

MICHAŁ PALUCH OP

TOMASZ Z AKWINU I DUNS SZKOT O PRZYGDNOŚCI,
WOLNOŚCI I INDYWIDUALNOŚCI*

Już wiele lat temu Étienne Gilson ostrzegął, że różnica między filozoficznym stanowiskiem Akwinaty i Dunsza Szkota jest na tyle fundamentalna, iż jest wyrazem niefrasobliwości wchodzenie w jakiegokolwiek tomistyczno-szkotystyczne kontrowersje bez uwzględnienia rozbieżności punktu wyjścia. Dla francuskiego filozofa tym punktem wyjścia było rozumienie bytu¹.

Trudno zlekceważyć radę tak wielkiego mistrza. W swoim tekście postaram się więc szukać bardziej zasad, które rządzą dyskutowanymi stanowiskami, niż wchodzić w szczegółowe szkicowanie poszczególnych rozwiązań. Skoncentruję się na wskazaniu kilku istotnych elementów Tomaszowego nauczania, które w spotkaniu z myślą Dunsza Szkota okazują się w odniesieniu do tematu dwugłosu — przygodność, wolność, indywidualność — nośne. Niech mi jednak będzie wolno problem rozumienia bytu — tak ważny dla Gilsona — podjąć na końcu.

Dr hab. MICHAŁ PALUCH OP — rektor Papieskiego Uniwersytetu Świętego Tomasza z Akwinu w Rzymie; adres do korespondencji: Largo Angelicum 1, 00184 Roma, ITALIA; e-mail: paluchop@gmail.com

* Jest to tekst wprowadzający do dyskusji, przedstawiony 5 kwietnia 2017 r. podczas LIX Tygodnia Filozoficznego KUL.

¹ Por. Étienne GILSON, *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales* (Paris: Vrin, 1952), 114–115.

I. RELACJA NATURA–WOLA

Historię myśli XIII-wiecznej przedstawia się nierzadko, przeciwstawiając sobie filozoficzny arystotelizm i teologiczny augustynizm. Pierwszy, uprawiany na fakultecie *artium* Uniwersytetu Paryskiego, prowadził do naturalistycznego determinizmu, czego wyrazem miała być deterministycznie rozumiana zależność woli od rozstrzygnięć intelektu. Drugi miał zaś z kolei stanowić remedium na nadużycia arystotelizmu za sprawą odkrycia godności i roli woli. Uznanie woli za doskonalszą od intelektu miało torować drogę prawdziwie chrześcijańskiej, a więc personalistycznej wykładni.

Taki opis ideowego sporu, który rozgrywał się przynajmniej od lat sześćdziesiątych XIII wieku na Uniwersytecie Paryskim i przybrał na sile za sprawą potępień z lat 1270 i 1277, jest z pewnością historycznie trafny — wydaje się, że rzeczywiście tak zdefiniowany konflikt jest jednym z istotnych elementów, które prowadzą myślenie wielu autorów drugiej połowy XIII wieku. Gdy jednak tak opisana perspektywa interpretacyjna zostaje uznana za trafną w sensie absolutnym — właściwie opisującą drogę chrześcijańskiej refleksji do personalizmu — rodzi się możliwość zniekształceń, które wprost odnoszą się do interesującej nas tutaj różnicy stanowisk².

O ile stanowisko Dunska Szkota można uznać za owoc tak określonego sporu, o tyle stanowisko Akwinaty w świetle zarysowanego przeciwstawienia łatwo zniekształcić i zrozumieć opacznie. *Doctor subtilis*, w imię dojrzałości chrześcijańskiej wykładni, podejmuje kierunek interpretacji podany wcześniej przez Henryka z Gandawy i stara się wydobyć znaczenie woli, która wznosi się przez swe wolne wybory ponad naturę. Tomasz jednak od początku do końca swej twórczości jest konsekwentnym świadkiem, że *tertium datur*: jego arystotelizm nie wiąże się z determinizmem i nie przeszkadza w zachwycie dla dzieła biskupa Hippony, choć Tomasz nie odnosi się bezkrytycznie ani do arystotelizujących na wydziale *artium* filozofów, ani do odwołujących się do tradycji augustyńskiej teologów. Właściwe oświetlenie stanowiska Tomasza — niesprowadzanie go do żadnej ze stron wspomnianego sporu i uznanie w nim trzeciej drogi — pozwala dopiero docenić jego opis relacji między naturą i wolą.

² Dwa przykłady wpływowych autorów, którzy w taki sposób widzą rozwój chrześcijańskiej refleksji: Johann AUER, *Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik*, t. 1–2 (Freiburg: Herder, 1942–1951); Otto LOTTIN, *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, t. 1–5 (Louvain, Gembloux: Abbaye du Mont César, J. Duculot, 1942–1960).

Nie jest to bynajmniej sprawa małej wagi. W poprzednim wieku sporo uwagi poświęcono ewolucji poglądów Tomasza w jego myśleniu o relacji między intelektem i wolą. Okazuje się bowiem, że Tomasz zmienił w kilku punktach swój wykład na temat zależności między nimi, a zmiana musi być usytuowana między *Prima Pars* i *Prima Secundae Summy teologii*, czyli około 1270 r. Dotyczyła ona (1) opisu przyczynowania intelektu i woli w akcie wolnego wyboru — najpierw rolę intelektu przedstawiał za pomocą przyczynowości celowej, a rolę woli za pomocą przyczynowości sprawczej, później użyje odpowiednio przyczynowości formalnej i przyczynowości celowej; (2) możliwości samoporuszania się woli — nie wydobywał jej przed zmianą; (3) pierwszego poruszenia władz przez pierwszą przyczynę, które przed zmianą odnosiło się do intelektu, a po zmianie — do woli. W związku z powyższymi korektami niektórym badaczom wydawało się, że Akwinata przeszedł od deterministycznie interpretowanego intelektualizmu, zgodnie z którym wola miałaby zawsze iść za rozstrzygnięciem intelektu, do woluntaryzmu, zgodnie z którym wola zachowuje swobodę wobec wglądów intelektu. Taki sposób interpretacji prowokowany był jednak przedstawioną wyżej narracją, zgodnie z którą należy się wpisać w którąś z konfrontowanych ze sobą pozycji. W świetle najnowszych badań okazuje się raczej, że — jeśli wziąć pod uwagę, iż Tomasz także przed wspomnianą zmianą nie rozumie deterministycznie zależności woli od intelektu³ i że konsekwentnie rozumie akt *liberum arbitrium* jako zakorzeniony w woli *jeden* akt dwóch władz, który nigdy nie jest pozbawiony wpływu ani intelektu, ani woli — jego stanowisko po 1270 r. zostaje po prostu rozszerzone i rozbudowane, nie jest jednak zwrotem wiążącym się ze zmianą zasad, którym daje się prowadzić w swoim myśleniu⁴.

³ THOMAS DE AQUINO, *De veritate*, q. 22, a. 15, corp.: „Electio enim est ultima acceptio qua aliquid accipitur ad prosequendum; quod quidem non est rationis, sed voluntatis. Nam quantumcumque ratio unum alteri praefert, nondum est unum alteri praeacceptatum ad operandum, quousque voluntas inclinatur in unum magis quam in aliud: non enim voluntas de necessitate sequitur rationem” („Wybór jest bowiem ostatecznym przyjęciem, w którym przyjmujemy coś do wykonania. To zaś cechuje wolę, a nie rozum, bo jakkolwiek rozum przedkłada jedną rzecz nad drugą, to zanim wola nie skłoni się raczej do jednej niż do drugiej, w działaniu nie będzie jeszcze przyjęta jedna przed drugą, gdyż wola nie stanowi koniecznego następstwa rozumowi”). Tłum. polskie: TOMASZ Z AKWINU, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, przeł. Adam Aduszkiewicz, Leszek Kuczyński i Jacek Ruszczyński, t. 2 (Kęty: Wydawnictwo Antyk, 1998), 244.

⁴ Ukazał to ostatnio Yul Kim — zob. Yul KIM, *Selbstbewegung des Willens bei Thomas von Aquin* (Berlin: Akademie Verlag, 2007). W *Przeglądzie Tomistycznym*, 22 (2016): 313–329 ukazał się mój tekst pt. „Czy Akwinata stał się woluntarystą? Kilka obserwacji na temat wciąż niezakończzonego sporu”, który zdaje nieco obszerniej sprawę z tej dyskusji.

Wróćmy jednak do zagadnienia relacji między naturą i wolą. Jak wspomniałem, Duns Szkot buduje swoje rozumienie tego, co prawdziwie chrześcijańskie — podąża zresztą śladem innych franciszkanów — przeciwstawiając wolę naturze. To właśnie bowiem wola ma otwierać nam drogę do świata, który nie jest poddany konieczności, otwiera szansę na zdarzenia przygodne, wyprowadza w świat wolności, bez której nie ma ani chrześcijaństwa, ani teologii. Tak rozumiana wola musi jednak w związku z tym zostać przedstawiona w kontrze wobec natury. Właśnie wykraczając poza to, co proponuje natura, i wkraczając w obręb nowej sfery, rządzonej przez jakieś zewnętrzne wobec natury, spoza jej porządku prawa, ludzka wola może osiągać chrześcijański ideał.

Tomasz, jeśli myśleć o jego propozycji, mając w pamięci tę później sformułowaną (przynajmniej w dojrzałej postaci) wykładnię relacji natura–wola, idzie inną drogą. Dla niego przygodność jest po prostu wpisana w strukturę bytu — w zasadzie wszystko, co nie ma w sobie źródła swego istnienia; wszystko, dla czego istnienie nie utożsamia się z istotą; wszystko, co stworzone, mogłoby nie istnieć, a więc jest przygodne. Zarazem jednak sama natura jest przezeń rozumiana dużo pozytywniej — niesie w sobie, by tak powiedzieć, projekt, który — skoro ma swoje źródło w Bogu — może doprowadzić nas do Boga. Nie tyle trzeba naturę przekroczyć i porzucić, by osiągnąć chrześcijański ideał, ile raczej podjąć wpisany weń pomysł i doprowadzić go *we właściwy sposób* do spełnienia. Oczywiście, ten *właściwy* (czyli także chrześcijański) *sposób* spełnienia natury nie może się dokonać wyłącznie naturalnymi siłami, potrzebna jest doń nadprzyrodzona pomoc. Chrześcijańskie spełnienie natury nie jest jednak czymś, co miałoby się dokonać poza wstępnie ustalonym — naszkicowanym w naturze — przez dzieło stworzenia porządkiem⁵.

Przedstawiona różnica ma swoje olbrzymie konsekwencje. Ukierunkowuje bowiem nasze myślenie na temat najgłębiej ludzkiego, chcianego przez Boga spełnienia natury w różne strony. Jeśli zasygnalizować tkwiący w niej potencjał przez myślowy skrót, to można zestawić przedstawione dwie wrażliwości z dwoma biblijnymi modelami myślenia o relacji natura–łaska.

⁵ W dwóch ostatnich akapitach inspirowuję się artykułem: Rudi TE VELDE, „*Natura In Seipsa Recurva Est*: Duns Scotus and Aquinas on the Relationship between Nature and Will”, w: *John Duns Scotus. Renewal of Philosophy. Acts of the Third Symposium Organized by the Dutch Society for Medieval Philosophy Medium Aevum (May 23 and 24, 1996)*, red. Egbert P. Bos (Amsterdam, Atlanta, GA: Rodopi, 1998), 155–169. Oczywiście, tekst ten przynosi dużo bardziej zniuansowaną analizę stanowisk obu autorów. Dobrym przykładem — analizowanym przez R. te Velde — różnicy w podejściu jest Tomaszowa teza o naturalnej miłości do Boga.

Pierwszy model odwołuje się do Pawłowego nauczania o relacji Prawo–Ewangelia (zob. np. List do Galatów) i podkreśla spór: Ewangelia powinna zastąpić Prawo, a nowy człowiek wraz z prawem łaski powinien w nas zastąpić działania starego człowieka. Drugi odwołuje się z kolei do — także Pawłowego — modelu nowego stworzenia (2 Kor 5,17) i wskazuje na harmonię między naturą i łaską. Zgodnie z nim stworzenie zostaje dopełnione za sprawą zbawczego działania Chrystusa i staje się nowym stworzeniem. Po pierwszy model w swojej wykładni relacji natura–łaska sięgną reformatorzy, drugi zaś przez wieki wyrażał stanowisko katolickie⁶.

II. TRANSCENDENCJA BOSKIEGO PRZYCZYNOWANIA

Potrzeba jeszcze jednego istotnego elementu, by móc w pełni wydobyć różnicę w myśleniu obu autorów o przygodności i wolności.

Już dawno temu zauważono, że Tomaszowe myślenie na temat relacji Bożej opatrności do wydarzeń przygodnych przeszło drogę dojrzewania⁷. Początkowo, nawiązując do *O imionach Bożych* Pseudo-Dionizego, Akwinata podkreśla, że Bóg w swoim działaniu zachowuje sposób działania przyczyn wtórych i w związku z tym sposób zachodzenia skutku — konieczny bądź przygodny — zależy od przyczyny najbliższej skutku⁸. Z czasem jednak zda sobie sprawę, że także określenie sposobu działania przyczyny wtórej i sposobu zachodzenia skutku należy poddać władzy pierwszej przyczyny. Przełomowym tekstem będzie fragment z *De veritate*:

Bóg działa na wolę nie w trybie koniecznym, ponieważ nie zmusza woli, ale porusza ją, nie usuwając z niej jej własnego stanu, który polega na wolności do czegokolwiek. Dlatego też, mimo iż nic nie sprzeciwia się Bożej woli, to jednak wola człowieka i każda inna rzecz realizują Bożą wolę zgodnie ze swoim

⁶ Tu oczywiście otwiera się miejsce na szereg rozważań... Jedno z najbardziej podstawowych to: jak się ma miłość własna (naturalna) do miłości, której chce dla nas Bóg? Więcej na ten temat zob. R. TE VELDE, „*Natura In Seipsa Recurva Est*”.

⁷ Bernard MCGINN, „The development of the thought of Thomas Aquinas on the reconciliation of divine providence and contingent action”, *The Thomist* 39 (1975): 741–752.

⁸ Zresztą odwołuje się przy tym zwykle do adagium: „nie jest dziełem opatrności niszczyć natury rzeczy, ale je zachowywać” („non est providentiae naturas rei destruere, sed salvare”). Por. *In I Sent.*, d. 39, q. 2, a. 2, corp.; d. 41, a. 4, ad 1; *In II Sent.*, d. 25, q. 1, a. 1, ad 3. Źródło adagium: *De divinis nominibus*, IV, 20, w: *Dionysiaca. Recueil donnant l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribués au Denys de l'Aréopage*, red. Ph. Chevalier (Bruges: Desclée de Brouwer, 1937), t. 1, 312.

sposobem, ponieważ Boża wola i ten sposób dała rzeczom, aby tak wypełniała się Jego wola. Toteż pewne rzeczy wypełniają Bożą wolę w sposób konieczny, inne zaś przygodnie, chociaż to, co Bóg chce, staje się zawsze⁹.

Rozumiemy, że tak nakreślona koncepcja każe uznać, iż zarówno to, co się faktycznie dokonuje, jak i sposób, w jaki się dokonuje, są całkowicie poddane woli Bożej. Innymi słowy, Bóg osiąga swoje cele zarówno przez przyczyny działające w sposób konieczny, jak i przez przyczyny działające w sposób wolny.

Oczywiście pierwszym i naturalnym dla nas odruchem jest odrzucić tego typu doktrynę. Jakże bowiem jakiś fakt miałby się dokonywać w sposób wolny — a więc przygodny — a zarazem być określony przez Bożą wolę? Wydaje to się niespójne i nie do wyobrażenia.

Wbrew jednak temu pierwszemu wrażeniu, nawet jeśli tego typu doktryna nie da się zilustrować przez jakieś znane nam zależności, nie jest bynajmniej niespójna. Kluczem do jej zrozumienia są bowiem transcendentja i jednocześnie immanencja pierwszej przyczyny. Jeśli rozumiemy, że Bóg naprawdę jest radykalnie inny niż cały stworzony świat i że nie wchodzi w złożenie — nie jest elementem w jakimś jednym porządku — z rzeczami stworzonymi, a zarazem że jako Stwórca jest najintymniej, od wewnątrz obecny we wszystkim, co istnieje, to najgłębsza zależność od Niego, która zarazem nie narusza integralności stworzonego porządku przyczyn wtórych, jest nie tylko czymś dopuszczalnym, ale wręcz narzucającym się. Przywołany przed chwilą wniosek, do którego Tomasz dochodzi na podstawie swoich rozważań nad relacją Bożej opatrności i stworzonej wolności, okazuje się więc w zasadzie dość oczywistą konkluzją¹⁰.

⁹ „Deus in voluntate agit non per modum necessitatis, quia voluntatem non cogit, sed movet eam non auferendo ei modum suum, qui in libertate ad utrumlibet consistit; et ideo, quamvis divinae voluntati nihil resistat, tamen voluntas, et quaelibet alia res, exequitur divinam voluntatem secundum modum suum, quia et ipsum modum divina voluntas rebus dedit, ut sic eius voluntas impleretur; et ideo quaedam explent divinam voluntatem necessario, quaedam contingenter, quamvis illud quod Deus vult, semper fiat”. *De veritate*, q. 6, a. 3, ad 3; tłum. polskie za: TOMASZ Z AKWINU, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, t. 1, 276.

¹⁰ W związku z proponowanym zagadnieniem zwykle rodzą się jednak dwie trudności: (1) jak wytłumaczyć problem zła, (2) w jaki sposób rozumieć boską wiedzę w jej relacji do woli. Na temat pierwszego problemu zob. krótkie streszczenie najważniejszej dyskusji tomistycznej na ten temat w XX wieku z odesłaniem do literatury w: Michał PALUCH, „Recovering a Doctrine of Providence: A Report”, *Nova et Vetera*. English Edition, 12 (2014): 1161–1174, szczególnie 1163–1167. Na temat drugiego zagadnienia podstawowe wprowadzenie w: Serge-Thomas BONINO, „Les différentes réalisations de la science divine selon saint Thomas d’Aquin”, w: THOMAS D’AQUIN, *De la Vérité, question 2 (La science en Dieu)*, tłum. Serge-Thomas Bonino (Fribourg–Paris: Éditions Universitaires, Cerf, 1996), 580–585.

Niestety nie jest łatwo zachować tak radykalne myślenie o boskiej transcendencji i immanencji, choć — warto podkreślić to na marginesie — pozostaje ono, w moim przekonaniu, wciąż koniecznym punktem wyjścia dla naprawdę owocnych prób obrony wiary we współczesnych dyskusjach¹¹. Niemożliwość posiłkowania się jakimś stworzonym modelem przyczynowej zależności jako przekonującej ilustracji dla boskiego przyczynowania wystawia od wieków naszą spekulację na bardzo ciężką próbę. Trudno się dziwić, że zaproponowany przez Akwinatę model bywa więc kwalifikowany jako deterministyczny i odrzucany w poszukiwaniu innych rozwiązań.

Z pewnością Duns Szkot należy do autorów, którzy nie chcieli pójść śladem Tomasza. Jednym z istotnych powodów, dla których *doctor subtilis* będzie szukał innej drogi, jest przekonanie, że przyczyna wtóra nie może być poruszona w sposób konieczny, a zarazem nie mieć skutku przygodnego. W związku z taką zasadą w punkcie wyjścia — zauważmy, że zawiera się w niej odmowa analogicznego podejścia do opisu działania boskiego i ludzkiego — Duns Szkot uzna, że tylko przyjęcie, iż sama Boża wola jest kontyngentnie działającą przyczyną, może ocalić wydobywaną przez chrześcijaństwo ludzką wolność i pozwolić przełamać deterministycznie opisany świat greckiej filozofii¹². To kontyngentnie działająca Boża wola — a nie natura, jak byłoby w przypadku konieczności — jest więc ostateczną przyczyną zdarzeń przygodnych w świecie. Co jednak ciekawe, by oddać aktualność Bożej wieczności i zbliżyć się nieco do naszego intuicyjnego myślenia o wolnym działaniu, Duns Szkot będzie się starał pokazać, że te przygodne decyzje dokonują się w „teraz”, nie są „wcześniej” w Bogu zdecydowanymi rozstrzygnięciami, które sprawiałyby, że realizujemy jakiś niewolny scenariusz¹³.

I tym razem rozbieżność obu podejść ma bardzo daleko idące konsekwencje. Jeśli znów posłużyć się pewnym skrótem myślowym, można stworzyć dwa modele myślenia o relacji pierwszej przyczyny do wtórej. W przypadku Tomasza pierwsza przyczyna zawsze działa za pośrednictwem przyczyny wtórej, skutek jest zawsze zależny w *całości* od pierwszej przyczyny i w *całości* od przyczyny wtórej, ale operują one na różnych poziomach,

¹¹ Zob. znakomitą próbę (sprzed kilku lat) obrony teizmu trzech wielkich monoteizmów wobec współczesnej krytyki: David B. HART, *The Experience of God: Being, consciousness, bliss* (New Haven, London: Yale University Press, 2013).

¹² Por. É. GILSON, *Jean Duns Scot*, 313–315.

¹³ Ten wątek w prezentacji stanowiska Duns Szkota bardzo podkreśla Wolfhart Pannenberg — zob. Wolfhart PANNENBERG, *Die Prädestinationslehre des Duns Skotus im Zusammenhang der scholastischen Lehrentwicklung* (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1954), 61–65.

które zresztą w zasadzie tylko myślnie składamy w jeden porządek. W przypadku Dunsza Szkota otwarta zostaje droga do modelu, zgodnie z którym można myśleć o pierwszej i wtórej przyczynie w taki sposób, że one razem, w jednym porządku prowadzą do skutku (temu ma służyć, a z pewnością takie ma konsekwencje podkreślanie „teraz” boskiego działania). Pierwszy chroni radykalność myślenia o boskiej transcendencji i immanencji, drugi szuka jakiegoś sposobu na intuicyjnie przekonujące dla nas artykułowanie wolności. Kolejne wieki — w bardziej lub mniej świadomy sposób nawiązując do obu autorów — będą konfrontować z sobą te modele. Dyskusja *De auxiliis* pod koniec XVI i na początku XVII wieku, w czasie której zwolennicy dominikanina Dominika Báñeza i jezuita Luisa de Moliny będą zżarcie kłócić się na temat Bożej Opatrzności i roli łaski, może być tego bardzo dobrym przykładem.

III. TAJEMNICA JEDNOSTKOWOŚCI

Przywołane wyżej różnice stanowisk między Tomaszem i Dunsem Szkotem rzucają światło na problem przygodności i wolności — przynajmniej jeśli chodzi o odniesienie do siebie boskiej i ludzkiej wolności. Pozostaje jednak jeszcze do omówienia, w jakiej mierze oczywiście łącząca się z poprzednimi, kwestia indywidualizacji. Chodzi o problem w średniowieczu szeroko rozważany i dyskutowany.

Podstawą dla XIII-wiecznych dyskusji stała się arystotelesowska zasada, zgodnie z którą byt złożony z materii i formy jest jednostkowy przez materię. Na pierwszy rzut oka może wydać się ona dość przekonująca: jeśli istnieje jakaś wspólna forma gatunkowa, na przykład człowieczeństwo, różnice między poszczególnymi jednostkami posiadającymi tę formę powinny zależeć od konkretnej jej realizacji — wyodrębnionej w porządku przestrzennym przez materię. Nie trzeba jednak jakiejś nadzwyczajnej spekulatywnej głębi, by po pierwszym pozytywnym wrażeniu nabrać poważnych wątpliwości. Skoro materia — a przynajmniej materia pierwsza, o którą tu chodzi — ma być zgodnie z logiką wykładu Arystotelesa radykalnie w możliwości, to jak to, co samo jest czystą potencjalnością, miałoby być źródłem jednostkowania, a więc radykalnego dookreślenia w jakimś tu i teraz? Wydaje się, że to raczej forma musi odgrywać tę rolę.

Należy podkreślić, że w XIII wieku trudności z zaakceptowaniem nauczania Arystotelesa w tej dziedzinie mieli zarówno Albert Wielki, jak i Bona-

wentura. Każdy z nich dystansował się od nauczania Stagiryty¹⁴. To jednak Duns Szkot zaproponuje rozwiązanie, które zostanie zapamiętane na kolejne wieki. Jego zdaniem to nie materia, ale forma musi być źródłem jednostkowania. Forma gatunkowa nie może być traktowana jako ostateczne określenie formy jednostki, potrzebne są definiujące jednostkę cechy. *Doctor subtilis* uzna więc, że do formy gatunkowej człowieczeństwa należy dodać jeszcze jeden element, dopasowujący ją do człowieczeństwa tego oto konkretnego człowieka, i nazwie ten dodatkowy element *haecceitas* (dosłownie „taość”). Tak rozumiana forma — obejmująca cechy tego oto konkretnego człowieka, przypisana konkretnej duszy — stanie się dla niego zasadą ujednostkowania.

Rozwiązanie Dunsza Szkota wydaje się proste i przekonujące. To w końcu przecież materia wydaje się formowana według określonej formy, a nie odwrotnie. Tomasz jednak — mimo że przecież musiały mu być znane wątpliwości mistrza, u którego uczył się teologii, i kolegi z wydziału — stara się podtrzymać kierunek rozwiązania Arystotelesa.

Mówię o podtrzymaniu kierunku, ponieważ tak naprawdę Tomasz modyfikuje nieco myśl Arystotelesa. Po pierwsze, mówi — w odróżnieniu od Stagiryty — o materii *quantitate signata*, a więc podkreśla, że nie może chodzić w tym wypadku o materię pierwszą, która jest czystą potencjalnością¹⁵. Po drugie, a to dużo bardziej istotne, jego stanowisko, jeśli spróbować przyjrzeć się mu uważniej, bynajmniej nie pozbawia istotnej roli formy w jednostkowieniu. Okazuje się bowiem, że zdaniem Tomasza zasadą jednostkowania jest materia, ale to nie w materii, lecz w formie — jako źródle substancjalności — tkwi potem jednostkowość konkretnego bytu. Innymi słowy, jak to zwięźle podsumowuje Étienne Gilson, „istotnie materia jednostkuje formę, ale z chwilą gdy forma została ujednostkowiona, ona to właśnie jest jednostkowa”¹⁶.

¹⁴ W tej części korzystam z prezentacji tej problematyki w: Étienne GILSON, *Duch filozofii średniowiecznej*, tłum. Jan Rybałt (Warszawa: IW PAX, 1958), 195–203. Na temat poglądów na temat indywidualizacji Alberta Wielkiego i Bonawentury zob. tamże, 198. Bardziej gruntowna prezentacja: Ingbert KLINGER, *Das Prinzip der Individuation bei Thomas von Aquin. Versuch einer Interpretation und Vergleich mit zwei umstrittenen Opuscula* (Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verlag, 1964).

¹⁵ Zwraca na to uwagę Stefan Swieżawski — zob. Stefan SWIEŻAWSKI, „Wstęp do kwestii 76”, w: TOMASZ Z AKWINU, *Traktat o człowieku. Summa teologii I*, 75–89, tłum. i oprac. Stefan Swieżawski (Kęty: Wydawnictwo Antyk, 1998), 57–83, szczególnie 73.

¹⁶ É. GILSON, *Duch filozofii średniowiecznej*, 202. Podobnie S. Swieżawski: „każda dusza jest według Tomasza w swoisty sposób dostosowana do ciała, którego jest formą, i ona to, jako źródło

Skoro stanowisko Tomasza prowadzi do takich — nawet rekonstrukcyjnych — łamańców, rodzi się pytanie, czy nie prościej byłoby przyjąć stanowisko proponowane przez Duns Szkota, które w świetle konkluzji — ostatecznego stanu rzeczy — wcale nie wydaje się tak dalekie od interpretacji Tomasza. Zgodnie z obydwojema stanowiskami ostatecznie to forma przede wszystkim okazuje się przeciwieństwem nośnikiem tego, co jednostkowe. Albo może trzeba zapytać inaczej: dlaczego Tomasz tak uparcie w tej kwestii stara się trzymać — przynajmniej jako zasady wyjściowej — stanowiska Arystotelesa?

Wydaje się, że powody tak sformułowanego stanowiska Tomasza były dwa. Po pierwsze, zauważmy, że przyjęcie rozwiązania Duns Szkota niesie w sobie niemałą trudność logiczną i metafizyczną: jeśli zgodzić się na proponowaną przez niego *haecceitas*, tracimy możliwość przekonującego wytłumaczenia tego, co uniwersalne na poziomie gatunku. Trudno pokazać, w jaki sposób dodawana do rodzaju *differentia specifica*, która definiuje gatunek, różni się od dodawanej do gatunku *haecceitas*. Tomasz od samego początku swej naukowej działalności zdaje sobie oczywiście sprawę z różnicy między formą zrealizowaną w konkretnej jednostce (*essentia*) a formą ujmowaną w definicji jako określenie gatunku (*quidditas*)¹⁷, woli jednak zachować zasadniczo arystotelesowską perspektywę, by chronić konsystencję tego, co gatunkowe — wydobywane jako wspólne dla wielu jednostek w naszym poznaniu. Po drugie, podejmowane przez Tomasza w ślad za Arystotelesem rozwiązanie jest zapewne także próbą zachowywania dystansu wobec platońskiej ontologii. Rzecz materialna nie jest tylko formą, istniejącą przez przypadek materialnie w czasie i przestrzeni, człowiek to nie tylko dusza skazana na pobyt w ciele. Materia i forma, ciało i dusza konstituują razem byt obecny w czasie i przestrzeni.

Te spostrzeżenia prowadzą nas oczywiście do różnicy punktów wyjścia obu autorów w opisie bytu. Jak wiadomo, Duns Szkot jest filozofem, który pozostaje skoncentrowany w swoim opisie bytu, zgodnie zresztą z dominującym nurtem filozofii europejskiej, na istocie. Tomasz z kolei, co bynajmniej nie bez oporu odnajdywało od początku drogę do umysłów¹⁸, stara się rozszerzyć analizę, wskazując w niej na rolę istnienia istoty jako najdosko-

wszelkich form przypadłościowych «nosi w sobie» te właściwości ilościowe” (S. SWIEŻAWSKI, *Wstęp do kwestii 76, 73*).

¹⁷ Zob. *De ente et essentia*, c. 1; TOMASZ Z AKWINU, *Byt i istota*, tłum. Władysław Śeńko (Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2009), 34–35.

¹⁸ Zwięzła informacja o recepcji Tomaszowego nauczania o relacji istoty do istnienia w: Władysław ŚEŃKO, „Wstęp”, w: TOMASZ Z AKWINU, *Byt i istota*, 5–31.

nalszego elementu struktury bytu. Musi to się przekładać na problem wyjaśniania tego, co indywidualne. Duns Szkot musi — zgodnie z kierunkiem swojej wykładni — szukać pomysłu na wyjaśnienie jednostkowania na poziomie istoty i formy — stąd jego *haecceitas*. Tomasz z kolei może dla swego wyjaśnienia tego, co indywidualne, wykorzystać porządek istnienia.

Jeśli chcemy zobaczyć, jak to robi, przyjrzyjmy się jego rozwiązaniu problemu poznawalności tego, co jednostkowe. Zgodnie z arystotelesowską zasadą, którą Tomasz przyjmuje w swojej filozofii, ludzki intelekt jest w stanie poznawać w porządku istoty wyłącznie to, co uniwersalne. Nasz umysł może więc docierać w swoim poznawaniu treści bytu do tego, co wspólne dla wielu bytów, jednostkowość jednak, czyli konkretny sposób realizacji tego oto bytu, choć sama w sobie poznawalna i poznawana w pełni przez Boga, pozostaje dla naszego umysłu w porządku istoty poza zasięgiem. Między uchwytywaną przez nasz umysł *quidditas* bytu a zrealizowaną w konkretnym bycie w połączeniu z istnieniem *essentia* musi pozostać więc poznawczy rozdział¹⁹. Musimy w związku z tym uznać, że nie tylko Bóg, zdaniem Tomasza, jak o tym już wiele lat temu pisał Josef Pieper, jest dla człowieka niepoznawalny, ale także rzecz stworzona — obdarowana przez Stwórcę istnieniem — zawiera w sobie częściowo niedostępną dla człowieka tajemnicę²⁰.

Mówi się czasem, że dzieje ludzkiej refleksji, jeśli próbować je odwzorować w postaci linii, bardzo często musiałyby przypominać sinusoidę czy wykres ruchu wahadła. Po odchyleniu w jednym z kierunków przychodzi czas na korektę, która często prowadzi do nadmiernego odchylenia w przeciwną stronę...

Jeśli w taki sposób spojrzeć na historię spotkania greckiej filozofii z chrześcijańską wrażliwością — a nie zapominajmy, że dla katolika, jak mówił o tym w swym słynnym ratyzbońskim wykładzie Benedykt XVI, „nie było ono zwykłym przypadkiem”²¹ — to propozycja Dunsza Szkota jest z pewnością reakcyjnym poszukiwaniem chrześcijańskiego *proprium* w myśleniu o przygodności, wolności i indywidualizacji wobec zagrożenia deter-

¹⁹ Por. podstawowy wykład na ten temat w duchu nauki św. Tomasza: Mieczysław A. KRĄPIEC, *Realizm ludzkiego poznania* (Poznań: Pallottinum, 1959), 562–576.

²⁰ Josef PIEPER, „Prawda i niepoznawalność. Element negatywny w filozofii św. Tomasza z Akwinu”, *Znak* 13 (1961), 1500–1514.

²¹ Zob. BENEDYKT XVI, „Przemówienie na uniwersytecie w Ratyzbnie (Regensburg)”, 12.09.2006, Opoka.org.pl, dostęp: 31.03.2017, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/podroze/ben16-ratyzbna_12092006.html.

ministrycznie rozumianym arystotelizmem w życiu uniwersyteckim XIII i XIV wieku. Wytyczany przez niego kierunek, polegający na poszukiwaniu ochrony dla tego, co przygodne i jednostkowe, zostanie później — nie bez istotnych modyfikacji oczywiście — podjęty przez nominalizm, a jeszcze później w jakiejś mierze wyrazi się w indywidualizmie epoki nowożytnej.

Tomaszowa wykładnia w zestawieniu z późniejszym wobec niej stanowiskiem Dunsza Szkota wydaje się próbą spokojnego namysłu, niegodzącą się na reakcyjne odchylenia, ale poszukującą takiej formuły spotkania arystotelizmu i chrześcijaństwa, która wydobędzie z obu spotykających się stron to, co najlepsze. Tym, co najlepsze i co ma stanowić fundament, na którym należy tworzyć dojrzałą syntezę, wydają się — w świetle myśli Tomasza — z jednej strony grecki logos, z drugiej zaś stwarzający świat z niczego, radykalnie transcendentny wobec niego i radykalnie immanentnie w nim obecny Stwórca. Jeśli zgodzimy się z Akwinatą co do tego, co najważniejsze, i spróbujemy podjąć jego otwarty na spotkanie obu wrażliwości, ireniczny sposób myślenia, czy nie doprowadzi nas to do wniosków, do których on sam już wcześniej doszedł?

BIBLIOGRAFIA

- AUER, Johann. *Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik*. T. 1–2. Freiburg: Herder, 1942–1951.
- BENEDYKT XVI. „Przemówienie na uniwersytecie w Ratzbonie (Regensburg)”, 12.09.2006. Opoka.org.pl. Dostęp 31.03.2017. http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/podroze/ben16-ratzbona_12092006.html
- BONINO, Serge-Thomas. „Les différentes réalisations de la science divine selon saint Thomas d’Aquin”. W: THOMAS D’AQUIN. *De la Vérité, question 2 (La science en Dieu)*, 580–585. Fribourg–Paris: Éditions Universitaires–Cerf.
- Dionysiaca. Recueil donnant l’ensemble des traductions latines des ouvrages attribués au Denys de l’Aréopage*. Red. Philippe Chevalier. T. 1–2. Bruges: Desclée de Brouwer, 1937.
- GILSON, Étienne. *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*. Paris: Vrin, 1952.
- GILSON, Étienne. *Duch filozofii średniowiecznej*. Tłum. Jan Rybałt. Warszawa: IW PAX, 1958.
- HART, David B. *The Experience of God. Being, consciousness, bliss*. New Haven, London: Yale University Press, 2013.
- KIM, Yul. *Selbstbewegung des Willens bei Thomas von Aquin*. Berlin: Akademie Verlag, 2007.
- KLINGER, Ingbert. *Das Prinzip der Individuation bei Thomas von Aquin. Versuch einer Interpretation und Vergleich mit zwei umstrittenen Opuscula*. Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verlag, 1964.
- KRAPIEC, Mieczysław A. *Realizm ludzkiego poznania*, Poznań: Pallottinum, 1959.
- LOTTIN, Otto. *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*. T. 1–5. Louvain, Gembloux: Abbaye du Mont César, J. Duculot, 1942–1960.
- MCGINN, Bernard. “The development of the thought of Thomas Aquinas on the reconciliation of divine providence and contingent action”. *The Thomist*, 39 (1975): 741–752.

- PALUCH, Michał "Recovering a Doctrine of Providence: A Report". *Nova et Vetera*. English Edition, 12 (. 2014): 1161–1174.
- PALUCH, Michał. „Czy Akwinata stał się woluntarystą? Kilka obserwacji na temat wciąż nieza-kończanego sporu”. *Przegląd Tomistyczny*, 22 (2016): 313–329.
- PANNENBERG, Wolfhart. *Die Prädestinationslehre des Duns Scotus im Zusammenhang der scholastischen Lehrentwicklung*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1954.
- PIEPER, Josef. „Prawda i niepoznawalność. Element negatywny w filozofii św. Tomasza z Akwinu”, *Znak* 13 (1961.): 1500–1514.
- SWIŻAWSKI, Stefan. „Wstęp do kwestii 76”. W: TOMASZ Z AKWINU. *Traktat o człowieku. Summa teologii I, 75–89, 57–83*. Kęty: Wydawnictwo Antyk, 1988.
- TE VELDE, Rudi. „*Natura In Seipsa Recurva Est*: Duns Scotus and Aquinas on the Relationship between Nature and Will”. W: *John Duns Scotus. Renewal of Philosophy. Acts of the Third Symposium Organized by the Dutch Society for Medieval Philosophy Medium Aevum (May 23 and 24, 1996)*. Red. Egbert P. Bos, 155–169. Amsterdam, Atlanta, GA: Rodopi, 1998.
- THOMAS DE AQUINO. *Quaestiones disputatae de veritate*. W: *Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*. T. 22, 1–3. Roma: Editori di San Tommaso, 1970–1976.
- TOMASZ Z AKWINU. *Kwestie dyskutowane o prawdzie*. T. 1–2. Tłum. Adam Aduszkiewicz, Leszek Kuczyński i Jacek Ruszczyński. Kęty: Wydawnictwo Antyk, 1998.
- TOMASZ Z AKWINU. *Byt i istota*. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2009.

TOMASZ Z AKWINU I DUNS SZKOT O PRZYGDNOŚCI, WOLNOŚCI I INDYWIDUALNOŚCI

Streszczenie

Tekst jest próbą przedstawienia fundamentalnych perspektyw, które są konieczne dla zrozumienia stanowiska Akwinaty na temat przygodności, wolności i indywidualności w zestawieniu z propozycją Duns Szkota. Autor stara się wziąć pod uwagę ostrzeżenie É. Gilsona: niewiele da porównywanie wybranych szczegółów wspomnianych pozycji filozoficznych bez zrozumienia fundamentalnej różnicy między porównywanymi metafizykami.

Pierwsza część artykułu przedstawia różnicę rozumienia relacji między naturą i wolą. Duns Szkot interpretuje wolę, przeciwstawiając ją naturze, i rozumie prawdziwie osobowe, wolne i chrześcijańskie działanie w opozycji do deterministycznych działań natury. Dla Akwinaty prawdziwie osobowe działanie może być wpisane w naturę jako jej wolne dopełnienie. Różnica jest ufundowana w rozmaitych interpretacjach filozofii Arystotelesa. Druga część opisuje różnicę w rozumieniu transcendencji boskich działań. Tomasz posługuje się bardzo mocnym rozumieniem transcendencji, które pozwala przyjąć tezę: niezmiennosc (= konieczność) woli Boga używa swoje cele zarówno przez konieczne, jak i wolne (!) działania stworzeń (por. *De veritate*, q. 6, a. 3, ad 3). Duns Szkot szuka bardziej intuicyjnie dostępnego rozumienia relacji między boskimi i ludzkimi działaniami. Z tego powodu opisuje boskie działania jako przygodne, podejmowane w wiecznym „teraz”. Trzecia część zajmuje się doktryną indywidualności. Duns Szkot proponował rozwiązać problem przez odwołanie do słynnej formy *haecceitas*. Chociaż dla Tomasza nośnikiem indywidualności po zindywidualizowaniu bytu jest także forma jako źródło substancjalności i chociaż Tomasz musiał być świadomy trudności klasycznego stanowiska, odwołującego się do Arystotelesa (materia jako główny czynnik indywidualności), trzyma się stanowczo arystotelesowskiego rozwiązania, nieznacznie je przeformułując (*materia quantitate signata*). Były najprawdopodobniej dwa powody wiernego podążania Tomasza za Arystotelesem, mimo wątpliwości Alberta Wielkiego i Bonawentury: chęć podkreślenia hylemorficznej struktury bytu

i próba wskazania trwałej podstawy dla pojęciowych *genera*. Ostatni problem prowadzi do najważniejszej metafizycznej różnicy między analizowanymi propozycjami. Duns Szkot jako esencjalista musi wpisać wszystko, co rzeczywiste, w porządek istotowy. Tomasz artykułuje rzeczywistość bytu, biorąc pod uwagę istotę i istnienie. Jego stanowisko daje tym sposobem więcej możliwości do odczytania bytu.

THOMAS AQUINAS AND DUNS SCOTUS ON CONTINGENCY, FREEDOM AND INDIVIDUATION

S u m m a r y

The paper attempts to present the fundamental perspectives which are necessary to understand Aquinas's position on contingency, freedom and individuation in order to compare his thinking with Duns Scotus's. The author wants to take into account Gilson's warning: it is useless to compare chosen details of the aforementioned philosophical proposals, if there is no understanding of the deep difference between the metaphysical systems of the two philosophers.

The first section presents the difference in the understanding of the relationship between nature and will. Duns Scotus interprets the will as opposed to nature and sees a truly free and Christian person acting as opposed to the deterministic operations of nature. For Aquinas the truly personal acting may be inscribed in nature as its free fulfilment. The difference is based on the different readings of Aristotle's philosophy. The second section describes the difference in the understanding of the transcendence of the divine actions. Thomas uses a very strong concept of transcendence that allows him to accept the thesis that God's immutable (= necessary) will achieves its purposes through the necessary and free (sic!) actions of the creatures (cf. *De veritate*, q. 6, a. 3, ad 3). Duns Scotus looks for a more intuitive understanding of the relationship between divine and human acting. Because of that he describes the divine actions as contingent, undertaken in the eternal "now". The third section deals with the doctrine of individuation. Duns Scotus's proposed solution to this problem is his famous form *haecceitas*. Although the form as the source of substantiality is the sign of individuality for Thomas, as well, in his case this has been achieved through individuation, and although he must have been aware of some difficulties in the classical Aristotelian position (matter as the main factor in individuation), he sticks to the Aristotelian solution, only slightly reformulating it (*materia quantitate signata*). There are two reasons for his fidelity to Aristotle in spite of doubts expressed by Albert the Great and Bonaventure: the stress on the hylemorphic structure of being and the attempt to articulate the consistency of the conceptual *genera*. The last problem leads to the main metaphysical difference of the analysed proposals. Duns Scotus as an essentialist has to inscribe everything that is real within the order of essence; Thomas articulates reality by taking into account essence and existence. His position opens wider possibilities for the understanding of being.

Słowa kluczowe: Tomasz z Akwinu; Duns Szkot; przygodność; wolność; indywiduacja.

Key words: Thomas Aquinas; Duns Scotus; contingency; freedom; individuation.

Information about Author: Dr. hab. MICHAŁ PALUCH, OP — Rector of the Pontifical University of Saint Thomas Aquinas (Angelicum) in Rome; address for correspondence: Largo Angelicum 1, 00184 Roma, ITALY; e-mail: paluchop@gmail.com