

i dyskutując z nimi — oraz że praktyka międzykulturowej komunikacji jest trudna i zawiera możliwość wielu nieporozumień.

Ale i to nie oznacza znowu, żebyśmy nie mogli sformułować zasad pozwalających odróżnić roszczenia racjonalne od irracjonalnych dotyczących cudzych stanów świadomości. Tzw. koło hermeneutyczne nie jest żadnym błędnym kołem sprawiającym, że cały proces interpretacji staje się niezrozumiały, tajemniczy. Jest to tylko inny sposób wysłowienia znanego już nam dobrze faktu, że uprawomocnienie epistemologiczne nie stwarza wiedzy, lecz jedynie ocenia wiedzę już posiadaną.

#### KONKLUZJA

Mam nadzieję, że zdołałem przekonać Czytelnika, iż wraz z Chisholmowską rekonstrukcją epistemologii idea radykalnej epistemologii, prowadzącej uprawomocnienie do samouobeczenia jako jego ostatecznej bazy, przeżywa dzisiaj — po pewnym zastoju — swe odrodzenie. Ale poprzez oparcie się na zdroworozsądkowym realizmie (realizmie *common sense*) i przez rezygnację z koncepcji epistemologii jako filozofii pierwszej, ta nowa epistemologia radykalna unika trudności związanych ze stanowiskiem transcendentalnego idealizmu Husserla. Dlatego byłoby rzeczą szczególnie cenną prowadzić dalej wnikliwe studium nad zbieżnością idei Chisholma i Ingardena na temat właściwego miejsca epistemologii wśród nauk i właściwego jej podziału, epistemologii rozumianej — powtórzmy to raz jeszcze — jako teorii racjonalnego uprawomocnienia ROZUMIENIA.

EDWARD ZIELIŃSKI

#### NIESKOŃCZONOŚĆ W FILOZOFII JANA DUNSA SZKOTA: ROZUMIENIE I NIEKTÓRE KONSEKWENCJE SYSTEMOWE \*

Podaję tu niektóre z tych zagadnień filozofii Doktora Subtelnego, które zostały szerzej omówione w mojej pracy pt. *Nieskończoność bytu Bożego w filozofii Jana Dunsza Szkota*.

Duns Szkot świadomy jest rozmaitych znaczeń nadawanych pojęciu

---

\* Referat został wygłoszony na zebraniu naukowym Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Naukowego KUL 28 IV 1977 r.

„nieskończony”; świadczy o tym choćby ten fragment jego *Komentarza do Metafizyki Arystotelesa*, w którym wyróżnia potrójne znaczenie nazwy „nieskończony”: negatywne, prywatne oraz pozytywne, nazywając to ostatnie „infinitem contrarie”. Zastanawia się także, jaki rodzaj nieskończoności jest — zdaniem Arystotelesa — możliwy w poszczególnych rodzajach ściśle lub metaforycznie rozumianej ilości (Por. *In Metaph.* q. 6 n. 3-29; IV 563-571). Są to jednak rozważania marginalne. Cały wysiłek własnych przemyśleń Szkot skierowuje na bliższe określenie tej nieskończoności, która przysługuje Bogu i sprecyzowanie sposobu, w jaki nieskończoność byt Boży charakteryzuje. Przemyślenia Stagiryty są dla niego tylko punktem wyjścia. Można to zauważyć z całą ostrością, jeżeli prześledzi się tok konstruowania przez Doktora Subtelnego pojęcia „nieskończoności intensywnej”. (Proces tworzenia tego pojęcia jest zwięzłe i wyczerpująco przedstawiony w 5. kwestii jego *Quaestiones Quodlibetales*, w kontekście czysto teologicznego pytania o to, czy relacja pochodzenia Syna Bożego od Boga Ojca jest relacją formalnie nieskończoną).

Otóż punktem wyjścia w procesie tworzenia pojęcia nieskończoności intensywnej jest dla Szkota arystotelesowskie określenie nieskończoności podane w 3. księdze *Fizyki*: ilość jest wtedy nieskończona, jeżeli po wzięciu z niej dowolnie wielkiej części, zawsze jeszcze pozostanie coś do wzięcia. Tak rozumiana nieskończoność charakteryzuje się tym, że 1<sup>o</sup> jest cechą przysługującą kategorii ilości; 2<sup>o</sup> jest to nieskończoność potencjalna, tzn. każda „porcja” wziętej ilości jest w sobie skończona, ale tych „porcji” może być nieskończenie wiele, nigdy jednak jednocześnie, zawsze jedna po drugiej; 3<sup>o</sup> nie posiada charakteru całości, ponieważ całością jest to, co nie posiada żadnej swojej części poza sobą, a właśnie poza aktualnie daną i faktycznie skończoną częścią ilości, znajduje się potencjalnie nieskończona ilość innych części; 4<sup>o</sup> nie przysługuje jej też cecha bycia doskonałością, bo doskonale jest to, co nie wykazuje żadnego braku należnej doskonałości, zaś nieskończoną potencjalnie ilość charakteryzuje to właśnie, że aktualnie zawsze jej czegoś brak.

Etapem pośrednim w procesie tworzenia pojęcia nieskończoności intensywnej jest utworzenie pojęcia nieskończoności aktualnej, ale ciągle jeszcze w kategorii ilości i w oparciu o arystotelesowską koncepcję nieskończonej potencjalnie ilości. Dokonuje się to w swoistym „eksperymentcie” myślowym, w którym pominięty zostaje zupełnie problem, czy ilość aktualnie nieskończona może istnieć. (Szkot akceptowałby negatywną odpowiedź Arystotelesa, gdyby swego rozumowania nie traktował wyłącznie jako etapu tworzenia pojęcia nieskończoności intensywnej).

Końcowym etapem dochodzenia do pojęcia nieskończoności intensywnej jest myślowy przeskok od wyobrażonej (*imaginata*) poprzednio nieskończonej aktualnie ilości do nieskończoności aktualnej w aspekcie do-

skonałości bytowania. Nieskończoność w aspekcie bytowania rozumie się bowiem na wzór (*proportionabiliter*) wyimaginowanej poprzednio nieskończonej aktualnie ilości i nieskończoność taka nazywana jest w dziełach Szkota skrótowo nieskończonością intensywną.

Nieskończoność intensywną można próbować opisać (nie definiować!) na dwa sposoby: albo biorąc pod uwagę ją samą, jej treść, albo też porównując ją z czymś, co w aspekcie doskonałości bytowania jest skończone. W pierwszym wypadku można powiedzieć, że nieskończony intensywnie jest taki byt, któremu nie brak żadnej z tych doskonałości, które w jednym bycie mogą współwystępować. W drugim wypadku powiemy, że nieskończony intensywnie jest taki byt, który przekracza doskonałości jakiegokolwiek bytu skończonego nie w jakimś określonym stopniu, ale przekracza je ponad wszelką określoną i możliwą do określenia proporcję. (W ostatnim określeniu chodzi jednak tylko o proporcję matematyczną: dodawanie dowolnej ilości wielkości skończonych nigdy nie da w efekcie wielkości czy doskonałości nieskończonej. Natomiast między bytem nieskończonym a bytami skończonymi może zachodzić innego rodzaju proporcja, np. zależności bytowania czy proporcja władzy poznawczej do jej przedmiotu. Szkot szerzej rozpracowuje to zagadnienie świadomy tego, że gdyby zgodził się na absolutny brak proporcji między bytem skończonym i nieskończonym, wykluczyłyby z góry możliwość jakiegokolwiek kontaktu między Bogiem i stworzeniem tak na płaszczyźnie ontycznej jak i epistemologicznej).

W związku z tym, co dotąd powiedziano, należałoby zwrócić uwagę przynajmniej na trzy sprawy:

1. Stosunek Dunsza Szkota do antycznego, greckiego rozumienia nieskończoności. Bowiem mylące, a zarazem znaczące może być odwoływanie się Szkota do arystotelesowskiej koncepcji nieskończoności. Mylące, ponieważ Doktor Subtelny rozumie nieskończoność zupełnie inaczej niż Arystoteles. Znaczące, bo świadczy o autorytecie Stagiryty w ostatnich latach XIII w.: nawet gdy jego myśl gruntownie zmieniano, nie odwołać się doń było nie sposób.

Na terenie filozofii pojęcie „nieskończony” posiada dwa podstawowe, a równocześnie przeciwstawne sobie znaczenia: 1° Nieskończone jest to, co nie posiada należnej mu formy, jest bezładne, nieokreślone, niedoskonałe; 2° Nieskończone jest to, czego doskonałość nie jest niczym ograniczona, co zatem jest pod każdym względem doskonałe. Tylko w tym drugim znaczeniu nieskończoność można odnieść do Boga. A trzeba zauważyć, że typowe dla myśli greckiej (przez wielu zwłaszcza XIX-wiecznych historyków filozofii uznawane za jedyne) było rozumienie pierwsze, które zaczęło się od pitagorejczyków, a swoje apogeum osiągnęło właśnie w myśli Arystotelesa. Historycy wskazują na Grzegorza z Nyssy

(†384) lub Hilarego z Poitiers (†367) jako na pierwszych myślicieli chrześcijańskich, którzy nieskończoność przypisywali Bogu jako (pewną doskonałość. Jednak aż do XII wieku przymiot ten nie był zbyt akcentowany (widać to np. u Piotra Lombarda) i traktowany raczej jako „zewnątrzna” cecha charakteryzująca trwanie Boga i jego stwórczą moc. Przełom nastąpił gdzieś na przestrzeni lat 1150-1250, jako że po 1250 roku wszyscy wielcy myśliciele zgodnie utrzymywali, że Bóg jest nieskończony w aspekcie doskonałości bytowania. Tak też czynił Duns Szkot. Nie ma u niego śladu nawiązania do tych myślicieli greckich (np. Anaksymandra, Plotyna), którzy nieskończoność rozumieli w sensie pozytywnej doskonałości; jest natomiast wyraźne odwołanie się do Arystotelesa akcentującego negatywne jej rozumienie — stąd myśl Stagiryty mogła stanowić tylko punkt wyjścia do gruntownych przekształceń.

2. Duns Szkot — to także jest bardzo charakterystyczne i znaczące — nie posługuje się określeniem nieskończoności jako wielkości pozbawionej granic, mimo że określenie takie zna. Obydwa przytoczone wyżej określenia wyraźnie akcentują pozytywną treść zawartą w negatywnym co do formy terminie.

3. Terminologia. Pojęcie nieskończoności aktualnej w aspekcie doskonałości bytowania nazywa Szkot najczęściej nieskończonością intensywną. Ten termin jest najbardziej charakterystyczny i specyficzny dla jego filozofii. Już sama nazwa wyraża to, że nieskończoność Szkot pojmuje — o czym za chwilę — jako „modus intrinsecus” bytu, któremu przysługuje, czyli wewnętrzne natężenie, nasilenie — łacińskie „intensio” — doskonałości bytu. Zamiennie, choć rzadziej, nieskończoność taką nazywa Szkot nieskończonością w aspekcie doskonałości lub mocy. Wszystkie te terminy posiadają w zasadzie taką samą treść. Należy je odróżnić (o czym się niekiedy w naszej literaturze filozoficznej zapomina) od innych terminów, również często występujących u Szkota, zwłaszcza przy omawianiu problematyki trynitarnej: „infinitum formaliter” (coś, co jest nieskończone formalnie), „infinitum radicaliter seu fundamentaliter” (nieskończoność radykalna, źródłowa, fundamentalna) oraz „infinitum per identitatem” (nieskończoność tożsamościowa). Terminy te określają, w jaki sposób w Bogu, który jest intensywnie nieskończony, nieskończone są pewne momenty. Szkot twierdzi więc, że istota Boga jest nieskończona formalnie i radykalnie; wszystkie atrybuty Boże są nieskończone formalnie, ale nie radykalnie; natomiast relacje Osób w Trójcy Świętej są tylko tożsamościowo nieskończone. Znaczy to, że wszystko w Bogu jest nieskończone intensywnie, ale istota Boga jest niejako źródłem, korzeniem (przysłówek „radicaliter” pochodzi od „radix-cis” — korzeń, źródło) wszystkich atrybutów, przy czym zarówno istota, jak i atrybuty są nieskończone formalnie. Natomiast nie są formalnie nieskończone relacje „tworzące” poszcze-

gólne Osoby Boskie; inaczej bowiem naruszona byłaby absolutna jedność Boga, jako że relacji pochodzenia Syna od Ojca nie posiada Duch Święty i odwrotnie.

\*

Przypisywanie Bogu nieskończoności pojętej jako pewna doskonałość było już w 2 poł. XIII w. sprawą powszechną. Oryginalność ujęcia tego zagadnienia przez Doktora Subtelnego zaczyna się w tym momencie, kiedy podejmuje on próbę sprecyzowania, w jaki sposób nieskończoność łączy się z bytem, przysługuje bytowi, jest „cechą” bytu, kiedy systemowo konsekwentnie pokazuje, że nieskończoność jest „modus intrinsecus” bytu i członem pary transcendentalnych właściwości rozłącznych bytu.

W tym miejscu w grę wchodzi tezy specyficzne dla systemu Doktora Subtelnego. Wydaje się, że właściwe odczytanie tego, jak Szkot rozumiał sposób, w jaki nieskończoność (lub skończoność) przysługuje bytowi, pozwala wniknąć w wewnętrzną logikę jego systemu. Pozwala zwłaszcza dostrzec, jak teza o nieskończoności istotnie modyfikuje i (systemowo spójnie) chroni przed absurdalnymi konsekwencjami, które na pierwszy rzut oka zdają się wynikać z tezy o jednoznaczności pojęcia „byt” oraz teorii tzw. różnicy formalnej.

Byt i transcendentalia. W doświadczeniu mamy zawsze do czynienia z wielością konkretnych bytów. Stopień doskonałości posiadanej przez poszczególne byty różni je między sobą. Ale mimo całej różnorodności, wszystkie posiadają jeden wspólny wymiar: są czymś innym niż nicłość, niebyt. Ten wspólny dla wszystkiego, co w jakikolwiek sposób jest poza nicością wymiar, Szkot nazywa „bytem wspólnym” (*natura communis*). On stanowi treść pojęcia „byt”, które jest pojęciem absolutnie prostym (*simpliciter simplex*) i jednoznacznym. Jest to jednak pojęcie niedoskonałe, ponieważ abstrahuje od ujęcia tego stopnia doskonałości, który zawsze przysługuje konkretnie istniejącemu bytowi, jest z nim nierozłącznie związany i tylko poznawczo da się niejako oddzielić istotę bytu (czyli to, że jest poza nicością) od konkretnego sposobu, w jaki ten byt istnieje. Jeśli natomiast byt zostanie ujęty poznawczo łącznie z tym stopniem doskonałości, jaki konkretnie posiada (i bez którego — podkreślimy — poza płaszczyzną poznania istnieć nie może), wówczas pojęcie takie, stając się pojęciem doskonałym, przestaje być pojęciem absolutnie prostym i jednoznacznym. Nigdy nie istnieje konkretnie „natura wspólna” w absolutnym niezdeteminowaniu do określonego stopnia doskonałości bytowej; konkretnie istniejący (w jakikolwiek sposób) byt jest zawsze bytem skończonym albo nieskończonym.

Wszystkie pojęcia orzekające o bycie w jego absolutnym niezdeterminowaniu są pojęciami transcendentalnymi. Oznaczają one te wszystkie właściwości, które przysługują każdemu bytowi z tej właśnie racji, że jest bytem, a nie nicością. Szkot wyróżnia dwa rodzaje takich właściwości: zamienne z bytem (*passiones convertibiles cum ente*) oraz transcendentalne właściwości rozłączne bytu (*passiones disiunctae entis*). Pierwsze rozumie po arystotelesowsku. Jego uwagę przykuwa bardziej drugi typ transcendentalistów. Występują one zawsze parami. Są transcendentaliami, ale w inny sposób niż jedność, prawda czy dobro, bowiem żaden z członów pary pojęć wzięty osobno nie jest właściwością zamienną z bytem (nie każdy byt jest skończony, nie każdy też jest nieskończony), ale zakres wziętych razem i rozłącznie (stąd ich nazwa) pokrywa się z zakresem pojęcia „byt” (nie ma takiego bytu, który nie byłby albo skończony albo nieskończony).

Specyfiką transcendentalnych właściwości rozłącznych jest nie tylko to, że jeśli jakiemuś bytowi przysługuje jeden człon danej pary właściwości, to nie może mu przysługiwać drugi; jedna z tych właściwości przysługuje nadto formalnie tylko jednemu bytowi, tzn. Bogu. Duns Szkot podkreśla, że do Boga odnoszą się formalnie wszystkie transcendentalne właściwości zamienne, zaś z właściwości rozłącznych — człon wyrażający, albo przynajmniej mogący wyrażać doskonałość. Tę ich właściwość A. B. Wolter nazwał „prawem transcendentalnych właściwości rozłącznych” (por. A. Wolter. *The Transcendentals and Their Functions in the Metaphysics of Duns Scotus*. St. Bonaventure 1946 s. 132, 137, 159-161).

Szkot nie usiłował szeregować rozłącznych właściwości transcendentalnych bytu według jakiejś hierarchii ważności; nie sporządził nawet ich wyczerpującego zestawienia. Najszerzej jednak omówił i w argumentacji wykorzystał parę: skończony — nieskończony tych właściwości. Podkreślał, że najbardziej pierwotnym podziałem bytu jest podział na byt skończony i nieskończony. Jest on wcześniejszy (co do natury) niż podział bytu na 10 kategorii, bowiem dopiero byt skończony dzieli się na 10 rodzajów i każdy byt kategorialny jest bytem skończonym. Para skończony—nieskończony zajmuje wśród transcendentalnych właściwości rozłącznych miejsce szczególne i z tej racji, że skończoność i nieskończoność są „modi intrinseci” bytu. Co to znaczy?

Nieskończoność nie przysługuje bytowi w taki sposób, w jaki przysługuje mu jedność, dobro, prawda — jest to zrozumiałe w świetle tego, co wyżej powiedzieliśmy o dwóch typach transcendentalnych właściwości bytu.

Nieskończoność nie jest też taką właściwością bytu, która dochodziłaby do bytu niejako z zewnątrz. Szkot ilustruje to najczęściej mówiąc, że nieskończoność nie łączy się z bytem w taki sposób, w jaki różnica gatunko-

wa dochodzi do rodzaju, dając w efekcie indywiduum określonego gatunku. Częste podejmowanie tego przykładu nie wydaje się być u Szkota czymś przypadkowym, jako że ściśle wiąże się z koncepcją jednoznaczności pojęcia „byt”. Jeżeli bowiem „byt” w tym samym znaczeniu odnosi się do Boga i do stworzeń, a dopiero skończoność dołączona do bytu sprawia, że pojęcie „byt skończony” odnosi się wyłącznie do stworzeń, zaś nieskończoność dołączona do „natury wspólnej” (czyli desygnatu jednoznacznie rozumianego pojęcia „byt”) powoduje, że pojęcie „byt nieskończony” orzeka tylko i wyłącznie o Bogu, to narzuca się niejako automatycznie podejrzenie, że skończoność i nieskończoność są różnicami gatunkowymi, zaś „natura wspólna” jest rodzajem. Gdyby tak było, w żaden sposób nie dałoby się uratować chrześcijańskiej doktryny o absolutnej transcendencji Boga wobec świata. Bóg byłby bytem może wyjątkowym i jedynym w swoim rodzaju, ale jednak bytem kategorialnym.

Szkot sądzi, że jego koncepcja w niczym nie narusza transcendencji bytu Bożego. Nieskończoność bowiem po prostu nie może łączyć się z bytem jednoznacznie pojętym na wzór połączenia różnicy gatunkowej z rodzajem. Bo chociaż każde indywiduum danego gatunku stanowi coś jednego, to jednak treść zawarta w pojęciu różnicy gatunkowej dodaje coś nowego do treści zawartej w pojęciu rodzaju, a tym samym treść rodzaju znajduje się w możliwości w stosunku do treści różnicy gatunkowej; to zaś jest niemożliwe w wielkościach nieskończonych. Weźmy dla przykładu definicję człowieka jako „zwierzęcia rozumnego”, gdzie pojęcie „zwierzę” jest rodzajem, a pojęcie „rozumne” — różnicą gatunkową. Gdyby treść zawarta w pojęciu różnicy gatunkowej nie wносиła nic nowego do treści pojęcia „zwierzę”, wtedy treść pojęcia „człowiek” można by uzyskać poprzez określone nasilenie cechy wyrażonej pojęciem „zwierzę”, a taka operacja nie jest możliwa.

Nieskończoność jest „modus intrinsecus” bytu, czyli czymś, co od wewnątrz modyfikuje sposób bycia bytem. Szkot używa zamiennie, choć rzadziej, nazwy „gradus intrinsecus”, czyli wewnętrzny stopień nasilenia doskonałości bytu. W wyrażeniach tych akcent treściowy pada na słowo „intrinsicus”. „Wewnętrzność” modyfikacji polega przede wszystkim na tym, że 1° — wyraża tylko stopień natężenia, nasilenia doskonałości tego, czemu przysługuje; 2° — nie będąc czymś odrębnym od fundamentu, nie zmienia istoty tego, czemu przysługuje.

Gdy Szkot chce jakoś swą myśl unaocznić, wtedy najczęściej odwołuje się do przykładu białości w określonym stopniu natężenia. Można sobie wyobrazić białość w różnym stopniu nasilenia, ale bez względu na stopień intensywności, zawsze będzie ona tylko białością. Intensywność białości nie dochodzi do niej z zewnątrz; wyraża tylko sposób bycia białością i to

tak, że nie można sobie wyobrazić białości, która nie miałaby określonego stopnia intensywności.

Nieskończoność, jako najwyższy z możliwych stopień nasilenia doskonałości bytu, przysługuje jedynie Bogu. Nie jest jednak odrębnym atrybutem istoty Bożej; przysługuje zarówno istocie, jak i każdemu z atrybutów jako ich „modus intrinsecus”. Równocześnie nieskończoność bynajmniej nie sprowadza wszystkich tych atrybutów do jakiejś nieokreślonej jedności, w której dałyby się one co najwyżej myślnie wyróżnić. Podobnie bowiem jak nieskończony stopień natężenia białości nie zniszczyłby samej białości, a sprawiłby tylko, że nie mogłoby być białości o większym stopniu intensywności, tak też nieskończoność „dodana” (ale jako „modus intrinsecus”) do dobroci, mądrości itd. nie sprawia, że dobroć staje się mądrością, intelekt wola itd.

Skoro nieskończoność nie jest odrębnym atrybutem Boga, a równocześnie oznacza wewnętrzny stopień nasilenia doskonałości zarówno istoty Boga jak i każdego jego atrybutu, wynika z tego, że nieskończoność bliższa jest istocie Boga, aniżeli którykolwiek z atrybutów. Podobnie zresztą w stworzeniach skończoność jest wewnętrznym ograniczeniem ich istoty; stąd inaczej człowiekowi zdaje się przysługiwać mądrość, rozum, wola, niż skończoność, gdyż jest niemożliwością pomyślenie jakiegokolwiek bytowości tak, aby nie ująć jej jako skończonej.

W imię rozumienia nieskończoności jako „modus intrinsecus” bytu Bożego Szkot odrzuca sposób, a jaki nieskończoność Boga uzasadnia Tomasz z Akwinu: Bóg jest nieskończony, ponieważ jest niematerialny (gdyż forma staje się ograniczona dzięki materii). Gdyby tak było — mówi Szkot — należałoby się zgodzić i na to, że także anioł jest nieskończony, bo przecież jest niematerialny. Szkot nie uznaje też skuteczności odwoływania się do aktu istnienia jako do czynnika ograniczającego byt anioła. Argumentuje tak: istnienie, będąc przypadłością istoty (dodaje: secundum eos), nie może jej czynić skończoną lub nieskończoną. Każda bowiem istota posiada właściwy sobie, determinujący ją od wewnątrz stopień doskonałości, który jest skończony lub nieskończony. Materia powoduje ograniczenie formy, ale jest to już dalsze ograniczenie, bazujące na pierwotnym ograniczeniu samej formy (istoty). To wtórne ograniczenie bynajmniej nie jest przyczyną wewnętrznej skończoności formy; każda bowiem istota stworzona jest skończona sama w sobie, a nie dzięki czemuś dochodzącemu z zewnątrz.

\*

Teza o jednoznaczności pojęcia „byt” jest specyficzną tezą systemu Szkota. Jego zdaniem nie można z niej zrezygnować, bez automatycz-



nej zgody na twierdzenie, że na płaszczyźnie naturalnego poznania Bóg jest w ogóle człowiekowi niedostępny. Tezę tę zresztą — mówi Szkot — akceptują w praktyce także ci, którzy jej teoretycznie przeczą: „*Omnes magistri et theologi videntur uti conceptu communi Deo et creaturae, licet contradicunt verbo quando applicant, nam in hoc conveniunt omnes quod accipiunt conceptus metaphysicales et removendo illud quod est imperfectionis in creaturis, attribuunt Deo quod est perfectionis, ut bonitatem, veritatem et sapientiam*”. (Lect. I. d. 3 p. 1 p. 1-3 n. 29; XVI 235).

Wydawać by się mogło, że Szkotowa metafizyka, bazująca na twierdzeniu o jednoznaczności pojęcia „byt”, nie jest w stanie obronić transcendentacji Boga i w konsekwencji uznaje jakąś formę panteizmu, i że dalej, rości sobie pretensje do tego, iż potrafi zapewnić człowiekowi wyczerpujące poznanie Boga. A przecież nie ma nic bardziej sprzecznego z intencjami Szkota i — co ważniejsze — z wewnętrzną logiką jego systemu.

Podkreślmy mocno: jednoznaczne jest pojęcie bytu, a nie byt. Jednoznaczność ma dość ostro zarysowane granice. Absolutnie proste pojęcie bytu o tyle tylko w tym samym znaczeniu odnosi się do Boga i do stworzenia, o ile jest pojęciem niedoskonałym; zaś niedoskonałe jest dlatego, że abstrahuje od skończonego lub nieskończonego stopnia doskonałości bytowania, który to stopień jest faktycznie nieodłączny, gdyż faktycznie istnieje zawsze albo byt skończony (stworzenie), albo byt nieskończony (Bóg). Byt od jego „*modus intrinsecus*” można oddzielić jedynie w poznaniu abstrakcyjnym; intuicyjnie poznany, jawi się zawsze jako jedna prosta bytowość o określonym stopniu doskonałości. Pojęcie doskonałe, czyli takie, które ujmuje byt razem z jego „*modus intrinsecus*” nie jest już absolutnie proste, ani tym bardziej jednoznaczne.

Przyznać jednak trzeba, że u Szkota nie zawsze wyraźnie widać, kiedy mówi o pojęciu bytu, a kiedy o odpowiadającej temu pojęciu rzeczywistości. Bo jednak pojęcie bytu jest tzw. „*intentio prima*”, czyli pojęciem, które posiada jakiś odpowiednik w rzeczywistości pozapoznawczej. Co właściwie jest tym odpowiednikiem — to pozostaje dla badaczy filozofii Doktora Subtelnego nadal problemem. W każdym razie byt jako pewna rzeczywistość posiada dwie grupy transcendentalnych właściwości. Skoro Bóg jest bytem nieskończonym, a wszystko poza Bogiem jest bytem skończonym, zaś skończoność i nieskończoność — to para transcendentalnych właściwości rozłącznych bytu, to — w imię logiki systemu — w bycie Boga nie może być niczego z bytu stworzenia i odwrotnie.

\*

**Problem możliwości naturalnego poznania Boga i sposobu, w jaki intelekt ludzki wiedzę o Bogu zdobywa, wiąże się u Szkota ściśle z zagadnie-**

niem określenia, co jest pierwszym przedmiotem adekwatnym intelektu. Odrzucając stanowisko augustynistów (w wydaniu Henryka z Gandawy), według których pierwszym przedmiotem adekwatnym intelektu jest Bóg; odrzuciwszy też twierdzenie arystotelesowsko-tomistyczne, że jest nim istota rzeczy materialnych (główny argument wskazuje na trudność natury teologicznej: gdyby tak było, wtedy nawet dla zbawionych niematerialny Bóg wykraczałby poza granice ich możliwości poznawczych; odwoływanie się do „lumen gloriae” niczego nie ułatwia, gdyż równa się stwierdzeniu, że władza przez „lumen gloriae” zmieniona, przestałaby już być władzą ludzką), przytacza własne, polegające na rozróżnieniu intelektu rozpatrywanego w jego naturze (ex natura potentiae) od intelektu działającego w określonych warunkach (pro statu isto). Przedmiotem adekwatnym intelektu „ex natura potentiae” jest byt jako byt, byt rozumiany jednoznacznie; dlatego intelekt ludzki jako taki może poznać całość bytu, wszystko, co w jakiś sposób jest poza nicością, a więc i Boga, a może przede wszystkim Boga. Natomiast „pro statu isto” przedmiotem faktycznie przez intelekt ludzki poznawanym jest istota rzeczy zmysłowo postrzegalnych.

Pojęcie bytu jest zawsze pojęciem abstrakcyjnym, choć jego treść jest wyraźnie znana. Ale samo to pojęcie, w jego jednoznaczności, nie oznacza wyłącznie Boga. Dopiero pojęcie bytu nieskończonego odnosi się wyłącznie do Boga. Jednak nieskończoność poznajemy wyłącznie za pośrednictwem czegoś skończonego. I to zdaje się wyjaśniać dwie sprawy:

1° Skoro Bóg jest bytem nieskończonym, a obecnie nieskończoność poznajemy jedynie przez skończoność, to jedyną drogą naturalnie dostępną poznania Boga jest droga „a posteriori” czyli poprzez stworzenia (wbrew pozorom przedstawiony przez Szkota dowód istnienia Boga ma charakter argumentu aposteriorycznego).

2° W żadnym stanie poznanie, jakim dysponuje jakikolwiek intelekt skończony w odniesieniu do przedmiotu nieskończonego, nie może być poznaniem wyczerpującym, czyli ujmującym treść bytu nieskończonego w całym jego bogactwie, bowiem w taki sposób może on być poznany jedynie przez intelekt nieskończony. Bóg może być przedmiotem poznania intuicyjnego, ponieważ ze swej istoty jest tym oto bytem jednostkowym, a zdaniem Szkota jednostka może być intelektualnie poznana. Ponieważ jednak Bóg jest bytem nieskończonym, nawet poznając go intuicyjnie, intelekt skończony nie pozna go wyczerpująco; gdyby było inaczej, trzeba by przyjąć, że intelekt poznający sam jest nieskończony.

Różnica formalna. Do pojęć transcendentálnych zalicza Szkot także pojęcia wszystkich tzw. doskonałości czystych (i byłyby to trzecia grupa transcendentálników, obok dwóch wyżej wymienionych: zamiennych z bytem i rozłącznych), tzn. takich, w których formalnej treści nie jest za-

warta niedoskonałość. Doskonałości takie mogą być orzekane jednoznacznie o Bogu i o stworzeniu; stają się pojęciami odnoszącymi się tylko do Boga lub tylko do stworzeń, jeżeli zostaną ujęte razem z przysługującym im stopniem nasilenia doskonałości („modus intrinsecus”). Znaczy to, że Bóg jest dobry, mądry itd. w takim samym znaczeniu, w jakim używamy tych pojęć odnosząc je do człowieka, tyle że w stopniu nieskończonym.

Jeżeli teraz weźmiemy pod uwagę wspólną dla scholastyków tezę, że pojęciom odpowiada jakaś rzeczywistość, to sama możliwość pojęciowego ujęcia jednej doskonałości bez innej domaga się występowania aktualnej nietożsamości czy różnicy między doskonałościami w samej rzeczywistości (a parte rei), gdyż rzeczywistość jest logicznie wcześniejsza od poznania. Jeżeli takiego odpowiednika w rzeczywistości nie ma, wówczas pojęcia są czystą fikcją.

W takim kontekście Szkot stawia pytanie: w jaki sposób atrybuty istoty Bożej mogą różnić się między sobą tak, aby podstawa ich rozróżnienia znajdowała się w tej istocie, nie naruszając jednak jej prostoty?

Aby nie kwestionować tezy o absolutnej prostocie Boga, przyjmowano na ogół, że poszczególne atrybuty Boże różnią się od istoty Boga i między sobą jedynie myślnie. Szkot się z tym nie zgadza i twierdzi, że doskonałości czyste tkwią w istocie Bożej, różniąc się między sobą formalnie, już zanim jedna zostanie ujęta oddzielnie od drugiej w akcie poznania. Jest to jego znana teoria różnicy formalnej (*distinctio formalis*), choć Szkot zaznacza wyraźnie, że nazwą najodpowiedniejszą jest „non-identitas formalis” — formalna nietożsamość, jako że różnica ta ma miejsce tam, gdzie realnie rzecz jest czymś jednym.

Różne racje skłoniły Szkota do rozwinięcia tej teorii. Między innymi koncepcja nieskończoności rozumianej jako „modus intrinsecus”. Bo nieskończoność — jak zaznaczono wyżej — nie zmienia formalnej treści (*ratio formalis*) tego, czemu przysługuje. Jeżeli więc twierdzilibyśmy, że nieskończona mądrość jest tym samym, co nieskończona dobroć, wówczas powinniśmy także twierdzić, że w ogóle dobroć jest tym samym co mądrość. A na to zgodzić się nie można. I nie intelekt sprawia, że prawdziwe jest zdanie: „mądrość nie jest formalnie dobrocią”; intelekt odkrywa stan faktyczny, dzięki któremu zdanie ten stan wyrażające jest prawdziwe.

Scholastycy przyjmowali trzy rodzaje różnic dzielących poszczególne byty: rzeczywistą, czysto myślną i myślną mającą podstawę w rzeczywistości. Z historycznego punktu widzenia patrząc, Szkotowe pojęcie różnicy formalnej było próbą sprecyzowania, co jest ową podstawą w rzeczywistości w wypadku różnicy pośredniej między różnicą rzeczywistą a czysto myślną. Ową podstawę w rzeczywistości Szkot nazywa najczęściej „realitas” lub „formalitas”, czasami zaś „intentio” lub „ratio realis”.

Doktor Subtelny zdawał sobie sprawę, że jego sformułowania mogą być szokujące; nie miał jednak wątpliwości, że intuicje są słuszne. Z pewnym sarkazmem pisze, że w praktyce uznają różnicę formalną także jej teoretyczni przeciwnicy: po cóż bowiem teologowie zapelnialiby zeszyty uzasadnieniami, jak jeden atrybut wynika z drugiego, jeżeli między nimi zachodzi jedynie różnica myślna, zaś mnożenie różnic tego typu nie doskonali wiedzy o przedmiocie: „Ad quid doctores qui tenent oppositam opinionem, implent tot quaternos ostendendo unum attributum ex alio, si non est inter ea nisi tantum differentia relationum rationis? Ita enim perfecte videtur Deus cognosci — quantum ad omnem conceptum realem — ut cognoscitur sub uno attributo sicut si cognoscatur sub ratione omnium attributorum, quia cognitio plurium relationum rationis non facit perfectiorem cognitionem, nec aliquid facit ad perfectiorem cognitionem realem habendam de aliquo” (*Ord.* I d. 8 p. 1 q. 4 n. 204; IV 267).

Interesującą interpretację Szkotowego rozumienia różnicy formalnej przedstawił A. B. Wolter (*The Formal Distinction*. W: *John Duns Scotus, 1265-1965*. Washington 1965 s. 45—60). Podkreśla on, że w tekstach Szkota nie ma stwierdzenia, jakoby różnicę formalną można było opisać bez jakiegokolwiek odniesienia do intelektu. Szkot akcentuje, że jest ona wcześniejsza niż akt myślenia, czyli nie jest stworzona przez umysł, ale nie twierdzi, że jest wcześniejsza od samej możliwości myślenia. Możliwość poznania i możliwość bycia poznany są korelatami. Wolter zaznacza dalej, że „formalitates” nie można rozumieć — jak to robili niekiedy szkotyści — na wzór „ontycznych cegiełek” o stałych wymiarach. Jest coś płynnego w wyznaczonych poznawczo granicach rzeczy. Istotne jest jedno: jeżeli w pojęciu ujmujemy jakiś aspekt rzeczy, w samej rzeczy musi być coś pozytywnego, co mu odpowiada i co nie jest tam tylko dlatego, że my o rzeczy myślimy. Obrazowo można ująć to tak: ruchome snopy światła (poznanie) wydobywają z ciemności fragment sceny (rzeczywistość, ujęta poznawczo); kręgi świetlne mogą się przesuwać, nawet nakładać, ale to nie one stwarzają wyposażenie sceny.

Może zdawać się, że cała ta teoria Szkota narusza podstawowe reguły logiki: jeżeli dobroć nie jest w Bogu formalnie tym samym co mądrość, to nie można mówić o niezłożoności Boga. Szkot odpowiada na to zdecydowanie: inna logika orzekania „in abstracto” obowiązuje w odniesieniu do wielkości skończonych, a inna w odniesieniu do wielkości nieskończonych. W wypadku stworzeń orzekanie tożsamościowe (praedicatio per identitatem) jest zawsze orzekaniem formalnym (praedicatio formalis); mając do czynienia zawsze z bytami skończonymi, znamy w praktyce tylko taką logikę. W odniesieniu do wielkości nieskończonych ma miejsce orzekanie tożsamościowo prawdziwe, chociaż nie jest ono orzekaniem formalnym. Znaczy to: w odniesieniu do stworzeń nie mogą twierdzić, że

mądrość jest tym samym co dobroć, ponieważ mądrość różni się formalnie od dobroci. Natomiast w odniesieniu do Boga mogę twierdzić, że chociaż formalnie także w Bogu mądrość nie jest dobrocią, to jednak faktycznie się ze sobą utożsamiają. Dlaczego? Racją zasadniczą, którą Szkot szerzej rozwija, jest to, że każda z takich formalnie różnych doskonałości jest nieskończona i właśnie ich nieskończoność, będąc „modus intrinsecus” każdej z nich, powoduje, że wszystkie są ze sobą tożsame, ponieważ wielkości nieskończone mogą łączyć się ze sobą tylko w ten sposób, że się ze sobą utożsamiają.

\*

Tezy filozoficzne Jana Dunska Szkota brane z osobna stawiają zda się niektóre zagadnienia na ostrzu noża; rozpatrywane jednak łącznie, w kontekście całego systemu, wykazują umiar oraz intelektualną równowagę. Co Doktor Subtelny zdawał się zbyt przybliżyć (ontycznie i epistemologicznie) tezę o jednoznaczności pojęcia „byt”, to skutecznie oddalił tezę o nieskończoności rozumianej jako „modus intrinsecus”; co z kolei zbyt mocno rozdzielił tezę o różnicy formalnej, to na nowo złączył tezę o nieskończoności wszystkich Bożych atrybutów. A wszystkie te tezy wchodziły w skład autentycznej nauki Szkota.

MIECZYŚLAW LUBAŃSKI

## ZAGADNIENIE FIZYKALNYCH ZAŁOŻEŃ A PRIORI

1. Fizyka współczesna może być traktowana jako zespół, układ teorii fizykalnych. Nie posiadamy bowiem do chwili obecnej jednej, pełnej, uniwersalnej teorii fizykalnej. Istniejące teorie są jedynie pewnymi, mimo wszystko dość ubogimi fragmentami z kompletnego systemu, który jest celem naszych zabiegów naukowych. Teorie fizykalne raczej nie odnoszą się bezpośrednio do rzeczywistości, lecz tylko do pewnego, prostszego od niej świata fikcyjnego, któremu nadaje się nazwę modelu. To też każda teoria fizykalna może być stosowana jedynie w tym zakresie, w którym model jest w mniejszym bądź w większym stopniu odbiciem świata rzeczywistego<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> W. Weizel. *Fizyka teoretyczna*. T. 1. Cz. 1. Warszawa 1958 s. 15-16.