykonania to sama wola staje się źródłem ruchu.

I w tym wypadku różnica jest oczywista.

### Faza wcześniejsza

Władza pożądawcza jest bowiem władzą bierną, która z natury swej bywa poruszana przez przedmiot przyjęty do świadomości; stąd to — jak czytamy w 3 księdze dzieła *O duszy* i w 12 księdze *Metafizyki* — przedmiot pożądania przyjęty do świadomości porusza, nie będąc sam poruszony, a pożądanie wprawia w ruch jako poruszone<sup>5</sup>.

### Faza późniejsza

Jeśli rozważymy ruch władz duszy od strony przedmiotu specyfikującego akt, pierwsza zasada ruchu jest z intelektu — w ten sposób właśnie pojęte dobro porusza samą wolę. Jeśli zaś rozważymy ruch władz duszy od strony wykonania aktu, wtedy zasada ruchu jest z woli. Władza bowiem, do której należy główny cel, porusza do aktu władzę, do której należy to, co dotyczy środków. Podobnie sztuka wojenna pobudza do działania umiejętność wytwarzania uprzęży, i w taki sposób

obiectum intellectus. Et ideo isto modo motionis intellectus movet voluntatem, sicut praesentans ei obiectum suum”. Tłum. własne.

<sup>5</sup> „Potentia enim appetitiva est potentia passiva, quae nata est moveri ab apprehenso: unde appetibile apprehensum est movens non motum, appetitus autem movens motum, ut dicitur in III *De anima*, et XII *Metaphysicorum*”. Tłum. za: Św. TOMASZ z AKWINU, *Traktat o człowieku*, s. 359.

*STb*, I, q. 80, a. 2, corp. Por. *SCG*, II, c. 47 (nr 1240).

wola porusza samą siebie i wszystkie inne władze<sup>6</sup>.

*DM*, q. 6, a. un., corp. Por. *STb*, I-II, q. 9, a. 1 i a. 3.

### III. Pierwsze poruszenie władz intelektualnych do działania

Trzecim elementem, który świadczy o ewolucji stanowiska Akwinaty, jest zmiana władzy, która miałaby być jako pierwsza poruszona — przeprowadzona z możliwości do aktu — przy inicjowaniu chcenia i wybierania. Ponieważ w refleksywnym ciągu tego, co poznane i chciane, nie można iść w nieskończoność, punktem wyjścia może być przeprowadzenie przez zewnętrzny czynnik działający — czyli w tym wypadku Boga — z możliwości do aktu albo intelektu, albo woli. O ile we wczesnej fazie Tomasz stawia na intelekt, o tyle w późnym okresie odnosi to pierwsze poruszenie do woli. Co zresztą ciekawe, odwołuje się przy tym do tego samego tekstu Arystotelesa<sup>7</sup>.

#### Faza wcześniejsza

Nie należy postępować w nieskończoność, lecz należy zatrzymać się na intelekcie jako na punkcie wyjścia. Z konieczności bowiem przyjmowanie do świadomości występuje przed każdym poruszeniem woli, ale poruszenie wo-

#### Faza późniejsza

Jasne jest zaś, że wola zaczyna chcieć czegoś, czego wcześniej nie chciała. Konieczne jest zatem, by przez coś została poruszona do chcenia. [...] I jeśli sama poruszałyby siebie do chcenia, musiałyby dokonać tego

<sup>6</sup> „Si ergo consideremus motum potentiarum animae ex parte obiecti specificantis actum, primum principium motionis est ex intellectu: hoc enim modo bonum intellectum movet etiam ipsam voluntatem. Si autem consideremus motus potentiarum animae ex parte exercitii actus, sic principium motionis est ex voluntate. Nam semper potentia ad quam pertinet finis principalis, movet ad actum potentiam ad quam pertinet id quod est ad finem; sicut militaris movet frenorum factricem ad operandum, et hoc modo voluntas movet se ipsam et omnes alias potentias”. Tłum. własne.

<sup>7</sup> *Etyka eudemejska*, VIII, 2; 1248a25–29: „Ale to, czego szukamy sprowadza się do pytania: co jest początkiem ruchu w duszy? Teraz to jest jasne. Jak we wszechświecie początkiem jest bóg, tak jest on w duszy. Bo w jakiś sposób wszystko porusza pierwiastek boski, który w nas istnieje. Początkiem myślenia nie jest pierwiastek myślący, ale coś lepszego. A od wiedzy i od rozumu coś może być lepszego z wyjątkiem boga?”. Tłum. za: ARYSTOTELES, *Etyka eudemejska*, przeł. W. Wróblewski, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 5, Warszawa: PWN, 1996, s. 490. Tekst może wydawać się bardziej odpowiedni do ufundowania pierwszego ze stanowisk ze względu na wzmiankę o myśleniu, rozumie i wiedzy. Tomasz jednak rozumie ten fragment szeroko, także w odniesieniu do chcenia i wybierania jeszcze przed rozpoczęciem pracy nad *Summą teologii*. Por. *SCG*, III, c. 89 (nr 2651). Wiązanie pierwszego poruszenia władz z intelektem brało się z przekonania, że każda z władz jest naturalnie ukierunkowana — dąży ku swej doskonałości — ku aktowi. Por. np. *DV*, q. 22, a. 5, ad 3; *STb*, I, q. 80, a. 1, ad 3.

li nie wyprzedza wszelkiego pojmo-  
wania. Lecz źródłem i zasadą rady  
i poznawania umysłowego jest jakaś  
zasada umysłowo-poznawcza, wyższa  
od naszego intelektu, a mianowicie  
Bóg, jak powiada również Arystoteles  
w 7 księdze *Etyki eudemejskiej*, poka-  
zując w ten sposób, że w tym zagad-  
nieniu nie ma potrzeby postępowania  
w nieskończoność<sup>8</sup>.

*STh*, I, q. 82, a. 4, ad 3. Por. *DV*,  
q. 22, a. 12, ad 2.

za pośrednictwem namysłu przy za-  
łożeniu jakiejś uprzedniej względem  
niej woli. Tak jednak nie można iść  
w nieskończoność. Dlatego koniecz-  
nie trzeba przyjąć, że wola przecho-  
dzi do swego pierwszego ruchu z po-  
ruszenia jakiegoś zewnętrznego poru-  
szającego, jak Arystoteles konkludu-  
je w pewnym rozdziale *Etyki eudemej-  
skiej*<sup>9</sup>.

*STh*, I-II, q. 9, a. 4, corp. Por. *DM*,  
q. 6, a. un., corp.

Kiedy analizujemy przywołane fragmenty, trudno nie zauważyć, że zmiany za-  
chodzą w obrębie jednego dzieła — *Summy teologii*. Chodzi o teksty oddalone  
od siebie zaledwie o kilkadziesiąt kwestii, co w przypadku tego dzieła nie jest  
odległością wielką, zatem zmiany nie mogą być wynikiem wyłącznie czy przede  
wszystkim jakiegoś trwającego przez lata, powolnego dojrzewania. Wydają się  
odpowiedzią na zewnętrzną potrzebę. Badacze są dość zgodni co do wydarzenia,  
które mogło popchnąć Tomasza do rewizji. Było to najprawdopodobniej potę-  
pienie ogłoszone w Paryżu 10 grudnia 1270 roku, które miało na celu głównie  
odrzuć heterodoksyjnych wobec chrześcijaństwa, czerpanych z komentarzy  
filozofów arabskich, interpretacji Arystotelesa. Wśród dwunastu potępionych  
tez znalazły się dwie, które wprost dotyczyły interesującej nas problematyki:  
(3) „wola człowieka chce i wybiera z konieczności” i (9) „wolny wybór jest bierną,  
a nie czynną władzą, i jest poruszany z konieczności przez to, co pożądané”<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> „Ad tertium dicendum quod non oportet procedere in infinitum, sed statur in intellectu sicut in primo. Omnem enim voluntatis motum necesse est quod praecedat apprehensio: sed non omnem apprehensionem praecedit motus voluntatis; sed principium consiliandi et intelligendi est aliquod intellectivum principium altius intellectu nostro, quod est Deus, ut etiam Aristoteles dicit in VII *Ethicae Eudemicae*: et per hunc modum ostendit quod non est procedere in infinitum”. Tłum. za: Św. TOMASZ z AKWINU, *Traktat o człowieku*, s. 419.

<sup>9</sup> „Manifestum est autem quod voluntas incipit velle aliquid, cum hoc prius non vellet. Necesse est ergo quod ab aliquo moveatur ad volendum. [...] Et si quidem ipsa moveret seipsam ad volendum, oportuisset quod mediante consilio hoc ageret, ex aliqua voluntate praesupposita. Hoc autem non est procedere in infinitum. Unde necesse est ponere quod in primum motum voluntatis voluntas prodeat ex instinctu alicuius exterioris moventis, ut Aristoteles concludit in quodam capitulo *Ethicae Eudemicae*”. Tłum. własne.

<sup>10</sup> „3. Quod voluntas hominis ex necessitate vult vel eligit. [...] 9. Quod liberum arbitrium est potentia passiva, non activa; et quod necessitate movetur ab appetibili”. *Chartularium Universitatis Parisiensis*, red. H. Denifle i A. Chatelain, t. 1, Paris: ex typis fratris Delalain, 1889, nr 432, s. 486–487. Więcej na temat tego potępienia np. w: J. WIPPEL, *The condemnations of 1270 and*

Wydaje się, że to ta reakcja biskupa Paryża zmusiła Tomasza do przeformułowania stanowiska. Co ciekawe, w tle interwencji Stefana Tempiera było nauczanie mistrzów z wydziału teologii Uniwersytetu Paryskiego, których poglądy musiały być Tomaszowi znane. Pierwszy z nich, franciszkanin i uczeń Bonawentury, Walter z Brugii (ok. 1227–1307) był żarliwym przeciwnikiem traktowania woli jako władzy biernej, uważał, że przyznanie woli zdolności do samoporuszania się jest warunkiem wolności. Wydaje się zresztą, że nie rozumiał dość technicznego nauczania Arystotelesa na ten temat<sup>11</sup>. Drugi to Gerard z Abbeville (1220–1272). Choć był zajadłym wrogiem mendikantów, w swoich poglądach na temat woli i wolności — zaledwie zresztą naszkicowanych w pozostawionych kwestiach dyskutowanych — wpisywał się we franciszkański nurt myślenia: wola miała być władzą aktywną, niedeterminowaną przez działanie intelektu<sup>12</sup>.

Taki jest historyczny kontekst przywołanych wyżej zmian. Jak je rozumieć?

#### DYSKUSJA INTERPRETATORÓW

To Odon Lottin jako pierwszy zwrócił uwagę na przedstawioną zmianę<sup>13</sup> i zaproponował interpretację, która stanie się punktem wyjścia dla kolejnych badaczy<sup>14</sup>. Zdaniem belgijskiego benedyktyna Tomasz przechodzi od pozycji intelektualistyczno-deterministycznej w pierwszej fazie swych badań do dojrzałego woluntaryzmu na końcu. Choć Lottin dostrzega pewną ciągłość w dziele

1277 at Paris, „The Journal of Medieval and Renaissance Studies”, 7 (1977), s. 169–201; F.X. PUTALLAZ, *Insolente liberté. Controverses et condamnations au XIII<sup>e</sup> siècle*, Fribourg – Paris: Éditions Universitaires, 1995 (Vestigia, 15), s. 51–91.

<sup>11</sup> Obszerne omówienie jego pomysłów w tym kontekście w: Y. KIM, *Selbstbewegung des Willens bei Thomas von Aquin*, s. 95–123. Zastrzeżenia co do rozumienia przez Waltera nauczania Arystotelesa zgłasza D. WESTBERG, *Did Aquinas change his mind about the will*, s. 55.

<sup>12</sup> Obszerne studium na temat jego koncepcji w: Y. KIM, *Selbstbewegung des Willens bei Thomas von Aquin*, s. 123–135. Dla zrozumienia kontekstu potępień z 1270 roku warto sięgnąć po: É.H. WÉBER, *Les discussions de 1270 à l’université de Paris et leur influence sur la pensée philosophique de s. Thomas d’Aquin*, w: *Die Auseinandersetzungen an der Pariser Universität im XIII. Jahrhundert*, red. A. Zimmermann, Berlin – New York: Walter de Gruyter, 1976 (Miscellanea Mediaevalia, 10), s. 285–316.

<sup>13</sup> Przedstawiając swą interpretację, sygnalizuje wcześniejsze dzieła P. Synave’a i P. Glorieux, którzy wcześniej dostrzegali różnicę w nauczaniu Tomasza. Zob. O. LOTTIN, *Psychologie et morale aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, t. 1, s. 253.

<sup>14</sup> *Status quaestionis* na temat interpretacji przedstawianej zmiany można znaleźć w: J. HAUSE, *Thomas Aquinas and the Voluntarists*; Y. KIM, *Selbstbewegung des Willens bei Thomas von Aquin*, s. 183–191; D. WESTBERG, *Did Aquinas change his mind about the will*, s. 42–48. Koncentrują się tylko na istotnych punktach, wybranych, najbardziej wpływowych dla całości dyskusji stanowisk. Dane bibliograficzne dzieł autorów omawianych w tej części podane są w drugim przypisie artykułu.

Tomasza, akcentuje jednak różnicę. W obliczu zagrożenia awerroizmem, pod wpływem nauczania swoich kolegów z wydziału, Akwinata modyfikuje swoje poglądy: w późnych tekstach terminologia *liberum arbitrium* miałyby zostać zmarginalizowana, a na jej miejsce miałyby pojawić się język wolności wyboru środków i wolności woli (w porządku wykonania) wobec celu ostatecznego.

Wpływowym autorem, który podjął punkt widzenia Lottina, był Bernard Lonergan. W swojej interpretacji spolaryzował jednak dużo bardziej niż benedyktyńskie stanowiska Tomasza. W pierwszej fazie Tomasz miałyby ograniczać swoje rozumienie wolności do wolności od przymusu i być deterministą w taki sposób, że zagrażało to teologii zasługi, było na granicy herezji i właściwie stanowiło pogląd, który można ocenić tylko jako chwilową aberrację (*sic!*). Przekroczenie arystotelesowskiego myślenia o woli jako władzy pasywnej i uznanie jej zdolności do samoporuszania było w oczach jezuita koniecznym ratunkiem dla Tomaszowej koncepcji. Zasadniczo w koleinach interpretacji poddanej przez Lottina i Lonergana pozostał George Klubertanz. Próbował tylko szukać powodu ewolucji w pogłębianiu przez Tomasza metafizycznej medytacji nad przyczynowością.

Z dużo większą ostrożnością i wyważeniem formułowali ocenę zmiany autorzy, którzy podjęli dyskusję nad problemem wydobytym przez Lottina w świecie niemieckojęzycznym. Otto Hermann Pesch, zasadniczo popierając woluntarystyczną interpretację punktu dojścia, odcinał się zdecydowanie od dokonanej przez Lottina oceny pierwszej fazy twórczości Tomasza jako determinizmu. W swojej interpretacji akcentował kontynuację, posuwając się nawet do tezy, że właściwie *De malo*, które jest wyrazem zainteresowania Akwinaty wolą jako taką, jest woluntarystycznym przeformułowaniem tej samej nauki, którą można znaleźć w *Prima pars Summy teologii*. Podobnie Klaus Riesenhuber, oferując szczegółowe, wielowymiarowe studium na temat Tomaszowej nauki o woli i nie kwestionując punktu dojścia — akcentu na autonomię woli — wskazywanego przez Lottina w późnych tekstach Akwinaty, przedstawiał wczesne dzieło jako uwikłane w napięcia między momentami intelektualistycznymi i woluntarystycznymi. Nie było też dla niego jasne, że Tomasz miałyby zrezygnować w późnych tekstach z wyznawanych wcześniej poglądów.

W dyskusji wywołanej przez belgijskiego benedyktyna nie zabrakło jednak także głosów zdecydowanych przeciwników jego tez. Pierwszą osobą, która odniosła się krytycznie do przedstawionej przez niego ewolucji, była Rosemary Lauer. Zwróciła przede wszystkim uwagę na to, że nie jest jasne, iż zmiana opisu przyczynowego odniesienia intelektu do woli zmniejsza zależność woli od intelektu, wydobyła też szereg późnych tekstów, w których rozum nie przestaje być opisywany z odniesieniem do przyczynowości celowej. To jednak dopiero



ostatnie dziesięciolecia przyniosły kilka studiów, które bardziej gruntownie zakwestionowały tezy Lottina.

Daniel Westberg najpierw przekonująco pokazał, że trudno uznać, iż Tomasz wyrzeka się tezy o pasywności woli. Ten techniczny element doktryny Akwinaty, jeśli jest właściwie rozumiany, nie musi bynajmniej być przeszkodą w przyznaniu woli prawa do inicjowania ruchu. Jeśli uważnie przyjrzyć się tekstom Tomasza z ostatniej fazy twórczości, nie brak w nich fragmentów, które każą uznać, że Akwinata nigdy się z tezy o pasywności woli nie wycofał.

W podobnym duchu — widząc w Tomaszu konsekwentnego zwolennika intelektualizmu w opisie relacji intelekt — wola — rozumie dyskutowane teksty Jeffrey Hause. Wybiera jednak nieco inną strategię argumentacji. Stara się zrozumieć przyczyny woluntarystycznych interpretacji — rodzą się one z obawy, że niewoluntaryzm należy utożsamić z determinizmem (taki lęk odnajduje u Davida Gallaghera) lub że sprowadzenie ludzkiego działania do współgrania ze sobą władz rozpuszcza osobę — metafizyczne centrum decydujące o ludzkiej wyjątkowości i jednostkowości — w systemie mechanicznie rozumianych zależności między władzami. Podejmuje też jednak interesującą dyskusję z kilkoma autorami woluntarystycznych interpretacji, m.in. z Bonnie Kent oraz Eleonorą Stump i Normanem Kretzmannem. Zwraca uwagę na to, że wspomniani autorzy próbują opisywać wolę w taki sposób, jakby mogła ona być w swym działaniu pozbawiona wkładu tego, co intelektualne. Jego zdaniem teksty Akwinaty nie pozwalają na tego typu interpretację. Nigdzie i nigdy nie ma dla Tomasza woli bez intelektu.

Najbardziej wieloaspektowa, bogata i aktualna jest jednak bez wątpienia próba przemyślenia na nowo problematyki oświeconej przez dzieło Lottina zaproponowana przez Yula Kima. Na podstawie swojego żmudnego, uważnego studium, które obejmuje zarówno systematyczne badania dwóch faz w dziele Tomasza, jak i teksty Waltera z Brugii i Gerarda z Abbeville, autor dochodzi do wniosku, że Tomasz nie porzucił perspektywy arystotelesowskiej analizy, nie zmienił też kierunku myślenia, tylko w związku z sytuacją zaistniałą w 1270 roku poczuł się wezwany do tego, by wyjaśnić, w jaki sposób jego wcześniejsze stanowisko było do pogodzenia z autonomią woli. Podejmując propozycję Gilsona, skłania się więc do tego, by uznać stanowisko Akwinaty za pośrednie między intelektualizmem i woluntaryzmem.

Warto na koniec wspomnieć też o polskim wkładzie w przedstawioną dyskusję. Jerzy Korolec próbował wskazać odwrotny kierunek ewolucji w dziele Tomasza w stosunku do tego, który został zaproponowany przez Lottina i nagłośniony potem przez Lonergana — Akwinata miałby w komentarzu do *Sentencji* podkreślać znaczenie woli, w kwestiach dyskutowanych *De veritate* identyfikować *liberum arbitrium* z wolą jako źródłem wolności, a dopiero *Summa theologiae*

miałaby stać się przełomem w artykułowaniu roli intelektu. Choć pogląd może wydawać się odważny, by nie powiedzieć, że nawet nieco egzotyczny, jeśli weźmiemy pod uwagę kierunek wcześniejszych dyskusji, był jednak dowodem na to, że perspektywa poddana przez belgijskiego benedyktyna nie jest jedynie słuszna i niekwestionowalna.

#### JESZCZE RAZ O PRZEDSTAWIONYCH ZMIANACH

Wróćmy jednak teraz do zasygnalizowanych zmian. Każda z nich domaga się komentarza.

Wprawdzie następuje niekwestionowalna zmiana opisu przyczynowej zależności woli i intelektu, model przyczynowość celowa — przyczynowość sprawcza zostaje przekształcony w model przyczynowość formalna — przyczynowość celowa, trudno jednak tę modyfikację interpretować jako rewolucję. Zmiana w opisie nie zmienia podstawowego modelu myślenia: to ujmowane przez intelekt dobro jest źródłem ludzkiego dążenia. Odwoływanie się Tomasza do przyczynowości formalnej w opisie działania intelektu jest dość oczywiste: zgodnie z arystotelesowską metafizyką forma jest źródłem wszelkich inklinacji natury i, co za tym idzie, wszelkiego działania — w przypadku bytów nieożywionych chodzi o formę nadaną rzeczy przez jakiś intelekt wobec niej zewnętrzny, w przypadku poznającego intelektu chodzi także o formy, które są przez poznający intelekt przyjmowane do wewnątrz i potem, gdy zostaną ujęte jako dobro, mogą stanowić źródło ruchu. Tomasz przyjmuje taką ramę interpretacyjną dla swojej koncepcji w zasadzie w całym swym dziele<sup>15</sup>.

Trudno też uznać badany zwrot za koronny dowód przejścia Akwinaty z pozycji deterministycznej na pozycję woluntarystyczną. Najpierw dlatego, że niepodobna uznać pierwszą fazę w twórczości Tomasza za determinizm — takie interpretacje wiążą się z niezrozumieniem intencji Akwinaty: nie chodzi mu o opisanie sposobu poruszania woli, ale wyjaśnienie przyczynowej struktury dążenia<sup>16</sup>. Istnieje zresztą przynajmniej jeden tekst pochodzący z wczesnej fazy twórczości, który jest dowodem na to, że Tomasz nie rozumie relacji woli do intelektu deterministycznie, nigdy nie przedstawia też wpływu intelektu na wolę z odwołaniem do przyczynowości sprawczej<sup>17</sup>. Jeśli natomiast chodzi o zaproponowaną przez

<sup>15</sup> Widać to już np. w *DV*, q. 22, a. 12, corp. Zwraca na to uwagę D. WESTBERG, *Did Aquinas change his mind about the will*, s. 56. Więcej na temat rozumienia przyczynowości formalnej w tym kontekście: Y. KIM, *Selbstbewegung des Willens bei Thomas von Aquin*, s. 41–43, 53–58. Jan Kiełbasa zwrócił moją uwagę na to, że prawdopodobny jest wpływ Alberta Wielkiego — jego myślenie o statusie i roli formy w strukturze bytu — na kierunek zmiany Tomasza.

<sup>16</sup> Por. Y. KIM, *Selbstbewegung des Willens bei Thomas von Aquin*, s. 196.

<sup>17</sup> Chodzi o *DV*, q. 22, a. 15, corp.: „Wybór jest bowiem ostatecznym przyjęciem, w którym

niego zmianę w opisie woli — przejście od akcentowania roli przyczynowości sprawczej do wskazywania na przyczynowość celową jako najważniejszą w opisie — może zostać ona uznana za wyraz pogłębienia Tomaszowego rozumienia przyczynowości celowej — związku dobra i woli z celem — oraz za poszukiwanie bardziej przekonującego sposobu ukazania odniesienia woli do intelektu (właśnie tak!)<sup>18</sup>. O ile przecież do pomyślenia może być dla nas działanie przyczyny sprawczej, przez odniesienie wyłącznie do której we wczesnej fazie interpretowana jest wola, jako ślepej siły, o tyle czymś wewnątrznie sprzecznym jest ślepe działanie przyczyny celowej! Rola woli interpretowana przez pryzmat przyczynowości celowej zostaje w ten sposób od wewnątrz, by tak powiedzieć, związana z intelektem.

Nieco bardziej obiecująca, jeśli chodzi o możliwość formułowania wniosków na temat woluntaryzmu późnego dzieła Akwinaty, może wydawać się druga z omówionych wyżej zmian — „uruchomienie” woli, to znaczy artykułowanie zdolności do samoporuszania się woli, czego wcześniej w jego tekstach nie widać. Tomasz przeprowadza zmianę swojej analizy po to, by pokazać, jak wola może sama się aktualizować, w jaki sposób może sama wprawić się w ruch<sup>19</sup>. Wydaje się zresztą, że jest na tyle przekonany o potrzebie nowego ujęcia, iż wręcz ostrzega przed interpretacjami, które niepokojąco przypominają jego własne<sup>20</sup>. I tym razem jednak ważne są szczegóły. Trudno uznać, że Tomasz porzuca tezę o pasywności woli jako władzy, proponując kolejne wyjaśnienie: z jednej strony teza ta nigdy nie przeszkadzała mu uznawać, że wola może się poruszać — przyczynowość sprawcza przypisywana woli była tego stanu rzeczy oczywistym

---

przyjmujemy coś do wykonania. To zaś cechuje wolę, a nie rozum, bo jakkolwiek rozum przedkłada jedną rzecz nad drugą, to zanim wola nie skłoni się raczej do jednej niż do drugiej, w działaniu nie będzie jeszcze przyjęta jedna przed drugą, gdyż wola nie stanowi koniecznego następstwa rozumu” („Electio enim est ultima acceptio qua aliquid accipitur ad prosequendum; quod quidem non est rationis, sed voluntatis. Nam quantumcumque ratio unum alteri praefert, nondum est unum alteri praeceptatum ad operandum, quousque voluntas inclinetur in unum magis quam in aliud: non enim voluntas de necessitate sequitur rationem”). Tłum. polskie za: św. TOMASZ z AKWINU, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, przeł. A. Aduszkiewicz, L. Kuczyński, J. Ruszczyński, Kęty: Wydawnictwo Antyk, 1998, t. 2, s. 244. Por. Y. KIM, *Selbstbewegung des Willens bei Thomas von Aquin*, s. 73, 92.

<sup>18</sup>Wydobywa to D. WESTBERG, *Did Aquinas change his mind about the will*, s. 56–57.

<sup>19</sup>Y. KIM, *Selbstbewegung des Willens bei Thomas von Aquin*, s. 153, 198.

<sup>20</sup>By się o tym przekonać, wystarczy zestawić *DM*, q. 6, a. un. (początek) z *STh*, I, q. 82, a. 1, corp. Zwrócił na to moją uwagę Jan Kielbasa. Prawdopodobnie reakcja biskupa Tempiera uzmysłowiła Tomaszowi, że niektóre jego teksty czy wręcz ujęcia doktrynalne mogą być wykorzystane przez autorów skłaniających się do determinizmu. Pisał już na ten temat O. LOTTIN, *Psychologie et morale aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, t. 1, s. 258. Na temat poglądów Sigera z Brabantu, autora będącego pod wrażeniem arabskiej — rozumianej deterministycznie — wykładni arystotelizmu zob. tamże, s. 262–271.

wyrazem<sup>21</sup>, z drugiej zaś strony przypisanie woli zdolności do inicjowania ruchu nigdy nie zniosło zależności od boskiego poruszenia — pierwszego źródła wszelkiego ruchu. Warto jednak przede wszystkim zrozumieć istotę pomysłu spekulatywnego Tomasza, który pozwala mu pogłębić stanowisko. Otóż, w późnej fazie twórczości Akwinata rozszerza swoją analizę i, miast proponować jednopoziomowy opis współdziałania intelektu i woli, prowadzi analizę na dwóch piętrach. Istnieje najpierw wola celu (I poziom), która z kolei staje się przyczyną poszukiwania środków (II poziom). To na tym drugim poziomie, a więc przy założeniu woli celu, wola wprawia (bądź nie) intelekt w ruch (wolność wykonania) i wspólnie z nim — za sprawą przedstawionego przezeń namysłu — dokonuje wyboru środków (wolność specyfikacji). Rozszerzona w taki sposób refleksja, której pewne zapowiedzi można znaleźć już we wcześniejszym dziele<sup>22</sup>, lepiej pozwala pokazać, że wola nie tylko ostatecznie aprobejuje (*acceptio*) sąd rozumu praktycznego w porządku specyfikowania aktu, ale dążąc do celu, inicjuje (bądź nie) działanie intelektu zmierzające do poszukiwania rozwiązań w porządku wykonania aktu<sup>23</sup>. Pojawia się także w związku z tą nową, wcześniej nieopracowaną dogłębnie przez Tomasza perspektywą rozważań teza o tym, że nawet w przypadku dobra uniwersalnego wola może nie chcieć, by rozum je rozważał (wolność wykonania), co oczywiście byłoby niemożliwe do pomyslenia, gdyby dobro to poznała co do wszystkich jego doskonałych aspektów. Wcześniej Tomasz zadowalał się zwracaniem uwagi wyłącznie na drugą część tej tezy — nie możemy nie pragnąć tego, co stanowi nasze doskonałe pod każdym względem szczęście<sup>24</sup>.

Oczywiście wprowadzone rozszerzenie opisu miało wzbogacić wcześniejszą teorię o akcenty wydobywające na jaw inicjujący charakter ruchu woli. Przy ostatecznej ocenie nowego ujęcia nie wolno jednak tracić sprzed oczu podstawowego faktu: w koncepcji Tomasza — zarówno przed zmianą, jak i po niej — ruch woli nie odbywa się bez rozpoznanego celu, *ergo* zawsze domaga się udziału rozumu<sup>25</sup>.

<sup>21</sup> Y. KIM, *Selbstbewegung des Willens bei Thomas von Aquin*, s. 73–75, 141–143. Nawet jeśli po zmianie wola zyskuje możliwość samodzielnego inicjowania ruchu, to nie zapominajmy, że wciąż jest zależna ostatecznie od boskiego — pierwszego — poruszenia.

<sup>22</sup> Chodzi głównie o *DV*, q. 22, a. 6 i *SCG*, III, c. 88–89. Zwracał na nie uwagę już O. LOTTIN w tekstach: *Le libre arbitre chez saint Thomas d'Aquin*, s. 153; *Psychologie et morale aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, t. 1, s. 258. Por. Y. KIM, *Selbstbewegung des Willens bei Thomas von Aquin*, s. 184.

<sup>23</sup> Por. Y. KIM, *Selbstbewegung des Willens bei Thomas von Aquin*, s. 153–156.

<sup>24</sup> Zob. ten temat np. w *In II Sent.*, d. 25, q. 1, a. 2; *DV*, q. 22, a. 6–7; *DP*, q. 2, a. 3, corp. czy *STb*, I, q. 82, a. 1 z jednej strony i w *STb*, I-II, q. 10, a. 2; *DM*, q. 6, a. un., corp. z drugiej. Zmiana wydaje się wywołana głównie stematyzowaniem tego zagadnienia, dzięki dwupoziomowej analizie aktu. Por. Y. KIM, *Selbstbewegung des Willens bei Thomas von Aquin*, s. 157–159.

<sup>25</sup> Zwraca na to szczególnie uwagę, jak już wyżej wspominałem, J. HAUSE, *Thomas Aquinas and the Voluntarists*, s. 179–180.

Mało przekonująca jako koronny dowód woluntarystycznej wolty wydaje się też trzecia ze wspomnianych wyżej zmian: przejście od tezy, że poruszenie pierwszej przyczyny uruchamiające proces intelektualnego działania dotyczy intelektu, do tezy, że dotyczy ono woli. Wprawdzie zmiana jest dość spektakularna, jeśli wziąć pod uwagę różnice wypowiedzi, ale pamiętajmy, że w każdym wypadku — i intelektu, i woli — jest to zawsze *pars pro toto*, o czym świadczy zarówno sięganie po ten sam cytat z *Etyki eudemejskiej*, jak i fragment z *Summa contra gentiles*, pisanej nieco wcześniej niż *Prima pars* — Tomasz rozwija tam tę samą ideę, przywołując działania związane zarówno z intelektem, jak i wolą:

Arystoteles w VIII księdze *Etyki eudemejskiej* argumentuje w tej sprawie w sposób następujący. Musi istnieć jakaś przyczyna tego, że ktoś poznaje, namyśla się, dokonuje wyboru i chce, ponieważ każda nowa rzecz musi mieć jakąś przyczynę. Jeśli zaś przyczyną tego jest inny namysł i inny, wcześniejszy akt woli, to — skoro nie należy postępować tu w nieskończoność — musi się dojść do jakiejś zasady. Taką zasadą musi być coś, co jest lepsze od rozumu. Lepszy zaś od rozumu i od intelektu jest tylko Bóg. A zatem Bóg jest pierwszą zasadą naszego namysłu i aktów chcenia<sup>26</sup>.

#### KU PEŁNIEJSZEMU ROZUMIENIU

Adekwatna interpretacja przedstawionych teraz już nieco szerzej zmian wciąż domaga się jeszcze — przed propozycją ich oceny — uwzględnienia kilku elementów doktryny Tomasza, które czasem giną z pola widzenia badaczy. Wszystkie one pozwalają uświadomić sobie, że — jeśli zdecydujemy się przyjąć perspektywę samego Akwinaty — spór o jego intelektualizm czy woluntaryzm należy radykalnie oddramatyzować.

1. Przede wszystkim należy wziąć pod uwagę, że w analizach Tomasza, niezależnie od fazy nauczania, zawsze chodzi o jeden akt, w którym uczestniczą

<sup>26</sup> SCG, III, c. 89 (nr 2651): „Argumentatur ad hoc Aristoteles, in VIII *Eudemicæ Ethicæ*, per hunc modum. Huius quod aliquis intelligat et consilietur et eligat et velit, oportet aliquid esse causam: quia omne novum oportet quod habeat aliquam causam. Si autem est causa eius aliud consilium et alia voluntas præcedens, cum non sit procedere in his in infinitum, oportet devenire ad aliquid primum. Huiusmodi autem primum oportet esse aliquid quod est melius ratione. Nihil autem est melius intellectu et ratione nisi Deus. Est igitur Deus primum principium nostrorum consiliorum et voluntatum”. Tłum. polskie za: św. TOMASZ z AKWINU, *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błądzącymi*, przeł. Z. Włodek, W. Zega, Poznań: W drodze — Klub Książki Katolickiej, 2007, t. 2, s. 263. Warto też zauważyć, że w *DM*, q. 6, a. un., corp. Tomasz odnosi pierwsze poruszenie do intelektu i woli razem. Por. tekst Arystotelesa w przypisie 7 i Y. KIM, *Selbstbewegung des Willens bei Thomas von Aquin*, s. 202.

dwie władze<sup>27</sup>. Tomasza nie interesuje przy tym chronologiczna struktura tego aktu, bada jego ontologiczny porządek. Innymi słowy, dla Akwinaty intelekt i wola nie pracują po kolei, ale współtworzą akt w tym samym czasie. Oczywiście, trudno wyobrazić sobie, by było to możliwe inaczej — jednemu skutkowi powinna przecież odpowiadać jedna przyczyna czy zasada — niż w taki sposób, że każda z władz powoduje skutek i inaczej. Akwinata oświeśla tę różnicę, jak widzieliśmy, odwołując się do rozmaitych modeli przyczynowych przed 1270 rokiem i po nim. Grawitują one jednak zawsze wokół analizy formalnych przedmiotów obu władz. Skoro bowiem przedmiotem formalnym intelektu są byt i prawda, a przedmiotem woli jest dobro, każda z władz zawiera w swoim przedmiocie formalnym przedmiot drugiej: intelekt poznaje chcenie woli, wola i jej akt wraz ze swoim celem należą bowiem do formalnego przedmiotu rozumu — jako to, co prawdziwe i istniejące; z drugiej zaś strony wola chce, by intelekt poznawał, i odnosi się do niego, do jego poznawczych aktów i ich przedmiotów jako do tego, co dobre. To dlatego na różne sposoby w akcie *liberum arbitrium* obie władze nawzajem się potrzebują i aktywują<sup>28</sup>.

Warto zaznaczyć, że jedność działania władz w akcie *liberum arbitrium* ma swoją — wprost niewydobywaną przez samego Akwinatę, o ile mi wiadomo, ale wypływającą dość oczywiście ze struktury całego nauczania — paralelę teologiczną. Otóż, jak wiadomo, według doktryny Tomasza pochodzenie Słowa dokonuje się w sposób właściwy dla intelektu, pochodzenie Ducha — Miłości — w sposób właściwy dla woli. Działanie stwórcze Boga i, szerzej, wszelkie działania Boga *ad extra* są zaś zawsze refleksem tych dwóch pochodzeń *razem*<sup>29</sup>. Jeśli o tym wątku teologicznym pamiętamy, rozumiemy, że jedność współdziałania intelektu i woli w obrazie Boga, którym jest człowiek, znajduje swoje najgłębsze potwierdzenie w dostępnym dla nas — dokonującym się w świecie stworzonym — działaniu Pierwowzoru.

2. Szeroko rozpowszechnioną perspektywą, za pomocą której interpretuje się często trzynastowieczne spory dotyczące *liberum arbitrium* i wolności, jest opozycja między odkrywanym głównie za pośrednictwem komentatorów arabskich filozoficznym arystotelizmem, który grozi determinizmem i naturalizmem, a teologicznym augustynizmem, który wyzwala z okowów determinizmu

<sup>27</sup> Por. D. WESTBERG, *Did Aquinas change his mind about the will*, s. 51; Y. KIM, *Selbstbewegung des Willens bei Thomas von Aquin*, s. 161–163. Widział to już i bardzo podkreślał w swoich komentarzach do *Prima secundae* S. Pinckaers. Por. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique. Les actes humains: 1a-2a Questions 6–17*, trad. H.D. Gardeil, notes et appendices S. Pinckaers, Paris — Tournai — Rome: Desclée&Cie, 1962, s. 321–322, 332.

<sup>28</sup> Y. KIM, *Selbstbewegung des Willens bei Thomas von Aquin*, s. 76–78, 149–151.

<sup>29</sup> Por. na ten temat: *In I Sent.*, d. 27, q. 2, a. 3, ad 6; d. 32, q. 1, a. 3; *DP*, q. 9, a. 5, ad 20; q. 10, a. 2, ad 19; *STh*, I, q. 45, a. 6, corp.; a. 7, ad 3.

i toruje drogę do prawdziwie chrześcijańskiej antropologii — pełnej szacunku dla jednostki. Zgodnie z takim rozumieniem dopiero wyjście poza to, co naturalne (bo to, co naturalne, kojarzy się z determinizmem), pozwala odkryć rzeczywistą godność osoby, wola musi w opozycji do natury ufundować chrześcijański personalizm.

Z pewnością taki opis jest pod pewnym względem trafny — właściwie oświetla jeden ze strukturalnie najważniejszych konfliktów na Uniwersytecie Paryskim w XIII wieku. Wydaje się, że franciszkańska teologia, która znajdzie swój najważniejszy dla kolejnych wieków wyraz w dziele Dunska Szkota, była rzeczywistością uprawiana z taką wrażliwością w tle<sup>30</sup>. Warto jednak zdawać sobie sprawę z tego, że taka rama interpretacyjna jest nietrafna dla dzieła Akwinaty, że jego propozycję trudno wpisać we wspomnianą opozycję. Tomasz od początku do końca swej twórczości stara się pokazać, że *tertium datur*, czy też, formułując to nieco inaczej, Akwinata walczy zarówno z deterministycznie rozumianym arystotelizmem, jak i bezkrytycznym augustynizmem teologów<sup>31</sup>. Arystotelizm bynajmniej nie musi prowadzić do determinizmu, a personalizm nie musi ustawić woli w opozycji wobec tego, co naturalne. To nie w opozycji wobec natury, ale w zgodzie z naturą — ofiarowaną przez Stwórcę — wola może odnaleźć swoje powołanie i godność<sup>32</sup>. Oczywiście, dochodzimy tutaj do prowadzących w różne strony filozoficznych opcji fundamentalnych<sup>33</sup>. Należy być ich jednak świadomym, kiedy szuka się właściwej interpretacji zmian w dziele Doktora Powszechnego — pytanie o woluntaryzm zostaje radykalnie zrelatywizowane, kiedy nie wiążemy z nim nadziei na powrót dzięki niemu do prawdziwie chrześcijańskiej wykładni.

3. Warty wydobycia jest jeszcze jeden element filozoficznej opcji fundamentalnej Akwinaty, który także nie jest bez znaczenia dla interpretowania badanej zmiany.

Woluntarystyczna interpretacja ludzkiego działania proponowana przez teologów XIII i XIV wieku brała się po części stąd, że wyrwanie woli spod wpływu intelektu i natury wydawało się nieść nadzieję na taki opis ludzkiej wolności, który ukazywałby jej niezdeteminowanie także przez boską wolę. Oczywiście, tego typu próby musiały się wiązać z zakładaniem w tle konkurencyjnego opisu przyczynowości pierwszej (boskiej) i wtórej (ludzkiej) w prezentowaniu ludzkiego

<sup>30</sup> Por. Y. KIM, *Selbstbewegung des Willens bei Thomas von Aquin*, s. 110–117, 215.

<sup>31</sup> Por. tamże, s. 148.

<sup>32</sup> Rozumienie działania woli w zgodzie z naturą, a nie przeciw niej to stały temat: *In III Sent.*, d. 27, q. 1, a. 2; *DV*, q. 22, a. 5; *STh*, I-II, q. 10, a. 1. Por. Y. KIM, *Selbstbewegung des Willens bei Thomas von Aquin*, s. 52.

<sup>33</sup> Pisał już o tym wiele lat temu S. Swieżawski. Zob. *Wstęp do kwestii 82*, w: św. TOMASZ Z AKWINU, *Traktat o człowieku*, s. 384–400, 388–389.

działania — przyczyna pierwsza i wtóra miały razem, pozostając na tej samej płaszczyźnie, wpływać na skutek.

Należy w związku z tym wspomnieć, że Tomasz jest konsekwentnym wyznawcą tezy, iż boska przyczynowość i ludzka nie powinny być sytuowane na tej samej płaszczyźnie i z tego powodu są ze sobą do pogodzenia. Wynika to oczywiście z boskiej transcendencji: Bóg i Jego działanie nie mogą być traktowane jako jakiś przedmiot należący do tego świata. Teza ta we wczesnym dziele Akwinaty bywa artykułowana czasem przez *adagium* „nie jest dziełem opatrności niszczyć natury rzeczy, ale je zachowywać” („non est providentiae naturas rei destruere, sed salvare”), pochodzące z *O imionach Bożych* Pseudo-Dionizego<sup>34</sup>, ale jeszcze przed napisaniem obszernych tekstów poświęconych *liberum arbitrium* w *De veritate* znajdzie też swój bardziej techniczny wyraz. Tomasz napisze, że nie tylko to, co ma się stać, ale też sposób — przygodny bądź konieczny — tego, co się dokonuje, jest określany przez Boga i w związku z tym Bóg zawsze osiąga swoje cele, czy to w sposób konieczny, czy przygodny<sup>35</sup>. Zaproponowany kierunek filozoficznego myślenia — przekonanie, że pełna determinacja przez Boga skutku nie nakłada konieczności i jest do pogodzenia ze spontanicznością ludzkiego chcenia — określa problematykę rozważań na temat *liberum arbitrium* w taki sposób, że sprawa relacji intelektu do woli przestaje mieć znaczenie dla obrony ludzkiej wolności w relacji do pierwszej przyczyny.

<sup>34</sup> *In I Sent.*, d. 39, q. 2, a. 2, corp.; d. 41, a. 4, ad 1; *II Sent.*, d. 25, q. 1, a. 1, ad 3. Por. *De divinis nominibus*, IV, 20; w: *Dionysiaca. Recueil donnant l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribués au Denys de l'Aréopage*, red. Ph. Chevallier, Bruges: Desclée de Brouwer, 1937, t. 1, s. 312.

<sup>35</sup> *DV*, q. 6, a. 3, ad 3: „Bóg działa na wolę nie w trybie koniecznym, ponieważ nie zmusza woli, ale porusza ją nie usuwając z niej jej własnego stanu, który polega na wolności do czegokolwiek. Dlatego też, mimo iż nic nie sprzeciwia się Bożej woli, to jednak wola człowieka i każda inna rzecz realizują Bożą wolę zgodnie ze swoim sposobem, ponieważ Boża wola i ten sposób dała rzeczom, aby tak wypełniała się Jego wola. Toteż pewne rzeczy wypełniają Bożą wolę w sposób konieczny, inne zaś przygodnie, chociaż to, co Bóg chce, staje się zawsze” („Deus in voluntate agit non per modum necessitatis, quia voluntatem non cogit, sed movet eam non auferendo ei modum suum, qui in libertate ad utrumlibet consistit; et ideo, quamvis divinae voluntati nihil resistat, tamen voluntas, et quaelibet alia res, exequitur divinam voluntatem secundum modum suum, quia et ipsum modum divina voluntas rebus dedit, ut sic eius voluntas impleretur; et ideo quaedam explent divinam voluntatem necessario, quaedam contingenter, quamvis illud quod Deus vult, semper fiat”). Tłum. polskie za: św. TOMASZ z AKWINU, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, t. 1, s. 276. Sprawa pewnego dojrzewania nauczania Tomasza w tej dziedzinie już została oczywiście dawno zauważona i pokazana: B. MCGINN, *The development of the thought of Thomas Aquinas on the reconciliation of divine providence and contingent action*, „The Thomist”, 39 (1975), s. 748.



## PROPOZYCJA OCENY

W jaki sposób, biorąc to wszystko pod uwagę, można adekwatnie opisać zmianę w doktrynie Tomasza? Wydaje się, że jeśli pamiętać o różnicach treści, które podkładane są pod określenie „woluntaryzm”, można byłoby zaklasyfikować jego późną teorię właściwie w każdy możliwy sposób.

Jeśli brać pod uwagę, że w całej dyskusji chodzi o akt *liberum arbitrium* i że zdaniem Tomasza akt ten, mimo że dokonuje się we współdziałaniu władz, jest ostatecznie zakorzeniony w woli, to koncepcja zaproponowana przez Akwinatę powinna zostać uznana za woluntaryzm.

Jeśli jednak woluntaryzm miałby nazywać taki sposób myślenia o woli, który czyni z niej ślełą siłę, wykluczającą ze swego działania to, co racjonalne, a nawet zdolną do zwrócenia się przeciw intelektowi, to poglądy Akwinaty zasługują raczej na uznanie ich za intelektualizm. Wola nigdy nie jest dla Doktora Powszechnego pozbawiona współdziałania intelektu. Co ciekawe zresztą, opis w późnej fazie wydobywa to jeszcze bardziej wyraźnie niż wczesne stanowisko.

Jeśli wreszcie w naszej klasyfikacji poglądów Tomasza chcielibyśmy oprzeć nasze rozstrzygnięcie nie tyle na usytuowaniu aktu *liberum arbitrium* w ramach którejś z władz ludzkiej duszy — jak wspominałem, jest ostatecznie zakorzeniony w woli — ile na jego wyjątkowym charakterze jako jednego aktu dwóch władz, wtedy należy przyjąć, że Akwinata zajmuje stanowisko pośrednie między intelektualizmem i woluntaryzmem.

Co jednak może najciekawsze, każda z tych możliwych klasyfikacji stanowiska Tomasza dotyczy właściwie w takim samym stopniu obu faz jego twórczości. Późna faza była rozszerzeniem jego wcześniejszej nauki i jej pogłębieniem. Została bez wątpienia podjęta, by wypuklić rolę woli, która to rola we wcześniejszej fazie nie była dostatecznie stematyzowana i przeanalizowana. Zaproponowane zmiany, wbrew temu, co przy ich pobieżnym oglądzie może się wydawać, nie dotykały jednak istoty przyjętych wcześniej doktrynalnych rozstrzygnięć.

## IS AQUINAS A VOLUNTARIST? A FEW COMMENTS ON AN ONGOING DISCUSSION

### S U M M A R Y

The paper deals with the widely-discussed problem of the change in Aquinas's interpretation of the relationship between the intellect and the will. The change may be located in his work around 1270, between the *Prima Pars* and the *Prima*

*Secundae/De malo* 6. It comprises three main elements. (1) At the beginning, Thomas explains the role of the intellect in the act of *liberum arbitrium* by final causality and the role of the will by efficiency; after the change of his position, the role of the intellect is understood by formal causality and the role of the will by final causality. (2) After the change, the will is described as having the capacity to be a source of motion on its own (not only responding to the activity of the intellect). (3) It is the will and not the intellect, according to Aquinas's later interpretation, that is set in motion by the first cause.

The paper presents the discussion on the divergent interpretations of the above-mentioned evolution, begun by several famous texts by Otto Lottin in the 1920s and 1930s and followed up by a book by Yul Kim published in 2007. The new position adapted by Aquinas at the end of his career has been evaluated as a voluntaristic one, an intellectualistic one, or as some sort of middle position.

Taking into account that (1) Thomas consistently understands the act of *liberum arbitrium* as the unique act of the intellect and the will operating together, (2) Aquinas's philosophy of action is never prone to deterministic Aristotelianism and (3) for Aquinas, the first cause, always understood as transcendent, cannot be a danger to human freedom, it can therefore be concluded that the position adapted by Thomas after 1270 remains in substantial agreement with his former interpretation.

The act of *liberum arbitrium* is rooted in the will. If one wants to judge Aquinas's position according to this aspect, it should be labelled voluntarism. But the act of *liberum arbitrium* cannot be executed without the cooperation of the intellect; according to Aquinas it is never the result of some blind force. If one wants to focus on this aspect, one must describe Thomas's solution as intellectualism. As mentioned above, the act of *liberum arbitrium* is the unique act of the intellect and the will operating together. If one wants to consider that aspect as the most important, one will probably be inclined to describe Aquinas's position as a middle one between voluntarism and intellectualism. What is most important is that each of the above-mentioned descriptions of Aquinas's position is the same before and after the change.

KEYWORDS: Aquinas, the will, voluntarism, intellectualism, anthropology

SŁOWA KLUCZE: Tomasz z Akwinu, wola, woluntaryzm, intelektualizm, antropologia