

Michał Zembrzusi: Duns Szkota zmagania z nieśmiertelnością duszy

Duns Szkot w dziejach myśli filozoficznej i teologicznej pojawił się jako ten, który stoczył bój, podjął się próby zrozumienia natury ludzkiej, mierząc poprawność wnioskowań w tym temacie, dokonując subtelnych dystynkcji, pozostawiając ostatecznie ten temat chrześcijańskiej wierze — pisze Michał Zembrzusi w „Teologii Politycznej Co Tydzień”: „Duns Szkot. Subtelny przypis do nowoczesności(?)”.

Błogosławiony Jan Duns Szkot (1265/66-1308) jest postacią średniowiecznej filozofii i teologii, której dzieła są niezwykle trudne w odbiorze. Czytelnik pozostaje skonfundowany wielością dystynkcji, różnorodnością wnioskowań, czasem wyraźnie zaznaczonych, a czasem ukrytych, wprowadzaniem terminów, które zyskują nowe znaczenia. To wszystko jednak świadczy o umyśle autora, który szczególnie troszczył się o formalną ścisłość wypowiedzi i krytycznie odnosił się do każdego argumentowania. W jego dziełach wyraźnie widać, że nie korzystał z języka potocznego, ale odwoływał się do ustalonego języka technicznego, wręcz filozoficznego żargonu. Nawet gdybyśmy przyjęli, że używa on jedynie takiego języka, by zdystansować się od niego, by wykazać jego słabość i niekonieczność, że właściwie chce oceniać filozofię jako teolog, to nadal nie ułatwi zrozumienia jego myśli[1].

Nieśmiertelność. Problem filozofii czy teologii?

Duns Szkot już we wczesnej wersji swojego *Komentarza do Sentencji* Piotra Lombarda (*Opus oxoniense*, w latach 1303–1304) podjął się tematu nieśmiertelności. Temat ten jest jednak uwikłany w inne zagadnienie, które zresztą w tradycji chrześcijańskiej jest z nim ściśle związane, a chodzi o zmartwychwstanie. Gdyby faktycznie było tak, jak chciało wielu filozofów starożytnych, że dusza jest nieśmiertelna, to zmartwychwstanie człowieka w nowym stanie, z nowym ciałem, byłoby zbędne. Co więcej, jeśli przyjęlibyśmy, że dusza jest nieśmiertelna, a więc byłaby w człowieku jakąś zasadą, której śmierć nie dotyka, to tym samym sama śmierć zostałaby oswojona, nie byłaby czymś aż tak tragicznym, jakby się wydawało. W tradycji chrześcijańskiej usuwano tę wątpliwość, podkreślając, że śmierć dotyka całego człowieka, a nieśmiertelna dusza jest pryncypium odbudowania całości człowieka w czasach ostatecznych. Próbowano więc wiązać ze sobą i uniesprzeczniać tragizm śmierci człowieka z jego nieśmiertelną duszą oraz zmartwychwstaniem. Taki projekt jednak był dużym wyzwaniem filozoficznym a zarazem teologicznym, wyzwaniem dla rozumu i dla wiary domagającej się uzasadnień. W odniesieniu jednak do Dunsza Szkota problem nieśmiertelności należałoby postawić nieco inaczej.

W dystynkcji 43, w kwestii 2, części IV swojego komentarza stawia następujące pytanie: „Czy dzięki rozumowi naturalnemu może być znane, że w przyszłości nastąpi powszechne zmartwychwstanie ludzi?”[2]. Pytanie to jest z jednej strony próbą rozwiązania wątpliwości dotyczących poznawalności i uzasadnień związanych z eschatologią, ale także próbą rozstrzygnięcia filozoficznych aspiracji rozumu do tego, aby rozpoznać i ująć racjonalnie rzeczywistość wiary. Należy więc rozstrzygnąć, czy ta kwestia jest problemem teologicznym (a więc problemem człowieka wierzącego) czy też filozoficznym (a więc, czy ma poprawne uzasadnienie). W ten sposób tym, co Szkota

interesuje, jest natura dowodu, a także źródła z jakich pochodzą przesłanki zastosowane w nim. Można więc jego pytanie postawić inaczej: Czy możliwe jest filozoficzne dowiedzenie faktu zmartwychwstania opierającego się na założeniu nieśmiertelności duszy, którego prawdziwość zależałaby od wierzącego?

Należy jeszcze wspomnieć o dodatkowym wątku wypowiedzi Dunsza Szkota, którym jest pragnienie zweryfikowanie możliwości opierania uzasadnień nieśmiertelności duszy na filozofii Arystotelesa, a więc jego psychologii, metafizyce i etyce. Ten kontekst bardziej pokazuje wątek źródeł dla uzasadnień nieśmiertelności, a więc różny sposób interpretacji tekstów Arystotelesa[3]. Źródłem w obszarze teologii mogły być przecież fragmenty Pisma Świętego, w których pojawiają się wypowiedzi na ten temat. Autorytet Filozofa, w czasie, w którym tworzył Duns Szkot, był z pewnością nadszarpnięty. Był to czas, w którym wciąż nie milkły echa potępienia „Artykułów paryskich” z 7 marca 1277 roku. Zaufanie do Stagiryty z pewnością było mniejsze niż w czasie, w którym Tomasz z Akwinu komentował jego dzieła[4].

Na pohybel Tomaszowi!

Choć Duns Szkot czysto nominalnie nie odnosi się do Tomasza, to jednak w jego wypowiedziach wyraźny jest dystans względem zarówno samej argumentacji Akwinaty, jak i samej możliwości dowodzenia, o której mówił. A co takiego głosił Tomasz z Akwinu? Prawie we wszystkich swoich dziełach, w których podejmował temat duszy, podejmował również kwestię nieśmiertelności, a właściwie niezniszczalności[5]. Tomasz pytał, czy fizyczna śmierć człowieka dotyka również duszy, czy ona sama podlega zniszczeniu, rozkładowi,

czy jest w niej jakiś element składowy, który by odpadał od niej samej. Tomasz był przekonany zresztą, że nie można mówić o synonimiczności tych dwóch określeń, gdyż niezniszczalność (*incorruptibilitas*) odnosi się do bytu i istnienia, zaś nieśmiertelność (*immortalitas*) bardziej odnosi się do życia, czy też aktywności życiowych.

Tomaszowe argumenty uzasadniające niezniszczalność duszy można sprowadzić do dwóch. Pierwszy z nich oparty jest na ustaleniu natury poznania intelektualnego, drugi zaś związany jest z ustaleniem subsystemnego, samoistnego istnienia duszy. Obydwa argumenty często występują obok siebie i zależą od siebie. Ukazanie tego, że dusza kontynuuje swoje istnienie (jest nie tylko formą ciała, ale jest formą samoistną) bez ciała, może się dokonać tylko przez wskazanie władzy, której działanie nie wymaga udziału ciała, a jest nim przede wszystkim ludzki intelekt (możliwościowy i czynny). Działanie intelektu jest w swojej naturze niecielesne, gdyż mózg nie jest organem ludzkiego intelektu, a intelekt może poznać każdą rzecz istniejącą jako taką. Zdaniem Akwinaty, to działanie refleksji, a także zdolność do abstrahowania uzasadniają taki wyodrębniony z działań fizycznych charakter ludzkiego intelektu. Dusza sama pozostaje niezniszczalną nie tylko ze względu na to, że każde z działań jest niematerialne, a więc i niezniszczalne, ale również ze względu na to, że duszy przysługuje nierozwalny związek z aktem istnienia, który nie może być naruszony przez odłączenie ciała. Tomasz uważa, że to, co jest związane z rzeczą, samo przez się, nie może być od niej oddzielone – tak jak np. od człowieka nie można oddzielić tego, że jest zwierzęciem, a od liczby tego, że jest parzysta czy nieparzysta. Związek istnienia i duszy jest właśnie taki, jednak przy założeniu, że to akt istnienia jest podstawowym pryncypium urealnającym duszę, a przez nią ciało, a więc urealnającym cały byt. Dusza jest więc niezniszczalna dlatego, że

jest samoistna, ma nieoddzielalne od niej istnienie. Samoistność duszy, a więc posiadanie jednego aktu istnienia dla całego bytu oznacza także, że byt jest jednością podporządkowań zachodzących między istnieniem i istotą oraz formą i materią. Gdybyśmy zadali pytanie o to, jak niektóre materialne substancje zachowują swoją tożsamość w każdym czasie, a także poza czasem, to odpowiedź Tomasza byłaby właśnie taka – dokonuje się to dzięki samoistnie istniejącej duszy intelektualnej. Duns Szkot będzie zarzucał Tomaszowi między innymi to, że jedność bytu istniejącego zostaje uchylona, gdyż istnienie całości zostaje w akcie śmierci zanegowane.

Warto dodać w kontekście zmartwychwstania, że wedle Akwinaty nieśmiertelność jest z nim ściśle powiązana, wręcz od niego zależna. W *Wykładzie Listu do Koryntian* Tomasz pisze: „jeśli zaneguje się zmartwychwstanie ciała, to nie jest łatwo, jeśli to w ogóle możliwe, utrzymać twierdzenie o nieśmiertelności duszy. Utrzymuje się, że dusza łączy się z ciałem naturalnie, oddziela się od niego wbrew swojej naturze i przez przypadłość”[6]. Tomaszowe stanowisko w kwestii nieśmiertelności jest zatem podyktowane egzystencjalnym rozumieniem bytu, w którym akt istnienia urealnia istotę, a w ten sposób gwarantuje trwanie duchowej struktury duszy.

Respondeo Dunsza Szkota

Przedstawianie stanowiska Dunsza Szkota należało rozpocząć „od środka”, a więc od samej odpowiedzi na wcześniej zasygnalizowane pytanie. Ta odpowiedź jest bardzo krótka, wręcz lapidarna (zajmuje jeden akapit na kilkanaście stron argumentacji), co wyraźniej pokazuje, że Szkot nastawiony jest o wiele bardziej na badanie tego, co współcześnie

moglibyśmy nazwać konkluzywnością argumentów, aniżeli na samo argumentowanie. Wypowiada się następująco: „Opierając się na rozumie naturalnym nie można dowieść konieczności zmartwychwstania: czy to drogą *a priori* – gdybyśmy podali uzasadnienie wewnętrznej zasady w człowieku; czy to drogą *a posteriori* – przez uzasadnienie działania lub doskonałości odpowiadającej człowiekowi [i wynikającej z natury – dop. M.Z.]. Zatem jest to całkowicie pewne wyłącznie w oparciu o wiarę”[7]. A wiara jest utwierdzona wypowiedzią Chrystusa (Mt 10,28): „Nie bójcie się tych, którzy zabijają ciało, a duszy zabić nie mogą”. Duns Szkot po przeanalizowaniu przesłanek jest przekonany, że nie można za pomocą argumentów dowieść nieśmiertelności duszy, ani zmartwychwstania, gdyż rzeczy te są poza obszarem naszej wiedzy i prawdziwego poznania.

Zwróćmy teraz uwagę na drogę, jaką chce Szkot przeprowadzić czytelnika, by dojść do takich wniosków. Najpierw rozważa argumenty za i przeciw (średniowieczne *sic et non*), które zazwyczaj są podawane w związku z tym tematem. W argumentacji za przyjęciem twierdzenia odwołuje się Arystotelesowskiej zasady, że naturalne pragnienia nie mogą być daremne i muszą być spełnione, zaś przeciwne odwołują się zarówno do św. Augustyna, który pozostawiał tę sprawę wątpliwą, jak i do św. Pawła, który opowiadając Ateńczykom o zmartwychwstaniu, nie tylko ich nie przekonał, ale został uznany za szaleńca.

***A posteriori* w dowodzeniu nieśmiertelności**

W dalszej kolejności Duns Szkot rozważa argumenty *a priori* oraz *a posteriori*. Terminy te mają oczywiście zupełnie inne znaczenie niż to, jakie nadał im Immanuel Kant, jednak nie są nieznane w średniowieczu. Ten podział miał wykazać, że formułowanie argumentów może być związane albo z ustaleniem natury człowieka i wyciąganiem wniosków z niej (*a priori*), albo z pokazaniem konsekwencji wynikających z przyjętej natury człowieka, a więc działaniami człowieka (*a posteriori*), które jako coś wtórne mogą być podstawą argumentacji za nieśmiertelnością człowieka i powszechnym zmartwychwstaniem wszystkich ludzi. Jeśli chodzi o argumenty *a posteriori* to według niego mają one mniejszą wartość dowodową niż pierwsze. Do takich argumentów należy przywoływanie naturalnego pragnienia szczęścia, wyrównawczej sprawiedliwości Boga, autorytetów świętych, a nawet samego zmartwychwstania Chrystusa.

Doktor Subtelny w każdym przypadku domaga się uzasadnienia, ale szczególnie w argumencie z pragnienia istnienia wiecznego. Nawet gdybyśmy przeprowadzili wnioskowanie: (1) wszyscy z natury pragną istnieć wiecznie (i zdają sobie z tego sprawę), (2) żadne pragnienie nie może być daremne, (3) zatem dusza będzie istniała wiecznie, to pierwsza przesłanka pozostaje nieuzasadniona. Jak pisze: „Nie jest jasne dla rozumu naturalnego, że argument wykazujący wieczne istnienie człowieka jako coś, co jest pożądane, jest argumentem bezbłędnym, gdyż wcześniej należałoby wykazać, że coś takiego może przysługiwać człowiekowi”[8]. Dlaczego jednak Duns kwestionuje możliwość wiedzy o pragnieniu szczęścia? Sam daje następującą odpowiedź: „Jednak nie jest znane przez naturalny rozum to, że człowiek pragnie z natury tego indywidualnego szczęścia, które znajduje się w tym, w czym wierzymy, że się znajduje. Gdyby tak było, to z konieczności byłoby znane dla rozumu naturalnego, że ten akt

zgodny jest z naszym celem”[9]. Człowiek nawet jeśli pragnie szczęścia, to nie zdaje sobie sprawy z tego, co nim jest, a bez wiary nie ma pewności co do tego, czy to, czego pragnie, faktycznie jest szczęściem ostatecznym.

***A priori* w dowodzeniu nieśmiertelności**

Jeśli chodzi o argumentację *a priori*, to Szkot zwraca na nią szczególną uwagę. Jeśli jakikolwiek argument ma dowodzić zmartwychwstania, to musi być zbudowany na czymś, co jest właściwe dla człowieka i co nie występuje w innych zniszczalnych rzeczach. Jednocześnie zaznacza, że poszukiwanie formy w człowieku, która jako niezniszczalna miałaby odpowiadać za zmartwychwstanie jest niemożliwe, nie doprowadza do konkluzyjnego wniosku. Wydaje się, że chcąc obalić argumenty dowodzące nieśmiertelności domaga się czegoś niemożliwego, dodatkowej formy ontycznej w człowieku, która gwarantowałaby zmartwychwstanie.

Sam Szkot formułuje argumentację składającą się z trzech twierdzeń, których prawdziwość ma zagwarantować osiągnięcie oczywistości dla rozumu naturalnego. Spośród trzech twierdzeń, jedynie pierwsze posiada zadowalające uzasadnienie, a Szkot domaga się, aby wszystkie były dowiedzione, by można było mówić o racjonalnym przekonaniu, że dusza jest nieśmiertelna. Te trzy twierdzenia są następujące: (1) dusza intelektualna jest specyficzną formą człowieka; (2) dusza intelektualna jest niezniszczalna; (3) specyficzna forma człowieka nie pozostaje na trwałe poza swoją całością[10].

Jeśli chodzi o pierwsze twierdzenie, to człowiek formalnie i właściwie poznaje intelektualnie, zatem dusza jest właściwą formą człowieka. Działanie (*operatio*) w przeciwieństwie do czynności (*actio*) albo też kształtowania (*factio*) jest czymś formalnie wewnętrznym. Wedle Szkota poznanie intelektualne przekracza cały rodzaj poznania zmysłowego i nie jest zdeterminowane do określonego rodzaju przedmiotów (intelektualnie poznajemy różnice każdego rodzaju przedmiotu zmysłowego). W przywoływanym fragmencie wypowiedzi Szkota mamy do czynienia z pewnym wykładem rozumienia poznania intelektualnego i próbą wskazania, co decyduje o jego niematerialnym charakterze. Szkot podaje osiem interesujących argumentów za różnicą między poznaniem intelektualnym i zmysłowym, a co ciekawe ostatecznym, koronnym argumentem jest ten odwołujący się do refleksji[11].

Drugie twierdzenie jest najciekawsze i najbardziej zasadnicze, co podkreśla sam Szkot. Podaje on dziewięć możliwych argumentów za nieśmiertelnością podważając zarazem ich wartość. Argumenty zasadniczo oparte są na myśli Arystotelesa, a trzy z nich odnoszą się do pewnych innych nauczycieli czy też filozofów. Pierwszy argument odwołuje się do oddzieleności intelektu w działaniu, co warunkuje oddzieleność w istnieniu. Drugi argument odwołuje się do niezniszczalności władzy przez przedmiot, a to następuje we władzy zmysłowej. Trzeci argument odwołuje się do *Metafizyki* Arystotelesa i twierdzenia na temat formy substancjalnej, która współistnieje wraz ze skutkami, ale i niejako niezależnie od nich – intelekt jest taką formą, która pozostaje po rozłożeniu kompozycji człowieka. Czwarty argument odwołuje się do zdania pochodzącego z *O powstawaniu i niszczeniu* i tezy, że intelekt przychodzący z zewnątrz i nie podlegający rodzeniu również nie podlega niszczeniu. Piąty argument odwołuje się do

naturalnego pragnienia, które nie może być daremne. Szósty argument bierze pod uwagę naturę materii, która gwarantuje możliwość nieistnienia, a dusza jej nie posiada. Siódmy argument jest odwołaniem się do poświęcania życia dla dobra wspólnego, które podyktowane jest sądem rozumu naturalnego wspartym przekonaniem o nieśmiertelności. Ósmy argument zakłada brak czegoś przeciwnego, co mogłoby niszczyć duszę. Nie potrzebuje ona ciała do istnienia, gdyż ma istnienie przez się (*habet proprium esse per se*), a więc może istnieć w ciele ale i poza nim. Argument dziewiąty jest odwołaniem się do prostoty duszy, która nie może być oddzielona od siebie, ani od swojego istnienia, ma bowiem istnienie przez siebie[12].

Jeśli chodzi o trzecie twierdzenie, że dusza ludzka nie pozostaje trwale poza swoją całością, to jest ono – zdaniem Dunska Szkota – nie do uzasadnienia w sposób konkluzywny i pewny. Choć formułuje on dwa argumenty, to sam podkreśla, że jest ich na tyle mało, że nie doprowadzają do uznania prawdziwości tego twierdzenia. Argument pierwszy uzasadnia konieczność zmartwychwstania tym, że część istniejąca na zewnątrz całości jest niedoskonała i jako forma szlachetna musi zostać podniesiona do poziomu swojej natury i nie może istnieć poza swoją całością. Drugi argument opiera się na założeniu, że połączenie formy i materii w człowieku jest na tyle naturalne, że śmierć sprawia rozdzielenie elementów istotowych a następnie skłanianie ich na powrót do siebie. Szkot podważa te argumenty odwołując się do przesłanek mówiących o tym, że doskonalenie ciała przez duszę i przekazywanie ciału istnienia, może dokonać się raz i bardziej prawdopodobne może być istnienie duszy bez ciała, aniżeli ponowne zjednoczenie z nim[13]. Trzeba oczywiście pamiętać, że Szkotowi łatwiej głosić takie poglądy ze względu na to, że uznaje wielość form w człowieku, gdyż obok formy intelektualnej istnieje w człowieku forma cielesności[14].

Oddziaływanie

Myśl Dunska Szkota, w takim samym stopniu jak myśl Tomasza z Akwinu, oddziaływała na renesans, który ponownie zajął się tematem nieśmiertelności. W uzasadnieniu nieśmiertelności widziano argument za wyjątkową godnością człowieka i ponownie odnoszono się do roztrząsania możliwości ludzkiego rozumu w tym temacie. Niektórzy autorzy nawet dokonywali korektury stanowiska Akwinaty właśnie ze względu na wypowiedzi Szkota (np. Tomasz de Vio Kajetan, Franciszek de Sylvestris z Ferrary)[15]. Jeszcze inni zupełnie niezależnie od rozwijającego się szkotyizmu krytykowali filozoficzny optymizm tomistów i w duchu renesansowego, chrześcijańskiego arystotelizmu, krytykowali Akwinatę (Pietro Pompanozzi). Duns Szkot w dziejach myśli filozoficznej i teologicznej pojawił się jako ten, który stoczył bój, podjął się próby zrozumienia natury ludzkiej, mierząc poprawność wnioskowań w tym temacie, dokonując subtelnych dystynkcji, pozostawiając ostatecznie ten temat chrześcijańskiej wierze. Bo nie jest tak, że Duns Szkot uważał, iż dusza ludzka jest śmiertelna. Był głęboko przekonany o jej nieśmiertelności, ale uważał też, że niemożliwe jest dowodzenie tego tematu w obszarze samej filozofii.

Problem nieśmiertelności duszy pozostaje, tuż po pytaniu o istnienie Boga, jednym z podstawowych w filozofii klasycznej. A od jego rozstrzygnięcia, zależą wszelkie rozwiązania w obszarze filozofii praktycznej. Temat ten był podejmowany starożytności, średniowieczu, nowożytności, a także współcześnie, gdy dąży się do realizowania postulatów przedłużania życia w nieskończoność w transhumanizmie.

Michał Zembrzuski

Przypisy:

[1] Por. O. Boulnois, *Duns Szkot – filozof i teolog*, w: E.I. Zieliński, R. Majeran (red.), *Błogosławiony Jan Duns Szkot 1308-2008*, Lublin 2010, s. 45-63.

[2] Jan Duns Szkot, *Ordinatio IV*, d. 43, a. 2, quaestio, in: B. Ioannis Duns Scoti, *Opera omnia*, t. 14, ed. P.M. Perry, Civitas Vaticana: Typis Vaticanis 2013, s. 13.

[3] Por. J.F. Ross, T. Bates, *Duns Scotus on Natural Theology*, w: T. Williams (red.), *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, Cambridge University Press 2002, s. 224-225.

[4] Por. R. Pasnau, *Latin Aristotle*, w: C. Shields (red.), *The Oxford Handbook of Aristotle*, Oxford University Press, 2012, s. 665-689.

[5] Na przykład: *Komentarz do Sentencji II*, d. 19, q. 1, a. 1; *Summa contra gentiles II*, 55; 79-81; *Summa teologii I*, q. 75, a. 6, co.; Kwestia o duszy, q. 14; Kwodlibet X, a. 2; Kompendium teologii, c. 84.

[6] Super I Cor., cap. 15, l. 2.

[7] Jan Duns Szkot, *Ordinatio IV*, d. 43, a. 2, recapitulatio, s. 40.

[8] Jan Duns Szkot, *Ordinatio IV*, d. 43, a. 2, ad 1 (ad argumenta principalia), s. 41.

[9] Jan Duns Szkot, *Ordinatio IV*, d. 43, a. 2, ad 2 (ad argumenta principalia), s. 43.

[10] Zob. Jan Duns Szkot, *Ordinatio IV*, d. 43, a. 2 (ad questionem), s. 17.

[11] Zob. Jan Duns Szkot, *Ordinatio IV*, d. 43, a. 2 (de prima propositione), s. 17-26.

[12] Zob. Jan Duns Szkot, *Ordinatio IV*, d. 43, a. 2 (de secunda propositione), s. 26-36

[13] Zob. Jan Duns Szkot, *Ordinatio IV*, d. 43, a. 2 (de tertia propositione), s. 36-38.

[14] Zob. F.T. Janka, *Jana Duns Szkota pamiętny turniej średniowiecznej filozofii*, Poznań 2011, s. 106-107

[15] Zob. M. Ciszewski, *Franciszka de Sylvestris koncepcja nieśmiertelności duszy ludzkiej*, Lublin 1996.

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



Ministerstwo Kultury
i Dziedzictwa Narodowego
