

JACEK SURZYN

(Katowice)

JANA DUNSA SZKOTA PYTANIE O METAFIZYKĘ

Obraz scholastycznej metafizyki prezentowany powszechnie w podręcznikach do historii filozofii mieści się w schemacie zdominowanym przez zwolenników koncepcji Tomasza z Akwinu. Bez wątplenia w XIX-wiecznej neoscholastyce nastawienie na metafizykę Tomasza z Akwinu (lub szerzej na szkołę tomistyczną) dało w rezultacie charakterystyczny opis metafizyki Akwinaty – z centralnym zagadnieniem istnienia (*esse*) – jako szczytowego osiągnięcia w dziejach filozofii. Wedle tego poglądu do czasów Tomasza metafizyka się „rozwija”, w dalszej kolejności w koncepcji Doktora Anielskiego osiąga swe apogeum, a po Tomaszu następuje jej regres z charakterystycznym dążeniem w stronę „esencjalizacji” problematyki metafizycznej¹. Pogląd taki mocno determinuje sposób ujęcia i rozumienia odmiennych i alternatywnych wobec Akwinaty koncepcji metafizycznych XIII-wiecznych scholastycznych mistrzów. Szczególne znaczenie odgrywa tu propozycja Jana Dunsza Szkota, którego niemal klasycznie wymienia się w pierwszym rzędzie w gronie oponentów metafizyki Tomasza, a co więcej, jako tego, który pierwszy „pobłądził” w metafizyce sprowadzając ją do jałowych dyskusji nad istotą, zapominając o fundamentalnej roli istnienia². Co bardziej radykalni tomiści bezapelacyjnie

¹ Pogląd taki głosił E. Gilson (zob. jego *Byt i istota, Duch filozofii średniowiecznej, czy też choćby Historię filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*). W Polsce przedstawicielem takiego myślenia był M. A. Krąpiec, a jest środowisko związane z Katolickim Uniwersytetem Lubelskim. Zwolennikiem decydującego znaczenia Tomasza z Akwinu dla całej metafizyki był także S. Swieżawski.

² Warto przywołać w tej materii M. A. Krąpca: „(...) główny nurt filozofii europejskiej nie poszedł za oczywistym (i zarazem rewolucyjnym) rozumieniem św. Tomasza, ale raczej poszedł drogą wskazaną przez Jana Dunsza Szkota, który w problematyce rozumienia bytu dość gwałtownie

przyjmują, że u Tomasza z Akwinu metafizyka osiągnęła najwyższe stadium, a po nim stopniowo narastał proces jej upadku: „(...) als Stationem der Abirring, ja des Verfalls”³.

Nie sposób jednak zgodzić się z takim stanowiskiem. Na pewno filozofia Tomasza z Akwinu musi zajmować godne miejsce w arystotelesowskim modelu metafizyki w XIII wieku⁴, a nawet w całej historii filozofii. Zarazem wszak należy docenić inne próby metafizyczne tego okresu scholastyki, w tym przede wszystkim tak krytykowaną przez tomistów koncepcję Jana Dunsza Szkota. Można założyć, że Szkotowa metafizyka stanowi godną alternatywę dla metafizyki Tomaszowej, choć – co trzeba mocno podkreślić – wcale nie sytuuje się w tak ostrej opozycji względem rozwiązania Akwinaty. Oddziaływanie myśli Szkota widać w wiekach późniejszych, jego intuicję metafizyczną odnaleźć można u F. Suareza, Ch. Wolffa, a także I. Kanta⁵.

Novum Szkotowego podejścia do metafizyki w dużym uproszczeniu polega na tym, że bardzo wyraźnie zapytuje on o warunki jej możliwości. Dało to w rezultacie dwa doniosłe z perspektywy późniejszego rozwoju metafizyki rozstrzygnięcia w jej obrębie. Mianowicie Szkot ujął metafizykę z perspektywy transcendentalnej, to znaczy rozumiał ją jako naukę transcendentalną, ponadto, ugruntowanie takiej metafizyki wynikało z przeprowadzenia „krytyki rozumu”⁶.

Uważa się, że teoria transcendentalistów jest zasadniczą częścią – jeśli nie całością – metafizyki Jana Dunsza Szkota⁷. Sama metafizyka jawi się u niego jako „nauka transcendentalna”, czyli wiedza na temat transcendentalistów, co chyba

nie przeciwstawił się Tomaszowi (...). W rzeczywistości w tym kierunku filozoficznego myślenia z samego „królestwa” pozostała jedynie nazwa, częstokroć pusta, gdyż teren dawniej uprawiany przez tę „królową”, poczęły uprawiać nauki szczegółowe”, M. A. Krąpiec, *Jana Dunsza Szkota koncepcja bytu*; w: tegoż, *Byt i istota*, Dzieła XI, Lublin 1994, s. 167–168.

³ L. Honnefelder, *Scientia transcendens: Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus – Suárez – Wolff – Kant – Peirce)*, Hamburg 1990, s. XI.

⁴ Wyczerpujące studium na ten temat zob.: A. Zimmermann, *Ontologie oder Metaphysik? Die Diskussion über Gegenstand de Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert. Texte und Untersuchung*, Leiden–Köln 1965.

⁵ L. Honnefelder, dz. cyt., s. XI.

⁶ Pojęcia te w odniesieniu do metafizyki Szkota stosuje L. Honnefelder (zob. tegoż, dz. cyt., s. XIII). „Krytykę rozumu” – *Vernunftkritik* przeprowadza Szkot w Prologu i 3 Dystynkcji komentarzy do *Sentencji* Piotra Lombarda (dotyczy to zarówno wykładów oksfordzkich, jak i paryskich). Zob. szerszy wywód Szkota w: *Ordinatio* (dalej cytowane jako Ord.) I, d. 3, p.1, q. 1–3 (III/1, 85–156). Ogólna uwaga odnośnie do dzieł Szkota: wszystkie jego teksty cytuję według edycji krytycznej G. Laurioli: *Ioannes Duns Scoti Opera Omnia* (editio minor). A cura di Giovanni Lauriola. Editrice Alberobello 1998–2001, vol. I–III. W nawiasie podaję identyfikację do tego wydania według klucza: cyfra łacińska – numer tomu, cyfra arabska – numer części tomu, liczba po przecinku – numer strony).

⁷ Zob. A. B. Wolter, *The Transcendentals and Their Function in the Metaphysics of Duns Scotus*, New York 1946, s. 176.

po raz pierwszy zostało tak mocno podkreślone w historii filozofii⁸. Najważniejszą kwestią tak rozumianej metafizyki jest jej odniesienie do naturalnej teologii, innymi słowy, odpowiedź na pytanie, co w sensie ścisłym i właściwym będzie przedmiotem transcendentalnej metafizyki? W gruncie rzeczy, problem sprawdził się tu do wyboru między dwoma w czasach Szkota obowiązującymi stanowiskami odwołującymi się do arabskich myślicieli: Awicenny i Awerroesa. Awicenna przyjmował, że przedmiotem metafizyki jest byt w najbardziej totalnym ujęciu: to znaczy byt jako byt (*ens inquantum ens*). Awerroes z kolei twierdził, że przedmiotem metafizyki jest Bóg, oraz czyste inteligencje. Zadanie, które stało przed Szkotem polegało zasadniczo na wyciągnięciu konsekwencji wynikających z przedstawionych stanowisk i na dokonaniu ostatecznego wyboru jednego ze stanowisk. Problem metafizyki podejmuje Szkot z perspektywy historycznej, a podstawowym zagadnieniem jest według niego próba określenia stosunku Boga do przedmiotu pierwszej filozofii. Kwestia ta poruszana jest przez Szkota w kontekście dyskusji stanowisk wspomnianych arabskich myślicieli⁹, spróbujmy jej się zatem przyjrzeć.

Po pierwsze. należy podkreślić, że Szkot nie starał się określić, dlaczego Bóg nie może być przedmiotem metafizyki, lecz postępował odwrotnie – starał się wykazać, w jaki sposób Bóg mógłby stać się przedmiotem metafizyki. W grę więc wchodziło nie odseparowanie metafizyki-filozofii od teologii-wiary, ale przeciwnie – właśnie znalezienie ścisłego związku między nauką o bycie i nauką o Bogu¹⁰. Szkot dostosował do tego specyficzny sposób argumentacji. W pierwszym rzędzie zależało mu na tym, by pokazać słabości i błędy stanowisk zarówno Awerroesa, jak i Awicenny (choć w odniesieniu do tego ostatniego będzie raczej chodziło o pewną modyfikację jego koncepcji, w ogólnych zarysach bowiem Szkot przyjmie ustalenia Awicenny), w dalszej kolejności dopiero podjął zasadniczą kwestię ujęcia Boga jako przedmiotu metafizyki¹¹.

⁸ Porównaj dwa fragmenty z *Komentarza do Metafizyki*: „(...) igitur necesse est esse aliquam scientiam universalem, quae per se consideret illa transcendentia, et hunc scientia vocamus Metaphysicam, quae dicitur a meta, quod est trans et physis scientia, quasi transcendens scientia, quia est de transcendentibus” (*Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis* (dalej cyt. jako QSMet.) prol., n. 5 (I, 5)); „De isto autem obiecto huius scientiae, ostensum est prius, quod haec scientia est circa transcendentia” (tamże, n. 10 (I, 7)).

⁹ Znaczące jest postawienie całego problemu w *Komentarzu do Metafizyki*: „Utrum subiectum metaphysicae sit ens inquantum ens sicut [ens] posuit Avicenna, vel Deus et intelligentiae, sicut posuit Commentator Averroes” (QSMet. I, q. 1, n. 3 (I, 8)). Por. A. Zimmermann, dz. cyt., s. 243.

¹⁰ „...videndum est de principali proposito, quomodo scilicet Deus potest esse subiectum metaphysicae”; QSMet. I, q. 1, n. 37 (I, 23).

¹¹ „Tenendo quod Deus sit hic subiectum, aliter est ponendum quam poni Averroes (...). Primo enim ostendetur quomodo peccavit Averroes et Avicenna in opinionibus suis. Secundo dicetur modus quo Deus potest poni subiectum in metaphysica”; QSMet. I, q. 1, n. 32 (I, 21). Taki sposób ujęcia problemu wywołuje pewne zamieszanie przy próbie przedstawienia stanowiska

Kierując się takimi przesłankami, zdaniem Szkota, stanowisko Awerroesa wydaje się niemożliwe do utrzymania, gdyż nie jest właściwie niczym innym, jak podporządkowaniem metafizyki fizyce, ponieważ – według Komentatora – istnieje możliwość naturalnego poznania istoty Boga i przeprowadzenia w obszarze fizyki dowodu na Jego istnienie¹². Dlatego – jak podkreśla Szkot – aby nie podporządkowywać metafizyki fizyce i jednocześnie utrzymać możliwość określenia Boga jako przedmiotu metafizyki, należy postąpić inaczej, niż uczynił Awerroes. Przede wszystkim wyraźnie trzeba wskazać, że Bóg nie jest uchwytny w naturalnym poznaniu pod względem swej istoty, to znaczy, posługując się terminologią Szkota, nie jest poznawalny *propter quid*¹³. W rezultacie, ani o Bogu, ani o wszelkich inteligencjach nie sposób uzyskać wiedzy bezpośrednio odnoszącej się do ich istoty, a więc takiej, która jest najbardziej pożądana.

Jak Szkot uzasadnia powyższe? Czyni to wskazując, że zarówno Bóg, jak i inteligencje nie są dane w jednoznaczny sposób, czyli o inteligencjach i Bogu nie sposób mówić w sensie jednoznacznym, co z kolei wyklucza możliwość ujęcia ich w jednej nauce¹⁴. Gdyby było inaczej, wówczas metafizyka miałaby dwa przedmioty, co oczywiście jest niemożliwe, rozbiłaby bowiem w ogóle jej jedność jako wiedzę. Należy więc szukać innego jej przedmiotu, którym nie jest Bóg¹⁵, choć

Szkota – a raczej drogi do ostatecznej konkluzji odnośnie przedmiotu metafizyki. Nie ulega bowiem wątpliwości, że Szkot, jak cała ówczesna tradycja scholastyczna, uznawał za przedmiot metafizyki byt. Jednocześnie bytem pierwszym i najdoskonalszym był Bóg, zatem nauka o bycie w najszerszym wymiarze jest nauką o Bogu, a więc teologią. Aby właściwie zrozumieć tutaj Szkota, należy wyraźnie oddzielić to, co znajduje się w jego dziełach filozoficznych, czyli przede wszystkim w wcześniejszym (w stosunku do prac teologicznych) *Komentarzu do Metafizyki*, od zawartości dzieł teologicznych: *Ordinatio*, *Reportatio* i *Lectura*. W każdym z nich inaczej rozłożone są akcenty i właściwie można powiedzieć, że myśl Szkota ewoluowała ku coraz wyraźniejszej krytyce stanowiska Awerroesa i przyjmowaniu poglądu Awicenny. Ową trudność w odczytaniu Szkota zauważył już Hugo Cavellus, który w *Scholium* do dzieł Szkota pisze na temat stanowiska mistrza następująco: „Ad dubium sextum disputat, quo modo esse primitatem esse, demonstrare passionem communem simpliciter de subiecto et **altrem** partem passionis disjunctae, cuius modi est respectu entis, primum vel non primum, certe quae in hoc quaestione tradit Doctor, videntur humanum ingenium superare” (Hugo Cavellus, *Scholium IX*; w: *Ioannis Duns Scoti Opera Omnia*, ed. Vivès, Paris 1891–1895, VII. 35a. Podaję za: J. Owens, *Up to What point is God Included in the Metaphysics of Duns Scotus?*, „Medieval Studies” 10 (1948), s. 163, przypis 2). Znamienne jest szczególnie ostatnie zdanie Hugona (w moim tłumaczeniu): „Jest pewne, że to, co czyni doktor w tej kwestii, przekracza zdolności ludzkie”. Por. A. Zimmermann, dz. cyt., s. 244.

¹² „Aliter videtur commentatur respondere (...) quod Deum esse non ostenditur nisi in scientia naturali (...)”, QSMet. I, q. 1, n. 6 (I, 10). Zob. co piszą na ten temat: A. B. Wolter, dz. cyt., s. 178; E. Gilson, *Avicenne et le point de départ de Duns Scot*, „Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du moyen âge” II, 1927, s. 98.

¹³ Zob. QSMet. I, q. 1, n. 11 (I, 12).

¹⁴ „Item contra Commentatorem, Deo et intelligentis non videtur esse aliquid commune univocum, quia tunc illud in eis distingueretur differentiis, et ita Deus posset definiri. Igitur non potest una scientia esse de Deo et de intelligentiis ut de subiecto, quia una scientia est unius generis”; QSMet. I, q. 1, n. 12 (I, 12). Por. A. Zimmerman, dz. cyt., s. 245.

¹⁵ „Item aliud subiectum ponendum est in metaphysica (...). Non igitur Deus, quia non possunt esse duo prima subiecta eiusdem scientiae”; QSMet. I, q. 1, n. 11 (I, 12).

wcale nie oznacza to, że metafizyka zupełnie nie odnosi się do Boga. Pytanie dotyczy tu jednak przedmiotu pierwszego i w tym znaczeniu na pewno nie jest nim Bóg, pozostaje wszak przedmiotem metafizyki w innym znaczeniu, to znaczy jako najdoskonalszy, pierwszy byt, do którego dochodzi tego typu wiedza – jak określa to Szkot – w najdoskonalszy sposób, który jej przysługuje¹⁶.

Bez wątpienia wykazanie, że Bóg jest przedmiotem metafizyki, staje się właściwie niemożliwe, można wszak rozpatrywać, czy nie jest On zasadą i źródłem tego, co będzie jej przedmiotem. Problem ten odnosi Szkot do Arystotelesowego twierdzenia o tym, że każdy przedmiot jakiegokolwiek nauki zawiera w sobie właściwe zasady i części, które najczęściej rozumie się jako zespół sądów i twierdzeń fundujących ramy danej nauki, uzyskanych w wyniku dowodzenia i w tym znaczeniu można uznać je za prymarne twierdzenia danej nauki¹⁷. Hipotetycznie zasadą taką dla metafizyki mógłby być Bóg.

Zanim jednak podejmiemy się próbę określenia miejsca Boga w metafizyce, należy przyjrzeć się bliżej, czym w ogóle jest metafizyka jako nauka i co będzie jej pierwszym i bezwzględny przedmiotem. Metafizyka jest najwyższą nauką, traktującą o najwyższych przyczynach i zasadach jako przyczynach jej przedmiotu, który musi być czymś najwyższym, co w ogóle może być poznane. Innymi słowy, metafizyka sięga do zasad i podstawy rzeczywistości – wszystkiego, co jest (istnieje). W tym sensie można wskazać, że musi ona zajmować się inteligencjami jako podstawowymi częściami jej przedmiotu, zaś Bogiem jako przyczyną, a nie jako częścią swego przedmiotu¹⁸. W oparciu o to formuluje się jedno stanowisko, inne – odwołujące się do Awicenny – przyjmuje, że metafizyka zajmuje się bytem o ile jest on bytem, czyli nie czymś we wszelkim przejawie bycia (istnienia), lecz

¹⁶ „Deus vero, etsi non est subiectum primum in Metaphysica, est tamen consideratum in illa scientia nobilissimo modo quo potest in aliqua scientia considerari naturaliter acquisita”; *Ordinatio* (dalej cyt. jako *Ord.*) prol., p. 3, q. 3, n. 20 (III/1, 49).

¹⁷ „Quod autem dicit Philosophus, subiectum habere principia et partes, rerum est ut in pluribus, non tamen est de necessitate subiecti scientiae”; *QSMet.* I, q. 1, n. 10 (I, 12). Co do rozumienia samych zasad zob.: „(...) aliter potest dici, quod subiectum scientiae debet habere principia intelligendum est de principiis complexis, cuius modi sunt praemissae demonstrationis. De omni enim subiecto scientiae potest aliquid praedicari in propositione aliqua, quae potest est; pro praemissa in demonstratione tali (...)” (tamże, dalej). Dlatego też Szkot podkreśla, że każda nauka posiada nie tylko sobie właściwy przedmiot, ale również właściwe i odpowiednie przyczyny i zasady odnoszące się do niego: „(...) scientia non solum dicitur esse circa aliquid tamquam circa subiectum principaliter consideratum, sed etiam circa causa subiecti sicut in physica tractatur de natura” (*QSMet.* I, q. 1, n. 13 (I, 12)).

¹⁸ „Dicitur enim haec scientia esse circa altissimas causas et divinas, quae de Deo non tamquam de subiecto, sed tamquam de causa subiecti, ita quod de intelligentiis est tamquam de principalibus partibus subiecti, et non causis, quia non causant nisi movendo; de Deo autem tamquam de causa, et non de parte subiecti, quia in nullo univocatur cum aliis”; *QSMet.* I, q. 1, n. 14 (I, 13–14). Jest to prawdopodobnie stanowisko Tomasza z Akwinu, zob. A. Zimmermann, dz. cyt., s. 247.

samym „tym” byciem odniesionym do siebie samego. Okazuje się jednak – podkreśla Szkot – że rozumienie bytu „o ile” (*inquantum*) jest on bytem, w dużym stopniu różni ogólne spojrzenie na metafizykę. Owo „o ile” możemy bowiem rozumieć na dwa sposoby. Po pierwsze, reduplikatywnie, co dzieje się wówczas, gdy stwierdzamy, że „o ile” oznaczać będzie dochodzenie czegoś do podmiotu (bytu) z tego względu, że jest ów podmiot tym, czym jest – czyli w omawianym przypadku bytem. Zatem „o ile” oznaczać będzie tu związek przyczynowy: można wskazać, że byt jest ujęty z jakiejś perspektywy o ile jest bytem, innymi słowy, w takim przypadku poszukuje się związku między byciem „tym oto” bytem, a nie jakimś innym. Po drugie, „o ile” można rozumieć specyfikacyjnie, to znaczy nie poprzez wyrażenie związku przyczynowego, ale poprzez wskazanie na to, że byt należy wychwycić jedynie w jego bytowości i w niczym więcej. W tym sensie wypowiadamy się, że byt jako byt jest tylko bytem, a jego bytowość wyraża to, czym on jest¹⁹.

Każde z powyższych znaczeń daje w konsekwencji inne rozumienie bytu. W znaczeniu reduplikatywnym mówienie o bycie jako bycie wyraża to wszystko, co należy do bytu – przyczyny i zasady w odniesieniu do jego całości, zatem takie określenie wyraża to, co powszechne i ogólne. W drugim z wymienionych sposobów rozumienia terminu „o ile” sytuacja taka nie zachodzi. Dlatego, tylko reduplikatywne rozumienie bytu jako bytu spełnia warunki określenia zasad i przyczyn pierwszego przedmiotu metafizyki, gdyż w takim przypadku spełniają one warunek bycia czymś powszechnym i ogólnym²⁰.

Zapytajmy teraz, czy odnosi się to do Boga jako pierwszego przedmiotu metafizyki? W tym względzie istnieje jeszcze inne rozwiązanie możliwe do przyjęcia, które rozważa Szkot, a które odwołuje się do tradycyjnego arystotelesowskiego rozumienia zasad i przyczyn bytu wziętych w całkowitej powszechności, bez uwzględniania reduplikatywności, czy też specyfikatywności, a wówczas w swej totalnej powszechności i ogólności przyczyną bytu będzie Bóg, pojmowany tutaj jako Przyczyna Pierwsza²¹. O pierwszej przyczynie jednak można mówić na kilka sposobów. Szkot pisze o tym tak: „(...) pierwsze przyczyny poznania są pierwszymi bezpośrednimi twierdzeniami. W inny sposób pierwsze przyczyny nie tylko poznania, ale również bytowania, są nazywane pośrednikami w dowodzeniu, dzięki

¹⁹ „(...) cum dicitur principia entis inquantem ens, non intelligitur **Iy** inquantem reduplicative, ita quod denotat causam, sed specificative, ut sit sensus entis inquantum ens, id est entis secundum suam entitatem (...)”; QSMet. I, q. 1, n. 22 (I, 17).

²⁰ „Consequencia autem non valet ab inquantum ad universale nisi quando tenetur reduplicative (...)”; QSMet. I, q. 1, n. 22 (I, 17).

²¹ „Vel aliter tenet, quia hic consideratur causa entis in communi, scilicet Deus, cuius primus effectus est esse (...)”; QSMet. I, q. 1, n. 22 (I, 17). Por. A. Zimmermann, dz. cyt., s. 248; J. Owens, dz. cyt., s. 165.

którym udowadnia się wewnętrzne właściwości i poznaje przedmiot”²². Możemy więc powiedzieć, że w kontekście poznania pierwszą przyczyną są bezpośrednio dane zdania bazowe, na podstawie których wywodzi się całą grupę twierdzeń danej nauki. W innym znaczeniu, o przyczynie pierwszej możemy mówić zarówno na płaszczyźnie poznawczej, jak i ontycznej, ponieważ tworzą ją pośrednie pojęcia zawarte w każdym dowodzeniu, dzięki którym istnieje możliwość poznania struktury bytowej przedmiotu.

W powyższych ujęciach przedmiot poznania można w najszerszym sensie potraktować jako byt. Tym samym możliwe staje się przejście na poziom pytania o przyczyny i zasady samego bytu, przyjmując, że byt jako byt posiada swe własne zasady. Termin „jako” (*inquantum*) należy wszak potraktować tu reduplikatywnie, co jest możliwe tylko wtedy, gdy pojęcie bytu będzie posiadało specyficzną cechę, to znaczy będzie pojęciem jednoznacznym w odniesieniu do wszystkiego innego²³.

Szkot rozpatruje kolejne możliwe rozstrzygnięcie tej kwestii, odwołując się tym razem do perypatetyckiego rozumienia przyczyny. W tym znaczeniu, będą to przyczyny bycia przedmiotu i jednocześnie zasady jego poznania, gdyż przynależą do „bycia czymś” przedmiotu. Dzielą się one na dwa typy, jedne z nich mogą bowiem tkwić wewnątrz istoty danego przedmiotu i są to materia oraz forma. Inne, mogą sytuować się na zewnątrz względem przedmiotu i będą poznawane przed jego poznaniem, a nie poprzez analizę tego, czym on jest²⁴. Rozróżnienie to prowadzi do daleko idących konsekwencji w odniesieniu do metafizyki i jej przedmiotu: bytu jako bytu. Jeśli bowiem byt jako byt potraktujemy reduplikatywnie, to metafizyka nie zajmuje się takimi przyczynami, gdyż nie każdy byt ma zewnętrzne przyczyny. Trudno zatem wówczas uznać metafizykę za naukę najwyższą, wskazującą na wszystkie sposoby ujęcia tego, co jest (istnieje)²⁵. Podobna sytuacja zachodzi wtedy, gdy byt jako byt potraktujemy specyfikatywnie, z tym

²² „(...) primae causae sciendi sunt primae propositiones immediatae. Alio modo primae causae non tantum sciendi, sed essendi, dicuntur media in demonstratione, quae demonstrant passionem in esse et cognosci de subiecto”; QSMet. I, q. 1, n. 22 (I, 17).

²³ „Haec scientia est circa primas causas primis duobus modis quia illi duo modi non differunt nisi penes totum et partem, propositionem et terminum. Et de communissimis fiunt propositiones primae et communissima sunt prima media (...). Isto modo entis inquantum ens sunt principia, tenendo inquantum reduplicative, etiam licet ens sit univocum ad omnia”; QSMet. I, q. 1, n. 23 (I, 17).

²⁴ „Alio modo dicuntur causae essendi, non tamen forte proprie sciendi aliquid de subiecto, quia non sunt medium in demonstratione sed principia intelligendi subiectum, quia pertinet ad quid subiecti, ita quod intelligendo illud quid, istae causae intelliguntur sicut intrinsecae, illi quiditati, ut materia et forma; vel extrinsecae. Illae prius intelliguntur subiecto, sed non intelliguntur intra quidditatem subiecti”; QSMet. I, q. 1, n. 22 (I, 17).

²⁵ Wywód Szkota przebiega następująco (zdanie pierwsze i ostatnie cytowane jest już powyżej w przypisie 17): „Haec scientia est circa primas causas primis duobus modis quia illi duo modi non differunt nisi penes totum et partem, propositionem et terminum. Et de communissimis

że wówczas trzeba uwzględnić to, iż nie każdy byt posiada wewnętrzne przyczyny, formę i materię, nie każdy bowiem jest na przykład materialny²⁶.

Czy może zatem Bóg być przedmiotem metafizyki? Szkot szuka odpowiedzi, próbując odpowiedzieć na pytanie o miejsce Boga w obszarze ludzkiego poznania, a do tego niezbędne staje się podjęcie szerszego zagadnienia: czym jest wiedza i jej przedmiot. Najogólniej mówiąc, spekulatywna nauka teoretyczna dzieli się na trzy części: metafizykę, matematykę i fizykę²⁷. Uwzględniając ten podział, zauważmy, że cały problem podziału wiedzy w jej teoretycznym obszarze sięgać będzie zasadniczej kwestii rozumienia tego, czym wiedza jest, a przede wszystkim określenia, czym jest pewna sprawność rozumu (*habitus*), uzyskana w wyniku przeprowadzenia procesu poznania. W tym znaczeniu, możliwe stają się dwie opcje ujęcia istoty nauki jako zdolności (*habitus*) rozumu.

Pierwsza wiąże się z później rozwijanym przez Ockhama poglądem, w którym zdolność rozumiana jest jako sprawność, dzięki której istnieje możliwość poznania wniosków na podstawie dowodzenia i argumentacji. Przy takim ujęciu, tyle ile pojawi się wniosków wyprowadzonych na drodze dowodzenia, tyle będzie odrębnych nauk²⁸.

Według powyższego, nauka jest niczym innym, jak sumą poszczególnych wniosków uzyskanych demonstratywnie, jedność więc każdej nauki byłaby tylko sumą wniosków lub połączeniem wielu zdolności poznawczych – dlatego też sama

fiunt propositiones primae et communissima sunt prima media demonstratione. Isto modo entis inquantum ens sunt principia, tenendo inquantum reduplicative, etiam licet ens sit univocum ad omnia. Alis duobus modis non est ista scientia circa primas causas entis, inquantum ens tenetur reduplicative, quia non omnis entis sunt causae extrinsecae ut patet” (QSMet. I, q. 1, n. 22 (I, 17)).

²⁶ „(...) nec intrinsecae, quia non simplicium, sed sic oportet in quantum teneri specificative”; QSMet. I, q. 1, n. 23 (I, 17). Warto zaznaczyć, że Szkot rozumie owe cztery przyczyny. Materia z formą muszą przynależeć do istoty, przyczyna sprawcza będzie ostateczną racją i zasadą wszelkiej zmiany (ruchu), wreszcie przyczyna celowa, wedle której rzecz jest wprowadzana do pewnego porządku. Wówczas przynależą one do wiedzy metafizycznej. Zwiążyły opis ujmuje to tak: „(...) quattuor causae, inquantum quaelibet in suo genere dat esse – circumscribendo rationem motum et mutationis – pertinent ad metaphysicum: materia et forma in quantum sunt partes essentiae; efficiens in quantum dat esse, circumscribendo motum, licet enim non ageret nisi morendo, tamen ratio dantis esse prior est ratione moventis, finis in quantum res secundum sui entitatem ad illud ordinatur. (...) Prior tamen est ratio ordinis secundum esse quam secundum operationem” (QSMet. I, q. 1, n. 23). Por. A. Zimmermann, dz. cyt., s. 249.

²⁷ Mówimy tutaj o metafizyce, choć Szkot za Arystotelesem będzie mówił o nauce o rzeczach boskich, zob.: QSMet. VI, q. 1, n. 4 (I, 271).

²⁸ „Hic primo videndum est unde sumitur distinctio scientiarum. Circa hoc sunt duae opiniones. Prima talis: scientia est habitus cognoscitivus conclusionis demonstrationis, sicut patet ex definitione scire. I Posteriorum. Ergo quot sunt conclusiones demonstrabiles, tota sunt scientiae. Consequentia probatur: non habitus distinguuntur per obiecta et ita scientia per scibilia, illa sunt conclusiones demonstrabiles”; QSMet. VI, q. 1, n. 2 (I, 270). Co do poglądów Ockhama, zob. A. Maurer, *Ockhams Conception of the Unity of Science*, „Medieval Studies” 20 (1984), s. 98–112.

z siebie nie tworzyłyby nic więcej, nic ponadto²⁹. Szkot jednak wyciąga z takiego rozumowania dalszą konsekwencję, która wydaje mu się mało prawdopodobna, gdyby bowiem było jak powyżej, wówczas – jak pisze: „(...) geometria lub jakakolwiek inna nauka byłaby czymś jednym tylko jako jedność uzyskana w wyniku połączenia wielu zdolności, co jednak wydaje się niezgodne z intencją Arystotelesa [czynioną] w wielu miejscach I i II księgi *Analitik Wtórych*”³⁰. O ile można zgodzić się na to w odniesieniu do wspomnianej geometrii, o tyle, biorąc pod uwagę metafizykę oraz fizykę, można dojść do wniosku, że tworzą one jedną naukę, gdyż ich odrębna jedność i związana z tym oddzielność nie byłaby większa od sumy ich zdolności, a więc stałoby się możliwe ich połączenie: zsumowanie wszelkich demonstratywnych wniosków, które składają się na to, co nazywamy poznaniem metafizycznym i fizycznym³¹.

Drugi pogląd na temat nauki definiuje ją jako coś jednego, odnoszącego się do czegoś najbardziej (absolutnie) gatunkowego – *species specialissima*. W takiej sytuacji, zdolność poznawcza ujawnia się jako pewna jakość w duszy odnosząca się do wielu zasad i wniosków według jednej formalnej zasady. Tym samym, posiadamy na przykład jedną wiedzę o białości, pomimo że obejmuje ona różne jej odcienie, zatem zawiera w sobie wszystkie możliwe natężenia i zmiany białej barwy – to bowiem, co jawi się w wielości jej odcieni, daje się podciągnąć pod jeden gatunek swej białości. Przy takim ujęciu, wiedza nie jest sumą poszczególnych demonstratywnych wniosków, ale tworzy coś jednego na podstawie określenia jednego najwyższego gatunku. Zdolność (*habitus*) uzyskana w wyniku takiego procesu poznania jest więc fundamentem takiej wiedzy, która stopniowo – poprzez dedukcję dalszych twierdzeń i wniosków – może być poszerzana³².

²⁹ „(...) habitus innotescunt per actus; respectu diversarum conclusionum sunt diversi actus sciendi specie; ergo et habitus diversi (...). Igitur cum alia demonstratio sit per quam haec conclusio cognoscitur, et alia per quam illa, videtur quod aliud sit hoc scire ab illo, etiam specie. Magis enim differunt istae demonstrationes quam numero tantum, qua sunt ex diversis principiis omnino. Et illa opinio ponit quodlibet complexum habere habitum proprium. Si principium est, habet intellectum; si conclusio est, habet propriam scientiam”; QSMet. VI, q. 1, n. 2 (I, 270).

³⁰ „(...) geometria vel quaecumque alia scientia non est una nisi unitate aggregationis ex multis habitibus, quod videtur contra intentionem Aristotelis in multis locis in I et II Posteriorum”; QSMet. VI, q. 1, n. 2 (I, 270). Por. A. Zimmerman, dz. cyt., s. 250.

³¹ „Item, sic posset metaphysica et naturalis dici scientia una, quia aggregatione. Inconveniens est autem quod tantum unitatem habeant inter se scientiae quae ponuntur simpliciter diversae, quantum habet una istarum in se”; QSMet. VI, q. 1, n. 2 (I, 270).

³² „Dicunt alii quod scientia est una secundum species specialissima quae est circa subiectum unum ad quod plura attribuuntur, quae cum hoc habet unum rationem formalem considerandi omnia quae considerat. Et talis in una anima est una numeros ex multis actibus intelligendi generata. (...) et in una superficie una albedo intensa, licet esset successive ab eadem vel a diversis agentibus unica transmutatione vel diversis transmutationis inducta. (...) talis habitus non tantum intenditur ex cognitione diversorum principiorum vel conclusionum sed ex frequenti consideratione eiusdem, ut sic unum principium imaginis cognoscatur illo habitu quam aliud, et una conclusio quam alia, quia frequentius considerata”; QSMet. VI, q. 1, n. 3 (I, 271). Pogląd ten przypisywany jest Tomaszowi z Akwinu, zob.: A. Zimmermann, dz. cyt., s. 251.

Szkot krytykuje powyższe rozumienie wiedzy stawiając takiemu pogładowi – opierając się na różnych dalszych aktach poznania – trzy zarzuty. Po pierwsze, każdy akt poznania wytwarza jedną zdolność w umyśle. Z tej perspektywy nie ma możliwości, aby stopniowo poprzez dalsze akty poznania poszerzać jedną zdolność poznawczą, gdyż poprzez dalsze akty będzie wytwarzać się inne zdolności. Różnym aktom muszą zatem odpowiadać różne zdolności, co prowadzi do konstatacji, że różne akty nie tworzą jednej zdolności jako pewnej jakości w duszy³³. Po drugie, wiedza bierze się stąd, że istnieje możliwość pełnego i jasnego wglądu w podstawowe zasady i wnioski kształtujące dane poznanie. Podstawową zaś zasadą tworzenia wiedzy jest zdolność intelektu do ujmowania w różnych aktach poznania tego samego wniosku (przedmiotu). Tym samym, intelekt może ujmować jeden wniosek poprzez różne zdolności prymarne w nim wytwarzane i wcale nie musi być tak, że każda z owych zdolności tworzy odrębną naukę. Innymi słowy, naukę tworzą różne opinie wytwarzane w intelekcie, którym mogą odpowiadać różne zdolności poznawcze³⁴. Pozostaje jeszcze trzeci zarzut Szkota, że poznanie zasad i wniosków w ramach jednej nauki odnoszącej się do jednego przedmiotu nie prowadzi do wytworzenia zdolności poznawczej umożliwiającej poznanie innych zasad i wniosków. Z tego też powodu można się mylić, próbując na podstawie jednego poznania odnieść się do innych prawd w ramach jednej nauki. Prowadzi to do wniosku, że nauka nie może być tylko jedną zdolnością poznawczą istniejącą w intelekcie³⁵.

Wskazane zarzuty zmuszają Szkota do poszukiwań innego rozwiązania dotyczącego pytania o to, czym jest wiedza, które będzie pośrednią drogą pomiędzy powyższymi dwoma sposobami jej rozumienia. W pierwszym rzędzie – podkreśla Szkot – należy rozróżnić dwa typy zdolności odnoszących się do jednej nauki-wiedzy. W swoim ścisłym znaczeniu zdolność poznawczą – *habitus* należy potraktować

³³ „(...) actus naturaliter est generativus habitus, secundum istos, per hoc quod naturaliter suam similitudinem relinquit in passio. Differentium autem specie secundum proprias rationes agentium sunt diversae similitudines reales specie. Ergo quante est differentia actum, tanta et habituum”; QSMet. VI, q. 1, n. 4 (I, 271).

³⁴ „Aristoteles VI Ethicorum distinguit intellectum a scientia, sicut habitum alium specie, licet eiusdem generis propinquioris quam sit alterum earum cum opinione vel prudentia. (...) Igitur impossibilius videtur quod idem habitus sit intellectus et scientia, quam quod sit intellectus et opinio (...). Verum, in quantum evidens, natum est causae habitum suum in intellectu cognitivum. Simpliciter autem est alia ratio evidentiae in principio et conclusionem, quia in principio propter se ex terminis, in conclusionem propter aliud per discursum, igitur etc.”; QSMet. VI, q. 1, n. 4 (I, 272). Por. A. Zimmermann, dz. cyt., s. 252.

³⁵ „Item, cum intellectu principiorum aliquorum et scientia aliquorum conclusionum in geometria stat ignorantia alicuius conclusionis eiusdem scientiae, non tantum ignorantia negationis, sed etiam dispositionis per talis igraphum generata. Impossibile est autem respectu eiusdem complexi simul in eadem intellectu stare habitus oppositos. Igitur respectu talis conclusionis ignoratae non habetur habitus, qui sit scientia eius”: QSMet. VI, q. 1, n. 4 (I, 272). Jest to stanowisko rozwijane przez Ockhama i jego uczniów.

w sensie formalnym jako pewną jakość oznaczającą poznanie jednego, prawdziwego twierdzenia (wniosku). Pomędzy tak uzyskaną zdolnością poznania, a jej przedmiotem zachodzi w sposób naturalny podobieństwo mające swoje realne zakorzenie w intelekcie³⁶.

W szerszym znaczeniu zdolność poznawcza, skoro w sposób formalny odnosi się do prawdziwego twierdzenia (wniosku), ujmuje formalnie jakąś prawdę, może zatem zostać rozciągnięta na inne prawdy, które wirtualnie są zawarte w twierdzeniu, do którego zdolność owa odnosi się w ścisłym znaczeniu³⁷. Prowadzi to do następującej konkluzji: „Po pierwsze można więc wnioskować z pierwszego znaczenia: ile przedmiotów zdolnych do poznania, tyle nauk (...). Po drugie może istnieć jedna zdolność [poznawcza] w odniesieniu do wielu twierdzeń”³⁸. Szkot podkreśla więc, że nauka jest pewną zdolnością formalnie wychwytyjącą prawdę, która wirtualnie zawarta jest w tym, co poznawane. Ma zatem ściśle formalny wymiar i pod tym względem odwoływać się będzie do aktywności ludzkiego intelektu. Jednak poprzez ową formalność, która wszak nie jest jedynie wytworem intelektu, poznawane jest coś, co wirtualnie – a zatem realnie – zawarte jest w tym, co poznawane. Pomędzy tym umieszcza Szkot to, co może być przedmiotem jakiegokolwiek nauki, przedmiotem poznania³⁹.

Okazuje się więc, że formalne ujęcie jednej tylko prawdy i wytworzenie na jej podstawie jednej zdolności poznawczej w intelekcie umożliwia wirtualne odniesienie tej zdolności do innych prawd, co dzieje się z racji tego, że ostatecznie wszystkie prawdy jakiegóż jednej nauki wirtualnie zawierają się w przedmiocie tej nauki. Podstawowe twierdzenie jednej nauki opiera się na fundamentalnych zasadach lub twierdzeniach bazowych, które stają się przesłanką w sylogizmie. Z kolei zasady te odnoszą się do przedmiotu nauki i umożliwiają bezpośrednie poznanie istoty jej przedmiotu. Dlatego też, poznanie istoty przedmiotu musi wirtualnie zawierać wszystko to, co do tego przedmiotu się odnosi (wszystkie zawarte w nim prawdy)⁴⁰. Podobnie – zdaniem Szkota – gdy bierzemy pod uwagę po-

³⁶ „Inter dictus ergo opiniones quodam modo mediando potest dici quod, cum habitus intellectivus sit gloritus quaedam generata et firmata ex frequenti consideratione, – vel unica perfecta, quandoque etiam ad **consimitem** inclinans intellectum respectu complexi speculandi –, duplex potest poni habitus. Unus proprius, qui formaliter inclinatur ad speculationem eius tamquam naturalis similitudo ex eius consideratione delicta”; QSMet. VI, q. 1, n. 8 (I, 274). Por. A. Zimmermann, dz. cyt., s. 252.

³⁷ „Alius communis, qui virtualiter inclinatur ad speculationem eius, incinando formaliter ad speculationem alterius in quo tale complexum virtualiter continetur”; QSMet. VI, q. 1, n. 8 (I, 274).

³⁸ „Primo modo potest concedi prima opinio: quot scibilia, tot scientiae (...). Secundo modo potest esse unus habitus respectu multorum complexorum”; QSMet. VI, q. 1, n. 8 (I, 274).

³⁹ Zob. C. L. Shirrel, *Univocity of the Concept of Being in Philosophy of John Duns Scotus*, Washington 1942, s. 88–91.

⁴⁰ Por. A. Zimmermann, dz. cyt., s. 253.

znanie wszystkich elementów, które składają się na przedmiot danej nauki, gdyż wówczas zdolność poznawcza w jakiś sposób formalnie odnosi się do istoty poznawanego przedmiotu nauki i pośrednio lub wirtualnie do pozostałych prawd. W pierwszym rzędzie obejmuje ona prawdy ściśle związane z przedmiotem (Szkot określa to jako *per se primo modo*), w drugim sięga do pośrednich prawd (*per se secundo modo*)⁴¹.

W kontekście powyższego ujęcia nauki-wiedzy, można – za Szkotem – pokusić się o odpowiedź na postawione na wstępie pytanie o to, czy Bóg jest przedmiotem metafizyki. Z perspektywy filozoficznej wszystko będzie zależało od tego, jak rozumie się metafizykę, jeśli bowiem mianem metafizyki określona zostanie pewna zdolność do ujęcia podstawowych wniosków, wówczas Bóg stanie się jej przedmiotem pod warunkiem, że pozna się bezpośrednio i niepodważalnie Jego istotę i na tym polega podstawa koncepcji Awerroesa. Szkot jednak odrzuca możliwość uchwycenia w taki sposób istoty Boga⁴². Biorąc wszak metafizykę w znaczeniu nauki, która jest pewną całością wielu wniosków i zasad, można również stwierdzić, że Bóg będzie jej przedmiotem⁴³. Możliwe będzie to jedynie w sensie dowodze-

⁴¹ „Cum enim conclusiones sint in principiis virtualiter, et principia virtualiter in subiecto, – non subiectum includit praedicatum in principiis primis, et hoc vel essentialiter si sint per se primo modo, vel virtualiter si sint per se secundo modo, – sequitur quod in subiecto in complexo quiditative cognitio virtualiter contineantur principia et conclusiones de tali subiecto. Et sic tota notitia quae de ipso subiecto nota est haberi. (...) Ergo habitus, inclinans formaliter ad speculandum tale subiectum secundum rationem quiditative, inclinatur virtualiter ad omnia complexa ***praedicta**; sed primo cognoscenda de ipso subiecto, per se autem sed non primo ad cognoscenda de aliis per rationem eius. Et ita respectu omnium istorum est unus habitus virtualis”; QSMet. VI, q. 1, n. 8 (I, 274–275).

⁴² „His sic per tractatus, videndum est de principali proposito quomodo scilicet Deus potest esse subiectum metaphysicae. Et dicendum est quod, supposita distinctione scientiae prout dicitur habitus conclusionis et prout dicitur aggregatio multorum habituum, tam principiorum quam conclusionum (...), Deus potest esse subiectum huius scientiae primo modo propter quid, tam secundum responsum ad secundam rationem principalem secundum opinionem Commentatoris”; QSMet. I, q. 1, n. 37 (I, 23).

⁴³ „Potest etiam esse subiectum scientiae secundo modo dicte. Vel quae tantum aggregat conclusiones de Deo propter quid vel quia ostensas. Et talis scientia, si quae esset, esset una – maxime in illo genere – unitate subiecti. Vel quae aequot multas conclusiones et principia de Deo, et aliis attributis ad ipsum ut ad primum, in quantum ad ipsum attribuuntur. Et talis esset una ex unitate subiecti, non sicut prior, sed quia ad rationem subiecti alia attribuuntur, cum consideratio illa de aliquo sit simpliciter prima quae considerat ipsum sub prima ratione sub qua est considerabile. (...) Aut igitur considerantur ibi in quantum **attribua**, quia ex notitia Dei ibi cognoscuntur, aut quia ex eorum notitia Deus cognoscitur. Primo modo esset illa de Deo, et esset scientia propter quid. Secundo modo quia”; QSMet. I, q. 1, n. 38 (I, 23). Zarysowany powyżej kontekst rozumienia wiedzy opiera się na pewnym porządku wszelkich przedmiotów poznania z ostatecznym odniesieniem do Boga jako uzasadnienia całego porządku. W tym znaczeniu, aby wychwycić ów porządek, konieczne jest poznanie Boga, ale w Jego istocie – mamy tutaj odniesienie do istotowego porządku rzeczywistości. Czy jednak wiedza taka – możliwa – jest dostępna dla ludzkiego intelektu? Szkot odpowiada, że nie, pozostaje jedynie ideałem nauki dostępnym tylko Bogu i w pewnym sensie aniołom: „Talem metaphysicam habet Deus, sed non est sibi scientia (...). Talem metaphysicam imperfecta poterunt forte angeli paleuisse si fuissent multo tempore viatores (...)” (QSMet. I, q. 1, n. 38 (I, 23)). Por. A. Zimmermann, dz. cyt., s. 255.

nia typu *quia*, to znaczy pewnego podążania do Boga, wychodząc od tego, co intelektowi dostępne bezpośrednio, czyli zaczynając od przedmiotu poznawanego zmysłowo. Wychodząc bowiem od tego, co poznawane zmysłowo, można stopniowo wznosić się na coraz wyższy poziom rzeczywistości (porządku istotowego), a wówczas wiedza o Bogu pojawi się jako wiedza o pierwszym bycie uzyskana w sposób demonstracyjny⁴⁴.

Co Szkot poprzez to rozumie? Nic innego jak to, że Bóg staje się ostatecznym celem metafizyki, każda nauka ma wyznaczony taki cel, który jednak nie mieści się w jej ramach, ale leży jak gdyby poza jej przedmiotem. Jeśli bowiem cel nauki mieścił się w jej przedmiocie, to cel ów musiałby – tak jak przedmiot – zamknąć się w jakimś rodzaju. Innymi słowy, pierwszy, najwyższy byt musiałby być ujęty w rodzaju, co uniemożliwia określenie go – jak i przypadających mu właściwości – jako transkategorialnego (transcendentalnego). W takim znaczeniu, metafizyka nie spełniałaby swojego podstawowego zadania – nie byłaby nauką transcendentálną. Bóg więc mieści się w ramach metafizycznych rozważań, gdyż jest w ogólnym ujęciu ostatecznym celem metafizycznego poznania, choć nie sposób uzyskać wiedzy o Jego istocie⁴⁵. Bóg jako „przedmiot” metafizyki będzie jedynie jej celem, którego jednak metafizyka możliwa dla człowieka bezpośrednio nie dotyczy. Intelektowi ludzkiemu w ścisłym sensie przedmiotu dostępny jest bezpośrednio jako przedmiot byt i tylko w znaczeniu bytu można w metafizyce ująć Boga. Byt ów musi zatem spełniać warunek ontycznej jednoznaczności, gdyż w sposób jednoznaczny musi ujmować to, co naturalnie dostępne w poznaniu intelektowi i to, co ostatecznie jest celem poznania. Na tym gruncie buduje Szkot metafizykę jako naukę o jednoznacznym bycie i w tym sensie byt jako przedmiot metafizyki jest bytem jako bytem⁴⁶.

⁴⁴ „Secundo modo tantum potest homo nunc metaphysicam habere (quidquid sit de notitia naturali Dei beati vel in statu innocentiae) quia nunc omnis nostra cognitio oritur a sensu tantum. (...) Potest igitur prima scientia possibilis homini per rationem naturalem acquiri, et poni scientia quia – et de Deo ut de subiecto primo, et de omni ente ut de materia in quantum attribuitur ad primum ens, – quae nec supponet Deum esse, nec ab eius notitia incipiet ad cognoscendum alia, licet utrumque oporteret si esset scientia propter quid”; QSMet. I, q. 1, n. 39 (I, 24). Por. wspomniane *Scholium* Hugona Cavellusa.

⁴⁵ „Responsio: quod tota illa scientia propter quid, quae est de ente in quantum ens, ordinatur ad quia de Deo. Metaphysica vero, ut est nobis possibilis nunc, non est principaliter scientia propter quid de Deo. Semper enim prima proprietates habetur quia. Et licet ex illa demonstraretur secunda propter quid tamen secunda non cognoscitur simpliciter propter quid, quia eius cognitio dependet ex cognitione quia primae **possionis**. Aliter potest dici quod passio prius conclusa quia de Deo semper est posterior et remotior ab eius essentia, quia propinquior effectui ex quo concluditur ita quod semper in **possionibus** proceditur quia. Cuius signum est quia trinitas, quae illi essentiae singularissimae inest, ex nullo effectu concluditur”; QSMet. I, d. 1, n. 43 (I, 26). Por. A. Zimmermann, dz. cyt., s. 257.

⁴⁶ „Quomocumque sit de hoc, si de ente primo ostendatur aliqua passio specialis, puta unam vel sapiens, si non ponatur transcendens, videbitur exire metaphysicam, quia praesupponit cognitionem quiditatum specialium quarum haec sunt. Unde eiusdem scientiae est demonstrare

Podsumowując rozważania Szkota na temat metafizyki, jej przedmiotu i relacji do teologii, można je zamknąć w kilku punktach⁴⁷:

1. Człowiek w aktualnym stanie bytowania nie może posiadać istotowej wiedzy o Bogu. Zatem Bóg nie jest ostatecznym celem naturalnego poznania metafizycznego. Z tej perspektywy wynikają dwa założenia odnośnie metafizyki: po pierwsze, że jest ona pewną zdolnością ujęcia demonstratywnego wniosku, po drugie, że jest zdolnością ujęcia wielu takich wniosków.
2. Bóg może być przedmiotem dowodzenia pośredniego-demonstratywnego i w tym sensie może stać się przedmiotem rozważań metafizycznych, ale tylko w ramach takiego dowodzenia.
3. W ramach tak rozumianej metafizyki sięgającej do podstawowych wniosków, Bóg jest jej przedmiotem, jednak w powiązaniu z innymi przedmiotami metafizyki. Nie jest jednak jej przedmiotem w sensie zawierania wszystkich prawd odkrywanych w ramach metafizyki.

Z powyższego wynika, że Boga we właściwym sensie nie można uznać za pierwszy przedmiot metafizyki. Co jest więc jej pierwszym przedmiotem?

Według Szkota – i tu podąża on za Awicenną – jest nim pojęcie bytu jako bytu i jeśli możliwe jest poznanie Boga w ramach metafizyki, to tylko jako bytu w pewien sposób określonego, a więc przez pryzmat właściwości bytu – transcendentaliów. W takim ujęciu byt jako przedmiot metafizyki musi być pojęciem wspólnym Bogu i stworzeniom. Aby więc wiedzę na temat Boga posiadać, innymi słowy – budować teologię, należy wychodzić od pojęcia bytu w jego najszerszym znaczeniu i szukać tego, co w ziemskim stanie bytowania intelektu (*pro statu isto*) do Boga można odnieść.

W takim rozumieniu, byt jest pojęciem jednoznacznie odniesionym do tego, co stworzone i tego, co niestworzone⁴⁸. Potwierdzeniem jednoznaczności i pierwszeństwa bytu w odniesieniu do wszystkiego innego – nawet Boga – jest prosty fakt, że ludzki intelekt może powątpiewać nie w sam byt, ale w to, czy jest on na przykład stworzony, niestworzony, skończony, bądź nieskończony. Wątpliwość i niewiedza będą się więc odnosiły do tego, czym jest byt, a nie do tego, czy on jest, czy też go nie ma. W tym sensie pewna niedowodliwa wiedza o Bogu dla

passionem communem et simplicem convertibilem cum subiecto, et passionem disiunctam convertibilem cum subiecto, et **alterem** partem illus passionis disiunctae de subiecto, demonstratione particulari. Et ideo ipsius metaphysicae est demonstrare passiones entis, ut unum verum etc. de ente, si possunt demonstrari de eo, et primum vel secundum de ente, et esse primum de ente. Demonstrare vero aliquid de Deo, ut Deus, et de aliis substratiis separatis consideratis secundum se, ad aliam scientiam particularem pertineret quantum est ex parte scibilium”; QSMet. I, q. 1, n. 46 (I, 27).

⁴⁷ Podają za: A. Zimmerman, dz. cyt., s. 258.

⁴⁸ Zob. J. Owens, dz. cyt., s. 165.

intelektu ludzkiego będzie się odnosiła tylko do tego, że jest On bytem. To zaś jakim jest bytem domaga się dowodu.

Nad całością rozumowania Szkota dominuje zatem przesłanka, że byt, jako absolutnie proste i dla intelektu ludzkiego nieredukowalne do niczego wyższego pojęcie, jest sam z siebie neutralny w odniesieniu do wszystkiego innego i we wszystkim zawiera się jednoznacznie. Staje się to kluczowe dla rozpatrywania metafizycznego bytu zawartego w Bogu, zatem dla tworzenia teologii i jej relacji względem metafizyki⁴⁹. Pomocnym w uchwyceniu Boskiego bytu staje się tutaj cała nauka o transcendentaliach, gdyż tylko one w wymiarze bezpośrednim jako właściwości przysługują bytowi w jego najszerszym ujęciu, a z drugiej strony na ich podstawie można wydzielić zakres determinacji, które tak określą byt, że pojawi się możliwość odniesienia go do Boga.

W jaki sposób jednak zbudować pojęcie właściwe Bogu? Szkot sugeruje, że jeśli byt jest jednoznaczny, wówczas, wychodząc od genetycznie pierwotnego poznania stworzeń, można rozciągnąć – poprzez jednoznaczność – pojęcia odnoszące się do stworzeń na Boga. Oczywiście nie wyczerpują one w pełni pojęcia Boga, a nawet więcej, tak uzyskane uogólnienia nie mogą odnosić się do Boga w sensie właściwym. W tym zakresie dużo bardziej przydatne wydaje się Szkotowi zastosowanie transcendentaliów jako bezwzględnych właściwości najszerszej pojętego bytu. W ten sposób można Boga określić poprzez transcendentalne doskonałości czyste, lub też poprzez niektóre elementy par dysjunktywów. Można więc o Nim powiedzieć, że jest wszelką doskonałością czystą – Najdoskonalszym Bytem, a także Bytem Koniecznym, Bytem Nieskończonym i Najwyższym Dobrem. Wszystkie one określają Boga w sposób właściwy, choć podkreśla Szkot, że najlepszym z wszystkich jest pojęcie „bytu nieskończonego”. Żadne z powyższych pojęć przypisywanych Bogu nie spełnia jednak warunku pojęcia absolutnie prostego, zatem ostatecznie zawsze odwołuje się do bytu jako absolutnie prostej podstawy⁵⁰.

W konsekwencji teologia dostępna ludzkiemu intelektowi zamyka się w obszarze metafizyki w ramach transcendentalnej syntezy bytu jako bytu w odniesieniu do przysługujących mu bezpośrednio właściwości transkategorialnych. Transcendentalia umożliwiają zatem wytwarzanie pojęcia Boga jako przedmiotu dla teologii⁵¹. Można nawet stwierdzić za Szkotem, że w obecnym stanie bytowania dla człowieka jakakolwiek naturalna wiedza o Bogu wyrażalna jest jedynie

⁴⁹ Tamże, s. 166.

⁵⁰ Tamże, s. 167–168. Autor ten przeprowadza szczegółową analizę pojęcia bytu nieskończonego (zob. s. 168–172).

⁵¹ A. B. Wolter, dz. cyt., s. 180.

poprzez transcendentalia⁵², mieści się więc w ramach transcendentalnej syntezy metafizycznej. Metafizyka wszak, choć za przedmiot ma byt jako byt i od niego zaczyna, musi odnosić się do realnego porządku tego, co jest (istnieje). W tym sensie niezmiennie będzie ona podążać w stronę ujęcia Boga jako ostatecznego rzeczywistego celu. Nie można bowiem analizować przygodności bez odniesienia do pewnej konieczności, podobnie jak tego, co zależne bez odniesienia do tego, co absolutne (niezależne). Z tej perspektywy realnie odkrywany porządek bytów danych nam w bezpośrednim poznaniu ostatecznie uzasadniony jest przez byt warunkujący cały ów porządek. Innymi słowy – bez istnienia Boga jako Czystego Aktu niemożliwe byłoby odkrycie w rzeczach realnych tego, że są zawsze uaktualnieniem pewnej możliwości, co zaś wydaje się oczywistą konstatacją wynikającą z bezpośredniej obserwacji zmysłowej. Nauka o bycie wspólnym musi więc znaleźć swoje uzasadnienie w bycie pierwszym, a więc w Bogu.

W myśli Szkota teoria transcendentaliów odgrywa zatem dużo ważniejszą rolę, niż wśród jemu współczesnych. Przyjmując od Alberta Wielkiego ogólne określenie transcendentaliów, Szkot poszerza ich zakres. Transcendentalia tworzą strukturę realnych pojęć, które w żaden sposób nie mogą być sprowadzone do jakiegokolwiek kategorii, lub też rodzaju i w tym sensie tworzą zrąb metafizyki, jeśli rozumie się ją w jej źródłowym znaczeniu jako naukę o najwyższych zasadach⁵³.

⁵² „Ideo vitando quattuor scientias esse speculativas, et hanc ponendo de Deo, omnia naturaliter cognoscibilia de ipso sunt transcendentalia. Finis huius est perfecta cognitio entis, quae est cognitio primi. Sed primo occurens et notissimum intellectui est ens in communis, et ex ipso probatur primitus et alia, in quibus est consummatio”; QSMet. I, q. 1, n. 47 (I, 27–28).

⁵³ Por. Arystotelesową definicję metafizyki jako pierwszej filozofii. W wersji łacińskiej ma ona następującą postać: „Est scientia quaedam quae speculatur ens in quantum ens et quae huic insunt secundum se. Haec autem nulli est in parte dictarum eadem. Alienum enim nulla intendit universaliter de ente in quantum est ens, verum partem eius abscondentes aliquam circa hanc speculantur ipsum accidens: veluti scientiorum mathematicae” (Arystoteles, *Metafizyka*, ks. IV, 1003a 21–25, opr. M. A. Krąpiec, A. Maryniarczyk na podstawie tłumaczenia T. Żeleźnika (wydanie trójjęzyczne), t. I, Lublin 1996, s. 151). Proponowałbym następujące tłumaczenie: „Jest taka nauka, która rozważa byt jako byt i to samo z siebie, co znajduje się w nim. Żadna inna bowiem poza nią nie mówi w ogólności o bycie, o ile jest on bytem, lecz wyodrębniając jakąś jego część, rozważa coś, co jest dla niego przygodne, jak na przykład w naukach matematycznych”. Dlaczego podaję swoją wersję przekładu? Przede wszystkim wersja łacińska (Wilhelma z Moerbeke) była tą, którą analizował Szkot, po drugie, w odniesieniu do łacińskiej wersji należy zwrócić uwagę na to, że rozpatruje się w przypadku bytu wszystko to, co „insunt secundum se”, czyli tkwi w nim wedle niego, może się więc odnosić do rozpatrywanych tutaj transcendentaliów, będących wewnętrznymi właściwościami bytu jako bytu, ale tkwiących w nim, a nie w jakimś sensie zewnętrznych w odniesieniu do niego. Warto zaznaczyć, że dwie wersje polskiego tłumaczenia tego tekstu (K. Leśniaka i T. Żeleźnika) akcentują trochę inaczej. Przekład Żeleźnika odnosi się bezpośrednio do greckiego oryginału: „(...) przysługuje mu [to znaczy bytowi jako bytowi] w sposób istotny”. Z kolei K. Leśniak chyba trochę mija się z intuicją samego Arystotelesa, tłumacząc: „...rozpatruje byt jako byt i przysługujące mu atrybuty istotne”. Myślę, że dla Szkota (skoro miał przed sobą tylko łaciński tekst Arystotelesa) ważne było nie przypadanie właściwości bytowi jako bytowi, ale ontyczne tkwienie owych właściwości w nim.

Pod tym względem można w ramach metafizyki wyróżnić cztery typy transcendentaliów: pierwszym jest transcendentalne pojęcie bytu – przedmiot metafizyki, następnie, cała struktura trzech typów transcendentaliów: konwertywne, zamienne z bytem; dysjunktywne oraz czyste doskonałości. Wszystkie one są pojęciami realnymi i jako takie należy je oddzielić od logicznych intencji. Pod tym względem metafizyka różni się od logiki, ponieważ metafizyczne transcendentalia są orzekane bezpośrednio o realnych bytach, podczas gdy pojęcia logiczne nie reprezentują całości fizycznego bytu, ale niejako abstrahują od owej całości, biorąc pod uwagę jedynie pojedynczy aspekt. Obiektową realność pojęć transcendentálnych gwarantuje ich formalne lub modalne zróżnicowanie. Będzie to różnica, którą Szkot określił terminem *a parte rei*. Polega ona na wyabstrahowaniu z wewnętrznej struktury tego, co ograniczone (skończone), a więc wydobyciu z realnie dostępnej rzeczy stworzonej pewnych doskonałości, które mogą odnosić się nie tylko do tego, co skończone, ale również ją przekraczać, czyli w tym sensie jawiących się jako wspólne stworzeniom i pierwszemu bytowi – Bogu. Na tym gruncie można – według Szkota – budować metafizykę, która w ścisłym znaczeniu ukształtuje się jako nauka o transcendentaliach⁵⁴.

Teoria transcendentaliów nie jest jedną z części Szkotowej metafizyki: można zaryzykować twierdzenie, że jest całością jego metafizyki. W tym znaczeniu bez wątplenia Szkotową metafizykę można nazwać nauką transcendentalną, której przedmiotem jest transcendentalne pojęcie bytu i jego wewnętrzne transcendentálne właściwości. Jednocześnie transcendentalna metafizyka pozostaje nasycona teologicznymi konsekwencjami. Jeśli rozpoczyna od bytu jako bytu, nie spocznie, póki nie sięgnie aż do swego celu, którym jest Bóg rozumiany jako ostateczna przyczyna sprawcza i celowa, o którym wiedza będzie wyrażalna w terminach transcendentalnych⁵⁵.

Szkot więc, wychodząc od jednoznacznego bytu, przechodzi następnie do analizy różnych uwarunkowań bytu jako absolutnie istniejącego, czyli rozważań jego przygodności, ograniczenia, wielości, złożoności. To jednak dopiero wstęp do budowania wiedzy metafizycznej. Zasadniczą jej część stanowi bowiem synteza transcendentalna polegająca na wykazaniu pełnej zakresowości własności bytu, ujętego w najszerszym swoim znaczeniu jako *ens non repugnat esse* – możliwego do przyjęcia wszystkiego (stania się wszystkim). Struktura ta jest strukturą uporządkowaną: wprowadzając wszelkie determinacje bytu, próbując określić rzeczywistość w odniesieniu do trzech porządków: nadrzędności, celowości i sprawczości. Przy

⁵⁴ Por. A. B. Wolter, dz. cyt., s. 181–182. Zob. całą kwestię u Szkota (QSMet. VI, q. 4) pod tytułem: „Utrum metaphysica sit de enta”.

⁵⁵ Zob. *Reportatio*, proł., q. 3, n. 3 (II, 2, 42–43).

takim ujęciu we wszystkich tych porządkach nieodwołalnie pojawia się byt pierwszy, który określa Szkot jako Pierwszą Zasadę.

Na gruncie analizy filozoficznej (metafizycznej), Pierwszej Zasadzie przypadają prymarnie wszelkie transcendentalne właściwości uzyskane w wyniku analizy transcendentalnej. W następnym kroku dochodzi do transcendentalnej syntezy, czyli określenia zakresu i obszaru badań metafizyki. Przedmiotem metafizyki staje się zatem dla Szkota byt jako byt, oraz wszelkie przypadające mu właściwości – jego wewnętrzne sposoby bycia, innymi słowy – transcendentalia. Zaś celem metafizyki okazuje się Bóg, jako Pierwsza Zasada, Nieskończony Byt, co daje w efekcie możliwość ujęcia pojęcia Boga, które z kolei przekształca się w przedmiot teologii. Dlatego też, w ramach metafizycznej syntezy przeprowadza się dowód na istnienie Pierwszej Przyczyny – Boga, który będzie równocześnie odpowiedzią na najważniejsze pytanie: dlaczego byt istnieje?

W tym sensie, metafizyka przekształca się we właściwą naukę o istnieniu⁵⁶, równocześnie będąc teorią transcendentalistów i w pełnym znaczeniu nauką transcendentalną.

Summary

The understanding of scholasticism metaphysics presented in textbooks to the history of philosophy would be comprises universally in the patern dominated by followers of Thomas Aqiuinas's conception. However one should be value different metaphysical conceptions of this period of scholasticism, in this the first of all so criticized by Thomas's pupils thought of John Duns Scotus. It is possible put, that Scotus's metaphysics states very important alternative for Aquinas's metaphysics, though – it should be strongly underline – at all it not locates itself in so sharp opposition in relation to solution of Aquinas. To be visible influence Scotus's thought in later centuries, for example his metaphysical intuition we can see at F. Suarez, Ch. Wolff, and also I. Kant. The *novum* of Scotus's approach to metaphysics in large reduction depends thereon that he asks about conditions of metaphysics possibility. This resulted with perspective of later development of metaphysics two momentous decision in its area. Firstly, Scotus captured metaphysics with perspective of transcendental then it means he understood metaphysics as transcendental science. Secondly, basis of such metaphysics resulted in execution "the criticism of reason". From this perspective Scotus proposed understanding of the metaphysics as science

⁵⁶ A. B. Wolter, dz. cyt., s. 184.

on the first adequate object of human intellect. The object of it is being as being (*ens inquantum ens*) and in consequence the metaphysics according to Scotus is science on being and its transcendental proprieties. The metaphysics is so transcendental science – *scientia transcendens*.

Bibliografia

- Arystoteles, *Metafizyka*, ks. IV, 1003a 21–25, opr. M. A. Krąpiec, A. Maryniarczyk na podstawie tłumaczenia T. Żeleźnika (wydanie trójjęzyczne), t. I–II, Lublin 1996.
- Gilson E., *Avicenne et le point de départ de Duns Scot*, „Archives d’Histoire doctrinale et littéraire du moyen âge” II (1927), s. 89–121.
- Honnefelder L., *Scientia transcendens: Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus – Suárez – Wolff – Kant – Peirce)*, Hamburg 1990.
- Ioannes Duns Scoti Opera Omnia* (editio minor), A cura di Giovanni Lauriola, Editrice Alberobello 1998–2001, vol. I–III.
- Krąpiec M. A., *Jana Duns Szkota koncepcja bytu*; w: tegoż, *Byt i istota*, Dzieła XI, Lublin 1994.
- Maurer A., *Ockhams Conception of the Unity of Science*, „Medieval Studies” 20 (1984), s. 98–112.
- Owens J., *Up to What point is God Included in the Metaphysics of Duns Scotus?*, „Medieval Studies” 10 (1948), s. 158–177.
- Shirrel C. L., *Univocity of the Concept of Being in Philosophy of John Duns Scotus*, Washington 1942.
- Wolter A. B., *The Transcendentals and Their Function in the Metaphysics of Duns Scotus*, New York 1946.
- Zimmermann A., *Ontologie oder Metaphysik? Die Diskussion über Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert. Texte und Untersuchung*, Leiden–Köln 1965.