

Martyna Koszkało: Jan Duns Szkot – filozof bytu indywidualnego [TOP9 – TPCT 2023]

Filozofia Szkota wprowadza radykalną zmianę w stosunku do perspektywy greckiej. Proponuje on odejście od arystotelizmu w jego klasycznej postaci, ale również w postaci umiarkowanych arystotelików, według których zasadę jednostkowności stanowi materia – pisze Martyna Koszkało w „Teologii Politycznej Co Tydzień”: „Duns Szkot. Subtelny przypis do nowoczesności(?)”.

Jan Duns Szkot – Doktor Subtelny – po burzliwych sporach doktrynalnych końca XIII wieku próbuje dokonać nowej syntezy chrześcijaństwa i filozofii greckiej, czerpiąc inspirację zarówno od Arystotelesa, jak i św. Augustyna czy św. Anzelmą z Canterbury. W efekcie powstanie odmienna niż św. Tomasza z Akwinu, choć równie rozbudowana, filozoficzna spekulacja podporządkowana teologicznej doktrynie.

XIII-wieczne nurty doktrynalne

XIII wiek – złoty okres scholastyki – był epoką renesansu greckiej filozofii i nauki. Europa łacińska zdążyła do roku 1250 zapoznać się ze wszystkimi dziełami Arystotelesa, który przestaje oddziaływać jedynie jako logik, a staje się inspiratorem wielkich debat na gruncie metafizyki, etyki czy teorii poznania. Powstające coraz liczniej

uniwersytety stają się naturalnym miejscem studiowania tekstów filozofa ze Stagiry, torując drogę do powstania w drugiej połowie XIII wieku nowych nurtów doktrynalnych. Fascynacja nową filozofią wpłynie na myślicieli z wydziału *artium* Uniwersytetu Paryskiego, którzy pod przewodnictwem Sigera z Brabantu reprezentowali tak zwany nurt arystotelizmu radykalnego. Zostanie on pod koniec wieku wyeliminowany z życia intelektualnego pod wpływem potępień paryskich dokonanych przez biskupa Paryża Stefana Tempier w 1270 i 1277 roku. Próbą interpretacji arystotelizmu, która byłaby zgodna z chrześcijańską doktryną, była filozofia Tomasza z Akwinu. Jednak potępienia z 1277 dotknęły również doktrynę Akwinaty, a przynajmniej 5 z 219 potępionych też można uznać za Tomaszowe[i]. Podobne potępienia zostały dokonane w Oxfordzie przez Roberta Kilwardby'ego, godziły one w 16 twierdzeń, których źródeł można doszukać się w pismach Tomasza.

Na tym tle klasyczny augustynizm jawił się jako bezpieczna przystań dla teologów i, jak zauważa Fernand Van Steenberghen, „teologowie konserwatywni, a zwłaszcza franciszkanie, odwołali się do Augustyna i uczynili go chorążym w walce z Arystotelesem”[ii]. Potencjalnie niebezpieczny był nie tylko Arystoteles, ale również Tomasz z Akwinu, dlatego franciszkanie związani z nurtem konserwatywnym pozwalali studiować dzieła Tomasza jedynie „czytelnikom bardziej inteligentnym” (kapituła generalna w Strasburgu w 1282) i to przez okulary pracy franciszkanina Wilhelma z La Mare *Correctorium fratris Thomae*, zawierającej 117 artykułów dotyczących poglądów Akwinaty, które Wilhelm uznał za godne potępienia. Dominikanie nie pozostali dłużni i pracę Wilhelma nazwali *Corruptorium*, zarzucając mu tym samym nie tyle poprawianie, ale psucie myśli Tomasza i odpowiedzieli dziełkiem *Correctoria corruptorii*[iii].

Kiedy Jan Duns Szkot kończył studia filozoficzne, był prawdopodobnie rok 1289 i atmosfera gorących sporów doktrynalnych już nieco ostygła. Niemniej wielu teologów nie chciało głosić tez potępionych przez biskupa Tempier. Jednocześnie klasyczny augustynizm, i to pod wpływem arystotelizmu, uległ już w wielu kwestiach głębokim modyfikacjom. Duns Szkot na przykład odrzucił przyjmowaną przez wielu pod wpływem Augustyna doktrynę iluminacji na rzecz Arystotelesowskiej teorii abstrakcji. Jego głównym adwersarzem był w tym wypadku świecki myśliciel Henryk z Gandawy. Z drugiej strony Duns pozostał wierny wielu wątkom tradycji augustyńskiej tam, gdzie według niego doktryna arystotelesowsko-tomistyczna zawodziła. W efekcie Szkot dokonał takiej syntezy myśli swoich poprzedników, która przekroczy zarówno nurty eklektycznego arystotelizmu, po prostu arystotelizmu czy neoaugustynizmu.

Szkot miał w pamięci *Sylabus* potępionych tez, ale jego sprzeciw wobec wielu potępionych twierdzeń nie był koniunkturalny, filozofia miała bowiem przede wszystkim pasować do chrześcijańskiej wizji Boga, świata i człowieka. Jeśli arystotelizm głosiłby jakieś tezy niezgodne z tą wizją, należałoby je bezwarunkowo odrzucić albo tak je zmodyfikować, aby stały się z nią zgodne. Dobrą ilustracją takiej postawy była sformułowana przez Szkota koncepcja bytu indywidualnego ukształtowana w sporach o zasadę jednostkowania, mających miejsce na przełomie XIII i XIV wieku.

Ogólność a jednostkowość – Grecja a chrześcijaństwo

Charakterystyczne dla filozofii greckiej jest pierwszeństwo tego, co uniwersalne, wieczne, niezmienne w stosunku do tego, co indywidualne, czasowe, zmienne. Wyraz tego przekonania znajdziemy zarówno w poglądach ontologicznych, epistemologicznych czy aksjologicznych antycznych myślicieli. Jak pisze Władysław Śeńko: „cechą charakterystyczną greckiego stylu myślenia jest postawa uniwersalistyczna. Objawiała się ona w tym, że jednostka zawsze była zależna od ogółu, mniej realna niż gatunek i mniej od niego cenna”[iv]. W filozofii Arystotelesa ów prymat ogólności nad jednostkowością znajdziemy w jego metafizyce, kiedy przypisze pierwszeństwo formie: dane nam w potocznym doświadczeniu jednostkowe byty zasłużyły co prawda na miano substancji, i to substancji pierwszych, ale nie stanowiły one substancji najmocniejszych, gdyż substancją w pełni jest dopiero forma każdej rzeczy. Stanowisko Arystotelesa w sporze o pierwszeństwo między jednostkowością a ogólnością wyrasta z konfliktu między dwoma nurtami w jego filozofii: uznaniem realności jednostek i dziedzictwem myśli Platona, gdyż za realną uznaje on tożsamą ze sobą, jedną istotę, wspólną wielu jednostkom w danym gatunku. Konsekwencją tego, według Gilsona, jest zredukowanie indywiduum „do czegoś, co jest tylko nosicielem powszechnika”[v]. Według Stagiryty jednostki nie podlegają definiowaniu i jako jednostki nie są poznawalne, a to znaczy, że nie są przedmiotem wiedzy naukowej (*episteme*), gdyż poznanie naukowe, przynajmniej w swej idealnej postaci, może dotyczyć tylko tego co ogólne, stałe i konieczne. W wymiarze aksjologicznym indywidualny materialny konkret jest również zdegradowany, gdyż stanowi najniższą postać bytu. Arystotelesowski Nieporuszony Poruszyciel nie zna jednostek i świata konkretów właśnie dlatego, że są jednostkowe, a zatem są zmienne, mają ograniczenia i braki. Byty jednostkowe ulegają powstawaniu i niszczeniu, zawierają materię, czyli czynnik odpowiedzialny za zmianę,

który jest jednocześnie niepoznawalny. Jednostkowość została zatem związana z materią, co wyznaczyło kierunek późniejszym rozważaniom na temat zasady jednostkowania.

Czy taki obraz świata pasował do chrześcijańskiego modelu?
Opatrznościowy Bóg chrześcijańskiego teizmu nie tylko zna indywidua, ale zna je w ich indywidualności, zna jednostki jako jednostki. Czy chrześcijańska aksjologia pozwala traktować indywidua jak różniące się porcjami materii zwielokrotnione realizacje danej treści gatunkowej?

W średniowiecznej dyskusji na temat *principium individuationis* Tomasz z Akwinu, wierny Arystotelesowi, uzna materię za czynnik jednostkujący, odpowiedzialny za uwielokrotnienie jednostek w danym gatunku. Takie rozwiązanie Szkot odrzuci, nie tylko dlatego, że znajdzie się ono w zestawie tez potępionych przez Stefana Tempier (teza 42: „Bóg nie może zwielokrotniać jednostek w obrębie tego samego gatunku bez materii”), ale przede wszystkim dlatego, że nie pasuje ono w jego przekonaniu do chrześcijańskiej wizji Boga i świata.

Indywidualność

Filozofia Szkota wprowadza radykalną zmianę w stosunku do perspektywy greckiej. Proponuje on odejście od arystotelizmu w jego klasycznej postaci, ale również w postaci umiarkowanych arystotelików, według których zasadę jednostkowania stanowi materia. Określając treść pojęcia „indywidualność”, Szkot wskazuje na szereg własności przysługujących bytowi indywidualnemu: niepodzielność, nieegzemplifikowalność, nieudzielalność, treściowe wypełnienie,

wyjatkowość czy tożsamość. Być indywiduum to być czymś wyjątkowym, niepowtarzalnym, czymś, co nie jest redukowalne do większej całości. Przyczyną, zasadą tak rozumianej indywidualności musi być metafizyczna struktura aktowa, a nie potencjalna. Szkot nazywa ją bytowością czy ostateczną realnością formy (*ultima realitas formae*), która została spopularyzowana w szkole szkotystycznej pod nazwą *haecceitas*. Posiada ona funkcję przyczynującą, a efektem jej działania jest szereg właściwości przysługujących indywiduum, przyczyna ta jest sama w sobie elementem niepodzielnym, tożsamym, samym przez się „tym oto”, samym w sobie zróżnicowanym, elementem ostatecznie zaktualizowanym w obszarze treściowym rzeczy i nieabstrahowalnym, niepowtarzalnym dla każdego indywiduum.

W metafizyce Szkota zatem to nie czynnik możliwościowy, ale aktowy – doskonały jest odpowiedzialny za jedność bytu jednostkowego, zróżnicowanie jednostek i wielość jednostek w gatunku. Tym samym wielość nabiera wymiaru pozytywnego, staje się wartościowa, a Bóg w swoim stwórczym działaniu zamierzył wielość indywiduów tego samego gatunku. Celem stwarzania jest powstanie nie tylko bogactwa świata na poziomie rodzajowym czy gatunkowym, ale powstanie wielu jednostek z przysługującymi im różnicami indywidualnymi, obdarzonych wyjątkowością i niepowtarzalnością. Tym samym pomnożenie jednostek w jednym gatunku stało się oznaką większej doskonałości świata niż tylko pomnożenie gatunków. Szkot podkreśla, że „Bóg zamierzył stworzyć coś innego od Siebie, nie jako cel, ale jako coś, co jest przyporządkowane do celu. Dlatego chcąc innym objawić swą dobroć i szczęście, Bóg wytworzył wiele indywiduów tego samego gatunku. **To indywiduum zatem było zasadniczo pierwszorzędym zamierzeniem Boga**”[vi].

Metafizyczne rozwiązanie Szkota niosło za sobą dwie ważne konsekwencje: (1) pozwalało na uwielokrotnienie aniołów w jednym gatunku, co było również wyrazem owego pozytywnego aksjologicznego nastawienia Szkota do indywidualności i wielości, (2) pozwalało na zachowanie indywidualności duszy oddzielonej od ciała niezależnie od relacji do „tego oto” ciała. Dusze ludzkie są, według Szkota, zindywidualizowane ze względu na przysługujące im „znamiona”, niepowtarzalne dla każdej duszy, będące podstawą zróżnicowania jednostek, nieredukowalne do żadnego elementu materialnego czy istotowego (pochodnego od formy), wydaje się również, że nieredukowalne do żadnego elementu jakościowego czy ilościowego. W przekonaniu Dunska koncepcja umiarkowanych arystotelików zachowania jednostkowości duszy na mocy relacji, którą dusza zachowuje po śmierci ciała, polegającej na „przypisaniu duszy do tego oto ciała” (*commensuratio animae ad hoc corpus*), nie była rozwiązaniem satysfakcjonującym, opierając bowiem ową indywidualność duszy na relacji, odwoływała się do najśłabszego rodzaju bytu spośród wszystkich kategorii. Aksjologia Szkota, nadająca pozytywny wymiar indywidualności, nie pozawalała mu akceptować koncepcji, w której tak cenna cecha bytu, jaką jest indywidualność, zależy ma od tak ontologicznie słabej bytowości, jaką jest relacja. Jak sam stwierdza „ta oto dusza jest bezwzględnie jednostkowa, jednostkowością bezwzględną, jednostkowością w akcie i jednostkowością rzeczywistą, zatem samo odniesienie [do ciała] nie jest formalną przyczyną jej jednostkowości”[vii].

Szkot, uznając *haecceitas* za ostateczny akt indywiduum od strony treści oraz czynnik najbardziej pozytywny i doskonały, musi powód niepoznawalności indywidualności umieścić po stronie słabości ludzkiego intelektu, gdyż taki czynnik, jakim jest *haecceitas*, musi ze

swej istoty być najbardziej przejrzysty poznawczo. Doktor Subtelny pozostaje zatem wierny scholastycznej tradycji, według której indywidualium jest niewypowiadalne, a jednocześnie potrafi ją uzgodnić z własną koncepcją jednostkowości. Bóg natomiast, inaczej niż Arystotelesowski Pierwszy Poruszyciel, posiada wiedzę o jednostkach, gdyż element doskonały, jakim jest *haecceitas*, nie sprawia żadnych przeszkód w poznaniu jednostki jako jednostki.

Haecceitas określa zatem pozytywny wymiar każdego konkretnego, a podkreślając nieopisaną wartość każdego bytu kontyngentnego, Szkot pośrednio wskazuje na ogromną wolność Boga, który stwarza daną jednostkę — tę oto *haec*, wybierając ją właśnie, a nie inną, spośród licznych możliwości. W szkotowskiej wizji rzeczywistości *haecceitas* jest w sercu relacji między stworzeniem a Stwórcą, który chce, by istniały właśnie te, a nie inne indywidualia[viii].

Ponad 500 lat po śmierci Szkota angielski poeta Gerard Manley Hopkins (1844-1889), inspirując się jego myślą i aksjologią indywidualności, dał temu wyraz w swoim wierszu:

PSTRE PIĘKNO

Za wszystko, co pstrokate, chwała niech będzie Panu –
Za niebo wielobarwne jak łaciate cielę;
Za grzbiety pstrągów, różem nakrapiane w cętki;
Za skrzydła zień; żar szkarłatny rozłupanych kasztanów;
Za ziemię w działkach, w kawałkach – za ugór i za zieleni;
I za rzemiosło wszelkie, jego narzędzia i sprzęty.

Wszystkiemu, co nadmierne, osobliwe, sprzeczne,
Rzeczom pstrym i pierzchliwym (któż wie, jak to się dzieje?),
Wartkim i wolnym, słodkim i słonym, mocnym i miękkim,
On wciąż początek daje, Ten, czyje piękno jest wieczne:
Jemu niech będą dzięki.

(przełożył Stanisław Barańczak)

Martyna Koszkało

Przypisy:

[i] Dekret ten nie został nigdy odwołany, zostaną zmodyfikowane jedynie tezy dotyczące Tomasza z Akwinu, dwa lata po kanonizacji Akwinaty. Pełen zapis potępionych tez przetłumaczonych na język polski: Stefan Tempier, *Artykuły paryskie*, tłum. W. Seńko, w: *Wszystko to ze zdziwienia. Antologia tekstów filozoficznych z XIII wieku*, wybór, opracowanie i wstęp K. Krauze-Błachowicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 295-318.

[ii] F. Van Steenberghen, *Filozofia w wieku XIII*, przeł. E. I. Zieliński, Wydawnictwo KUL, Lublin 2005, s. 405.

[iii] Tamże, s. 408-409.

[iv] W. Seńko, *Jak rozumieć filozofię średniowieczną*, Wydawnictwo IFIS PAN, Warszawa 1993, s. 14.

[v] E. Gilson, *Byt i istota*, tłum. P. Lubicz i J. Nowak, Warszawa 1963, s. 50-51.

[vi] Jan Duns Szkot, *Ordinatio II*, d. 3 pars I q.7 n.251.

[vii] Jan Duns Szkot, *Quaestiones quodlibetales*, q. 2, n. 24, w: Jan Duns Szkot, *Opera omnia*, editio minor, ed. Giovanni Lauriola, t. II/1 (Alberobello: AGA, 1999).

[viii] M. B. Ingham, *The Harmony of Goodness. Mutuality and Moral Living According to John Duns Scotus*, Saint Bonaventure: Franciscan Institute Publications Saint Bonaventure University 2012, s. 35.

Dofinansowano ze środków Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego pochodzących z Funduszu Promocji Kultury



Ministerstwo Kultury
i Dziedzictwa Narodowego
