

PIOTR PASTERCZYK

MODEL DUSZY WIELOCZĘŚCIOWEJ JAKO STAROŻYTNY
HORYZONT PYTANIA O LUDZKĄ WOLĘ
W ŚWIETLE *ETYKI NIKOMACHEJSKIEJ* 1111B
I *POLITEI* 437B – 440D

Analizując problem etycznej działalności w jej stosunku do tego, co zależne (τὸ ἐκούσιον) lub niezależne (τὸ ἀκούσιον) od woli, Arystoteles w trzeciej księdze *Etyki nikomachejskiej* dochodzi do kwestii postanowienia jako fenomenu będącego sprawdzianem wartości etycznej ludzkiego działania¹. Termin „postanowienie” jest polskim tłumaczeniem greckiego słowa προαίρεσις, które jest wariantem stosowanego przez Platona w dialogach środkowych terminu αἵρεσις, oznaczającego wybór². Pojęcie προαίρεσις jest w literaturze badawczej chętnie odnoszone do starogreckiego ujęcia woli jako aktu niezależnego od zdefiniowanych przez Platona w *Politei* źródeł ludzkiego działania takich jak myślenie (λογισμός), pożydlwość (ἐπιθυμία) oraz gniew (θυμός)³. W sensie ścisłym odniesienie προαίρεσις do woli, a tym bardziej do pojęcia woli, jest niejasne, ponieważ słowo „wola” (ang. *the will*, niem. *der Wille*, fr. *la volonté*) nie odnosi się etymologicznie do żadnego terminu greckiego, ale do używanego przez Cyserona i Augustyna z Hippony łacińskiego *volo* i *voluntas*. Nie zapominając o łacińskiej genezie tego terminu, można jednak zadać pytanie, z jakim fenomenem ludzkiego zachowania mamy do czynienia, kiedy mówimy o woli i do jakiego

Ks. dr hab. PIOTR PASTERCZYK — Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Wydział Filozofii, Instytut Filozofii, Katedra Historii Filozofii w Polsce; e-mail: piotr.pasterczyk@kul.pl; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5061-6458>.

¹ ARYSTOTELES, *Etyka nikomachejska* 1111b, tłum. D. Gromska, w: ARYSTOTELES 2002, 126. Dalsze przekłady według ARYSTOTELES 2002 tej samej tłumaczki.

² Por. PLATON, *Fedon* 99B; *Protagoras* 352A; *Politeia* 617D–E.

³ Por. SORABJI 1973–1974, 107–129; KENNY 1979; IRWIN 1980, 117–155; CHAMBERLAIN 1984, 147–157; KAHN 1989, 234–259; BOBZIEN 1998, 133–175; DOBBIN 1991, 111–135; EADEM, 2002.

rozumienia źródeł ludzkiego działania możemy go odnieść w ramach starogreckiej teorii duszy, ponieważ jest ono uprawnionym i jednocześnie zrozumiałym pytaniem o możliwość starożytnego ujęcia wolitywnych aktów ludzkich jeszcze przed historycznym zaistnieniem pojęcia woli (*voluntas*). Odpowiedź na tak postawione pytanie jest próbą określenia antycznej genezy pojęcia ludzkiej woli w świetle filozoficznego rozumienia duszy jako źródła działania. W badaniach odnośnie do historii i genezy pojęcia ludzkiej woli jest to dziś kwestia fundamentalna, ponieważ rodzi się ona z metodologicznego konsensu odnośnie do faktu nieistnienia jednego obiektywnego źródła pojęcia woli i konieczności konotacji terminu „wola” oraz „pojęcie woli” za każdym razem w ramach jakiejś konkretnej teorii ludzkiego działania lub teorii ludzkiej duszy⁴. W odniesieniu do myśli Platona i Arystotelesa mamy do czynienia z teorią ludzkiego działania opartą na modelu wieloczęściowej duszy, co prowokuje do zadania pytania o metafizyczne rozumienie ludzkich działań wolitywnych, których opis jest zawarty *implicite* w analizach duszy w *Politei* Platona, w *Etyce nikomachejskiej* i w *De anima* (*O duszy*) Arystotelesa.

Poniższa próba dyskusji starożytnego rozumienia aktów wolitywnych odnosi się do zestawienia rozumienia pojęcia wyboru (αἵρεσις, προαίρεσις) z fenomenem „dynamik duszy”, pokrywających się z częściami platońskiej duszy, takimi jak λογισμός, ἐπιθυμία i θυμός. Przy bliższej analizie opisów wieloczęściowej duszy we wspomnianych dziełach można dostrzec, że zarówno Platon, jak i Arystoteles, niezależnie od terminów określających dynamiki duszy, stosują także określenie rozumnego pożądania (βούλησις), które opisuje fenomen ludzkiego aktu wolitywnego w nieco innej perspektywie niż perspektywa trójczęściowej (Platon) lub dwuczęściowej (Arystoteles) duszy⁵. Nawiązując zapewne do tego właśnie faktu, niektórzy uczeni dochodzą do wniosku, że platoński model konstytucji trzech dynamik będących źródłami działania człowieka zawiera już w załączku wszystkie naj-

⁴ Jest to między innymi postulat Charlesa Kahna, który w *Discovering the Will: From Aristotle to Augustine* (= KAHN 1989), sugeruje konieczność historycznych interpretacji pojęcia woli w odniesieniu do szerokiej antropologii, którą posługiwali się antyczni i średniowieczni pisarze kreujący pierwsze ujęcia ludzkiej woli. Kahn ma na myśli przede wszystkim typową dla Stagiryty teorię ludzkiego działania oraz teorię duszy. Por. KAHN 1989, 238–239. Tej opinii towarzyszy także wyrażane przez badaczy przekonanie o wielu źródłach pojęcia woli lub nawet o wielu conceptach woli odnoszonych do takich filozofów i teologów, jak Arystoteles, Epiktet, Maksym Wyznawca czy Augustyn. Tak naprawdę nie istnieje więc jedno obiektywne pojęcie woli, ale każdorazowy concept woli należy rozumieć w szerokim polu teorii ludzkiego działania, jaką posługiwali się pisarze kreujący historycznie pojęcie woli. Por. BIZON 2017, 34.

⁵ PLATON, *Gorgiasz*, 452E.

ważniejsze elementy teorii ludzkiego działania zawarte *Etyce nikomachejskiej* i w *O duszy*⁶. Ta myśl została wyrażona w sugestii możliwości zestawienia opisanego w trzeciej księdze *Etyki nikomachejskiej* modelu duszy, którego istotą jest wyróżnienie jej nierozumnej części w sensie ὁρεξις (trójdzielna konstytucja nierozumnej części duszy jako βούλησις — θυμοειδές — ἐπιθυμητικόν) z opisaną w czwartej księdze *Politei* platońską teorią trójczęściowej duszy (λογισμός — ἐπιθυμία — θυμός)⁷. Ostatecznie skłania nas to nie tylko do próby interpretacji aktów wolitywnych w *Politei* i w *Etyce nikomachejskiej* w świetle pojęcia woli, ale do postawienia pytania, na ile uzasadnione może być wskazanie na platoński model duszy jako faktyczne źródło pojęcia woli. Wbrew przyjętej przez wielu badaczy antycznej genezy woli (Michael Frede, Charles Kahn) tezie, że pojęcie woli z konieczności należy analizować w świetle kartezjańskiej tradycji antropologicznej, poniższa analiza wychodzi z założenia, że nie należy odnosić go do żadnego nowożytnego rozumienia aktów wolitywnych. Dla kartezjańskiej i pokartezjańskiej myśli wola jest bowiem pewnym aktem umysłu, który z jednej strony jest uwikłany w głęboką sprzeczność przejścia od porządku umysłu (*res cogitans*) do porządku fizycznego (*res extensa*)⁸, a z drugiej strony zbyt jednoznacznie faworyzuje jedną opcję antycznego rozumienia aktów wolitywnych w myśli stoickiej⁹. Metodologicznie korzystnym punktem wyjścia jest założenie nie hipotetycznego pojęcia woli jako aktu intelektualnego, ale aktu wolitywnego, który stoi w pewnej opozycji do intelektu rozumianego jako element duszy. Akt woli można, w świetle takiego założenia, próbować identyfikować z aktem władz duszy (*facultas, potestas*) odnoszonym przez Augustyna z Hippony w *De libero arbitrio* do pożądania, rozumowania i chcenia. Aktów wolitywnych można, w świetle takiego założenia, poszukiwać w stojących w opozycji do intelektu dynamikach duszy rozumianej przez Platona i Arystotelesa jako wieloczęściowa struktura. Treścią poniższej analizy będzie porównanie fragmentu trzeciej księgi *Etyki nikomachejskiej*

⁶ IRWIN 1977, 192–195; COOPER 1984, 5–6; KAHN 1987, 79–80.

⁷ KAHN 1987, 79–80.

⁸ RYLE 2009, 49–55.

⁹ Stoickie rozumienie woli w głęboki sposób koresponduje z kartezjańskim rozumieniem człowieka jako *res cogitans*, ponieważ jest oparte na rozumieniu duszy jako intelektu. W odróżnieniu od Platona i Arystotelesa, dla których wieloczęściowa struktura duszy jest założeniem niesprzecznego wyjaśnienia ludzkiego działania, a w szczególności takich fenomenów, jak fenomen słabości woli (ἀκρασία), filozofowie stoicy tacy jak Epiktet wychodzili z założenia, że dusza jest niczym innym jak intelektem. Akt woli lub akt wolitywny jest dlatego w myśli stoickiej interpretowany jako akt intelektu.

1111 b, odnoszącego się do architektury wieloczęściowej duszy, i próba wykazania jego powiązania z pierwszym opisem paradygmatu duszy wieloczęściowej zawartym w czwartej księdze *Politei* 437B – 440D.

1. ETYKA NIKOMACHEJSKA 1111B

W ŚWIECIE ARYSTOTELESOWSKIEGO POJĘCIA ὀρεξις

Arystoteles przejmując platońską antropologię trójczęściowej duszy, uzupełniając ją o pojęcie pożądania (ὀρεξις), będącego określeniem zbioru obejmującego wszystkie zdefiniowane w ramach platońskiej duszy dynamiki działania.¹⁰ Pojęcie ὀρεξις jest odnoszone przez Arystotelesa do tej części duszy, która stoi w opozycji do części rozumnej, w ramach ὀρεξις znajdziemy jednak także pożądanie rozumne (βούλησις), które w bezpośredni sposób możemy odnieść do opisu fenomenów wolitywnych, które w języku łacińskim określane są jako *voluntas*. Takie odniesienie nie jest jedynie kwestią współczesnej interpretacji antycznego pojęcia βούλησις, ale odnosi się przede wszystkim do łacińskich tłumaczeń βούλησις jako *voluntas*, które znajdujemy u Cyserona. Komentując stosowany przez stoików termin βούλησις, Cyseron odnosi go bowiem do łacińskiego *voluntas*, które jest etymologicznym źródłem woli jako pojęcia woli. Zanim przejdziemy do wspomnianego fragmentu *Etyki nikomachejskiej*, spróbujmy spojrzeć na fragment *De anima* odnoszący się do terminu βούλησις, ujętego w kontekście wprowadzanego przez Stagirytę nowego rozumienia dynamiki duszy jako ὀρεξις oraz korespondującej z nim części duszy jako ὀρεκτικόν. W trzeciej księdze *De anima* Stagiryta odnosi się do duszy jako struktury wieloczęściowej w świetle władzy ruchowej zwierząt i pisze:

Pozostaje jeszcze część pożądliva (τὸ ὀρεκτικόν): różni się, jak się zdaje, od wszystkich, przez swoją istotę, jak i funkcję (ὃ καὶ λόγῳ καὶ δυνάμει ἕτερον); a przecież byłoby szczytem nierozumu oddzielać ją od [od innych], bo w części rozumnej (ἐν τε τῇ λογιστικῇ) występuje ona jako „wola” (ἢ βούλησις), a w nierozumnej (ἐν τῇ ἀλόγῳ) jako pożądanie i popęd (ἢ ἐπιθυμία καὶ ὁ θυμός); a jeżeli naprawdę trzy części składają się na duszę, to w każdej z nich znajduje się pożądanie (ἐν ἑκάστῳ ἔσται ὀρεξις)¹¹.

¹⁰ Pod warunkiem, że pojęcie rozumnego pożądania (βούλησις [*boulēsis*]) zostanie zinterpretowane w analogii do platońskiego rozumu. Por. KAHN 1987, 79–80; IRWIN 1977, 192–195.

¹¹ *O duszy*, 432b, tłum. Pawła Siwka, w: ARYSTOTELES 2003, 136–137.

Wyodrębnieniu terminu τὸ ὀρεκτικόν jako pojęcia wprowadzającego nową architekturę duszy wieloczęściowej towarzyszy przegląd dotychczasowych opinii odnośnie do duszy wieloczęściowej. Arystoteles niewątpliwie czerpie je od Platona, kilka bowiem akapitów wcześniej pisze, że „niektórzy [...] dzielą [duszę] na rozumną, popędliwą, pożądliwą (λογιστικὸν καὶ θυμικὸν καὶ ἐπιθυμητικόν) lub na rozumną i nierozumną (οἱ δὲ τὸ λόγον ἔχον καὶ τὸ ἄλογον)”¹². Powyższe klasyfikacje jak najbardziej odpowiadają temu, co Platon pisze o podziale duszy w czwartej księdze *Politei*, wyodrębniając w niej analogicznie do społecznej struktury państwa części duszy takie, jak rozum, pożądlivość oraz gniew. Współczesny polski tłumacz *De anima* (Paweł Siwek) nie mówi ani o temperamentcie, ani o części gniewliwej (θυμός), jak jest to jeszcze typowe dla Władysława Witwickiego, ale sugeruje podział na rozum (u Platona myślenie – λογισμός, u Arystotelesa λογιστικόν), pożądlivość (u Platona ἐπιθυμία, u Arystotelesa ἐπιθυμητικόν) oraz popęd (u Platona θυμός, u Arystotelesa θυμικόν). Dobór polskich pojęć obecny w tłumaczeniu Siwka różni się od opisu duszy u Witwickiego, ponieważ ten pierwszy nie odnosi do greckiego θυμός ani słowa „temperament”, ani słowa „gniew”, ale wprowadza nowe pojęcie – „popęd”. Nie jest to pojęcie nietrafne, ponieważ θυμός jest faktycznie źródłem pędu w sensie działania, które w specyficzny sposób za medycznymi oraz stoickimi interpretacjami czasów późniejszych można umieszczać w ludzkiej piersi (w sercu). Tłumaczenie Siwka jednak wprowadza jedną istotną konfuzję w odniesieniu do różnicy między podziałem platońskim a podziałem Arystotelesa, ponieważ sugeruje odniesienie polskiego określenia „pożądanie” do greckiego ἐπιθυμία oraz polskiego „pożądlivość” do greckiego ὀρεκτικόν. Identyfikując τὸ ὀρεκτικόν Stagiryty z pożądlivością, pozbawiamy się możliwości fundamentalnego rozróżnienia między tym, co określa ὀρεκτικόν jako wprowadzony przez Arystotelesa nowy zbiór, a ἐπιθυμητικόν jako istniejący już wcześniej podzbiór. Wydaje się, że lepiej jest określić τὸ ὀρεκτικόν polskim terminem „pożądanie”, a pożądlivość odnieść wyłącznie do greckiego ἐπιθυμητικόν oraz ἐπιθυμία. Argumenty za taką interpretacją są dwa. Po pierwsze, ἐπιθυμία, tak jak ją definiuje Platon w *Politei* i tak jak do niej odnosi się Arystoteles w *De anima*, określa nie tylko pewne ogólne pożądanie, ale bardzo konkretne pożądanie, takie jak chciwość pieniędzy lub pożądlivość seksualna, które w języku polskim zwyczajowo odnosimy do pożądlivości¹³. Po drugie,

¹² *Etyka nikomachejska*, 432a, w: ARYSTOTELES 2002, 136.

¹³ *Słownik Języka Polskiego* pod red. Witolda Doroszewskiego definiuje pożądlivość jednoznacznie jako „zmysłowe pożądanie, żądza, chęć, namiętność” (por. DOROSZEWSKI 1996, t. 6,

faktyczne rozróżnienie między pożądaniem a pożądlivością można zdefiniować także w kontekście języka polskiego jako rozdzielanie między terminem bardziej ogólnym a terminem szczegółowym¹⁴.

Antropologia duszy Stagiryty jest w tym punkcie niejasna, ponieważ z jednej strony rozróżnia ona w ludzkiej duszy część rozumną i nierozumną, z drugiej zaś strony przypisuje ona części nierozumnej (ὀρεκτικόν) rozum mieszczący się niewątpliwie w rozumnym pożądaniu (βούλησις). Tej trudności towarzyszy następująca po niej kwestia ujęcia ludzkich aktów woli-tywnych z jednej strony za pomocą pojęcia βούλησις, będącego określeniem jednego z trzech ludzkich pożądań, a z drugiej strony za pomocą pojęcia προαίρεσις, będącego zarówno określeniem samego działania, jak i jego wartości etycznej. Z tego też powodu nie stanowi προαίρεσις elementu struktury duszy opisywanej w *Etyce nikomachejskiej*, a jest brane pod uwagę przez Arystotelesa w dyskusji ludzkiego działania jako fenomen odnoszący się raz do rozumu jako διάνοια, a raz do pożądania jako βούλησις. Spróbujmy zatem spojrzeć na pojęcie postanowienia (προαίρεσις) pojawiające się w tekście trzeciej księgi *Etyki nikomachejskiej* usytuowane w szerszym kontekście rozumienia duszy. Przy końcu pierwszego paragrafu trzeciej księgi *Etyki nikomachejskiej* Stagiryta pisze:

Postanowienie (ἡ προαίρεσις) tedy wydaje się czymś od woli zależnym (ἐκούσιον μὲν φαίνεται), ale stosunek zachodzący między tymi dwoma pojęciami nie jest stosunkiem tożsamości (οὐ ταὐτόν), lecz to, co od woli zależne (τὸ ἐκούσιον), jest pojęciem obszerniejszym; postępowanie bowiem od woli zależne zdarza się także u dzieci i innych stworzeń żywych (παῖδες καὶ τᾶλλα ζῷα), postanowienie zaś – nie; także czyny, których nagle dokonujemy (τὰ ἐξαίφνης), nazywamy zależnymi od woli (ἐκούσια μὲν λέγομεν), ale nie uważamy ich za wynik postanowienia (κατὰ προαίρεσιν δ' οὐ)¹⁵.

Próbując wyjaśnić istotę προαίρεσις, autor *Etyki* decyduje się na określenie postanowienia jako czegoś zależnego od woli (προαίρεσις δὴ ἐκού-

1338), natomiast pożądanie odnosi także do pragnienia o charakterze uczuciowym, które nie przypisalibyśmy czemuś takiemu jak pożądlivość. Na przykład: „serce me ciszy pożąda...” (por. DOROSZEWSKI 1996, t. 6, 1337).

¹⁴ Odnosząc pożądanie do czasownika „pożądać” *Słownik* pod redakcją Doroszewskiego dzieli natomiast jego znaczenie na pragnienie fizyczne podobne w swoim znaczeniu do pożądlivości oraz pożądanie jako pragnienie o charakterze bardziej ogólnym lub pragnienie jako takie w sensie „odczuwać wielkie pragnienie, chęć czego, usilnie pragnąć: serce me ciszy pożąda... Jestem znużony”. Por. DOROSZEWSKI 1996, t. 6, 1337.

¹⁵ *Etyka nikomachejska*, 1111b 2–5, w: ARYSTOTELES 2002, 126.

σιον μὲν φαίνεται)¹⁶. W powyższym tłumaczeniu używamy już terminu „wola”, ale — jak widać — to w powyższym cytacie nie odnosi się on do żadnego pojęcia woli, ale do ludzkiego działania, które kojarzy się tłumaczowi z aktem wolitywnym (ἐκούσιον). Za niezależne od woli zostały we wcześniejszym fragmencie księgi trzeciej uznane

te rzeczy, których się dokonywa bądź pod przymusem, bądź skutkiem nieświadomości (ἀκούσια εἶναι τὰ βίᾳ ἢ δι' ἄγνοϊαν γινόμενα). Przymusowe zaś jest to, czego przyczyna tkwi poza podmiotem (οὗ ἡ ἀρχὴ ἔξωθεν) i jest tego rodzaju, że ten, kto jest podmiotem lub przedmiotem odnośnego działania, wcale się do niego nie przyczynia (μηδὲν συμβάλλεται ὁ πράττων ἢ ὁ πάσχων)¹⁷.

Postanowienie, będąc czymś zależnym od woli, musi być zatem czymś, co swoją przyczynę posiada w podmiocie działania, czyli w duszy, co oddaje w powyższym cytacie sformułowanie: οὗ ἡ ἀρχὴ ἔξωθεν. Tym samym, widzimy, że postanowienie nie jest dla Stagiryty wyłącznie pojęciem, za którego pomocą możemy dokonywać ewaluacji fenomenu dzielności etycznej działania, ale także pojęciem opisującym działanie w jego podmiocie. Inaczej mówiąc, arystotelesowskie προαίρεσις pokazuje się także jako termin opisujący ludzką duszę w aspekcie zawartych w niej źródeł działania, takich jak platoński rozum, pożądlivość i gniew, które precyzyjnie pasują do użytego przez Arystotelesa określenia: οὗ ἡ ἀρχὴ ἔξωθεν. Te właśnie trzy części duszy są źródłami ludzkiego działania opisywanego w *Etyce nikomachejskiej* jako działanie zależne od woli, ponieważ posiadają swoje źródło w czymś wewnątrz duszy. Jak zostało to już zauważone, polska tłumaczka *Etyki nikomachejskiej* (Daniela Gromska) stosuje słowo „wola” na oznaczenie czegoś, co Stagiryta określa mianem τὸ ἐκούσιον. Nie mamy w tym tłumaczeniu odniesienia do woli jako władzy duszy, ale do jakiegoś ludzkiego działania, które „wydaje się czymś od woli zależnym (ἐκούσιον μὲν φαίνεται)”. Czymś zależnym od woli jest, według tłumaczenia Gromskiej, właśnie προαίρεσις, a to oznacza, że προαίρεσις nie identyfikuje się z wolą lub działaniem o charakterze wolitywnym, którego cechą jest posiadanie w sobie przyczyny swojego działania. Można powiedzieć, że προαίρεσις jest fenomenem ujawniającym coś, co w ludzkiej duszy jest źródłem działania o charakterze wolitywnym. Arystoteles podkreśla tę zależność, twierdząc, że „stosunek zachodzący między tymi dwoma pojęciami nie jest stosunkiem tożsamości

¹⁶ Ibid., 1111b 6.

¹⁷ Ibid., 110a 1–4 (s. 122).

(οὐ ταὐτὸν), lecz to, co od woli zależne (τὸ ἐκούσιον), jest pojęciem obszerniejszym”, co oznacza, że istnieje jakieś źródło postaw wolitywnych, którego jedną z konsekwencji jest postanowienie (προαίρεσις). Pouczająca jest w tym kontekście uwaga Stagiryty odnośnie do dzieci i zwierząt, a mianowicie, że nie są one zdolne do posiadania własnego προαίρεσις, ale jak najbardziej posiadają już w swoich duszach coś, co daje im możliwość działania określonego wcześniej jako działanie zależne od woli (ἐκούσιον). Innymi słowy, zarówno dzieci, jak i zwierzęta posiadają w swojej duszy coś, co jest odpowiedzialne za ludzkie postawy wolitywne. To samo odnosi się do nagłych reakcji dorosłych ludzi (τὰ ἐξαίφνης), czyli prawdopodobnie reakcji niewynikających z działania rozumu, ale będących zachowaniem spontanicznym, jak ma to często miejsce u dzieci, lub instynktownym – jak u zwierząt.

Czy źródło postaw wolitywnych posiada w związku z powyższym u Arystotelesa charakter nierozumny? Otóż z dwóch powodów odpowiedź jest przecząca, ponieważ stosowane przez polską tłumaczkę określenie „zależny od woli” nie odnosi się do woli w sensie władzy duszy, co ujawnia analiza kontekstu stosowania τὸ ἐκούσιον w starogreckiej literaturze. Leksykon Liddell-Scotta odnosi τὸ ἐκούσιον do działania, którego źródło znajduje się w człowieku¹⁸. Aspekt akcji jest dobrze widoczny w historycznym opisie Tukidydesa, który w pierwszej księdze *Wojny peloponeskiej* opisuje śmierć Temistoklesa, sugerując, że zmarł on wskutek choroby, dodając jednocześnie informację, że według opinii niektórych „sam się otrul (ἐκούσιον φαρμάκῳ ἀποθανεῖν αὐτόν), uznawszy za niemożliwe wypełnienie obietnic danych królowi”¹⁹. W sformułowaniu „sam się otrul” (ἐκούσιον φαρμάκῳ ἀποθανεῖν αὐτόν) obecne jest wyrażenie ἐκούσιον, sugerujące autonomiczne źródło ludzkiego działania, którego konsekwencją jest śmierć greckiego stratega. Tak więc nie stało się to przypadkiem, nie było wynikiem działania sił natury, ale efektem działania, którego podmiotem był sam Temistokles. W księdze szóstej *Wojny peloponeskiej* Tukidydes opisuje z kolei pierwszą wyprawę Ateńczyków w celu podbicia Sycylii, nadmieniając, że oprócz statków i łodzi wojennych „wiele innych statków i łodzi płynęło także z własnej woli (πολλὰ δὲ καὶ ἄλλα πλοῖα καὶ ὀλκάδες ἐκούσιοι ξυνηκολούθουν) w celach handlowych”²⁰. Tym razem wyrażenie ἐκούσιοι jest przypisane

¹⁸ *The Online Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon*, s.v. ἐκούσιος, <http://stephanus.tlg.uci.edu/lsj/#eid=33560>.

¹⁹ TUKIDYDES, *Wojna peloponeska*, 1, 138, tłum. Kazimierza Kumanieckiego, w: TUKIDYDES 2003, 82. Dalsze cytowane przekłady z *Wojny peloponeskiej* tego samego tłumacza.

²⁰ Ibid., 6, 44, w: TUKIDYDES 2003, 340.

do statków i łodzi, o których jest powiedziane, że płynęły „z własnej woli”, czyli że w odróżnieniu od rekrutów wojennych ich dowódcy oraz biorący udział w wyprawie sami zdecydowali się na podróż, upatrując w niej osobisty zysk. Z kolei w księdze ósmej odnajdujemy wypowiedź ateńskiego stratega Froniosa, który radzi greckiej flocie taktyczny odwrót, argumentując przy tym w następujący sposób:

Czyż państwo, które w obliczu poniesionych klęsk z trudem zaledwie, i to tylko po dokładnym przygotowaniu i w sytuacji przymusowej, byłoby w stanie pierwsze z własnej woli (καθ' ἑκουσίαν) atakować, powinno samo narażać się na niebezpieczeństwo, nie będąc do tego zmuszone?²¹

Określenie καθ' ἑκουσίαν odnosi się w tym przypadku do państwa, które w rozsądny sposób podejmuje decyzję o walce lub o wycofaniu się z niej. W drugim i trzecim przykładzie chodzi w zasadzie o ludzi, którzy stoją za poruszającymi się statkami czy też działającym państwem. Sens τὸ ἐκούσιον należy więc w świetle użycia tego określenia w kontekście opisu dziejów jako efektu ludzkich działań u Tukidydesa odnieść do ludzkiego działania, które uruchamia szersze procesy społeczne, takie jak działania wojenne czy handlowe.

Powracając do kontekstu *Etyki nikomachejskiej*, widzimy, że nakreślone powyżej znaczenie τὸ ἐκούσιον odpowiada znaczeniu, które przypisuje mu Arystoteles w trzeciej księdze *Etyki*. Stagiryta tłumaczy działanie dobrowolne (z własnej woli) działaniem, które znajduje swoje źródło w samej ludzkiej duszy, przy czym w odróżnieniu od Tukidydesa nie stwierdza jedynie faktu, że jakieś działanie jest ἐκούσιον, ponieważ posiada swoje źródło w działającym człowieku, ale wskazuje na wewnętrzną strukturę platońskiej duszy jako konstytucje różnych popędów, takich jak pożądanie i gniew:

Skoro tedy niezależne od woli (ὄντος δ' ἀκούσιου) jest to, co się dzieje pod przymusem i skutkiem nieświadomości (τοῦ βίᾳ καὶ δι' ἄγνοίαν), to, zależne od woli (τὸ ἐκούσιον) zdaje się być to, czego przyczyna tkwi w samym działającym podmiocie (ἀρχὴ ἐν αὐτῷ), zdającym sobie sprawę z jednostkowych okoliczności, wśród których czynu dokonuje. Niesłusznie więc może nazywa się niezależnymi od woli (ἀκούσια) czyny dokonane w gniewie lub pod wpływem pożądania (τὰ διὰ θυμὸν ἢ ἐπιθυμίαν). Bo przede wszystkim w takim razie postępowanie żadnego innego stworzenia (τῶν ἄλλων ζώων), ani dzieci (οἱ παῖδες) nie byłoby zależne od woli (οὐδὲν ἐκούσιως πράττομεν); a następnie: czy spomiędzy czynów, które wypływają z żądzy lub z gniewu (δι' ἐπιθυμίαν καὶ θυμὸν), nie dokonujemy

²¹ Ibid., 8, 27, w: TUKIDYDES 2003, 432.

żadnego zależnie od woli, czy też te z nich, które są szlachetne, zależą od woli, te zaś, które są haniebne – od niej nie zależą (ἢ τὰ καλὰ μὲν ἐκούσιως τὰ δ' αἰσχροῦ ἀκούσιως)? Czy nie śmieszne to rozróżnienie wobec tego, iż przyczyna jest tu i tam taka sama?²²

Autor *Etyki nikomachejskiej* wychodzi od potocznego określenia czynu zależnego lub niezależnego od działającego podmiotu (w polskim tłumaczeniu: od woli), które bazuje na rozróżnieniu między wolnym ludzkim działaniem a takim działaniem, które jest wynikiem przymusu (τοῦ βίᾳ) lub nieświadomości (δι' ἄγνοiαν). To rozróżnienie jest prawdopodobnie jednym z historycznych źródeł filozoficznej tendencji wiążącej określenie woli jako wolnej woli, ponieważ jego punktem ciężkości jest wyróżnienie autonomicznych aktów ludzkich od aktów, które są od działającego człowieka zupełnie niezależne. Otóż polskie tłumaczenie τὸ ἐκούσιον jako „zależny od woli” jest w powyższym kontekście mylące, o ile rozumiemy przez nie odniesienie do woli jako władzy duszy. Arystoteles nie odnosi się tu do władzy duszy, którą w odróżnieniu od wyodrębnionych przez Platona myślenia, gniewania się i pożądania, moglibyśmy określić mianem woli, ale do ludzkiego działania jako konsekwencji ukrytych wewnątrz duszy dynamik. Z tego właśnie powodu działanie niezależne od woli (ἀκούσια) klasyfikuje Stagiryta jako działanie dokonane bądź to w nieświadomości, bądź to pod wpływem przymusu. Z drugiej jednak strony możemy uznać pewną trafność tłumaczenia τὸ ἐκούσιον jako „zależny od woli”, ponieważ Arystoteles bierze pod uwagę nie tylko perspektywę działania, ale także perspektywę ludzkiej duszy jako metafizycznej zasady ludzkiego działania. Dokładna analiza tego fragmentu *Etyki nikomachejskiej* daje odpowiedź na pytanie, dlaczego jakieś działanie można określić jako „zależne od woli”, a mianowicie z powodu posiadania swojego źródła w działającym człowieku, jeśli przyczyna działania leży natomiast poza działającym podmiotem, wtedy określamy je jako „niezależne od woli”. W sposób naturalny Arystoteles przejmując w tym kontekście platońską teorię duszy, wskazującą na dynamiki wewnątrz duszy odpowiedzialne za ludzkie działanie, z których Stagiryta wymienia tu dwie — pożądliwość oraz gniew (popęd). „Zależny od woli” jest nie tylko czyn będący konsekwencją myślenia, ale także czyn będący konsekwencją gniewu lub pożądliwości i tym samym działający człowiek jest odpowiedzialny moralnie za każdy świadomie popełniony czyn, do którego nie został zmuszony siłą fizyczną. Konsekwencją takiego ujęcia pojęcia τὸ ἐκούσιον jest

²² *Etyka Nikomachejska* 111a, w: ARYSTOTELES 2002, 125.

przypisanie działania dobrowolnego także dzieciom, a nawet zwierzętom. Wniosek, który się tutaj nasuwa, wyraźnie stwierdza nieprzystawalność do siebie współczesnego rozumienia dobrowolności działania lub tym bardziej działania zależnego od woli oraz antycznego rozumienia opartego na starogreckim τὸ ἐκούσιον. Dla Arystotelesa oznacza ono bowiem jedynie stwierdzenie istnienia popędu jako źródła działania wewnątrz działającego podmiotu, czy to ludzkiego (dziecięcego), czy to zwierzęcego²³. Niezależne od woli jest dla Stagiryty postępowanie nieświadome lub postępowanie, które dzieje się pod przymusem. Istotne jest na tym miejscu zdefiniowanie przymusu jako czegoś, „czego przyczyna tkwi poza podmiotem i [co] jest tego rodzaju, że ten, kto jest podmiotem lub przedmiotem odnośnego działania, wcale się do niego nie przyczynia, np. jeśli kogoś wiatr uniósł”²⁴. Takie ujęcie jest spójne w odniesieniu do postępowania „zależnego od woli”, które zostało wcześniej określone jako posiadające swoje źródło w działającym podmiocie nie tyle w sensie podejmowania świadomych decyzji, ale w sensie posiadania w sobie źródła działania (ruchu). Dlatego też wątpliwość Stagiryty budzi kwestia oceny ludzkiego działania, które jest dokonywane pod wpływem obawy przed większym złem lub z uwagi na jakieś dobro – „np. jeśli tyran jakiś kazał popełnić czyn haniebny człowiekowi, którego rodziców i dzieci ma w swojej mocy z tym, że w razie popełnienia tego czynu ocaleją, a w razie zaniechania go zginą” lub „przy wyrzucaniu dobytku ze statku w czasie burzy na morzu”²⁵. W obu sytuacjach ludzie popełniają jakiś czyn z uwagi na ambiwalentną presję, która w pewnym sensie ma swoje źródło zewnętrzne (tyran, burza na morzu), ale w zasadzie decydujące dla działania jest to, co dokonuje się w ludzkiej duszy, a więc odczucie strachu i cierpienie z powodu podjęcia lub niepodjęcia jakiegoś

²³ Użyte wyżej pojęcie podmiotu nie ma oczywiście nic wspólnego z jego nowożytnym czy współczesnym rozumieniem, a odnosi się jedynie do czegoś, co posiada w sobie źródło ruchu. Tym czymś jest oczywiście dusza, którą można przypisać w sensie źródła życia oraz ruchu nie tylko dzieciom i zwierzętom, ale nawet roślinom. Autor *Etyki nikomachejskiej* nie posuwa się jednak do stwierdzenia możliwości przypisania dobrowolności działania także roślinom, chociaż w powyższym kontekście byłoby to w jakimś sensie logiczne. Z drugiej jednak strony przypisanie dobrowolności działania roślinom wydaje się być dla człowieka nieobeznanego z filozoficzną teorią duszy pomysłem całkowicie absurdalnym. Ta groźna konsekwencja filozoficznej teorii duszy pozwala w sposób krytyczny spojrzeć na tezę wiążącą dobrowolność postępowania z umiejscowieniem w podmiocie działania źródła ruchu. Okazuje się bowiem, że takie wyjaśnienie nie wystarczy do opisu moralnego działania i otwiera przestrzeń do dalszej refleksji, której konsekwencją jest wypracowanie pojęcia woli.

²⁴ *Etyka nikomachejska*, 1110a 1, w: ARYSTOTELES 2002, 122.

²⁵ *Ibid.*, 1110a 3–6, w: ARYSTOTELES 2002, 122

działania. Wątpliwość Stagiryty odnosi się więc do faktu, że ktoś działa nie pod wpływem fizycznego przymusu — tak jak przedstawia to wcześniejszy przykład wiatru unoszącego człowieka — ale pod wpływem motywacji wewnętrznej.

Powyższa wątpliwość Arystotelesa co do wyraźnego określenia niektórych działań jako „zależnych od woli” kieruje naszą uwagę na duszę jako właściwe podłoże wszelkich źródeł ludzkiego działania o charakterze dobrowolnym, a także jako źródło tego, co wcześniej zostało określone jako postanowienie (προαίρεσις). W dalszym wywodzie trzeciej księgi *Etyki nikomachejskiej* Arystoteles próbuje określić postanowienie względem elementów duszy takich, jak znajdujemy w następującym opisie:

Ci zaś, co mówią, że postanowienie jest rodzajem pożądania (ἐπιθυμίαν), czy gniewu (θυμὸν), czy życzenia (βούλησιν), czy też przekonania (τινα δόξαν) — nie mają, zdaje się, racji. Nie znane są bowiem postanowienia (προαίρεσις) stworzeniom bezrozumnym (τῶν ἀλόγων), które natomiast doznają pożądań i gniewu (ἐπιθυμία δὲ καὶ θυμός). Ponadto: człowiek nieopanowany (ἄκρατης) działa pod wpływem pożądania (ἐπιθυμῶν μὲν πράττει), a nie pod wpływem postanowienia (προαιρούμενος δ' οὐ), człowiek zaś opanowany (ἐγκρατής) — przeciwnie; pod wpływem postanowienia (προαιρούμενος), a nie pod wpływem pożądania (ἐπιθυμῶν δ' οὐ). A dalej: pożądanie przeciwstawia się postanowieniu (προαίρεσει μὲν ἐπιθυμία ἐναντιοῦται), ale nie przeciwstawia się [innemu] pożądaniu (ἐπιθυμία δ' ἐπιθυμία οὐ)²⁶.

Pierwszy wniosek, który nasuwa się po analizie powyższego fragmentu, to stwierdzenie nieprzystawalności do siebie terminu προαίρεσις do pojęć opisujących platońskie dynamiki duszy, a tym samym te części duszy, które wyróżnia także *De anima* w opisie modelu duszy pożądlivej (τὸ ὀρεκτικόν). Przypomnijmy, że na podstawie *De anima* τὸ ὀρεκτικόν „w części rozumnej występuje [...] jako wola (ἢ βούλησις), a w nierozumnej jako pożądanie i popęd (ἢ ἐπιθυμία καὶ ὁ θυμός)”²⁷. Postanowienie nie jest więc ani żadnym specyficznym rodzajem pożądania (ἐπιθυμίαν) ani gniewu (θυμὸν), ani życzenia (βούλησιν), ani nawet przekonania (τινα δόξαν). Zastosowane tu przez Danielę Gromską tłumaczenia greckich terminów są dyskusyjne, a szczególnie wątpliwość budzi tłumaczenie βούλησις jako życzenia. Dlatego też dla uzyskania większej jasności zmodyfikujemy tłumaczenie Gromskiej, odnosząc pojęcie ἐπιθυμία do polskiego określenia „pożądlivość”, pojęcie βού-

²⁶ Ibid., 1111b 7-10, w: ARYSTOTELES 2002, 126.

²⁷ *O duszy*, 432b, tłum. Pawła Siwka, w: ARYSTOTELES 2003, 137.

λησις do określenia „rozumne pożądanie”, natomiast pojęcie δόξα do określenia aktu rozumu. W konsekwencji nie jest προαίρεσις ani pożądliwością, ani gniewem, ani rozumnym pożądaniem, ani aktem samego rozumu. Tym samym w arystotelesowskim spektrum rozumienia duszy προαίρεσις nie mieści się w ramach przyjętej przez niego struktury duszy dwuczęściowej, na którą składa się część rozumna oraz część pożądliwa (τὸ ὀρεκτικόν). Zwracając się w powyższym fragmencie *Etyki* do fenomenu silnej i słabej woli, Stagiryta zwraca uwagę na fakt, że

człowiek nieopanowany (ἄκρατῆς) działa pod wpływem pożądania (ἐπιθυμῶν), a nie pod wpływem postanowienia (προαιρούμενος δ' οὐ), człowiek zaś opanowany (ἐγκρατῆς) — przeciwnie; pod wpływem postanowienia (προαιρούμενος), a nie pod wpływem pożądania (ἐπιθυμῶν δ' οὐ)²⁸.

Co ciekawe, nieprzystawalność do siebie προαίρεσις oraz dynamik duszy pożądliwej odnosi się nie tylko do pożądliwości i gniewu, ale także rozumu w sensie rozumnego pożądania, a nawet w sensie części duszy będącej partnerem duszy pożądliwej. Dostrzegają to badacze tacy jak Charles Chamberlain, którzy w swoich analizach pojęcia προαίρεσις u Arystotelesa nie decydują się na jego prostą identyfikację z jakąś dynamiką duszy wieloczęściowej, na przykład jako aktu pożądania lub aktu rozumu. Odnosząc się do tekstów *Retoryki*, *Polityki* oraz *Etyki nikomachejskiej*, Chamberlain akcentuje z jednej strony etyczny charakter προαίρεσις jako terminu opisującego cnotę²⁹, z drugiej zaś strony wskazuje na jego antropologiczną konotację, zauważalną w kontekście dyskusji silnej (ἐγκράτεια) oraz słabej woli (ἄκρασία)³⁰. Polemizując z dosłownym brzmieniem wypowiedzi samego Arystotelesa w *De anima*, które wyklucza identyfikację προαίρεσις z βούλησις, Chamberlain wskazuje na istnienie w *Etyce nikomachejskiej* rozumienia προαίρεσις jako poruszenia rozumnego pożądania (βουλευτικῆ ὀρεξις). Arystoteles sugeruje bowiem dalej w cytowanym tu fragmencie trzeciej księgi *Etyki*, że „postanowienie będzie dążeniem skierowanym po namyśle ku czemuś, co leży w naszej mocy (ἢ προαίρεσις ἂν εἴη βουλευτικὴ ὀρεξις τῶν ἐφ' ἡμῖν)”³¹. Określenie βουλευτικῆ ὀρεξις wprowadza pewną konfuzję, a mia-
nowicie łączy ono pożądanie z rozumem, ponieważ βούλησις odnosi się

²⁸ *Etyka nikomachejska*, 1111b 7-10, w: ARYSTOTELES 2002, 126.

²⁹ CHAMBERLAIN 1984, 147-148.

³⁰ Chamberlain odnosi się zastosowania pojęcia postanowienia w kontekście fenomenu silnej i słabej woli w *Etyce* 1148a 4-17; 1150a 9-27; 1151a 29 - b 1; 1152a 8-19.

³¹ *Etyka nikomachejska*, 1113a 10-11, w: ARYSTOTELES 2002, 130.

w tym ujęciu do aktu namysłu, a ὁρεξις do aktu pożądania. Tym samym określenie προαίρεσις jako βουλευτική ὁρεξις wykracza poza paradygmat duszy zawarty w *De anima*³². Ostatecznie Chambarlain sugeruje rozwiązanie tej trudności przez przypisanie προαίρεσις zadania intelektualnego aktu przekształcającego pożądanie lub formułującego nowe pożądanie³³. W takim ujęciu προαίρεσις jest identyfikowane z aktem intelektualnego namysłu (Chambarlain precyzuje, że zaczyna się wraz z nim), którego konsekwencją jest pewna forma pożądania. Z tego też powodu tłumaczenie tego pojęcia jako „postanowienie” można uzupełnić przez wprowadzenie pojęć dobrze znanych z nowożytnych i współczesnych opisów ludzkiego działania, takich jak „intencja”, „wola” lub „celowe działanie”.

Kończąc analizę pytania o źródłowe ujęcie aktów wolitywnych w *Etyce nikomachejskiej*, możemy także spróbować zestawić προαίρεσις z pojęciem woli w jego klasycznej łacińskiej konotacji jako *voluntas* i *liberum arbitrium*. Pojęcie *arbitrium* odzwierciedla w sensie potocznym znaczenie προαίρεσις jako postanowienia i wyboru, natomiast pojęcie *voluntas* odzwierciedla całą powyższą dyskusję antropologicznego znaczenia προαίρεσις w kontekście teorii wieloczęściowej duszy. Terminu *voluntas* używanego przez Augustyna na określenie woli nie można bowiem zrozumieć po prostu jako woli w odniesieniu do jego łacińskiej etymologii ani w wyłącznym odniesieniu do jego znaczenia jako konsekwencji wpływu kultury judeo-chrześcijańskiej, jak widzi to Albrecht Dihle³⁴. Teza o biblijnej genezie pojęcia woli (w jego łacińskiej i średniowiecznej konotacji) ma swój walor w sensie zwrócenia uwagi na nowe środowisko kulturowe w basenie Morza Śródziemnego, które w późnym Antyku w istotny sposób współkształtowało rozumienie człowieka, mając wpływ także na pojęcie *voluntas*. Akceptując jednak Biblię jako jedno z możliwych źródeł genezy znaczenia *voluntas*, należy uznać również wpływ greckiej filozofii jako źródła paralelnego. Tym bardziej że ten wpływ jest warunkowany, z jednej strony, przez klasyczne wykształcenie Augustyna, a z drugiej strony przez translatorską pracę Cyce-

³² Należy jednak zauważyć, że terminologia stosowana przez Stagirytę na opis struktury duszy oraz ludzkiego działania nie ma charakteru precyzyjnie ustalonego modelu, ale raczej jest poszukiwaniem adekwatnych pojęć opisujących fenomeny ludzkich zachowań. Najlepszym tego przykładem jest pojęcie βούλησις, które z jednej strony w cytowanym wyżej na podstawie *Etyki nikomachejskiej* pojęciu βουλευτική ὁρεξις odnosi się do aktu rozumu (namysłu), a z drugiej strony odnoszone do opisu duszy w *De anima* charakteryzuje nie rozum, ale część duszy pożądliwej (τὸ ὁρεκτικόν).

³³ CHAMBERLAIN 1984, 153.

³⁴ DIHLE 1982, 123–144.

rona, który przekłada w *Tusculanae Disputationes* stoickie βούλησις na łacińskie *voluntas*, wiążąc w ten sposób *voluntas* z pojęciem rozumnego pożądania. Na podstawie *Confessiones* Augustyna wiemy nie tylko, że biskup Hippony znał i czytał dzieła Cyserona, ale możemy założyć, że Cyseron miał duży wpływ na jego humanistyczną i filozoficzną formację. Tym samym możemy założyć, że stosując w *De libero arbitrio* pojęcie *voluntas* na określenie aktu odpowiedzialnego za genezę moralnego zła i dobra, odnosi się Augustyn także do jego użycia w pismach Cyserona³⁵. Jeśli tak właśnie jest, to w terminie *voluntas* ogniskuje się antyczna tradycja rozumienia duszy przez Platona i Arystotelesa i jej stoickiej interpretacji. Stoickiego βούλησις nie można, co prawda, uznać za odrębną część duszy, tak jak rozumie to Stagiryta w *De anima*, ponieważ stoicy identyfikowali duszę z intelektem. W takim znaczeniu βούλησις staje się rozumnym pożądaniem w sensie aktu intelektualnego, który przypomina wolę w kartezjańskim ujęciu czysto intelektualnego poruszenia *res cogitans*. Sprawa się komplikuje w myśli Augustyna, ponieważ wprowadzając do swojego słownika *voluntas* jako βούλησις, najprawdopodobniej nie ma jednak na myśli jego stoickiej konotacji jako czysto intelektualnego poruszenia. Dzieje się tak, ponieważ w swoim rozumieniu duszy Augustyn jest bardziej zależny od koncepcji platońskiej niż stoickiej, którą często krytykuje, np. w *De civitate Dei*, za przekonanie o jej śmiertelności. Zależność Augustyna od Platona widać wyraźnie w *De libero arbitrio*, gdzie *voluntas* dyskutowana jest w kontekście wieloczęściowej struktury, w której skład wchodzi także rozum (*ratio*) i pożądliwość (*cupido*, *libido*, *concupiscentia*). Ten aspekt rozumienia *voluntas* może być przyczynkiem do dyskusji mniemania niektórych uczonych, interpretujących augustyńskie rozumienie człowieka przede wszystkim w kategoriach stoickich³⁶. Odniesienie προαίρεσις do augustyńskiego pojęcia woli naświetla to starogreckie pojęcie zarówno z perspektywy *voluntas* (rozumne pożądanie), jak i z perspektywy *liberum arbitrium* (namysł i wybór). Paradoksalnie argumentu za taką opcją dostarcza także broniący woluntarystycznej genezy pojęcia woli Dihle, który inter-

³⁵ Cyseron tłumaczy greckie βούλησις jako pojęcie stoickie. Niewątpliwie stoickie rozumienie βούλησις ma wyraźny wymiar intelektualistyczny, adekwatny do stoickiego rozumienia duszy jako rozumu. W przypadku jednak tej łacińskiej translacji chodzi przede wszystkim o samo słowo, ponieważ nawet w jego stoickim rozumieniu oznacza ono połączenie aktu pożądania oraz aktu rozumu. Takie właśnie połączenie jest adekwatne do jego użycia w pismach Arystotelesa. Por. CICERO, *Tusculanae disputationes*, 4, 12 (= CICERO 1918); polski przekład Józefa Śmigaja w CYCERON 1961, 642–643.

³⁶ Por. GAUTHIER 1979, 259.

pretuje greckie βούλησις wyłącznie w sensie aktu rozumu jako aktu analogicznego do προαίρεσις. W swoich badaniach Dihle interpretuje platońskie, perypatetyckie i stoickie opisy ludzkiego działania w świetle greckiego intelektualizmu, sugerując jednocześnie, że w kulturze starogreckiej nie było miejsca na pojawienie się czegoś takiego jak wola w sensie władzy duszy nieidentyfikującej się z rozumem. Według Dihlego taka możliwość pojawia się dopiero w kulturze judeochrześcijańskiej, która akcentuje zupełnie nowy aspekt ludzkiego działania, będący konsekwencją biblijnego opisu stosunku między Bogiem i człowiekiem, który nacechowany jest bezwarunkowym posłuszeństwem człowieka wobec autorytetu Boga. Tym samym niemiecki filolog zaprzecza możliwości woluntarystycznej konotacji greckiej βούλησις, która wskazywałaby na różną od intelektu władzę duszy³⁷. Takie rozumienie greckiego intelektualizmu jest dużym wyzwaniem dla rozumienia duszy w pismach Arystotelesa, ponieważ — jak to zostało pokazane — zarówno w *De anima*, jak i w *Etyce nikomachejskiej* Stagiryta naśladuje platoński pierwowzór duszy wieloczęściowej, który nie daje się zredukować do jakiegoś aspektu intelektu. Przecież platoński projekt duszy wieloczęściowej w *Politei* jest między innymi konsekwencją sokratejskiej aporii etycznego intelektualizmu, z którą było związane rozumienie duszy jako intelektu. Intencją zarówno Platona, jak i Arystotelesa było natomiast pokazanie, że fenomen słabości woli oraz fenomen moralnego zła nie jest związany wyłącznie z brakiem wykształcenia, ale ze złą formacją dynamik duszy, które nieposłuszne rozumowi są przyczyną słabości woli (ἀκρασία) i nie dopuszczają ani opanowania (ἐγκράτεια), ani sprawiedliwości jako stanu cnoty.

2. MOŻLIWOŚĆ INTERPRETACJI *POLITEI* 437B – 440D W ŚWIETLE ARYSTOTELESOWSKIEGO POJĘCIA ὁρεξις

Z uwagi na zależność między koncepcją duszy Stagiryty a platońskim rozumieniem duszy wieloczęściowej w *Politei* rekonstrukcja antycznych źródeł genezy pojęcia woli powinna odnosić się nie tylko do antropologii Arystotelesa, ale powinna sięgnąć także myśli Platona. Próby włączenia twórcy metafizyki w kontekst badań nad antyczną genezą woli są podejmowane w kontekście badań filologicznych, czego przykładem jest między innymi monografia Albrechta Dihlego *The Theory of the Will in Classical*

³⁷ DIHLE 1982, 40 i 133–134.

Antiquity (= DIHLE 1982), a także badania Michała Bizonia z Uniwersytetu Jagiellońskiego, w których zostało uwzględnione platońskie użycie kluczowego dla dyskusji woli terminu βούλησις³⁸. Możliwość filozoficznej interpretacji fragmentu *Politei* 437B – 440D w świetle arystotelesowskiej próby określenia aktu wolitywnego jako specyficznego aktu ludzkiego pożądania (ὄρεξις) musi oznaczać przede wszystkim redefinicję klasycznego rozumienia platońskiego intelektu (λογισμός) jako centralnej części duszy wieloczęściowej. Jest tak dlatego, gdyż możliwość interpretacji duszy wieloczęściowej z czwartej księgi *Politei* w świetle pojęcia ὄρεξις zakłada analogię między strukturą λογισμός — ἐπιθυμία — θυμός (*Politeia*) i strukturą βούλησις — θυμοειδές — ἐπιθυμητικόν (*De anima*). Konsekwencją istnienia takiej analogii jest spojrzenie na platoński intelekt w świetle pojęcia rozumnego pożądania (βούλησις), które stanowi część ὄρεξις i jest jednocześnie fundamentalnym pojęciem, na którym opiera się arystotelesowskie rozumienie aktu wolitywnego zarówno w sensie greckiego βούλησις, jak i προαίρεσις.

Tradycyjna interpretacja intelektu jako władzy duszy stojącej w opozycji do nierozumnych części duszy, takich jak pożądliwość (ἐπιθυμία) oraz gniew (θυμός), nastrocza jego rozumienie jako zupełnie niezależnego od pożądania aktu intelektualnego, co potwierdza klasyczna teoria władz duszy, poczynając od łacińskiego Antyku aż do chrześcijańskiego Średniowiecza. W *De libero arbitrio* Augustyn przeciwstawia myśl (*ratio*) nie tylko pożądliwości (*libido*), ale także woli (*voluntas*)³⁹, co oznacza odrębność intelektu od pozostałych władz duszy. Przeciwwstawienie to biskup Hippony umieszcza w kontekście poszukiwania źródła moralnego zła jako konsekwencji współdziałania trzech wymienionych władz duszy⁴⁰. Augustyn przeciwstawia bowiem *ratio* pożądliwości, definiując wolę jako władzę duszy będącą w stanie sprzymierzać się bądź to z umysłem, czego efektem jest wola będąca źródłem dobra (*voluntas recta*), bądź to z pożądliwością, czego efektem jest wola będąca źródłem zła (*voluntas perversa*). Odrębność *ratio* od *libido* oraz od *voluntas* oznacza u Augustyna klasyczne rozumienie *ratio* jako aktu intelektu w przeciwieństwie do aktu, którego źródłem jest jakiś pęd lub popęd. Taki koncept jest typowy także dla antropologii duszy Tomasza z Akwinu, w której intelekt jest elementem duszy umysłowej złożonej już nie z popę-

³⁸ Por. DIHLE 1984, s. 48–54; BIZOŃ 2017, 36–38; BIZOŃ 2015, 41–73.

³⁹ AUGUSTYN, *De libero arbitrio*, 1, 16–34, w: AUGUSTYN 2001, 525.

⁴⁰ Władza w sensie *facultas*, a nie *potentia* (δύναμις) w ujęciu arystotelesowskiej teorii aktu i możliwości.

dów — tak jak wydaje się, że ma to miejsce u Platona — ale z wyższej części duszy, do której przynależy intelekt i wola oraz z części niższych, do których przynależą pożądliwość i gniew.⁴¹

W ramach dwuczęściowego modelu duszy zawartego w arystotelesowskim *De anima* dostrzegamy dwie opcje interpretacji rozumnej części duszy. Z jednej strony Stagiryta zwraca uwagę na rozumność w sensie rozumnego pożądania (βούλησις) w ramach nierozumnej części duszy (ὄρεξις)⁴², ale z drugiej strony w tym samym kontekście identyfikuje rozum z intelektem w sensie duszy intelektualnej (λογιστικὸν) będącej opozycją dla ὄρεξις⁴³. Ta ciekawa ambiwalencja kulminuje zapewne u Stagiryty w próbie pokazania różnicy między źródłem poznania ujmowanym z jednej strony jako niezmieszany z porządami, identyczny ze swoim przedmiotem intelekt czynny (νοῦς ποιητικός)⁴⁴, a z drugiej strony jako podległy zniszczeniu intelekt bierny (νοῦς παθητικός)⁴⁵. Przypisywana intelektowi biernemu podległość zniszczeniu jest konsekwencją jego stosunku do innych części duszy, które autor *De anima* określa jako część zmysłowa (αἰσθητικόν) i część wyobrażeniowa (φανταστικόν)⁴⁶. Ambiwalencja w wyjaśnianiu istoty intelektu karmi się u Stagiryty zapewne kwestią aporii śmiertelności duszy. Polski tłumacz tego dzieła zauważa, że opisując duszę, Stagiryta niezmiennie odnosi się do teorii trójczęściowej duszy Platona oraz do platońskiego przekonania o nieśmiertelności duszy⁴⁷. Zapewne ta więź Arystotelesa z Platonem jest w dużym stopniu źródłem opisów w *De anima* oraz w *Etyce nikomachejskiej*, w których można dostrzec dwie lub więcej ścieżek interpretacji rozumnej części duszy. Biorąc pod uwagę poglądy samego Platona, możemy zaryzykować tezę, że interpretowanie rozumu z jednej strony jako intelektu, a z drugiej strony jako pewnego rodzaju rozumnego pożądania nie jest wyłącznie konsekwencją naturalistycznego podejścia Stagiryty, ale znajduje się w łańcuchu już w platońskich dialogach. W jakimś sensie to, co u Arystotelesa jest obecne we wspomnianym w pierwszej części opisie struktury duszy w *De*

⁴¹ *Summa Theologiae*, I, 79-82. W artykule trzecim zagadnienia 81 w pierwszej części *Sumy* Tomasz pisze: „Siły gniewliwa i pożądliwa są posłuszne wyższej części duszy – tej w której są: myśl, czyli rozum i wola; a są posłuszne dwojako: po pierwsze, wobec rozumu, po drugie wobec woli” (tłum. Piusa Bełcha, w: TOMASZ Z AKWINU 1980, 88).

⁴² *O duszy*, 432b, tłum. Pawła Siwka, w: ARYSTOTELES 2003, 136–137

⁴³ *Ibid.*, 432a, w: ARYSTOTELES 2003, 136.

⁴⁴ *Ibid.*, 430a, w: ARYSTOTELES 2003, 127.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *Ibid.*, 432b, w: ARYSTOTELES 2003, 137.

⁴⁷ ARYSTOTELES 2003, 136, przyp. 133.

anima, możemy dostrzec u Platona w odniesieniu myśli do dynamiki erotycznej w takich dialogach, jak *Sympozjon* czy *Fajdros*⁴⁸. Miłość (Ἔρως) zostaje w *Sympozjonie* przedstawiona z jednej strony w kontekście popędowym, a z drugiej strony jako siła rozumna, znajdująca swoją najgłębszą identyfikację w kontekście filozofii jako miłość mądrości. Oprócz wskazania na filozoficzne znaczenie miłości można u Platona wskazać także na rozum jako dynamikę rozumnego pożądania w bezpośrednim odniesieniu do teorii duszy wieloczęściowej, a w związku z tym także w odniesieniu do pytania o antyczną genezę pojęcia woli. Tę, spoglądając z punktu widzenia klasycznej interpretacji platońskiej teorii duszy, nietypową interpretację znajdujemy w badaniach Terry’ego Pennera, Terence’a Irwina, Johna M. Coopera czy Charlesa Kahna⁴⁹. Jej istotą jest konstatacja zależności między teorią trójczęściowej duszy z czwartej księgi *Politei* oraz dwuczęściowym modelem duszy obecnym w *De anima* Arystotelesa. Spróbujmy się przyjrzeć tej zależności pod kątem pierwotnej próby nazwania przez Platona aktów wolitywnych, otwierających przestrzeń na nazwanie woli jako pojęcia woli w czasie późniejszym.

Rozważanie możliwości interpretacji istoty platońskiego intelektu nie tylko w odrębności, ale także w zgodności do popędowych części duszy odzwierciedla rozróżnienie dwóch sposobów jego działania jako intelektu i rozumu, czego wyrazem są językowe różnice w języku niemieckim między *Verstand* i *Vernunft*, w języku angielskim między *reason* a *intellect* czy przede wszystkim w języku łacińskim między *ratio* a *intellectus*. Przy tym rozróżnieniu te nie są konsekwencją założeń o wiele późniejszych teorii filozoficznych, zawartych na przykład w kantowskiej *Krytyce czystego rozumu*, która nie zakłada, ale eksploatuje już istniejące językowe rozróżnienie. Sam fakt istnienia takiego rozróżnienia na poziomie językowym zwraca uwagę na dwa fenomeny, które kryją się za czymś, co określamy w języku platońskiej teorii duszy w *Politei* jednym słowem – λογισμός. Biorąc pod uwagę pierwotność refleksji Platona, można założyć, że słownictwo, którym się posługuje twórca metafizyki, nie ma charakteru technicznego w sensie filozoficznym, ale jest zanurzone w codziennym użyciu języka, w którym na poziomie kultury greckiej brakuje technicznych określeń filozoficznych, takich jak pojęcie προαίρεσις, modyfikujące grecki termin oddający czynność postana-

⁴⁸ Do starszych tekstów odnoszących się do kwestii filozoficznego znaczenia pożądania u Platona zaliczają się eseje M.F. Cornforda i R.A. Markusa. Por. CORNFORD 1950, 68–80; MARKUS 1971, 132–143. Z nowych publikacji zob. SCOTT i WELTON 2007; GORDON 2012.

⁴⁹ Por. PENNER 1971, 96–118; IRWIN 1977; COOPER 1984, 3–21; KAHN 1987, 77–103.

wiania (αἵρεσις). W sensie właściwym pojęcie woli pojawia się dopiero w języku łacińskim u Augustyna z Hippony w odniesieniu do określeń *voluntas* oraz *liberum arbitrium*, z których to drugie posiada niewątpliwy związek z greckim αἵρεσις. Pojęcie rozumu-intelektu jest w platońskiej *Politei* ukryte w jednym wyrażeniu, ale studiując dokładnie czwartą księgę tego dialogu, możemy w nim dostrzec różne znaczenia, z których jedno odnosi się do intelektu będącego przeciwnikiem pożądlivości (λογισμός), drugie zaś do gniewu (θυμός), będącego sprzymierzeńcem intelektu w konfrontacji z pożądlivością. Pojęcie gniewu (θυμός) jest w logice metafory duszy z czwartej księgi *Politei* usytuowane w opozycji do pożądlivości, ale nie w opozycji do intelektu, którego staje się sprzymierzeńcem w zmaganiu z pożądlivością. Obraz przeciwieństwa między intelektem i gniewem nie pochodzi bowiem z *Politei*, ale z *Fajdrosa*, w którym wewnętrzna struktura duszy nie jest wyjaśniania za pomocą obrazu struktury państwa, ale za pomocą obrazu rydwanu. Intelekt przedstawiony jest w *Fajdrosie* jako jeździec kierujący rydwanem, którego siłami napędowymi (popędowymi) są dwa konie — gniewu i pożądlivości. W takim obrazie na pierwszy rzut oka widoczna jest nie opozycja między intelektem i pożądlivością, ale opozycja między intelektem a dwiema dynamikami — gniewu i pożądlivości. Sugestywność obrazu *Fajdrosa* spowodowała zapewne, że w tradycji interpretacji platońskiej teorii duszy zaczęto w sposób jednoznaczny określać różnicę między intelektem i gniewem, która w *Politei* nie jest jednak jednoznaczna. Logikę metafory duszy w oryginalnym ujęciu stosunku intelektu do pożądlivości i gniewu w czwartej księdze *Politei* przedstawia Sokrates w następujący sposób:

A mieć pragnienie (διψῆν) i być głodnym (πεινῆν), i w ogóle pożądlania (τὰς ἐπιθυμίας), i znowu pragnąć (τὸ ἐθέλειν), i chcieć (τὸ βούλεσθαι), czy tego wszystkiego nie zaliczyłbyś gdzieś do tych postaci, o których się w tej chwili mówiło? Na przykład czy nie powiesz, że dusza tego, który pożądl (ἐπιθυμοῦντος ψυχῇν), zawsze jakoś albo wyciąga ręce do tego, czego pożądl, albo przygarnia to, co chce ((βούληται)) posiadać, albo znowu, jeżeli chce coś (καθ' ὅσον ἐθέλει) dla siebie osiągnąć, to kiwa na to głową sama do siebie, jakby się jej ktoś o to pytał, tak chce, żeby się to stało? [...] Więc jeżeli ją kiedyś w chwili pragnienia coś ciągnie w stronę przeciwną, to musi być w niej coś innego niż to, co pragnie i ciągnie jak zwierzę do picia? Bo przecież mówimy, że jedno i to samo nie może z pomocą tej samej swojej części robić dwóch rzeczy przeciwnych sobie w stosunku do tego samego przedmiotu. [...] Więc nie bez sensu — dodałem — będziemy uważali, że to są dwa pierwiastki i to różne od siebie; jeden, którym dusza rozumuje, nazwiemy jej intelektem (τὸ μὲν ᾧ

λογίζεται λογιστικὸν προσαγορεύοντες τῆς ψυχῆς), a drugi, którym ona kocha i łaknie, i pragnie, i innymi się żądzami unosi, ten czynnik nierozumny — pożądlivością (τὸ δὲ ὃ ἐρᾷ τε καὶ πεινῇ καὶ διψῇ καὶ περὶ τὰς ἄλλας ἐπιθυμίας); ta się z pewnymi zaspokojeniami i z rozkoszami brata [...] Zatem te dwie postacie — ciągnąłem dalej — tkwiące w duszy, niechby u nas były określone⁵⁰.

Powyższa argumentacja zasadza się na obserwacji fenomenów ludzkich zachowań, spośród których łatwo jest wyodrębnić dążenia sprzeczne. Zakładając zasadę niesprzeczności, która w tym przypadku odnosi się do niemożliwości sytuowania w jednym i tym samym podmiocie źródeł dwóch całkowicie różnych dążeń, Sokrates dochodzi do konieczności założenia dwóch różnych podmiotów odpowiedzialnych za dążenia. Czym są te podmioty w sensie psychologicznym lub metafizycznym? Nazywając je określeniami związanymi z fenomenami pożądlivości i rozumu, Platon nie wyjaśnia ich charakteru metafizycznego ani na tym miejscu, ani w *Fajdosie*. Wydaje się więc, że w powyższym kontekście mamy do czynienia z filozoficzną metaforą odnoszącą się do fenomenu sprzecznych dążeń, których podmiotem jest jedna i ta sama dusza⁵¹. Sokrates stwierdza istnienie w duszy dwóch postaci, z których jedna jest odpowiedzialna za rozum, druga zaś za pożądlivość. Odnosząc ten fragment do kwestii rozumu interpretowanego w świetle pożądanego, widzimy jednak, że Sokrates tłumaczy różnicę między myśleniem i pożądanym, wprowadzając nie tylko określenie pożądlivości, ale także liczne określenia opisujące dynamikę identyfikowaną przez niego jako pożądanie rozumne w sensie oddzielnej władzy duszy. Sokrates stwierdza bowiem, jak czytaliśmy, wprost:

pożądanego (τὰς ἐπιθυμίας), i pragnąć (τὸ ἐθέλειν), i chcieć (τὸ βούλεσθαι), czy tego wszystkiego nie zaliczyłyś gdzieś do tych postaci, o których się w tej chwili mówiło? [...] dusza tego, który pożąda (ἐπιθυμοῦντος ψυχὴν), zawsze jakoś albo wyciąga ręce do tego, czego pożąda, albo przygarnia to, co chce (βούληται) pojąć, albo znowu, jeżeli chce coś (καθ' ὅσον ἐθέλει) dla siebie osiągnąć.

Widzimy, że obok określenia ἐπιθυμία jako sprzecznej wobec myślenia pożądlivości pojawiają się także określenie dynamiki βούλησις, które zarówno

⁵⁰ *Politeia*, 437B – 439E, tłum. Władysława Witwickiego, w: PLATON 2003, 137–141. Dalsze przekłady fragmentów *Politei* tego samego tłumacza.

⁵¹ W dziewiątej księdze *Politei* do tej kwestii Sokrates powraca, ale widzimy, że maluje tam jeszcze jeden obraz, który nie wyjaśnia tożsamości poszczególnych elementów duszy samych w sobie, a jedynie porównuje poszczególne elementy duszy do wielogłowego zwierzęcia (pożądlivość), lwa (gniew) i człowieka (intelekt). Por. *Politeia*. 588C-E.

Platon w *Hippiaszu Mniejszym* czy w *Gorgiaszu*, jak i później Arystoteles w *De anima* i w *Etyce nikomachejskiej* nie identyfikują z nierozumną pożądlivością, ale z rozumnym pożądaniem. Platoński Sokrates stosuje na tym miejscu *Politei* także określenie mniej znane w kontekście filozoficznym pojęcie $\theta\acute{\epsilon}\lambda\eta\sigma\iota\varsigma$, które w okresie późnego Antyku stanie się kluczowym pojęciem na określenie woli w chrystologicznych debatach soborów ekumenicznych. Konkludując, można powiedzieć, że metafora duszy w czwartej księdze *Politei* jest pewnym obrazem i podobnie jak obrazy na poznanie (słońce, linia) z szóstej księgi jest pewnym zamierzonym przez autora uproszczeniem, którego celem jest przede wszystkim wykazanie różnicy między elementami (władzami) duszy.

Powyższy wywód kończy się wnioskiem Sokratesa o potencjalnym istnieniu jeszcze jednej części duszy, będącej źródłem poruszeń odmiennych od rozumu i pożądlivości. Na przykładzie niejakiego Leontiosa Sokrates wywodzi istnienie w duszy gniewu, który sprzeciwia się dwóm pozostałym pierwiastkom.

Leontios, syn Aglajona, szedł raz z Pireusu na górę pod zewnętrzną stroną muru północnego i zobaczył trupy leżące koło domu kata. Więc równocześnie i zobaczyć je chciał, i brzydził się, i odwracał, i tak jak długo walczył z sobą i zasłaniał się, aż go żądza przemogła i wytrzeszczywszy oczy przybiegł do tych trupów i powiada: No, macie teraz, wy moje oczy przekłete, napaśćcie się tym pięknym widokiem. To opowiadanie świadczy jednak — dodałem — że gniew czasem walczy z żądzami ($\tau\eta\nu\ \acute{o}\rho\gamma\eta\nu\ \pi\omicron\lambda\epsilon\mu\epsilon\iota\nu\ \acute{\epsilon}\nu\iota\omicron\tau\epsilon\ \tau\alpha\iota\varsigma\ \acute{\epsilon}\pi\iota\theta\upsilon\mu\acute{\iota}\alpha\iota\varsigma$); widać, że jedno jest czymś innym i drugie. A w innych wypadkach też — ciągnąłem — nieraz to spostrzega my, kiedy żądze ($\acute{\epsilon}\pi\iota\theta\upsilon\mu\acute{\iota}\alpha\iota$, $\lambda\omicron\iota\delta\omicron\rho\omicron\upsilon\nu\tau\acute{\alpha}\ \tau\epsilon\ \alpha\upsilon\tau\omicron\nu\ \kappa\alpha\iota\ \theta\upsilon\mu\omicron\upsilon\mu\epsilon\nu\ \tau\tilde{\omega}\ \beta\iota\alpha\zeta\omicron\mu\acute{\epsilon}\nu\omega\ \acute{\epsilon}\nu\ \alpha\upsilon\tau\tilde{\omega}$, $\kappa\alpha\iota\ \acute{\omega}\sigma\pi\epsilon\rho\ \delta\upsilon\omicron\iota\nu\ \sigma\tau\alpha\sigma\iota\alpha\zeta\omicron\nu\tau\omicron\nu$) kogoś gwałtem przymuszają, wbrew rozsądkowi ($\pi\alpha\rho\grave{\alpha}\ \tau\omicron\nu\ \lambda\omicron\gamma\iota\sigma\mu\omicron\nu$); wtedy on się gniewa na to, co w nim samym siedzi ($\theta\upsilon\mu\omicron\upsilon\mu\epsilon\nu\ \tau\tilde{\omega}\ \beta\iota\alpha\zeta\omicron\mu\acute{\epsilon}\nu\omega\ \acute{\epsilon}\nu\ \alpha\upsilon\tau\tilde{\omega}$), a gwałt mu chce zadawać, i jak by się w nim walka odbywała, jego gniew przeciw temu czemuś zwrócony sprzymierza się z intelektem ($\sigma\acute{\upsilon}\mu\mu\alpha\chi\omicron\nu\ \tau\tilde{\omega}\ \lambda\acute{o}\gamma\omega\ \gamma\iota\gamma\nu\acute{o}\mu\epsilon\nu\ \tau\omicron\nu\ \theta\upsilon\mu\omicron\nu\ \tau\omicron\upsilon\ \tau\omicron\iota\omicron\upsilon\tau\omicron\upsilon$)⁵².

Wydaje się, że założenie istnienia w duszy jeszcze jednej postaci, która jest źródłem ludzkiego działania sprzecznego do pożądlivości i nieutożsamiającego się z rozumem, jest pochodną obserwacji specyficznych fenomenów ludzkich reakcji, w których walczą ze sobą dwie dynamiki popędowe. Ten jednak tok rozumowania Sokratesa może nie przekonać uważnego czytelnika, który z łatwością dostrzeże fakt, że odróżnienie pożądlivości

⁵² *Politeia*, 439E – 440E, w: PLATON 2003, 141-142.

od gniewu wcale nie jest tak oczywiste jak rozróżnienie między pożądlivością i rozumem. Leontios przeżywa konflikt, ponieważ z jednej strony ma w sobie perwersyjną ciekawość patrzenia na ludzkie szczątki, a z drugiej strony wstydi się tej pożądlivości i czuje związany ze wstydem gniew na samego siebie. Zarówno prowadząca do pewnej przyjemności ciekawość, jak i wstyd wydają się być reakcjami jednej i tej samej sfery, którą mogli- byśmy określić dziś jako sferę afektów lub emocji. Dla Platona istotne wy- daje się w tym rozróżnieniu odejście od paradygmatu homeryckiego, w któ- rym gniew jest głównym motorem ludzkiego działania. Nie mogąc i zapewne nie chcąc wyeliminować go całkowicie, decyduje się Platon na przypisanie mu pewnej roli w duszy obok pożądlivości i rozumu. Jest jednak jasne, że osią, według której decydują się ludzkie losy i kształtuje się forma życia jest dla niego oś pożądlivość–rozum. W konsekwencji ludzka dusza jest podobna do struktury zaprzęgu, w której znajdują się dwie siły popędowe oraz kierujący nimi jeźdźce. Czy możemy interpretować taki układ jako związek niecielesnego rozumu i cielesnych dynamik pożądlivości i gniewu? Wydaje się, że arystotelesowskie założenie rozumu teoretycznego oraz nega- tywne postrzeganie wszelkiej popędowości i cielesności w myśli neoplatoń- skiej potwierdzają możliwość takiej interpretacji już u Platona. Czy nie znaj- dujemy w *Fedonie* opisu duszy jako więzienia ciała? Z drugiej jednak strony bardzo wiele interpretacji platońskiej teorii duszy kładzie nacisk na jedność trójdzielnej całości duszy. W paradoksalny sposób tę jedność podkreśla myśl stoicka, w której świetle zarówno akty intelektualne, jak i emocjonalne przy- należą do jednego porządku duszy rozumnej i nie ma między nimi żadnej istotnej różnicy. Tę jedność podkreśla także model duszy dwuczęściowej Arystotelesa, który podkreślając różnice między częścią rozumną i częścią nierozumną akcentuje jednocześnie jedność części nierozumnej (βούλησις – θυμοειδές – ἐπιθυμητικόν), która odpowiada platońskiej duszy trójczęścio- wej, o ile intelekt (λογισμός) chcemy zinterpretować w sposób niestan- dardowy jako rozumne pożądanie (βούλησις). Irwin i Kahn, dyskutując podobieństwo między strukturą λογισμός — ἐπιθυμία — θυμός (*Politeia*) i strukturą βούλησις — θυμοειδές — ἐπιθυμητικόν (*De anima*), decydują się na interpretację zakładającą zbieżność tych dwóch struktur. W tej inter- pretacji decydujące znaczenie ma ujęcie λογισμός jako βούλησις. Dla Kahna wystarczające wydaje się być łądzące podobieństwo między arystotelesow- ską ὁρεξις a trójczęściową duszą w *Politei* i faktycznie ὁρεξις stanowi jakby jej lustrzane odbicie z tą jednak różnicą, że Stagiryta zamienia właśnie λογισμός na βούλησις. Interpretacja platońskiej struktury duszy w duchu

ὁρεῖται sugeruje, że platoński intelekt nie jest czysto teoretycznym myśleniem, ale raczej czymś, co możemy określić jako rozumne pożądanie. Potwierdzenie tej interpretacji wprowadzałoby nową jakość w badaniach nad antyczną genezą pojęcia woli, ponieważ sugerowałoby, że źródła tego pojęcia trzeba szukać nie tylko w myśli stoickiej, u Augustyna, czy też w praktycznej filozofii Arystotelesa, ale także w platońskim rozumieniu duszy. Nie możemy zadowolić się jednak prostym twierdzeniem zbieżności między modelem duszy u Platona i u Arystotelesa, ponieważ intuicje Irwina i Kahna nie sugerują szukania oczywistych wpływów myśli platońskiej u Arystotelesa, ale odwrotnie — wydają się sugerować, że u późniejszego Arystotelesa znajduje się klucz do zrozumienia platońskiej teorii duszy.

PODSUMOWANIE

Szukając potwierdzenia powyższej interpretacji u samego Platona, spójrzmy jeszcze raz na cytowany już fragment czwartej księgi *Politei*, w której platoński Sokrates wyodrębnia w duszy dwa pierwiastki: „jeden, którym dusza rozumuje, nazwiemy jej intelektem, a drugi, którym ona kocha i łaknie, i pragnie, i innymi się żądzami unosi, ten czynnik nierozumny — pożądlivością”. Z dwóch powodów nie można na podstawie tego fragmentu wyciągnąć wniosku o dynamicznym charakterze rozumu. Po pierwsze, logika tego wywodu ma prowadzić to stwierdzenia różnicy między rozumem a pożądlivością, i to różnicy mającej charakter sprzeczności. Po drugie, cechą intelektu jest tu myślenie, a nie dążenie, natomiast cechą pożądlivości jest dążenie, manifestujące się w tym, że dusza „kocha i łaknie, i pragnie, i innymi się żądzami unosi”. Ostateczna jednak pointa argumentacji za podziałem duszy w czwartej księdze *Politei* stawia gniew w świetle rozumu przeciwstawiając go pożądlivości:

Że się nam temperament przedstawia (φαίνεται περὶ τοῦ θυμοειδοῦς) wprost przeciwnie niż przed chwilą. Przedtem się nam zdawało, że to jest pewna pożądlivość, a teraz mówimy, że daleko do tego; on w chwili rozterki wewnętrznej staje się bronią w ręku po stronie intelektu (ἐν τῇ τῆς ψυχῆς στάσει τίθεσθαι τὰ ὅπλα πρὸς τὸ λογιστικόν). Więc czy on jest czymś różnym także od intelektu (οὐν ἕτερον), czy też to jest pewna postać intelektu (ἢ λογιστικοῦ τι εἶδος), tak że dusza miałaby w sobie nie trzy, ale dwie postacie: intelekt i pożądlivość (λογιστικὸν καὶ ἐπιθυμητικόν)⁵³.

⁵³ *Politeia*, 440E – 441A, w: PLATON 2003, 142.

Uznając w jakimś sensie ograniczony charakter swojej metafory, platoński Sokrates stawia ostatecznie pytanie o to, czy intelekt jest rzeczywiście tak różny od gniewu, jak to zostało założone w opisie Leontiosa. Wydaje się, że już sam ten opis można zinterpretować nie jako wskazanie na fundamentalną różnicę między gniewem i pożądlivością, ale jako ponowne wskazanie na różnicę między pożądlivością i rozumem. Jest tak dlatego, że sam Sokrates, opisując w powyższym kontekście gniew, w dosłowny sposób zbliża jego znaczenie do znaczenia intelektu, pytając: „Więc czy on jest czymś różnym także od intelektu (οὐν ἔτερον), czy też to jest pewna postać intelektu (ἢ λογιστικοῦ τι εἶδος)”. Ta zależność między gniewem jako pewnym impulsem, który powyżej zostaje oddany za pomocą greckiego terminu ὀργή⁵⁴, oznacza zależność między dynamiką impulsu, która Arystoteles wyjaśni później w *De anima* jako ὁρεξις (por. ὀργή, ὀργάω), a aktem intelektualnym. U Platona dostrzegamy więc już w kontekście teorii trójczęściowej duszy w *Politei* istnienie zależności między pojęciem intelektu i pojęciem pożądania, które w odróżnieniu od pożądlivości zostaje zidentyfikowane jako gniew (θυμός).

REFERENCJE

- ARYSTOTELES. 2002. *Dzieła wszystkie*. T. 5 [*Etyka nikomachejska. Etyka wielka. Etyka eude-mejska. O cnotach i wadach*]. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- ARYSTOTELES. 2003. *Dzieła wszystkie*. T. 3 [*O duszy. Krótkie rozprawy psychologiczno-bio-logiczne. Zoologia. O częściach zwierząt*]. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- AUGUSTYN. 2001. *O wolnej woli*. Tłum. Anna Trombala. W: TENŻE. *Dialogi filozoficzne*, 493-649. Kraków: Znak. (*De libero arbitrio*, red. W.M. Green, K.D. Daur, Corpus Christianorum Series Latina 29. Turnhout: Brepols, 1970).
- BIZOŃ, Michał. 2015. „Powstawanie pojęcia woli u Platona: boulesthai, boulesis i airesis w *Hippiaszu Mniejszym*”. *Kwartalnik Filozoficzny* 43, z. 2: 41-73.
- BIZOŃ, Michał. 2017. „Metateoria historii woli. Rozważania o powstaniu i współczesnym rozwoju pojęcia woli od V wieku przed Chrystusem do Maksyma Wyznawcy”. *Roczniki Filozoficzne* 65, nr 3: 31-51.
- BOBZIEN, Susanne. 1998. „The Inadvertent Conception and Late Birth of Free-Will Problem”. *Phronesis* 43, no. 2: 133-175.
- BOBZIEN, Susanne. 2002. *Freedom and Determinism in Stoic Philosophy*. Oxford: Clarendon Press.

⁵⁴ „Gniew czasem walczy z żądzami (τὴν ὀργὴν πολεμεῖν ἐνίοτε ταῖς ἐπιθυμίαις)”. *Politeia*, 440A, w: PLATON 2003.

- CHAMBERLAIN, Charles. 1984. „The Meaning of Prohairesis in Aristotle's Ethics”. *Transactions of the American Philological Association* 114: 147–157.
- CICERO, Marcus Tullius. 1918. *Tusculanae disputationes*, wyd. Max Pohlenz. Leipzig: Teubner Verlag.
- COOPER, John M. 1984 „Plato's Theory of Human Motivation”. *History of Philosophy Quarterly* 1: 3–21.
- CORNFORD, F[rancis] M[acdonald]. „The Doctrine of Eros in Plato's *Symposium*”. W: *The Unwritten Philosophy and other Essays*, red. W[illiam] K[eith] C[hampers] Guthrie, Cambridge: Cambridge University Press, 1950, 68–80.
- CYCERON. 1961. *Rozmowy tuskulańskie*. W: *Pisma filozoficzne*. T. 3. Tłum. Józef Śmigaj, 475–743. Warszawa: PWN.
- DIHLE, Albrecht. 1982. *The Theory of the Will in Classical Antiquity*. Berkeley: University of California Press.
- DOBBIN, Robert. 1991. „Prohairesis in Epictetus”. *Ancient Philosophy* 11: 111–135.
- DOROSZEWSKI, Witold (red.). 1950–1969. *Słownik Języka Polskiego*. T. 6 [1966]. Warszawa: PWN.
- GAUTHIER, René Antoine. 1979. *Aristote: l'éthique à Nicomaque*. Louvain: Peeters.
- GORDON, Jill. 2012. *Plato's Erotic World: From Cosmic Origins to Human Death*. New York: Cambridge University Press.
- IRWIN, Terence H. 1977. *Plato's Moral Theory of Motivation*, Oxford: Clarendon Press, 1977.
- IRWIN, Terence H. 1980. „Reason and Responsibility in Aristotle”. W: *Essays in Aristotle's Ethics*, red. Amélie Oksenberg Rorty, 117–155. Berkeley: University of California Press.
- KAHN, Charles. 1987. „Plato's Theory of Desire”. *The Review of Metaphysics* 41, no. 1: 77–103.
- KAHN, Charles. 1989 „Discovering the Will: From Aristotle to Augustine”. W: *The Questions of 'Eclecticism': Studies in Later Greek Philosophy*, red. Julie M. Dillon, 234–259. Berkeley: University of California Press.
- KENNY, Anthony. 1979. *Aristotle's Theory of the Will*. New Haven: Yale University Press.
- MARKUS, R.A. 1971. „The Dialectic of Eros in Plato's *Symposium*”. W: *A Collection of Critical Essays – Plato II*, wyd. Gregory Vlastos, 132–143. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- PENNER, Terry. 1971. „Thought and Desire in Platon”. W: *A Collection of Critical Essays – Plato II*, wyd. Gregory Vlastos, 96–118. Notre Dame: University of Notre dame Press.
- PLATO. 1911. *Politeia*, wyd. Karl Friedrich Hermann. Leipzig: Teubner Verlag.
- PLATON. 1982. *Uczta, Eutyfron, Obron Sokratesa, Kriton, Fedon*. Tłum. Władysław Witwicki. Warszawa: PWN.
- PLATON. 2004. *Protagoras*. Tłum. Leopold Regner. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- PLATON. 2003. *Państwo*. Tłum. Władysław Witwicki. Kęty: Antyk.
- RYLE, Gilbert. 2009. *The Concept of Mind*. London: Routledge.
- SCOTT, Gary Allan, i William A. WELTON. 2007. *Erotic Wisdom. Philosophy and Intermediacy in Plato's Symposium*. Albany: State University of New York Press.
- SORABJI, Richard. 1973–1974. „Aristotle on the Role of Intellect in Virtue”. *Proceedings of the Aristotelian Society, New Series* 74: 107–129.

TOMASZ Z AKWINU. 1980. *Suma teologiczna. O człowieku (I, q. 75-84)*. T. 6. Tłum. Pius Belch. Londyn: Veritas.

TUKIDYDES. 2003. *Wojna pelopeneska*. Tłum. Kazimierz Kumaniecki. Warszawa: Czytelnik.

MODEL DUSZY WIELOCZĘŚCIOWEJ
JAKO STAROŻYTNY HORYZONT PYTANIA O LUDZKĄ WOLĘ
W ŚWIELE *ETYKI NIKOMACHEJSKIEJ* 1111B I *POLITEI* 437B – 440D

Streszczenie

Analiza pojęcia postanowienia (προαίρεσις) i rozumnego pożądania (βούλησις) w trzeciej księdze *Etyki Nikomachejskiej* 1111B prowadzi Arystotelesa do dyskusji problemu słabości woli (ἀκρασία) w kontekście stosunku między rozumem, pożądliwością i gniewem. Filozoficznym źródłem możliwości takiej dyskusji jest najprawdopodobniej tekst czwartej księgi *Politei*, w którym Platon dokonuje fundacji teorii wieloczęściowej duszy, umożliwiając tym samym odpowiedź na pytanie o różne od rozumu źródła motywacji ludzkiego działania. Tym samym Platon rozwiązuje aporię sokratejskiego intelektualizmu, w świetle której odpowiedzialny za ludzkie motywacje rozum znajduje się w sprzeczności do fenomenów działania pozbawionych cech rozumności i opanowania. Zestawienie tekstu *Etyki* 1111B oraz *Politei* 437B – 440D otwiera horyzont pytania o możliwość platońskiej genezy ludzkich aktów wolitywnych, a w dalszej perspektywie także pojęcia ludzkiej woli. Owocem tego zestawienia jest bowiem próba interpretacji platońskiej teorii duszy w świetle arystotelesowskiego pojęcia ὁρεξις, za którego pomocą Stagiryta wyodrębnia trzy analogiczne do platońskiego rozumu, pożądliwości i gniewu (λογισμός – ἐπιθυμία – θυμός) elementy duszy, takie jak rozumne pożądanie, pożądliwość i gniew (βούλησις – θυμοειδές – ἐπιθυμητικόν). Dostrzeżenie możliwości platońskiej genezy aktów wolitywnych zdefiniowanych później przez Augustyna w kontekście pojęcia woli (*voluntas*) opiera się na stwierdzeniu związku między rozumnym pożądaniem interpretowanym przez Arystotelesa jak akt wolitywny (βούλησις) a interpretacją rozumu przez Platona nie tylko jako intelektu, ale także jako dynamiki jawiącej się z jednej strony w postaci siły erotycznej (*Sympozjon, Fajdros*), z drugiej strony zaś w postaci rozumnego pożądania (*Hippiasz Mniejszy, Gorgiasz*).

Słowa kluczowe: wola; dusza; pożądliwość; pożądanie; decyzja; rozum.

THE MODEL OF THE MULTIPARTITE SOUL
AS THE ANTIC HORIZON OF THE QUESTION OF THE HUMAN WILL
IN THE LIGHT OF THE *NICOMACHEAN ETHICS* 1111B
AND THE *REPUBLIC* 437B – 440D

Summary

An analysis of the concept of resolution (προαίρεσις) and rational desire (βούλησις) in the third book of the *Nicomachean Ethics* 1111B leads Aristotle to discuss the problem of weakness of will (ἀκρασία) in the context of the relationship between reason, lust and anger. The philosophical source of the possibility of such a discussion is most likely the text of the fourth book of *Politeia*, in which Plato founded the theory of the multipartite soul, thus making it possible to answer the question about the sources of motivation for human action that are different from reason. Thus, Plato resolves the *aporia* of Socratic intellectualism, in the light of which the

reason responsible for human motivations is in contradiction to the phenomena of action devoid of the features of rationality and self-control. The juxtaposition of the text of *Nicomachean Ethics* 111B and *Politeia* 437B–440D opens the horizon of the question about the possibility of the Platonic genesis of human volitional acts and, in the longer term, also the concept of human will. The fruit of this juxtaposition is an attempt to interpret the Platonic theory of the soul in the light of the Aristotelian concept of ὁρεξις, by means of which the Stagirite distinguishes three elements of the soul analogous to Platonic reason, lust and anger (λογισμός — ἐπιθυμία — βιολς), such as rational desire, θυμοειδές — ἐπιθυμητικόν). The perception of the possibility of the Platonic genesis of volitional acts defined later by Augustine in the context of the concept of the will (*voluntas*) is based on the finding of a relationship between rational desire interpreted by Aristotle as a volitional act (βούλησις) and Plato's interpretation of reason not only as an intellect, but also as a dynamics that appears on the one hand in the form of erotic power (*Symposium*, *Phaedrus*) and on the other hand in the form of rational desire (*Hippias Minor*, *Gorgias*).

Translated by Stanisław Sarek

Keywords: will; soul; desire; decision; mind.

Information about Author: Rev. Dr. hab. PIOTR PASTERCZYK — The John Paul II Catholic University of Lublin, Faculty of Philosophy, Institute of Philosophy, Department of the History of Philosophy in Poland; e-mail: piotr.pasterczyk@kul.pl; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5061-6458>.