

Utrum voluntas nostra libere summum bonum clare cognitum valeat respuere.

Arguitur quod non primo sic. Voluntas nostra non potest summum bonum sine delectatione clare cognoscere, igitur nec ipsum clare cognitum respuere libere. Patet consequentia, quia delectatio est quedam delectabilis volitio, sed antecedens patet per Magistrum libro 4, distinctione 48, capitulo 1, dicentem quod divinitas que scilicet est summum bonum sine gaudio videri non potest.

Ad oppositum arguitur sic. Si nostra voluntas summum bonum clare visum libere non posset respuere. Sequitur quod ad volendum ipsum necessitaretur, sed consequens falsum per Augustinum 1 Retractationum, capitulo 9, dicit quod nihil est tam in potestate voluntatis quam ipsa voluntas et per Magistrum libro 2, distinctione 25, dicentem quod voluntas nostra semper a necessitate libera est et numquam cogi potest, quia ubi est necessitas, ibi non est libertas, et ubi libertas non est, nec voluntas est. Consequentia nota de se.

Pro solutione quaestionis pono tres conclusiones. Prima est quod voluntas nostra libere contradictionis libertate quemlibet actum suum non dicitur elicere. Probat tripliciter.

Primo sic: voluntas nostra aliquid sic vult quod illud non potest non velle, igitur. Consequentia nota, sed patet antecedens, quia voluntas sic vult beatitudinem quod non potest eam non velle, ut ait Augustinus 13 De trinitate et Anselmus De similitudinibus, 2, capitulo 13. Et confirmatur, quia voluntas nostra ita respuit miseriam quod non potest non respuere, ut ait Magister libro 2, distinctione 25.

Secundo sic: si voluntas libere contradictionis libertate eliceret quemlibet actum suum, sequitur quod in potestate damnati esset suam miseriam minuere, immo totaliter eam tollere. Consequens falsum et probatur consequentia.

Quia si sic, tunc voluntas damnati tali libertate eliceret actum nolitionis circa penam suam et actum displicen- (10rb) tie et sic posset illum actum nolitionis pene non habere, immo oppositum scilicet volitionis, sed volitio pene facit eam tollerabiliorem et eodemmodo si posset aliquid de sua pena diminuere eadem ratione et totam.

Tertio sic: voluntas nostra immutabiliter elicit actum suum aliquem. Igitur non libere contradictionis libertate. Consequentia nota, sed patet antecedens de actu fruitionis, quia si posset ipsum non habere, posset non frui, et sic non esset confirmata nec de eternitate beatitudinis certa, quod est contra Augustinum 13 De trinitate, capitulo 5. Et confirmatur, posito quod a presentetur voluntati sub ratione commodi, tunc voluntas non potest non velle a,

quia secundum Anselmum De casu diaboli, capitulo 22, affectio commodi est in separabilis a voluntate. Contra conclusionem arguitur tripliciter. Primo sic: voluntas nostra quemlibet actum suum elicit libere,

igitur quemlibet potest non elicere. Antecedens patet, quia voluntas semper libera est et cogi non potest, ut ait magister libro 2, distinctione 25 et consequentia nota, quia libertas valet ad opposita et solum per hoc distinguitur actio libera a naturali; immo dicit Aristoteles 9 Metaphysice textu commenti tertii quod potentie rationales ideo distinguntur a naturalibus quia valent ad opposita.

Secundo sic: voluntas nostra ad productionem vel conservationem cuiuslibet actus sui non potest cogi. Igitur et quemlibet talem valet dimittere. Igitur quemlibet elicit libere libertate contradictionis. Consequentia ultima nota et prima patet, quia si non cogitur ad eliciendum

ipsum, nec ad conservandum potest ipsum non elicere vel non conservare, sed antecedens patet per Glossam super illud Isaiae.

Primo omne caput languidum et omne cormerens etc. Sic dicens Deus superiorem non habet nec habere potest sic liberum arbitrium non cogitur nec cogi potest, quia Deo inferre violentiam non licet, nec creatura potest.

Tertio sic: voluntas non potest necessitari ad aliquem suum actum. Igitur quemlibet quem elicit potest non elicere. Consequentia patet quia ex opposito consequentis sequitur oppositum antecedentis, sed probatur antecedens, quia si posset necessitari aut talis actus ad quem necessitaretur esset respectu finis, vel respectu eorum que sunt ad finem sed (10va) nullo modo.

Primo non respectu finis, quia talis actus respectu finis vel esset ordinatus, vel inordinatus. Si ordinatus, tunc voluntas necessitaretur ad merendum, contra Magistrum libro 2, distinctione 27. Si inordinatus, tunc necessitaretur ad peccandum, quod est falsum et contra magistrum libro 2, distinctione 41, nec talis actus ad quem necessitaretur potest esse respectu eorum que sunt ad finem, quia si voluntas non necessitatur circa finem multo magis circa illa que sunt ad finem, quia nihil ad finem est magis volitum quam sit ipse finis.

Respondeo premittendo aliqua. Primum quod libertas voluntatis est duplex, scilicet contradictionis et complacentie libertas contradictionis est qua potest non solum unum actum sed etiam eius oppositum.

Ista libertas dicit imperfectionem, unde in Deo non est respectu cuiuslibet sui actus, quia non respectu generationis vel spirationis vel cognitionis creaturarum, tali etiam libertate licet liberum arbitrium possit ad bonum et ad malum, tamen secundum magistrum, libro 2 distinctio 25, liberius est ad malum, quod per se potest quam ad bonum quod per se sine gratia non potest.

Alia est libertas complacentie, qua voluntas complacet in quolibet actu suo, et de ista dicit magister ubi supra quod angeli sancti qui iam feliciter cum Deo vivunt atque in gratia beatitudinis confirmati sunt ut ad malum flecti non velint, nec possint, libero arbitrio non carent prime libertati directe opponitur necessitas secunde coactio.

Dico secundo quod voluntas est libera libertate complacentie, non contradictionis. Patet, quia in illo consistit formaliter ratio libertatis, quo solo posito omni alio dempto manet libertas et quo dempto et omni alio posito removetur libertas, sed ita est de complacentia. Remota enim libertate contingentie vel contradictionis potentie circa actum, ut puta quod non possit actum suspendere adhuc remanet libertas si adsit complacentia, ut patet quia Deus liberrime diligit se quia complacenter quamvis immutabiliter posita autem contingentia et remota complacentia nullo modo est libertas, ut patet in agentibus naturalibus in quibus est contingentia absque libertate.

Dico tertio quod licet cum libertate contradictionis non stet necessitas, nec cum libertate complacentie coactio, tamen cum libertate complacentie stat necessitas, ut patet, quia Deus necessario diligit se et tamen (10vb) libere.

Nunc ad rationes. Ad primam, cum dicitur voluntas quemlibet actum suum elicit libere concedo libertate complacentie, sed non contradictionis et cum infertur igitur quemlibet actum suum potest non elicere, nego, quia cum tali libertate stat necessitas et quando dicitur quod potentia libera valet ad opposita etc., dico quod verum est ad aliqua opposita, sed non ad omnia, vel quod illud intelligitur de libertate imperfecta contingentie, tali autem voluntate voluntas non semper est libera.

Ad secundum, quando dicitur voluntas nostra ad nullum suum actum potest cogi, concedo, quia coactio opponitur directe libertati formali voluntatis, et cum infertur

'igitur quemlibet actum suum potest dimittere', nego consequentiam, nam ista manent simul quod necessario aliquid velit, et quod non cogatur ad illud, ut dictum est.

Ad tertium negatur antecedens. Ad probationem dico quod potest necessitari respectu finis, ut puta ad velle beatitudinem, et tunc potest velle finem necessario meritorie si sit in gratia, et non meritorie, si sit sine gratia. Vel forte melius quod tales actus erunt indifferentes, sed de hoc magis habet videri in secundo.

Secunda conclusio, quod voluntas libere libertate complacentie obiectum quodlibet non potest propter se diligere, probatur tripliciter.

Primo sic: illud solum potest sic voluntas propter se diligere quod sibi apparet bonum honestum vel bonum utile bonum delectabile, sed aliquid potest voluntati apparere nullo modo predictorum esse bonum, igitur tale libere non potest diligere maior apparet per Philosophum 2 Ethicorum, capitulo 3, ubi vult quod omne volitum a voluntate est volitum, vel quia bonum honestum, vel utile vel delectabile ver apparet aliquod istorum. Minor apparet quia ipsum peccare propter se voluntati nullo modo potest bonum apparere licet forte possit apparere bonum propter aliud.

Secundo sic: quia, si voluntas sic posset quodlibet obiectum diligere, sequitur quod libere posset suam miseriam diligere. Consequens falsum. Patet consequentia, quia talis miseria potest voluntati presentari et obici, sed falsitas consequentis apparet per Anselmum De casu diaboli, capitulo 23, ubi ait quod nullus potest velle unde scit se semper miserum fore.

Igitur nec (11ra) a multo fortiori potest aliquis velle ipsam miseriam et per hoc probat quod primus Angelus non potuit prescire casum suum.

Et confirmatur, quia affectio commodi est inseparabilis a voluntate secundum Anselmum De casu diaboli, capitulo 22, sic quod voluntas nihil potest velle nisi sub ratione commodi sed summa miseria propter se non potest voluntati apparere commodum, immo sicut beatitudo non potest propter se apparere sub ratione incommodi, et ideo necessario diligitur a voluntate. Sic summa miseria non apparet propter se sub ratione commodi, et ideo necessario fugitur.

Item ad hoc est Augustinus in Enchiridion, capitulo 12, ubi dicit nec enim culpanda est voluntas qua beati sic esse volumus ut miseri esse, non solum non velimus, sed nec velle possumus.

Tertio sic: quia si conclusio non sit vera, sequitur quod voluntas equaliter potest velle, quod apparet sibi bonum, et econverso, sed consequens falsum. Consequentia patet de se, quia secundum illam opinionem tota ratio dilectionis rei staret ex parte voluntatis, sed falsitas consequentis patet, quia tunc omnes res essent equaliter diligibiles, et per consequens equaliter delectabiles, quia cum aliquid diligitur delectationem secum gerere, necesse est libro primo distinctione prima. Et quod hoc sequeretur patet, quia tunc quantum unum ens posset diligi tantum et alia, et non plus esset una res diligibilis quam alia secundum opinionem istam.

Contra conclusionem arguitur tripliciter.

Primo sic: voluntas potest libere libertate complacentie velle malum sub ratione mali. Igitur conclusio falsa. Patet consequentia, quia ut tangunt argumenta pro conclusione, non videtur alia ratio quare non possit sic velle quodlibet obiectum, nisi quia tunc posset velle

malum sub ratione mali, quod reputatur inconueniens, sed probatur antecedens primo de malo culpe.

Sic ponatur quod Petrus summe diligat vitam patris et quod sibi ostendatur quod nullomodo possit eam salvare nisi peccet vel volendo peccare: tunc Petrus potest iudicare quod ipsum peccare sit bonum pro salvatione patris sui, et sic potest velle peccare.

Et confirmatur quia posito quod Petrus plus diligat vitam patris sui quam odiat ipsum peccare propter se tunc libere poterit data sibi optione eligere quod minus odit, ne perdat quod magis diligit, quia (11rb) hoc est facilius quam velle perdere quod magis diligit ne agat quod minus odit.

Secundo probatur idem antecedens de malo pene, quia aliquis potest velle ipsam miseriam summam. Patet per experientiam nam multi licet non recto iudicio vellent esse in inferno, ut vindicarent se de inimicis suis et propter similia etiam quia si alicui daretur optio omnino vel eligere non esse vel miserum secundum Augustinus 3 De libero arbitrio haberet eligere esse miserum, etiam quia omne malum pene cum sit a Deo est iustum et per consequens eligi potest a voluntate.

Secundo arguitur contra concluionem sic: omne illud potest voluntas libere diligere quod continetur sub formali ratione obiecti primi ipsius voluntatis, sed omne obiectum qualecumque sit illud est huiusmodi, igitur. Maior apparet quia quelibet potentia potest in omne illud quod continetur sub formali ratione ipsius primi obiecti, sicut quia color est primum obiectum visus, ideo visus quantum est de se potest omnem colorem videre, similiter de sono respectu auditus et de sapore respectu gustus et similiter erit de voluntate.

Sed minor apparet, quia primum obiectum ipsius voluntatis est bonum et quodlibet obiectum continetur sub ratione boni, quia quodlibet obiectum est ens et quodlibet ens est bonum, quia ens et bonum convertuntur, ut dicit philosophus 3 Metaphisice.

Tertio sic: intellectus potest intelligere quodlibet ens. Igitur et voluntas libere diligere. Antecedens notum quia quodlibet obiectum presentatur intellectui, vel ut bonum, vel ut malum, sed tam bonum quam malum intellectus intelligit, sed consequentia nota, quia intellectus et voluntas sunt equalis ambitus, nam ut ait magister libro primo distinctione 3, hec tria, scilicet intellectus, memoria et voluntas equalia sunt.

Et subdit infra ad propositum: voluntas totam meam intelligentiam capit et si sic voluntas potest habere actum suum circa quodlibet quod ab intellectu apprehenditur, et sic potest quodlibet tale velle, et per consequens diligere.

Respondeo pretermittendo aliqua. Primo dico quod voluntas non potest quod libet obiectum propter se et per se diligere, quia solum illud obiectum propter se et per se potest diligere, quod habet rationem in se (11va) diligibilitatis quodlibet autem obiectum non est huiusmodi, scilicet ipsa summa miseria vel odium Dei vel peccare propter ipsum peccare et huiusmodi.

Secundo dico quod voluntas quodlibet obiectum malum sive bonum iustum vel iniustum commodum vel incommodum, potest voluntas velle propter se vel propter aliud per se, vel accidens. Patet, quia quodlibet tale potest apparere voluntati bonum, vel per se vel propter se, ut puta quia de se apparet iustum honestum vel utile, vel per accidens, et propter aliud ut puta propter maius malum vitandum et isto modo potest voluntas diligere summam miseriam in casu in quo intellectus iudicet ipsam esse minus malum quam peccatum veniale, nam tunc propter fugam peccati venialis diliget miseriam.

Similiter isto modo potest velle peccare, ut puta propter maius malum fugiendum in casu in quo iudicet aliquid esse maius malum quam ipsum peccare, et sic de quolibet alio.

Dico tertio quod circa quodlibet obiectum per se vel propter se potest voluntas habere actum suum scilicet affirmativum et negativum, nam quodlibet obiectum potest apparere bonum voluntati, vel per se vel propter se, et tunc circa illud potest habere actum affirmativum qui est velle et diligere vel per accidens et propter aliud et tunc circa illud potest habere actum negativum, qui est nolle et odire.

Dico quarto quod ista consequentia non valet: 'circa istud obiectum a potest voluntas habere actum suum, igitur obiectum a potest voluntas diligere', sicut non valet ista consequentia: 'voluntas potest odire a, igitur potest diligere a'.

Ex hiis patet ad argumenta. Ad primum, cum dicitur quod voluntas potest velle malum sub ratione mali, dico quod non per se et propter se, sed solum per accidens, et propter aliud quia malum cognitum esse malum potest velle propter aliud ut dictum est, scilicet ad evitandum quod existimat esse maius malum, et sic concedo quod isto modo potest velle miseriam et peccare secundum quod probant argumenta.

Ad secundum, cum dicitur omne illud potest voluntas libere diligere quod continetur sub ratione formali primi obiecti voluntatis, dico hic primo quod hoc non est verum, sed bene est verum quod circa omne tale potest habere actum suum.

Dico etiam (secundo?) quod non sequitur circa quodlibet tale potest habere voluntas actum suum.

Igitur et quodlibet tale dili (11vb) gere. At tertium dico eodem modo.

Tertia conclusio est quod voluntas nostra libere summum bonum clare cognitum non potest respuere. Probatur tripliciter.

Primo sic: si voluntas posset respuere summum bonum clare cognitum, aut hoc esset per actum contrarium, scilicet ipsum bonum nolendo et odiendo, aut solum negative, scilicet per cessationem omnis actus sui contra ipsum summum bonum. Primum est impossibile, quia nihil respuitur nisi sub ratione mali vel apparentis mali.

In summo autem bono clare cognito nullum est malum, cum sit bonum per essentiam, nec aliquod apparens malum, quia aliter conciperetur quam est et non clare cognosceretur.

Si dicatur quod secundo modo respuit, scilicet suspendendo actum suum non tamen ponendo obiectum. Contra: quia aut hoc faceret volendo se non velle illud summum bonum, aut omnino nullum actum circa ipsum habendo, sicut est in puero statim nato.

Si primo modo, tunc oportet quod intellectus apprehendat hoc quod est non velle summum bonum esse quoddam bonum aliter, hoc non posset velle, quia nullus aspiciens ad malum operatur, ut dicit Dionisius De divinis nominibus.

Sed intellectus Deum cognoscentis clare non potest apprehendere hoc quod est non velle summum bonum esse bonum. Patet, quia hoc in se non est bonum cum sit pura negatio, nec volenti privationem volitionis circa summum bonum sic cognitum, quia talis volitio est magnum bonum volentis.

Igitur eius privatio erit sibi magnum malum nec potest decipi ut non velle summum bonum appareat sibi bonum, cum non sit bonum, quia etiam nobis viatoribus obscure Deum cognoscentibus est certum quod talis negatio actus volendi non est bonum.

Si autem dicatur quod talis posset non velle summum bonum solum per cessationem omnis actus sicut est in puero statim nato. Contra: quia tunc ultimus terminus, tam intrinsecus

quam extrinsecus, stat pro nihilo presens cum voluntatem non alliciat, nec inclinat plusquam si non esset praesens.

Secundo arguitur: obiectum adequans totam capacitatem voluntatis et ipsam excedens sic replet et movet ipsam precipue si voluntas feratur in illud secundum inclinationem sue nature quod non potest ab eo resilire vel ipsum respuere (12ra) sed summum bonum clare cognitum respectu voluntatis est huiusmodi, igitur. Apparet maior, quia si voluntas tale obiectum posset respuere per ipsum non esset totaliter impleta, nec satiata, quia si ipsum respueret hoc faceret propter aliquod sibi in ipso displicibile. Minor patet de se maxime cum illud summum bonum includat rationem omnis boni eminenter vel formaliter et nullam rationem mali.

Et confirmatur quia sicut se habet verum malum et apparens malum respectu prosecutionis sic se habet verum bonum et apparens bonum respectu respuitionis.

Sed verum malum et apparens malum non habet in se aliquam rationem propter quam voluntas ipsum prosequatur.

Igitur et verum bonum et apparens bonum non habet in se aliquam rationem propter quam a voluntate respuatur, sed summum bonum a voluntate clare cognitum est bonum, et apparens bonum aliter non clare cognosceret, igitur.

Tertio sic: aliqua bonitas alicuius obiecti clare ostendi voluntati aliqualiter ipsam elicit ad ipsum volendum et diligendum. Patet statim, q

uia voluntas naturaliter vult bonum, ut ait Magister, libro 2 distinctione 24 et maior bonitas eidem ostensa ipsa ad ipsum diligendum infinite elicit, et per consequens ad illius dilectionem ipsam necessitat et immobilitat, sed in summo bono clare viso voluntati ostenditur infinita bonitas, igitur.

Contra conclusionem arguitur tripliciter. Primo sic: si voluntas sumum bonum clare visum non posset respuere, sequitur quod non sit libera. Consequens falsum probatio consequentiae quia si ipsum clare visum non possit respuere sequitur stante ypotesi quod ipsum necessario velit, quia si contingenter vellet posset non velle, sed quod necessario non velit, probatur quia aut hoc esset necessitate coactionis aut necessitate nature. Non primum, quia necessitas coactionis tollit libertatem voluntatis ut patuit in prima conclusione et etiam tollit delectationem in actu, quia talis necessitas inducit tristitiam, ut patet 5 Metaphisice textu commenti 6, nec secundum scilicet necessitate naturali, qui necessitas naturalis non stat cum libertate voluntatis, quia voluntas et natura sunt opposita principia et oppositos modos habent principiandi 9 Metaphisice, textu commenti 3 et 10, quod non esset verum si voluntas necessitate nature eliceret (12rb) aliquem actum, quia sic in principiando non differet a natura.

Et confirmatur, quia voluntas libertate contradictionis vult ea quae sunt ad finem, ut de se patet.

Igitur eadem libertate vult finem, aliter non esset eadem potentia et eiusdem rationis circa finem et circa ea que sunt ad finem, quod est falsum.

Secundo sic: actus intellectus circa summum bonum clare cognitum sive visum est in potestate voluntatis et potest intellectum a consideratione finis avertere, igitur.

Antecedens patet, quia actus intellectus est a voluntate imperatus. Consequentia nota quod actus voluntatis magis est in potestate ipsius voluntatis quam sit actus intellectus secundum Augustinum 1 Retractationum, capitulo 8 dicit quod nihil est tam in potestate ipsius voluntatis sicut ipsa voluntas. Constat autem quod Augustinus loquitur de voluntate que est

actus voluntatis non de voluntate que est potentia eliciens actum voluntatis, quia illa non est in potestate nostra, sed Dei.

Tertio sic idem principium actu manens idem et eodemmodo se habens non elicit necessario actum quam alias eliciebat contingenter, sed caritas cum voluntate sunt idem principium respectu dilectionis summi boni clare visi in principia. Similiter et dilectionis ipsius obscure cogniti in via, cum igitur hec duo contingenter elicerent actum in via dilectionis summi boni. Sequitur quod etiam contingenter eliceret ipsum in patria cum et voluntas maneat omnino inmutata et caritas possit esse aequae intensa in via sicut in patria.

Ad istas rationes respondet magister Girardus de Bononia 1 Quolibet, quaestione ultima sic:

Ad primum dicit quod voluntas vult summum bonum clare visum necessitate naturali non coactionis, et quando arguitur quod voluntas et natura sunt opposita principia et habent diversos et oppositos modos principiandi.

Dicit quod verum est circa aliqua, scilicet quod voluntas habet oppositum modum principiandi actum suum circa ea que sunt ad finem, et non habent necessariam connexionem ad finem, sed circa ipsum finem et illa que habent necessariam connexionem ad finem voluntas habet eundem modum principiandi cum natura.

Sicut intellectus respectu principiorum habet consimilem modum principiandi cum natura.

Sed ratio discretiva circa agibilia contingentia habet modum principiandi oppositum nature. Sed salva sui gratia (12va) hoc stare non potest, quia ex hoc sequitur quod voluntas non debet dici magis libera in actu suo circa finem et ea que habent necessariam connexionem cum fine quam causa naturalis circa actum suum quod est contra Magistrum, libro 2, distinctione 25 volentem quod voluntas beati etiam circa summum bonum et ultimum finem clare visum sit libera, ut dictum est in prima conclusione.

Ideo dico aliter scilicet quod in actu voluntatis circa summum bonum clare visum sunt duo, scilicet imutabilitas, quia non potest oppositum et complacentia, quia delectabiliter fertur in ipsum, sed in actu causae naturalis licet sit imutabilitas manente causa naturali. Non tamen ibi est complacentia, et propter hoc natura et voluntas dicuntur habere oppositos modos principiandi, quia voluntas principiat cum delectatione et complacentia, sed non natura.

Ad confirmationem nego antecedens, quia illa que sunt ad finem que habent cum sine necessariam connexionem si ab intellectu clare cognoscantur, dico quod voluntas necessitate imutabilitatis illa eligit.

Ad secundum dicit idem doctor quod actus intellectus circa summum bonum visum in patria non est imputare voluntatis.

Ad tertium dicit quod voluntas et caritas que primo circa summum bonum obscurum cognitum in via eliciebat actum contingenter postea circa idem clare cognitum eliciunt actum dilectionis necessario, et ratio est quia aliter se habent ad obiectum et obiectum ad ipsa et ostendit per exemplum, quia aliquis in via sic se habet ad Deum quod peccare potest in patria aut sic quod peccare non potest quod non est nisi quia aliter se habet obiectum ad ipsum et ipse aliter ad obiectum.

Ad argumentum in oppositum patet per dicta, scilicet quod voluntas ad summum bonum clare cognitum diligendum necessatur non necessitate coactionis sed imutabilitatis, et hec non opponitur libertati voluntatis, ut dictum est supra.