

JAN KIEŁBASA

ROZUM MYŚLĄCY W SŁUŻBIE WOLI,  
WOLA WYBIERAJĄCA POD DYKTANDO ROZUMU  
KONTROWERSJE WOKÓŁ PODMIOTU, PRZYCZYNY, WARUNKU  
LUDZKIEJ WOLNOŚCI W ANTROPOLOGII XII WIEKU

1. WOLA: PODSTAWOWE ZNACZENIA, DEFINICJE I DYSTYNKCJE.  
WOLA A POŻĄDANIE ZMYSŁOWE — WOLA A ROZUMNOŚĆ

Wspólną cechą XII-wiecznej refleksji antropologicznej na Zachodzie Europy — od samego początku tego stulecia po jego kres, od Anzelma z Canterbury i Bernarda z Clairvaux aż do Alana z Lille — jest nieoczywistość czegoś na pierwszy rzut oka oczywistego, tj. związania woli człowieka z dziedziną pragnienia czy też pożądania. W ówczesnych tekstach terminy *voluntas* i *appetitus* nie są zazwyczaj ze sobą utożsamiane, a nawet bywają używane tak, jak gdyby stanowiły opozycję. Wśród autorów XII-wiecznych nie tak łatwo znaleźć kogoś, kto — idąc śladem czy to Arystotelesa, czy to Jana Damascyńskiego i antycypując niejako XIII-wiecznych scholastyków — po prostu uznałby wolę za jedną z możliwych postaci pragnienia czy też pożądania, mianowicie pragnienie umysłowe, pożądanie rozumowe (*appetitus intellectivus*, *appetitus rationalis*). Wola jest wówczas nie tyle szczególną postacią pragnienia, właściwą bytom rozumnym, ile czymś, co w strukturze ludzkiej natury jest poza i ponad nim czy wręcz przeciw niemu<sup>1</sup>.

---

Dr hab. JAN KIEŁBASA — Zakład Ontologii w Instytucie Filozofii UJ; adres do korespondencji: ul. Grodzka 52, 31-044 Kraków; e-mail: [jan.kielbasa@uj.edu.pl](mailto:jan.kielbasa@uj.edu.pl), [j.kielbasa@iphils.uj.edu.pl](mailto:j.kielbasa@iphils.uj.edu.pl)

<sup>1</sup> Pewnym odstępstwem od sformułowanej tu reguły mogłyby być niektóre zapisy z dzieła *O upadku diabła*, napisanego przez Anzelma z Canterbury pod koniec XI wieku. Podejmując kwestię etycznej oceny woli, autor każe uczniowi dyskutującemu z nauczycielem wypowiedzieć tezę, że wola jest tożsama z pragnieniem (*desiderium*) czy wręcz z pożądliwością (*concupiscentia*), a i sam mistrz gotów jest uznać, że jest możliwa wola nierozumna (*voluntas irrationalis*), czyli wola — nie tylko pragnienie, ale właśnie wola — nierozumnych zwierząt (*voluntas bru-*

Św. Bernard z Clairvaux wyraźnie artykułuje tę różnicę w swoim dziele *De gratia et libero arbitrio*, powstałym około 1128 r. Uzasadnia ją odmiennym statusem bytowym bytów rozumnych, takich jak człowiek, i nierozumnych zwierząt. Pochodną tej różnicy statusów bytowych jest bowiem odmienna zasada aktywności: człowieka jako byt rozumny wyróżnia taka zasada, która ma inny zakres i inną charakterystykę niż zasada działania bytów nierozumnych. Według Bernarda zasada specyficznej aktywności człowieka — własnowolne czy też przez wolę udzielane przyzwolenie (*voluntarius consensus*), zorientowane w szczególności na to, co duchowe — jest czymś innym niż pragnienie czysto naturalne (czysto naturalne pożądanie — *appetitus naturalis*), czyli ta zasada aktywności, która jest dla człowieka niespecyficzna, bo nam wspólna z nierozumnymi zwierzętami; poza zasięgiem tego naturalnego i niespecyficznego pragnienia jest możliwość otwierania się i przyzwalania na to, co duchowe<sup>2</sup>.

Rozwinięciem argumentacji Bernarda, wskazującej na nietożsamość czy wręcz opozycję woli i naturalnego pragnienia w kontekście różnicy między tym, co specyficznie ludzkie, i tym, co dla człowieka niespecyficzne, jest odróżnienie czynności mających kwalifikację etyczną i z tego względu przyczyniających się jakoś do zbawienia lub potępienia (wiecznego szczęścia lub wiecznej niedoli) oraz czynności takiej kwalifikacji — a tym samym i eschatologicznego znaczenia — pozbawionych. O ile działanie woli ma dla człowieka znaczenie etyczne i eschatologiczne konsekwencje, o tyle naturalne pragnienie sytuuje się wśród tych innych, pozostałych (*caetera*) aspektów natury ludzkiej, których działanie — jako wspólne nam i zwierzętom — pozbawione jest takiego znaczenia i nie ma wpływu na kondycję człowieka w życiu przyszłym, tzn. nie czyni go ani szczęśliwym, ani nieszczęśliwym. Pragnienie czy też pożądanie, podobnie jak sam fenomen życia i zmysłowość, wpisuje zatem człowieka w świat nierozumnej — roślinnej i zwierzęcej — przyrody, natomiast wola go w jego ludzkiej specyfice wyróżnia i z tego świata wyodrębnia<sup>3</sup>.

---

*torum animalium*). Zob. ANSELMUS CANTUARIENSIS, *De casu diaboli*, cap. 7 i cap. 19 (PL 158, 335 i 351). Polskie wydanie: Św. ANZELM Z CANTERBURY, *O upadku diabła*, w: TENŻE, *O prawdzie. O wolności woli. O upadku diabła*, Seria dwujęzyczna Ad Fontes, t. 21 (Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2011), 192–193 oraz 236–237.

<sup>2</sup> Zob. BERNARDUS CLAREVALENSIS, *De gratia et libero arbitrio*, I, 2 (PL 182, 1002): „Aliud est voluntarius consensus, aliud naturalis appetitus. Posterior quippe nobis communis est cum irrationalibus, nec valet consentire spiritui”.

<sup>3</sup> Zob. tamże, II, 4 (PL 182, 1003–1004): „Caetera siquidem — vita, sensus vel appetitus — nec miserum per se faciunt, nec beatum. [...] Communem itaque habentes vitam quidem cum

Argumentację cysterskiego opata w dużym stopniu powtarza autor eklektycznego zbioru sentencji, znanego jako *Summa Sententiarum*<sup>4</sup>. I w tym wypadku pożądanie występuje wspólnie ze zmysłowością jako to, co wspólne człowiekowi i nierozumnym zwierzętom, natomiast wola — zwłaszcza jako dyspozycja wolnego wyboru (*liberum arbitrium*) — jest tym, co wspólnie z rozumem jest dla człowieka specyficzne, co go odróżnia od zwierząt, które

---

arboribus, sensum vero et appetitum, et aequae vitam, cum pecoribus, id quod dicitur voluntas nos ab utrisque discernit”.

<sup>4</sup> Wspomniany zbiór najczęściej datowany jest na przełom lat trzydziestych i czterdziestych XII wieku lub na pierwsze lata piątej dekady tego stulecia (1138–1142; 1141–1146). Nie ma zgody wśród badaczy co do jego autorstwa. Obecnie powszechnie kwestionowane jest dokonane w *Patrologia Latina* Migne’a przypisanie tego dzieła Hugonowi ze św. Wiktora, natomiast proponowane pozytywne atrybucje, wiążące *Summa Sententiarum* czy to z Ottonem z Lukki, czy z Hugonem z Mortagnes, nie zyskały równie powszechnej akceptacji. W trwającym od wielu dziesięcioleci sporze najczęściej wskazuje się obecnie tego pierwszego jako przypuszczalnego autora *Summa Sententiarum*. To wskazanie jednak czynione jest bardzo ostrożnie i z reguły opatrzone daleko idącymi zastrzeżeniami. Artur Landgraf, wydawca pism teologicznych ze szkoły Piotra Abelarda, powiada np., że takie wskazanie to tylko opinia, która obecnie wydaje się najmniej niepoprawnie uargumentowana („l’opinion qui paraît maintenant la moins mal appuyée”). Zob. Artur LANDGRAF, *Écrits théologiques de l’école d’Abelard*, Spicilegium Sacrum Lovaniense, fasc., 14 (Louvain: Université Catholique, 1934), Introduction, LIII. Z kolei Otton z Lukki jest nazywany przez Davida Luscombe’a najmniej niezadowolającym kandydatem („the least unsatisfactory candidate”) na autora wspomnianego dzieła. Zob. David E. LUSCOMBE, *The School of Peter Abelard* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969), 198. Konstatując ten stan rzeczy, Marcia Colish solidaryzuje się z poglądem, że dotychczasowe próby przypisania konkretnej osobie autorstwa *Summa Sententiarum* okazały się niekonkluzywne, wobec czego trzeba zadowolić się stwierdzeniem, że autor tego dzieła pozostaje anonimowy („the anonymous author of the *Summa Sententiarum*”). Zob. Marcia COLISH, *Peter Lombard*, vol. 1 (Leiden, New York, Köln: Brill, 1994), 63. W tekście rozpoznawalne są różne, nie zawsze merytorycznie zbieżne, inspiracje: najsilniejszy wpływ na treść *Summa Sententiarum* zdają się mieć teksty św. Anzelma z Canterbury, św. Bernarda z Clairvaux, Piotra Abelarda, jak również wywodzące się ze środowiska wiktorynów i szkoły Anzelma z Laon. W tym zbiorze sentencji zbiegają się zatem i splatają wątki wywodzące się z nauczania głównych postaci i szkół reprezentatywnych dla pierwszej połowy XII wieku. A równocześnie ten sam zbiór stał się inspiracją i źródłem bezpośrednich zapożyczeń dla wielu tekstów podobnego rodzaju w następujących dziesięcioleciach. Toczący się przez pewien czas spór o relację między *Summa Sententiarum* a *Sentencjami* Piotra Lombarda (ściślej: o pierwszeństwo czasowe i zależność merytoryczną jednego dzieła od drugiego) został definitywnie, jak się wydaje, rozstrzygnięty, gdy argumenty przemawiające za pierwszeństwem *Summa Sententiarum* (podane przede wszystkim przez Heinricha Weisweilera) zostały uznane za rozstrzygające także przez niedydysyjszych zwolenników stanowiska przeciwnego, wśród których był wybitny znawca myśli średniowiecznej, Odon Lottin. Zob. Heinrich WEISWEILER, „La *Summa Sententiarum* source de Pierre Lombard”, *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 6 (1934): 143–183. Dla porównania zob. Odon LOTTIN, „La *Summa Sententiarum* est-elle postérieure aux *Sentences* de Pierre Lombard?”, *Revue néoscholastique de philosophie* 28 (1926): 284–302. Zrewidowane stanowisko Lottina zob. TENŽE, *Psychologie et morale aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, t. 1 (Abbaye du Mont César, Gembloux: Duculot, 1942), 25, przyp. 1.

ani w rozumności, ani w wolnym wyborze nie mają udziału<sup>5</sup>. W konsekwencji to właśnie od woli — rozumnej i wolnej — zależy szczęście lub niedola człowieka, zwłaszcza w wymiarze eschatologicznym, i słusznie czyni się wolę za to szczęście lub nieszczęście odpowiedzialną („non immerito beatitudinem seu miseriam promeretur [...] sola voluntas [...] merito apud Deum iudicatur”). Gdyby wpływ na to miały i były za to odpowiedzialne pożądanie i zmysłowość, to także nierozumne zwierzęta mogłyby cieszyć się szczęściem lub cierpieć niedolę, co autorowi *Summa Sententiarum* wydaje się w sposób oczywisty niedorzeczne<sup>6</sup>.

Innym przykładem potwierdzającym tezę o nieutożsamianiu woli z pragnieniem czy też pożądaniem na gruncie XII-wiecznej antropologii jest definicja woli sformułowana w tekście *Sententiae divinitatis*<sup>7</sup>, datowanym na lata 1141–1148. Zgodnie z tą definicją wola jest rozumnym poruszeniem czy też pobudzeniem (*motus rationalis*), sprawującym władzę nad zmysłami i pożądaniem i nimi kierującym<sup>8</sup>. Pożądanie natomiast charakteryzowane jest jako pewna moc duszy służąca wyłącznie pobudzaniu zmysłów ciała<sup>9</sup> i nie ma żadnego udziału w dokonywaniu wolnego, rozumnym namysłem powodowanego wyboru; dlatego — podobnie jak sam fenomen życia i cielesne zmysły — nie decyduje o ludzkim szczęściu bądź nieszczęściu, zwłaszcza w wymiarze eschatologicznym<sup>10</sup>. Wola jest zatem przede wszystkim pewną funkcją i aktem rozumu i z tego tytułu jest nie tylko czymś nietożsamym

<sup>5</sup> Zob. *Summa Sententiarum*, tract. III, cap. 8 (PL 176, 101–102): „Bruta animalia habent sensum et appetitum videlicet sensualitatis; sed voluntate et ratione carent, et ideo liberum arbitrium non habent. Cum itaque habemus cum pecoribus communem sensum et appetitum, liberum arbitrium nos ab eis discernit”.

<sup>6</sup> Zob. tamże (PL 176, 102): „Sensus et appetitus nec beatum nec miserum faciunt; alioquin bruta animalia beatitudinis vel miseriae possent fieri participantia”.

<sup>7</sup> Krytyczne wydanie: Bernhard GEYER, ed., *Die „Sententiae divinitatis”, ein Sentenzenbuch der Gilbertschen Schule*, Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Bd 7, Heft 2-3 (Münster: [Aschendorff], 1909). Ów zbiór sentencji powstał w kręgu porretańczyków, czyli uczniów bądź zwolenników Gilberta z la Porrée (znanego również jako Gilbert z Poitiers z racji pełnionej w tym mieście funkcji biskupiej). Podobnie jednak jak *Summa Sententiarum* ma w dużym stopniu charakter eklektyczny; w interesującym nas zakresie problemowym ujawnia np. wyraźną zależność od wywodów Bernarda z Clairvaux, choć ten ostatni był przeciwnikiem Gilberta z la Porrée, a jego poglądy uznawał za heterodoksyjne i z pasją z nimi polemizował.

<sup>8</sup> Zob. *Sententiae divinitatis*, tract. II, 2, 1 (s. 21): „Voluntas est rationalis motus praesidens sensui et appetitui”.

<sup>9</sup> Zob. tamże: „Appetitus est quaedam vis et potentia in anima movendis sensibus attributa”.

<sup>10</sup> Zob. tamże (s. 22): „Si enim cetera facerent miserum vel beatum, iam arbores propter vitam, pecudes propter sensum et appetitum essent obnoxiae poenae et idoneae beatitudini, quod impossibile est”.

z pożądaniem sytuowanym, jak można mniemać, w obszarze tego, co irracjonalne, ale ponadto jest względem niego, przynajmniej w porządku normalnym, czymś nadrzędnym i władczym (*praesidens*), jak wszystko, co rozumne, względem tego, co nierozumne.

Jeśli główna linia podziału w świecie bytów żyjących, podobnie zresztą jak w ramach samej ludzkiej natury, przebiega między tym, co rozumne, i tym, co nierozumne, to ściśle z rozumnością związana wola nie może jawić się jako pewna postać pragnienia, które — jak widzieliśmy — konsekwentnie związane jest dziedziną pozaracjonalnej zmysłowości. W XII wieku nie jest jeszcze formułowany w sposób klarowny, a w każdym razie nie wysuwa się na pierwszy plan jako podział istotowy, a nie tylko funkcjonalny, podział alternatywny, po części krzyżujący się z tym pierwszym, tj. podział na to, co przynależne do dziedziny poznania (zmysłowego bądź rozumowego), i to, co przynależne do dziedziny pożądania (także zmysłowego bądź rozumowego). Dopiero ten drugi podział pozwoli wolę postawić obok pożądania zmysłowego i łącznie przeciwstawić je temu, co przynależy do dziedziny poznania, a więc także rozumowi.

Rozwiązaniem kompromisowym, niejako w pół drogi między związaniem woli z dziedziną całościowo rozumianego pożądania (w tym pożądania zmysłowego) a jej związaniem wyłącznie ze sferą racjonalności, wydaje się stanowisko zawarte w zbiorze sentencji wywodzącym się najprawdopodobniej ze szkoły Anzelma z Laon i stąd znanym pod nazwą *Sententiae Anselmi*<sup>11</sup>. Proponuje się tam wyróżnienie dwojakiego rodzaju ludzkiej woli: woli przyświadczonej czy też przyzwalającej (*approbans*) i woli pożądającej (*appetens*)<sup>12</sup>. Ta pierwsza, uznana za wyższą jej postać, miałaby być związana ściśle z rozumem, mieć udział w wolnym wyborze i zawsze posiadać pozytywną kwalifikację etyczną<sup>13</sup>. Natomiast wola pożądająca miałaby być jej gorszą postacią, bliższą zmysłowości, ukierunkowaną zatem na to, co może być przedmiotem zmysłowego pragnienia, tj. na to, co przyjemne, w czym

<sup>11</sup> O genezie tego tekstu, jego możliwych źródłach i afiliacjach, a także o wątpliwościach dotyczących jego autorstwa (w szczególności związanych z jego zwyczajowo powtarzaniem, a wprowadzającym w błąd tytułem) zob. Odon LOTTIN, *Psychologie et morale aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, t. 5: *Problèmes d'histoire littéraires. L'école d'Anselme de Laon et de Guillaume de Champeaux* (Gembloux: Duculot, 1959), chap. 3, art. 2, par. 1–3, 327–391.

<sup>12</sup> Zob. *Sententiae Anselmi (Principium et causa omnium Deus...)*, w: *Anselms von Laon Systematische Sentenzen*, ed. Franz Plazidus Bliemetzrieder, Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Bd 18, Heft 2-3 (Münster: Aschendorff, 1919), 65: „Voluntas hominis duplex est: alia approbans, alia appetens”.

<sup>13</sup> Zob. tamże: „Approbans superior est et rationi coniuncta, quae et naturalis est et pars liberi arbitrii, et bona semper”.

ciało może znajdować upodobanie; taka wola pożądająca niekiedy bywa dobra, a niekiedy zła<sup>14</sup>. To ujęcie woli jako rozdwojonej ze względu na funkcjonalne związanie bądź z rozumem, bądź ze zmysłowością ma również, jak widać, wyjaśniać etyczną ambiwalencję ludzkiej wolicjonalności: inaczej z tego punktu widzenia wypada to, co chciane na sposób racjonalnej afirmacji czy też przyświadczenia werdyktom rozumu, a inaczej to, co chciane na podobieństwo pożądania zmysłowych przyjemności.

Wśród tych nielicznych w XII stuleciu myślicieli, którzy byli gotowi wiązać wolę z dziedziną pożądania, był także Hugon ze św. Wiktora. Pokazuje to jednak powiązanie w sposób dość powikłany, przez co jego stanowisko może być, i — jak się wydaje — faktycznie było, źródłem nieporozumień i doczekało się surowej krytyki. Tłem tego stanowiska jest dokonane przez Hugona rozróżnienie trzech rodzajów poruszeń czy też pobudzeń w człowieku: poruszenia umysłu, poruszenia ciała i poruszenia zmysłów<sup>15</sup>. Najbardziej interesujące jest dla nas poruszenie umysłu, o którym Hugon sądzi, że przejawia się w woli czy też akcie chcenia („*motus mentis in voluntate est*”), podczas gdy poruszenie ciała widoczne jest w działaniu (*in opere*), poruszenie zaś zmysłowości — będące czymś pośrednim względem dwóch wcześniej wymienionych i między nimi pośredniczącym (*medius*) — przejawia się w upodobaniu czy też skłonności (*in delectatione*)<sup>16</sup>. Z tym poruszeniem umysłu, które przejawia się w woli czy też akcie chcenia — i tylko z nim — wiktoryn łączy wolny wybór, inne poruszenia traktując jako te, które dotyczą następstw tego pierwszego, a zatem niepodlegających już wyborowi następstw wolnego wyboru<sup>17</sup>. Z woli wynikające czy też wolę wyrażające poruszenie umysłu („*motus mentis voluntarius*”) miałoby być niczym innym jak tylko pożądaniem czy też pragnieniem (*appetitus*)<sup>18</sup>. To pragnienie, czyli poruszenie woli, rozumiane jako samoistne poruszenie umysłu, byłoby zatem pierwszym poruszeniem w człowieku<sup>19</sup>, a wtórne względem niego byłoby poruszenie ciała („*motum voluntatis sequitur motus corporis*”). Łącząc wolę z pragnieniem, Hugon nie zrywa jednak jej związku z racjonal-

<sup>14</sup> Zob. tamże: „*Appetens voluntas est inferior, et sensualitati proxima, secundum quam dulcia et suavia et placentia corpori appetimus, quae aliquando bona est, aliquando mala*”.

<sup>15</sup> Zob. HUGO DE SANCTO VICTORE, *De sacramentis christianae fidei*, lib. I, pars 6, cap. 4 (PL 176, 265): „*Tres sunt motus in homine: motus mentis, motus corporis, motus sensualitatis*”.

<sup>16</sup> Zob. tamże.

<sup>17</sup> Zob. tamże: „*In motu mentis solo liberum arbitrium est; in motu corporis et sensualitatis illa sunt quae sequuntur liberum arbitrium*”.

<sup>18</sup> Zob. tamże.

<sup>19</sup> Zob. tamże: „*Mens igitur per se movetur et est primus voluntatis motus*”.

nością, skoro akt chcenia jest zarazem poruszeniem umysłu, odróżnionym od poruszenia ciała i zmysłowości. Co ciekawe, pragnienie jako akt woli i pierwotne umysłowe poruszenie w człowieku pozostaje w dość osobliwym związku z wolnym wyborem czy też wolną decyzją: jest wolne właśnie dlatego, że z woli wynika czy też wolę wyraża, a równocześnie jest wyborem, decyzją czy rozstrzygnięciem właśnie dlatego, że jest pragnieniem („in voluntario liberum, in appetitu arbitrium”)<sup>20</sup>. Niejasny jest, jak sądzę, sens owego związania pragnienia z wyborem czy decyzją: trudno jednoznacznie orzec, czy intencją Hugona było wskazanie, że samo konkretne pragnienie czegoś jest pewnym praktycznym osądem, tj. opowiedzeniem się za tym, co upragnione, i w tym sensie jest już formalnie decyzją czy wyborem (*arbitrium*), czy raczej chodziło mu o to, że wolne, bo z woli się wywodzące, poruszenie umysłu jest wyborem, decyzją, rozstrzygnięciem w stosunku do pragnienia (ewentualnie wielu możliwych pragnień) jako jego materii, przedmiotowego odniesienia. Można odnieść wrażenie, że — zwłaszcza przy pierwszym rozważanym tu odczytaniu — decyzyjny, rozsądzający i rozstrzygający charakter wolnego wyboru ugruntowany jest w samym pragnieniu czy też akcie chcenia, a zatem ostatecznie woli zawdzięcza nie tylko swoją wolność, ale także swoje *arbitrium*.

Jeśli taki był faktycznie pogląd Hugona, to trzeba stwierdzić, że był on formułowany wbrew dominującej w owej epoce opinii, która moment rozważania czy rozstrzygnięcia w akcie wolnego wyboru traktuje jako jego składową intelektualną, a nie apetytywną, i w związku z tym przypisuje go nie woli czy pragnieniu jako takiemu, lecz rozumowi. Widać to wyraźnie w tekście nieco wcześniejszym niż dzieło Hugona, mianowicie we wspomnianym już zbiorze znanym jako *Sententiae Anselmi*: „Arbitrium autem est actus sive effectus rationis quo discernit et iudicat, sicut videre et audire effectus sunt sensualitatis”<sup>21</sup>. Ilustracją tej dominującej opinii może być także sformułowanie pochodzące od Bernarda z Clairvaux, a powtarzane później przez innych autorów, jasno wskazujące, czemu wolna decyzja (*liberum arbitrium*) zawdzięcza swoją wolność, swoje niezdeteminowanie, a czemu zawdzięcza swoją decyzyjność, swój rozstrzygający charakter: „ut liberum ad voluntatem, arbitrium referatur ad rationem”<sup>22</sup>. Rozbieżność takiej wykładni i stano-

<sup>20</sup> Zob. tamże.

<sup>21</sup> Zob. *Sententiae Anselmi*, 50.

<sup>22</sup> Zob. BERNARDUS CLAREVALENSIS, *De gratia et libero arbitrio*, III, 6 (PL 182, 1005). Por. także: *Summa Sententiarum*, tract. III, cap. 8: „Liberum namque dicitur quantum ad voluntatem, arbitrium quantum ad rationem”. Podobnie: PETRUS LOMBARDUS, *Sententiarum libri quatuor*, lib.

wiska Hugona ze św. Wiktora została dość wcześnie zauważona, a poglądy wiktoryna — dość jednostronnie, trzeba przyznać, zinterpretowane<sup>23</sup> — spotkały się z krytyką nie tyle nawet z powodu ogólnikowego wiązania woli z pożądaniem, ile właśnie ze względu na traktowanie momentu rozsądzania i rozstrzygania w akcie wolnego wyboru jako przynależnego do woli czy — szerzej — apetytywnego aspektu tego aktu. Robert z Melun, krytyczny wobec takiego rozumienia wolnego wyboru czy też wolnej decyzji, zarzuca temu stanowisku pomieszanie elementarnych znaczeń używanych pojęć: wszak osąd czy rozsądzenie — *arbitrium* — z natury jest aktem rozumu, a nie pożądania. Co więcej, zwrot *appetitus voluntarius* — pragnienie z woli się wywodzące — zwrot mający oznaczać właśnie wolny wybór, wydaje się zwykłym pleonazmem, znaczącym właściwie tyle, co własnowolna wola albo chcące chcenie (*voluntas voluntaria*)<sup>24</sup>. Hugon jednak mógłby się bronić przed tym ostatnim zarzutem, wskazując na to, że używa określenia *appetitus voluntarius* nie pleonastycznie, tj. w odniesieniu do każdego pragnienia czy chcenia, ale przede wszystkim na oznaczenie pragnienia tego, co sprawiedliwe czy też moralnie słuszne (*appetitus iusti*), w opozycji do pragnienia tego, co korzystne czy dogodne (*appetitus commodi*), które określane jest jako *appetitus necessarius*<sup>25</sup>. O ile bowiem to ostatnie pragnienie w sposób konieczny jest związane z ludzką naturą i nigdy nie daje się od woli ludzkiej oddzielić<sup>26</sup>, o tyle pragnienie tego, co sprawiedliwe, nie ma w sobie takiej

III, dist. 24, 5 (PL 192, 702); PETRUS PICTAVIENSIS, *Sententiarum libri quinque*, lib. II, cap. 22, 56 (PL 211, 1031).

<sup>23</sup> W krytycznej względem stanowiska Hugona relacji Roberta z Melun widoczne jest pewne uproszczenie w prezentacji krytykowanego stanowiska, sugerujące jednoznaczne sprowadzenie *arbitrium* do pragnienia czy pożądania i redukujące do tego ostatniego cały wymiar intelektualny aktu wolnego wyboru. Zob. ROBERTUS MELUNENSIS, *Sententiae*, lib. I, pars 12, cap. 121: „Dicunt quidam quod liberum arbitrium appetitus est voluntarius; per appetitum rationem intelligunt, per voluntarium voluntatem quae libera est”.

<sup>24</sup> Zob. tamże.

<sup>25</sup> Zob. HUGO DE SANCTO VICTORE, *De sacramentis christianae fidei*, lib. I, pars VII, cap. 11 (PL 176, 291).

<sup>26</sup> Zob. tamże: „appetitus commodi inseparabilis est, quia secundum necessitatem inest, et a voluntate rationali numquam separari potest”. W innym fragmencie swego dzieła (tamże, cap. 21, PL 176, 296) Hugon będzie przekonywał, że koniecznościowy charakter pragnienia tego, co korzystne i dogodne, i niemożność jego oddzielenia od ludzkiej woli, nie oznacza jednak ani tego, że każde takie pragnienie jest usprawiedliwione, ani też tego, że musi być zaspokojone. Będzie zatem Hugon wskazywał na to, że jest możliwa w dziedzinie tego pragnienia jakaś niejednoznaczność co do jego przedmiotu, czyli samego *commodum*: to, co w pewnym sensie jest korzystne i dogodne, w innym sensie może być niekorzystne i niedogodne („aliquo modo commodum, aliquo modo incommodum est”). Stąd można tego, co korzystne i dogodne, pragnąć w sposób nieuporządkowany, za korzystne w danej rzeczy mylnie biorąc to, co takie nie jest



konieczności i zostało powierzone ludzkiej woli („ut inesset ad voluntatem”), od niej wyłącznie uzależnione („appetitum iusti soli voluntati hominis subiecit”), w tym sensie, że człowiek może żywić takie pragnienie albo go nie żywić, może chcieć sprawiedliwości albo jej nie chcieć, jako że pragnąc tego, co sprawiedliwe, to nic innego jak chcieć sprawiedliwości<sup>27</sup>. Hugon łączy te dwojakiego rodzaju pragnienia — od woli ludzkiej wyłącznie zależne, z jej wyborem wyłącznie związane pragnienie tego, co sprawiedliwe oraz konieczne, z natury od woli nieoddzielne pragnienie tego, co korzystne i dogodne — z zasługiwaniem na nagrodę bądź karę i tej nagrody lub kary doświadczaniem tak w wymiarze doczesnym, jak w wymiarze eschatologicznym<sup>28</sup>. Według Hugona, pragnienie tego, co sprawiedliwe ma mieć „zasługujący” charakter, mianowicie ma się przekładać na jakieś oczekujące człowieka i wynikające z jego postawy dobro, jeśli człowiek to pragnienie zachowa i nim się kieruje, choć mógłby je porzucić; ale nie wprost może się także przekładać na oczekujące człowieka i równie zasłużone zło, jeśli człowiek wyrzeknie się tego pragnienia, choć mógł je zachować.

Samo przeświadczenie o dwoistym ukierunkowaniu woli — opisywanym przez Hugona jako pragnienie tego, co sprawiedliwe (moralnie słuszne), i pragnienie tego, co korzystne i dogodne — wiktoryn zaczerpnął zapewne z koncepcji Anzelma z Canterbury, który mówi, co prawda, nie o pragnieniu, lecz o pewnej skłonności woli (*affectio* bądź *aptitudo voluntatis*) czy też o woli rozumianej jako skłonność (*voluntas ut affectio*) bądź ku temu, co prawe i moralnie słuszne (*ad volendum rectitudinem; ad volendum iustitiam*), bądź ku temu, co dogodne (*ad commodum; ad volendum commodi-*

---

(„iste non nisi commodum appetit, quamvis commodum non sit illud quod appetit”), innymi słowy: upatrując tego, co korzystne, tam, gdzie go nie ma („commodum suum esse putat ubi non est”). Dlatego pragnienie tego, co korzystne i dogodne, choć samo w sobie dla człowieka konieczne i naturalne, dobre jest dopiero wtedy, gdy jest uporządkowane, tzn. gdy człowiek nie tylko pragnie tego, co korzystne i dogodne, ale także właściwie rozpoznaje przedmiot swego pragnienia i umieszcza go we właściwym porządku („commodum et ordinatum appetendum est”); natomiast może być złe nie samo w sobie — jako pragnienie tego, co korzystne i dogodne, ale ze względu na jakieś przedmiotowe nieuporządkowanie, tj. błędne rozpoznanie właściwego przedmiotu takiego pragnienia bądź błędne do niego odniesienie. Zob. tamże, cap. 22 (PL 176, 297): „in omnibus tamen non nisi commodum appetitur, quando ordinate quidem bene, quando vero inordinate male”.

<sup>27</sup> Zob. tamże, cap. 12 (PL 176, 292): „iustum appetere nihil aliud sit quam iustitiam velle”.

<sup>28</sup> Zob. tamże, cap. 11 (PL 176, 291): „Appetitum iusti propterea voluntarium esse voluit, ut in eo promereretur homo sive bonum, si videricet eum retineret cum posset deserere, sive malum, si eum desereret cum posset retinere. Appetitum autem commodi propterea necessarium voluit esse Deus, quatenus in eo remuneraretur homo sive ad poenam, si alterum, id est appetitum iusti, desereret, ad gloriam, si eundem appetitum, scilicet iusti, retineret. In appetitu iusti Deus meritum hominis constituit, in appetitu vero commodi praemium”.

tatem)<sup>29</sup>. Anzelm podsuwa zresztą nie tylko to jedno szczegółowe rozwiązanie w zakresie funkcjonowania woli. W swoich tekstach pisanych pod koniec XI wieku i na początku wieku XII podejmuje próbę całościowego uporządkowania i objaśnienia tej dziedziny, poczynając od wytyczenia i uporządkowania pola semantycznego terminu „wola”, a zatem odróżniając i charakteryzując różne sposoby rozumienia i stosowania tego terminu, analizując ontologiczny i antropologiczny fundament wolicjonalności oraz poszczególne jej aspekty, pokazując relacje i zależności między tymi aspektami, ustalając obowiązujące w tej dziedzinie kryteria normatywności czy wreszcie formułując jedną z najbardziej nośnych w tej epoce definicji wolnej woli, a raczej wolnego wyboru, do której — jako do intelektualnego dobra wspólnego — odwoływali się, najczęściej afirmatywnie, rzadko polemicznie, inni znaczący uczestnicy dyskusji na temat *liberum arbitrium*<sup>30</sup>.

W dziele *De concordia praescientiae et praedestinationis nec non gratiae Dei cum libero arbitrio*, pisany w pierwszej dekadzie XII wieku, Anzelm z Canterbury odnosi najpierw wolę, podobnie zresztą jak rozum, do duszy jako jednego wspólnego podmiotu funkcjonalnie odrębnych zdolności, stanowiących niejako instrumenty czy też narzędzia działania tego podmiotu. Ani wola, ani rozum nie są substancjalnie tożsame z duszą, w szczególności nie są całą duszą, tzn. nie wyczerpują bez reszty jej istoty czy też substancjalnego bytu; jedno i drugie jest natomiast czymś w duszy (*aliquid in anima*) — czymś spełniającym specyficzną, sobie tylko właściwą funkcję. Taka charakterystyka woli i rozumu zdaje się, z jednej strony, wskazywać, że nie mają one całkowicie odrębnego statusu bytowego, nie są samoistnymi substancjami, i w tym sensie nie mogą być od siebie tak oddzielone, by można je było sobie przeciwstawić jako dwa obce sobie i od siebie niezależne podmioty. Z drugiej jednak strony to bliżej nieokreślone bycie czymś w du-

<sup>29</sup> Zob. ANSELMUS CANTUARIENSIS, *De concordia praescientiae et praedestinationis nec non gratiae Dei cum libero arbitrio*, q. III, cap. 11–13 (PL 158, 535–540). Polskie wydanie: Św. ANZELM Z CANTERBURY, *O zgodności przedwiedzy, predestynacji i łaski Bożej z wolną wolą*, tłum. Andrzej Piotr Stefańczyk (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2016), 142–159. Odpowiednikiem terminu *affectio* jest w tym przekładzie „inklinacja”.

<sup>30</sup> Kanoniczna postać tej anzelmiańskiej definicji wolnego wyboru orzeka, że wolny wybór jest mocą czy też możliwością zachowania prawości woli z uwagi na samą tę prawość. Por. *De libertate arbitrii*, cap. 3 (PL 158, 494): „libertas arbitrii est potestas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem”. Polskie wydanie: Św. ANZELM Z CANTERBURY, *O wolności woli*, tłum. Andrzej Piotr Stefańczyk, w: TENŻE, *O prawdzie. O wolności woli. O upadku diabła*, 126–127. Podobnie: tamże, cap. 13 (PL 158, 505). Polskie wydanie: *O wolności woli*, 156–157. Nie inaczej: *De concordia praescientiae*, q. 1, cap. 6 (PL 158, 516 i 517). Polskie wydanie: *O zgodności przedwiedzy*, 90–93.

szy może oznaczać, że nie chodzi tylko o przedmiotowo różne funkcje czy też przedmiotowo różne zastosowania bądź różne potencjalności tego samego podmiotu, tj. duszy jako ośrodka życia we wszystkich jego przejawach, w tym i życia umysłowego — myślącego i pragnącego zarazem, i że tak w woli, jak w rozumie należy upatrywać pewne przypadłości duszy, tzn. zaktualizowane, realnie istniejące, choć przygodne własności tej substancji, jaką jest dusza. Gdyby tak było, rozum i wola — choć same nie upodmiotowione i występujące w ramach jednej większej całości, na jednym substancjalnym podłożu, tzn. jako *vires in anima* — mogłyby jednak nie tylko być myślane odrębnie, ale i faktycznie odrębnie funkcjonować jak narzędzia używane przez podmiot do odmiennego rodzaju czynności, jako *instrumentum ratiocinandi* bądź *instrumentum volendi*. W każdym razie stanowisko Anzelma w odniesieniu do kwestii samoistności czy też odrębnego i substancjalnego istnienia woli wydaje się niekiedy niejednoznaczne, a trudność potęguje jeszcze używana przez niego terminologia. W dziele *O upadku diabła* Anzelm z jednej strony twierdzi, że wola — podobnie jak dowolna jej przemiana — nie ma substancjalnego charakteru i nie istnieje na sposób substancji, z drugiej jednak strony zapewnia, że wola — nawet nie będąc substancją („etsi non sunt substantiae”) — bez wątpienia jest czymś, a zatem nie jest pojęciem bezprzedmiotowym i pustą nazwą, a tym samym nie można jej odmówić miana bytu („voluntas aliqua essentia est”) i właściwego jej sposobu bytowania. Nie każda *essentia* (w rozumieniu Anzelma) musi być bowiem tożsama z *substantia*, tj. nie każdy byt musi być od razu substancją w sensie ścisłym, czyli bytem samoistnym<sup>31</sup>. W tym kontekście warto zwrócić uwagę na to, że użyteczną analogią dla objaśnienia bytowego statusu woli i jej relacji do duszy jako podmiotu wielu zdolności i czynności wydaje się Anzelmowi struktura cielesna człowieka, tj. odniesienie wielu organów i pięciu zmysłów do ciała jako ich podmiotu: jak w ciele mamy wiele członków i pięć zmysłów, którymi posługujemy się jak narzędziami w im tylko właściwych dziedzinach zastosowań, tak dusza ma w sobie pewne moce czy też zdolności, którymi posługuje się niczym narzędziami we właściwych im obszarach<sup>32</sup>. Jak zatem rozum jest tą mocą, którą

<sup>31</sup> Zob. ANSELMUS CANTUARIENSIS, *De casu diaboli*, cap. 8 (PL 158, 336): „Nec voluntatem nec conversionem voluntatis puto negari posse aliquid esse. Nam etsi non sunt substantiae, non tamen probari potest eas non esse essentias, quoniam multae sunt essentiae praeter illam quae proprie dicitur substantia”. Polskie wydanie: *O upadku diabła*, 192–195

<sup>32</sup> Zob. TENŻE, *De concordia*, q. 3, cap. 11 (PL 158, 534): „Sicut habemus in corpore membra et quinque sensus, singula ad suos usus apta, quibus quasi instrumentis utimur [...], ita et anima habet in se quasdam vires, quibus utitur velut instrumenta ad usus congruos”. Polskie wydanie: *O zgodności przedwiedzy*, 142–143

się dusza posługuje do prowadzenia rozumowania, tak wola — ogólnie rzecz biorąc — jest tą jej mocą, której używa do chcenia<sup>33</sup>.

To jednak ogólne rozumienie woli jako *potestas volendi* czy też *instrumentum volendi*, a zatem tej mocy w duszy (*vis in anima*), która pozwala chcieć, tj. uzdalnia do chcenia, do chcenia jest używana i w aktach chcenia się ujawnia, wymaga — zdaniem Anzelm — uściślenia i rozpisania na bardziej szczegółowe jej znaczenia. Uważna analiza pozwala bowiem uchwycić notoryczną wieloznaczność terminu „wola”; dlatego dla uniknięcia nieporozumień w jednym z opracowań tego zagadnienia Anzelm wspomina o dwóch zasadniczych sensach tego terminu<sup>34</sup>, a w innym opracowaniu mówi nawet o trzech takich sensach<sup>35</sup>. W tym bardziej subtelnym ujęciu, w którym odsłania się trzy różne sensory jednego i tego samego pojęcia woli, wyróżnia się, po pierwsze, wolę rozumianą jako sama neutralna zdolność czy też samo narzędzie chcenia (*instrumentum volendi*); po drugie, wolę rozumianą jako pewna skłonność, pewne nastawienie czy upodobanie do określonego rodzaju chcenia czy też do czynienia określonego użytku z woli jako narzędzia chcenia (*aptitudo* albo *affectio instrumenti*); po trzecie wreszcie, wolę jako konkretne chcenie (*velle*), tj. używanie w określony sposób woli jako narzędzia chcenia (*usus instrumenti*)<sup>36</sup>. W wersji dychotomicznej odróżnia się wolę jako narzędzie chcenia (*instrumentum volendi*) czy też moc chcenia (*potestas volendi*) oraz wolę jako sam akt chcenia (*ipsum velle*), czyli użycie wspomnianego narzędzia (*usus voluntatis*)<sup>37</sup>. W pierwszym sensie wola dla

<sup>33</sup> Zob. tamże: „Est namque ratio in anima, qua sicut suo instrumento utitur ad ratiocinandum, et voluntas qua utitur ad volendum”.

<sup>34</sup> Zob. ANSELMUS CANTUARIENSIS, *De libertate arbitrii*, cap. 7 (PL 158, 499): „Ut video aequivocatio voluntatis te fallit. [...] Sicut visus aequivoce dicitur, ita et voluntas”. Polskie wydanie: *O wolności woli*, 140–143. W dalszym wywodzie Anzelm przynajmniej raz używa nieco mylącej formuły *duae voluntates* (*De libertate arbitrii*, 500). Z kontekstu jednak jasno wynika, że nie chodzi o dwie numerycznie odrębne wole, lecz o dwa możliwe znaczenia tej samej woli (*instrumentum volendi et opus eius*).

<sup>35</sup> Zob. TENŻE, *De concordia*, q. 3, cap. 11 (PL 158, 534): „Voluntas itaque dici videtur aequivoce, id est tripliciter”. Polskie wydanie: *O zgodności przedwiedzy*, 142–143

<sup>36</sup> Zob. tamże (PL 158, 534–535): „discernamus in voluntate [...] instrumentum et aptitudines eius, et usum eius, quas aptitudines in voluntate possumus nominare affectiones. [...] Aliud est enim instrumentum volendi, aliud affectio instrumenti, aliud usus eiusdem instrumenti. [...] Dicitur autem voluntas et instrumentum volendi, et affectio eius, et usus eius”. Polskie wydanie: tamże.

<sup>37</sup> Zob. ANSELMUS CANTUARIENSIS, *De libertate arbitrii*, cap. 7 (PL 158, 499): „dicitur voluntas ipsum instrumentum volendi, quod est in anima, et quod convertimus ad volendum hoc vel illud [...], et dicitur voluntas usus eius voluntatis, quae est instrumentum volendi”. Polskie wydanie: *O wolności woli*, 142–143. Por. także: TENŻE, *De casu diaboli*, cap. 28 (PL 158, 360): „Non est enim aliud velle quam uti potestate volendi”. Polskie wydanie: *O upadku diabła*, 264–265.

danego podmiotu jest czymś jednym, jednorodnym i stałym, natomiast w drugim sensie jest czymś zwielokrotnionym, różnorodnym i zmiennym, stosownie do mnogości i różnorodności konkretnych aktów chcenia tego samego podmiotu<sup>38</sup>. Tę anzelmiańską dystynkcję — zarówno w wersji dwudzielnej, jak i trójdzielnej — można uznać za próbę elementarnego uporządkowania pola semantycznego wyznaczonego przez samo pojęcie „wola” i jego wielorakie zastosowania. I choć obie wersje takiego uporządkowania mają pewną teoretyczną i praktyczną doniosłość, potwierdzoną częstymi do nich odwołaniami w tekstach XII-wiecznych myślicieli, to jednak warto — jak sądzę — skoncentrować się na tej wersji, która niebezpiecznie wyróżnia trzy znaczenia terminu „wola”, między samą nieokreśloną zdolnością chcenia a aktualnym chceniem czegoś konkretnego umieszczając pewne przedmiotowo ukierunkowane nastawienie woli, pewną jej skłonność i gotowość do konkretnego chcenia, niekoniecznie jednak zaktualizowaną. Z jednej strony bowiem wola jako skłonność do konkretnego chcenia (*affectio*) swoją przedmiotową określonością, swoim ukierunkowaniem na to, czego jest chceniem, różni się od woli rozumianej jako całkowicie niezdeterminowane narzędzie czy też sama nieukierunkowana zdolność jakiegokolwiek chcenia (*instrumentum volendi*). Z drugiej zaś strony różni się także od samego aktu chcenia, czyli konkretnego użycia tego narzędzia, choć tak jak ono jest ukierunkowana i przedmiotowo określona; o ile bowiem samo *velle* — konkretne chcenie — w momencie, w którym zachodzi, jest zawsze czymś zaktualizowanym, a jego przedmiot jest podmiotowi wiadomy i bezpośrednio w samym akcie obecny, o tyle *affectio* — skłonność woli do chcenia czegoś — może pozostawać w możliwości, w stanie gotowości do tego chcenia, a jej przedmiot nie musi być aktualnie przez podmiot myślany (np. w czasie snu, gdy trwa potencjalna skłonność do chcenia czegoś, choć podmiot nie jest tego świadomy i nie aktualizuje tej skłonności; wystarczy jednak, by na jawie ów przedmiot się przypomniał, aby samorzutnie — od razu lub po jakimś czasie — ożywiła się ku niemu *affectio*)<sup>39</sup>.

<sup>38</sup> Zob. *De libertate arbitrii*, cap. 7 (PL 158, 500): „Illa igitur voluntas quam voco instrumentum volendi, una et eadem semper est quidquid velimus; illa vero quae opus eius est, tam multiplex est quam multa et quam saepe volumus”. Polskie wydanie: *O wolności woli*, 142–143.

<sup>39</sup> Zob. *De concordia*, q. 3, cap. 11 (PL 158, 534-535): „Affectio huius instrumenti est, qua sic afficitur ipsum instrumentum ad volendum aliquid, etiam quando illud quod vult non cogitat, ut si venerit in memoriam, aut statim, aut suo tempore illud velit. [...] Usus vero eiusdem instrumenti est, quem non habemus nisi cum cogitamus rem quam volumus”. Polskie wydanie: *O zgodności przedwiedzy*, 142–143.

Wydaje się, że temu odrębnemu i wyróżnionemu znaczeniu woli rozumianej jako skłonność czy też upodobanie do określonego chcenia Anzelm z Canterbury przypisuje szczególną wagę. Po pierwsze, o ile wola rozumiana jako narzędzie chcenia — prosta, neutralna zdolność chcenia — jest siłą poruszającą, czynnikiem pobudzającym do działania wszystkie inne istniejące w człowieku siły, zdolności i organy, którymi spontanicznie, własną mocą, posługujemy się w swojej aktywności, o tyle ona sama — niejako od wewnątrz — poruszana jest właśnie przez swoje utrwalone skłonności czy też upodobania. Dzięki temu zatem, że wolę poruszają, tj. kierują ku konkretnym przedmiotom chcenia, jej własne *affectiones*, Anzelm może nazywać wolę narzędziem samoporuszającym się — takim, które samo siebie wprawia w ruch, bo samo z siebie, mocą własnych skłonności, czegoś chce<sup>40</sup>. A w innym ujęciu wspomniane skłonności uznane zostaną za coś w rodzaju narzędzi tej woli, która sama jest narzędziem duszy („quasi instrumenta eiusdem instrumenti”)<sup>41</sup>; bez tych swoich ukierunkowujących narzędzi wola jako narzędzie byłaby bezużyteczna i w zawieszeniu niejako byłaby także jako mechanizm samoporuszający się ku czemuś. Po drugie, to pobudzanie od wewnątrz woli — rozumianej jako narzędzie chcenia — do działania oznacza jej nastawianie, jej skłanianie w jednym z dwóch zasadniczych kierunków: ku chceniu tego, co korzystne czy też dogodne (*commoditas*), bądź ku chceniu tego, co prawe, moralnie słuszne (*rectitudo*). Anzelm twierdzi, że takie są główne skłonności czy też upodobania woli, tak że w ostatniej instancji nasza zdolność chcenia nie może chcieć czegoś innego niż to, co korzystne, bądź to, co moralnie słuszne<sup>42</sup>. Od tego zaś, ku czemu wola jako zdolność czy też narzędzie chcenia — za sprawą swoich *affectiones* — się skłoni, na co się nastawi, w czym znajdzie upodobanie, do czego się silniej przywiąże, zależy etyczna kwalifikacja konkretnych aktów woli, konkretnych jej chceń i wyborów. W konsekwencji od tych dwojakiego rodzaju skłonności czy też utrwalonych nastawień woli zależą etyczne zasługi lub

<sup>40</sup> Zob. tamże (PL 158, 537): „Voluntas quidem instrumentum movet omnia alia instrumenta, quibus sponte utimur, et quae sunt in nobis, [...] et facit omnes voluntarios motus; ipsa vero se suis affectionibus movet, unde dici potest instrumentum seipsum movens”. Polskie wydanie: *O zgodności przedwiedzy*, 148–151.

<sup>41</sup> Zob. tamże, q. 3, cap. 13 (PL 158, 540): „Non absurde possumus dicere affectiones eius voluntatis quam instrumentum dixi animae, quasi instrumenta eiusdem instrumenti esse, quia nihil ipsa nisi istis operatur”. Polskie wydanie: *O zgodności przedwiedzy*, 156–159.

<sup>42</sup> Zob. tamże, cap. 11 (PL 158, 535–536): „Instrumentum volendi duas habet aptitudines, quas voco affectiones: quarum una est ad volendum commoditatem, altera ad volendum rectitudinem. Nempe nihil vult voluntas quae est instrumentum nisi aut commoditatem, aut rectitudinem”. Polskie wydanie: *O zgodności przedwiedzy*, 146–147.

winy podmiotu, a od nich już wprost można przejść do rokowań dotyczących eschatologicznych losów człowieka — jego zbawienia lub potępienia<sup>43</sup>. Anzelm wskazuje, co prawda, na pewną różnicę statusu i sposobu funkcjonowania obu typów skłonności: jedną z nich mianowicie cechuje samoodniesienie, drugą — nie. Skłonność woli do chcenia tego, co korzystne i dogodne, sama nie musi być tym, do czego skłania, tj. sama w sobie nie musi być korzyścią i wygodą ani nie musi być tych kwalifikacji nośnikiem. Inaczej jest ze skłonnością woli do chcenia tego, co moralnie prawe: taka skłonność sama już jest moralną prawością, a zatem charakteryzuje się tym, do czego wole skłania. Zdaniem Anzelm ten tylko może mieć skłonność do chcenia moralnej prawości, kto sam taką moralną prawością się odznacza i mocą tej prawości do chcenia jej się skłania<sup>44</sup>. Inaczej też przedstawia się kwalifikacja etyczna obu tych skłonności, mianowicie skłonność woli do chcenia tego, co moralnie prawe, jest jednoznacznie dobrą skłonnością, jako że moralna prawość czy też sprawiedliwość sama w sobie nie jest przyczyną żadnego zła, a wręcz przeciwnie — jest źródłem wszelkiej dobrej zasługi<sup>45</sup>; natomiast skłonność woli do chcenia tego, co korzystne i dogodne, nie jest, co prawda, zawsze czymś złym, lecz staje się czymś złym wtedy, gdy daje przyzwolenie cielesnemu pożądaniu, przeciwnemu temu, co duchowe, bo wtedy nie jest już podporządkowana moralnej prawości (sprawiedliwości), a bez niej czy też wbrew niej wola niczego nie powinna chcieć<sup>46</sup>. Przekonamy się, że etyczny wymiar ludzkiej wolicjonalności — nie tylko skłonności woli, ale także wynikających z nich decyzji i działań — ma pierwszorzędne znaczenie dla anzelmiańskiej definicji i charakterystyki wolnego wyboru, większe niż sama etycznie neutralna możliwość alternatywnego funkcjonowania woli, tj. równoprawnego skłaniania się ku jednemu z dostępnych jej członów alternatywy.

<sup>43</sup> Zob. tamże, cap. 12 (PL 158, 537): „Ex his duabus affectionibus, quas etiam voluntates dicimus, descendit omne meritum hominis, sive bonum, sive malum. [...] Ex his duabus voluntatibus quas voco aptitudines sive affectiones procedant [...] merita hominum, sive ad salutem, sive ad damnationem”. Polskie wydanie: *O zgodności przedwiedzy*, 150–151

<sup>44</sup> Zob. tamże: „In hoc quoque differunt quia illa quae est ad volendum commodum non est hoc quod ipsa vult; illa vero quod est ad volendum rectitudinem, rectitudo est. Nullus quippe rectitudinem vult nisi rectitudinem habens, neque potest aliquis rectitudinem velle, nisi rectitudine”.

<sup>45</sup> Zob. tamże: „Rectitudo quidem quantum in ipsa est, nullius mali causa est, et omnis meriti boni mater est”.

<sup>46</sup> Zob. tamże, cap. 12: „Illa vero voluntas quae est ad volendum commodum, non semper mala est, sed quando consentit carni concupiscenti adversus spiritum”. Polskie wydanie: *O zgodności przedwiedzy*, 152–153. Por. także: tamże, cap. 13: „Voluntas etiam commodi, condita bona, in quantum est aliquid, mala, id est iniusta, facta est, quia non subdita iustitiae, sine qua nihil velle debet”. Polskie wydanie: *O zgodności przedwiedzy*, 156–157

## 2. KONFRONTACJA DEFINICJI I CHARAKTERYSTYK WOLNEGO WYBORU (*liberum arbitrium*) — UDZIAŁ WOLI, UDZIAŁ INTELEKTU

W niektórych tekstach XII-wiecznych, podobnie jak w dziełach pochodzących z następnego stulecia, za punkt odniesienia dla autorskich rozważań dotyczących wolnego wyboru czy też wolnej decyzji (*liberum arbitrium*) przyjmuje się dwa stanowiska: jedno uznawane jest za pogląd filozofów, a wywodzi się dokładnie z boecjańskiego *Komentarza do Hermeneutyki* Arystotelesa, drugie natomiast — uznawane za pogląd teologów — ówczasie przypisywane jest zazwyczaj św. Augustynowi<sup>47</sup>, choć wypada zauważyć, że to przypisanie niekoniecznie musi być trafne. Jeśli bowiem nawet w ostatniej instancji i w ogólnym zarysie pogląd ten może mieć faktycznie proveniencję augustyńską, to wprost jego dokładnego sformułowania w dziełach św. Augustyna znaleźć niepodobna; okazuje się natomiast, że takie sformułowanie, zwane poglądem teologów, bezpośrednio można wywieść z dzieła powstałego dopiero około połowy XII stulecia, tj. z *Sentencji* Piotra Lombarda.

Przykładem takiego podwójnego odniesienia, tj. odniesienia do dwóch alternatywnych definicji *liberum arbitrium* — definicji „filozoficznej” i definicji „teologicznej” — jest argumentacja przedstawiona przez Piotra z Poitiers (Petrus Pictaviensis), uchodzącego za ucznia Piotra Lombarda. Piotr z Poitiers w dziele *Sententiarum libri quinque* (napisanym — jak ocenia Odon Lottin — przed 1176 r.) ujmuje to tak: „Liberum arbitrium sic diffinitur a philosophis: liberum arbitrium est liberum de voluntate iudicium; a theologis vero sic definitur: liberum arbitrium est facultas voluntatis et rationis qua eligitur bonum, gratia assistente, et malum, gratia desistente”<sup>48</sup>.

<sup>47</sup> Takie przypisanie można znaleźć np. w powstałej około 1220 r. *Summa aurea* Wilhelma z Auxerre. Por. GUILLELMUS AUTISSIODORENSIS, *Summa aurea*, lib. II, tract. 10, cap. 2: „Quaeritur quid sit liberum arbitrium. Et dicit Augustinus: Liberum arbitrium est facultas voluntatis et rationis qua bonum eligitur, gratia assistente, malum vero gratia desistente”. Prawdopodobnie za *Summa aurea* wspomniany pogląd — bez dokładnego sprawdzenia — przypisywany jest św. Augustynowi w wielu innych tekstach z epoki, np. w *Summa fratris Alexandri* (pars 2, inquisitio IV, tract. 1, sectio 2, q. 3, tit. 3, cap. 2), ale też w *Summa de creaturis* Alberta Wielkiego (pars 2, q. 70, art. 2) i w komentarzu św. Bonawentury do *Sentencji* Piotra Lombarda (*In II Sent.*, dist. 25, q. 3, obiectio 4; q. 4, obiectio 2).

<sup>48</sup> PETRUS PICTAVIENSIS, *Sententiarum libri quinque*, lib. II, cap. 22 (PL 211, 1031). Wcześniej formułę *liberum de voluntate iudicium* za definicję wolnego wyboru podaną przez filozofów uznał Piotr Abelard. Zob. PETRUS ABAELARDUS, *Introductio ad theologiam* (PL 178, 1110): „Liberum arbitrium definientes philosophi dixerunt liberum de voluntate iudicium”. Teksty źródłowe: dla definicji filozoficznej — BOETHIUS, *Commentarius in librum Aristotelis Peri Her-*



Ujęcie zatem nazywane filozoficznym, oparte na tekście Boecjusza, pochodzącym, co prawda, z VI wieku, ale często przywoływanym w XII-wiecznych dyskusjach, podkreśla to, że wolny wybór to nie sama wola, nie dowolne chcenie, ale przede wszystkim wolny osąd (*iudicium, iudicatio, examinatio*), choć *de voluntate*, czyli z wolą związany, woli i tego, co przez nią chciane, dotyczący. Kluczowy jest jednak akt rozumu, bo to dzięki niemu powstaje wolny wybór, który w namyśle i osądzie rozumu ma swą determinującą przyczynę<sup>49</sup>. Natomiast ujęcie teologiczne wskazuje na „mieszany”, syntetyzujący, intelektualno-wolicjonalny charakter wolnego wyboru jako zdolności czy też władzy przysługującej duszy rozumnej (*facultas, potentia rationalis animae*), pozwalającej zarówno odróżnić dobro i zło, jak i jednego lub drugiego chcieć („bonum vel malum potest velle utrumque discernens”). Intelektualny aspekt tej zdolności — wyrażony rzeczownikiem *arbitrium* — obejmuje rozpoznanie i odróżnienie dobra i zła („arbitrium quantum ad rationem, cuius est facultas vel potentia illa, cuius etiam est discernere inter bonum et malum”), aspekt zaś wolicjonalny — wyrażony dookreślającym przymiotnikiem *liberum* — wskazuje na równą możliwość zwrócenia się w jedną lub drugą stronę, tj. skłonienia się tak ku dobru, jak ku złu („liberum quantum ad voluntatem, quae ad utrumlibet flecti potest”). Kluczowym wątkiem w tym teologicznym podejściu jest jednak wiązanie statusu i funkcjonowania wolnego wyboru z obecnością lub nieobecnością łaski: wolny wybór jest chceniem i wybieraniem dobra wtedy, gdy ową zdolność wspiera nadprzyrodzona łaska, natomiast jest chceniem i wybieraniem zła, gdy jej tej łaski brak („bonum eligitur gratia assistente, vel malum eadem desistente”). Nawet jeśli w duszy rozumnej jest jakaś naturalna wola (*voluntas naturalis*), która właśnie z natury (*naturaliter*) pragnie dobra, to jednak to pragnienie pozostaje słabe i wątle („vult tenuiter et exiliter”), dopóki nie wesprze go łaska („nisi gratia iuuet”); wówczas — wsparta otrzymaną łaską — wola

---

*meneias*, lib. III; dla definicji teologicznej — PETRUS LOMBARDUS, *Sententiarum libri quatuor*, lib. II, d. 24, 5 (PL 192, 702).

<sup>49</sup> Por. BOETHIUS, *Commentarius in librum Aristotelis Peri Hermeneias*, lib. III: „Nos autem liberum voluntatis arbitrium non id dicimus quod quisque voluerit, sed quod quisque iudicio et examinatione collegerit. [...] Sed est liberum arbitrium, quod ipsa quoque vocabula produunt, liberum nobis de voluntate iudicium. [...] Adeo non in voluntate sed in iudicatione voluntatis liberum constat arbitrium”. Polskie wydanie: BOECJUSZ, *Komentarz do „Hermeneutyki” Arystotelesa*, tłum. Tomasz Tiuryn, Seria dwujęzyczna Ad Fontes, t. 15, z. 1 (Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2010), 422–425: „To, co nazywamy wolnym wyborem w obrębie woli, nie jest po prostu czymś dowolnym chceniem, ale czymś, co powstaje dzięki osądowi oraz namysłowi. [...] Wolny wybór, jak wskazuje sama nazwa, jest wolnym osądem, który jest powiązany z wolą. [...] Tak więc wolny wybór nie tkwi w samej woli, ale w osądzie powiązanym z wolą”.

zyskuje zdolność pragnienia dobra w sposób skuteczny („efficaciter vult bonum”), a tym samym i jego urzeczywistniania, podczas gdy sama z siebie skutecznie — sprawczo — mogłaby tylko chcieć zła („per se potest velle malum efficaciter”)<sup>50</sup>. Zwięźle ujął to już Bernard z Clairvaux: sama wolna wola — bez bliższych dookreśleń — czyni nas „naszymi”, tj. do siebie przynależnymi, według siebie i o sobie decydującymi; wola wolna i dobra czyni nas przynależnymi do Boga, a zatem decydującymi zgodnie z Jego wolą, wola zaś wolna i zła — przynależnymi do diabła, a zatem decydującymi pod jego dyktando<sup>51</sup>.

W anonimowym tekście *Sententiae divinae paginae*, powstałym prawdopodobnie w czwartej dekadzie XII wieku w środowisku ukształtowanym przez jednego z ówczesnych mistrzów teologii, Anzelma z Laon<sup>52</sup>, również wskazuje się na możliwe źródła będących w obiegu alternatywnych definicji wolnego wyboru, odpowiadających temu, co później Piotr z Poitiers uzna za filozoficzne bądź teologiczne jej sformułowanie. Zastanawiając się nad tym, czym jest wolny wybór („quid sit liberum arbitrium”), autor wskazuje naj-

<sup>50</sup> Zob. PETRUS LOMBARDUS, *Sententiarum libri quatuor*, lib. II, dist. 24, 5 (PL 192, 702): „Liberum arbitrium est facultas rationis et voluntatis, qua bonum eligitur gratia assistente vel malum eadem desistente. Et dicitur liberum quantum ad voluntatem, quae ad utrumlibet flecti potest. Arbitrium vero quantum ad rationem, cuius est facultas vel potentia illa, cuius etiam est discernere inter bonum et malum, et aliquando quidem discretionem habens boni et mali, quod malum est eligit, aliquando vero quod bonum est. [...] Est enim in anima rationali voluntas naturalis, qua naturaliter vult bonum, licet tenuiter et exiliter, nisi gratia iuvet quae adveniens iuvat eam et erigit ut efficaciter velit bonum. Per se autem potest velle malum efficaciter. Illa ergo rationalis animae potentia qua bonum vel malum potest velle, utrumque discernens, liberum arbitrium nuncupatur, quod bruta animalia non habent, quia ratione carent”.

<sup>51</sup> Zob. BERNARDUS CLAREVALENSIS, *De gratia et libero arbitrio*, cap. 6, 18 (PL 182, 1011): „Itaque libera voluntas nos facit nostros, mala — diaboli, bona — Dei”.

<sup>52</sup> Więcej na temat źródeł, konstrukcji i rekonstrukcji tego zbioru sentencji zob. F. BLIEMETZ-RIEDER, *Anselms von Laon Systematische Sentenzen*. O tym samym, a także o ideowym i historycznym jego kontekście oraz środowisku, z którego się wywodzi: Heinrich WEISWEILER, *Das Schrifttum der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux in deutsche Bibliotheken*, Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Bd 33, Heft 1–2 (Münster: Aschendorff, 1936), 1–24; ponadto: TENŽE, „L’École d’Anselme et de Guillaume de Champeaux: nouveaux documents”, *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 4 (1932): 237–269, 371–391. Ówczesny stan badań na ten temat wraz z wynikami własnych kwerend źródłowych i bardzo szczegółowych analiz przedstawił również w piątym tomie swego monumentalnego dzieła Odon Lottin. Zob. O. LOTTIN, *Psychologie et morale aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, t. 5, 327–391. W nowszej literaturze przedmiotu kontrowersje wokół autorstwa tekstu i istnienia szkoły Anzelma z Laon, z której miałby się on wywodzić, przedstawiają i w przeciwny sposób rozstrzygają: Valerie Flint („The School of Laon: A Reconsideration”, *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 43 (1976): 89–110) i Marcia L. Colish („Another look at the School of Laon”, *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 53 (1986): 7–22).

pierw na znaną nam już „filozoficzną” definicję sformułowaną przez Boecjusza<sup>53</sup>, by następnie przywołać sformułowanie wyraźnie augustyńskiej proveniencji, zgodnie z którym wolny wybór jest zdolnością czy też władzą dobrego lub złego działania<sup>54</sup>. Wydaje się, że taka definicja czyni przedmiotem, a i warunkiem wolnego wyboru alternatywne możliwości działania, a ściślej: możliwości chcenia, postanowienia i zrobienia tego lub tamtego, tj. czegoś innego, a nawet przeciwnego w stosunku do tego pierwszego. W tym szczególnym przypadku wolny wybór jest wolny, bo może być chceniem i postanowieniem albo czegoś dobrego, albo czegoś złego. Tę definicję konfrontuje się następnie ze sformułowaniem Anzelma z Canterbury, zgodnie z którym wolny wybór to zdolność (władza) zachowywania prawości woli dla niej samej, tj. ze względu na samą tę prawość<sup>55</sup>. Tym razem wolny wybór nie jest warunkowany istnieniem alternatywnych możliwości będących w zasięgu chcenia wybierającego podmiotu. Akcent pada raczej na intencjonalny i normatywny aspekt tego aktu (co i dlaczego — z jaką intencją — winno być chciane, postanawiane, czynione), a nie na jego strukturalną alternatywność (móc chcieć, postanawiać, działać tak lub inaczej)<sup>56</sup>. Takie sformułowanie

<sup>53</sup> Zob. *Sententiae divinae paginae*, 27–28: „Liberum arbitrium est ut dicit Boetius, liberum de voluntate iudicium”.

<sup>54</sup> Zob. tamże, 28: „Augustinus sic: Liberum arbitrium est potentia bene et male operandi”. Źródło takiej definicji wolnego wyboru: AUGUSTINUS, *De libero arbitrio* II, 19, 51; podobnie: TENŹE, *Contra Iulianum*, V, 60.

<sup>55</sup> Zob. tamże: „Episcopus cantorbiensis [sic! — J.K.] in libro suo ita diffinit: Facultas servandi rectitudinem propter se ipsam”. Tak samo lub podobnie brzmiąca definicja wolnego wyboru Anzelm z Canterbury podaje w kilku swoich tekstach. Por. ANSELMUS CANTUARIENSIS, *De libertate arbitrii* 3 (PL 158, 494): „libertas arbitrii est potestas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem”. Podobnie: TENŹE, *Tractatus de concordia praescientiae et praedestinatione nec non gratiae Dei cum libero arbitrio*, q. 1, cap. 6 (PL 158, 516): „Libertas autem ista est potestas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem”.

<sup>56</sup> Wydaje się, że podobnie interpretuje tę koncepcję Odon Lottin, który wprost stwierdza, że Anzelm występuje tu z pozycji moralisty, bo interesuje go nie tyle to, czym wolny wybór faktycznie jest, ile to, czym powinien być albo czym jest w swojej postaci idealnej. Zob. Odon LOTTIN, *La théorie du libre arbitre depuis S. Anselme jusqu'à S. Thomas d'Aquin* (Saint Maximin, Louvain: Abbaye du Mont-César, 1929), 4. Na normatywny charakter anzelmiańskiej definicji wolnego wyboru i jej etyczny kontekst (przy równoczesnym uznaniu niekonieczności zasady alternatywnych możliwości) wskazują także tacy współcześni badacze, jak John Rist czy Sandra Visser i Thomas Williams. Zob. John M. RIST, *Augustine Deformed: Love, Sin, and Freedom in the Western Moral Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), 88–89; Sandra VISSER i Thomas WILLIAMS, „Anselm's Account of Freedom”, w: Brian DAVIES i Brian LEFTOW, eds., *The Cambridge Companion to Anselm* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 179–180, 194. Autorzy ostatniego z przywołanych tekstów uwzględniają także ogólniejszą i czysto opisową wersję anzelmiańskiej definicji wolnego wyboru jako zdolności do własnowolnego podjęcia czy też zapoczątkowania działania („a power for self-initiated action” — por.

miałoby korygować pewne nieakceptowalne konsekwencje definicji augustyńskiej w odniesieniu do Chrystusa, który — jak mogłoby się wydawać na podstawie tej definicji — albo musiałby mieć też zdolność do złego działania, by dysponować wolnym wyborem, albo — gdyby takiej zdolności nie miał — byłby pozbawiony wolności wyboru i niejako skazany na takie, a nie inne chcenia i działania<sup>57</sup>. Tymczasem według Anzelma zdolność do złego działania, możliwość grzeszenia (*potentia peccandi, posse peccare*), nie jest jakąś alternatywną mocą względem zdolności do dobrego działania i możliwości niegrzeszenia, lecz właśnie jest niemocą, dlatego nie może stanowić warunku wolnego wyboru. Kluczowe jest tu jednak — tak w ogóle, jak w szczególnym przypadku Chrystusa — nie to, co podmiot może, do czego ma moc, ale to, czego chce i dlaczego tego chce: wolny wybór to chcieć, by wola była prawa, i chcieć jej prawości nie z innego powodu, jak tylko dla niej samej. W takim sensie, oczywiście, i Chrystus dysponował wolnością wyboru, nawet jeśli pozostając sobą — tj. tym, kim jest w oczach wierzących — nie mógł chcieć zła. Autor *Sententiae divinae paginae* uznaje jednak, że taka korekta nie jest potrzebna i ostatecznie podtrzymuje definicję augustyńską<sup>58</sup>.

Trzeba jednak zauważyć, że pogląd o zbyteczności bądź nieadekwatności anzelmiańskiej definicji wolnego wyboru (*liberum arbitrium*) nie zyskał powszechnego uznania, skoro w pierwszej połowie następnego stulecia ta właśnie definicja — obok definicji faktycznie i wprost augustyńskiej, definicji Augustynowi przypisywanej, a *de facto* pochodzącej od Piotra Lombarda, i definicji Bernarda z Clairvaux — pojawia się stale w ówczesnych *Summach*: w *Summa aurea* Wilhelma z Auxerre, *Summa de bono* Filipa Kancelerza czy *Summa fratris Alexandri*, powstałej w środowisku franciszkańskich współpracowników i uczniów Aleksandra z Hales<sup>59</sup>.

---

s. 194) i uważają, że można ją uzgodnić z definicją normatywną, to tę jednak ostatnią uznają za definicję „oficjalną” i preferowaną przez Anzelma. Odmiennie stanowisko zajmuje Katherin Rogers, która głównie na podstawie fragmentu jego dzieła *O upadku diabła* (*De casu diaboli*, cap. 13-14) broni tezy o libertariańskim charakterze anzelmiańskiej koncepcji wolnego wyboru i koniecznym — na gruncie tej koncepcji — związaniu wolności rozumnych bytów stworzonych z opcjonalnością, otwartą możliwością wyboru jednego z członów alternatywy („open options”). Zob. Katherin A. ROGERS, *Anselm on Freedom* (Oxford: Oxford University Press, 2008), 66–72. Podobnie: TAŻ, „Anselm on Free Will and and the (Possibly Fortunate) Fall”, *The Saint Anselm Journal* (Online) 5.2, dostęp 12.09.2017, [http://www.anselm.edu/Documents/Institute for Saint Anselm Studies/Abstracts/4.5.3.2b\\_52Rogers.pdf](http://www.anselm.edu/Documents/Institute%20for%20Saint%20Anselm%20Studies/Abstracts/4.5.3.2b_52Rogers.pdf)

<sup>57</sup> Zob. *Sententiae divinae paginae*, 28

<sup>58</sup> Zob. tamże: „Tenenda est ergo sententia Augustini”.

<sup>59</sup> Zob. np. PHILIPPUS CANCELLARIUS, *Summa de bono* IV, q. 2, 2, w: Nicolaus WICKI, ed., *Philippi Cancellarii Parisiensis Summa de bono*, t. 1 (Bern: Francke, 1985), 165–166.

Od pytania o sens i walory poszczególnych definicji wolnego wyboru, przyjmowanych w XII wieku, pora przejść do pytania o właściwy jego podmiot, a tym samym o usytuowanie ludzkiej wolności<sup>60</sup>. W tej kwestii wyniki kwerendy źródłowej wydają się niejednoznaczne. Niektórzy XII-wieczni autorzy uznają, że jedynym lub głównym podmiotem ludzkiego wolnego wyboru czy ludzkiej wolności jest wola, część jednak podkreśla „mieszany”, hybrydowy czy też syntetyzujący charakter wolnego wyboru, do którego charakterystyki — jako jego podmiot — należy zarówno wola, jak i intelekt. Wystarczy przypomnieć sformułowanie Piotra Lombarda: „Liberum arbitrium est facultas rationis et voluntatis”<sup>61</sup>. Nawet Bernard z Clairvaux, nieprzypadkowo uznawany za jednego z głównych patronów średniowiecznego woluntaryzmu<sup>62</sup>, w samej formule *liberum arbitrium* widzi odniesienie do obu władz: wolna decyzja jest wolna za sprawą woli, ale jest decyzją za sprawą rozumu<sup>63</sup>. Podane przezeń objaśnienie natury *liberum arbitrium* wyraźnie wskazuje jednak na to, że to właśnie w woli Bernard upatruje zasadnicze źródło i właściwy podmiot ludzkiej wolności, i to ją uznaje za naturalne środowisko wolności, bo gdzie wola, tam wolność<sup>64</sup>. Takie przekonanie wzmacnia jeszcze koniunkcja dwóch bliskich Bernardowi poglądów: z jednej strony cysterski opat twierdzi, że działanie woli i jej wolny

<sup>60</sup> Jeden z wybitniejszych badaczy i znawców średniowiecznych teorii wolnego wyboru, Odon Lottin, stawia, co prawda, tezę, że myśliciele XII-wieczni zadowalali się sformułowaniem definicji *liberum arbitrium* i nie pozostawili po sobie jakichś systematycznych opracowań tego zagadnienia. Zob. O. LOTTIN, *La théorie du libre arbitre*, 32: „Arrivés au seuil du XIII<sup>e</sup> siècle, [...] nous sommes loin encore de la période des traités systématiques sur le libre arbitre. On se contente jusqu'ici de définitions”. Stąd bilans dokonań XII wieku w tym zakresie wydaje się — przynajmniej na pierwszy rzut oka — dość ubogi: „Ainsi se clôt le XII<sup>e</sup> siècle avec un bilan bien pauvre en apparence” — zob. tamże, s. 34. Ostatecznie jednak Lottin przyznaje, że byłoby krzywdzące dla myślicieli tego stulecia sprowadzanie ich zasług wyłącznie do przekazania następnym pokoleniom kilku definicji wolnego wyboru: „On serait toutefois injuste envers XII<sup>e</sup> siècle si on ne lui reconnaissait que le mérite d'avoir légué quelques définitions” — zob. tamże. Sądzę, że przedstawione w tym artykule argumenty zdecydowanie potwierdzają prawdziwość tej ostatniej opinii.

<sup>61</sup> PETRUS LOMBARDUS, *Sententiarum libri quatuor*, lib. II, dist. 24, 5 (PL 192, 702).

<sup>62</sup> Opinię o decydującym wpływie św. Bernarda na ówczesny woluntaryzm antropologiczny — wpływie, który miały przewyższać przywoływane często w tym kontekście oddziaływanie samego św. Augustyna — formułuje np. Bonnie Kent. Por. BONNIE KENT, *Virtues of the Will: The Transformation of Ethics in the Late Thirteenth Century* (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1995), 112–113. Zdaniem autora artykułu tak kwerenda źródłowa, jak i przedstawiona w tekście argumentacja potwierdzają to rozpoznanie.

<sup>63</sup> Zob. BERNARDUS CLAREVALENSIS, *De gratia et libero arbitrio*, III, 6 (PL 182, 1005): „ut liberum ad voluntatem, arbitrium referatur ad rationem”.

<sup>64</sup> Zob. tamże, I, 2 (PL 182, 1003): „Porro ubi voluntas, ibi libertas”.

wyбір w żadnym razie nie dadzą się pogodzić z koniecznością<sup>65</sup>, a wolność od konieczności (*libertas a necessitate*) jest jedyną wolnością aktualnie dostępną człowiekowi, w odróżnieniu od dwóch innych jej rodzajów — wolności od grzechu (*libertas a peccato*) i wolności od niedoli (*libertas a miseria*), którymi w aktualnej, „poupadkowej”, wygnańczej kondycji nie dysponuje żaden człowiek<sup>66</sup>. Z drugiej strony Bernard zdaje się milcząco przyjmować założenie, że rozumowania i sądy intelektu podlegają jakiejś konieczności, mianowicie konieczności logicznej, a tym samym całkowite podporządkowanie aktów woli sądom rozumu oznaczałoby narzucenie tej intelektualnej czy też logicznej konieczności także wyborom woli i pozbawienie ich tej jednej jedynej, podstawowej wolności od konieczności. W ten sposób rozum — miast zgodnie ze swym naturalnym przeznaczeniem oświecać i pouczać wolę — skutecznie by ograniczył wolność jej wyborów (tak dobrych, jak złych), a zniewalając wolę, *de facto* by ją unicestwił<sup>67</sup>.

Bernard z Clairvaux jednak traktuje tę sytuację czysto hipotetycznie, jest bowiem przekonany, że w istocie rozum nie ma takiej zniewalającej władzy nad wolą. Co prawda, ku czemukolwiek wola się zwróci, zawsze towarzyszy jej rozum jako jej poręczny pomocnik i w pewnym sensie nieodzowny, stale obecny sługa (*pedissequa*). Lecz choć wola nie może niczego przedsięwziąć bez udziału rozumu, to nie musi działać i nie zawsze działa zgodnie z tym, co dyktuje jej rozum, jako że wiele czyni za pomocą rozumu, a zarazem wbrew niemu („per ipsam contra ipsam”), tj. posługuje się nim jako użytecznym wykonawczym narzędziem, ale wbrew wynikom jego namysłu i jego osądowi<sup>68</sup>. To rozumienie funkcji rozumu jako służebnej względem woli i przypisanie tej ostatniej prerogatyw władczych zainspirowało niewątpliwie XIII-wiecznych woluntarystów, pod koniec tego stulecia toczących spór

<sup>65</sup> Zob. tamże, II, 5 (PL 182, 1004): „Porro ubi necessitas est, libertas non est”. Ponadto: tamże, III, 6 (PL 182, 1005): „quod ex necessitate fit, iam non est ex voluntate, et e converso similiter”.

<sup>66</sup> Zob. tamże, VIII, 24 (PL 182, 1014–1015).

<sup>67</sup> Zob. tamże, II, 4 (PL 182, 1003): „Est vero ratio data voluntati ut instruat illam, non destruat. Destrueret autem, si necessitatem ei ullam imponeret, quominus libere pro arbitrio sese volveret, sive in malum consentiens appetitui aut nequam spiritui, ut sit animalis non percipiens vel certe et persequens ea quae sunt spiritus Dei, sive ad bonum gratiam sequens, ut fiat spiritalis, quae omnia diiudicans, ipsa a nemine iudicetur. Si, inquam, horum quodlibet prohibente ratione, voluntas non posset, voluntas iam non esset”.

<sup>68</sup> Zob. tamże, II, 3 (PL 182, 1003): „Habet sane, quocumque se volverit, rationem semper comitem et quodammodo pedissequam: non quod semper ex ratione, sed quod numquam absque ratione moveatur, ita ut multa faciat per ipsam contra ipsam, hoc est per eius quasi ministerium, contra eius consilium sive iudicium”.

z reprezentantami antropologicznego intelektualizmu. Wymownego przykładu dostarcza Henryk z Gandawy, który opisując relację między wolą a rozumem, na podobieństwo Bernarda nadaje jej spersonalizowany, a zarazem instrumentalny charakter, posługując się analogią do relacji łączącej pana i sługę<sup>69</sup>. W kontekście pytania o prymat jednej władzy względem drugiej analizuje mianowicie różne sensy przewodzenia czemuś i odróżnia przewodzenie mocą posiadanej władzy od przewodzenia czysto instrumentalnego i służebnego. Na pierwszy sposób wola przewodzi rozumowi i nim kieruje, na podobieństwo pana rozporządzającego swym sługą, natomiast na drugi sposób rozum może przewodzić woli i ją prowadzić, nie inaczej jednak, jak swojego pana prowadzi sługa, gdy o zmroku z pochodnią w rękę idzie przed panem, oświetlając mu drogę, by się nie potknął i nie zranił<sup>70</sup>. Jak pan w każdej chwili może odwołać swego sługę, uznając, że spełnił już swoją funkcję, tak wola może w dowolnym momencie zrezygnować z tego służebnego prowadzenia przez rozum, tj. z jego aktywności poznawczej służącej jej pomocą w podejmowaniu decyzji i działaniu<sup>71</sup>.

Jeszcze zresztą w XII wieku Bernardowa opcja na rzecz woli, wyrażona w cytowanej wyżej formule, odbierającej rozumowi prerogatywy władcze i przyznającej mu podrzędną, co najwyżej doradczą, a w gruncie rzeczy służebną funkcję, znalazła swoją kontynuację, a nawet retoryczne wzmocnienie w niektórych zbiorach sentencji. Oto w *Summa Sententiarum* rozum ponownie występuje w roli wiernego sługi woli, który może jej — jako swej pani — służyć radą i coś proponować, wskazując to, do czego warto dążyć i co należy zrobić, a czego unikać, ale władzy nad nią żadnej nie ma i nie może jej w żaden sposób determinować<sup>72</sup>. Co więcej, o ile wola jest względem orzeczeń rozumu suwerenna, o tyle rozum okazuje się wobec jej pragnień, wyborów i decyzji bezradny i uległy: to nie on prowadzi wolę tam, gdzie uważa za stosowne, ale wola ciągnie go za sobą tam, gdzie chce,

<sup>69</sup> Zob. HENRICUS DE GANDAVO, *Quaestiones quodlibetales*, Quodlibet I, q. 14, ad 5, w: HENRICI DE GANDAVO *Opera omnia*, vol. V, ed. Raymond Macken (Leuven, Leiden: Leuven University Press, Brill, 1979).

<sup>70</sup> Zob. tamże: „est dirigens auctoritate, sicut dominus servum; ille est superior; sic voluntas dirigit intellectum; vel ministerialiter, sicut servus dominum, praeferendo lucernam de nocte ne dominus offendat; tale dirigens est inferius, et sic intellectus dirigit voluntatem”.

<sup>71</sup> Zob. tamże: „unde a dirigendo et intelligendo potest ipsum voluntas retrahere quando vult, sicut dominus servum”.

<sup>72</sup> Zob. *Summa Sententiarum*, tract. III, cap. 8 (PL 176, 101): „Et ita ratio tanquam pedissequa monstrat via consulendo illud quod videt faciendum, dissuadendo contrarium; voluntas tanquam domina ducit secum rationem ad quocumque fuerit inclinata. Non enim trahitur voluntas a ratione, sed solummodo monstrat ratio quod appetere debeat voluntas”.

i skłania go do akceptacji nawet tego, czemu jego osąd się sprzeciwiał<sup>73</sup>. Stąd wniosek jednoznacznie wskazujący na usytuowanie ludzkiej wolności: „Sola itaque voluntas quae semper libera est, et nunquam cogi potest”<sup>74</sup>.

Nie można zaprzeczyć temu, że myśliciele XII-wieczni dostrzegają poznawczy aspekt w każdej specyficznie ludzkiej — świadomej i własnowolnej — aktywności, a tym samym pomocniczą, doradczą, a nawet warunkującą względem woli rolę intelektu w procesie dokonywania wyborów, podejmowania decyzji i ich praktycznego wykonywania. W ich tekstach wola uznawana jest za władzę duszy rozumnej, przynależną do sfery racjonalności w człowieku, a jej czynności domagają się przytomnej obecności i współdziałania rozumu. Wielu jednak z tych myślicieli, kierując się głównie inspiracją i autorytetem św. Bernarda z Clairvaux, a wbrew temu, co sądził niegdyś Boecjusz, nie traktuje już ludzkiej wolności jako określonej przede wszystkim przez wolność namysłu i sądenia, i w nich źródłowo się realizującej. Właściwym — głównym, jeśli nie wręcz jedynym — podmiotem tej wolności jest dla nich wola: wolne są te czynności, które są własnowolne, czyli z własnej i nieprzymuszonej woli wynikające, niezdeteminowane żadną inną mocą, w tym i mocą logicznej konieczności rozumowania. Wobec tego jeśli nawet rozumowanie jest niezbędnym warunkiem (*conditio sine qua non*) racjonalnych wyborów i decyzji woli, to nie może być istotną przyczyną ich wolności, skoro te wybory i decyzje są wolne także wtedy, gdy podejmowane są po namyśle, co prawda, ale wbrew jego wynikom, wbrew temu, co rozum swoim osądem doradza i nakazuje jako to, co powinno być wybrane i dokonane. Niezależnie od merytorycznej wartości i siły argumentów używanych dla uzasadnienia takiego stanowiska, i niezależnie od intencji tych, którzy takie stanowisko zajmowali, sama retoryka wyżej cytowanych wywodów, wyrażająca relacje między wolą a intelektem językiem władzy i podległości, pańskości i służebności, zdawała się sprzyjać stopniowemu odchodzeniu od unifikującej koncepcji człowieka i jej zastępowaniu koncepcjami polaryzującymi i antagonizującymi oba aspekty jego życia umysłowego. Twierdząc, że wyrażała również pewną predylekcję dla antropologicznego woluntaryzmu, którego pierwsze zapowiedzi — dalekie jeszcze od rozwinięcia w spójny, konsekwentny system — można dostrzec w analizowanych tu sposobach rozwiązywania

<sup>73</sup> Zob. tamże: „Ratio vero trahitur a voluntate, etiam in iis, quae sunt contra rationem. Naturaliter namque ratio contradicit — hoc est non illud esse faciendum indicat — et tamen vincitur et consentit”.

<sup>74</sup> Tamże (PL 176, 102). Do podobnego wniosku doszedł autor *Sententiae divinitatis* (II, 2, 1): „Est igitur voluntas libera sine coactione absque necessitate, habens in se et ex se libertatem, quoniam sibi non potest non oboedire. [...] igitur sola voluntas libera sit et libertatem habeat”.



kontrowersji dotyczących usytuowania i uzasadnienia ludzkiej wolności — jej źródła, właściwego podmiotu i obszaru zastosowań. Sądzę, że wspomniana predylekcja winna być uwzględniana jako jeden z elementów wielonurtowego dziedzictwa XII-wiecznej antropologii, obok samego wyraźnego wyartykułowania problemu relacji między wolą a intelektem, obok postawienia pytania o naturę i ugruntowanie wolnego wyboru oraz prób jego definiowania, obok pewnej typologii ludzkiej wolności czy wreszcie obok dysjunktywnego rozumienia relacji między wolnością a koniecznością.

#### BIBLIOGRAFIA

- ANZELM Z CANTERBURY. *O wolności woli*. Tłum. Andrzej Piotr Stefańczyk. W: ŚW. ANZELM Z CANTERBURY. *O prawdzie. O wolności woli. O upadku diabła*. Seria dwujęzyczna Ad Fontes, t. 21, 113–161. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki *O prawdzie. O wolności woli. O upadku diabła*, 2011.
- ANZELM Z CANTERBURY. *O upadku diabła*. Tłum. Andrzej Piotr Stefańczyk. W: ŚW. ANZELM Z CANTERBURY. *O prawdzie. O wolności woli. O upadku diabła*. Seria dwujęzyczna Ad Fontes, t. 21, 163–265. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2011.
- ANZELM Z CANTERBURY. *O zgodności przedwiedzy, predestynacji i łaski Bożej z wolną wolą*. Tłum. Andrzej Piotr Stefańczyk, 65–161. W: ANZELM Z CANTERBURY. *O zgodności przedwiedzy, predestynacji i łaski Bożej z wolną wolą. Fragmenty filozoficzne*. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2016.
- BERNARD Z CLAIRVAUX. *De gratia et libero arbitrio*. W: *Patrologia Latina*. T. 182, 1001–1030.
- BOECJUSZ, Anicjusz Manlius Sewerynus. *Komentarz do „Hermeneutyki” Arystotelesa*. Tłum. Tomasz Tiuryn. Seria dwujęzyczna Ad Fontes, t. 15, z. 1. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2010.
- HENRICUS DE GANDAVO. *Quaestiones quodlibetales*. W: HENRICI DE GANDAVO *Opera omnia*. Vol. V. Edited by Raymond Macken. Leuven, Leiden: Leuven University Press, Brill, 1979.
- HUGO DE SANCTO VICTORE. *De sacramentis christianae fidei*. W: *Patrologia Latina*. T. 176, 173–618.
- PETRUS LOMBARDUS. *Sententiarum libri quatuor*. W: *Patrologia Latina*. T. 192, 521–962.
- PETRUS PICTAVIENSIS. *Sententiarum libri quinque*. W: *Patrologia Latina*. T. 211, s. 783–1280.
- PHILIPPUS CANCELLARIUS. *Summa de bono*. W: PHILIPPI CANCELLARII PARISIENSIS *Summa de bono*. T. 1. Edited by Nicolaus Wickl. Bern: Francke, 1985.
- Sententiae Anselmi*. W: *Anselms von Laon Systematische Sentenzen*. Edited by ed. Franz Plazidus Bliemetzrieder. Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Bd 18, Heft 2-3, 47–153. Münster: Aschendorff, 1919.
- Sententiae divinae paginae*. W: *Anselms von Laon Systematische Sentenzen*. Edited by ed. Franz Plazidus Bliemetzrieder. Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Bd 18, Heft 2–3, 3–46. Münster: Aschendorff, 1919.
- Sententiae divinitatis*. W: Bernhard GEYER, ed. *Die „Sententiae divinitatis”, ein Sentenzenbuch der Gilbertschen Schule*. Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Bd 7, Heft 2-3, 1\*–171\*. Münster: [Aschendorff], 1909.
- Summa Sententiarum*. W: *Patrologia Latina*. T. 176, 42–173.

- BOQUET, Damien. „Le libre arbitre comme image de Dieu: l’anthropologie volontariste de Bernard de Clairvaux”. *Collectanea Cisterciensia* 65 (2003): 179–192.
- COLISH, Marcia L. *Peter Lombard*. Vol. 1. Leiden, New York, Köln: Brill, 1994.
- COLISH, Marcia L. „Another look at the School of Laon”. *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 53 (1986): 7–22.
- FLINT, Valerie. „The School of Laon: A Reconsideration”. *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 43 (1976): 89–110.
- KENT, Bonnie. *Virtues of the Will: The Transformation of Ethics in the Late Thirteenth Century*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1995.
- LANDGRAF, Artur M. *Écrits théologiques de l’école d’Abelard*. Spicilegium Sacrum Lovaniense, fasc. 14. Louvain: Université Catholique, 1934.
- LOTTIN, Odon. *La théorie du libre arbitre depuis S. Anselme jusqu’à S. Thomas d’Aquin*. Saint Maximin, Louvain: Abbaye du Mont-César, 1929.
- LOTTIN, Odon. *Psychologie et morale aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*. T. 1: *Problèmes de psychologie*. Louvain, Gembloux: Abbaye du Mont-César, J. Duculot, 1942.
- LOTTIN, Odon. *Psychologie et morale aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*. T. 5: *Problèmes d’histoire littéraire: l’école d’Anselme de Laon et de Guillaume de Champeaux*. Gembloux: J. Duculot, 1959.
- LUSCOMBE, David E. *The School of Peter Abelard: The Influence of Abelard’s Thought in the Early Scholastic Period*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.
- MCGINN, Bernard. „Freedom, Formation and Reformation: The Anthropological Roots of Saint Bernard’s Spiritual Teaching”. *Analecta Cisterciensia* 46 (1990): 91–114.
- NORMORE, Calvin G. „Goodness and Rational Choice in the Early Middle Ages”. W: Henrik LAGERLUND i Mikko YRJÖNSUURI, eds. *Emotions and Choice from Boethius to Descartes*, 29–47. Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers, 2002.
- RIST, John M. *Augustine Deformed. Love, Sin and Freedom in the Western Moral Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- ROGERS, Katherin A. *Anselm on Freedom*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- ROGERS, Katherin A. „Anselm on Free Will and the (Possible Fortunate) Fall”. *The Saint Anselm Journal* (Online) 5.2, dostęp 12.09.2017, [http://www.anselm.edu/Documents/Institute for Saint Anselm Studies/Abstracts/4.5.3.2b\\_52Rogers.pdf](http://www.anselm.edu/Documents/Institute%20for%20Saint%20Anselm%20Studies/Abstracts/4.5.3.2b_52Rogers.pdf).
- TREGO, Kristell L. *L’essence de la liberté. La refondation de l’éthique dans l’oeuvre de saint Anselme de Cantorbéry*. Paris: Vrin, 2010.
- VISSER, Sandra, i Thomas WILLIAMS. „Anselm’s Account of Freedom”. W: Brian DAVIES i Brian LEFTOW, eds., *The Cambridge Companion to Anselm*, 179–203. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- WEISWEILER, Heinrich. „La *Summa Sententiarum* source de Pierre Lombard”. *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 6 (1934): 143–183.

ROZUM MYŚLĄCY W SŁUŻBIE WOLI,  
WOLA WYBIERAJĄCA POD DYKTANDO ROZUMU  
KONTROWERSJE WOKÓŁ PODMIOTU, PRZYCZYNY,  
WARUNKU LUDZKIEJ WOLNOŚCI W ANTROPOLOGII XII WIEKU

Streszczenie

Punktem wyjścia artykułu jest rozważanie i konfrontowanie ze sobą różnych znaczeń terminu „wola”, formułowanych i dyskutowanych w XII-wiecznej antropologii. Znaczna część tych historycznych dociekań poświęcona jest takim zagadnieniom, jak charakterystyka i specyfika

działania ludzkiej woli, jej odniesienie do całej dziedziny pragnienia (w szczególności do pożądanego zmysłowego), zwłaszcza zaś wzajemne funkcjonalne i hierarchiczne relacje między wolą a rozumem jako władzą poznawczą. Na podstawie porównawczej i krytycznej analizy tekstów źródłowych z epoki (w tym dzieł Anzelma z Canterbury, Bernarda z Clairvaux, Hugona ze Św. Wiktora oraz ważniejszych zbiorów sentencji znanych i nieznanymi autorów) autor artykułu bada poglądy tych i innych ówczesnych myślicieli na temat przynależności woli do sfery racjonalności w człowieku, udziału intelektu w jej wyborach i decyzjach z jednej strony, a zarazem jej autonomii i możliwości samoporuszania się z drugiej. Swoje badanie koncentruje na tym, w jaki sposób XII-wieczni myśliciele próbują wyjaśnić fenomen wolnego wyboru czy też wolnej decyzji i odpowiedzieć na pytania dotyczące właściwego podmiotu, źródła, przyczyny sprawczej bądź koniecznego i wystarczającego warunku ludzkiej wolności. Czyni to w kontekście średniowiecznych dyskusji i sporów między woluntaryzmem i intelektualizmem antropologicznym.

REASON AS THE FACULTY OF THINKING  
IN THE SERVICE OF THE WILL, WILL AS THE FACULTY OF MAKING CHOICES  
ACCORDING TO THE JUDGEMENT OF REASON  
CONTROVERSIES ABOUT SUBJECT, CAUSE AND CONDITIONS OF HUMAN FREEDOM  
IN THE TWELFTH CENTURY ANTHROPOLOGY

Summary

A starting point of this paper is a consideration and confrontation of the various meanings of the term “will” formulated and discussed in twelfth century anthropology. A significant part of this historical research is devoted to such issues as the characteristics and specific activity of the human will, its relation to the whole domain of the desire, particularly that of the sensual desire, and especially the mutual — functional and hierarchical — relationship between will and reason as the cognitive faculty. On the ground of the critical and comparative analysis of the text-sources (including the works of Anselm of Canterbury, Bernard of Clairvaux, Hugh of Saint-Victor, as well as the collections of sentences of known and unknown authors), author of the paper explores the views of just mentioned and other thinkers of this time on the belonging of the will to the domain of human rationality, on the participation of the intellect in the will’s decisions and choices, one the one hand, and on will’s autonomy and its possibility of self-moving, on the other. He focuses his scrutiny on how the twelfth century thinkers try to explicate a phenomenon of free choice or free decision and to answer to a questions concerning a proper subject, source, efficient cause or necessary and sufficient condition of the human freedom in the context of the medieval disputes between voluntarism and intellectualism in the domain of anthropology.

**Słowa kluczowe:** wola; wolny wybór; wolność; intelekt; pożądanie; osąd.

**Keywords:** will; free choice; freedom; intellect; appetite; judgment.

**Information about Author:** Dr. hab. JAN KIELBASA — Department of Ontology at the Institute of Philosophy of the Jagiellonian University; address for correspondence: ul. Grodzka 52, PL 31-044 Kraków; e-mail: jan.kielbasa@uj.edu.pl, j.kielbasa@iphils.uj.edu.pl

