

MARTYNA KOSZKAŁO

ARYSTOTELES, TOMASZ Z AKWINU, JAN DUNS SZKOT:
KILKA UWAG O RÓŻNICY MIĘDZY STAROŻYTNYM
I ŚREDNIOWIECZNYM POJMOWANIEM CNOTY

Aby mieć wolną wolę, muszę być pierwszą przyczyną własnych decyzji. Wydaje się jednak, że nie jesteśmy w stanie zrozumieć, co to znaczy „być pierwszą przyczyną”, a stąd istota wolności jest przed nami zakryta. Z tego jednak nie wynika, że wolna wola nie istnieje, a więc że nie jesteśmy pierwszymi przyczynami naszych działań — chyba że ktoś chciałby twierdzić, że nie istnieje to, czego nie jesteśmy w stanie zrozumieć.

Stanisław JUDYCKI (2006)

Wraz z pojawieniem się chrześcijaństwa myśliciele, którzy zaczęli filozofować w tej perspektywie, choć przyjmowali wiele z dorobku filozofii greckiej, musieli dostosowywać etykę i antropologię filozoficzną do nowej religijnej doktryny. Etyka średniowieczna stopniowo dystansowała od niektórych zasad etyki starożytnej, a zwłaszcza jej trzech charakterystycznych elementów: intelektualizmu i tezy, że *phrónēsis* jest naczelną cnotą, zasady trwałości cnoty, definiowanej jako „stała sprawność”, oraz doktryny eudajmonizmu, traktującej szczęście jako normę moralności. Owe elementy były zastępowane mocniejszym lub słabszym woluntaryzmem, koncepcją względnej trwałości cnoty oraz ideą, że szczęście może być odseparowane od moralności. Te tendencje nie były takie same u wszystkich filozofów średniowiecznych, były one niewątpliwie mocniejsze w tradycji augustyńskiej przełomu XIII i XIV wieku, niż w koncepcjach umiarkowanego arystotelizmu. Niektórzy zwracają również uwagę, że prócz obecnego w etyce średnio-

Dr hab. MARTYNA KOSZKAŁO, prof. UG — Uniwersytet Gdański (UG), Wydział Nauk Społecznych, Instytut Filozofii, Zakład Historii Filozofii Starożytnej, Średniowiecznej i Nowożytnej; adres do korespondencji: ul. J. Bażyńskiego 4, 80-952 Gdańsk; e-mail: martyna.koszkało@ug.edu.pl
ORCID <https://orcid.org/0000-0002-1475-4319>.

wieczy woluntaryzmu i związanego z nim intencjonalizmu, podstawowe przesłanki etyki arystotelesowskiej zostały zaburzone również przez zaczynające dominować idee egalitaryzmu i indywidualizmu (BEJCZY 2011, 253). W artykule skontrastuję grecki ideał człowieka cnotliwego (odnosząc się do koncepcji Arystotelesa) oraz odpowiednik tego ideału obecny w kulturze chrześcijańskiej. Przedyskutuję te elementy etyki Arystotelesa, które mogły wzbudzać kontrowersje: elitaryzm oraz model *μεγαλόψυχος* [*megalópsychos*] (człowieka wielkodusznego, człowieka słusznej dumy). Ponadto zanalizuję relację przyczynową między cnotą a wolną wolą, odnosząc się do uwag Tomasza z Akwinu i Jana Dunsza Szkota. Na tym tle pokażę, w jaki sposób w filozofii późnośredniowiecznej pojęcie cnoty musiało ulec modyfikacji ze względu na nowy model antropologiczny, który przyjmował libertariańską koncepcję wolnej woli, a co się z tym wiąże — w jaki sposób próbowano wyjaśnić sposób oddziaływania cnoty na wolę jako wolną władzę sprawczą.

1. RACJONALNOŚĆ PRAKTYCZNA I IDEAL CZŁOWIEKA CNOTLIWEGO WEDŁUG ARYSTOTELESA

Arystotelesowska koncepcja cnoty jest ściśle związana z jego teorią działania praktycznego, której integralną część stanowi pojęcie sylogizmu praktycznego. Pojęcie to służy wyjaśnieniu działania podmiotów rozumnych, a racjonalność praktyczna wyraża się w budowaniu uporządkowanych sądów praktycznych. Alasdair MacIntyre w następujący sposób przedstawia strukturę sylogizmu praktycznego: początkowe przesłanki mają postać wyrażenia „to a to ma być dokonane jako dobre”, przesłanki średnie mają postać „warunki umożliwiają realizację dobra”, wniosek — „to działanie ma być wykonane”. Istotne jest to, że w przypadku identycznie brzmiących sylogizmów, z których jeden jest teoretyczny, a drugi praktyczny, w przypadku sylogizmu teoretycznego o działaniu działanie nie występuje, natomiast w przypadku sylogizmu praktycznego wyprowadzenie wniosku „uruchamia” działanie wnioskującego sprawcy. Tym samym MacIntyre nie zgadza się z Anthonym Kennym, według którego wniosek w praktycznym sylogizmie jest decyzją o działaniu. Według MacIntyre’a sam wniosek jest działaniem i nie ma miejsca na jakąś decyzję dopiero po przeprowadzonym sylogistycznym rozumowaniu. Z tego powodu taki model działania jest modelem określanym mianem praktycznej racjonalności, gdyż jeśli wnioskujący sprawca posiada potwierdzone przesłanki, te przesłanki są prawdziwe, wnioskowanie jest

prawidłowe a podmiot jest w pełni racjonalny, to podmiot przystępuje do niezwłocznego wykonania działania (MACINTYRE 2007, 211–213).

Jeżeli przy prawidłowym wnioskowaniu działanie nie nastąpiło, to oznacza, że wystąpiły pewne przeszkody. W takim modelu przeszkodami byłyby afekty, emocje, które mogą zaburzyć racjonalność podmiotu. Proces zaburzenia w racjonalnym działaniu, to działanie akratyczne. Arystoteles prezentuje sposób postępowania akratyka w księdze siódmej *Etyki nikomachejskiej*, gdzie opisuje podmiot działający „wbrew swojemu postanowieniu i rozumowi”¹. Powody takiego działania filozof znajduje w namiętnościach, które przeszkadzają podmiotowi moralnemu dokonać właściwego wyboru. Akrazja jest typem praktycznej niekonsekwencji, gdyż podmiot moralny wie, jak postąpić, a zatem wie, co jest dobre, nie czyni jednak tego, ulegając na przykład pokusie przyjemności. Osoba nieopanowana nie kieruje się προαίρεσις [*proairesis*], jej wybory nie są aktami postanowienia (GALEWICZ 2003, 204; ŻELANIEC 2017, 5–32). Racjonalność i spójność sprawcy wyrażają się w tym, że kiedy przeszkody nie zachodzą, zadziała on zgodnie ze swoimi przekonaniem. Aby to działanie było moralnie dobre, sprawca musi mieć dobrze ukształtowany charakter, stąd konieczność posiadania cnót, które są warunkiem praktycznej racjonalności. Bez cnót (ἀρετή [*aretē*]) pragnienia nie mogłyby podpadać pod kontrolę rozumu.

Ze względu na różne możliwe relacje współpracy części rozumnej i nierozumnej duszy Arystoteles wyróżnia cztery podstawowe rodzaje postaw ludzkich w aspekcie działania moralnego. Osoba występna, nikczemna (κακός [*kakós*]) posiada fałszywe przesłanki, z rozmysłem realizuje złe rzeczy. Obie części duszy współdziałają, gdyż i racjonalna, i nieracjonalna część duszy zgadzają się w dążeniu do złych celów. Osoba akratyczna, nieopanowana (ἀκρατής [*akratēs*]) ignoruje prawidłowe argumenty, które posiada na temat słusznego działania, nie kontroluje namiętności, emocji, czyli tego, co przeszkadza jej we właściwym działaniu. Jej część racjonalna i nieracjonalna nie zgadzają się ze sobą, gdyż część racjonalna dąży do właściwych celów, ale część nieracjonalna dąży do złych i pokonuje część racjonalną. Osoba opanowana (ἐνκρατής [*enkratēs*]) ma wiedzę o tym, co racjonalne i co należy czynić, jej namiętności nie są właściwie przekształcone, ale udaje jej się pokonać afektywne reakcje. W tym przypadku część nieracjonalna dąży do złych celów, ale część racjonalna dąży do właściwych i pokonuje część nieracjonalną. Taka osoba nie jest jeszcze osobą cnotliwą. Cnotliwy bowiem prawidłowo dowodzi konkluzji, a część

¹ ARYSTOTELES (1996, 218): *Etyka nikomachejska*, 1148a 10. Na temat zjawiska akrazji w etyce Arystotelesa zob. między innymi DAHL 1984; SAARINEN 1994; KENNY 1996; DESTREE 2007.

racjonalna i nieracjonalna zgadzają się w dążeniu do właściwych celów (IRWIN 2007, 154)².

Jak widać, Arystoteles traktuje osobę opanowaną jako kogoś, kto jeszcze nie jest cnotliwy. Jest to zgodne z Arystotelesowską koncepcją cnoty jako środka³: opanowanie nie jest cnotą, gdyż nie ma żadnego gatunku uczuć, wobec którego mogłoby stanowić środek (WILEJCZYK 2011, 177). Taka osoba posiada zdolność do samokontroli, ale jej strona emocjonalna nie musi się identyfikować z obowiązkami i wykonywaniem działaniem (SZUTTA 2017, 115). Działanie osoby cnotliwej i opanowanej wygląda tak samo, ale osoba opanowana, walcząc ze swoimi namiętnościami, nie posiada właściwej motywacji działania. Jej działanie wygląda na słuszne, ale faktycznie takie nie jest, gdyż wolałaby robić coś innego (GOTTLIEB 2006, 229). W tym kontekście cnotliwym będzie dopiero człowiek umiarkowany (σώφρων [*sōfrōn*]), gdyż nie musi walczyć ze swoimi pragnieniami, posiada nawyk właściwego działania, które wykonuje bez wysiłku (WILEJCZYK 2011, 181). W porównaniu do osoby opanowanej osoba umiarkowana nie posiada niewłaściwych pragnień, jest nawet niezdolna do tego, by odczuwać takie pragnienia, które są wbrew słusznemu rozumowi, nie dotyka jej więc pokusa zachowań podyktowanych takimi pragnieniami. Opanowany doznaje takich pragnień, ale je przewycięża⁴.

Tym samym osoba cnotliwa powinna spełniać następujące warunki w swoim moralnie dobrym działaniu: (1) jej działanie jest oparte na prawdziwych przesłankach moralnych (co wymaga cnoty roztropności), (2) posiada umiejętność trafienia w środek, czyli znajdowania słusznej miary między skrajnościami stanowiącymi wady, (3) jej działanie musi wynikać z postanowienia, (4) zarówno część rozumna jak i nierozumna duszy sprawcy są ze sobą zharmonizowane, (5) działanie jest bezwysiłkowe dzięki wcześniejszemu wyćwiczeniu się sprawcy, stąd

² Włodzimierz Galewicz, znajdując pewne podstawy tekstualne w *Etyce nikomachejskiej*, proponuje rozszerzyć schemat postaw moralnych do sześciu: zły, opanowany w złym, nieopanowany w złym, nieopanowany w dobrym, opanowany w dobrym, cnotliwy. Zob. GALEWICZ 2002.

³ „[D]zielność etyczna jest trwałą dyspozycją do pewnego rodzaju postanowień, polegająca na zachowaniu właściwej ze względu na nas średniej miary, którą określa rozum, i to w sposób, w jaki by ją określił człowiek rozsądny. Idzie tu o średnią miarę pomiędzy dwoma błędami, tj. między nadmiarem a niedostatkiem” (ARYSTOTELES 1996, 13: *Etyka nikomachejska*, 1106 b – 1107a).

⁴ „Zarówno bowiem człowiek opanowany, jak i człowiek umiarkowany niezdolny jest do dokonania czegokolwiek wbrew nakazom rozumu ze względu na przyjemności cielesne; lecz pierwszy z nich doznaje przy tym żądz, drugi zaś nie doznaje, i drugi z nich niezdolny jest do odczuwania przyjemności wbrew rozumowi, pierwszy zaś jest wprawdzie do tego zdolny, lecz nie kieruje się tym w swoim postępowaniu” (ARYSTOTELES 1996, 228: *Etyka nikomachejska*, 1152 a). [Tłumaczenie poprawione przeze mnie ze względu na pomyłkowe przedstawienie słów „pierwszy” i „drugi” w tłumaczeniu Gromskiej, co zmieniało intencje Arystotelesa.]

konieczne jest powtarzanie pewnych czynności. Z kolei działanie osoby, która ma wady, jest zła i nikczemna, nie posiada dwóch pierwszych cech.

Powyższy opis cnotliwego sprawcy skłania do pytania, czy faktycznie istnieją ludzie cnotliwi? Czy model zaproponowany przez Arystotelesa jest modelem empirycznie adekwatnym, biorąc pod uwagę naturę ludzką, czy jest tylko ideałem normatywnym, ideałem, do którego mamy dążyć, ale faktycznie go nigdy w tej doskonałej formie nie osiągamy? Takie pytania nurtowały chrześcijańskich myślicieli, zwłaszcza w kontekście nowego modelu człowieka. W chrześcijańskim modelu antropologicznym powodem trudności osiągnięcia takiego ideału moralnego jest osłabienie natury ludzkiej, skutkujące podatnością na upadek i uleganie pokusie. Jak pisze Bonnie Kent „trzynastowieczni chrześcijanie oczywiście wątpili, czy ktokolwiek może być tak dobry, jak to widział w ideale cnotliwego sprawcy Arystoteles. Czy ktokolwiek w tym życiu naprawdę może żyć poza niebezpieczeństwem moralnej degeneracji? Idea ta jest trudna do pogodzenia z chrześcijańskim rozumieniem ludzkiej natury osłabionej grzechem pierworodnym” (KENT 1995, 253). Wydaje się, że Arystoteles zakładał, że sprawca opanowany potrafi opierać się pokusie, natomiast sprawca prawdziwie cnotliwy nigdy nie odczuwa nawet pokusy moralnie złego działania⁵. Przede wszystkim jednak model antropologiczny Arystotelesa nie uwzględniał libertariańsko pojętej wolnej woli jako ostatecznego źródła działania. Tymczasem w tradycji chrześcijańskiej właśnie ten aspekt okazał się kluczowy i doprowadził do reinterpretacji modelu Arystotelesa.

2. ELITARYZM ARYSTOTELESOWSKIEJ ETYKI I KONCEPCJA ΜΕΓΑΛΨΥΧΟΣ [MEGALÓPSYCHOS]

Zaczynająca dominować w etyce chrześcijańskiej idea egalitaryzmu uderzyły w ekskluzywistyczną naturę Arystotelesowskiej etyki. Nie chodzi tylko o to, jak twierdził sam Arystoteles, że cnota jest czymś rzadkim, gdyż „trudno jest utrafić w środek”⁶, ale o to, że możliwość osiągnięcia cnoty jest dostępna tylko niektórym ludziom. Przypisuje się tej etyce elitaryzm, gdyż prawdziwą cnotę jest w stanie osiągnąć „wolny, grecki i męski obywatel w dobrze zorganizowanym społeczeństwie” (KENT 1995, 115; por. BEJCHY 2011, 262; MACINTYRE 1996, 290,

⁵ Ewangeliczny opis kuszenia Jezusa na pustyni wskazywałby na to, że ideał moralny może mieć doświadczenie pokusy. Jest to sytuacja odmienna od opisywanej przez Arystotelesa o tyle, że kuszenie Jezusa płynie z zewnętrznej przyczyny, a nie wewnętrznego nieuporządkowania części duszy.

⁶ ARYSTOTELES 1996, 120: *Etyka nikomachejska*, 1109 a.

329). Świadectwem tego elitaryzmu są rozważania Arystotelesa dotyczące natury kobiet i niewolników (uważam, że te elementy nie stanowią istoty etyki Arystotelesa, ale są akcydentalnym dodatkiem, będącym raczej świadectwem polityczno-społecznych przekonań Stagiryty niż filozoficznej spekulacji) oraz koncepcja człowieka wielkodusznego (μεγαλόψυχος [*megalópsychos*]). Kiedy Arystoteles zastanawiał się nad funkcją poszczególnych grup społecznych, przyjmował, że ludzie mają posiadać cnoty etyczne w takim stopniu, w jakim wymaga tego rola społeczna, którą odgrywają. Z tego powodu ci, którzy rządzą, powinni posiadać pełnię doskonałości etycznej, natomiast inni tyle, ile wymaga ich zadanie społeczne. Relacje społeczne mają charakter hierarchiczny, ale nie są takiego samego typu: odmienna jest relacja podporządkowania kobiety mężczyźnie, dzieci ojcu czy niewolnika człowiekowi wolnemu. Powodem tej hierarchizacji jest posiadanie „zdolności do rozważania”: niewolnik jej nie posiada, kobieta ma ją w słabym stopniu, a dziecko nierozwiniętą⁷. Tym samym zasadne pozostaje pytanie, na ile cnota ma charakter uniwersalny, w zastosowaniu bowiem do praktyki politycznej Arystoteles opowiadał się za pewną formą ekskluzywizmu etycznego i cnotę traktował jako własność stopniowalną, związaną ze zdolnościami kognitywnymi. Jednocześnie w tekstach Arystotelesa obecne jest pewne napięcie między jego poglądami antropologicznymi i politycznymi: z jednej strony „niewolnik należy do tych, którzy z natury są tym, czym są”⁸, z drugiej strony Arystoteles wskazywał, że jeśli przyznamy, iż niewolnicy nie mają cnót, to taka odpowiedź „będzie niedorzeczna wobec faktu, że jednak niewolnicy są ludźmi i na równi z nimi posiadają rozum”⁹. Podobnie w odniesieniu do kobiet Arystoteles przyznawał, że biorąc pod uwagę to, że kobiety stanowią połowę ludzkości, należy je wychowywać, gdyż ma to znaczenie dla państwa, czy są one dzielne czy nie¹⁰. Uniwersalistyczne uwagi możemy znaleźć w dyskusji Arystotelesa na temat przyjaźni: z jednej strony wykluczał on przyjaźń między wolnym a niewolnikiem jako takim, natomiast przyznawał, że można go darzyć przyjaźnią jako człowieka¹¹. Również miłość między małżonkami określał jako relację, która może być oparta na dzielności etycznej, jeśli oboje małżonkowie, są ludźmi prawnymi¹². Nie sposób zatem jednoznacznie przypisać Arystotelesowi stanowiska elitarystycznego, możemy bowiem znaleźć w jego tekstach wiele fragmentów świadczących o tym, że niejednokrotnie to stanowisko osłabiał, a przynajmniej nie był w swoich prze-

⁷ ARYSTOTELES 1953, 28-29: *Polityka* 1260,.

⁸ Ibidem, 30: *Polityka* 1260b.

⁹ Ibidem, 28: *Polityka* 1260a.

¹⁰ Ibidem, 31: *Polityka*, 1260b.

¹¹ ARYSTOTELES 1996, 252-253: *Etyka nikomachejska* 1161 b.

¹² Ibidem, 254-255: *Etyka nikomachejska* 1162 a.

konaniach spójny. Faktem jest, że średniowieczna myśl moralna w dużej mierze *explicite* zaczęła głosić radykalny egalitaryzm w dążeniu do cnoty. István Bejczy przedstawia szereg argumentów tekstualnych uzasadniających nowy model egalitarnej stosowalności zasad: o cnoty mieli dbać zwykli ludzie z rozmaitych stanów społecznych, niezależnie od stanu posiadania, ito zarówno kobiety, jak i mężczyźni. Idealem kobiecej cnoty stała się postać Maryi Panny, której na przykład Bernard z Clairvaux przypisuje wprost posiadanie czterech cnót kardynalnych (BEJCZY 2011, 262–270).

Świadectwem elitaryzmu etyki Arystotelesa może być, według niektórych, jego koncepcja człowieka wielkodusznego. Ukonkretniony obraz człowieka doskonałego etycznie pod postacią *μεγαλόψυχος* [*megalópsychos*] może wzbudzać mieszane uczucia. Z jednej strony prezentuje on zestaw cech pozytywnych, zasługujących na szacunek, przejawia on dystans do rzeczy małych, natomiast potrafi narazić się na niebezpieczeństwo ze względu na rzeczy wielkie i jest wówczas w stanie narazić swoje życie, jest szczodry, niepamiętliwy, gardzi zaszczytami, chętnie udziela pomocy. W sposób usprawiedliwiony ma słuszne prawo do pogardy wobec innych, ze względu na to, że prawdziwie rozpoznaje stan swojej doskonałości, lubuje się w rzeczach nieużytecznych, gdyż one podkreślają jego niezależność. Z drugiej strony motywacją dla takiego działania jest pragnienie przewagi, stąd doznaje wstydu, gdy doświadcza od kogoś dobrodziejstw¹³. MacIntyre wskazuje, że koncepcja *μεγαλόψυχος* [*megalópsychos*] zakłada istnienie społeczeństwa ludzi nierównych, a owa nierówność jest założona jako istotny element natury człowieka wielkodusznego. Z przekąsem stwierdza, że *μεγαλόψυχος* [*megalópsychos*] „nie myśli o niczym wielkim. Tylko obraża innych ludzi z rozmysłem. Jest bardzo podobny do angielskiego dżentelmena” (MACINTYRE 1995, 119). Dużo życzliwiej na postać człowieka wielkodusznego patrzy Werner Jaeger, który z pewnością nie zgodziłby się z twierdzeniem MacIntyre’a, że nie myśli on o niczym wielkim. Wręcz przeciwnie, wydaje się, że jest on ukierunkowany tylko na to, co naprawdę wielkie, dlatego nie poświęca swojej uwagi rzeczom błahym, a jego dystans jest wynikiem właściwego osądu tego, do czego warto dążyć. Według Jaegera modelem takiej osoby był dla Arystotelesa klasyczny wzorzec człowieka szlachetnego, którego korzenie znajdziemy w starohelleńskiej etyce szlacheckiej. Ponieważ jest on naprawdę szlachetny (cnotliwy) miłuje siebie (*φιλαυτία* [*philautía*]), gdyż to, co w nim jest szlachetne, zasługuje na umiłowanie. Pociąga to za sobą dążenie do tego, co piękne, włącznie z dążeniem do heroicznego poświęcenia, „gdyż ten, kto kocha

¹³ ARYSTOTELES 1996, 156–157: *Etyka nikomachejska*, 1124 b.

siebie samego, winien niestrudzenie bronić swoich przyjaciół, poświęcać się za ojczyznę, nie szczędzić pieniędzy, majątku i ambicji osobistej” (JAEGER 1962, 45).

Czy zatem zasada nierówności społecznej byłaby koniecznym założeniem Arystotelesowskiej etyki? Niekoniecznie. Wydaje się bowiem, że w wypowiedziach Arystotelesa na temat człowieka dzielnego należy odróżnić aspekt opisowy i normatywny. Wyjątkowość człowieka dzielnego, znajdującego swoje optimum w *μεγαλόψυχος* [*megalópsychos*], jest faktem. Jeśli zdarzy się człowiek wielkoduszny, a jest to rzadkie, będzie on przewyższał ogół ludzi, którym z pewnością cnoty brakuje. Arystoteles opisuje w tym wypadku społeczeństwo takie, jakim ono jest. Tym niemniej element opisowy nie pokrywa się z normatywnym: byłoby bowiem, według Stagiryty, dobrze, a nawet takie jak być powinno, gdyby „wszyscy współzawodniczyli w dążeniu do moralnego piękna i nie szczędzili wysiłku, by postępować jak najpiękniej”¹⁴. Cel zatem normatywny jest rozumiany uniwersalnie: każdy powinien dążyć do osiągnięcia dzielności etycznej. Nie można zatem zgodzić się z twierdzeniem Bejczy’ego, że cnota wielkoduszności, która polega na dążeniu do wielkości przez ludzi wielkich, jest ze swej natury niedostępna także dla zwykłych ludzi i że w systemie Arystotelesa ogół ludzi jest wyłączony z rozwijania niektórych cnót moralnych, a tym samym ze wszystkich, biorąc pod uwagę doktrynę jedności cnót (BEJCZY 2011, 262).

Uwagi Arystotelesa dotyczące natury niewolnika czy barbarzyńcy, utwierdzające interpretację ekshluzywistyczną jego etyki, tłumaczy się czasem tak, jak czynił to MacIntyre, według którego Stagiryta nie posiadał idei historyczności (MACINTYRE 1996, 292). Dlatego nie stawiał sobie pytań dotyczących możliwości przechodzenia w czasie ludzi z różnych stanów i grup społecznych do innych. W wielu fragmentach *Etyki* traktował ich jak monolity przypisane do poszczególnych grup, warstw i nacji, stąd stwierdzenia o „naturalnym” stanie niewolnika. Niezależnie od uwarunkowań kulturowych, którym podlegał Arystoteles, wpływających na jego przekonania etyczne, jego etykę dało się dość dobrze w tych punktach uniwersalizować. Wystarczyło traktować jego wypowiedzi o człowieku i jego celu jako wypowiedzi o człowieku, a nie „wolnym, męskim, greckim obywatelu”.

Dużo trudniejszym zadaniem było uzgodnienie nowego zestawu cnót, ważnych dla etyki chrześcijańskiej, z arystotelesowskim modelem. W ramach jego etyki nie było bowiem miejsca na cnotę miłosierdzia, a pokora, jeśli w ogóle występuje, była przez niego traktowana jako cecha występna (MACINTYRE 1996, 314-15; 320). Natomiast dla chrześcijańskiej teologii monastycznej, a później uniwersyteckiej pokora stała się źródłem wszelkich cnót. W XII-wiecznym piarstwie benedyktyńskim pojawił się po raz pierwszy schemat siedmiu cnót głów-

¹⁴ ARYSTOTELES 1996, 271: *Etyka nikomachejska*, 1169 a.

nych (cnoty kardynalne i teologiczne) jako siedem głównych owoców pokory, które przeciwstawiono siedmiu głównym wadom. Ten schemat został zaadoptowany przez pisarstwo monastyczne, a od drugiej połowy XII wieku przez teologię akademicką (BEJCZY 2011, 100). Czy w jakiś sposób można było łączyć pokorę z arystotelesowskim pojęciem *μεγαλόψυχος* [*megalópsychos*]?

Na trudności włączenia cnoty wielkoduszności do zestawu chrześcijańskich cnót wskazuje John Marenbon. Postawa człowieka słusznie dumnego wydawała się kłócić nie tylko z cnotą pokory, ale fakt, że honory są dla niego największymi z zewnętrznych rzeczy i to, że nie ma on pamiętać o wyrządzonych mu dobrodziejstwach nie pasuje do wzorca osobowego członka wspólnoty chrześcijańskiej. Jednak włączenie tej cnoty do zestawu cnót chrześcijańskich nie napotkało większego oporu. Być może było to spowodowane faktem, że zanim nastąpiła recepcja *Etyki nikomachejskiej* Arystotelesa, myśliciele chrześcijańscy posługiwali się wcześniej stoicką koncepcją tej cnoty, która nie stwarza takich samych problemów (MARENBNON 2019, 88).

Lektura *Sumy teologicznej* św. Tomasza z Akwinu ukazuje, że pojęcie *μεγαλόψυχος* [*megalópsychos*] udało się schrystianizować, a nawet połączyć z cnotą pokory. Akwinata zgadzał się z Arystotelesem, że cnota wielkoduszności dotyczy człowieka, który posiada wszystkie cnoty i w związku z tym jest ozdobą tych cnót i jest cnotą od nich większą, co prawda nie bezwzględnie, ale relatywnie¹⁵. W artykule 3 kwestii 129 *Sumy* II-II wymieniał w zarzutach szereg zastrzeżeń wobec słusznej dumy: wydaje się, że nie zachowuje ona środka, co jest cechą każdej cnoty, wydaje się kłócić z zasadą jedności cnót (wielkoduszność mają nieliczni), przejawia się bardziej w ruchach ciała, niż aspektach intelektualnych, a co najważniejsze — sprzeciwia się pokorze, gdyż „wielkoduszny uważa się za godnego czegoś wielkiego, a innymi pogardza” i ma ona pewne właściwości naganne (wielkoduszny zapomina o wyświadczanych mu dobrodziejstwach, jest leniwy, powolny, do wielu odnosi się ironicznie, nie potrafi współżyć z innymi, oraz chętniej posiada coś nieużytecznego niż przynoszącego pożytek)¹⁶. Ten zestaw zarzutów wydaje się na pierwszy rzut oka eliminować słuszną dumę z zakresu życia cnotliwego chrześcijanina.

Tomasz z Akwinu łączył cnotę wielkoduszności z cnotą męstwa¹⁷, podając za przykład towarzyszy Judy, którzy jako ludzie mężni i o wielkim sercu walczyli za ojczyznę (2 Mch 14, 18)¹⁸. Wielkoduszność spełnia kryteria bycia cnotą, gdyż

¹⁵ TOMASZ Z AKWINU 2006, 234: *ST*, I-II, q. 66, a. 4, ad 3.

¹⁶ TOMASZ Z AKWINU 1962, 40: *ST*, II-II, q. 129, a. 3.

¹⁷ TOMASZ Z AKWINU 1962, 43: *ST*, II-II, q. 129, a. 5.

¹⁸ Ibidem, a. 3. Akceptacja męstwa jako jednej z cnót kardynalnych w średniowieczu ma swoje podwaliny w wartości pewnych wydarzeń wspomnianych przez autorów Starego Testamentu, ale

cnota ma zachowywać dobro rozumu, a wielkoduszność wyznacza rozumny sposób myślenia o wielkich zaszczytach¹⁹. Jej związek z męstwem według Akwinaty polega na tym, że tak jak męstwo utwierdza sprawcę w znoszeniu niebezpieczeństwa śmierci, tak wielkoduszność w osiągnięciu spraw trudnych, męstwo jednak wyprzedza w tym wielkoduszność, gdyż najbardziej miłuje się własne życie, trudniej zatem jest być mężnym niż wielkodusznym²⁰. Jak zauważa Gregory Pine, wielkoduszność według Tomasza oznacza zainteresowanie umysłu wielkimi rzeczami. Ich realizacja wiąże się z koniecznością pokonania jakiejś trudności, które zazwyczaj towarzyszą dokonaniu wielkich czynów, zasługujących na wielką cześć. Stąd św. Tomasz, podążając za charakterystyką Arystotelesa, lokował wielkoduszność w cnocie męstwa, która kształtuje się gniewu (PINE 2019, 271).

Pominę to, w jaki sposób Tomasz odpowiada na wszystkie postawione cnotcie wielkoduszności zarzuty²¹, a skoncentruję się tylko na aspekcie dotyczącym trudnego do pogodzenia związku wielkoduszności z pokorą.

Człowiek wielkoduszny, tak jak go rozumiał Arystoteles, posiada wartość, którą zawdzięcza sobie, jego cnoty są bowiem wypracowane przez niego, a zaszczyty, których doznaje, pochodzą od społeczeństwa²². Tymczasem w koncepcji Akwinaty *μεγαλόψυχος* [*megalópsychos*] jest jednocześnie człowiekiem i wielkim, i słabym. Ten paradoks Tomasz rozwiązywał w następujący sposób: według niego w człowieku jest coś wielkiego, co człowiek otrzymał jako dar Boga (*aliquid magnum, quod ex dono Dei possidet*), oraz jakiś brak (*defectus*), wynikający ze słabości jego natury (*ex infirmitate naturae*). Tym samym jego wielkoduszność pozwala mu widzieć siebie godnym rzeczy wielkich, ze względu na dary pochodzące od Boga. Wielkoduszność będzie go skłaniała do czynienia doskonałych dzieł cnoty, jeśli posiadałby on wielką moc duszy (*magna virtus*

również, na co zwraca uwagę MacIntyre, w fakcie, że społeczeństwo średniowieczne wywodziło się ze stanu, który nazywał on „społeczeństwem bohaterskim” i zachowało ono pamięć historii i eposów o bohaterach przedchrześcijańskich. Obecne w tych eposach narracje ulegały chrystianizacji, i choć czasem mogło to rodzić napięcia i konflikty, to generalnie zestaw cnot tego społeczeństwa został przejęty przez świat chrześcijański (MACINTYRE 1996, 300–301).

¹⁹ TOMASZ Z AKWINU 1962, 40, *ST*, II-II, q. 129, a. 3, resp.

²⁰ Ibidem, a. 5.

²¹ Analizy tego aspektu poglądów Tomasza z Akwinu dokonali Tonia Hoffmann (2008) i Eleonore Stump (2022).

²² Eleonore Stump twierdzi, że takiego rodzaju zaszczyty są dobrem, które maleje, gdy jest rozdzielane, dlatego też wielkoduszna osoba, jak ją opisuje Arystoteles, musi pragnąć, aby inni nie dostąpili zaszczytu — albo nie dostąpili go zbyt wiele, albo przynajmniej otrzymali mniej zaszczytów niż sam wielkoduszny. Tym samym wielkodusznego cechowałby najgorszy rodzaj pychy (STUMP 2022, 27). Wydaje się, że tego zarzutu wobec Stagiryty można by uniknąć odróżniając opisowy i normatywny aspekt *μεγαλόψυχος* [*megalópsychos*].

animi). Ta cnota również pozwalałaby mu wykorzystać do właściwego i doskonałego celu inne dobra, na przykład wiedzę czy majątek. Z drugiej strony będzie on pokorny, co pozwala mu widzieć siebie małym z uwagi na własne braki. Ten, można by powiedzieć, realistyczny obraz samego siebie pozwala mu odrzucić poczucie fałszywej skromności, gdyż człowiek jest naprawdę wielki, ale i pychę, gdyż to, co wielkie, zawdzięcza on Bogu, a nie sobie. Arystotelesowski sformułowania dotyczące pogardy wobec innych Akwinata przeinterpretował w taki sposób: wielkoduszny gardzi innymi, ale takimi, którzy nie wykorzystują darów Boga, nie może bowiem on cenić tego, kto źle z nimi postępuje. O ile jednak dostrzeżę w nich owe dary, to dzięki cnotcie pokory ich szanuje i uważa ich za lepszych od siebie. W ten sposób Tomasz będzie uznawał, że wielkoduszność i pokora nie są cnotami wzajemnie się wykluczającymi²³. Stump podkreśla, że można mieć zatem cnotę pokory, a mimo to zabiegać o największe zaszczyty. Zarówno bowiem dary, jak i cześć pochodzi ostatecznie od Boga, a nie od ludzi, w ten sposób rozdzielając się na wszystkich, nie ulega ona pomniejszeniu. Owa cześć nie pomniejsza innych. Z kolei otwartość na dary Boga oraz wdzięczność czyni człowieka prawdziwie wielkodusznym (STUMP 2022, 28).

Chrześcijańska koncepcja wielkoduszności pozwala, z jednej strony, łączyć ją z cnotą pokory, z drugiej zaś staje się ona faktycznie uniwersalistyczna. Gwarantem tego uniwersalizmu jest nie tyle zdolność ludzi do samodzielnego budowania swojej wielkości, ile bycie w relacji do Boga, dawcy wszelkich dóbr, który stwarzając człowieka na swój obraz, czyni go prawdziwie wielkim.

3. WOLNA WOLA A CNOTA

Jeśli mamy wolną wolę, a zatem niezdeterminowaną władzę działania, to w jaki sposób możemy godzić ją z pojęciem cnoty, rozumianej jako trwała sprawność, gwarantująca stały sposób postępowania? Zagadnienie relacji wolnej woli wobec natury cnoty nurtowało chrześcijańskich myślicieli, gdyż wola powinna być ostatecznym elementem wywołującym działanie. Wraz z pojawianiem się coraz silniejszych tendencji woluntarystycznych zagadnienie relacji przyczynowej między cnotą a wolą było coraz bardziej wiodące.

Problem tej relacji nie miał znaczenia dla etyki starożytnej, gdyż brak w tej tradycji pojęcia wolnej woli w sensie ścisłym, wola nie była ani odrębną władzą psychologiczną, ani nie była podstawą cnoty. Etyka starożytna była w gruncie rzeczy w mniejszym lub większym stopniu intelektualistyczna, choć istnieją

²³ TOMASZ Z AKWINU 1962, 41, ST, II-II, q. 129, a. 3, ad 4.

próby doszukiwania się władzy woli czy to w θυμός [*thymós*] Platona czy προαίρεσις [*proairesis*] Arystotelesa. Koncepcja wolnej woli jako władzy duchowej, odrębnej od intelektu i różnej od uczuć, została *explicite* sformułowana przez św. Augustyna. Jednocześnie w jego pismach stykamy się z koncepcją prawdziwej słabości woli, prawdziwej akrazji. Podmiot moralny nie tyle działa pod wpływem emocji lub wbrew swoim przekonaniom, ale jest kimś, kto nie ma w sobie wystarczająco dużo mocy woli, aby działać zgodnie ze swoimi przekonaniem. Nie jest on tylko niespójnym podmiotem, który ulega emocjom zaburzającym sąd i racjonalność sprawcy. Problematyka akrazji, rozumianej tak jak widział ją Arystoteles, prawdopodobnie nie była znana Augustynowi, ale niezależnie od jego wiedzy historycznej na ten temat, tego typu akrazja jest w jego antropologii niemożliwa, gdyż władza, która jest niższa, nie może wpływać na wyższą, jeśli zatem ulegamy namiętności, to dlatego, że nasza wola wyraziła na to zgodę (NOONE 2007, 9). Koncepcja niezależności woli od innych przyczyn, a więc również od cnoty czyli dyspozycji (*habitus*), jak również chrześcijański model antropologiczny, w którym mamy do czynienia z uniwersalnością grzechu i słabością charakteru, będą wpływały na zrewidowanie arystotelesowskiej natury cnoty, a zwłaszcza jej trwałości.

Przywoływana wcześniej Bonnie Kent stwierdza, że nawet Tomasz z Akwinu, który bardzo mocno sympatyzował z naukami Arystotelesa, dość poważnie zrewidował Arystotelesowskie rozumienie cnoty. Przytacza ona dość interesujący cytat, który byłby świadectwem nadrzędności władzy woli nad wszystkimi cnotami. Tomasz z Akwinu twierdził: „Także z samego pojęcia dyspozycji wynika, że ma ona zasadnicze odniesienie do woli, skoro — jak już mówiliśmy — jest tym, czym ktoś posługuje się wtedy, gdy chce”²⁴. Z tym wiąże się stanowisko Tomasza, według którego cnota jest do pogodzenia z aktem grzechu i (w przeciwieństwie do stanowiska Arystotelesa) osoba cnotliwa może przerodzić się w występłą (KENT 1995, 253–254). Akwinata podkreślał bowiem, że sprawność w duszy nie powoduje z konieczności działania, gdyż człowiek „posługuje się nią, gdy chce”, człowiek więc posiadając sprawność, może nie posługiwać się nią lub wykonać czynność jej przeciwną. Trwałość cnoty, a co się z tym wiąże — trwałość charakteru, jest częściowo względna, mając bowiem cnotę, człowiek może popełnić przeciwny jej uczynek grzeszny. Tak jak nabycie cnoty jest efektem pewnej habituacji, a w związku z tym cnota nie powstaje po jednym uczynku, tak samo zły moralnie czyn, według Tomasza, jeśli jest tylko jeden, nie może zniszczyć cnoty jako pewnej sprawności. Dokonywał on przy tym rozróżnienia na zło moralne w postaci grzechu powszedniego i śmiertelnego: jeden grzech

²⁴ TOMASZ Z AKWINU 2006, 82: *ST*, I-II, q. 50, a. 5.

śmiertelny, wykluczający miłość, wyklucza wszystkie cnoty wlane, jako cnoty. Natomiast grzech powszedni, niesprzeciwiający się miłości, nie wyklucza jej ani tym samym nie wyklucza innych cnót. Podobnie cnoty nabyte nie ulegają zniszczeniu na skutek jednego jakiegokolwiek grzechu. Tak więc grzech śmiertelny nie może współistnieć z cnotami wlanymi; może jednak współistnieć z cnotami nabytymi, grzech zaś powszedni może współistnieć zarówno z cnotami wlanymi jak i nabytymi²⁵. Mamy zatem do czynienia z zupełnie inną koncepcją cnotliwego podmiotu niż u Arystotelesa. Arystotelesowski cnotliwy jest całkowicie zharmozowany pod względem swojej racjonalności i uczuć, jako taki działa w sposób moralnie dobry. Wydaje się, że dopiero pojęcie wolnej woli, która jest wolna, otwiera perspektywę, o której pisał Tomasz i która nie mogła wystąpić w antropologii Arystotelesa. Dlatego Akwinata może twierdzić, że ponieważ cnoty używa się, gdy się chce, to cnota nie wywołuje z konieczności swoich uczynków²⁶.

Ponadto w porównaniu do koncepcji postaw wyróżnionych przez Arystotelesa w antropologii Akwinaty obserwujemy nie tyle sztywne modele moralne (od złego do cnotliwego), ile *continuum* postaw. Zwraca na to uwagę Robert Sokolowski: według Tomasza cnota jest obecna u wszystkich ludzi, ale realizacja tej cnoty jest w różnym stopniu aktualizowana. Z tego też powodu Tomasz z Akwinu nie kontrastował tak mocno jak Arystoteles różnicy między osobą cnotliwą a osobą opanowaną (SOKOŁOWSKI 2015, 143).

Wraz z pojawieniem się coraz silniejszych tendencji woluntarystycznych zagadnienie relacji wolnej woli i cnoty stawało się coraz bardziej palące. Jest to widoczne w koncepcji Jana Dunska Szkota, według którego działanie moralne jest ostatecznie efektem przyczynowania przez wolę. Pojęcie wolnej woli, a zwłaszcza tego, jakim jest rodzajem przyczyny, jest jednym z trudniejszych, tajemniczych pojęć filozoficznych²⁷. W swojej analizie działania woli Szkot podjął się próby scharakteryzowania procesu autodeterminacji. Jeśli wola jest indeterministyczną przyczyną, to należy zastanowić się nad typem tego indeterminizmu. Podstawą uzasadnienia istnienia indeterminacji jest, według Szkota, bezpośrednio wewnętrzne doświadczenie sprawcy, który zdaje sobie sprawę z możliwości wykonania i niewykonania danego aktu czy wykonania innego aktu. Jeśli wola nie jest zdeterminowana do jakiegokolwiek z aktów, to trudno zrozumieć,

²⁵ Por. TOMASZ Z AKWINU 1965, 9–10, *ST*, I-II, q. 71, a. 4, resp.

²⁶ TOMASZ Z AKWINU 1965, 10, *ST*, I-II, q. 71, a. 4, ad 3.

²⁷ Trudności związane ze zrozumieniem pojęcia wolnej woli i problemy, które to pojęcie generuje, przedstawia Stanisław Judycki (2006 i 2012).

w jaki sposób miałyby ona wykonać dany akt, czyli zdeterminować się sama do wydania danego aktu. Proponuje on odróżnić dwa rodzaje niezdeteminowania. Pierwszy rodzaj jest „indeterminacją niewystarczalności” (*indeterminatio insufficientiae*), czyli indeterminacją związaną z możliwością i brakiem aktualności. W taki sposób niezdeteminowana jest na przykład materia, gdyż brakuje jej formy i z tego powodu możemy mówić, że jest niezdeteminowana wobec działania realizowanego przez ową formę. Czymś innym jest „indeterminacja nadobfitej wystarczalności” (*indeterminatio superabundantis sufficientiae*), płynąca z nieograniczonej aktualności albo bezwzględnej, albo przysługującej czemuś pod jakimś względem²⁸.

Charakterystyczną cechą indeterminacji woli nie jest zatem możliwość, ale aktualność, która jest wyrazem doskonałości tego rodzaju przyczyny. Może ona wydawać akty sama z siebie, jest zdolna do autodeterminacji. Szkot modelował swoje pojęcie woli na przyczynie jaką jest Bóg, którego wolne i niezdeteminowane działanie jest najdoskonalszym sposobem realizacji wolności woli. Pod względem rodzaju przyczynowości Bóg jest niezdeteminowany w drugim sensie, to znaczy nie tak, jak coś potencjalnego, ale jak niezdeteminowanie nieograniczonej mocy czynnej. Bóg jest niezdeteminowany w odniesieniu do stanów wzajemnie sprzecznych i na mocy swojej wolności może zdeterminować swoją wolę do realizacji któregośkolwiek z tych sprzecznych stanów. Skończona wola według Szkota jest niezdeteminowana w ten sam sposób, dzięki nieokreśloności jej aktywnej mocy w stosunku do każdego ze sprzecznych aktów²⁹. Niezdeteminowanie woli nie jest zatem takim niezdeteminowaniem, jakie cechuje materię, ani nie jest niedoskonałością, ale — biorąc pod uwagę, że wola jest władzą aktywną, która nie jest przymuszona do wykonania określonego aktu — jest to niezdeteminowanie najwyższej doskonałości i mocy³⁰. Wolę rozumie on zatem jako moc generowania aktów, wynikającą z jej nadobfitej aktywności. Taki sposób działania woli rodzi pytanie o typ relacji woli do cnoty w jej aktywnym i autodeterminującym działaniu. Czy cnota posiada jakąś funkcję determinującą nasze działanie, skoro ostatecznie jest ono zawieszona na akcie woli?

Szkot przyjmował inną niż Tomasz z Akwinu koncepcję relacji cnót moralnych do cnót wlnych. Według Akwinaty wraz z cnotą miłości wlane są wszystkie cnoty moralne³¹. Szkot natomiast twierdził, że choć wiele się mówi o koniecz-

²⁸ JAN DUNS SZKOT 1997: *QSMet.* IX, q. 15, n. 31.

²⁹ JAN DUNS SZKOT 1956: *Ord.* I, d. 8, p. 2, q. un., n. 298.

³⁰ „Indeterminatio autem quae ponitur in voluntate non est materialis, nec imperfectionis in quantum ipsa est activa, sed est excellentis perfectionis et potestativae, non alligatae ad determinatum actum” (JAN DUNS SZKOT 1997: *QSMet.* IX, q. 15, n. 34).

³¹ TOMASZ Z AKWINU 2006, 2021: *ST*, I-II, q. 65, a. 3.

ności wlnych cnót moralnych, gdyż wydają się one konieczne, by realizować poprawnie moralne działanie pod względem sposobu działania, środków czy celu, to według Doktora Subtelnego skłonność do miłości faktycznie wystarcza, aby skierować cnotę do działania do określonego celu. Cnota wlna miłości wystarcza zatem — według Szkota — by realizować dobro moralne i według niego nie ma potrzeby ustanawiania dodatkowych, wlnych cnót moralnych, które byłyby odrębne od cnót nabytych przez ludzi, posiadających lub zdolnych posiadać cnoty nabyte³². Czy jednak ta cnota jako wlna, ma charakter absolutnie determinujący ludzkie działanie? Szkot w takim wypadku odpowiadał zgodnie ze swoim silnie libertariańskim przekonaniem i twierdził, że dyspozycja (*habitus*) nie jest w istocie wolą ani nie jest w konsekwencji z istoty wolna, a jeśli jest zasadą aktywną, to trzeba ją rozumieć jako zasadę naturalną. Tym samym działanie tej zasady nie będzie wolne, gdyż dla Szkota naturalne działanie jest synonimem działania zdeterminowanego. W konsekwencji żaden akt chcenia nie byłby według niego podjęty w sposób wolny, gdyby był wytworzony tylko i całkowicie przez dyspozycję jako jego aktywną przyczynę³³. Gdyby wlna cnota, jaką jest miłość (*caritas*) była całkowitą przyczyną działań podmiotu, to według Szkota nie mógłby on zgrzeszyć śmiertelnie, gdyż jeśli miłość byłaby całkowitą zasadą czynną, to panowałaby nad samą wolą i wówczas sprawca działałby na mocy konieczności pochodzącej od tej dyspozycji³⁴. Sprawca zatem, jeśli ma pozostać podmiotem wolnym, nie może być zdeterminowany do działania poprzez takie oddziaływanie cnoty nadprzyrodzonej na wolę, żeby traciła ona swoją wolność. Z tego powodu Szkot odrzucał taki typ przyczynowania cnoty miłości, który określał mianem totalnej przyczyny aktywnej. Gdyby przyjąć, że dyspozycja jest

³² „[I]ciet de istis virtutibus moralibus infusus multa dicantur, scilicet quod videntur necessariae propter modum vel medium vel finem, tamen quia finis omnis, quem non possunt habere ex specie sua, sufficienter determinatur ex inclinatione caritatis, modus autem vel medium sufficienter determinatur per fidem infusam, ideo non videtur necessitas ponendi alias virtutes morales (infusas) quam acquisitas in iis qui habent eas acquisitas vel habere possunt” (JAN DUNS SZKOT 2007, 266: *Ord.* III, d. 36, q. un., n. 109).

³³ „Praeterea, operatio non elicitur libere, cuius principium activum est mere naturale; sed habitus cum non sit formaliter voluntas, nec per consequens formaliter liber, si est principium activum erit mere naturale; ergo operatio eius non erit mere libera, et ita nullum ‘velle’ erit liberum si eliciatur ab habitu ut a totali principio activo” (JAN DUNS SZKOT 1959, 148: *Ord.* I, d. 17, p. 1, q. 2, n. 24).

³⁴ „Praeterea, tunc homo semel habens caritatem, numquam posset peccare mortaliter, quod est inconueniens. Probatio consequentiae, quia habens formam aliquam activam praedominantem sibi, numquam potest moveri contra inclinationem illius formae praedominantis, sicut numquam corpus mixtum grave potest ascendere contra inclinationem terrae dominantis; sed caritas — si est totale principium activum — praedominatur ipsi voluntati, quae non potest in actum illum; ergo voluntas sequitur semper inclinationem caritatis in agendo, et ita numquam peccabit” (Ibidem, 148-149: *Ord.* I, d. 17, p. 1, q. 2, n. 25).

aktywną przyczyną, to należałoby — według Szkota — uznać, że nie jest ona wolna, ale naturalna, a w konsekwencji czyn przestałby być aktem podmiotu, gdyż nie byłby w jego mocy. Akt miłości płynący z takiej determinującej dyspozycji nie zasługiwałby tym samym na pochwałę i nagrodę³⁵. To stanowisko Szkota jest związane również z jego koncepcją hierarchii przyczyn. W hierarchii przyczyn to władzy (*potentia*) przysługuje pierwszeństwo wobec jej stałej dyspozycji i z tego powodu władza używa dyspozycji, a nie dyspozycja władzy. Dyspozycja jest zatem przyczyną drugą i pełni funkcję narzędzia, którym posługuje się władza. Działanie woli nie może być konieczne dzięki samej dyspozycji, gdyż wola jako wcześniejsza przyczyna nie jest zdeterminowana do działania przez drugą przyczynę, jest bowiem na odwrót³⁶.

W przekonaniu Szkota wola zawsze zachowuje niezależność swoich aktów od jakiegokolwiek cnoty czy sprawności, musi ona pozostać zawsze ostateczną przyczyną swoich aktów zarówno w przypadku cnót wlnych jak i naturalnych. Cnoty nabyte również nie mogą zniewalać sprawcy. Szkot rozważał cztery możliwe sposoby współdziałania przyczynowego między wolą i dyspozycją w dystynkcji 17 *Ordinatio* I. Ostatecznie za najbardziej prawdopodobne uznaje dwa możliwe sposoby ich współdziałania.

W pierwszym rozwiązaniu Szkot przyjmował, że cnota i wola są dwiema czynnymi przyczynami, które razem wytwarzają skutek, ale cnota jest przyczyną wtórną. Duns opisywał to w następujący sposób: dyspozycja porusza władzę jak pewnego rodzaju ciężar (*pondus*), który jednak sam w sobie nie wystarcza do aktywnego wywołania samego działania, a wystarcza sama moc aktywnej władzy woli działająca bez takiego ciężaru. Jednak, kiedy oba czynniki współdziałają, ale w taki sposób, że nie ma większego wysiłku (*conatus*) ze strony władzy woli, niż był wcześniej, wówczas zostaje wywołane działanie doskonałe, niż mogło być wcześniej wywołane samą mocą woli³⁷. To rozwiązanie

³⁵ „Praeterea, actus ille non est meus qui non est in potestate mea; sed actio ipsius habitus non est in potestate mea, quia habitus ipse – si est activus – non est liber, sed principium naturale; ergo illud ‘diligere’ non erit meum, sic quod in potestate mea sit, et ita non merebor illo actu” (JAN DUNS SZKOT 1959, 149: *Ord.* I, d. 17, p. 1, q. 2, n. 26).

³⁶ „[H]abitus non potest esse causa prior operationis quam potentia, sed semper secunda, quia illud est «potentia» quo simpliciter possumus. Unde habitus non utitur potentiā, sed potentiā habitu, sicut causa secunda et instrumento; causa autem prior non determinatur ad agendum, nec — per consequens — necessitatur per causam secundam, sed e converso” (JAN DUNS SZKOT 2013, 375: *Ord.* IV, d. 49, p. 1, q. 6, n. 344).

³⁷ „Habitus movet potentiam quasi quoddam pondus, quod tamen ex se non sufficit ad eliciendum active ipsam operationem, sufficit autem solo virtus potentiae activae, sine tali pondere; sed quando ambo concurrunt, ita tamen quod non sit maior conatus ex parte potentiae nunc quam

pozwała zachować niezależność woli od cnoty, gdyż wola może działać bez cnoty, ale działanie cnoty wraz z wolą daje doskonalszy skutek. Cnota jest rozumiana jako przyczyna częściowa, a nie całkowita, gdyż jej występowanie nie jest konieczne do powstania działania, nie może ona również działać samodzielnie, dlatego jest nazwana przyczyną wtórą. Cnota zatem nie determinuje, tylko wzmacnia, intensyfikuje działanie, a wola nadal jest ostatecznym źródłem auto-determinacji.

W drugiej propozycji rozwiązania problemu relacji cnoty do woli Szkot traktował *habitus* nie jako przyczynę aktywną, ale bierną, która daje jedynie pewną skłonność woli do wykonania danych aktów. Punktem wyjścia dla obrony tego rozwiązania jest przyjęcie stanowiska dotyczącego wolnej woli, która jest doskonałą przyczyną. Należy według Szkota przypisywać przyczynowość jakiejś przyczynie tylko wówczas, gdy wynika ona w sposób oczywisty z natury tej rzeczy, a odbierać zdolność przyczynowania tylko wtedy, gdy niedoskonałość przyczynowości jest w niej wyraźnie widoczna, ponieważ nie należy zaprzeczać, że jakaś natura ma doskonałość, której w oczywisty sposób nie brakuje³⁸. Tym samym, ponieważ nie mamy oczywistego poznania wobec natury cnoty, a mamy takie poznanie wobec natury woli, to znaczy w jasny sposób poznajemy, że jest ona przyczynującą autodeterminującą się mocą, nie powinniśmy, według Szkota, przypisywać innej przyczynie (czyli cnotie) skutecznego współprzyczynowania aktywnego, gdyż to odbierałoby doskonałość działania kauzalnego wolnej woli. Szkot ilustrował relację cnoty wobec woli w takim przypadku, odwołując się do natury fizycznych przedmiotów. Relacja między wolą i cnotą jako skłonnością jest podobna do relacji pomiędzy rzeczą fizyczną i jej cechami, które umożliwiają lub utrudniają działanie. Na przykład to, że drewno może przyjąć ciepło, jest procesem naturalnym, ale proces może być utrudniony w zależności od tego, czy jest suche czy wilgotne. Szkot analizował następującą sytuację: weźmy na przykład drewno suche i drewno neutralne (ani suche, ani mokre). Drewno znajdujące się w stanie neutralnym jest maksymalnie nastawione do odbioru ciepła w sposób prywatny, to znaczy przez brak przeciwnego usposobienia, natomiast nie jest ono nastawione pozytywnie poprzez odpowiednią dyspozycję, to znaczy suchość. Analogicznie do tej sytuacji Szkot rozumiałby cnotę: umożliwia ona woli przy-

prius, perfectior operatio elicitor nunc quam prius posset elici ab ipsa potentia sola" (JAN DUNS SZKOT 1959, 171: *Ord. I*, d. 17, p. 1, q. 2, n. 69).

³⁸ „Et istud videtur probabile, quia nulli debet attribui causalitas respectu alicuius nisi talis causalitas sit evidens ex natura rerum (vel causae vel causati); nulli etiam causae neganda est perfecta causalitas nisi manifeste appareat imperfectio causalitatis in ea, quia nullam naturam negandum est habere perfectionem qua non est evidens eam carere" (JAN DUNS SZKOT 1959, 157: *Ord. I*, d. 17, p. 1, q. 2, n. 47).

jęcie i skłania do odpowiedniego działania, tak jak suchość drewna umożliwia łatwiejsze spalanie. Duns stwierdzał, że gdyby procesowi spalania towarzyszyło jakieś doznawanie w drewnie, to suche drewno nagrzewałoby się z przyjemnością, co nie miałyby miejsca w wypadku drewna neutralnego. Forma ciepła, przyjmowana przez drewno nie jest bowiem w taki sam sposób odpowiednia w jednym i drugim przypadku³⁹. Traktując tę sytuację jako analogiczną do relacji woli i cnoty, Szkot chciał pokazać, że wola jest z natury skłonna do przyjmowania danego działania, a skłonność, czyli cnota, jest rodzajem warunku przyspieszającego działanie i sprawia, że działaniu towarzyszy przyjemność. Wola zatem pozostaje jedyną przyczyną aktywną, a cnota tylko bierną, dyspozycje skłaniają (lub odpychają) do (od) danego działania. Nie posiadają one jednak aktywnej roli współprzyczynującej, są jedynie warunkiem umożliwiającym pewną podatność w woli.

Szkot nie rozstrzygał, za którym z powyższych rozwiązań ostatecznie się opowiada, oba uznawał za prawdopodobne. Biorąc pod uwagę jego silne przekonania libertariańskie oraz przyjmowanie kazualnego woluntaryzmu, rozwiązanie drugie lepiej wpisywałoby się w jego ogólną teorię wolnej woli.

4. ZAKOŃCZENIE

W artykule przedstawiono grecki ideał człowieka cnotliwego w ujęciu Arystotelesa oraz odpowiednik tego ideału obecny w chrześcijańskiej myśli filozoficznej. Zasadnicze wątki etyki Arystotelesa, które mogły wzbudzać kontrowersje w zetknięciu z chrześcijańskim światem: swoisty elitaryzm tej etyki oraz model człowieka wielkodusznego (*megalópsychos*) zostały w etyce chrześcijańskiej przekształcone. Jednak nie można jednoznacznie przypisać Stagiryście stanowiska elitarystycznego, możemy bowiem znaleźć w jego tekstach wiele świadectw uzasadniających stanowisko uniwersalistyczne. Tradycja chrześcijańska (Akwinata) przeinterpretowała, poza tym model człowieka słusznie dumnego, próbując odnaleźć związek między pokorą a słuszną dumą. Ze względu na nowy model antropologiczny (człowieka jako istoty grzesznej) pojęcie cnoty uległo pewnej modyfikacji zwłaszcza w nurtach woluntarystycznych. Cnotliwy czło-

³⁹ „Exemplum de ligno sicco et neutro: lignum quidem neutrum est summe dispositum ad calorem privative, per carentiam cuiuscumque dispositionis oppositae, — non tamen summe dispositum positive, per positionem dispositionis convenientis, qualis est siccitas; et si ista convenientia esset cum sensu, lignum siccum delectabiliter calefieret, non sic lignum neutrum, quia non similiter convenit sibi forma recepta” (JAN DUNS SZKOT 1959, 181-182 : *Ord.* I, d. 17, p. 1, q. 2, n. 88).

wiek, mimo posiadania dobrego charakteru, jest w ramach takiej wizji podatny na upadek. Powodem tylko częściowego wpływu cnoty na działania jest zatem wolna wola, która jest ostateczną przyczyną działania, a cnota nigdy nie ma funkcji determinującej przyczyny. Ponieważ nie ma miejsca na libertariańsko pojętą wolną wolę w etyce Arystotelesa jego cnotliwy ideał moralny jest w pewnym sensie ideałem zamkniętym w swojej doskonałości. Różnica między perspektywą chrześcijańskiej i greckiej etyki polega na tym, że w etyce chrześcijańskiej podmiotowość realizuje się bardziej w wolnych aktach podmiotu niż w praktycznej racjonalności. Ponadto w etyce chrześcijańskiej zniwelowana jest różnica między człowiekiem opanowanym a cnotliwym.

Na koniec warto zapytać, czy model człowieka cnotliwego przedstawionych średniowiecznych autorów nie jest modelem dużo bardziej empirycznie adekwatnym niż model Arystotelesa. Pozytywna odpowiedź na to pytanie otwierałaby ciekawą perspektywę badawczą w ramach współczesnych dyskusji z etyką cnót. Na przykład sytuacjonistyczna krytyka takiej etyki wydaje się uderzać raczej w koncepcję Arystotelesa, a nie w koncepcję etyki chrześcijańskiej. Sytuacioniści zakładają dość sztywny model człowieka cnotliwego, pasujący raczej do modelu Arystotelesa, nie biorąc pod uwagę faktu wolności, ostatecznie określającego nasze działania w perspektywie częściowo niezdeteminowanej naszym charakterem.

REFERENCJE

- ARYSTOTELES. 1996. *Etyka nikomachejska*. Tłum. Daniela Gromska. W: *Dziela wszystkie*. T. 5. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- BEJCZY, István. 2011. *The Cardinal Virtues in the Middle Ages*. Leiden: Brill.
- DAHL, Norman O. 1984. *Practical Reason, Aristotle, and the Weakness of the Will*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- DESTRÉE, Pierre. 2007. „Aristotle on the Causes of Akrasia”. W: *Akrasia in Greek Philosophy: From Socrates to Plotinus*, red. Christopher Bobonich i Pierre Destrée, 139–166. Leiden: Brill
- DUNS SZKOT, JAN. 1956. Doctoris Subtilis et Mariani, Joanis Duns Scoti. *Ordinatio I [Ord. I]*, d. 4–10. *Opera omnia*, vol. 4, red. C. Balić, M. Bodewig, S. Bušelić, P. Čapkun-Delić, B. Hechich, I. Jurić, B. Korošak, L. Modrić, S. Nanni, I. Reinhold, O. Schäfer. Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis.
- DUNS SZKOT, JAN. 1959. Doctoris Subtilis et Mariani, Joanis Duns Scoti. *Ordinatio I [Ord. I]*, d. 26–40 [*Opera omnia*, vol. 10], eds. eds. B. Hechich, B. Huculak, J. Percan, S. Ruiz de loizaga, Città del Vaticano: Typis Vaticanis.
- DUNS SZKOT, JAN. 1997. *B. Ioannis Duns Scoti Opera philosophica*. T. IV: *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis, libri VI-IX*, red. Girard J. Etzkorn, Robert R. Andrews, Bernardo C. Bazàn, Mechthild Dreyer. St. Bonaventure, N.Y.: Franciscan Institute, St. Bonaventure University.

- DUNS SZKOT, JAN. 2007. Doctoris Subtilis et Mariani, Joanis Duns Scoti. *Ordinatio III* [Ord. III], d. 11–25 [*Opera omnia*, vol. 5], red. B. Hechich, B. Huculak, J. Percan, S. Ruiz de loizaga, Città del Vaticano: Typis Vaticanis.
- DUNS SZKOT, JAN. 2013. Doctoris Subtilis et Mariani, Joanis Duns Scoti. *Ordinatio IV* [Ord. III], d. 43–249 [*Opera omnia*, vol. 14], red. B. Hechich, J. Percan, S. Recchia, S. Ruiz de loizaga, V. Salamon, H. Pica, Città del Vaticano: Typis Vaticanis.
- GALEWICZ, Włodzimierz. 2002. *Z Arystotelesem przez greckie tragedie. Glosy i ilustracje do Etyki Nikomachejskiej*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- GALEWICZ, Włodzimierz. 2003. *Z Arystotelesem przez greckie tragedie. Cz. 2*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- GOTTLIEB, Paula. 2006. „The Practical Syllogism”. W: *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, red. Richard Kraut, 218–233. Oxford: Blackwell Publishing.
- HOFFMANN, Tobias. 2008. „Albert the Great and Thomas Aquinas on Magnanimity”, W: *Virtue Ethics in the Middle Ages: Commentaries on Aristotle's Nicomachean Ethics, 1200–1500*, red István Bejczy, Brill's Studies in Intellectual History 160. 101–129. Leyde, Boston: Brill.
- IRWIN, Terence. 2007. *The Development of Ethics: A Historical and Critical Study*. Vol. 1. Oxford: Oxford University Press.
- JAEGER, Werner. 1962. *Paideia*. Tłum. Marian Plezia. T. 1. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- JUDYCKI, Stanisław. 2006. „Tożsamość i wolna wola”. *Diametros* 7: 199–204.
- JUDYCKI, Stanisław. 2012. „Kuszenie i wolna wola. O pewnym rozwiązaniu problemu natury relacji między ludzką wolnością a wszechwiedzą Boga”. *Filo-Sofija* 19 (4): 21–36.
- KENNY, Anthony. 1996. „The Practical Syllogism and Incontinence”. *Phronesis* 2: 163–184.
- KENT, Bonnie. 1995. *Virtues of the Will: The Transformation of Ethics in the Late Thirteenth Century*. Washington DC: Catholic University of America Press.
- MACINTYRE, Alasdair C. 1995. *Krótką historia etyki. Historia filozofii moralności od czasów Homera do XX wieku*. Tł. Adam Chmielewski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- MACINTYRE, Alasdair C. 1996. *Dziedzictwo cnoty. Studium z historii moralności*. Tłum. Adam Chmielewski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- MACINTYRE, Alasdair C. 2007. *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?*, red. Adam Chmielewski, Dorota Drałus, Andrzej Orzechowski i Stanisław Filipowicz. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.
- MARENBO, John. 2019. „Magnanimity, Christian Ethics, and Paganism in the Lat-in Middle Ages”. W: *The Measure of Greatness: Philosophers on Magnanimity*, red. Sophia Vasalou, 88–116. Oxford: Oxford University Press.
- NOONE, Timothy B. 2007. „Nature, Freedom, and Will: Sources of Philosophical Reflection”. *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 81: 1–23.
- PINE, Gregory. 2019. „Magnanimity and Humility according to St. Thomas Aquinas”. *The Thomist: A Speculative Quarterly Review* 82 (2): 263–286.
- SAARINEN, Risto. 1994. *Weakness of the Will in Medieval Thought: From Augustine to Buridan*. Leiden, New York, Köln: Brill.
- SOKOŁOWSKI, Robert. 2015. *Bóg wiary i rozumu: podstawy chrześcijańskiej teologii*. Tłum. Michał Romanek. Kraków: Fundacja Dominikańskie Studium Filozofii i Teologii.
- STUMP, Eleonore. 2022. „Humility, Courage, Magnanimity: a Thomistic Account”. *Scientia et Fides* 10 (2): 23–29.

- SZUTTA, Natasza. 2017. *Czy istnieje coś, co zwiemy moralnym charakterem i cnotą? Dyskusja z sytuacjonistyczną krytyką etyki cnót*. Lublin: Wydawnictwo Academicon.
- TOMASZ Z AKWINU. 1962. *Suma teologiczna*. T. 21. Tłum. Pius Belch, Londyn: Veritas.
- TOMASZ Z AKWINU. 1965. *Suma teologiczna*. T. 12. Tłum. Feliks Wojciech Bednarski, Londyn: Veritas.
- TOMASZ Z AKWINU. 2006. *Traktat o cnotach, Summa teologii I-II, q. 49–67*. Tłum. Włodzimierz Galewicz. Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- WILEJCZYK, Magdalena. 2011. „O władaniu sobą. Etyka człowieka (nie)opanowanego”. *Principia* 54–55: 177–189.
- ŻELANIEC, Wojciech. 2017. „Czy i dlaczego arystotelejski słaby wola (ἀκρατής [akratēs]) nie wybierają?”. *Roczniki Filozoficzne* 65 (3): 5–32.

ARYSTOTELES, TOMASZ Z AKWINU, JAN DUNS SZKOT:
KILKA UWAG O RÓŻNICY MIĘDZY STAROŻYTNYM
I ŚREDNIOWIECZNYM POJMOWANIEM CNOTY

Streszczenie

Artykuł przedstawia grecki ideał człowieka cnotliwego prezentowany w koncepcji Arystotelesa w kontraście do odpowiednika tego ideału obecnego w kulturze chrześcijańskiej (Tomasz z Akwinu, Jan Duns Szkot). Pewne elementy etyki Arystotelesa wzbudzały bowiem kontrowersje, szczególnie elitaryzm oraz model *megalópsychos* i musiały zostać w etyce chrześcijańskiej przekształcone. Ze względu na nowy model antropologiczny (człowieka jako istoty grzesznej) pojęcie cnoty uległo pewnej modyfikacji zwłaszcza w nurtach woluntarystycznych, gdyż cnotliwy człowiek, mimo posiadania dobrego charakteru, jest w ramach takiej wizji podatny na upadek. Artykuł prezentuje koncepcję relacji przyczynowej między cnotą a wolną wolą, odnosząc się do uwag Tomasza z Akwinu i Jana Duns Szkota. Ponieważ nie ma miejsca na libertariańsko pojętą wolną wolę w etyce Arystotelesa jego cnotliwy ideał moralny jest w pewnym sensie ideałem zamkniętym w swojej doskonałości. Różnica pomiędzy perspektywą chrześcijańskiej i greckiej etyki polega na tym, że w etyce chrześcijańskiej podmiotowość realizuje się bardziej w wolnych aktach podmiotu niż w praktycznej racjonalności. Tym samym cnota nie może determinować wolnej woli w sposób, który odbierałby woli libertariańsko pojętą wolność.

Słowa kluczowe: Arystoteles; Tomasz z Akwinu; Jan Duns Szkot; cnota; wolna wola; człowiek wielkoduszny

ARISTOTLE, THOMAS AQUINAS, JOHN DUNS SCOTUS:
A FEW COMMENTS ON THE DIFFERENCE BETWEEN THE ANCIENT
AND THE MEDIEVAL UNDERSTANDING OF VIRTUE

Summary

The article presents the Greek ideal of a virtuous man presented in Aristotle's ethics in contrast to the equivalent of this ideal present in Christian culture (Thomas Aquinas, John Duns Scotus). Certain elements of Aristotle's ethics aroused controversy, especially elitism and the *megalópsychos* model, and had to be transformed in Christian ethics. Due to the new anthropological model (man as a sinful being), the concept of virtue has undergone some modification, especially in voluntaristic trends, because a virtuous person, despite having a good character, is

susceptible to fall. The article presents the concept of the causal relationship between virtue and free will, referring to the comments of Thomas Aquinas and John Duns Scotus. Since there is no place for libertarian free will in Aristotle's ethics, his virtuous moral ideal is closed in its perfection. The difference between the perspective of Christian and Greek ethics is that in Christian ethics, subjectivity is realized more in the free acts of the subject than in practical rationality. Therefore, virtue cannot determine free will in a way that would deprive the will of freedom understood in a libertarian sense.

Keywords: Aristotle; Aquinas; John Duns Scotus; virtue; free will; magnanimous

Information about the Author: MARTYNA KOSZKAŁO, Ph.D. habil., Prof. at the University of Gdańsk (UG), Faculty of Social Sciences, Institute of Philosophy, Department of History of Classical, Medieval and Modern Philosophy; correspondence address: ul. J. Bażyńskiego 4, 80-952 Gdańsk; e-mail: martyna.koszkało@ug.edu.pl ORCID <https://orcid.org/0000-0002-1475-4319>.