

WOLA (gr. βούλησις [boulesis], προαίρεσις [proairesis]; łac. voluntas) – władza rozumnego pożądania, której celem jest osiągnięcie dobra.

Na zagadnienie w. można patrzeć z dwóch punktów widzenia: a) ogólnego – wówczas przez w. rozumie się określony sposób działania, manifestację własnej osobowości, przejaw charakteru naszej jaźni; b) ściśle filozoficznego, gdy analizuje się bytowy charakter ludzkich rozumnych dążeń, ostatecznie decydujących o kształtowaniu się człowieka.

OGÓLNA CHRAKTERYSTYKA WOLI. W. jako przejawu aktywności ludzkiej nie da się sprowadzić do jakiegoś prostego, pierwotnego elementu psychicznego – w. to synteza rozmaitych stanów psychicznych: wyobrażeń, idei, skłonności, pożądań, nastawień nieświadomych, a więc tych czynników, które składają się na postępowanie człowieka. Tak rozumiana w. staje się wyrazem osobowości człowieka, gdyż stany psychiczne, wraz z konstytuującymi je elementami są jednością, a przez to wskazują na taki element czy moment, który nadaje człowiekowi swoiste piętno psychiczne, zw. osobowością człowieka. W takim znaczeniu w. ujawnia się w stanie psychicznego spokoju (gdy człowiek nie przeżywa wewnętrznych konfliktów) lub w stanie wewnętrznej walki. W przypadku pierwszym osobowość można uznać za harmonijny układ różnorodnych psychicznych czynników, zrelatywizowany do jakiegoś celu pojętego jako osobiste dobro. W przypadku drugim, gdy pojawiają się wewnętrzne konflikty, nazwą „wola” oznaczylibyśmy całościową reakcję na partykularne, odśrodkowe dążenia psychiczne. Właśnie konflikty, zdaniem niektórych myślicieli z socjologicznego kręgu É. Durkheima, dokonujące się w naszej świadomości, miałyby ujawnić charakter w. jako osobowości człowieka, ponieważ w wyniku wewnętrznego konfliktu człowiek przechyla się w kierunku idei zwycięskiej i podejmuje zgodną z nią decyzję. Dlaczego jednak dana idea zwycięża? Przypuszczano, że jest to następstwem jakiegoś imperatywu kolektywnego, gdy społeczeństwo determinuje człowieka, wpajając mu określone nastawienia, a te zwalczają pragnienia osobiste; reguły społeczne nakładają wędzidła na osobiste dążenia i powodują ich poskromienie; owo poskromienie miałyby nazywać się w.

Tak pojęta w. nie wyklucza, lecz przeciwnie – domaga się istnienia swoistej siły psychiczno-duchowej, decydującej ostatecznie o samoprzezwyciężaniu, o podejmowaniu osobowej, nieprzekazywalnej decyzji.

Dążenia psychiczne ku dobru, zarówno materialnemu, jak i niematerialnemu, przyjemnemu lub przykreemu, osobistemu czy wspólnemu, mają psychiczne źródło w w. Źródła tych psychicznych dążeń nie da się sprowadzić do innych poznawczych władz ani do zespołu odpowiednich uczuć, gdyż inny jest bytowy charakter procesów poznawczych i dążności uczuciowo-zmysłowych niż dążności duchowo-psychicznych ku poznaniu intelektualnie dobru. Duchowo-psychiczna dążność ku dobru, organizująca najrozmaitsze zmysłowo-pożądawcze tendencje, które niekiedy trzeba przewyciężyć w imię intelektualnie ujrzanego dobra, jest w. w ścisłym znaczeniu, sprzężoną bezpośrednio z intelektualnym poznaniem, wraz z którym buduje osobowe oblicze człowieka. Osoba, przez poznanie i organizującą się ostatecznie w decyzjach w., konstryuuje się jako osobowość. Można zatem mówić o istnieniu w nas władzy ujawniającej się w aktach dążności ku intelektualnie poznaniu dobru.

AKTY WOLI. W tradycji filozofii klasycznej wyróżniano za Tomaszem z Akwinu dwójakiego rodzaju akty w., przyporządkowane intelektualnie dostrzeganemu dobru: akty wyłonione naturalnie oraz akty nakazane. Akty wyłonione naturalnie za swą bezpośrednią przyczynę mają w., dlatego nazywają się aktami dobrowolnymi; mają na względzie poznany cel jako dobro, ku któremu zmierzają wprost ze swego źródła – w.

Zasadniczym aktem wyłonionym przez w. jest miłość, która może przybierać rozmaite formy w zależności od dobru, ku któremu zmierza, np. jako pragnienie, radość, nienawiść, smutek, nadzieja, rozpacz, trwoga, gniew, męstwo – akty te występują wraz z analogicznymi uczuciami zmysłowymi.

Wyłonione bezpośrednio przez w. akty naturalne mają za swój przedmiot formalny dobro, które w konkretnych warunkach jest zawsze konkretnym dobrem, chociaż konkretne dobro od strony ontycznej suponuje dobro jako dobro, czyli dobro w (analogicznej) ogólności. Owo dobro, będąc przedmiotem naturalnych aktów w. bezpośrednio przez nią wyłonionych, stoi u podstaw przeżycia zw. szczęściem w ogólności. Sponuje ono intelektualną wizję bytu jako bytu, czego następstwem jest naturalna inklinacja rozumna w. ku dobru, będącemu osobistym szczęściem.

Obok naturalnych aktów bezpośrednio wyłonionych przez w. istnieją akty nakazane przez w. jako przyczynę sprawczą, a wykonane przez inne władze

człowieka, np. przez rozum lub władze motoryczne. Mając na uwadze akty naturalne, dobrowolne oraz akty nakazane przez w., a wykonane przez inne władze psychiczne lub motoryczne, można dostrzec, że te ostatnie podlegają przymusowi, natomiast akty dobrowolne jedynie w stosunku do dobra w ogólności podlegają konieczności, lecz nie przymusowi. W stosunku zaś do wszelkiego dobra, nie będącego dobrem w ogólności, są aktami wolnymi.

Aby lepiej zrozumieć wypowiedziane twierdzenie, należy zanalizować pojęcia konieczności i przymusu, jako warunkujące rozumienie i uzasadnianie wolności. Jeśli wolne jest to, co nie jest konieczne i dokonane pod przymusem, to wobec tego czym jest konieczność i przymus? Terminy te można określać w poznaniu przednaukowym, ale takie określenie jest nieprecyzyjne; gdy będziemy starali się zdefiniować je bardziej precyzyjnie, wówczas musimy wejść na teren określonego systemu filozoficznego. Wówczas dostrzegamy, że systemowy zabieg jest tylko uwyrażeniem przednaukowego rozumienia, w którym konieczność można nazwać jako to, co nie może nie być. Chociaż uświadamiamy sobie, że takie określenie jest dalekie od jednoznaczności, gdyż wyrażenie „może” („nie może”) jest jeszcze bardziej mętne od wyrażenia „konieczność”, to jednak posługujemy się nim sensownie, wychodząc z założenia, że mamy do czynienia z rozumieniem intuicyjnym, gdyż nie da się wszystkich pojęć ściśle zdefiniować. Arystoteles i Akwinata posługiwali się tą definicją, gdyż weryfikowała się ona w określeniach konieczności ontycznej, a więc konieczności związanej z istotą rzeczy. Mając na uwadze arystotelesowską teorię czterech przyczyn, można uściślić przednaukowe rozumienie konieczności i pojąć ją jako to, czego negacja jest negacją bytu (w tym aspekcie, w którym dokonuje się aktu negacji).

Realne uzasadnienie konieczności wiąże się z funkcją przyczyn wewnętrznych, czyli materialnej i formalnej, lub przyczyn zewnętrznych, jakimi są cel i sprawca. Tak więc w systemie arystotelesowskim materia z konieczności jest potencjalnością, gdyż ta konstytuuje pojęcie materii. Człowiek, z konieczności, jest rozumny, gdyż rozumność jest elementem konstytuującym treść bycia człowiekiem. Natomiast zewnętrzny powód konieczności może być dwojaki, z których pierwszy wiąże się z działaniem przyczyny celowej i tworzy tzw. konieczność hipotetyczną. Jeśli ktoś pragnie osiągnąć zamierzony cel (hipoteza), to musi posłużyć się środkami prowadzącymi do urzeczywistnienia

tego celu – zatem środki są hipotetycznie konieczne dla osiągnięcia zamierzonego celu. Jeśli natomiast uzasadnieniem konieczności jest zewnętrzna przyczyna sprawcza, fizyczna lub moralna, w takim wypadku występuje przymus. Gdy podmiotem przymusu jest jakikolwiek byt posiadający naturalne skłonności przeciwne do akcji przymusu, wówczas przymus przybiera postać gwałtu. Zatem, jeśli człowiek działa nie dlatego, że sam zdeterminował sobie przedmiot (cel) swego działania, ale dlatego, że ktoś z zewnątrz narzuca mu ten cel, wymuszając działanie przez fizyczną lub psychiczną przemoc – wówczas we właściwym sensie nie będzie on źródłem działania, a przynajmniej nie będzie zasadniczym jego źródłem, gdyż to źródło jest poza nim – w tym bycie, który wymusza zaistnienie działania i określony cel. Człowiek działający stanie się w tym przypadku tylko niewolnym narzędziem czynnika silniejszego, zmuszającego do zrealizowania swoich celów. Jednak człowiek może w swym wnętrzu (w swej w.) nie zgadzać się na to, co wykonuje zewnętrznie pod przymusem. Rzecz jasna, nie o taki typ działania chodzi, gdy analizujemy warunki i mechanizm wolnego wyboru człowieka. Wolny wybór może mieć miejsce jedynie wówczas, gdy człowiek ukonstytuuje siebie od wewnątrz jako czynnik działania, a więc gdy sam obierze sobie przedmiot oraz cel działania i gdy sam sobie nakaze wyłonienie odpowiedniego aktu.

WOLNOŚĆ WOLI. Nasza w. (my sami, gdy działamy od wewnątrz) w stosunku do dobra analogicznie ogólnego – które jest naszym szczęściem w przeżyciu ogólnym i niezdeterminowanym – podlega konieczności, a nie swobodnemu wyborowi. Znaczy to, że nasza w. (my sami) nie może nie chcieć dobra, skoro dobro jest przedmiotem formalnym w., gdyż w stosunku do swego przedmiotu formalnego władza psychiczna nie może być obojętna. Skoro zatem stwierdzamy w. jako władzę psychiczną intelektualnopożądczą, to ma ona swój ukonieczniający przedmiot formalny, jakim jest analogicznie ujęte dobro. W stosunku do dobra jako dobra nie posiadamy wewnętrznej wolności, gdyż wszystkie akty w. zmierzają do swego przedmiotu pod kątem dobra – nawet wówczas, gdy obiektywnie spełniamy zło.

Natomiast w. w aktach dobrowolnie wyłonionych nie może podlegać przymusowi, gdyż te akty wypływają z wewnętrznego źródła – z samej w. Skoro w. tak właśnie je wyłania, to może to czynić wyłącznie zgodnie ze swoim

przedmiotem formalnym. Zatem nikt z zewnątrz nie może nakazać dobrowolnych wewnętrznych aktów w. Inaczej powstają akty w. nakazujące wykonanie czegoś na zewnątrz. Takie akty mogą być i bywają wymuszone na skutek przemocy i gwałtu.

Nasza wolność działania, zw. wolnością w., dotyczy zatem jedynie wewnętrznych decyzji, bezpośrednio wyłonionych w nas samych, w stosunku do chcenia wszystkich dóbr, które nie są dobrem koniecznym, a więc dobrem analogicznie ogólnym. Żadne bowiem dobra konkretne (nawet Bóg, który jawi się nam jedynie pośrednio w świetle przeprowadzonego myślowego dyskursu) nie zmuszają w. do koniecznego chcenia siebie, dlatego wolność tę można określić jako panowanie w. nad swoimi aktami w stosunku do wszelkich dóbr, które nie są dobrem nieskończonym.

Tak pojęta wolność jawi się w postaci wolności wyboru (*libertas specificationis*) i wolności działania (*libertas exercitii*). Na mocy pierwszej, w. nie jest z konieczności zdeterminowana do chcenia tego właśnie, a nie innego przedmiotu. Każdy bowiem konkretny przedmiot można sobie poznawczo przedstawić jako przedmiot ograniczony, jako przedmiot „z brakami”, w wyniku czego nie muszę go wybrać. Natomiast na mocy wolności działania możemy faktycznie realizować (lub nie) akty chcenia czegoś. Dzięki obu rodzajom wolności mogę więc wybierać między różnymi przedmiotami, a nawet wobec tego samego przedmiotu mogę raz go chcieć, a innym razem zaprzestać jego chcenia.

R. Jolivet, *Psychologie*, Ly 1940, 1963⁷; F. Sawicki, *Wolność w. w nowym oświeceniu*, RF 2–3 (1949–1950), 185–198; R. P. Sullivan, *Natural Necessitation of the Human Will*, Thom 14 (1951), 351–339; K. Wojtyła, *Zagadnienie w. w analizie aktu etycznego*, RF 5 (1955–1957) z. 1, 111–135; B. J. F. Lonergan, *Grazia e libertà. La grazia operante nel pensiero di S. Tommaso*, R 1970; R. M. McInerney, *Aquinas on Human Action. A Theory of Practice*, Wa 1992; D. Westberg, *Did Aquinas Change His Mind about the Will?*, Thom 58 (1994), 41–61; M. A. Krapiec, *Zagadnienie w.*, w: Krapiec Dz XX 239–263; J. Czerkawski, *Wolność i konieczność w dziejach filozofii*, w: *Wolność we współczesnej kulturze*, Lb 1997, 303–307; S. Judycki, *Wolność i determinacja*, w: tamże, 355–367; J. Krokos, *Wolność jako podwójna relacja. Relacyjny charakter wolności*, w: tamże, 351–354; A. Maryniarczyk, *Wolność a prawda*, w: tamże, 309–317; J. Seifert, *Być*

osobą – być wolnym (tłum. A. Szutta), w: tamże, 115–157; M. A. Krapiec, *Decyzja – realnym źródłem działania*, w: św. Tomasz z Akwinu, *De bono. O dobru* (tłum. A. Białek), Lb 2003, 225–242; P. Skrzydlewski, *Dobro a wolność w. człowieka*, w: tamże, 243–254.

*Mieczysław A.
Krapiec*