

Problem svobodne volje pri Tomažu Akvinskem

Summa theologiae Ia, Q 83, 1-4

BOŠTJAN TURK

POVZETEK

V pričujočem prevodu predstavljamo štiri člene iz *Summe theologie* Tomaža Akvinskega, ki so namenjeni razdelavi voluntativne tematike. Tomaž se v njih posveča vprašanju voluntativne avtonomije, tj. razmerju med relativno in absolutno voljo, raziskuje pa tudi temeljne voljne vzgibe in možnosti njihovega definitivnega udejanjevanja. Bistvena intenca Tomaževe razprave je prikazati deficienco človeške volje v odnosu do nadnaravnih smotrov, seveda na afirmativen način, kjer tudi kontingentni red ohranja svojo avtonomijo in digniteto. V spremni besedi, ki je prevodu dodana, pojasnjujemo tvarino členov, hkrati pa opozarjamo na nujnost konstituiranja normativne podlage, na katero bi se nadaljnje prevodno delo opiralo. Prikazujemo tudi nekaj rešitev, ob tem pa se, v nasprotju s prevodi polpretekle dobe (Janžekovič, Jerže, Ušeničnik), opiramo na besedotvorno in besedoslovno normo sodobne knjižne slovenščine ter ob njej nakazujemo možnosti integralnejše ureditve odgovarjajoče terminologije.

ABSTRACT

THE QUESTION OF FREE WILL ACCORDING TO SAINT THOMAS AQUINAS
SUMMA THEOLOGICA IA, q 83, 1-4

In this translation we present four points from the *Summa Theologica* of Saint Thomas Aquinas which are intended for the analysis of voluntaristic thematics. Saint Thomas here addresses the question of voluntaristic autonomy, i.e. the relation between relative and absolute will, and investigates the basic initiatives of will and the possibilities of their definite realisation. The primary intention of the discourse of Saint Thomas is to describe the deficiencies of human will in relation to supernatural purposes of course in an affirmative manner in which the contingent order retains its autonomy and dignity. In the afterword added to the translation we explain the contents of the points and emphasize the necessity of constituting a normative basis for further translation. We are also presenting some possible solutions relying on the linguistic norms of modern Slovene, contrary to earlier translations (Janžekovič, Jerže, Ušeničnik), indicating the possibility of a more integrated ordering of the terminology.

Členi o svobodni volji, ki jih v pričujočem prevodu priobčujemo, razvijajo in poglobljajo v prejšnjem razdelku /a. 1 in 2/ zastavljeno problematiko svobodnosti oz. suverenosti človeka v odnosu do lastnih voljnih aktov. Tomaža tu zaposluje natančno definirano vprašanje, namreč: je počelo voluntativne dejavnosti v resnici neka zmožnost /potentia/, razločena od uma /intellectus/ in volje. Odgovor je negativen, povzeti pa ga je moč takole: svobodnost je resda inherentna voljnemu aktu, toda le toliko, kolikor se ta odraža v presoji glede primernosti oz. neprimernosti voljnega objekta. Sodba /njen akt/ je svobodna, nepodvržena ničemur, razen volji. Odtod tudi poimenovanje svobodna volja za tisto zmožnost, po kateri človek svobodno deluje.

Tomaž to tudi podrobneje utemelji. Naglašša distinkcijo med instinktivnim ter racionalnim aktom sodbe, ki je primarnega pomena za njegovo voluntativno teorijo. V enem kot v drugem primeru gre za zadnji odraz "praktičnega" uma, neposredne koristnosti, za konkretni akt, ki predstoji subjektu. Toda zmožnost sodbe, lastna bitjem svobodne volje, ima glede na smoter, ki ga le-ta v presodnem procesu odmišljajo, vselej nujno tudi univerzalni značaj. Tako jih temeljno počelo volje nezadržno ravna k poslednjemu dobremu, k poslednji sreči /lahko tudi z veliko/, in to brez restrikcij, docela univerzalno. Toda v konkretnem voluntativnem aktu se splošni nagib volje, ki teži k popolni uresnitvi, udejanja le delno, gradirano, zato človek lahko izbira tako dobro kot slabo /zlo/, pač glede na stopnjo /voluntativne/ univerzalnosti, ki jo njegovo dejanje odraža. Zato Tomaž akt volje definira kot konkretizacijo splošne, premočrtne voluntativne intence. Tudi odtod sledi, da je biti svoboden toliko kot biti izključni vzrok svojega gibanja /Razrešitev, člen 3/, kajti gibanje, kot vsaka dejavnost izhaja iz volje, ta pa je fakultativna, utemeljena v svobodni presoji.

Opozoriti je tudi treba, da pušča Tomaž vprašanje odnosa med prvim, absolutnim počelom gibanja in /človeško/ svobodo nedorečeno: res je, da je človek po svoji volji odločilni vzrok lastnih dejanj, toda v smislu drugotnega, ne prvotnega vzroka: od slednjega je namreč v celoti odvisen, od njega prejema možnost biti, nenazadnje tudi možnost biti vzrok svoji dejavnosti. Tomaž odgovor, ki ga tu le skicira /*/, obširneje razvije drugod /Ia I- II/, ko obravnava deficienco volje v razmerju do nadnaravnih smotrov človeka.

Členi prinašajo tudi nekaj obrobnejših tez /o rezistenci človeka senzitivnim in biološkim težnjam, edinstveni v vsem živem svetu, pa o odnosu volje in sredstev, ki služijo njenemu udejanjevanju in drugo/, povzeti pa jih je moč v spoznanje nujne in nerazdvojljive vloge voluntativnega ter intelektualnega počela v voljnem aktu.

Precej relevantnejša od vsebinske plati, tvarine, pa je njihova izrazna struktura. Namreč: gre za prevodni prvenec, kajti Slovenci nimamo s tega področja /Summa I/I, Q 79/ še ničesar /glede na to, da ima tematika volje v Tomaževi filozofiji takorekoč ontološko vlogo, pa seveda tudi za svojevrstno anomalijo/, zato se pri domačenju ni mogoče opreti na ustaljeno normativno podstavo. Tudi če je ta do neke mere še eksistentna /Ušeničnik, Janžekovič/, je za sodobni knjižni jezik neuporabna /kroatizmi, slavizmi, pomanjkljivo besedotvorje, ipd/.

Vse, tudi ključne terminološke enote je tako treba postavljati na novo, pri tem pa se kar najintenzivneje izogibati nevarnosti improvizacije ter uvajanja neavtentičnega besedišča.

Na nekaterih najrelevantnejših primerih je tako pokazati, kaj je narekovalo konkretne rešitve, konsekvanto pa, v kakšni meri lahko pričujoč prevod prispeva k oblikovanju ustrezne terminološke norme, brez katere si integralnejših prevodnih projektov ni mogoče zamišljati.

Ker je primarna lastnost volje njena teleološka struktura, je pogledati najprej sèm. 3. in 4. člen razdelujeta hierarhizacijo voljnega reda, ki se izraža v enem pojmu, a raznopedložno.

"De fine/esse"/tudi "propter finem", vendar kot pojasnjevalni sinonim/ označuje univerzalni voljni nagib, tisto, čemur bi se v nekolikanj manj strogi terminološki alternativni dejalo vzgib po popolnjenju, po naličenju inherentni, od Stvarnika v začetku časov dani podobi. Imenovati bi ga bilo moč tudi evolutivni elan, ki poganja stvarstvo k novim in novim, optimalnejšim oblikam, k omegi vsega, kar je, kot podobovito pravi Pismo. Zveza "de fine" /neposreden pomen: od cilja/ to eksplicitno ponazarja že s prepozicijo in sklonom samim: kot ustvarjeno pripada stvarstvo Stvarniku, ki je tudi njegovo poslednje stečišče in cilj: je od njega /posesivni moment/, vendar je od njega tudi ontološko odločen/o/ /ablativus - ločilnik, ločni moment/. Vsebljeno naravnost k tej končni točki, se nam jo je v slov. jeziku zdelo najustrežnejše izraziti kot "težnja po /lastni/ dobrobiti", kajti vse se giblje v njeni smeri, tja, koder tako bitni kot vrednosti red sovpadeta /prim. Tomažev aksiom o nedeljivosti bitnih, spoznavnih, vrednostnih in vsekakršnih počel, predvsem Summa Ia, Q3 in Q4/. Izraz "dobrobit" je primernejši od drugih, nevtralnějšíh podobnoznačnic /cilj, namen, smoter .../, zato, ker izrecno naglašuje integralno vez med Stvarnikom in stvarstvom, brez katere si ontološke funkcionalnosti slednjega ni moč pojasnjevati.

"De fine" je korelativen zvezi "ad finem" /k cilju/: ta pomeni subsidiarne oblike, sredstva, s katerim se udejanja primarno voluntativno počelo /prim.: člen 3, odg.: "Izbor se vedno ravna po smotru, ta pa sledi dobrobiti objekta v izbiri/ Če je bil za prvo uporabljen visoko intenzitetni izraz dobrobit" /težnja k njej/, je tu potrebno izbrati kaj bolj neoznačenega. Najenostavneje bi bilo "ad finem" prevajati s "sredstva /ki za to poslužijo"/, vendar je v "sredstvu" teleološki vidik odsoten ter eventualno razviden šele iz konteksta. Ker pa gre v resnici za dejavnost, uperjeno v določen, četudi komplementaren cilj, je zvezo "ad finem" najustrežnejše prevajati s "smoter" /že v gornjem navedku/. "Smoter" je nevtralnější kot "dobrobit" in lahko zato primerno odrazi hierarhično drugotnost v voljnem redu.

Nadaljnje vprašanje, ki ga domačenje Q83 zastavlja, je kakšno slov. ustreznico najti za terminološko sintagmo "potentia appetitiva" oz. za njen drugi člen /appetitivus/. Dosledno prevesti ga ni mogoče, kajti "appetitus" je sholastično toliko kot težnja, ta izraz pa se v slov. ne pridevja. Približna rešitev bi bila uporabiti sinonim; še najbližje je temu "želja" oz. "želelen", vendar so tu težave, saj ju sholastično besedišče definitivno ločuje, kar je razvidno tudi iz besedila /protiug. 3. člena/. Želja /desiderium/ je akt težnje /njene moči/ /actus appetitivae virtutis/, gre za dvoje diferenciranih kategorij, zato prevod v to smer ni možen. "Appetitiva potentia" tudi ni mogoče izraziti v roditelju, saj zveza ne vsebuje posestnega razmerja, temveč prinaša določevanje glede na vrsto. Najprimerneje je zato "appetitivus" ohranjati v avtentični podobi, kot tujko, ga le oblikoslovno in -glasno prilagoditi dom. jeziku. Na ta način ravna tudi veliki prevodi Summae /npr.: v izdaji Blackfriars /London 1970/ najdemo "appetitive power"; "appetitive" v tej zvezi seveda ni razumeti v smislu besednodružinske ustreznosti ang. "appetite", ki se uporablja v kulinaričnem območju, saj gre za dvoje semantično in funkcionalno raznorodnih izrazov, katerih dozdevne prekrivnosti ni težko pojasniti. Podobno rešitev /faculte appetitive/ uveljavlja tudi edicija Cerf /Pariz, 1984/, zato v slov. jeziku "apetitivna" zmožnost ne bi smelo zveneti pretirano tuje oz. bizarno: kar pa "apetitiven" izgublja po provenienci, pa vselej polno nadoknadi glede na povednost in vsebinsko zanesljivost.

Tuj zgled je upoštevati tudi pri domačenju lat. "habitus", pojma razvejenega pomena in široke rabe. Prvotno pomeni deseto Aristotelovo kategorijo, označujočo odnos subjekta do tega, kar ga odeva, krije; nadalje razpoložljivost: tj., tiste statične notranje dispozicije, svojstva, ki sleherni dejavnosti predhajajo in nas disponirajo raz-polagajo za to, da nekaj

dobro ali slabo pokrenemo /prim. člen 2, raz.2: "per habitum aptus ad operandum bene vel male"/; potem razpoloženje, stanje duha, spet v dobrem in slabem: prvo pomeni kreposti, drugo hibe ter naposled: naravno, vrojeno naravnost k razumevanju, razvidovanju temeljnih bitnih in spoznavnih načel sveta /tudi člen 2, odg.: "/per/ habitum /.../ inclinamur /.../ ad assentiendum primis principiis"/. Vsegà, kar smo navedli - obstojijo pa še dodatne skupine podpomenov, ki jih tu ne moremo členiti - v sl. jeziku ni mogoče zaobjeti v en sam termin. Zato je treba bodisi uporabljati vsakokratne različice skupnega pomena - nekaj je navedenih zgoraj - bodisi poiskati nadpomenko. Vztrajati je pri slednjem, saj terminološka neustaljenost izrazov, usposobljenih za označevanje posamičnih semantičnih parametrov "habitusa", vodi v zmedo in nerazumevanje, dodaten razlog pa je, da je ta pravzaprav že pri roki: Namreč kot tujka, v svoji izvorni obliki /habitus/. Potrebna je le sistemska prilagoditev, pa je na voljo termin, ki svojo vsebino odrazi enako ustrezno kot v primarnem jezikovnem okolju. Pričujoči prevod to tudi upošteva, potrditev pa najde v navedenih edicijah / Blackfriars, Cerf/, katerih prva "habitus" prevaja s "habit", v drugi pa je celo nepremenjen, tj., "habitus".

Ostalo izrazje členov je v splošnem ustroju tomističnega besednjaka drugotnega pomena, zato ga tu podrobneje ne razčlenjujemo. Če naj Tomaž Akvinski v resnici zaživi v slov. prostoru, pa bo največ naporov gotovo treba posvetiti konstituiranju ter konvencionalizaciji ustrezne pojmovno-izrazne normativne pod stave, tu pa natanko premisliti, kakšne domače ustreznice uporabljati za vsako od lat. terminoloških enot, pri tem pa se zgledovati pri jezikih, koder se je tomizem že dodobra uveljavil.

IV.

Vprašanje 83

O SVOBODNI VOLJI

/DE LIBERO ARBITRIO/

Nadalje je razmišljati o svobodni volji, koder se nam je osredotočiti na četrto vprašanje:

- 1/ je človeku lastna svobodna volja,
- 2/ kaj je svobodna volja: zmožnost, dej ali habit,
- 3/ če je zmožnost, je apetitivna ali spoznavna,
- 4/ če prvo, sta z voljo ena zmožnost ali ne.

Člen 1:

JE ČLOVEKU LASTNA SVOBODNA VOLJA
(UTRUM HOMO SIT LIBERI ARBITRI)

UGOVORI

1. Zdi se, da človeku svobodna volja ni lastna. Zakaj kdorkoli je svobodne volje, počne tisto, kar hoče, človek pa tega, kar hoče, vedno ne počne. Rečeno je namreč: "ne delam namreč tega, kar hočem, temveč počnem to, kar sovražim" /1/ Torej človeku svobodna volja ni lastna.

2. Nadalje: komurkoli gre svobodna volja, temu je tudi moč hoteti ali ne hoteti, delovati ali pa se tega vzdržati. Pri človeku pa ni nič takega. Rečeno je: "ni odvisno od tistega, ki hoče, in ne od tistega, ki teče" /2/, namreč hotenje in tek. Človeku torej svobodna volja ni lastna.
3. Pa tudi: "svobodno je tisto, kar je sebi vzrok", kot pravi Metafizika /3/. Potemtakem tisto, čemur je vzrok gibanja nekaj drugega, ni svobodno. Ker pa voljo giblje Bog - v Pregovorih namreč stoji "Kraljevo srce je v Gospodovi roki in vodi ga, kamorkoli hoče" /4/, in v Pismu Filipljanom: "Bog je, ki zbuja v vas hotenje in delovanje" /5/ - je videti, da človek tu ni svoboden.
4. In še: svoboda volje pomeni suverenost nad lastnimi dejanji. Pri človeku temu ni tako, kajti prerok govori: "Vem, o Gospod, da ni človeku v oblasti pot njegova, ne v moči moža, kako najhodi in ravna stopinje svoje" /6/. Očitno se zdi, da človek v volji ni svoboden.
5. Nenazadnje pravi filozof: "Smoter bitij se zdi utemeljen po njih samih /Qualis unusquisque videtur, talis finis videtur ei/"/7/. A v naši moči ni, da bi si odgovarjajoči način biti/aliquales esse/, volili sami, temveč nam je ta predhodno dan v naravi bitja. Po njej ravnamo, ne po svobodi volje.

PROTIUGOVOR

Ekleziast pa pravi: "Bog je v začetku ustvaril človeka in ga pustil v svobodi sveta /reliquit eum in manu consilii sui/"/8/. Glosa navedenemo mesto pojasnjuje: "tj. v svobodi volje" /9/.

ODGOVOR

Človek je v polni posesti svobodne volje, saj bi v nasprotnem slučaju svetovanje, prigovor, prepoved, priznanja, kazni /consilia, praecepta, prohibitiones, .../ in drugo bilo vse skupaj brez smisla. Da bi to bolje pojasnili, pomislimo, kako mnoge reči delujejo brezpresodno /absque iudicio/; tako npr. kamen, ko se giblje nizdol in podobno vse, kar je še brezzavednega /cognitione carentia/. So pa tudi bitja, ki ravnaajo zavedno, a ne svobodno, kot npr. živali. Pred volkom bo jagnje pogнал v tek naravni nagon, ne razbor položaja /ex collatione/; odločitev ne bo prosta, temveč odvisna od vrojenega čuta. Človek pa ravna presodno; uporablja spoznavno moč /vim cognitivam/, da ve, se mu je nečesa ogibati ali mu kaže tisto zasledovati. Ker pa taista ne izhaja iz vrojenih gonov, marveč je dejavnost razuma, temelječa na izkustvu, deluje človek svobodno, odločujoč se venomer za eno od možnih poti. V prigradnih rečeh /circa contingentia/ se razum odloča med povsem nasprotnimi smermi, kot je očito iz silogistične dialektike ali govorniških utemeljevanj. V ta red sodijo tudi naša posamična dejanja /Particularia sunt contingentia/, zato lahko razum razbira med raznimi možnostmi in ni ujet v eno samo. Tako je svobodna volja človeku lastna po razumu in zaradi njega /ex ipso quod /.../ est rationalis/.

ZAVRNITEV UGOVOROV

1. K prvemu bodi rečeno; bilo pa je omenjeno že zgoraj /10/, namreč, čutni vzgib /appetitus sensitivus/, dasi pokoren razumu, prihaja često z njim v opreko, ko ravna zoper to, kar ta zapoveduje. Zato je prav, da človek tega, kar hoče vedno ne počne: da opušča tisto, kar razum odsvetuje, to pa je tudi smisel Avguštinove glose.

2. K drugemu povejmo, da navedenih apostolovih besed ne gre razumeti na način, da bi človek ne mogel svobodno hoteti ali teči, marveč, da svobodna volja sama ne zadostuje, če je Bog ne vzpodbuja in krepi.

3. K tretjemu je treba reči, da je svobodna volja sebi lasten vzrok gibanja /causa sui motus/, kajti človek se zgolj po njej ravna k dejanju. Iz tega, da je nekaj sebi vzrok gibanja pa ni nujno sklepati, da je tudi splošni, prvi vzrok stvari, kot ne bi mogli trditi, da je nekaj, kar drugo vzrokuje, temu zato tudi prvi vzrok. Bog je namreč izključni prvi vzrok, ki giblje naravna in voljna počela in kot v naravnem redu njihove dejavnosti v ničemer ne krni /non aufert quin ... sint naturales/, tako tudi voljnega reda ne habi, temveč ga celo jača /potius hoc in eis facit/. Božje delovanje v stvareh je namreč polno uglaseno z njihovo naravo.

4. Za četrto naj velja, da človek resda ni docela v lasti svoje poti, vendar je treba opozoriti, da jemlje navedek v pošte v zgolj izvršbeni vidik, v ničemer pa ne napotuje na zamisel samo. Človek je v izvrševanju svojih načrtov lahko oviran, vendar ostajajo ti slejkoprej v njegovi posesti, opiraje se na božjo pomoč /supposito tamen divino auxilio/.

5. Za peto ugotovimo, da je človekova bit dvojna: naravna in takšna, ki to dopolnjuje. Prva sodi tako v področje umne dejavnosti kot k telesu in njegovim močem. Po umni biti človek spontano teži k poslednjim smotrom življenja oz. k sreči. To nagnjenje prihaja iz narave bitja in svobodni volji ni podložno, kot smo dognali poprej. Če pa je beseda o telesu in njegovih močeh, povejmo, da človekova naravna bit izhaja iz mnogovrstnih značajno-telesnih danosti posameznika, ki pa se v njegovem umnem predelu /in intellectivam partem/ ne odražajo: preprosto zato, ker ta ni dej telesa. Tako ne drži, da bi bil smoter človeka zapopaden v njegovi naravni biti, saj se njene težnje vselej pomerjajo ob razumu, ki jih presoja ter morebitne udejani, kot smo že rekli zgoraj.

Torej ostaja svoboda volje tudi glede na naravno bit človeka neokrnjena.

Naravno bit v človeku dopolnjuje vsakemu posamezniku lasten način ravnanja, njegova nagnjenja in navade, ki ga vodijo do dejanj. Razum pa sodi tudi nad tem, celo upravičeneje kot v prejšnjem slučaju, saj odreja, kaj bo nekdo med svoje lastnosti privzel in česa se bo ognil. Tako tudi tu ne odkrijemo ničesar, kar bi oporekalo svobodi volje.

Člen 2:

JE SVOBODNA VOLJA ZMOŽNOST
(UTRUM LIBERUM ARBITRIUM SIT POTENTIA)

UGOVORI

1. Zdi se, da svobodna volja ni zmožnost, saj je svoboda volje toliko kot svoboda sodbe, sodba pa je dej, ne zmožnost: svobodna volja torej ni zmožnost.
2. Naprej: svobodno voljo imenujemo moč volje in razuma /1/. Moč pomeni voljnost /facilitas/ zmožnosti, ki prihaja po habitu / quae est per habitum/. V tem smislu se o svobodni volji izraža tudi Bernard, ko jo imenuje: "habit duše, ki je v sebi svobodna /habitus animae liber sui" /2/. Torej ni zmožnost.
3. Nadalje: greh ne uklanja nobene od naravnih zmožnosti, razen svobodne volje. Avguštin uči: "Človek je zlorabil svobodno voljo ter s seboj vred pogubil tudi njo" /3/. Vse se zdi, da svobodna volja ni zmožnost.

PROTIUGOVOR

Zoper to pa govori, da se zmožnost vselej cepi na odgovarjajoč habit in ker je enako moč postaviti tudi za milost in svobodno voljo - prva namreč prihaja k slednji, da bi jo vedla k dobremu - lahko sklepamo, da je svobodna volja v resnici zmožnost.

ODGOVOR

Četudi svobodna volja izvirno označuje dej, se v splošni govorici nanaša na njegovo počelo, na tisto, kar človeku omogoča svobodo v odločevanju. To pa sta tako zmožnost kot habit, kajti v tem sta nerazdružljiva: zato tudi npr., pravimo, da spoznati pomeni spojiti vedo /scientia/ z umno zmožnostjo /intellectiva potentia/.

Odtod sledi, da bi morala svobodna volja biti bodisi dej ali habit ali zmožnost in habit skupaj /4/. Da ni niti habit niti zmožnost s habitom je jasno iz dvojega:

prvič: ko bi bila habit bi moral ta biti vrojen, saj je svobodna volja človeku lastna po naravi. Temu pa ni tako, kajti nikakršnega naravnega habita ni, ki bi nas vodil v stvareh svobodne volje. Težimo zgolj po tistem, na kar nas navaja naravni habit /ad ea /habemus/ habitus naturales /.../ inclinamur/, kot primer omenimo, da na tak način pripoznavamo /po odgovarjajočem habitu uvidimo kot veljavna, op. prev./ prva načela v znanosti. To naravno stremljenje se svobodne volje v ničemer ne tiče: podobno smo ugotovili zgoraj, ko je bila beseda o človekovi težnji po sreči. Tako bi bila misel o svobodni volji kot naravnem habitu človeka v sebi protislovna. Enako bi bilo tudi, če bi postavili, da jè habit, vendar ne naraven, saj bi v tem slučaju ne sodil k naravi našega bitja.

Nesporen je tedaj sklep, da svobodna volja ne more biti habit. In drugič, v Etiki velja habit za "dobro ali slabo zadržanje v strasteh oz.

splošnem ravnanju /*secundum quod nos habemus ad passiones vel ad actus bene vel male*/''/5/. Npr.: zdržnost nas varuje pred strastmi, nezdržnost nas vanje peha, znanje /*scientia*/ nam pomaga, da po spoznavnem dejju razvidimo resnico, neznanje to prepreči. Ker je svobodna volja v tem smislu docela neoznačena, ne more biti habit. Torej je lahko zgolj zmožnost.

1. K prvemu povejmo: zmožnost navadno imenujemo po ustrežajočem dejju. Tako je dej svobodne volje v resnici imenovanje za zmožnost, ki mu je počelo, zakaj če bi bila svobodna volja dej, bi v človeku ne bila nenehoma /*non semper maneret in homine*/.

2. K drugemu nam je reči: pogosto je moč iztoznačna pred-
učinkujoči zmožnosti /*expeditam ad operandum*/, taka pa služi v
opredelitvi svobodne volje.

Po Bernardu se habit bistveno ne razločuje od zmožnosti, saj mu pomeni tisto svojstvo, ki je v jedru vsakršnega dejanja. To pa sta vselej zmožnost in habit skupaj, kajti prvo nam sploh omogoča nekaj pokreniti /*ut homo potens operari*/, drugo pa prvo dopolnjuje ter nas nareja, da se odrežemo zdaj dobro zdaj slabo /*ut aptus /.../ bene vel male*/.

3. Za zadnje ugotovimo: izvorni greh človeka ni oropal svobodne volje, marveč svobode pred grehom, o tem pa več pri npravstvenih vprašanjih v drugem delu /6/.

člen 3:

JE SVOBODNA VOLJA APETITIVNA ALI SPOZNAVNA ZMOŽNOST?

(UTRUM LIBERUM ARBITRIUM SIT POTENTIA APETITIVA AN COGNITIVA?

UGOVORI

1. Domnevati je, da je svobodna volja prej apetitivna kot spoznavna zmožnost. Janez Damascen pravi: "svobodna volja je nujna spremljevalka razuma"/1/. Ker je razum spoznavna zmožnost, lahko enako trdimo o svobodni volji.

2. Tudi: svobodna volja je toliko kot svoboda sodbe. Ker je ta dej spoznavne zmožnosti, bi enako veljalo za svobodno voljo.

3. In še: svobodna volja vključuje izbor /*electio*/, ki gre v red spoznavnih moči: pomeni namreč primerjati eno drugemu, kar je lastno spoznavnim dejavnostim. Vse se zdi, da je svobodna volja spoznavna zmožnost.

PROTIUGOVOR

Vendar pa, kot pravi Filozof /2/, izbor predpostavlja željo reči, je dej težnje, torej tudi izbor, saj izhaja iz svobodne volje. Svobodna volja se tako kaže kot težnja.

ODGOVOR

Povedati je, da je izbor prvenstvena lastnost svobodne volje. Prosto namreč izberemo eno danih alternativ. Od tod sklepamo, da

svobodno voljo lahko ustrezno pojasnjujemo zgolj z izborom. V izboru pa se kaže spoznavni ter apetitivni moment. Po prvem vzpodbuja voljo, da uresniči, kar smo se namenili. - V 6. knjigi Aristotelove Etike ostaja vprašanje, je izbor pripisati spoznavnim ali apetitivnim močem, večidel nedorečeno: filozof namreč pravi, da gre bodisi za razum, ki po nečem teži bodisi za težnjo, ki nekaj sodi. V 3. knjigi pa se nagiblje k mnenju, da je izbor pravzaprav težnja razuma in ga izrecno imenuje "presodna težnja" /*desiderium consiliabile*/. Vzrok je, da se izbor vedno ravna po smotru /*ad finem*/, tapasledi dobrobiti objekta v izbiri. Posledično lahko dobrobit označimo za prednostni vzgib težnje in zaključimo, da je izbor v jedru dej. apetitivne moči, svobodna volja pa apetitivna zmožnost.

1. K prvemu povejmo: apetitivne moči gredo vedno v korak s spoznavnimi, odtod tudi Damascenov izraz.

2. Za drugo ugotovimo: sodba je finalni člen presodnega postopka, *rationis*/, ki se v sklepnem delu po težnji potrjujejo /*acceptationem appetitus*/. To ima v mislih Aristotel, ko pravi: " težimo po tistem, na kar nas navaja preudarek" /3/. Izbor je potemtakem vrsta sodbe, odtod tudi ime: *liberum arbitrium* - svobodna razsoda.

3. K tretjemu nam je reči: izbor temelji na primerjavi izbornih elementov, prav to pa bi lahko dejali tudi za težnjo, ki, oslanjaje se na razumski razsodek, daje enemu prednost pred drugim.

člen 4

JE SVOBODNA VOLJA DRUGA ZMOŽNOST KOT VOLJA /UTRUM LIBERUM ARBITRIUM SIT ALIA POTENTIA A VOLUNTATE/

UGOVORI

1. Zdi se, da je svobodna volja druga zmožnost kot volja. Damascenu velja *theosis* za voljo, *bulesis* za svobodno voljo; pravi namreč, da *bulesis* pomeni primerjo dveh reči, po kateri se za eno od njiju odločamo, *theosis* pa je volja v splošnem.

2. Nadalje: zmožnosti razpoznamo po njih deju. Vendar je izbor izbor se ravna na smoter, medtem ko volja meri v dobrobit samo/ *voluntas est de fine, electio autem de iis quae sunt ad finem*"/2/. Volja in svobodna volja očitno nista nekaj enakega.

3. In tudi: volja je umna težnja /*appetitus intellectivus*/. Um-tvorni ter trpni um /*intellectus agens et possibilis*/. V območju umnih teženj se tako izpričuje neka, od volje razločena zmožnost, ki ne more biti nič drugega kot svobodna volja. Svobodna volja je torej ob volji lastna in od nje razlikujoča se zmožnost.

PROTIUGOVOR

Vendar Damascen sam trdi, da svobodna volja ni v resnici nič drugega kot prav volja /3/.

ODGOVOR

Povejmo, navedli pa smo že poprej /4/, namreč, da so apetitivne združuje z razčlenjujočim mišljenjem, tako se pri umnih težnjah volja pridružuje svobodni volji, zakaj slednja ni nič drugega kot izborna moč /vis electiva/.

Podrobneje se to očituje iz medobjektnega oz. medaktnega razmerja v zadevnih območjih /ex habitudine objectorum et actuum/. Umevanje je zgolj pripoznavanje nečesa, tako npr. temeljnih načel, ki so samo-umevna, jasna brez analitičnega preudarka, medtem ko razčlenjujoče mišljenje postopa na način vzporejanja in združevanja nezložnih povedkov /ex principiis/, da bi se dokopalo do kompleksnejših znanj.

Če to prenesemo v območje teženj, ugotovimo, da volja naznačuje težnjo po stvari /appetitum rei/, njen smoter pa se v celoti pokriva z želenim objektom. Izbor je v tem pogledu širši. Pomeni namreč zasledovati nekaj ne zaradi onega samega, temveč zaradi nečesa drugega /appetere aliquid propter alterum/, tj. izhajati iz smotra odgovarjajočih objektov, da bi se odkrila njihova dobrobit.

V redu umnih dejavnosti je tako med nezložnimi ter sintetično oblikovanimi povedki isto razmerje kot v redu težnje, koder nas šele smoter napotuje na dobrobit, kaže pa se tudi, da voljo in izborna moč oz. svobodno voljo veže enak odnos kot umevanje in razčlenjujoče mišljenje. Za slednja smo že opozorili, da se porajata iz iste zmožnosti: podobno, kot smo zgoraj dejali, da sta gibanje in mirovanje v resnici predikata ene same moči /eiusdem virtutis/ /5/. Potemtakem je izbirati ter želeli glede na zmožnost eno, odtod pa lahko zaključimo, da sta tudi volja in svobodna volja ena sama zmožnost, in ne dve.

ZAVRNITEV UGOVOROV

- 1. K prvemu: bulesis razlikuje od thelesis drugačen dej, nezmožnost.*
- 2. K drugemu: izbor in težnja, četudi se razhajata v deju, pripadata isti zmožnosti, soroden primer sta umevanje in razčlenjujoče mišljenje.*
- 3. K tretjemu: voljanahaja v umu izvor gibanja, zato v njej ni potrebno razlikovati med delujočim in zmožnostnim umom.*

OPOMBE/*/

Člen 1:

- /1/ - Rimljanom 7,15,
- /2/ - Rimljanom 9,16,
- /3/ - Metafizika, I, 2. 982b25,
- /4/ - Pregovori 21,1,
- /5/ - Filipljanom 2,13,
- /6/ - Jeremija 10,23,

/7/ - Etika III, 5, III4a31,

/8/ - Ekleziast 15, 14,

/9/ - Avguštin, medvrstična glosa, uvrščena v Serm., CLIV, 3, PL 38,

/10/ - Ia. 81, 3 ad 2.

Člen 2

/1/ - po Sentencah Petra Lombarda, II, 24, 3,

/2/ - De gratia et libero arbitrio, I Č 2. PL 182,

/3/ - Enrichidion 30. PL 40, 246,

/4/ - polemično do Alberta Velikega, ki v Summa de creaturis /II. 70, 2/ svobodno voljo opredeljuje za zmožnost; do Bonavenure, kateremu velja za habit /In II Sent. 25, 1, 4/ ter do Aleksandra Halškega, ki ugiblje če ni morda oboje /Summa ia2i, n. 390/,

/5/ - Etika II, 5. IIo5b25,

/6/ - Ia2ae. 85 Č 109

Člen 3

/1/ - De fide orth. II, 27. PG 94, 960,

/2/ - Etika II, 3. III3a9,

/3/ - Etika VI, 2. II39b4,

Člen 4

/1/ - De fide orth. II, 22. PG 94, 944,

/2/ - Etika III, 2. IIIb26,

/3/ - De fide orth. III, 14. PG 94, 1037,

/4/ - Ia. 64, 2; 80, 2,

/5/ - Ia. 79, 8