

nisława Dąbrówki, Adama z Bochynia, Szymona Marycjusza z Pilzna, Frycza Modrzewskiego i Stanisława Orzechowskiego poznanie posiada wartość wyłącznie w powiązaniu z działaniem, jednostka bowiem realizuje swą doskonałość jedynie w działaniu i poprzez działanie. W ramach orientacji praktycystycznej można wyróżnić rozmaite nurty: laicyzm Adama z Bochynia przeciwstawić teokratyzmowi Stanisława Orzechowskiego, legalizm Szymona Marycjusza z Pilzna — moralizmowi Frycza Modrzewskiego.

JERZY W. GALKOWSKI

Z ZAGADNIEŃ ANTROPOLOGII DUNSA SZKOTA

Jest rzeczą charakterystyczną, że analizy przeprowadzone w pracach omawiających Szkotową metafizykę człowieka dotyczą wskazania poszczególnych warstw bytowych, ich wzajemnego stosunku i roli, jaką grają w całym bycie — człowieku, a nie mówi się w nich o tym, czym są poszczególne elementy ontyczne. Wskazanie takie jest konieczne dla pełnego zrozumienia wolności moralnej człowieka i innych problemów moralnych.

Aczkolwiek sam problem moralnego działania człowieka, jako działania wczelnego, znajduje się poza terenem metafizyki¹, to jednak analiza metafizyczna człowieka pozwala lepiej zrozumieć działanie ludzkie. Najdoskonalszą władzą człowieka, według Dunsza Szkota, jest wola ze względu na swoją wolność. Wolność może przybierać postać indeterminizmu lub autodeterminizmu — te dwa określenia związane są bezpośrednio z określeniami natury człowieka. Jeśli mówi się o pełnym człowieku jako właściwym podmiocie działania, wtedy bardzo łatwo zająć stanowisko autodeterministyczne. Wynika to z podkreślenia jedności i niepodzielności człowieka. Poszczególne władze nie są autonomicznymi jednostkami, chociaż są czymś realnym i realnie różnią się od samego człowieka i między sobą. Człowiek nie jest tylko złożeniem poszczególnych władz, ale i jednością — to nie rozum poznaje, ale człowiek dzięki czy poprzez rozum; nie wola działa, ale człowiek dzięki czy poprzez wolę itd. Ponieważ wszystkie władze są władzami niepodzielnego człowieka, istnieje między nimi łączność, współdziałanie i wzajemny wpływ. Dzięki temu w działaniu bierze udział przede wszystkim wola, ale także i inne władze, a szczególnie intelekt. To dzięki intelektowi człowiek może się samo-

¹ F. Wilczek. *Ontologiczne podstawy dowodów na istnienie Boga według Tomasza z Akwinu i Dunsza Szkota*. Warszawa 1958 s. 159.

określić w działaniu ze względu na poznane prawa moralne. Podmiot określa działanie samodzielnie, świadomie podporządkowując się tym prawom albo wyłamując się spod nich. Wtedy właśnie mówi się o autodeterminizmie. Jeżeli człowiek jest tylko, albo przede wszystkim, wolą obdarzoną wolnością, jak to jest u Dunsza Szkota, wtedy autonomia działania jest prostą konsekwencją takiego stanowiska. Trudno jednakże z nim konsekwentnie pogodzić coś innego jak tylko autonomię praw moralnych w jej skrajnej, aintelektualnej (czy nawet antyintelektualnej) postaci. Właściwie nie można nawet mówić o prawach moralnych — dobre jest to, czego człowiek chce, złe to, czego nie chce. Nie może być mowy o jakimś odniesieniu się człowieka w działaniu do obiektywnych praw². Duns Szkot uchronił się od takiego stanowiska kosztem skrajnej heteronomii prawa moralnego³.

Analiza struktury ontycznej człowieka, zawarta w poglądach metafizycznych Dunsza Szkota, ujawnia byt jako rzeczywistość wielowarstwową⁴. Najbardziej podstawowa jest warstwa bytu jako bytu. Pojęcie bytu jest najbardziej ogólne i najbardziej niezdefiniowane. Samo jest podstawą wszelkich innych determinacji, tworzących wyższe „warstwy” bytowe. Pierwszą determinacją jest „skończoność” lub „nieskończoność”. Nie tworzy ona jeszcze osobnej warstwy, ale jest wewnętrzną cechą warstwy podstawowej i wyraża jej sposób bytowania, który przenosi się na wszystkie „warstwy” wyższe. Następną warstwą (a raczej warstwy) tworzą tzw. *passiones*, czyli właściwości transcendentalne bytu. Pierwszymi z nich, bardziej ogólnymi, są właściwości zamienne z bytem — jedność, prawda, dobro itp. Na nich nabudowują się właściwości transcendentalne dysjunktywne, jak akt i możliwość, konieczność i przygodność itp., przeciwstawne sobie. W sposób ostateczny determinują byt właściwości jednostkowe, które są już całkowicie proste i nieredukowalne. Jest to tzw. *haecceitas*. Właściwości jednostkowych jest więcej niż jedna, ale jest tylko jedna różnica jednostkowa między poszczególnymi bytami tego samego rodzaju. *Haecceitas* nadaje konkretnemu bytowi istnienie substancjalne i zupełną jedność. Poszczególne „warstwy” bytowe mają swoje osobne *esse essentiae*. Skutkiem tego natura ogólna danego bytu, na którą się one składają, ma niedoskonałą jedność. Pełną, substancjalną jedność nadaje *haecceitas* przez nadanie konkretnemu bytowi *esse existentiae*. Natura ogólna jest podstawą definiowalności, ale nie

² Tak skrajne stanowisko zajął J. P. Sartre. Moralne działanie jest czymś pierwotnym, poznanie czymś wtórnym wobec niego.

³ Por. J. Gałkowski. *Prawo naturalne w ujęciu Jana Dunsza Szkota*. „Roczniki Filozoficzne” T. 15:1967 z. 2 s. 91-101; tenże. *Uwagi o koncepcji prawa naturalnego Jana Dunsza Szkota*. Tamże T. 18:1970 z. 2 s. 119-126.

⁴ Wilczek, jw.; R. Greiner. *Die Metaphysische Anthropologie des Johannes Duns Scotus*. München 1962.

wyznacza jeszcze różnicy jednostkowej, którą ujmuje ostateczna forma jednostkowa, niewyraźna w definicji.

Poszczególne formy bytowe, od najniższej do najwyższej, mają się tak do siebie, jak możność do aktu — forma niższa jest materią dla wyższej. Forma gatunkowa i forma jednostkowa uaktualniająca tamtą, tworzą aliquid tertium, które ma pełną jedność i pełnię istnienia realnego.

Natura ogólna człowieka jest także warstwowo złożona, a więc ma wiele osobnych, hierarchicznie ułożonych form mających swoje esse essentiae. Są nimi: forma materialis, konstytuująca ciało, oraz nabudowane na niej anima vegetativa, anima sensitiva, oraz anima intellectiva. Tworzą one pełną jedność — compositum — dzięki ostatecznemu „wykończeniu” przez haecceitas. Natura ogólna jest podstawą definiowania. Najbardziej zaś interesującym jej elementem jest dusza rozumna, specyficzna forma człowieka, do niej bowiem należą władze mające zasadnicze znaczenie dla człowieka jako bytu moralnego. Intelpekt i wola są władzami duszy rozumnej. Tworzą z nią oraz między sobą jedność. Nie jest to jedność realna (a więc nie są tym samym), ale nie ma też między nimi realnej różnicy — różnią się między sobą formalnie. Z dwóch tych władz, które są władzami niematerialnymi i najwyższymi, wyższą i doskonalszą jest wola. Wola jest bardziej doskonała ze względu na swoją wolność, co związane jest z większą niematerialnością — jest wyższą formą duszy rozumnej niż intelekt. Jest ona pożądaniem intelektualnym, ale nie to jest jej właściwą doskonałością, lecz to, co wykracza ponad to pożądanie, a mianowicie wolność. Wola jest zarazem pożądaniem intelektualnym i wolnym. Pierwsza cecha — intelektualizm woli — nie może być jej właściwym określeniem, gdyż łączyłby się z koniecznością. W takim stwierdzeniu Duns Szkota zawiera się pewna dialektyka — wola przekracza jedno z przeciwieństw (intelektualizm = konieczność) i pozostaje wolna, nie dzieląc się swoją wolnością, swoim panowaniem z żadną inną władzą.

Jako forma wyższa wola ma za materię formę niższą, w tym wypadku intelekt. Z tego jednakże nie wynika, że wola może w jakiś sposób pełnić rolę poznawczą, którą ma intelekt, albo że jest od wewnątrz charakteryzowana przez to, co jest właściwością intelektu. Bardzo pociągające w takim wypadku byłoby przyznanie woli jakiejś „wsobnej” wiedzy, jednakże Duns Szkot stanowczo przeciwstawia się takiemu stanowisku, twierdząc, że poznanie i działanie to realnie różne akty.

Formalna różnica między władzami człowieka, aczkolwiek różnicuje władza sama w sobie, nie powoduje rozbicia bytu, w którym one tkwią. Byt ten posiada jedność substancjalną, co zresztą zakłada różnica formalna między władzami. Jedność ta nie płynie z samej natury ogólnej, do której należą władze człowieka. Natura ogólna posiada jedność niedoskonałą dzięki różnym „istnieniom istotowym” (esse essentiae) każdej z form. Jedność substancjalną uzyskuje byt dzięki determinacjom jed-

nostkowym, aktualizującym ostatecznie naturę ogólną i nadającą jej jednostkowość, niepodzielność i niekomunikatywność oraz istnienie realne. Dzięki temu ostatecznemu zaktualizowaniu dopiero byt zdolny jest do właściwego mu działania. Natura ogólna jest pośrednią racją działania, a bezpośrednią są jednostkowe determinacje, haecceitas. Należy więc ich szukać w najwyższej formie człowieka — woli. W woli trzeba wyróżnić dwa momenty: dążenie naturalne (*appetitus naturalis*) i dążenie wolne (*appetitus liber*). Wola ludzka ujęta w całości jest więc złożona z dwóch form różniących się formalnie. Dążenie naturalne nie jest jakimś specyficznym aktem czy rodzajem aktów woli. Jest wrodzonym naturalnym skierowaniem woli do dobra i szczęścia. Jest to dążenie do dobra ujętego w ogólności, do dobra ontycznego, bez różnicowania na dobro wyższe i niższe. Natomiast dążenie wolne jest już konkretnym aktem woli, skierowanym do konkretnego, wybranego przez wolę, dobra. Dążenie wolne jest nabudowane na dążeniu naturalnym. Ostatecznie więc i w najdoskonalszy sposób określa człowieka wolność. Dzięki niej i poprzez nią człowiek uzyskuje pełną jedność substancjalną i istnienie realne. Wolność również jednostkuje i różnicuje ludzi między sobą.

Tutaj też znajdujemy uzasadnienie tego, dlaczego uchwycenie samego działania i jego analiza znajdują się poza zasięgiem metafizyki. Metafizyka ujmuje tylko to, co ogólne, nie może więc dotrzeć do determinacji jednostkowych, do haecceitas. Wskazuje na nie tylko z zewnątrz, a jako jednostkowych nie analizuje. Poza tym metafizyka wskazuje na wolność woli, ale wolne działanie wymyka się jej, gdyż nie może być ujęte w sądach ogólnych z racji jednostkowości, a w sądach koniecznych z racji wolności. Nie znaczy to, że działanie wolne znajduje się całkowicie poza możliwością racjonalnego działania. Duns Szkot ujmuje je w swoistej analizie działania człowieka. Jest to antropologia moralna (albo etyczna) mająca powiązanie z analizą poznania praktycznego oraz z analizą *praxis*, czyli właściwego ludzkiego działania.

MACIEJ BIELICKI

WSPÓŁCZESNY ROZWÓJ ASTRONOMII KOPERNIKA

Będziemy rozumowali w taki sposób, jak rozumowano przed i za czasów Kopernika. Ale i dzisiaj rozumowanie takie jest konieczne jako wstępny etap naszych rozważań naukowych o zjawiskach przyrodniczych. Najpierw zauważamy zjawisko i dokonujemy obserwacji, tj. zapisujemy, w jaki sposób przebiega to zjawisko. Na przykład zauważamy, że wśród gwiazd nieruchomych względem siebie są również inne