

Ein neuzeitlicher Anwalt der menschlichen Freiheit aus dem dreizehnten Jahrh.: Petrus Joh. Olivi.

Von B. Jansen S. J. in Valkenburg (Holland).

(Schluss.)

3. Die Erklärung der Freiheit des höheren Strebevermögens.

a. In der Erklärung der menschlichen Freiheit ist Olivi durch und durch Augustinianer und Vorläufer des Duns Skotus, wenn er das Freisein in die eigene Selbstbestimmung und vollständige Aktivität des Willens und in die völlige Unabhängigkeit (nötigende) von allen ihm fremden Einflüssen setzt; entgegen dem damals siegreich vorandringenden Aristotelismus und namentlich entgegen dem hl. Thomas drückt er die Bedeutung der voraufgehenden Erkenntnis und den Einfluss des Objektes möglichst stark herab¹⁾. Ja, die Terminologie, Sprachweise und Färbung des Gedankens ist grossenteils bedingt durch den intellektuellen Determinismus, den Olivi in Aristoteles und den damaligen Aristotelikern erblickt. So eigentümlich ist Olivi die Betonung des Aktiven und der Aktivität im Willen, dass er ihr eine eigene, ganz unverhältnismässig ausführliche Frage widmet. Indes leugnet Olivi ebensowenig wie Skotus die Notwendigkeit der vorausgehenden höheren Erkenntnis für das Zustandekommen des freien Aktes. Wie ferner Skotus nach den Forschungsergebnissen des P. Parth. Minges²⁾ kein unbegrenzter Indeterminist ist, ebensowenig Olivi: in Bezug auf die Fülle seines Formalobjektes, d. h. das Gute, in Bezug auf das Endziel des Menschen, die Glückseligkeit im allgemeinen, ist der Mensch insofern determiniert, als er nicht das Gegenteil wollen kann. Ferner gesteht Olivi den moralischen Einfluss, d. h. die finale Kausalität des erstrebten Gutes, zu; sodann kann die Begierlichkeit, das Wohlgefallen, die Furcht bewegend und hindernd auf den Willen einfließen: licet aliquando per hoc significare velimus aliquam concupiscentiam vel complacentiam praecedentem ad hoc nos induxisse . . . , quoniam, ubi tales passionis pro causa reddere intendimus, potius dicimus quod passio concupiscentiae vel timoris et consi-

¹⁾ Ueber den Unterschied der augustianischen und aristotelisch-thomistischen Psychologie, namentlich was das Verhältnis der aktiven und passiven Momente betrifft, vgl. ausser den oben erwähnten Werken Baeumker, Witelö 479 ff. (Beiträge Bd. III Heft 2).

²⁾ Ist Duns Skotus Indeterminist? (Beiträge Bd. V Heft 4.)

miliun tentavit me, impulit me, seduxit me . . . Quando autem pro responsione damus hoc scilicet, quia mihi videtur melius, significare intendimus quandam rationem ex melioritate obiecti sumpnam, inducentem quidem voluntatem, non tamen necessitantem. Diesen Einfluss des niederen auf das höhere Strebevermögen erklärt er nach seiner allgemeinen psychologischen Methode¹⁾ durch die colligantia partium animae. Sehr nachdrücklich und häufig weist Olivi sodann darauf hin, dass es im Willen notwendige Akte gebe, die dem freien Wollen vorausgehen. Dagegen weist er entschieden jede Zwangsmöglichkeit seitens irgend welcher physischer Ursachen, höherer Geistwesen und selbst des Schöpfers ab. Zu dem Einwand, der damals schon, wie heutzutage namentlich von der modernen Statistik, erhoben wird, dass der Mensch sich von klimatischen, wirtschaftlichen usw. Einflüssen mit einer gewissen Gesetzmässigkeit abhängig zeige, nimmt er eine durchaus besonnenere Stellung.

Man sieht, Olivi ist es bei allen Wendungen, die aus dem Ganzen herausgerissen öfters für eine unbegrenzte Willkür des Willens, für eine Leugnung der sogenannten moralischen Gesetze der Wahlfreiheit zu sprechen scheinen, stets darum zu tun, möglichst kräftig die Freiheit als Freiheit in die Unabhängigkeit von allen notwendig und zu Einem bestimmenden Einflüssen zu setzen, den Willen als das Letzte und Entscheidende für seine freien Handlungen hinzustellen. Das ist der grosse Zug und das Bedeutsame seiner Freiheitslehre: Olivis Darlegungen gehören nach dieser Seite hin zum Besten und Klassischen in der Literatur der Freiheitslehre.

b) Von den weiteren Darlegungen in der Erklärung des Willens und der Freiheit, die ihm mit allen Richtungen gemein sind, also von seinen Ausführungen über Formalobjekt, d. h. das erkannte Gute oder den Zweck, über den Umfang des Wollens dürfen wir hier absehen. Die wichtige Seite über den Primat des Willens, der ebensowenig wie bei Skotus²⁾ oder irgend welchen andern Scholastikern im Sinne eines Kant erkenntnistheoretisch, sondern rein psychologisch im Sinne der vornehmeren, alle andern Fähigkeiten überragenden, leitenden und bewegenden Kraft gefasst wird, wurden vorhin bereits die nötigen Andeutungen gemacht. Ausführlich geht Olivi ferner zur Wahrung der Aktivität des freien Willens auf das Verhältnis der Objekte zu den Fähigkeiten des Menschen überhaupt ein. In seltsamer Weise leugnet er jedwede causalitas efficiens und drückt sie zur blossen terminatio — er prägt hierfür den neuen, jedenfalls widersinnigen und widerspruchsvollen Begriff causalitas terminativa — herab. Weil aber dieses Lehrstück allgemein psychologisch-metaphysischer Art ist und obendrein das Gute nur einen finalen oder moralischen Einfluss auf

¹⁾ Vgl. meinen vorhin erwähnten Artikel in den „Franzisk. Studien“.

²⁾ Vgl. Baeumker, Die christliche Philosophie des Mittelalters² 413 ff.; Ueberweg-Baumgartner, Grundriss der Gesch. der Phil.¹⁰ 583.

den Willen ausübt, also die *causalitas efficiens* des Objektes, mithin die *terminatio* für den Willen nicht in Betracht kommt, so kann auch dieser Punkt trotz seiner ausführlichen Darstellung bei Olivi für uns hier ausscheiden.

b. Um so länger dürfen und müssen wir bei der kritischen Auseinandersetzung über das Verhältnis von Kausalität und freiem Willen oder bei seiner geradezu genialen Darlegung der freien Ursächlichkeit verweilen. Hier vor allem offenbart der mittelalterliche Denker mit seiner stahlharten und -scharfen Dialektik seine ganze überlegene Geistesstärke, wie spielend zerhaut er die Knoten, die untergeordnetere Geister wohl schürzen, aber nicht lösen konnten, zerreisst er die „kritischen Einwände“ Moderner wie Spinnengewebe. Wir folgen hierbei einfach seinen Einwänden und deren Lösung.

Der erste Einwand treibt sein Doppelspiel mit dem Axiom: jede Wirkung verlangt eine bestimmte Ursache. Antwort: insofern eine bestimmte Ursache im Sinne von Einzelursache im Gegensatz zum allgemeinen, universellen Sein genommen wird, ist der Satz richtig; dann aber beweist er nichts gegen die Freiheit. Wird dagegen „bestimmt“ im Sinn von Determination zu Einem genommen, und zwar so, dass der Wille durch etwas ihm Fremdes bestimmt würde, so ist die Behauptung falsch.

Ging der erste Einwand von der Wirkung aus, so der zweite von der Ursache: Der Gegner meint, jede Ursache habe notwendig eine ganz bestimmte Beziehung zu ihrer Wirkung, denn sonst könne sie die verschiedensten Wirkungen hervorbringen. Olivi bleibt fest und antwortet in der gleichen Richtung wie vorhin.

Der bedeutende Ertrag der dritten Auseinandersetzung liegt in dem Sätzchen: *bene concedo quod nihil potest simul in opposita, nisi habeat potestatem non solum aequivalentem, sed etiam praevalentem duabus virtutibus contrariis, d. h. der Wille ist die hinreichende Ursache der Selbstbestimmung zu Entgegengesetztem. Daraus folgt aber nicht, wie der fünfte Einwand will, dass der Wille nun entweder beide Möglichkeiten setzen oder nicht setzen muss, sondern vielmehr: quod sic agat alterum, quod potuerit pro eodem nunc agere aliud cessando a primo et a contrario. Darin aber liegt kein Widerspruch, vielmehr besteht darin die wahre Willensfreiheit.*

Wohl die gehaltvollste und modernste Auseinandersetzung ist die folgende fünfte, geradezu genial ist die Darlegung, wie der Satz vom zureichenden Grunde bei der freien Kausalität völlig gewahrt wird. Die Debatte mit den so lebhaft auftretenden Averroisten gibt der Darstellung etwas Dramatisches. Gewiss muss es für alle Reihen von Handlungen, auch wenn sie ganz entgegengesetzter Natur sind, eine genügende Ursache geben. Diese ist aber nicht ausserhalb des Willens, sondern im Willen selbst zu suchen: *ad agendum unum effectum non oportet ampliolem causam dare*

quam perfecte sufficientem. Quando igitur ponitur una causa habere perfectam sufficientiam respectu oppositorum, utpote respectu actionis et quietis, si quaeratur quare cessat seu quare est ratio cessandi: sufficientissime respondetur dicendo quod perfecte et sufficienter erat potens cessare, et consimiliter est ex parte actionis x quod ratio quare hoc egit fuit sufficiens et perfecta potestas hoc agendi. Miror autem unde probatur haec consequentia, qua dicitur quod si fuit tanta ratio agendi quanta et cessandi et e contrario, quod aequaliter est ponendum . . . hoc enim nullo modo sequitur, nisi ratio agendi sit necessaria et determinata . . . Ubi autem ratio est cum plena libertate, immo potius per plenam libertatem . . . tunc non debet in consequente inferri quod aequaliter sit utrumque ponendum, sed solum quod aequaliter utrumque potuit poni, sub disiunctione tamen . . . Hoc est igitur quod latuit Averroystas, durfte Olivi im Bewusstsein seiner unvergleichlichen Ueberlegenheit und der Sieghaftigkeit seiner Position mit Recht schliessen. Unwillkürlich fällt einem da die Verberrlichung des hl. Thomas in S. Maria sopra Minerva ein, wie Filippino Lippi den Fuss des englischen Lehrers sich trinnphierend auf den sich krümmenden Averroes setzen lässt.

Der sechste Einwand leitet wiederum mit einem feinen sophistischen Kunstgriff aus der Wahrheit, dass jede Wirkung einen genügenden Grund ihres Daseins und Soseins haben müsse, das Vorhandensein einer Ursache ab, die vor ihrem Handeln bereits zu einer einzigen Wirkung eindeutig bestimmt ist. Olivi hält dem ebenso richtig wie scharfsinnig entgegen: gewiss muss die Wirkung, wenn sie erfolgt ist, mehr Grund und Ursache zum Sein haben, als ihr Gegenteil, nämlich das Nichtsein. Es ist das nur eine Variation der Lösung der zehnten Objection, wo Olivi sich mit Berufung auf Anselm des üblichen Terminus „necessitas consequentiae“ bedient. Aus dieser folgt aber noch keine necessitas antecedens in der Ursache, wie es dort heisst. Mithin folgt auch nicht, wie es hier heisst: quod tunc in efficiente erit dare aliquam rationem, per quam magis se habet ad dandum ei esse quam ad non dandum. Das folgt ebensowenig, wie aus der Tatsächlichkeit der Welt, für die gewiss mehr Grund vorhanden ist als für ihr Nichtsein, für Gott folgt quod magis se habeat ex parte sua ad faciendum mundum quam ad non faciendum. Selbstverständlich hat nach dem Zusammenhang das „magis“ den Sinn von notwendig Bestimmendem, nirgends verlangt Olivi ein vollständiges Gleichgewicht an seelischer Motivation, wie es die Leugnung des magis nahe legen könnte.

Im folgenden glauben wir den eifrigen Anwalt der modernen Naturgesetzlichkeit, des geschlossenen Naturgeschehens zu hören, der bei der Möglichkeit des freien Geschehens bereits alle Sicherheit der Wissenschaft zu schwinden fürchtet: si enim causa in nullo mutata d. h. durch etwas ausser ihr Liegendes verändert, effectus suus potest non esse aut variationem

suscipere et ita per consequens non esse: ergo nullam stabilitatem habet a sua causa . . . et tunc etiam contingere posset quod praesente causa sufficiente ad causandum et conservandum effectum effectus posset non esse. In diesem Sinne lehren ja auch die berühmten arabischen Naturforscher, Mathematiker und Aerzte, meint der Gegner. Dem gegenüber wiederholt Olivi zunächst mit bewusster Festigkeit wie vorhin: Die Veränderung bewirkt eine freie Ursache durch sich selbst, sie bestimmt sich selbst, und wer diese Möglichkeit nach Darlegung obiger positiver Beweise noch leugnet, der behauptet bloss, was erst zu beweisen wäre: si de primo modo mutationis loquatur, nihil aliud facit nisi petere principium; hoc est enim quod debet probari x, quod causa una et eadem existens non possit in opposita. Der Befürchtung aber, dass dann der Satz vom Widerspruch aufgehoben würde oder dass dann die Wirkung ebenso viel Grund zum Sein wie zum Nichtsein hätte, wird der Boden durch den einfachen Hinweis entzogen: ad hoc quod effectus stabilitatem habeat a sua causa, sufficit quod actualiter det ei esse, . . . per solam autem non dationem variabitur effectus de esse in non esse. Oder anders: non habeo pro inconvenienti, immo pro magna veritate, quod praesente causa sufficiente effectus possit non esse; sed bene haberem pro inconvenienti, si causa sufficiente et dante esse suo effectui, simul dum dat, posset effectus non esse. Hic est enim expressa contradictio. Also alle metaphysischen Prinzipien des Widerspruchs, des Satzes vom zureichenden Grunde, der Kausalität bleiben in der Annahme der Willensfreiheit ausnahmslos bestehen und finden ihre volle Anwendung.

Die achte Schwierigkeit ist schon manchem scholastischen wie nicht-scholastischen Denker zum Falle geworden: woher kommt es, dass der Wille eine Wirkung ausübt, die er vorher nicht setzte, woher kommt die Veränderung in ihm? man muss doch annehmen, quod de necessitate in omni agente quod prius non agebat fit aliqua mutatio per quam efficitur agens et hoc naturaliter, priusquam ab eo emanet effectus. Daraus aber folgt, dass diese Ursache ohne diese vorausgehende Veränderung nicht handeln kann, im andern Fall dagegen notwendig handeln muss. Olivi antwortet ebenso kurz wie sicher: Die freie Ursache handelt oder wirkt nicht per aliquid, quod sit tunc de novo factum in ipso, sondern allein durch sich selbst, sie ist der ganze Grund ihrer Selbstbestimmung zum einen oder andern. Das Wollen ist es ja gerade, das die erste Wirkung ist, die frei vom Willen ausgeht, und diesem freien Wollen kann nichts eindeutig Bestimmendes vorausgehen. Die beiden letzten Einwände bieten keine neuen Gesichtspunkte mehr.

Vorliegende Darbietungen genügen, um jetzt schon dem Leser die Ueberzeugung abzunötigen, dass der unkluger Weise ins Parteigetriebe hineingezerterte und noch verhängnisvollere Weise von der konziliaren Ver-

urteilung betroffene und darum für lange Zeiten geächtete Führer der Spiritualen der Geschichte der Wissenschaft noch manches Bedeutsame zu bieten und zu sagen hat.

A. Die kritische Auseinandersetzung mit dem Kausalproblem inbezug auf die Willensfreiheit.

Quaestio 57.

Quod non videtur: Et primo ex natura seu proprietate causarum agentium communi omnibus agentibus.

1. Omnis enim effectus proprius et determinatus exigit causam propriam et determinatam. Unde et Aristoteles¹⁾ IX. Metaphisicae dicit quod praeter scientiam seu potentiam rationalem, quae simul est una contrariorum, ad hoc quod exeat in actum exigitur aliquid aliud, quod appropriet eam ad alterum contrariorum faciendum, quod secundum eum est desiderium seu electio, et hoc approprians est secundum eum verius principium actionis quam primum. Quod autem hoc exigatur probat secundum suos expositores²⁾ per hoc, quod a causa communi ad duo contraria non procedit effectus determinatus, nisi sit aliquod proprium, quod eam magis determinet ad hunc effectum quam ad illum. Ergo ab homine nullus actus poterit effici nec ab aliqua potentia eius, nisi prius ipsa potentia sit appropriata et determinata ad faciendum illum actum. Sed causa determinata ad unum stante determinatione illa non potest agere nisi illud et necessario, quantum est de se, habet exire in illud et ita non libere. Ergo et cetera.

Ad primum igitur dicendum, quod habere causam primam et determinatam potest intelligi dupliciter: uno modo quod ex hoc dicatur propria, quia est per aliquam determinatam inclinationem seu dispositionem ad hoc et non aliud agendum applicata. Et hoc modo falsa est prima propositio, quia etiam sic omnes effectus, qui immediate manant a divina voluntate, praexigerent consimilem applicationem et appropriationem in divina voluntate. Alio modo potest intelligi propria, quia est quoddam ens non universaliter acceptum, sed potius singulariter, tanquam habens naturam sibi singularem et propriam, et etiam quia non solum habet communem rationem causae, sicut habet homo in communi acceptus respectu generationis hominis communiter in quocumque accepti, sed potius habet propriam rationem causae, hoc scilicet modo, quod hoc ens, in quantum est hoc singulare ens, est causa huius effectus singularis. Potest etiam dici causa propria idem quod causa immediata. Et his modis vera est prima propositio, et hoc solo modo verum est quod infertur, quod scilicet ab homine nihil potest effici, nisi potentia eius sit prius appropriata ad talem actum, hoc est, nisi sit in se propria et huius effectus possit esse causa immediata, licet verba predictae illationis magis sapiant primum modum, unde et magis videntur inferri ex praemissa in primo sensu accepta. Quod autem supra posui singulare, sane intelligatur, maxime si ad divinam causam referatur; potest enim et ipse dici secundum aliquem modum verum et nobilem

¹⁾ Cfr. Arist., Metaph. IX 5, 1048a 7 sqq.; IX 2, 1046b 4 sqq.

²⁾ Cfr. Averroes, Metaph. IX 5 (tom. VII f. 110^v a [ed. Venet. 1550—1562]).

singularis. Si quis autem Averroys et Aristotelem in hac parte sequens omnino velit quod maior in primo sensu tantum possit verificari, tunc obsecro quod eam nobis probet, et certus sum quod eius probatio parum aut nihil valebit. Unde et id, quod de Aristotele hic ad eius probationem affertur, valde est frivolum. Si enim scientia posset esse causa effectiva et hoc immediata ipsorum contrariorum, sicut est voluntas, tunc aliquid esset; nunc autem nunquam est verum, quod scientia sit proprie causa effectiva eorum, sed solum ostendit voluntati ipsa contraria et modum faciendi ea. Nec etiam est verum quod desiderium seu electio appropriet ipsam scientiam ad faciendum alterum contrariorum, quia tunc oporteret a desiderio seu electione ipsam scientiam immutari aliqua immutatione appropriativa, et oporteret quod esset causa media et instrumentalis inter electionem et ipsum effectum; in solis enim talibus videmus quod causae principales appropriant et applicant causas instrumentales ad opus. Quod non solum falsum sed ridiculosum esse constat intuitu diligentius processus et actus voluntatis et scientiae; nusquam enim, quod sciam, scientia habet alium actum quam scire. Quod autem dicitur eum probare verbum suum praedictum per hoc quod a causa communi ad duo contraria non exit effectus, nisi sit aliquid, quod eam determinet ad hunc effectum magis quam ad alium: haec est propositio, cuius probationem quaerimus; non enim ista secundum rem differt a maiori huius argumenti. Quomodo autem alibi verba Aristotelis verbis suis hic positus contradicant infra adhuc tangetur, et quomodo etiam non simpliciter sit verum quod dicit scientiam simul esse unam contrariorum. Et tunc ex conflatione omnium horum magis patebit nihilitas verborum eius.

2. Item omnis causa saltem creata inclinatur ad suum effectum inclinatione et relatione determinata et non sic actu inclinatur et refertur ad alios effectus, quos tunc non agit. Alias esse causam in actu non diceret plus quam esse causam in habitu seu in potentia, nec causa referetur amplius ad effectum quem facit quam ad effectus quos non facit, et tunc non magis deberet dici causa efficiens eius quam aliorum. Sed omnis causa determinata ad unum necessario et non libere agit illud. Ergo et cetera.

Ad secundum dicendum quod aliud est habere relationem ad hoc singularem et propriam, aliud habere inclinationem ad hoc determinatam et determinantem. Concedo igitur quod omnis causa creata habet aliquem respectum ad suum effectum proprium et singularem, secundum quem potest dici causa eius propria et singularis: non autem oportet quod omnis causa creata sit inclinata et applicata ad suum effectum, non enim voluntas ad suum primum velle habet semper applicationem et inclinationem determinatam, sicut in praecedentibus satis est tactum. Si autem dicatur quod relatio propria, per quam de novo possit dici causa huius, non potest sibi innasci nisi per aliquam mutationem et determinationem factam in ipsa: infra tangetur, in responsione scilicet octavi argumenti et etiam septimi.

3. Item nihil potest actu in opposita, nisi habeat simul actu proportionem seu rationes contrariorum et contrarias et ad contraria, quia secundum illam rationem, secundum quam erit potens facere alterum oppositorum, non erit potens facere aliud contrarium. Sed impossibile est duas rationes seu virtutes contrarias et ad contraria se habentes esse simul in aliqua una potentia. Ergo

oportet omnem potentiam hominis vel etiam cuiuscumque non posse simul actu contraria et ita non esse liberam, quoniam semper agat necessario et determinate alterum oppositorum.

Ad tertium dicendum quod bene concedo quod nihil potest simul in opposita, nisi habeat potestatem non solum aequivalentem, sed etiam praevalentem duabus virtutibus contrariis, quarum una potest in alterum contrariorum et alia in aliud; et si hoc quis vocet habere proportiones contrariorum, non facio vim. Sed tamen non propter hoc debet dicere quod habeat in se contrarias rationes, quia sic necessario sequetur quod in Deo essent contrariae rationes. Prima igitur est neganda. Quod autem ad eius probationem affertur quia secundum illam rationem, secundum quam poterit in unum oppositorum, non poterit in aliud: dicendum quod rationum diversitas cum omnimoda identitate essentiae non ponit immo nec patitur esse contrarietatem in ipsis rationibus, sed solum possunt dici rationes ad contraria vel contrariorum, sicut satis patet in rationibus divinis. Si autem dicatur quod Averrois ponit primam super octavum Physicorum et alibi¹⁾ et quod videtur eam trahere ex verbis Aristotelis, sciendum quod similiter ponit unum intellectum in omnibus nobis²⁾, et fuit Sarracenus, Aristoteles autem paganus et ydolatra, teste Augustino VIII. De civitate Dei 13. capitulo³⁾, et praeterea quaero quo modo probant eam, sciens quod eam supponunt, non probant.

4. Item quicumque potest simul in opposita, aut simul operabitur utrumque oppositorum aut simul cessabit ab eis, ex quo aequaliter est potens ad utrumque. Sed impossibile est aliquam potentiam simul operari opposita, nec aliquam est dare, quae semper simul cesset ab utroque oppositorum, quia tunc nunquam ageret alterum illorum oppositorum determinate. Ergo sequitur idem quod prius, quod scilicet omnis potentia in hora, qua debet agere seu in actum exire, est determinata ad alterum oppositorum et sic nunquam libere agens.

Ad quartum dicendum, quod licet Averrois⁴⁾ maiorem huius ponat et ex dictis Aristotelis⁵⁾ eam trahat, ipsa tamen est falsa nec ab aliquo eorum probata, tunc enim hoc ipsum oporteret poni in Deo. Non enim oportet quod illud, quod potest in opposita sub disiunctione, hoc est, quod in eadem hora habet potentiam pro quocumque illorum, ita tamen quod si unum agit, tunc ab altero cesset: non, inquam, oportet quod simul agat utrumque vel simul cesset ab utroque, sed potius sequitur quod sic agat alterum, quod poterit pro eodem nunc agere aliud cessando a primo et a contrario; in hoc autem nulla contradictio implicatur, sed potius vera libertas potentiae astruitur.

5. Item omnis quietis et motus est dare causam quare scilicet ista res nunc quiescit, nunc vero agit seu movetur; ergo quando voluntas vult aliquid seu agit et quando cessat et quiescit, semper est dare causam huius. Sed si

¹⁾ Neque Averroes neque Aristoteles hoc dicunt.

²⁾ Cfr. Averroes, De an. beat. per totum (tom. IX f. 65 sqq.); De an. lib. III summa 1 cap. 1 (tom. VI f. 160 v a sqq.), cap. 3 (f. 169 v a sqq.).

³⁾ Cfr. August., De civ. Dei VIII 12 (P. L. 41, 23).

⁴⁾ Cfr. Averroes, Metaph. lib. IX summa 1 cap. 6 (tom. VIII f. 110 v a).

⁵⁾ Cfr. Arist., Metaph. IX 5, 1048 a 15 sqq.

hoc est verum, tunc quando vult aliquid seu agit, est in ea causa quare hoc vult et quando cessat, est in ea causa cessandi, quod nullo modo possit cessare, et quod, quando non est in ea causa volendi hoc vel agendi, quod nullo modo possit tunc velle illud vel agere; et sic est impossibile eam aliquid agere aut ab aliquo actu liberè cessare.

Ad quintum dicendum quod omnis quietis et motus est dare causam effectivam, ita tamen quod si quies sumatur pro sola privatione motus seu actus, habebit causam effectivam per accidens solum, sicut ceterae privationes. Et secundum hoc etiam concedo quod quando voluntas nostra movetur aliquo actu volendi vel cessat ab eo, quod est in ea dare causam effectivam istorum. Sed non propter hoc oportet quod sit dare aliam causam istius et aliam illius, quia etiam tunc oporteret hoc ponere in divina voluntate, quando ponitur quod potuit mundum facere et cessare a faciendo etiam pro eodem tempore. Ipsa igitur potestas libera est causa sui motus, quando movetur, et suae quietis, quando quiescit. Et tunc etiam concedo quod sequatur quod, si ipsa non haberet in se hanc causam cessandi et agendi, quod non posset agere vel cessare. Sed tunc non sequitur quod ultimo inferitur, quod tunc non posset liberè agere aut cessare, licet bene sequeretur, si praemissae propositiones et consequentiae sumantur secundum intellectum Averrois intendentis quod praeter ipsam potentiam sit dare aliam causam ipsius quietis et aliam ipsius motus seu actus; quod, sicut dixi, non oportet, nisi tam in nobis quam in Deo libertas destruat. Si tamen tam pro hoc quam pro praecedenti argumento dicatur id, quod ipse dicere videtur, quod scilicet si non esset alia et alia causa quietis et motus, sed solum una communis scilicet ipsa potentia volitiva, non esset dare maiorem rationem quiescendi quam agendi et e contrario, si autem esset tanta ratio agendi quanta et cessandi et e contrario, tunc eadem ratione qua ageret eadem ratione quiesceret, et tunc esset vera prima praecedentis argumenti, quod scilicet aut simul operaretur utrumque oppositorum aut simul cessaret ab utroque: dicendum quod ad agendum unum effectum non oportet ampliorem causam dare quam perfecte sufficientem; et hoc est ita certum, quod, qui amplius dare voluerit, non inveniet quid amplius dare possit. Quando igitur ponitur una causa habere perfectam sufficientiam respectu oppositorum, utpote respectu actionis et quietis, si quaeratur quare cessat seu quae est ratio cessandi: sufficientissime respondetur dicendo quod perfecte et sufficienter erat potens cessare, et consimiliter est ex parte actionis scilicet quod ratio quare hoc egit fuit sufficiens et perfecta potestas hoc agendi. Licet igitur non fuerit maior ratio agendi quam cessandi et e contrario, fuit tamen sufficiens pro quocumque illorum disiunctive accepto. Miror autem unde probatur haec consequentia qua dicitur quod si fuit tanta ratio agendi quanta et cessandi et a contrario, quod aequaliter est utrumque ponendum, quia quanta ratione unum ponetur tanta et aliud; hoc enim nullo modo sequitur, nisi ratio agendi sit sic necessaria et determinata, quod necessitet potentiam ad agendum, et consimiliter quod ratio cessandi necessitet potentiam ad non agendum. Ubi autem utraque ratio est cum plena libertate, immo potius per plenam libertatem, ita quod non sunt secundum rem aliud ab ipsa libertate, tunc non debet in consequente inferri quod aequaliter sit utrumque ponendum, sed solum quod aequaliter utrumque potuit poni, sub disiunctione tamen, quia nulla rationum erat

talis, quod omnino haec afferentur, sed solum quod unumquodque eorum sufficienter agi poterat. Hoc est igitur quod latuit Averroystas.

6. Item omnis effectus existens actu maiorem habet rationem essendi quam non essendi, alias non esset maior ratio quare tunc actu esset quam quare tunc non esset et sic non plus se haberet ad esse quam ad non esse. Sed ratio suae existentiae est potius in sua causa efficiente quam in ipso effectu. Ergo de omni effectu est dare in suo efficiente aliquam rationem, per quam magis se habet ad dandum esse huic effectui quam ad non dandum; si enim non magis se haberet ad dandum sibi esse quam ad non dandum, tunc non plus sumeret ab ea esse quam non esse. Ergo omnis causa agens aliquid semper oportet quod prius naturaliter habeat aliquam rationem magis agendi hoc quam alia. Hoc autem dato semper sequitur propositum. Ergo et cetera.

Ad sextum dicendum quod bene concedo quod omnis effectus, qui est actu, maiorem habet rationem essendi quam non essendi, pro eo quod essentiam suam habet actu et etiam quia secundum esse habet actualem ordinem ad suam causam tanquam manans ab ea. Quod autem additur quod ratio suae existentiae est potius in suo efficiente quam in ipso; si rationem existendi vocemus virtutem effectivam, sic verum est; si vero rationem existendi sumamus pro ratione formali, per quam effectus formaliter existit, sic non est verum, sed bene potest tunc dici quod potius eam trahit a suo efficiente quam a se ipso, cum non habeat eam a se, sed ab alio. Quod autem ex hoc infertur quod tunc in efficiente erit dare aliquam rationem, per quam magis se habet ad dandum ei esse quam ad non dandum: hoc ex praecedentibus sumptis eo modo, quo statim dixi, non sequitur, sed solum quod ipse effectus et eius esse maiorem habeant ordinem ad suam causam quam eius oppositum, scilicet suum non esse vel quam alius contrarius effectus, qui actu non fit ab illa causa. Quod autem pro probatione huius illationis adiungitur quod alias non plus sumeret esse a sua causa quam non esse: dicendum quod aliud est causam magis se habere ad dandum ei esse quam ad non dandum et aliud causam non magis dare ei esse quam non dare. Sequitur enim quod, si effectus sumit esse a sua causa potius quam non esse, quod causa plus det ei esse quam non esse; non autem ex hoc sequitur quod magis se habeat ad dandum, nisi magis se habere ad dandum non aliud significet quam magis dare. Alias idem posset argui de causa prima quod scilicet magis se habeat etiam ex parte sua ad faciendum mundum et alios effectus, quos facit, quam ad non faciendum; quod non concedimus, sed solum quod magis faciat quae facit quam quae non facit. Si quis autem praedictis non acquiescit, peto ab eo probationes consequentiarum et et propositionum, et credo quod dare non poterit.

7. Item causa in nullo variata per respectum ad talem actionem seu effectum nulla sequitur variatio in effectu, et sumo hic sub nomine causae omnia universaliter, quaecumque aliquo modo concurrunt in simul ad causandum istum effectum. Si enim causa in nullo mutata effectus suus potest non esse aut variationem suscipere: ergo nullam stabilitatem essendi habet a sua causa et ita per consequens nec esse; et tunc etiam contingere posset quod praesente causa sufficiente ad causandum et conservandum effectum effectus posset non esse et hoc, causa praedicta in omnibus ita stante et se habente, sicut stabat dum prius istum effectum efficiebat et conservabat. Et tunc sequeretur

quod effectus, dum actu esset a sua causa, tantum haberet rationem non essendi a sua causa sicut et essendi, quia eodem modo penitus se haberet sua causa ad eius esse et ad eius non esse nec plus faceret ad suum esse, quando ab ea fit, quam quando ab ea non fit, immo semper aequaliter et eodem modo. Si igitur haec sunt manifeste inconvenientia et absurda, igitur causa in nullo mutata necessario semper eodem modo sequitur effectus; et hoc est quod Avicenna¹⁾ et alii philosophi²⁾ Aristotelem³⁾ sequentes dicunt quod posita causa sufficienti semper necessario sequitur effectus, et quod quando-cumque effectus non sequitur seu non efficitur, tunc non erat causa sufficiens ad ipsum agendum.

Ad septimum dicendum quod causa potest dupliciter variari, scilicet aut secundum conditionem aliquam realem in ipsa realiter transmutatam, et hoc modo falsa est maior, alias ad variationem creaturarum sequeretur variatio in causa prima saltem quantum ad illas, quae solum a Deo dependent et conservantur; aut potest dici variari in causando seu in efficiendo, utpote quando id quod facit postea non facit vel e contrario, et haec variatio nihil reale ponit in ea vel adimit, sed solum in suo effectu, unde et sine hac effectus variari non potest. Quod autem ad huius probationem affertur, quod si causa in nullo mutata effectus suus posset non esse aut variationem suscipere, quod nullam stabilitatem essendi haberet ab ea, et quod praesente causa sufficiente ad causandum et conservandum et in quantum tali effectus suus posset non esse: si de primo modo mutationis seu variationis loquatur antecedens, nihil aliud facit haec consequentia nisi petere principium, hoc est enim quod debet probari, scilicet quod causa una et eadem existens non possit in opposita. Nihilominus tamen dicendum quod ad hoc quod effectus stabilitatem habeat a sua causa, sufficit quod actualiter det sibi esse et conservationem ipsius; per solam autem non dationem variabitur effectus de esse in non esse, quibuscumque aliis eodem modo manentibus in ipsa causa. Unde caecus est, qui non videt quod, si causa in omnibus quoad se uniformiter se habente possit suo effectui dare esse et non dare, quod hoc solo sufficienter sequatur variatio in effectu, non habeo autem in proposito pro inconvenienti, immo pro magna veritate quod praesente causa sufficiente et in quantum tali effectus possit non esse; sed bene haberem pro inconvenienti, si causa sufficiente et dante esse suo effectui, simul dum dat, posset effectus non esse, hic enim est expressa contradictio. Sed quomodo in primo sit contradictio ostendant nobis Sarraceni et pagani, Avicenna scilicet et Aristotelis sequaces. Quod autem ultra hoc adiungitur quasi pro ratione huius, quod, si praesente causa sufficiente effectus posset non esse, quod tunc effectus a tali causa manans tantam haberet rationem non essendi ab ea sicut et essendi, quia sua causa eodem modo penitus se haberet ad eius esse et ad eius non esse nec plus faceret ad suum esse, quando fit ab ea, quam quando non fit ab ea: patet ratio per praedicta. Ratio

¹⁾ Cfr. Avicenna, *Metaph. tract. IX cap. 1* (f. 101^v a), *tract. IV cap. 1* (f. 84^{ra}, ed. Venet. 1500).

²⁾ Cfr. Averroes, *Metaph. lib. IX summa 1 cap. 6* (tom. VII f. 110^v a).

³⁾ Cfr. Arist., *Metaph. IX 5, 1047b 31 sqq.*; *Phys. VIII I, 251a 12 sqq.*; *De long. et brev. vitae cap. 3, 465b 15 sq.*

enim essendi a causa vel non essendi potest significare virtutem effectivam et sufficientem ipsius causae, et hoc modo verum est consequens primae conditionalis, vel potest significare ordinem ipsius effectus et factionis eius seu exitus, secundum quem se habet ad suam causam seu potius secundum quem est a sua causa, quia ille ordo potius dicit esse ab quam esse ad, et hoc modo alsum est consequens praedictae conditionalis, et quantum ad hoc non est verum quod causa eodem modo se haberet ad esse sui effectus et ad eius non esse. Semper tamen est falsum quod ultimo dicitur, scilicet quod non plus faceret ad eius esse, quando fit ab ea, quam quando non fit ab ea. Licet enim secundum se et secundum suam virtutem effectivam non se habeat aliter ad ipsa, tamen secundum facere et non facere multo aliter se habet ad ea.

8. Item de uno contradictoriorum non transitur ad alterum sine mutatione facta in aliquo quocumque, ergo de non agente non fit agens sine mutatione facta in aliquo. Sed agens non fit agens per aliquid, quod sit factum in ipso effectu, cum ipsum agens naturaliter prius sit agens quam fiat ab eo suus effectus, et cum nihil, quod sit in effectu, possit esse causa quare agens factus sit de non agente agens. Ergo de necessitate in omni agente, quod prius non agebat, fit aliqua mutatio per quam efficitur agens, et hoc naturaliter prius quam ab eo emanet effectus. Ex hoc autem sequitur quod mutatione illa non facta nunquam possit agere et quod ipsa facta statim necessario agat.

Ad octavum dicendum quod agens non fit de non agente agens per aliquid, quod sit tunc de novo factum in ipso; non enim est aliud dicere quod fiat actu agens, nisi quod aliquid ab eo exeat et fiat. Sicut enim movere et moveri idem sunt secundum rem, sicut et Aristoteles vult III. Physicorum¹⁾, sic facere et fieri, agere et agi idem sunt secundum rem. Eorum autem, quae sunt secundum rem penitus eadem, unum non potest esse causa alterius, cum idem in quantum tale non sit causa sui, et ideo agere, movere seu facere non sunt causa eius, quod est agi, moveri et fieri nisi solum secundum modum intelligendi, secundum quem modum dicimus quod mobile movetur, quia motor movet eum, aut aer illuminatur, quia sol illuminat ipsum. Intellectus enim primo accipit relationem ipsius agentis ad effectum quam e contrario, pro eo quod in ordine naturae virtus agentis seu id quod est agens, quod est unum extremum praedictae relationis, est prius natura quam essentia ipsius effectus, quod est alterum extremum. Unde in praedictis non intendimus aliud significare nisi quod mobile recipit motum a virtute activa motoris, non autem ipse motor recipit virtutem movendi ab ipso motu vel a mobile. Istud autem plus patuit in quaestione an actio sit aliquid agenti inhaerens aut solum sit primus effectus ab eo exiens. Et quidquid sit de aliis actionibus, non dubito quin actio, quae est velle, sit primus effectus voluntatis libere ab ea exiens, non autem sibi inhaerens, prout est eius productiva, sed solum prout est subiectum eius receptivum; et ad minus non potest esse aliquid tale, per quod ipsa voluntas disponatur et determinetur ad producendum ipsum velle, quia tunc ipsum velle esset causa sui ipsius et prius se ipso. Si autem adhuc dicatur quod in agente est aliqua relatio, per quam actu refertur ad suum effectum, quam antequam ipsum ageret non habebat — unde et antea non poterat dici causa eius, sicut

¹⁾ Cfr. Arist., Phys. III 3, 202 a 13 sqq.

postmodum potest — relatio autem ista non potuerit innasci de novo ipsi agenti nisi per aliquam mutationem factam in ipso, et ad minus non potuit sibi innasci ab aliquo, quod sit in suo effectu, et ita adhuc videtur stare propositum: dicendum quod posito quod nesciremus veritatem istius relationis et quomodo innascatur ipsi agenti et quomodo aliqui ponat in ipso, tamen sola natura et ratio rationis ostenderet quod praedicta non multum tangunt nos. Certum est enim quod relatio non potest naturaliter praecedere sua extrema. Ergo ad minus ista relatio, per quam agens refertur ad suum effectum, non potuit praecedere etiam naturaliter ipsum effectum. Scimus autem quod omne illud, per quod agens efficitur potens et sufficiens ad producendum effectum, praecedit naturaliter ipsum effectum tanquam causa suum causatum. Ergo ex ista relatione non potest probari quod in voluntate sit aliquid factum, per quod esset sufficienter factum potens et sufficienter seu necessario determinatum ad agendum. Quidam autem nihilominus respondent obiectioni huic dicendo quod relatio nihil realiter differens addit ad id, in quo immediate fundatur. Unde totum id, quod ponit in agente, in nullo differt ab eius virtute activa et sufficienti, et tamen quamvis virtus activa sit in agente, priusquam effectus fiat ab ea, non tamen potest denominari a relatione praedicta, priusquam effectus fiat; quia quamquam fit ibi tota essentia eius, quod ponit in agente, non tamen est ibi secundum totam plenam rationem suam. Ratio enim relationis includit in se et in suo intellectu non solum extremum, in quo fundatur, nec solum illud, quod realiter ponit in ipso, sed etiam ultra hoc aliud extremum, ad quod refertur seu ad quod suus respectus terminatur. Unde et quando dicimus quod hoc est actu causa seu actu agens, non intendimus solum dicere essentiam causae et proprietates sibi inhaerentes, sed etiam ultra hoc quod habet actu effectum. Si cui hoc placet, bene quidem, sin autem, melius quaeratur.

9. Item de potentia essentiali non venit ad actum sine mutatione ipsius potentiae intrinseca et formali, sicut de ignorante non fit sciens nisi hoc modo; de potentia autem accidentali non venit ad actum nisi prius aliquo prohibente remoto. Sed omne agens de novo, prius quam ageret, erat in potentia ad agendum. Ergo de illa potentia non potuit venire ad actum agendi nisi facta aliqua mutatione formali in ipso aut aliquo prohibente remoto. Ergo omne agens, quando non agit, aut non habet in se sufficientem formam seu dispositionem formalem ad agendum aut est aliquid prohibens ipsum agere. Ergo quandocumque non agit, non habet plenam facultatem ad agendum. Tunc etiam sequitur quod de agente non poterit fieri non agens nisi per amotionem alicuius dispositionis suae formalis aut per adiunctionem alicuius prohibentis. Ex istis autem sequitur quod non sit dare libere agens.

Ad nonum dicendum quod minor est falsa; non enim omne agens de novo erat prius in potentia ad agendum, alias Deus ante mundi creationem esset in potentia ad creandum. Si tamen esse in potentia non aliud significaret quam non facere aliquid actu, ut esset sensus: est in potentia agens, id est, non est actu faciens aliquid, tunc bene esset vera, sed tunc rationis processus nullus esset, quia quando potentia dividitur in essentialem et accidentalem, non illa assumitur esse in potentia, immo potius tunc dicit defectum alicuius circumstantiae, quae exigitur ad productionem ipsius effectus, ita quod si ista circum-

stantia sit pars virtutis activae, quae est in agente, aut tota ipsa virtus, tunc agens erat in potentia essentiali; si autem sit aliquid aliud, tunc dicitur esse in potentia accidentali. Quando igitur voluntas libera non habet obiectum conveniens aut non est in statu liberi usus ut in somno, tunc est in potentia accidentali, licet non omnino sit sicut sunt cetera agentia, prout infra et in sequenti quaestione plenius tangetur, alias autem non debet dici in potentia nisi solum modo praedicto improprio. Si autem adhuc dicatur quod actus, qui est velle, est perfectio ipsius potentiae, et ita ante ipsum erat in potentia etiam essentiali ad hanc perfectionem in se recipiendam; dicendum quod divisio illa, prout fuit data ab Aristotele¹⁾, non fuit data in hoc respectu. Potentia enim essentialis non sumitur ab eo nisi respectu actus primi, non respectu actus secundi; esse vero in potentia accidentali seu per accidens non sumitur ab eo nisi in potentiis activis, quae per accidens dicuntur esse in potentia propter defectum scilicet alicuius, sine quo non possunt exire in actum. Voluntas vero, in quantum est potentia activa, non recipit suum actum, sed solum ratione suae materiae, secundum quam est eius subiectum, et tunc secundum hoc potest dici in potentia respectu eius sicut mobile respectu sui motus.

10. Item omnis causa, dum operatur seu dum est in hora qua operatur, non potest non operari, quoniam res, dum est, non potest non esse et dum fit, non potest non fieri, et dum facit, non potest non facere. Dum autem causa operatur, tunc non solum ipsa est actu operans, sed etiam suus effectus tunc est actu et fit actu. Si igitur tunc posset non operari illum effectum, tunc simul possent contradictoria esse vera, scilicet ipsum effectum esse et non esse et simul fieri et non fieri et ipsam causam simul facere et non facere. Sed si non potest non operari, dum operatur, semper quando agit, necessario agit. Ergo et cetera.

Ad decimum dicendum quod dum voluntas, prout est libera, operatur, licet eius actus sit tempore simul seu in eodem nunc cum ea, tamen ipsa est prius natura potens ipsum producere quam producat et respectu eiusdem nunc et secundum illam prioritatem naturalem in ipso eodem nunc fuit prius naturaliter potens ad exeundum in actum oppositum seu ad cessandum ab ipso quam fuerit ponendum in actu ipse effectus. Quod igitur dicitur quod res, dum fit, non potest non fieri, et res, dum facit, non potest non facere et consimilia: sciendum quod impossibile et necesse possunt sumi simpliciter vel secundum quid, sicut distinguit Aristoteles in Periamenias²⁾, vel ut clarius loquamur secundum verba Anselmi³⁾, quaedam est necessitas, quae praecedit rei positionem et quae facit rem esse, sicut dicimus necessario motum sequi ad impulsum motoris perfecti et non impediti, et hoc potest dici necessitas simpliciter, quae et potest dici necessitas consequentis. Est et alia necessitas, quae sequitur rei positionem, ita quod per eam non intendimus aliud significare quam quod cum rei positione non potest oppositum ipsius positionis stare, et hoc potest dici necessitas secundum quid et necessitas consequentiae. Et hoc solum est in proposito; cum enim dicitur quod rem, dum fit, necesse est fieri vel impossibile

¹⁾ Cfr. Arist., Metaph IX 1, 1045 b 27 sqq.

²⁾ Cfr. Arist., De interpret. cap. 13, 22 b 35 sqq.

³⁾ Cfr. Anselm., De concord. praesc. et praedest. cap. 2, 3 (P. L. 158, 509 sqq.).

est non fieri: si per hoc intendimus significare quod positio ipsius rei seu sui fieri non potest simul stare cum sua negatione, sic est verum; si autem per hoc intendimus significare quod causa, dum operatur ipsum effectum, est necessario determinata et inclinata ad ipsum producendum et sic quod effectus ab illa necessaria determinatione ipsius causae accipit necessitatem essendi, sic simpliciter est falsa, per hoc enim tolleretur libertas non solum nobis, sed etiam Deo.

B. Die Erfahrungsbeweise für die Willensfreiheit, besonders die aus dem Selbstbewusstsein genommenen.

Ad quaestionem istam respondeo quod absque omni dubitationis scrupulo est tenendum in nobis esse liberum arbitrium; hoc enim in tantum est certum quod eius oppositum impugnat manifestissima veritatis lumina et experimenta et exterminat omnia naturae rationalis bona nec potest fundari aut manentur nisi per principia falsissima, simul omnis veri et boni subversiva. Unde pagani philosophi, qui huius veritatis oppositum tenuerunt, sicut infra magis patebit, in iis, quae ad divinum cultum et hominis verum et beatificans bonum spectant, non solum caeci et subversivi fuerunt, sed etiam omnium suorum sequacium excaecatores et subversores.

Quod autem impugnet manifestissima lumina et experimenta potest evidenter clarescere, si attendamus proprietatem affectuum voluntati rationali seu libero arbitrio naturalissimorum et si cum hoc etiam attendamus suae actionis qualitatem et modum. Ex primi autem inspectione occurrunt nobis septiformis affectuum combinatio et contrarietas secundum quamlibet sui partem evidentissime contestans liberum arbitrium tanquam propriae emanationes eius seu tanquam proprii actus et habitus ipsius. Septiformis autem affectuum combinatio haec est: videlicet affectus zeli et misericordiae, gloriationis et erubescitiae, amicitiae et inimicitiae, ingratitude et gratitudinis seu gratiae, subiectionis seu reverentiae et dominationis seu libertatis invictae et beatae, spei et diffidentiae, timoris et sollicitudinis futurorum et intimationis et negligentiae seu ignaviae et inertiae. Ul autem facilius pateat quomodo ista clament liberum arbitrium esse, praemittendae sunt duae propositiones, de quibus nemo sanae mentis debet dubitare; quarum una est quod impossibile est omnes affectus rationalis naturae esse falsissimos et perversissimos et super falsissimo obiecto et perversissimo fundatos, altera autem est quod impossibile est quod sequendo magis ac magis summam falsitatem semper magis ac magis homo melioretur et in omni bono perficiatur.

Clamat igitur hoc affectus zeli seu irae vel vindictae; nemo enim proprie zelum irae seu affectum increpationis et punitionis assumit contra malum factum a bestia vel a quocumque non habente usum rationis liberum, sicut homo assumit et censet esse assumendum contra malum factum ab habente liberum rationis usum et contra ipsum facientem in quantum talem; de solo enim tali sentit, qui irascitur quod hoc facere non debuit et quod hoc vitare et praecavere potuit, et super hoc sensu fundatur motus zeli vel ira. Iste autem sensus est falsissimus et super falsissimo obiecto fundatus, si homo, quando hoc malum agebat, non habebat liberam potestatem non faciendi aut si ad minus non

habuit liberam facultatem vitandi, quod per nullam occasionem in hoc malum faciendum necessitaretur. Sequeretur autem ex hoc quod omnis motus zeli vel irae esset falsissimus et super falsa et iniusta ratione fundatus, et quod esset iniustius irasci homini cum usu rationis male facienti quam cuicumque usum rationis non habenti, pro quanto habens usum rationis et in quantum talis est dignior et melior. Tunc etiam sequeretur quod sequendo magis ac magis falsum et iniustum homo esset zeli rectoris et sanctoris; secundum hoc enim magis esset falsum irasci contra aliquem, quia reputat eum sibi iniuriose nocuisse, et tamen certum est quod qui magis ac magis exercet suum zelum contra primum, tanto est sanctoris zeli.

Praeterea in zelo irae seu vindictae intendit homo alterum iniuriose punire, nec satisficit affectui iudicantis, nisi aestimet ei quem punit poenam irrogatam esse notam et tali modo quod quodam modo poenam ipsam possideat seu habeat aliter quam bruta vel fatui habere possint, utpote quod insit eis contra libertatem et facultatem suae libertatis. Miro enim quodam modo nullus homo proprie et plene reputat aliquid pro poena, nisi adsit expressa repugnantia ipsius poenae ad quoddam robur et culmen voluntatis, quo nullo modo patitur subici alicui violenter; et inde est quod quia in brutis et stultis sentit homo hanc repugnantiam non inesse, quod de nullo cruciatus reputat homo eos proprie poenam habere. Ex his igitur patet quod affectus zeli seu irae attestatur libero arbitrio quantum ad principium sui motus et quantum ad medium et quantum ad terminum. Quantum quidem ad principium seu causam sui motus, quia non movetur nisi contra malum, quod aestimat voluntarie esse, et sic quod libere potuit vitari; quantum vero ad medium seu regulam sui motus, quia proprie movetur secundum regulam iusti et iniusti, ita quod semper aestimat sive vero sive falso alterum iniuste et culpabiliter offendisse; quantum ad terminum vero, quia finaliter poenam irrogare intendit ei, qui modo praedicto particeps poene esse potest, intendit etiam alterius culpam seu iniuriam et offensam per poenam reducere ad ordinem debitum seu ad ordinem desideratum. Praeterea vix est aliquis ita privatus sensu aequitatis quin quando pro manifestis et enormibus excessibus punitur, aestimet apud se hoc recte et rationabiliter fieri, et tamen si eosdem excessus fecisset ignoranter aut dum dormiret vel in infantia, nullo modo posset aestimare se ita recte puniri. Omnes igitur internae accusationes et remorsus conscientiae et approbationes iustitiae et omnes excusationes quo quis suos vel alienos defectus a demerito nititur excusare et omnes improbationes iustitiae, quae de zelo et sensu aequitatis manant, quae abundanter in omnibus hominibus reperiuntur et unusquisque in se ipso indubitabili experientia sentit, esse in nobis liberum arbitrium testificantur aperte.

Clamat etiam hoc affectus misericordiae et hoc consimiliter quantum ad praedicta tria, scilicet quantum ad terminum sui motus et quantum ad principium et medium; proprie enim non compatitur homo bestiae nec alicui nisi soli rationali naturae, quia nihil aliud reputat proprie posse habere miseriam nec de aliqua alia natura sentit quod miseria naturali eius nobilitati et ordini deroget, sicut hoc sentit omnis vere misericors de natura rationali. Unde qui consulit internos misericordiae affectus et sensus, inveniet quod unam hanc deordinationem tollere intendit. Inter cetera etiam, quae praecipue movent

hominem ad miserendum, est bonitas et innocentia eius qui miseriam patitur et iniusta afflictio suae paenae. Sentit etiam homo quandam condescensionem clementiae et quandam suavem diffusionem bonitatis et benignitatis in compatiendo homini seu naturae rationali, quam proprie aut plene nunquam sentit aut sentire potest in compatiendo alicui alteri, ac si homo sentiat ipsum solum esse dignum pietate et pietatem posse participare. Unde regulam bonitatis et benignitatis sequitur homo in affectu misericordiae, et hoc sive vere sive apparenter. Quae omnia falsa esse et in falsissimis fundata evidenter patet deducenti haec media iuxta modos priorum rationum, quam tamen deductionem non prosequor, quia satis ex praecedentibus via patet, et quia ex subsequentibus magis clarificabuntur.

Clamat etiam hoc secundo affectus amicitiae et inimicitiae; non enim potest homo ferri ad alterum ut ad amicum nisi aspiciendo et accipiendo ipsum ut quoddam per se ens singulariter et personaliter in se ipso consistens; fertur enim amicitia ad amicum propter ipsummet amicum et sui gratia, aliter enim non esset proprie et perfecte amicitia. Et sic etiam sentit homo diligere semetipsum, accipiendo scilicet se ut quoddam per se ens aptum natum diligi sui gratia. Si autem homo non est tale ens, falsissimus et in falsissimo obiecto fundatus erit omnis affectus amicitiae, nec erit dare causam quare bruta et cetera irrationabilia entia non possunt diligi amore amicitiae, sicut potest diligi omnis rationalis natura. Si autem in homine non est liberum arbitrium, non potest accipi ut ens plene in se ipso consistens et sui gratia nec ut diligibile propter se et sui gratia, cum aliter non habeat dominium super se nec super aliquid aliud et sic per consequens nullum bonum plene habeat aut possideat; non enim plene habetur ita quod plene possit dici suum, quod sub pleno dominio non possidetur. Quod etiam non est liberum, non est sui gratia, cum sit necessitati totaliter subiectum et ita potius videatur ab altero possessum, sicut servus possidetur a domino, et illius utilitati deservire et illius gratia esse. Praeterea omnis amicus optat bonum amico et omne quod sibi utile esse potest; optat autem sibi hoc modo, quod vult quod plene sit suum et in eius plena potestate et ad ipsum propter se ordinatum. Quae quidem veraciter aut rationabiliter optari non possunt nisi habenti dominium seu dominativam libertatem. Quia autem ad solum ens habens huiusmodi dominium potest homo affici per modum amicitiae ut ad alterum se eo modo, quo amicus esse dicitur alter ego: inde est quod affectus misericordiae quo amicis compatimur sicut mater filio, non potest haberi proprie ad bruta aut ad quaecumque alia non habentia huiusmodi libertatem. Praeterea amicitia non potest proprie haberi ad illum, qui non potest reamando amorem amicitiae rependere; omnis enim amicus vult amari ab amico. Hanc autem amicitiam rependere non potest, quod non habet libertatem et liberam consistentiam, quia nullus amor potest habere rationem amicitiae, si non erit ab amante gratuite; quod autem non erit ab aliquo libere, non erit ab eo gratis seu gratuite. Affectus etiam inimicitiae hoc ostendit, quoniam inimicitia non potest haberi nisi ad eum, qui poterat esse capax amicitiae, et fertur homo ad eum ut ad quoddam ens, quod per se et propter se sibi est aut esse videtur contrarium; optat etiam homo sibi malum eo modo, quo ipsum malum possit vere dici suum, quod nunquam aestimamus, nisi quando repugnat liberae voluntati ipsius.

Clamat hoc etiam tertio affectus gloriationis et erubesceniae; non enim proprie erubescit homo nisi de malo et turpi, et hoc solum, si videatur ab eo, qui hoc vituperat aut vituperare potest. E contrario etiam nullus gloriatur nisi de re sibi honorabili, et hoc solum in conspectu eius, qui hoc laudat et aestimat ipsum propter hoc aut laudare potest. Certum est autem quod nullus est vituperabilis de aliquo proprie et plene, nisi illud sit ita sub eius dominio, quod merito possit sibi imputari. Et consimiliter nullus est laudabilis proprie et honorabilis de aliquo, nisi illud sit ab eo factum libere et virtuose, aut quod saltem sit tale et ita suum, quod sibi merito possit ascribi. Si quis autem subtilius inspiciat vias et radices istorum affectuum advertendo quare sola persona rationalis possit gloriari et erubescere et quare solum in conspectu consimilium personarum — non enim gloriatur homo aut confunditur in conspectu beatorum —, videbit faciliter quod hoc principaliter est propter affectum cui potest aliquid imputari, et qui potest detestari aliquid tanquam vituperabile et ferri ad aliquem ut ad dignum honore et laude.

Clamat hoc etiam quarto affectus gratitudinis et ingratitude; naturaliter enim homo detestatur vehementer ingratitude, quando scilicet quis non rependit gratiam benefactori suo, et naturaliter unusquisque sentit se obligatum ad gratias agendas benefactoribus suis; et tamen, ubi non est libertas, nulla est ratio gratitudinis aut ingratitude, cum nihil possit dari aut rependi gratis ab eo, qui nullam habet libertatem in actionibus suis, nec sibi debet aliquid gratiae aut ingratitude imputari, cum nihil possit agere aut rependere gratis sed potius omnia quadam lege necessitatis faciat.

Clamat etiam hoc quinto affectus subiectionis et reverentiae et affectus dominationis et libertatis; si enim in homine nulla est libertas, per quam possit homo aliis dominari et aliis praecipere, nulla est ratio voluntarie subiectionis se alicuius domini imperio. Unde patet indubitanter quod omnis affectus, quo servi aut subditi suos superiores et dominos reverentur, clamat eos habere potestatem dominativam et imperativam. Quod etiam filii aestiment se obligatos ad obediendum patri et cives ad obediendum legibus civilibus satis clamat tam in ipsis, qui se obligatos esse sentiunt, quam in illis, quibus obligatos esse se sentiunt, esse liberum arbitrium; alias enim nulla potest esse ratio obligationis, sed solum arctatio cuiusdam necessariae inclinationis. Praeterea certum est omnem hominem naturalissime desiderare libertatem et cum quodam dominio habere omnia sua, alias enim nihil boni sentit se posse habere in sua plena facultate, quia non etiam semetipsum; unde et vehementissime horret totalem sui subiectionem et totalem suae libertatis ablationem. Nisi autem bona in plena facultate et libertate habeantur, nunquam satisfit appetitui humano nec aliter aestimat se posse habere beatitudinem, quam naturaliter desiderat. Si igitur impossibile est appetitum libertatis et dominationis et appetitum beatitudinis esse falsos, et tamen certum est eos esse falsissimos, si non habemus liberum arbitrium; ergo patet quod hoc evidenter clamant. Praeterea omnis homo cum quodam dominio et cum quadam aestimatione dominii fertur ad omnia inferiora et potissime ad omnia, quae de iure se aestimat possidere seu in quibus aestimat et dicit se habere aliquid iuris. Sed omnia ista falsitatem in se continent, si in nobis non est libertas et facultas dominandi. Praeterea falsitas et maxime illa, quae est impossibilis, nunquam veraciter

potest aestimari esse quid nobilissimum. Sed omnis intellectus iudicat libertatem esse quid nobilissimum, et quanto rectius intelligit, tanto magis hoc iudicat, sive in nobis ponatur esse sive in Deo. Ergo impossibile est quod libertas sit de numero falsitatum impossibilium, sicut philosophantes erronee opinantur.

Clamat etiam hoc sexto affectus spei et diffidentiae; si enim omnia necessario aguntur ab homine, tunc mutationes suorum propositorum erunt etiam necessariae, nec perseverare in eodem proposito erit ex libertate, sed ex necessitate. Ergo non plus debet homo sperare in voluntate hominis quam in una bestia nec in aliquo pacto seu promissione eius nec breviter in aliqua eius societate et amicitia se firmare. Nec etiam aliquis in suomet proposito poterit aliquam confidentiam habere, ex quo propositum suum non erit in eius libera facultate; et ita omnis affectus spei et societatis fundatus in proposito suo vel alieno erit stultus et in falso fundatus. Et tunc certitudo spei potius debebit dici amentia quam certitudo. Et idem potest argui ex parte diffidentiae.

Clamat hoc etiam septimo affectus timoris et sollicitudinis et intimationis et negligentiae; stultus enim erit, qui voluntarie sollicitabitur de aliquo futuro faciendo, ex quo omnia necessario fiunt. Stultum est enim esse sollicitum de iis, quae necessario evenient, ut esse sollicitum de consiliando, quia ipsa consiliatio necessario fiet vel non fiet, et etiam ipsa sollicitudo necessario eveniet vel non eveniet. Nullus etiam erit vituperandus de negligentia et intimatione respectu agendorum seu vitandorum, ex quo ipsa negligentia et diligentia sollicitudinis ei opposita necessario eveniunt iis, quibus insunt.

Qui igitur has septem combinationes affectuum vult subtilius perscrutari, manifeste videbit quod non solum in proprio supposito attestantur esse quandam dominativam libertatem seu quandam personam dominative in huiusmodi affectibus se habentem; sed etiam in aliis hominibus, ad quos ipsi affectus feruntur, hoc ipsum testificantur inesse.

Patet hoc etiam, si attendamus suae actionis qualitatem et modum, utpote si intueamur actum collationis et inquisitionis, actum reflexionis, actum retentionis et moderationis, actum motionis seu impulsionis, et si attendamus modum sui consensus et sublimitatem sui status.

Si enim attendamus actum collationis et inquisitionis, quo scilicet ratio nostra confert unum terminum cum altero et unam propositionem cum alia et sic conferendo veritatem inquirat, inveniemus quod ratio seu potentia intellectiva movetur a nobis nunc ad intuendum unum obiectum et tenetur ibi, quantum nobis placet et quantum nobis utile videtur ad inquisitionem veritatis, et postmodum amovetur ab illo et applicatur ad aliud, aliquando vero applicatur ad aliquod eorum absolute, aliquando vero ad unum in relatione ad alterum, ita quod tunc simul intuetur utrumque. Certum est autem quod intellectus non movetur tunc nec tenetur nisi a voluntate nostra; motus enim conversionis et applicationis et modus conversionis absolutae et relatae non possunt esse ab obiectis nec ab ipsomet intellectu. Si autem voluntas habet ipsum necessario movere modo ad hoc modo ad illud, aut hoc est, quia est virtus omnino inclinata et determinata ad certa obiecta seu ad certos terminos, aut quia ipsa necessario movetur ab obiectis. Si quia est omnino inclinata, ergo tunc non movebitur nec movebit alia nisi ad illa, ad quae iam erat inclinata,

et tunc ibit in impetu totius suae virtutis ad unum illorum obiectorum, quod sibi primo occurret, et postea ab illo non recedet, nisi sit defectus ex parte obiecti, utpote quod obiectum absentetur ab ea, cuius contrarium in inquirendo et conferendo tam in speculativis inquisitionibus quam in practicis consultationibus manifeste experimur. Si vero hoc sit, quia movetur necessario ab obiectis, tunc antequam moveat intellectum ad hoc vel ad illud: oportebit eam prius moveri a quolibet illorum obiectorum, quod non poterit fieri, nisi prius quodlibet sibi per intellectum fuerit praesentatum. Oportebit etiam eam solummodo tendere ad illud, a quo tunc movebitur, et ab illo non recedere, nisi illud absentetur ab ea, vel nisi per alterius obiecti praedominantiam violenter ab illo obiecto amoveatur. Quae omnia non solum in se multas absurditates continent, sed etiam valde sunt aliena a tranquillitate et moderamine, quod in intellectuali inquisitione et iudicio veritatis exigitur; nullum enim iudicium nec aliqua inquisitio fit unquam solide, nisi fiat cum multa libertate et multo moderamine, ita quod intellectus non trahatur indebite ab ipsis obiectis nec a fantasmatibus, sed potius cum quodam dominio eis superferatur.

Si etiam attendamus actum reflexionis, hoc ipsum clarescet; nos enim manifestissime experimur in nobis quod mens nostra tam per cogitationem quam per amorem reflectitur seu convertitur ad se directe et immediate tanquam ad obiectum sui ipsius directum et immediatum. Sed nulla virtus potest se reflectere immediate super se, nisi habeat libertatem; omnis enim virtus seu potentia praeter se habet aliqua obiecta, ad quae potest converti vel est conversa. Quod igitur ab illis se retrahat, ut plene convertat se super se, non potest fieri, nisi suis conversionibus dominetur, ita quod nunc possit se convertere, nunc retrahere; quicquid enim reflectit se ad se, videtur esse valde absolutum et valde liberum ab omnibus inclinationibus, quibus virtutes ad obiecta extrinseca necessario trahuntur. Nec potest, ut videtur, maior absolutio cogitari quam quod aliqua virtus ita sit in se recollecta, quod in se ipsam sit immediate reflexa et potens se reflectere. Praeterea nihil potest se reflectere immediate ad se, nisi sit prius conversum ad se ipsum sicut motor ad mobile; nam sic reflectere se est se ipsum movere. Nulla autem virtus potest se ipsam movere nec ad se nec ad alia, nisi habeat dominium super se, sicut in sequentibus magis tangetur; dominium autem nec in se nec in aliis habere potest, si non est libera. Si autem dicatur quod intellectus reflectit se super se, et tamen non est potentia libera, scire debet, qui hoc dicit, quod nunquam intellectus reflectit se, quia nunquam movet se, sed potius voluntas reflectit ipsum, cuius est movere tam ipsum quam alias potentias sibi subiectas; pro tanto autem intellectus potest reflecti et esse reflexus super se, pro tanto secundo libertatem aliquo modo participat, sicut in saquentibus magis tangetur. Si etiam dicatur quod istae potentiae nunquam possunt reflecti super se directe et immediate, sed solum mediante fantasmate, huius falsitas in quaestione an anima cognoscat se per se et immediate absque adiutorio omnis fantasmatibus pro posse est sufficienter ostensa, et infra in responsione argumentorum aliquid habet tangi.

Patet etiam hoc, si attendamus ad actum retentionis et moderationis et simul cum hoc ad actum motionis seu impulsus; certissime enim intra nos experimur quod voluntas nostra retinet se non solum ab indifferentibus, sed etiam

a multis, quae appetit et tam se quam alias potentias saepe cum multo moderamine tenet et regit, ita quod tam sibi quam aliis imprimit regulam et moderationem virtutis. Experimur etiam quod frequenter se ipsam impellit et movet etiam ad res, quas prius refugiebat et odio habebat, ut ad amandum inimicum suum. Sed omnis potentia, quae ab actu potest se retinere et retrahere et ad eundem actum impellere, est libera ad tendendum et non tendendum tanquam habens potestatem et dominium super utrumque. Posse etiam se retinere contra appetitum et inclinationem suam non posset fieri, nisi potentia retinens haberet dominium super appetitum, contra cuius inclinationem se ipsam retinet, et eodem modo non posset se ipsam impellere ad id, quod odit et fugit, nisi haberet dominium super illud odium et super illam fugam. Hoc autem et falsitas quarundam evasionum, quae contra hoc dari possent, in sequenti quaestione plenius patebit, ubi ostendetur quod ipsa est potentia activa et sui ipsius motiva. Igitur ipse modus agendi intimo experimento nobis notissimus evidentissime clamat nos habere libertatem voluntatis.

Patet etiam hoc, si attendamus ad modum suae indeterminationis; voluntas enim habet summam indeterminationem respectu obiectorum, actuum et modorum agendi; respectu quidem obiectorum, quia potest in omne, quod habet aut habere potest rationem boni et etiam in omnem rationem boni ab intellectu cogitabilem; potest enim in rationem boni increati et in rationem iusti et commodi et in rationem boni delectabilis, et potest in finem et in ea quae sunt ad finem, et potest sibi finem praestituere, quae prius non habeant respectu eius rationem finis, utpote quando de novo aliquem quemcumque incipit diligere amore amicitiae, in quo quis diligitur propter se et sui gratia. Sed hanc indeterminationem seu ambitum impossibile est eam habere sine libertate; non enim poterit ad bonum iustitiae se elevare, nisi possit percipere ordinem boni iustitiae et nisi amore boni iustitiae possit se refrenare et regulare ab amore boni commodi seu utilis et ab amore boni delectabilis. Ordo autem iustitiae non est participabilis ab eo, quod nullam habet libertatem, nec refrenare se a praedictis secundum ordinem iustitiae potest fieri sine libertate, quia si non fit gratis et libere, nunquam debet dici fieri iuste seu secundum iustitiam. De novo etiam praestituere sibi aliquid ut finem seu ut propter se dilectum impossibile est sine libertate, quia non erit dare quid sit eam ad hoc necessario trahens; illud enim quod eam traheret, haberet necessario rationem finis, et tunc finis non iam de novo praestitueretur, sed prius esset praestitus, nec novus amicus diligeretur propter se, sed potius propter illum finem, qui voluntatem traheret ad amorem amici.

Quando etiam multa sunt aequaliter se habentia et aequaliter utilia, nullam est dare causam quare voluntas alterum illorum praeeligat nisi solam libertatem suam, qua libere aequaliter poterat in hoc vel in illud, sicut patet de duobus pomis vel de duobus hominibus in omnibus et per omnia consimilibus et aequivalentibus, et tamen voluntas alterum sibi assumit altero relicto. Si dicatur quod quantum ad hoc idem posset dici de bestia, quando praeeligat alterum duorum quoad omnia sibi aequae appetibilem et aequidistantium: patet quod non est simile, quia bestia super aequalitate eligibilitatis illorum non deliberat nec eam plena affirmatione diiudicat, sicut homo facit. Saepe enim volentes unum de duobus denariis accipere bene deliberamus et attendimus quod tantum

valet nobis accipere unum quantum alterum et bene advertimus et pensamus quod ita possemus unum accipere et retinere sicut et reliquum; et tunc manifeste sentimus quod ex sola libertate voluntatis nostrae unum accipimus, et non ex aliqua complacentia maiori in hoc quam in illo. Si autem tunc quaeras quid tunc determinat appetitum bestiae ad alterum illorum potius quam ad aliud, licet sit difficile causam bene reddere, potest tamen dici quod tam appetitus quam sensus bestiae sunt in continua motione seu in continua agitatione quasi a natura continuo impulsu moti. In talibus autem vix ad momentum potest esse omnimoda uniformitas, et ideo eorum apprehensiones et appetitus circa obiecta quantumcumque uniformia facillime variantur, vel quantum ad maiorem complacentiam vel saltem quantum ad hoc quod fortius et directius et subito et ex improviso applicatur et fertur eorum aspectus et appetitus ad unum quam ad alteram.

Respectu etiam actuum est valde indeterminata; si enim in hora agendi et dum agit sic esset inclinata ad illos actus, sicut sunt cetera agentia ad suos, tunc quando agimus aut in ipso initio actuum non sentiremus in nobis quandam potestatem et facultatem in promptitudine valentem non agere id quod agit. Hoc autem certissime omnis homo sentit apud se, etiam quod maius est, in iis ad quae multum homo afficitur et multo affectu trahitur. Unde indubitanter homo sentit in se habere quandam potestatem, quae non sic est determinata ad agendum quando agit et ad non agendum quando non agit, quin quando agit possit id non agere, et quin quando non agit possit id agere. Sensusque huius potestatis tantum placet homini tantumque aestimatur ab eo, quod supra modum movet hominem ad amorem dominii et libertatis amplaeque potestatis. Et quia istud quodam miro modo sentimus aliis hominibus inesse sicut et nobis, idcirco invenimus nos potentes, ut secundum combinationes affectuum superius praemissas possimus aliis hominibus coniungi et non brutis seu irrationalibus. Hoc etiam est, in quo potissime non solum intellectu sed etiam quodam interno et naturali sensu praefereamus omnem hominem bestiis. Praeterea sicut supra iam tactum est et in sequenti quaestione magis tangetur, voluntas potest se movere ad suos actus. Sed si ipsa est necessario determinata ad suos actus, antequam agat seu in hora agendi, tunc omnino improprie dicitur se movere. Solum enim illa dicimus se vel alia movere, quae sibi vel aliis dant impulsus et inclinationes seu primas impressiones, ad quas necessario sequitur motus. Unde non dicimus quod calor moveat se seu applicet ad calefaciendum, sed potius quod est a generante applicatus; nec dicimus quod ignis impellat semetipsum ad hoc ut moveatur sursum, sed potius impulsus hic, qui dicitur levitas, est sibi datus a generante. Si autem voluntas se ipsam impellit et inclinatur ac determinat ad suos actus: ergo antea non erat determinata ad illos, ad minus determinatione sufficienti et necessaria. Sed omnis potentia movens, quae in movendo non est plus determinata ad hunc actum vel illum, potest libere super utrumque. Ergo oportet voluntatem, prout est potentia sui ipsius motiva, esse liberam.

Respectu etiam modorum agendi est valde, quantum est de se, indeterminata; nam potest bene vel male agere seu virtuose et vitiose. Nec potest dici quod ex se et ex sua essentia sit determinata ad virtuose agendum, et quod vitium in ea non cadit nisi ratione appetitus sensitivi eam obliquantis; quia

virtus inferior non potest mutare essentiam superioris nec eius ordinem essentialem perturbare nec etiam potest eam violenter ad vitium trahere. Unde oportebit quod hoc fiat naturaliter vel voluntarie. Et si ordine naturali hoc fiat, tunc iam non erit vitiosum sic trahi, sed potius debitum, tunc etiam vitium potius deberet imputari sensualitati quam superiori voluntati. Quis etiam dicit quod appetere immoderate et inordinate superfluas divitias et honores aut praesumere de se indebite, odio habere bonos viros, et etiam Deum, non insit voluntati ex se, sed solum ex violento tractu sensualitatis. Si autem voluntas est indeterminata ad bene agere vel male tanquam susceptiva virtutis et vitii, determinatio autem istorum modorum non potest sibi dari ab obiecto nec a sensualitate saltem sufficienter et necessario: ergo oportet quod habeat variam determinationem a se ipsa. Sed a se ipsa non potest hoc habere, nisi habeat liberam potestatem ad sic vel sic agendum. Quod autem ab obiecto hoc non possit habere, ex sequenti quaestione plenius patebit et satis constat quod posito quod obiectum eam moveret et traheret ad se, quod obiectum eam quantum est de se, semper uniformiter movebit, nec poterit ibi esse alia diversitas quantum ad modum nisi secundum intensius et remissius seu secundum magis et minus; et praeter hoc semper motus voluntatis debebit dici bonus, quia semper sequetur modum et efficaciam sui motoris, et hoc est bonitas mobilis.

Patet etiam hoc, si attendamus modum sui consensus; non enim omnem appetitum seu actum voluntatis consensum vocamus, multa enim appetimus, quibus non consentimus. Et ut breviter expediam, quicumque actus nostrae voluntati insit, nunquam dicitur consensus, nisi sit a nobis quasi a nobis, ita quod voluntas tanquam ex se operetur. Voco autem operari a se, quando nullius alterius agentis impulsu sed solum ex proprio motu agens in actum se accomodat. Quaedam enim sunt agentia, quae non agunt nec agere possunt nisi post impulsu et applicationem sibi datam ab altero agente, ut baculus non movet lapidem, nisi prius fuerit motus a manu. Quaedam vero sunt, quae licet in hora qua agunt non moveantur ab alio, tamen sic operantur quasi mota alio, quoniam sic sunt applicata et inclinata ad agendum, ac si essent ab alio mota: unde operationes eorum non sunt ab eis quasi ab eis, sed quasi ab alio ad hoc applicatis et motis. Et hoc modo operatur voluntas, quando subito appetit aliquid, ad quod prius erat inclinata seu affecta, ita quod potius agit ex vi illius inclinationis quam quod ipsa ex solo proprio motu ad agendum seu ad volendum se accomodet. Unde et aliquando sic ex vi illius inclinationis in actum appetitus vel complacentiae seu duplicentiae exit, quod ipsa illi inclinationi et eius actui non solum non consentit, sed etiam dissentit. Quod autem hunc solum modum agendi ex se consensum vocemus constat, quoniam omnia, quae non sic volumus, absque consensu nostro aut etiam contra consensum nostrum facta esse communiter censemus; unde potius ea naturali inclinationi seu alicui passioni attribuimus quam nostro consensui. Et ideo quaecumque frenetici aut somniantes vel ebrii et consimiles volunt, non dicimus eos proprie ex consensu operari, nec subitos motus irae et concupiscentiae aut vanae gloriae et consimilium nostro consensui attribuimus, sed potius alicui passioni. Hinc etiam est quod, quia nihil dicimus fieri gratis, nisi quando operans hoc facit tanquam ex se et non tanquam alio impulsus et motus, dona autem nunquam habent plene

rationem doni seu liberalitatis, nisi fiant gratis et tanquam ex se: quod nunquam aliquam rem dicimus esse donatam, nisi manaverit ex libero et gratuito consensu, nec aliquem dicimus posse aliquid liberaliter dare, nisi solum illum, qui potest habere huiusmodi consensum. Et eadem ratio est quod nec rationem amici aut amicitie attribuimus nisi solum illis, qui ex consensu libero et gratuito suum amorem et etiam se ipsos per vim amicitiae suis amicis donant. Propter quod non dicimus quod bruta ament proprie aliquid amore amicitiae, sed solum amore concupiscentiae aut complacentiae, non solum quia nihil gratis possunt amare, sed etiam quia se ipsos non possunt alteri donare, sicut amicus dat se ipsum amico. Quisquis enim potest per vim amicitiae dare se ipsum alteri ut amico, oportet quod super se ipsum plene reflectatur et in manu cuiusdam sui potestativi consensus se ipsum sic teneat et habeat, ut per ipsum eundem consensum plene se suo amico det et uniat. Nihil enim potest donari, nisi prius in plena facultate et dominio dantis habeatur, unde sua solum dat homo et non aliena. Si igitur donationes huiusmodi et praedictum actum consensus manifeste in nobis esse sentimus et indubitanter intra nos experimur nos quaedam operari a nobis tanquam a nobis, indubitabile debet esse libertatem arbitrii seu voluntatis nos habere.

Patet etiam hoc, si attendamus ad altitudinem sui status; habet enim voluntas nostra miram altitudinem in appetendo seu in amando, in imperando, in movendo et in existendo. In appetendo enim et in amando tantam habet mens altitudinem et latitudinem, quod non potest excogitari maior potestas amandi seu appetendi; nam et Deum et universaliter omnem rationem cuiuscumque boni potest mens ineffabiliter appetere, nec potest nobis occurrere aliquis modus amandi, quem voluntas non possit aliquo modo habere. Si igitur amore non potest inveniri aliquis actus altior neque iocundior, nec amore quo Deus amatur, qui est bonum simplicissimum et absolutissimum et abstractissimum, potest inveniri aliquis actus simplicior, absolutior et abstractior, immo nec aliquis sibi potest aequari in istis, sicut alibi plenius habet ostendi: ergo potestas amativa, quae est principium huiusmodi effectuum et etiam eius subiectum, licet hoc sit secundum aliud et aliud sui, oportet quod sit altissima et latissima potestas, quae possit excogitari, et etiam oportet quod sit omnium nobilior, simplicior, absolutior et abstractior. Unde et in tantum est alta, quod ad felicitatem toto conatu tendens felicitatem, quae est summum bonum, se posse assequi toto suo conatu clamat. Sed sine libertate impossibile est eam has condiciones habere; quod enim deficit a libertate, in infinitum distat ab ea et, ut ita dicam, infinitam habet subiectionem multumque materiale esse videtur tanquam non habens proprie verum dominium super materiam suam multumque videtur sparsum et super alia diffusum, quod nihil habet in se nisi mobile vel motum seu applicatum. Omnis enim potentia non libera secundum hoc quod est actu est necessario quantum est de se applicata et quasi mota, ita quod quantum ad illa, ad quae nunc est hoc modo applicata, nihil poterit agere, nisi prius ab aliq applicetur et moveatur. Unde nec intellectus, ut mihi videtur, posset habere altitudinem quam habet, nisi voluntas sibi esset annexa; sicut enim videmus quod calor elementaris multam sublimationem recipit ab anima, ita quod merito animae annexae potest in multa sublimia opera, in quae alias nullatenus posset: sic videtur mihi quod intellectus ex eo, quod est unitus

voluntati, sortitur tam in modo existendi quam in modo aspiciendi objecta sua quandam sublimitatem et quoddam regnare, sine quo non posset saltem ita alte veritatem speculari. Nec miretur quis de hoc, quia etiam propter defectum alicuius sublimitatis in modo suo existendi et aspiciendi, quem habet in pueris et amentibus et consimilibus, deficit ab altitudine sui actus vel in toto vel in magna parte.

In imperando etiam videtur habere primatum, immo nulli rei potest convenire ratio imperandi, si sibi non conveniat; nullus enim actus potest habere rationem imperii, si velle, qui est actus voluntatis intellectualis, hoc non habet. Imperare enim non videtur aliud esse quam efficaciter velle aliquid fieri aut quam denuntiare et significare hanc voluntatem seu hoc velle. Sed si ipsa non est libera, non solum non habebit in hoc primatum, immo potius movebitur et primo et principalius a sensibus et ab appetitibus sensualibus et eorum objectis et ab intellectu et eorum objectis quam quod ipsa imperet eis. Et tamen dicere quod nostrum velle non sit actus summe imperiosus est manifeste contra nostrum sensum internum, quia eius imperiositatem nos expressissime et intimissime sentimus; unde et per eum imperare tam nobis quam aliis non solum verbo dicimus, sed de facto, non solum imperiose, sed etiam multum arroganter multa multis praecipimus. Et miror, si non est caecus, qui nunquam credit superbiam, ambitionem dominatus, fastum et arrogantiam posse inesse in tanta fortitudine, sicut multis hominum insunt, si nullam habeamus potestatem imperialem nec actum, cum illa non videatur esse aliud quam excessus deordinati actuum et affectuum imperiosorum.

In movendo etiam summum habet primatum; eius enim obiectum, quod est finis omnium aliorum moventium, et breviter quaecumque circa suum actum contingunt, manifeste ostendunt quod ipsa tenet principatum in ordine motorum. Et breviter impossibile est aliquid agens non liberum seu aliud ab ipso habere rationem primi motoris, quia nullum est aliud quod possit agere, nisi ab alio fuerit applicatum et quasi motum, sive hoc factum sit in ipsa sui productione sive post. Unde et alibi est ostensum quod opus creationis, quod est primum omnium operum, nunquam potuit exire nisi a voluntate summe libera. Et tamen satis de se patet quod omne, quod agit ut applicatum et determinatum, oportet quod fuerit ab alio applicatum, sive hoc fuerit suum producens sive aliud. Et tunc necessario oportet devenire ad aliquid agens, quod est plene potens agere absque praevia sui applicatione et determinatione; et nullum penitus est dare nisi voluntatem, nisi forte respectu productionis Verbi divini, quamvis in illis non ponamus proprie rationem effectus et efficientis, effectus enim Dei in creaturis magis proprie attribuimus Dei voluntati.

Ex hoc autem ad propositum dupliciter arguere possumus: uno quidem modo, quod si voluntas est primum in ordine motorum, tunc sequitur quod voluntas nostra non possit ab aliquo alio motore necessario applicari ad agendum nisi solum ab aliqua superiori voluntate transcendentem totum ordinem et statum naturae suae. Et tunc sequitur quod Deus nihil possit facere liberius voluntate. Si igitur Deus potest alicui dare libertatem, oportet quod eam dederit voluntati; dicere autem quod Deus nulli enti possit libertatem dare prima fronte apparet esse blasphemum, maxime cum in hoc nulla possit inveniri contradictio, sicut ex sequentibus patebit, multaque sequerentur non solum in

nōs, sed etiam in Deum nefanda et horrenda, sicut infra tangetur. Alio vero modo: quia si rationi divinae voluntatis convenit libertas proprie et per se, si voluntas intellectualis super omnia imitatur eam tanquam quaedam emanatio eius sibi simillima, ergo imitatur et participat libertatem ipsius super omne aliud genus entis, quod sit vel esse possit. Huiusque experimentum etiam in tantum percipimus, quod sicut intellectus, qui super omnia divinum intellectum imitatur, in tantum divinum intellectum attingit, quod potest certitudinaliter ipsum intelligere: sic voluntas nostra in tantum attingit libertatem divinae voluntatis, quod potest amare ipsam super omnia et eius imperio prae omnibus obedire, et eius gustus et fructio super omnia sibi placet, et quadam societate cuiusdam ineffabilis amicitiae sibi potest astringi. Nec unquam potest esse plene perfecta, nisi eius imperium summe revereatur et timeat, et quod plus est, naturalem instinctum habet, ut huius imperialis voluntatis contumelia et offensa sibi displiceat, aut saltem eam quodam intimo pavore perhorreat. Et in tantum hoc nobis est impressum, quod si aliquis sit, in quo nihil de isto timore appareat, in summo pessimus et detestabilis ab omnibus esse censetur. Quae omnia falsissima erunt, si in nobis non est libertas voluntatis.

Praeterea nos videmus quod omnes potentiae, quae a nostra voluntate possunt moveri et regi, habent quandam illimitationem, quam non est reperire in aliis virtutibus activis; possunt enim a voluntate retrahi ab obiectis et converti ad ipsa et possunt ab ipsa aliquando fortius converti vel retrahi, aliquando remissius, sicut patet tam in potentiis sensitivis quam in intellectu, fuitque hoc necessarium ad hoc quod subesse possent imperio et dominio voluntatis. Quaedam etiam sunt inter eas, quae possunt moveri nunc virtuose nunc vitiose, sicut appetitus sensitivus secundum vim irascibilem et concupiscibilem et sicut intellectus secundum habitum recte fidei et infidelitatis; talia enim non contrahit a se, sed potius a voluntate secundum hoc quod ad affirmandum et negandum, speculandum et non speculandum vario modo ab ipsa movetur vel moveri potest. Si igitur in potentiis sibi subiacentibus et quae sunt instrumentales respectu eius, pro eo quod sibi subiacent, invenitur tanta indeterminatio: multo altior et altioris generis debet esse in ipsa tanquam in principali motore et regulatore earum. Maior autem non potest esse, nisi habeat libertatem. Et praeterea non habebit potestatem movendi eas modis oppositis, per modum scilicet retractionis et conversionis et modo vitioso vel virtuoso, si non habeat potestatem motivam ad opposita; nisi forte dicas quod hoc habet per hoc quod ipsa movetur oppositis modis. Sed hoc iam exclusum est per hoc, quod ipsa posita est primus motor non solum earum, sed etiam respectu omnium aliarum potentiarum.

Habet etiam primatum in existendo; sensu enim quodam intimo experimur cor nostrum habere existendi modum multum stabilem et robustum, multum internum ac secretum, multum erectum ac superpositum; in tantumque habet robustum, quod toto nisu ad aeternitatem anhelat. Sola enim voluntas est, quae aeternitatem appetit et appetere potest, sentitque hoc apud se quod nullus stabilitatem sui propositi potest frangere aut violentare, nisi ipse ex proprio motu ipsum relinquat. In tantum etiam est internum ac secretum, quod homo non solum sentit se intra se intima reflexione consistere, sed etiam ita sentit se ad sui intimam convolutum et clausum, quod nulli aspectui ad arcana cordis

via patet, nisi ipse voluntarie se aperiat. In tantum etiam est erectum et superpositum, quod quodam intimo sensu sentimus cor nostrum quasi in infinitum excedere omnem alium modum existendi. Unde si cui daretur optio in quod minus vellet redigi, scilicet in unum animal aut in purum nihil tantum: unusquisque vellet esse nihil, ac si intimo sensu clamet quod omne esse comparatum ad suum est quasi purum nihil; satisque ratio dictat hanc superpositionem et intimitatem et stabilitatem talem esse debere secundum rectum naturae ordinem. Videmus enim quod formae posteriores sunt magis intimatae materiae et magis penetrantes eius potentialitatem quam priores et maiorem dant stabilitatem tam materiae quam toti enti. Unde et habent se ad priores sicut radix ad ramos et sicut principale agens ad instrumentale; et sic semper secundum quod magis ac magis sunt posteriores, sic magis ac magis in istis et multis aliis excedunt, ut verbi gratia forma mixti formas elementares satisque amplius anima vegetativa excedit ipsam et adhuc amplius sensitiva vegetativam et in sensitiva sensus communis seu tota pars interior sensitivae sensus exteriores, ineffabiliusque prae ceteris intellectus praecellit omnes. Si igitur naturali ordine voluntas est posterior intellectui: ergo in omnibus tam praedictis quam aliis ineffabiliter debet excedere omnes. Et hinc est quod defectum usus liberi arbitrii, qualis est in stultis, si deberet esse perpetuus, ita horreremus sicut annihilationem; et sicut in quaestione an in pueris et stultis et consimilibus sit usus liberi arbitrii fuit ostensum, ille defectus provenit ex defectu alicuius modi existendi sublimis et potestativi, cuius defectus lapsum homo intime in se ipso sentit, quando obdormire tenuiter incipit, aut quando homines huiusmodi defectum habentes aspicit. Haec autem omnia sic aperte clamant libertatem voluntatis sicque sunt nota interno sensui, quod vix aliquis intra se ea negare possit. Ex his igitur satis potest colligi quam impudenter iste error impugnet manifestissima veritatis lumina et experimenta.