

MARTYNA KOSZKAŁO

KONTYNGENCJA, WOLNOŚĆ, INDYWIDUALNOŚĆ —  
JAN DUNS SZKOT A TRADYCJA ARYSTOTELESOWSKA \*

W Liście apostołskim *Alma Parens*, napisanym w związku z mającym się odbyć w 1966 r. Kongresem Szkotystycznym, papież Paweł VI porównał myśl Akwinaty i Dunsza Szkota do średniowiecznych katedr i przyznał, że choć ta zbudowana przez Szkota jest odmienna co do rozmiarów i struktury od Tomaszowej, to jednak jest również godna szacunku. Niewątpliwie w teologii z imieniem Jana Duns Szkota są związane przede wszystkim dwie doktryny: Wcielenia, przyjmująca absolutne pierwszeństwo Chrystusa w uniwersum, oraz Niepokalanego Poczęcia Maryi. Według Szkota Wcielenie nie jest czymś, co zostało spowodowane przez grzech pierwszych ludzi, ale stanowi odwieczny zamysł Boga i nastąpiłoby nawet wówczas, gdyby ów grzech nie został popełniony. Wcielenie bowiem jest najwyższą manifestacją miłości Boga wobec stworzenia<sup>1</sup>. Z kolei w mariologii Szkot był, jako jeden z niewielu w swoich czasach, zwolennikiem doktryny o Niepokalanym Poczęciu Maryi, broniąc, podobnie jak jego mistrz Wilhelm z Ware<sup>2</sup>, owego przywileju Maryi. W swojej argumentacji dowodził, że Maryja, mimo że Niepokalana, nie jest wykluczona z dzieła powszechnego zbawienia, dokonanego przez Chrystusa<sup>3</sup>.

---

Dr MARTYNA KOSZKAŁO—Zakład Historii Filozofii Starożytnej, Średniowiecznej i Nowożytnej w Instytucie Filozofii, Socjologii i Dziennikarstwa na Wydziale Nauk Społecznych Uniwersytetu Gdańskiego; adres do korespondencji: ul. J. Bażyńskiego 4, 80-952 Gdańsk; e-mail: filmko@ug.edu.pl

\* I i II część artykułu powstała w ramach projektu finansowanego przez NCN, umowa nr 2013/09/B/HS1/01985. Autorka dziękuje recenzentom artykułu za cenne uwagi.

<sup>1</sup> GIULIO D'ONOFRIO, *Historia teologii. Epoka średniowieczna*, tłum. Wiesław Szymona (Kraków: Wydawnictwo M, 2005), 489–90; Mary Beth INGHAM, *The Harmony of Goodness. Mutuality and Moral Living According to John Duns Scotus* (Saint Bonaventure: Franciscan Institute Publications Saint Bonaventure University, 2012), 9.

<sup>2</sup> Léon VEUTHEY, *Jan Duns Szkot. Myśl teologiczna*, tłum. Mieczysław Kaczyński (Niepokalanów: Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, 1988), 83.

<sup>3</sup> Tamże, 88.

Osiągnięciom Szkota na polu teologii z pewnością nie ustępują te na terenie filozofii. Duns nawiązywał do rozmaitych tradycji, między innymi do św. Augustyna, św. Anzelma z Canterbury, filozofii arabskiej i oczywiście Arystotelesa. Arystoteles Szkota nie jest jednak Arystotelesem historycznym, ponieważ — jak argumentuje Antonie Vos — w ahistorycznej kulturze było to niemożliwe<sup>4</sup>. Z pewnością Szkot nie zalicza się do arystotelików XIII wieku<sup>5</sup>, ale arystotelizm jest obecny w jego języku filozoficznym, choć wyrażonych w tym języku poglądów filozoficznych nie można by częstokroć przypisać samemu Arystotelesowi.

W artykule postaram się wskazać na te elementy filozofii Szkota, na które istotny wpływ miała religia chrześcijańska, a które zdecydowanie odchodzą od greckiego stylu myślenia, w tym arystotelizmu w wydaniu umiarkowanym, np. Tomasza z Akwinu. Celem artykułu nie jest szczegółowe omówienie koncepcji kontyngencji, wolności, indywidualności w filozofii Szkota, a jedynie ukazanie zasadniczych różnic między rozumieniem tych pojęć w filozofii Doktora Subtelnego i w tradycji arystotelesowskiej. Zdaję sobie sprawę, że o ile pojęcia kontyngencji i wolności są w nauce Szkota mocno ze sobą powiązane, o tyle pojęcie indywidualności w takim ścisłym związku z nimi nie występuje. Jeśli poruszę w tym artykule problematykę jednostkowania, to dlatego, że na jej gruncie odejście Szkota od tradycji arystotelesowskiej jest bardzo wyraźne i stanowi ona doskonałą ilustrację omawianej tezy.

Przez grecki styl myślenia rozumiem pewną cechę charakterystyczną dla owej tradycji, zdając sobie sprawę z koniecznych w takim wypadku uproszczeń. Ów *idion* filozofii greckiej to dyspozycja do postrzegania świata przez pryzmat pewnych kategorii czy idei, przyjmowanie założeń, które nie zawsze są w sposób świadomy czy *explicite* wyrażone. Jan Duns Szkot, szukając zrozumienia dla wiary chrześcijańskiej, zauważa, że owa doktryna w wielu punktach nie może być właściwie wyrażona przez aplikację twierdzeń pogańskiej filozofii. Doktryna chrześcijańska bowiem zwraca uwagę na pewne wymiary świata i ludzkiej egzystencji, które były częściowo zakryte dla filozofów greckich: prawdziwą kontyngencję, wolność, indywidualność rozumianą jako niepowtarzalność czy wartość owej indywidualności. Uka-

<sup>4</sup> Antonie VOS, *The Philosophy of John Duns Scotus* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006), 5.

<sup>5</sup> Filozofię Szkota zazwyczaj traktuje się jako twórczą syntezę augustynizmu i arystotelizmu. Zob. Edward Iwo ZIELIŃSKI, „Miejsce szkoły franciszkańskiej w doktrynalnych nurtach średniowiecza”, w: *Filozofia franciszkanów*, red. Stanisław Celestyn Napiórkowski i Edward Iwo Zieliński (Niepokalanów: Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, 2005), 40.

zując poglądy Szkota dotyczące tych trzech zagadnień, pokażę, w jaki sposób Duns dokonuje chrystianizacji greckiej filozofii.

## I. KONTYNGENCJA/MOŻLIWOŚĆ/KONIECZNOŚĆ

Za jedną z charakterystycznych cech greckiego sposobu myślenia Arthur O. Lovejoy w swoim dziele *Wielki łańcuch bytu* uznał zasadę pełności, według której żadna faktyczna możliwość bytu nie pozostanie niezrealizowana<sup>6</sup>. W realnym świecie zatem musi zachodzić pełnia realizacji ontycznych możliwości. Z tego schematu, według samego Lovejoya, częściowo wyłamuje się Arystoteles, według którego nie wszystkie potencjalności muszą być zrealizowane. Twierdzi on bowiem w *Metafizyce*: „tylko możność jest przed przyczyną w akcji, a to, co w możności, nie musi się w całości zrealizować”<sup>7</sup> czy dalej: „mające możność może nie przejść z możności do aktu”<sup>8</sup>. Jak jednak zauważa Jaakko Hintikka<sup>9</sup> również Arystotelesowi można by przypisać schemat, który wyraża owa zasada pełności, ze względu na występujący w jego filozofii związek terminów temporalnych z pojęciami modalnymi. Arystoteles bowiem przyjmuje statystyczny model modalności, wyrażany w trzech podstawowych tezach:

- 1) „*A* jest możliwe tylko wtedy, gdy jest pewien moment czasowy, w którym *A* zachodzi”
- 2) „*A* jest niemożliwe, jeśli *A* nigdy nie zachodzi”
- 3) „*A* jest konieczne, jeśli *A* zachodzi zawsze”.

W konsekwencji, cokolwiek jest zawsze — jest konieczne, a cokolwiek nigdy nie jest — jest niemożliwe<sup>10</sup>. Jeśli to, co możliwe, nie byłoby nigdy

<sup>6</sup> Artur O. LOVEJOY, *Wielki łańcuch bytu: studium z dziejów idei*, tłum. Artur Przybysławski (Warszawa: KR, 1999), 59.

<sup>7</sup> ARYSTOTELES, *Metafizyka*, 1003a, tłum. Kazimierz Leśniak, w: *Dzieła wszystkie*, t. II (Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1990), 756.

<sup>8</sup> ARYSTOTELES, *Metafizyka*, 1071b 13–15, polskie tłum. 756.

<sup>9</sup> Jaako HINTIKKA, „Aristotle on the Realization of Possibilities in Time”, w: *Reforging the Great Chain of Being, Studies of the History of Modal Theories*, red. Simo Knuuttila, Synthese Historical Library 20 (Dordrecht: Springer Netherlands, 1981), 58–72.

<sup>10</sup> Tamże, 64. Teza Hintikki w odniesieniu do Arystotelesa spotkała się z krytyką i nie jest akceptowana przez wszystkich historyków filozofii. W cytowanej pracy zbiorowej krytycznie odniósł się do niej R.M. Dancy, ukazując, że zasada pełności nie jest na pewno respektowana przez Arystotelesa w odniesieniu do konkretnych zdarzeń z określoną szczegółowo datą realizacji, gdyż mogą one nie zajść w tym określonym momencie, a ponieważ ich data jest określona,

zaktualizowane, wówczas ginęłaby różnica między tym, co możliwe, a tym, co niemożliwe, na co zwracał uwagę Arystoteles<sup>11</sup>. A zatem to, co możliwe, musi być zrealizowane w jakimś momencie czasu, przynajmniej biorąc pod uwagę nieskończony przebieg tego czasu. Konsekwencją takiego poglądu jest związanie konieczności z wiecznością oraz niezmiennością, natomiast kontyngencji z czasowością i zmiennością. Po drugie, według Arystotelesa, to, co terazniejsze, jest konieczne, kiedy się wydarza: „Jeśli Sokrates siedzi, to jest konieczne, że siedzi”, zgodnie ze stwierdzeniem z *Hermeneutyki*, według którego „to więc, co jest, jest konieczne, skoro jest, a tego, czego nie ma, koniecznie nie ma, skoro nie ma”<sup>12</sup>. Przekonanie Arystotelesa jest następujące: nie jest tak, że zdarzenie miało już cechę konieczności, zanim zaistniało, ale nabiera jej w momencie, kiedy staje się terazniejsze, kiedy się realizuje. Simo Knuuttila w następujący sposób referuje zależność statystycznego modelu modalności i tezy dotyczącej konieczności terazniejszości. Jeśli zasadę, że każda realna możliwość jest zrealizowana w czasie, zastosujemy do możliwości, których realizacja odnosi się do określonego momentu czasu, to wydaje się, że dla każdego momentu czasu to, co może być aktualne w tym momencie, musi być aktualne. Prowadzi to do przypisania konieczności terazniejszym zdarzeniom. Według interpretacji Knuuttili Arystoteles próbował unikać deterministycznych konsekwencji swojej teorii poprzez używanie w logice zdań, które nie mają czasowej kwalifikacji. Czasowo określony sąd jest koniecznie prawdziwy, jeśli jest prawdziwy, ponieważ jego wartość logiczna nie może się zmienić. Kiedy jednak czasowa kwalifikacja jest usunięta, wówczas sąd staje się często jednym z wielu sądów, których wartość logiczna się zmienia<sup>13</sup>. W modelu statystycznym zatem sądy, które odnoszą się do kontyngentnych zdarzeń, są traktowane jako aczasowe, ich wartość logiczna przechodzi od prawdy do fałszu i z powrotem, z kolei te sądy, które odnoszą się do tego, co konieczne, są zawsze prawdziwe, a te, które odnoszą się do tego, co niemożliwe, są zawsze fałszywe.

---

nie znajdą również w żadnym innym momencie. Zob. R.M. DANCY, „Aristotle and the Priority of Actuality”, w: *Reforging the Great Chain of Being: Studies of the History of Modal Theories*, red. Simo Knuuttila, Synthese Historical Library 20 (Dordrecht: Springer Netherlands, 1981), 105–106.

<sup>11</sup> ARYSTOTELES, *Metafizyka*, 1047b, polskie tłum. 758.

<sup>12</sup> ARYSTOTELES, *Hermeneutyka*, 19a, tłum. Kazimierz Leśniak, w: *Dzieła wszystkie*, t. I (Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1990), 77.

<sup>13</sup> Simo KNUUTTILA, „Time and Modality in Scholasticism”, w: *Reforging the Great Chain of Being: Studies of the History of Modal Theories*, red. Simo Knuuttila, Synthese Historical Library 20 (Dordrecht: Springer Netherlands, 1981), 166–167.

Ponieważ określenie modalności sądów jest zależne od punktu odniesienia w czasie, sądy, które były kontyngentne, mogą stać się prawdziwe, a przez to konieczne, gdy realizuje się ich treść. Tym samym z modalnego punktu widzenia wszystkie zdarzenia przeszłe są konieczne, a w modelu arystotelesowskim terażniejszość jest również traktowana pod względem modalnym jak przeszłość. Jak zobaczymy, istotnym *novum* koncepcji Szkota będzie zmiana interpretacji terażniejszości w aspekcie modalności temporalnej: terażniejszość nie jest, według Dunska, temporalnie konieczna, ale otwarta, tak jak przyszłość.

Jeszcze przed Szkotem niektórzy filozofowie średniowieczni zwracali uwagę, że konieczność terażniejszych zdarzeń rodzi problem z zachowaniem wolnej woli. Co prawda standardową opinią było przekonanie wyrażone w *Sentenciach* Piotra Lombarda, że

wolny wybór nie dotyczy terażniejszości ani przeszłości, tylko przyszłych zdarzeń przygodnych. Co bowiem jest terażniejsze, jest określone i nie jest w naszej mocy, by było lub nie było, kiedy jest. Może zatem nie być bądź być czymś innym dopiero później, ale nie może nie być, kiedy jest, bądź być czymś innym, kiedy jest, czym jest. W mocy wolnego wyboru jest, czy będzie tym czy innym w przyszłości<sup>14</sup>.

Analizując ów fragment, trudno nie zauważyć, że Lombard zakłada, że stan terażniejszy jest konieczny. Piotr Olivi poddał owo przekonanie krytyce, budując następującą argumentację: jeśli wola nie jest w mocy wyboru alternatywnych możliwości w tej samej terażniejszej chwili, to w ogóle przestaje być wolna. Innymi słowy, jeśli w tej samej chwili, w której aktualnie czegoś chce, nie ma mocy tego nie chcieć, to wówczas nie można przypisywać jej wolności, jest bowiem zdeterminowana w danym momencie do jednej z dwóch alternatywnych możliwości. Jeśli wola jest w mocy wyboru jedynie w odniesieniu do przyszłości, to nie można twierdzić, że jest wolna, gdyż gdy nadejdzie moment przyszłości i stanie się chwilą terażniejszą, wówczas znowu wola będzie zdeterminowana do działania tylko w jeden określony sposób spośród możliwych alternatyw<sup>15</sup>. Jak widać, Olivi przyjmuje, że

<sup>14</sup> „Hoc autem sciendum est quod liberum arbitrium ad praesens vel ad praeteritum non refertur, sed ad futura contingentia. Quod enim in praesenti est, determinatum est, nec in potestate nostra est ut tunc sit vel non sit quando est; potest enim non esse, vel aliud esse postea, sed non potest non esse dum est, vel aliud esse dum est, id est, quod est; sed in futuro an hoc sit, vel illud, ad potestatem liberi arbitri spectat”. PETRI LOMBARDI Cognomine Magistrae, *Sententiarum Libri Quatuor*, per Joannem Aleaume, lib. II, d. XXV, n. 2 (Antverpiae, 1757).

<sup>15</sup> Por. „Nam si in eodem nunc et respectu eiusdem nunc non potest nostra voluntas disiunctive in opposita, ita quod in eodem nunc est prius naturaliter potens hoc velle vel nolle quam illud

w statystycznym modelu modalności będziemy mieć do czynienia z ukrytym necesytaryzmem. Ze względu na podobieństwo koncepcji Piotra Oliviego do koncepcji Szkota Stephen Dumont uważa, że jest prawdopodobne, iż Szkot znał koncepcję woli Oliviego i się nią inspirował<sup>16</sup>. Szkotowi należy jednak niewątpliwie przypisać rozwój tej koncepcji oraz stworzenie dla niej szerszego kontekstu w postaci teorii modalnej. Trudno stwierdzić, co ostatecznie motywowało Szkota do odrzucenia statystycznej koncepcji modalności. Niektórzy twierdzą, że powodem mogłyby być paryskie potępienia z 1277 r., a choć Szkot na pewno znał sylabus potępionych przez biskupa Tempiera tez, to jednak nie zacytował ich jako podstawy dla rozwijania swej modalnej teorii. Potępienia były, być może, inspiracją dla nowych filozoficznych poszukiwań. Z kolei Klaus Jacobi twierdzi, że koncepcja Szkota nie powstała jako negatywna reakcja na model statystyczny, ale Szkot rozwijał swą koncepcję, analizując problem Bożej przyczynowości<sup>17</sup>.

Jan Duns Szkot proponuje nowy model modalności, nazwany w literaturze przedmiotu nie statystycznym, ale synchronicznym<sup>18</sup>. Pisze on: „Mówię, że

---

in eodem nunc velit vel nolit, et ita quod in eodem nunc in quo illud voluit potuit illud nolle: impossibile est ipsam esse liberam in opposita, sicut ibi est probatum. Constat enim quod nihil possumus agere in futuro nunc, usquequo illud futurum nunc advenerit; unde nulla potentia nostra est plene et ultimate potens exire in actum fiendum in futuro nunc, usquequo illud futurum nunc sit praesens. Si ergo in nullo nunc, dum est praesens, potest disiunctive agere in ipsa opposita: tunc in quolibet praesenti est necessitata et necessario determinata ad alterum oppositorum; ex quo sequitur quod nunquam sit plene potens in opposita”. PETRUS OLIVI, *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, q. 42, 1.705-6, ed. Bernard Jansen, 3 vols (Quaracchi, 1922–1926). Cyt. Za: Stephen D. DUMONT, „The Origin of Scotus’s Theory of Synchronic Contingency”, *The Modern Schoolman* 72 (1995): 162.

<sup>16</sup> S.D. DUMONT, „The Origin of Scotus’s Theory of Synchronic Contingency”, 163–164.

<sup>17</sup> Zob. Klaus JACOBI, „Statements about Events: Modal and Tense Analysis in Medieval Logic”, *Vivarium* 21 (1983): 107.

<sup>18</sup> Na temat koncepcji modalnej Szkota zob. JOHN DUNS SCOTUS, *Contingency and Freedom. Lectura I. 39*, trans. and ed. with introduction and commentary Anthonie Vos Jaczn, Henri Veldhuis, Aline H. Looman-Graaskamp, E. Dekker i Nico W. den Bok, The New Synthese Historical Library 42 (Dordrecht: Kluwer, 1994); SIMO KNUUTTILA, *Modalities in Medieval Philosophy* (London, New York: Routledge 1993); TENŽE, „Duns Scotus and the Foundations of Logical Modalities”, w: *John Duns Scotus: Metaphysics and Ethics*, ed. Ludger Honnefelder, Rega Wood i Mechtild Dreyer (Leiden: Brill Academic Publishers 1996), 127–143; Calvin G. NORMORE, „Future Contingents”, w: *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, ed. Norman Kretzmann, Anthony Kenny i Jan Pinborg (Cambridge: Cambridge University Press 1982), 358–381; TENŽE, „Scotus’s Modal Theory”, w: *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, ed. Thomas Williams (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 129–160, Cruz GONZÁLEZ AYESTA, „Duns Scotus on Synchronic Contingency and Free Will: The Originality and Importance of His Contribution”, w: *John Duns Scotus, Philosopher: Proceedings of “The Quadruple Congress” on John Duns Scotus*, ed. Mary Beth Ingham and Oleg V. Bychkov, Archa Verbi, Subsidia 3

nie nazywam czegoś kontyngentnym, co jest nie-konieczne lub nie-wieczne, ale ponieważ jego przeciwieństwo może stać się aktualne [w danym momencie], gdy to coś [co jest kontyngentne] zachodzi”<sup>19</sup>.

W powyższej definicji kontyngencja nie jest określona poprzez terminy temporalne, co prowadzi do następujących konsekwencji. Po pierwsze, według Szkota aktualny, terażniejszy stan rzeczy nie jest konieczny; po drugie, może istnieć stan, który jest niezmienny, ale jest niekonieczny (kontyngentny). W ten sposób w filozofii Jana Dunsza Szkota nastąpiło głębokie zerwanie z tradycją grecką, wiążącą niezmiennosc z koniecznością oraz terażniejszość z koniecznością.

Szkot wykorzysta swoją koncepcję kontyngencji przede wszystkim w interpretacji Bożego poznania przyszłych zdarzeń przygodnych, stwórczego aktu Boga oraz wolności wolnej woli, zarówno Boga, jak i osób stworzonych.

Według Szkota z tej racji, że przygodność świata jest faktem, nie wymaga ona dowodzenia. Możemy jedynie odwołać się do przykładów działań, które zakładają zachodzenie kontyngencji — snujemy plany na przyszłość, negocjujemy czy rozważamy<sup>20</sup>. Gdzie wobec tego należy szukać jej źródeł? Szkot odpowiada, że kontyngencja musi mieć swe źródło w Bogu i jest zależna od Jego woli<sup>21</sup>. Przy tym Szkot krytycznie odnosi się do wypowiedzi Tomasza z Akwinu<sup>22</sup>, według którego kontyngencja jest pochodną działania przyczyn drugich, twierdząc, że musi być ona zakorzeniona w pierwszej przyczynie, która ma możliwość działania kontyngentnego. Wiedza Boga dotycząca przyszłych zdarzeń przygodnych jest kontyngentna, ale zachowuje przy tym walor niezmienności i pewności. Wiedza ta zatem jako kontyngentna mogłaby być inna<sup>23</sup>. Marcin Tkaczyk rozwiązanie Szkota nazywa próbą *akcydenta-*

---

(Münster: Aschendorff, St. Bonaventure, N.Y.: Franciscan Institute Publications, 2010), 157–174; Pascal MASSIE, *Contingency, Time and Possibility, an essay on Aristotle and Duns Scotus* (Plymouth: Lexington Books, 2010).

<sup>19</sup> „[...] dico quod non voco hic contingens quodcumque non-necessarium vel non-semper, sed cuius oppositum posset fieri quando illud fit”. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, I, d. 2, pars 1, q. 1–2, n. 86, w: IOANNIS DUNS SCOTI, *Opera omnia*, t. II, ed. Karl Balić (Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950).

<sup>20</sup> Por. „Unde Philosophus, arguens contra eos qui dicunt omnia evenire necessario, ducit eos [...] ad aliqua notiora nobis in actibus nostris: quod tunc ‘neque oporteret negotiari neque consiliari’. IOANNES DUNS SCOTUS, *Lectura*, I, d. 39, n. 40, w: IOANNIS DUNS SCOTI, *Opera omnia*, t. XVII, ed. Karl Balić (Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1966).

<sup>21</sup> „Sic igitur apparet primum, quomodo est contingentia in rebus, quia a Deo, — et quid est in Deo quod est causa huius contingentiae, quia voluntas eius”. Tamże, n. 61.

<sup>22</sup> TOMASZ Z AKWINU, *Summa Teologii*, I, q. 14 a. 13, ad.1., w: *Traktat o Bogu*, tłum. i kom. Gabriela Kurylewicz, Zbigniew Nerczuk i Mikołaj Olszewski (Kraków: Znak, 1999), 229.

<sup>23</sup> Szczegółowe analizy stanowiska Szkota dotyczące kontyngencji wiedzy Boga przedsta-

*lizacji* wiedzy Boga, dokonaną w celu uniknięcia determinizmu wobec zdarzeń, które mają nastąpić. Według Tkaczyka rozwiązanie to jest nieskuteczne, co wynika z przyjmowania przez Szkota dodatkowej tezy o zdeterminowanej przeszłości<sup>24</sup>. Szkot faktycznie *explicite* przyjmuje tezę, że to, co przeszło w przeszłość, jest konieczne<sup>25</sup>. Jednocześnie podkreśla jednak, że wobec działania Boga nie można stosować poprawnie terminów temporalnych. Wola Boga działa inaczej niż wola ludzka, gdyż tej ostatniej można przypisać czasowe następstwo aktów, natomiast woli Boga — nie<sup>26</sup>. Przyjrzyjmy się, w jaki sposób Szkot interpretuje akt woli Boga w odniesieniu do predestynacji/potępienia danej osoby. Ponieważ, jak pisze Szkot, chcenie Boga nie przechodzi w przeszłość, lecz jest zawsze w akcie, dlatego fałszywe jest twierdzenie, że Bóg kogoś predestynował w przeszłości. Wola Boga działa w jednej chwili wieczności, Jego chcenie jest zawsze tym samym i dzięki temu samemu chceniu, dzięki któremu Bóg chce kogoś przeznaczyć do chwały, może chcieć go potępić w tej samej wiecznej chwili<sup>27</sup>. Kiedy zatem się twierdzi, że Bóg kogoś przeznaczył w przeszłości, wtedy „przeznaczył” łączy się z „teraz” wieczności, współlistniejąc z „teraz” przeszłości<sup>28</sup>. Chwila wieczności, która zawiera akt chcenia Boga, jest współlistniejąca ze wszystkim chwilami czasu, a wszystkie zdarzenia w danej chwili naszego czasu są pochodną jednego aktu Bożej decyzji, która jest kontyngentna (a więc mogłaby być inna), kontyngentna jest zatem również wiedza Boga dotycząca tych zdarzeń, dzięki czemu nie są one zdeterminowane.

wiam w artykule: Martyna KOSZKAŁO, „*Futura contingentia* jako przedmiot wiedzy Boga. Stanowisko Jana Dunsza Szkota”, *Filo-Sofija* 19 (2012/4): 165–181.

<sup>24</sup> Marcin TKACZYK, *Futura Contingentia* (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2015), 204–208.

<sup>25</sup> „Ad primum argumentum, quando arguitur quod illud quod transiit in praeteritum, est necessarium, — concedatur”. IOANNES DUNS SCOTUS, *Lectura*, I, d. 40, n. 9.

<sup>26</sup> W stosunku do woli ludzkiej można również mówić dodatkowo o kontyngencji diachronicznej, kiedy podmiot moralny wybiera *a* i może w następnej chwili chcieć czegoś przeciwnego. Ten typ kontyngencji nie może dotyczyć Boga, który posiada jeden akt woli. Możliwe kombinacje aktów woli, posiadanych przez różne podmioty, w odniesieniu do chwil czasu zanalizował Nico den Bok: „Freedom in Regard to Opposite Acts and Objects in Scotus’ *Lectura* I 39, §§ 45-54”, *Vivarium* 38/2 (2000): 243–254. Por. również Monika MICHAŁOWSKA, *Woluntarystyczny dynamizm, czyli koncepcja woli w „Kwestiach do Etyki” Ryszarda Kilvingtona* (Kraków: Księgarnia Akademicka, 2016), 65.

<sup>27</sup> „Et quando arguitur quod ‘istum praedestinari’ transiit in praeteritum, dicendum quod hoc falsum est: si enim voluntas nostra semper haberet eandem volitionem in eodem instanti immobili, non esset sua volitio praeterita sed semper in actu. Et sic est de volitione divina, quae semper eadem est; unde, sicut dictum est, eadem volitione qua vult aliquem praedestinare, potest velle eundem damnari pro eodem instanti aeternitatis”. IOANNES DUNS SCOTUS, *Lectura*, I, d. 40, n. 9.

<sup>28</sup> „Unde quod dicitur in praeterito quod Deus praedestinavit, ibi ‘praedestinavit’ copulat ‘nunc’ aeternitatis ut coexistit ‘nunc’ praeterito”. Tamże.



W akcie stwórczym Bóg mógłby zadziałać inaczej, niż zadziałał, gdyż „chwila” Jego aktu wolitywnego jest otwarta na różne możliwości, akt ten nie jest konieczny. Kontyngentne jest bowiem działanie Boga *ad extra*, gdyż akt Jego woli, dany akt *a*, jest w „momencie” jego zachodzenia kontyngentny, gdyż w tym samym „momencie” zachodzi realna możliwość zachodzenia stanu nie-*a*. Taki model modalny miał gwarantować wolność Boga i faktyczną możliwość działania innego, niż Bóg czyni: świat mógłby być inny, mogłoby go w ogóle nie być, mógłby być lepszy co do istotnych i akcydentalnych cech.

Rozważania Szkota przyczyniły się również do rozbudowania jego modalnej metafizyki. Zgodnie z tradycyjnym podejściem według Szkota to, co możliwe, określone jest przez zasadę niesprzeczności. Jego teoria modalności czyni intelekt Boga źródłem możliwości — jest to zbiór inteligibilnych treści, o których Bóg może pomyśleć w sposób spójny. Przedmioty czy stany rzeczy możliwe do pomyślenia mają wewnętrzną spójność same w sobie (*formaliter*), z drugiej strony dzięki intelektowi Boga ze względu na to, że jest On źródłem (*principiative*) tych treści<sup>29</sup>. Cokolwiek, co może być ujęte przez intelekt Boga, otrzymuje swój inteligibilny byt w Jego intelekcie ze względu na niesprzeczność. Inteligibilne bytowości tworzą różne możliwości: niektóre inteligibilne byty nie są współmożliwe z innymi, inne są, a Bóg rozpoznaje treści jako możliwe: możliwe w sobie i w tworzonych przez nie całościach (niektóre *possibilia* są *compossibilia*). Jeden z zestawów możliwości, które są współmożliwe, Bóg aktualizuje, a inne, chociaż niezaktualizowane, są także możliwe. Knuuttila w następujący sposób przedstawia zależności między tym, co możliwe, współmożliwe i aktualne w metafizyce Szkota. Według Knuuttila opis możliwego świata w partykularnej chwili czasu składa się z możliwości, którą mogą razem współwystępować. Skończone byty są aktualnie kontyngentne, alternatywne zatem możliwości są możliwe w tej samej chwili, chociaż nie są współmożliwe z tym, co jest

<sup>29</sup> „[...] possibile, secundum quod est terminus vel obiectum omnipotentiae, est illud cui non repugnat esse et quod non potest ex se esse necessario; lapis, productus in esse intelligibili per intellectum divinum, habet ista ex se formaliter et per intellectum principiative; ergo est ex se formaliter possibilis et quasi principiative per intellectum divinum”. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, I, d. 43, q. unica, n. 7, w: IOANNIS DUNS SCOTI, *Opera omnia*, t. VI, ed. Karl Balić (Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1963). W literaturze przedmiotu istnieje bogata dyskusja na temat ontologicznego statusu możliwości w metafizyce Szkota — por. Simo KNUUTTILA, „Medieval Modal Theories and Modal Logic”, w: *Handbook of the History of Logic*, ed. Dov M. Gabbay i John Woods, vol. 2 (Amsterdam: Elsevier 2008), 550; Tobias HOFFMANN, „Duns Scotus on the Origin of the Possibles in the Divine Intellect”, w: *Philosophical Debates at Paris in the Early Fourteenth Century*, ed. Stephen F. Brown, Thomas Dewender i Theo Kobusch (Leiden, Boston: Brill, 2009), 359–379.

aktualnie. I tak niemożliwe jest jednoczesne połączenie takich możliwych elementów, jak „siedzenie Sokratesa w pewnym momencie” i „niesiedzenie Sokratesa w tym samym momencie”, gdyż oba stany nie są współmożliwe. Ale Bóg może z wolnej woli wybrać stan, w którym Sokrates z własnej woli siedzi, i go uaktualnić (przy czym nadal możliwy jest w tej samej chwili stan „niesiedzenie Sokratesa”) albo może wybrać z własnej woli stan, w którym Sokrates z własnej woli nie siedzi (a wówczas stan siedzenia Sokratesa będzie możliwy w tej samej chwili czasu). Owe niewspółmożliwe możliwości są możliwymi alternatywnymi historiami Sokratesa<sup>30</sup>. Po aktualizacji, zachodzącej za sprawą woli Boga, intelekt Boży ujmuje prawdę czy fałsz różnych sądów, które wcześniej prezentował woli jako neutralne.

Jak widać, koncepcja synchronicznej kontyngencji jest również dla Szkota podstawą uzasadnienia możliwości zachodzenia aktów wolnej woli, zarówno Boga, jak i innych podmiotów moralnych. Koncepcja ta jest szczególnie istotna dla obrony wolnego aktu Boga, gdyż z tego powodu, że ten akt jest jeden, wolność Boga musi zrealizować się w jednej „chwili” wieczności. Jedynie niekonieczność terażniejszości jest w stanie ową wolność zagwarantować. Warto dodać, że Szkot, analizując akt woli Boga, wyróżnia w nim „etapy”, pewne momenty logiczne chwili wieczności (*instantiae naturae*). Pojęcie to pozwala mu na opis działania woli Boga w odniesieniu do różnych skutków, różnych przedmiotów czy *de facto* różnych chceń<sup>31</sup>. Z tego powodu niektórzy badacze zarzucają koncepcji Szkota pozorne uchylenie diachroniczności chceń w odniesieniu do Boga. Rozbudowany wewnętrznie jeden akt woli Boga jest bowiem, według nich, faktycznie złożony z kilku aktów, co prawda niezachodzących w języku Szkota temporalnie, ale sukcesywność chwil czasu zostaje przesunięta na poziom sukcesywności chwil natury<sup>32</sup>.

## II. WOLNOŚĆ I WOLNA WOLA

Szkot przewycięża grecki sposób myślenia również w swej koncepcji wolności i wolnej woli. Zwracając uwagę na rolę autonomicznej woli, odchodzi w ten sposób od starożytnego intelektualizmu i racjonalizmu. Zło

<sup>30</sup> Simo KNUUTTILA, „Medieval Commentators on Future Contingents in *De Interpretatione* 9”, *Vivarium* 48 (2010): 93; TENZE, „Medieval Modal Theories and Modal Logic”, 551.

<sup>31</sup> Por. np. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, I, d. 41 n. 45.

<sup>32</sup> Zob. Scott MACDONALD, „Synchronic Contingency, Instants of Nature, and Libertarian Freedom: Comments on ‘The Background of Scotus’s Theory of Will’”, *The Modern Schoolman* 72 (1994/1995): 174.

moralne nie jest, według niego, ostatecznie skutkiem intelektualnych braków (niewiedzy) czy emocjonalnego nieuporządkowania. W stosunku do greckiego modelu człowieka koncepcja chrześcijańska, przynajmniej od czasu św. Augustyna, posługiwała się modelem duszy, w którym oprócz niematerialnej władzy intelektu obecna jest dodatkowa duchowa władza — wolna wola. Nawiązując do tego modelu, koncepcja Szkota przekracza tradycję filozofii pogańskiej. Wolna wola jest, według Szkota, ostatecznym źródłem wyboru i chcenia (choć w konkretnym akcie współpracuje z intelektem)<sup>33</sup>. Analiz filozoficznych wymagał również fakt, że Bóg chrześcijańskiego teizmu jest Bogiem miłującym.

Zwrócę pokrótce uwagę na te elementy koncepcji wolnej woli i etyki Szkota, które są wyraźnym odejściem od poglądów Arystotelesa.

Choć wola jest władzą przysługującą i Bogu, i osobom stworzonym, to schemat działania jest w obu przypadkach odmienny. Jak stwierdza Étienne Gilson: „Szkot przeciwstawia zasadniczo porządek natur, będący porządkiem konieczności — porządkowi woli, będącemu porządkiem wolności. Wszelka natura jest z istoty swej zdeterminowana i jest zasadą determinacji. Wszelka wola jest ze swej istoty niezdeterminowana i jest zasadą indeterminacji”<sup>34</sup>. Zauważa tym samym, że dla Szkota to, co naturalne, jest konieczne, to zatem, co wolne, wyklucza konieczność i jest przeciwstawne temu, co naturalne. W metafizyce Szkota istnieje opozycja natura–wolność, co ilustruje doskonale napięcie między myślą Akwinaty i myślą Szkota, albowiem dla Tomasza z Akwinu to, co jest naturalne, może być wolne (na przykład naturalne pragnienie szczęścia, które ma charakter konieczny). Gilson wypukła aksjologicznie pozytywną stronę indeterminacji — „indeterminacja podkreśla doskonałość władzy”<sup>35</sup>, po czym stwierdza: „Duns Szkot sam rozum uważa za naturę, składając tym samym wszelkie zdeterminowanie na karb poznania, a wszelką wolność przerzucając na stronę woli”<sup>36</sup>. Zauważona przez Gilsona opozycja natura/konieczność–wolność zachodzi wyraźnie w Szkotowskiej koncepcji intelektu i woli. Intelekt działa w sposób konieczny — nie może nie poznawać i działa zgodnie ze swą naturą, a przedmiot adekwatny intelektu faktycznie go determinuje. Nie może rów-

<sup>33</sup> Na temat współdziałania woli i intelektu w wyborze zob. Mary Beth INGHAM i Mechthild DREYER, *The Philosophical Vision of John Duns Scotus. An Introduction* (Washington: The Catholic University of America Press, 2004), 163–164.

<sup>34</sup> Étienne GILSON, *Duch filozofii średniowiecznej*, tłum. Jan Rybałt (Warszawa: IW PAX, 1958), 283.

<sup>35</sup> Tamże.

<sup>36</sup> Tamże.

nież w odniesieniu do sądów, wobec których sprzeczne akty są możliwe, uznawać i nie uznawać. Akt asercji nie jest zależny od samego intelektu, do wydania bowiem tego aktu intelekt jest niejako „przymuszony” prawdziwością zachodzącego stanu rzeczy<sup>37</sup>. Wola z kolei jest władzą, która może chcieć i jednocześnie ma możliwość nie chcieć w tym samym momencie: nie tylko chcieć *a* lub *b*, ale wstrzymać się od działania w ogóle. Wola bowiem nie jest sama z siebie zdeterminowana, lecz może wykonać dany akt lub jego przeciwieństwo, działać lub nie działać<sup>38</sup>.

Uwagi te są bardzo istotne, gdyż pokazują, że konieczność i wolność są dla Dunsza kategoriami wykluczającymi się w odniesieniu do działania woli skończonej. Konieczność jest bowiem w tym wypadku przeciwstawiona i wolności, i kontyngencji. Podobnie wolność i konieczność wykluczają się w odniesieniu do woli Boga, skierowanej na działania zewnętrzne, poza Bogiem. Z kolei w przypadku miłowania Boga przez siebie samego mamy do czynienia z działaniem i wolnym, i koniecznym jednocześnie<sup>39</sup>, to, co konieczne, może zatem być wolne. Według Szkota wola jest wolna w najwyższy sposób, kiedy determinuje się sama do tego, by chcieć dobra dla niego samego. W przypadku Boga — to miłość nieskończonego Dobra, wola więc musi być rozumiana jako władza, przez którą Bóg kocha swą Boską istotę jako nieskończone dobro. Jak pisze Szkot w *Traktacie o Pierwszej Zasadzie*: „Wola Boga kocha w najwyższym stopniu to, co w najwyższym stopniu godne jest kochania, [...] z natury bardziej kocha siebie, a więc w ten sam sposób kocha [siebie] wolą wolną i w sposób właściwy uporządkowaną”<sup>40</sup>. Według Doktora Subtelnego Bóg ze swej natury jest bytem poznającym i kochającym, a przez to zdolnym do szczęścia. Ale w Bogu nie ma żadnej potencjalności, która by poprzedzała aktualność, w przeciwnym

<sup>37</sup> „Et sic intellectus cadit sub natura. Est enim ex se determinatus ad intelligendum, et non habet in potestate sua intelligere et non intelligere sive circa complexa, ubi potest habere contrarios actus, non habet etiam illos in potestate sua: assentire et dissentire”. IOANNES DUNS SCOTUS, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, IX, q.15, n. 36, w: IOANNIS DUNS SCOTI, *Opera philosophica*, t. 4, Libri VI–IX, ed. Robert R. Andrews et al. (St. Bonaventure: Franciscan Institute, St. Bonaventure University, 1997). Zob. analizy w: M. MICHALOWSKA, *Woluntarystyczny dynamizm*, 62.

<sup>38</sup> „[Voluntas] non est ex se determinata, sed potest agere hunc actum vel oppositum actum; agere etiam vel non agere”. IOANNES DUNS SCOTUS, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, IX, q.15, n. 22.

<sup>39</sup> Ludger HONNEFELDER, „Franciscan Spirit and Aristotelian Rationality: John Duns Scotus’s New Approach to Theology and Philosophy”, *Franciscan Studies* 66 (2008): 475.

<sup>40</sup> JAN DUNS SZKOT, *Traktat o Pierwszej Zasadzie*, 4.90, tłum. Tadeusz Włodarczyk (Warszawa: PWN, 1988), 103.

razie Bóg byłby niedoskonały. Dlatego w rzeczywistości jest szczęśliwy i nie w inny sposób jak tylko poprzez chcenie i poznawanie samego siebie, ponieważ żaden inny przedmiot nie może uczynić racjonalnego stworzenia szczęśliwym. Z tego powodu poznaje i kocha On siebie rzeczywiście<sup>41</sup>. Doskonałość przedmiotu, jakim jest sam Bóg, w jakiś sposób determinuje Jego działania *ad intra*, Bóg musi siebie poznawać i kochać, i ten typ konieczności można nazwać naturalnym. Jest On jednak jednocześnie absolutnie wolnym. Dlatego w przypadku Boga — bytu nieskończonego — opozycja natura/konieczność jest zniesiona w odniesieniu do Jego aktów wewnętrznych.

Szkot dodaje przy tym, że oprócz siebie Bóg kocha również inne byty, i przedstawia argumentację za tym, że jego akt miłowania obejmuje wszystkie byty<sup>42</sup>. Doktor Subtelny podkreśla, że tak jak każdy intelekt może poznawać cokolwiek, co jest poznawalne, tak wola może kochać cokolwiek, co może być przedmiotem miłowania. Wola Boga może miłować wszystkie rzeczy, które mogą być przedmiotem miłowania, a ponieważ nie ma w Bogu potencji przed aktem, kocha On zatem wszystkie rzeczy, różne od Niego samego, które można kochać<sup>43</sup>. Analizując przywołany fragment tekstu Szkota, trudno nie zauważyć, że taka koncepcja Boga znacząco różni się od arystotelesowskiej koncepcji Nieruchomego Pierwszego Poruszyciela. Arystotelesowski Pierwszy Akt nie mógł ani poznawać, ani kochać konkretnych bytów istniejących poza nim samym. Szkot jednak nie może ignorować prawd wiary dotyczących relacji Boga do człowieka, wyrażających się na przykład w opatrności skierowanej do jednostek. Ten sposób odniesienia do stworzeń nie odbiera Bogu żadnej doskonałości.

Czy teza o miłowaniu wszystkiego, co amabilne, nie prowadzi Szkota do uznania, że wszystkie byty amabilne muszą istnieć, również te, które są wzajemnie sprzeczne? Współistnienie sprzecznych stanów rzeczy nie tylko nie może być przedmiotem ujęcia intelektualnego, ale również nie może być przedmiotem miłowania przez wolę Boga. Szkot odpowiada, że czym innym

<sup>41</sup> „Deus ex se naturaliter est intelligens et volens, et per consequens beatificabilis; non autem praecedit in eo potentia actum, quia tunc esset imperfectus; ergo est actu beatus, — et non nisi volendo et intelligendo se, quia nullum aliud obiectum potest creaturam rationalem beatificare (ex distinctione 1 quaestione 2 I libri); ergo actu intelligit et diligit se”. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, III, d. 32, q. unica, n. 7, w: IOANNIS DUNS SCOTI, *Opera omnia*, t. X, ed. Barnaba Hechich (Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 2007).

<sup>42</sup> „Deus diligit omnia”. Tamże, n. 6.

<sup>43</sup> „Quod etiam alia, probatur, quia sicut omnis intellectus potest in quodlibet intelligibile, ita omnis voluntas potest in quodlibet volibile; voluntas igitur divina potest diligere omnia diligibilia, et non potentia ante actum; ergo diligit omnia diligibilia alia a se”. Tamże, n. 8.

jest w Bogu chcenie sprawcze, a czym innym wola upodobania. Bóg nie może chcieć, by sprzeczne rzeczy istniały w tym samym przedmiocie jednocześnie, gdyż taki stan rzeczy nie jest czymś amabilnym i Jego wola nie mogłaby go kochać, chociaż każdy stan osobno może być przedmiotem Jego miłości. Szkot konkluduje, że do niektórych rzeczy wola Boga odnosi się swoją miłością sprawczą i niektóre z nich powołuje do istnienia, inne rzeczy kocha prostym aktem upodobania, a nie miłością sprawczą. Tych ostatnich nigdy nie powołuje do istnienia i one przedstawiają się intelektowi Boga jako posiadające (choć są tylko możliwe) taką dobroć jak te, które Bóg kocha miłością sprawczą<sup>44</sup>. Jak widać, rzeczy sprzeczne nie mogą być zrealizowane, nie mogą być również przedmiotem miłowania.

Podsumowując: miłość Boga do samego siebie zachodzi w sposób i wolny, i konieczny. Miłość Boga do skończonych bytów jest niekonieczna, czyli kontyngentna, ale decyzja w odniesieniu do użycia swej mocy w stwarzaniu świata pociąga porządek *ordinatio*, czyli akt samozobowiązania do kontyngentnego, ale racjonalnego porządku.

Szkot podkreśla, że zdolność do wykonywania wolnych aktów jest doskonałością i jest to — jak mówi Duns, nawiązując do tradycji św. Anzelma z Canterbury — doskonałość absolutna (*perfectio simpliciter*). Doskonałość pod każdym względem ma taki charakter, że lepsze jest jej istnienie niż nieistnienie: z każdej pary atrybutów, które dzielą byt, szlachetniejsza z dwóch jest doskonałością absolutną. Doskonalsza jest dobrowolność niż niedobrowolność, jest ona zatem absolutną doskonałością<sup>45</sup>.

Mimo silnego akcentowania roli woli w działaniu Szkot nie głosi przy tym irracjonalizmu. Wola nie jest ślepym popędem, który działa bezrozumnie. Szkot przypisuje racjonalność woli, którą traktuje jako jej cechą esencjalną. Szkot będzie zatem przyjmował specyficzny racjonalizm w odniesieniu do woli, jednocześnie odrzucając stanowisko antycznego intelektua-

<sup>44</sup> „Conclusio est de se concedenda in naturis illis quae sunt in se contraria; sed non diligit eas inesse simul eidem susceptivo, quia hoc non est diligibile. Quaedam etiam diligit voluntate, et hoc volitione efficaci, puta illa quae aliquando producit in esse; quaedam volitione quadam simplicis complacentiae, non efficaci, quae tamen numquam producet in esse, quae tamen ostenduntur ab intellectu suo ut possibilia habere tantam bonitatem sicut illa quae diligit volitione efficaci”. Tamże, n. 10.

<sup>45</sup> „Ad illam etiam conclusionem, quae supponitur probata distinctione 2 I, scilicet quod Deus sit volens formaliter, ponitur una ratio, quia ‘esse volentem’ est perfectio simpliciter: in omnibus enim dividendis ens, nobilius dividens est perfectio simpliciter; sed si ens dividatur per voluntarium et involuntarium, simpliciter perfectius est voluntarium; ergo est perfectio simpliciter”. Tamże, n. 11.

lizmu etycznego. Sens terminu „racjonalny” w odniesieniu do woli nabiera innego znaczenia niż w odniesieniu do normalnego użycia tego terminu wobec władz poznawczych<sup>46</sup>. Doktor Subtelny argumentuje za racjonalnością woli, odwołując się do autorytetu Arystotelesa i jego definicji władzy racjonalnej zamieszczonej w *Metafizyce*: „Potencjalności rozumne są takie same nawet wtedy, gdy ich działanie wytwarza przeciwieństwa, natomiast nierozumne działają na jeden tylko sposób”<sup>47</sup>. Fragment ten staje się punktem wyjścia obrony racjonalnego charakteru woli. Intelkt zawsze działa ze swej natury w konieczny sposób — jego sposób działania jest z konieczności jeden: mając swój adekwatny przedmiot, intelekt nie może go odrzucić, musi go poznawać. Natomiast przejawem racjonalności woli, w odniesieniu do specyficznej interpretacji myśli Arystotelesa, jest jej zdolność do dokonania przeciwstawnych aktów, czego doświadczamy w zwykłym działaniu: mogą nie tylko wybierać pomiędzy A lub B, ale mogą w ogóle wstrzymać się od wyboru. Dlatego Szkot nazywa wolę władzą samą w sobie. Jej relacja do przeciwstawnych sposobów działania polega nie tylko na chceniu (*velle*) i niechceniu (*nolle*) czegoś, ale również na chceniu w jeden czy inny sposób lub na braku chcenia w ogóle (*non-velle*), wstrzymaniu się od chcenia<sup>48</sup>. Uzasadnienie poglądu o racjonalności woli jest doskonałym przykładem, w jaki sposób Szkot, wykorzystując arystotelesowskie terminy i kategorie pojęciowe, dochodzi do wniosków, które przekraczały rozwiązania obecne w poglądach Arystotelesa.

Najmocniejszym przejawem odejścia od arystotelesowskiej etyki jest zerwanie przez Szkota z tradycją eudajmonistyczną. Szkot, nawiązując do kategorii wypracowanych przez św. Anzelma, wyróżnia w woli stworzonej dwie skłonności: *affectio commodi* (inklinacja do tego, co korzystne, użyteczne dla podmiotu) i *affectio iustitiae* (inklinacja do tego, co sprawiedliwe, prawe, słuszne)<sup>49</sup>. Obie realnie są skłonnościami jednej woli, a nie są do woli dodane. *Affectio iustitiae* ma charakter pewnej samokontrolującej aktywności<sup>50</sup>,

<sup>46</sup> Por. M. MICHAŁOWSKA, *Woluntarystyczny dynamizm*, 66.

<sup>47</sup> ARYSTOTELES, *Metafizyka*, 1046b, polskie tłum. 756.

<sup>48</sup> Por. na przykład analizy Szkota w odniesieniu do woli Boga — *Ordinatio*, I, d. 41, n. 45 — lub w odniesieniu do woli ludzkiej — *Lectura*, I, d. 1, pars 2, q. 2, n. 118, gdzie Duns podkreśla możliwość aktu nie-chcenia wobec szczęścia. Co do tego ostatniego zob. M. MICHAŁOWSKA, *Woluntarystyczny dynamizm*, 102.

<sup>49</sup> ANZELM Z CANTERBURY, *O zgodności przedwiedzy, predestynacji i łaski Bożej z wolną wolą*, 3.11, tłum. Andrzej Stefańczyk (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2016), 147.

<sup>50</sup> Zob. Peter KING, „Scotus’s Rejection of Anselm: The Two-Wills Theory”, w: *Johannes Duns Scotus 1308–2008: Die philosophischen Perspektiven seines Werkes / Investigations into His Philosophy. Proceedings of The Quadruple Congress on John Duns Scotus*, part 3, ed. Ludger Honnefelder et al. (St. Bonaventure, N.Y.: Franciscan Institute Publications, Münster: Aschen-

pozwalającej przekraczać pragnienie szczęścia, moralność zatem realizuje się nie w samospełnianiu, ale nieegoistycznej miłości. Poprzez *affectio commodi* nie może realizować się prawdziwa wolność, gdyż pragnienie szczęścia nie ma cechy bezinteresowności, *commoditas* zawiera w sobie skłonność do korzystnego, choć naturalnego postępowania, ale ma wymiar egoistyczny. Prawdziwa miłość realizuje się, gdy kochamy dobro dla niego samego, to przekroczenie *affectio commodi* w kierunku *affectio iustitiae*, które realizuje się w pragnieniu, tego co słuszne i powinno.

### III. INDYWIDUUM

Wydaje się, że w filozofii greckiej można dostrzec pierwszeństwo tego, co uniwersalne, wieczne, niezmienne w stosunku do tego, co indywidualne, czasowe, zmienne. Wyraz tego przekonania znajdziemy zarówno w poglądach ontologicznych, epistemologicznych czy aksjologicznych antycznych myślicieli. Jak pisze Władysław Seńko: „cechą charakterystyczną greckiego stylu myślenia jest postawa uniwersalistyczna. Objawiała się ona w tym, że jednostka zawsze była zależna od ogółu, mniej realna niż gatunek i mniej od niego cenna”<sup>51</sup>. Jest to czytelne w ontologii Platona — ogólne formy stanowią najwyższą postać bytu, są przedmiotem prawdziwej wiedzy, podczas gdy zmienne indywidua jedynie przedmiotem poznania doksalnego. W wymiarze aksjologicznym indywidualny materialny konkret jest również zdegradowany, gdyż stanowi najniższą postać bytu. Arystotelesowski Nieporuszony Poruszyciel nie zna jednostek i świata konkretów, dlatego że są jednostkowe. Wizja świata Plotyna doskonale uzupełnia ten schemat myślenia: materialne indywidua są najniższe w hierarchii bytów, stanowią „bezpłodny” poziom ontologiczny, nie posiadający zdolności emanacji.

---

dorff, 2010), 369. Zagadnienie natury owych skłonności woli jest przedmiotem szerokiej debaty we literaturze przedmiotu. Zob. Thomas WILLIAMS, „How Scotus Separates Morality from Happiness”, *American Catholic Philosophical Quarterly* 69 (1995): 425–145, Cruz GONZÁLEZ AYESTA, „Duns Scotus on the Natural Will”, *Vivarium* 50 (2012): 33–52, Allan B. WOLTER, *Duns Scotus on the Will and Morality* (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1986), 39–45; John BOLER, „Transcending the Natural: Duns Scotus on the Two Affections of the Will”, *American Catholic Philosophical Quarterly* 67 (1993): 109–126; Tobias HOFFMANN, „The Distinction between Nature and Will in Duns Scotus”, *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 66 (1999): 189–224; Mary Beth INGHAM, „Duns Scotus, Morality and Happiness: A Reply to Thomas Williams”, *American Catholic Philosophical Quarterly* 74 (2000): 173–195.

<sup>51</sup> Władysław SEŃKO, *Jak rozumieć filozofię średniowieczną* (Warszawa: Wydawnictwo IFIS PAN, 1993), 14.



Filozofia Szkota wprowadza radykalną zmianę w stosunku do perspektywy greckiej. Model Szkota jest jednym z przykładów chrystianizacji poglądów filozoficznych dotyczących indywidualności. Zaproponowana przezeń zmiana stosunku do indywidualności dokonała się zarówno na płaszczyźnie ontologicznej, epistemologicznej i aksjologicznej.

Doktor Subtelny proponuje odejście od arystotelizmu, przynajmniej w jego klasycznej postaci, według którego zasadę jednostkowania stanowi materia. Według Szkota zasadą jednostkowania (*haecceitas*) jest pewna bytowość czy ostateczna realność formy (*ultima realitas formae*)<sup>52</sup>. Ma funkcję przyczynującą i efektem jej działania jest szereg właściwości przysługujących indywiduum. Odpowiada za niepodzielność — nieegzemplifikowalność, nieudzielalność, treściowe wypełnienie, wyjątkowość i tożsamość, sama musi być takim bytowym elementem, który posiada powyższe własności. Sama w sobie jest zatem elementem niepodzielnym, tożsamym, samym przez się „tym oto”, samym w sobie zróżnicowanym, elementem ostatecznie zaktualizowanym w obszarze treściowym rzeczy i nieabstrahowalnym, niepowtarzalnym dla każdego indywiduum<sup>53</sup>.

W metafizyce Szkota zatem to nie czynnik możliwościowy, ale aktowy — doskonały jest odpowiedzialny za jedność bytu jednostkowego, zróżnicowanie jednostek i wielość jednostek w gatunku. Tym samym wielość nabiera wymiaru pozytywnego, staje się wartościowa, a Bóg w swoim stwórczym działaniu zamierzył wielość indywiduów tego samego gatunku<sup>54</sup>. Celem stwarzania jest powstanie nie tylko bogactwa świata na poziomie rodzajowym czy gatunkowym, ale powstanie wielu różnic indywidualnych, obdarzonych wyjątkowością i niepowtarzalnością. Tym samym pomnożenie jednostek w jednym gatunku stało się oznaką większej doskonałości świata niż tylko pomnożenie gatunków. Metafizyczne rozwiązanie Szkota niosło za sobą dwie ważne konsekwencje: (1) pozwalało na uwielokrotnienie aniołów

<sup>52</sup> „Quoad hoc ista realitas individui est similis realitati specificae, quia est quasi actus, determinans illam realitatem speciei quasi possibilem et potentialem, — sed quoad hoc dissimilis, quia ista numquam sumitur a forma addita, sed praecise ab ultima realitate formae”. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, II, d. 3, pars 1, q. 5-6, n. 180, w: IOANNIS DUNS SCOTI, *Opera omnia*, t. VII, ed. Karl Balić (Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1973). Por. IOANNES DUNS SCOTUS, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, VII, q.15, n. 61, n. 176, w: IOANNIS DUNS SCOTI, *Opera philosophica*, t. 4, Libri VI–IX, ed. by Robert R. Andrews et al. (St. Bonaventure: Franciscan Institute, St. Bonaventure University, 1997).

<sup>53</sup> Na tema zagadnienia jednostkowania w filozofii Szkota zob. Martyna KOSZKAŁO, *Indywiduum i jednostkowanie. Analiza wybranych tekstów Jana Dunsza Szkota* (Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2003).

<sup>54</sup> IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, II, d. 3, pars. 1, q. 7, n. 251.

w jednym gatunku, co było również wyrazem owego pozytywnego aksjologicznego nastawienia Szkota do indywidualności i wielości, (2) pozwalało na zachowanie indywidualności duszy oddzielonej od ciała niezależnie od relacji do „tego oto” ciała. Dusze ludzkie są, według Szkota, zindywidualizowane ze względu na przysługujące im „znamiona”, niepowtarzalne dla każdej duszy, będące podstawą zróżnicowania jednostek, nieredukowalne do żadnego elementu materialnego czy istotowego (pochodnego od formy), wydaje się również, że nieredukowalne do żadnego elementu jakościowego czy ilościowego. W przekonaniu Dunsza koncepcja umiarkowanych arystotelików, odwołujących się do *commensuratio animae ad hoc corpus*, nie była rozwiązaniem satysfakcjonującym, opierając bowiem ową indywidualność duszy na relacji, odwoływała się do najsłabszego rodzaju bytu spośród wszystkich kategorii<sup>55</sup>. Aksjologia Szkota, nadająca pozytywny wymiar indywidualności, nie pozawalała mu akceptować koncepcji, w której tak cenna cecha bytu, jaką jest indywidualność, zależy ma od tak ontologicznie słabej bytowości, jaką jest relacja.

Czy postulowanie istnienia *haecceitas* musi z konieczności prowadzić do stawiania Szkotowi zarzutu pluralizmu indywidualistycznego? Czy rzeczywiście jest tak, że przyjęcie *haecceitas* sprawia, że tracimy możliwość przekonującego wytłumaczenia tego, co uniwersalne na poziomie gatunku? Teoria Szkota broni się przed owym zarzutem, gdyż Szkot, przyjmując, że indywidualność jest pochodną mocnej rzeczywistości, przypisał również mocną rzeczywistość naturze wspólnej, która jest podstawą realnego podobieństwa zachodzącego między jednostkami tego samego gatunku. Natura wspólna (*natura communis*) umożliwia zatem w jego metafizyce utworzenie pojęcia gatunkowego, które nie ma charakteru fikcyjnego, ale jest obiektywne i zakorzenione po stronie przedmiotu. Jak pisze Szkot, w rzeczach tego samego gatunku istnieje pewien typ jedności, która jest słabsza niż jedność numeryczna. Jedność natury wspólnej, która jest jej właściwa, jest jednością realną i nie można zgodzić się z twierdzeniem, że realną jedność posiada tylko jednostkowość połączona z naturą gatunkową, czyli jedność numeryczna konkretnego<sup>56</sup>.

<sup>55</sup> Por. „[...] haec anima est singulare absolutum, et singularitate absoluta, et singularitate in actu, et singularitate actuali; ergo aptitudo non est ratio formalis suae singularitatis”. IOANNES DUNS SCOTUS, *Quaestiones quodlibetales*, q. 2, n. 24, w: IOANNES DUNS SCOTUS, *Opera omnia, editio minor*, ed. Giovanni Lauriola, t. II/1 (Alberobello: AGA, 1999).

<sup>56</sup> „Si nulla est ‘unitas realis’ naturae, minor singularitate, et omnis unitas ‘alia ab unitate singularitatis et naturae specificae’ est minor unitate reali, — igitur nulla erit ‘unitas realis’ minor unitate numerali; consequens falsum, sicut probabo”. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, II, d. 3,

Bóg chrześcijańskiego teizmu w wersji Jana Dunsza Szkota posiada wiedzę o jednostkach, gdyż element doskonały, jakim jest *haecceitas*, nie sprawia żadnych przeszkód w poznaniu jednostki jako jednostki. Jeśli my nie posiadamy takiej wiedzy *pro statu isto*, to powód tego leży po stronie naszego intelektu, a nie struktury ontycznej indywiduum<sup>57</sup>. W tym aspekcie Szkot również przekracza koncepcję Arystotelesa, budując taką ontologię konkretnego, w której jednostkowość jest ostatecznie pochodną aktu, a nie materii. W konsekwencji jest to również ontologia, w której można mówić o doskonałości zarówno wielości, jak i indywidualności.

Czy można odnaleźć związek między szkotowską ontologią konkretnego a problematyką kontyngencji i wolności? Na taki związek wydaje się wskazywać Mary Beth Ingham, gdy stwierdza, że Szkot jest kontynuatorem tradycji franciszkańskich myślicieli, którzy w metafizyce przenieśli uwagę z tego, co konieczne i uniwersalne, na to, co kontyngentne i jednostkowe. Jak pisze Ingham, *haecceitas* określa pozytywny wymiar każdego konkretnego bytu kontyngentnego, a podkreślając nieopisaną wartość każdego kontyngentnego bytu, pośrednio wskazuje na ogromną wolność Boga, który stwarza daną jednostkę — tę oto *haec*, wybierając ją właśnie, a nie inną, spośród licznych możliwości. W szkotowskiej wizji rzeczywistości *haecceitas* jest w sercu relacji między stworzeniem a Stwórcą, który chce, by istniały właśnie te, a nie inne indywidua<sup>58</sup>. W ten sposób wolność Boga, która jest źródłem kontyngencji, jest też źródłem wyjątkowości każdego jednostkowego bytu, można zatem mówić o pośrednim związku z jednej strony kontyngencji i wolności, z drugiej — indywidualności w filozofii Szkota.

\*

Przedstawione pokrótce analizy poglądów Jana Dunsza Szkota miały za zadanie ukazać go jako myśliciela, który odwołując się do tradycji filozoficznej, na nowo pragnął przemyśleć ważne dla chrześcijanina idee: kontyngencji, wolności i indywidualności. Tam, gdzie w przekonaniu Szkota starożytne rozwiązania nie spełniały oczekiwań, dokonywał on korekty tych

q. 1, n. 10, w: IOANNIS DUNS SCOTI, *Opera omnia*, t. VII, ed. Karl Balić (Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1973).

<sup>57</sup> „Unde quod [singulare] non intelligatur per se ab intellectu nostro, hoc non est ex parte singularis, sed ex imperfectione intellectus nostri”. IOANNES DUNS SCOTUS, *Lectura*, II, d. 3, pars I, q. 5-6, n. 180, w: IOANNIS DUNS SCOTI, *Opera omnia*, t. XVIII, ed. Karl Balić (Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1982).

<sup>58</sup> M.B. INGHAM, *The Harmony of Goodness*, 35.

rozwiązań, budując nową syntezę intelektualną, która pasowałaby, w jego przekonaniu, do wymogów chrześcijańskiej wizji świata. Istotnymi elementami jego koncepcji, będącymi wyraźnym odejściem od klasycznego arystotelizmu, są: odrzucenie zasady pełności, przypisanie stanom terazniejszym niekonieczności, rozwinięcie pojęcia synchronicznej kontyngencji, zerwanie związku między niezmiennością i koniecznością. W swej analizie pojęcia wolnej woli Szkot podkreśla jej autonomiczny charakter, samodeterminację, a dobrowolność traktuje jako absolutną doskonałość. Zrywając z tradycją eudajmonistyczną, wskazuje na dodatkowy cel realizacji podmiotu moralnego, przekraczający wymiar samospełnienia się człowieka w szczęściu, a dążący do bezinteresownej realizacji tego, co słuszne. Przypisuje woli racjonalność, która nie polega na zależności woli od intelektu czy wiedzy. Odchodzi od arystotelesowskiej koncepcji Nieruchomego Pierwszego Poruszyciela, szukając języka filozoficznego, w którym można opisać Boga jako poznającego i miłującego jednostkowe, kontyngentne byty. Konsekwencją jego metafizyki jednostkowego bytu jest aksjologia, nadająca pozytywny wymiar indywidualności, wielości i niepowtarzalności.

#### BIBLIOGRAFIA

- ANZELM Z CANTERBURY. *O zgodności przedwiedzy, predestynacji i łaski Bożej z wolną wolą*. Tłum. Andrzej Stefańczyk. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2016.
- ARYSTOTELES. *Hermeneutyka*. Tłum. Kazimierz Leśniak. W: *Dziela wszystkie*. T. I. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1990.
- ARYSTOTELES. *Metafizyka*. Tłum. Kazimierz Leśniak. W: *Dziela wszystkie*. T. II. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1990.
- BOLER, John. „Transcending the Natural: Duns Scotus on the Two Affections of the Will”. *American Catholic Philosophical Quarterly* 67 (1993): 109-126.
- D’ONOFRIO, Giulio. *Historia teologii. Epoka średniowieczna*. Tłum. Wiesław Szymona. Kraków: Wydawnictwo M, 2005.
- DANCY, R.M. „Aristotle and the Priority of Actuality”. W: *Reforging the Great Chain of Being: Studies of the History of Modal Theories*. Red. Simo Knuuttila, 73–116. Synthese Historical Library 20. Dordrecht: Springer Netherlands, 1981.
- DEN BOK, Nico, „Freedom in Regard to Opposite Acts and Objects in Scotus’ *Lectura* I 39, §§ 45–54”. *Vivarium* 38/2 (2000): 243–254.
- DUMONT, Stephen D. „The Origin of Scotus’s Theory of Synchronic Contingency”. *The Modern Schoolman* 72 (1995): 149–167.
- GILSON, Étienne. *Duch filozofii średniowiecznej*. Tłum. Jan Rybałt. Warszawa: IW PAX, 1958.
- GONZÁLEZ AYESTA, Cruz, „Duns Scotus on Synchronic Contingency and Free Will: The Originality and Importance of His Contribution”. W: *John Duns Scotus, Philosopher: Proceedings of “The Quadruple Congress” on John Duns Scotus*. Red. Mary Beth Ingham and Oleg V.

- Bychkov, 157–174. *Archa Verbi*, Subsidia 3. Münster: Aschendorff, St. Bonaventure, N.Y.: Franciscan Institute Publications, 2010.
- GONZÁLEZ-AYESTA, Cruz, „Duns Scotus on the Natural Will”. *Vivarium* 50 (2012): 33–52.
- HINTIKKA, Jaako. „Aristotle on the Realization of Possibilities in Time”. W: *Reforging the Great Chain of Being*, Studies of the History of Modal Theories. Red. Simo Knuuttila, 58–72. Synthese Historical Library 20. Dordrecht: Springer Netherlands, 1981).
- HOFFMANN, Tobias, „The Distinction between Nature and Will in Duns Scotus”. *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 66 (1999): 189–224
- HOFFMANN, Tobias. „Duns Scotus on the Origin of the Possibles in the Divine Intellect”. W: *Philosophical Debates at Paris in the Early Fourteenth Century*. Red. Stephen F. Brown, Thomas Dewender i Theo Kobusch, 359–379. Leiden, Boston: Brill 2009).
- HONNEFELDER, Ludger. „Franciscan Spirit and Aristotelian Rationality: John Duns Scotus's New Approach to Theology and Philosophy”. *Franciscan Studies* 66 (2008): 465–478.
- INGHAM, Mary Beth. „Duns Scotus, Morality and Happiness: A Reply to Thomas Williams”. *American Catholic Philosophical Quarterly* 74 (2000): 173–95.
- INGHAM, Mary Beth, i Mechthild DREYER. *The Philosophical Vision of John Duns Scotus. An Introduction*. Washington: The Catholic University of America Press, 2004.
- INGHAM, Mary Beth. *The Harmony of Goodness. Mutuality and Moral Living According to John Duns Scotus*. Saint Bonaventure: Franciscan Institute Publications Saint Bonaventure University, 2012.
- IOANNES DUNS SCOTUS. *Opera omnia*. Editio minor. Ed. Giovanni Lauriola. T. II/1. Alberobello: AGA, 1999.
- IOANNIS DUNS SCOTI. *Opera philosophica*. T. 4, Libri VI–IX. Ed. Robert R. Andrews, Bernardo C. Bazàn, Mechthild Dreyer i Girard J. Etzkorn, St. Bonaventure: Franciscan Institute, St. Bonaventure University, 1997.
- IOANNIS DUNS SCOTI. *Opera omnia*. T. II. Ed. Karl Balić. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950.
- IOANNIS DUNS SCOTI. *Opera omnia*. T. VI. Ed. Karl Balić. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1963.
- IOANNIS DUNS SCOTI. *Opera omnia*. T. VII. Ed. Karl Balić. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1973.
- IOANNIS DUNS SCOTI. *Opera omnia*. T. X. Ed. Barnaba Hechich. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 2007.
- IOANNIS DUNS SCOTI. *Opera omnia*. T. XVII. Ed. Karl Balić. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1966.
- JAN DUNS SZKOT. *Traktat o Pierwszej Zasadzie*. Tłum. Tadeusz Włodarczyk. Warszawa: PWN, 1988.
- JOHN DUNS SCOTUS. *Contingency and Freedom. Lectura I. 39*. Trans. and ed. with introduction and commentary Anthonie Vos Jaczn, Henri Veldhuis, Aline H. Looman-Graaskamp, E. Dekker i Nico W. den Bok. The New Synthese Historical Library 42. Dordrecht: Kluwer, 1994.
- KING, Peter. „Scotus's Rejection of Anselm: The Two-Wills Theory”, w: *Johannes Duns Scotus 1308–2008: Die philosophischen Perspektiven seines Werkes / Investigations into His Philosophy. Proceedings of “The Quadruple Congress” on John Duns Scotus*. Part 3. Ed. Ludger Honnefelder, 359–378. St. Bonaventure, N.Y.: Franciscan Institute Publications, Münster: Aschendorff, 2010.
- KLAUS, Jacobi, „Statements about Events: Modal and Tense Analysis in Medieval Logic”. *Vivarium* 21 (1983): 85–107.
- KNUUTTILA, Simo. „Medieval Commentators on Future Contingents in De Interpretatione 9”. *Vivarium* 48 (2010): 75–95.

- KNUUTTILA, Simo. „Medieval Modal Theories and Modal Logic”. W: *Handbook of the History of Logic*. Red. Dov M. Gabbay i John Woods. Vol 2, 505–578. Amsterdam: Elsevier 2008.
- KNUUTTILA, Simo. „Time and Modality in Scholasticism”. W: *Reforging the Great Chain of Being: Studies of the History of Modal Theories*, Red. Simo Knuuttila, 163–258. Synthese Historical Library 20. Dordrecht: Springer Netherlands, 1981).
- KNUUTTILA, Simo. „Duns Scotus and the Foundations of Logical Modalities”. W: *John Duns Scotus: Metaphysics and Ethics*. Red. Ludger Honnefelder, Rega Wood i Mechthild Dreyer, 127–143. Leiden: Brill Academic Publishers 1996).
- KNUUTTILA, Simo. *Modalities in Medieval Philosophy*. London, New York: Routledge, 1993.
- KOSZKAŁO, Martyna. *Indywidualizm i jednostkowienie. Analiza wybranych tekstów Jana Duns Szkota*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2003.
- KOSZKAŁO, Martyna. „Futura contingentia jako przedmiot wiedzy Boga. Stanowisko Jana Duns Szkota”. *Filo-Sofija* 19 (2012/4): 165–181.
- LOVEJOY, Artur O. *Wielki łańcuch bytu: studium z dziejów idei*. Tłum. Artur Przybysławski. Warszawa: KR, 1999.
- MACDONALD, Scott. „Synchronic Contingency, Instants of Nature, and Libertarian Freedom: Comments on ‘The Background of Scotus’s Theory of Will’”. *The Modern Schoolman* 72 (1994/1995): 169–174.
- MASSIE, Pascal. *Contingency, Time and Possibility, an essay on Aristotle and Duns Scotus*. Plymouth: Lexington Books, 2010.
- MICHAŁOWSKA, Monika. *Woluntarystyczny dynamizm, czyli koncepcja woli w „Kwestiach do Etyki” Ryszarda Kilvingtona*. Kraków: Księgarnia Akademicka, 2016.
- NORMORE, Calvin G. „Future Contingents”. W: *The Cambridge History of Medieval Philosophy*. Red. Norman Kretzmann, Anthony Kenny i Jan Pinborg, 358–381. Cambridge: Cambridge University Press 1982.
- NORMORE, Calvin G. „Scotus’s Modal Theory”. W: *The Cambridge Companion to Duns Scotus*. Red. Thomas Williams. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- PETRI LOMBARDI Cognomine Magistrac. *Sententiarum Libri Quatuor*. Per Joannem Aleaume. Antverpiae, 1757.
- PETRUS OLIVI. *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*. Ed. Bernard Jansen. 3 vols. Quaracchi, 1922–1926.
- SEŃKO, Władysław. *Jak rozumieć filozofię średniowieczną*. Warszawa: Wydawnictwo IFIS PAN, 1993.
- TKACZYK, Marcin. *Futura Contingentia*. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2015.
- TOMASZ Z AKWINU. *Summa Teologii*, I, q. 14. W: *Traktat o Bogu*. Tłum. i kom. Gabriela Kurylewicz, Zbigniew Nerczuk i Mikołaj Olszewski. Kraków: Znak, 1999.
- VEUTHEY, Léon. *Jan Duns Szkot. Myśl teologiczna*. Tłum. Mieczysław Kaczyński. Niepokalanów: Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, 1988.
- Vos, Antonie. *The Philosophy of John Duns Scotus*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006.
- WILLIAMS, Thomas. „How Scotus Separates Morality from Happiness”. *American Catholic Philosophical Quarterly* 69 (1995): 425–445.
- WOLTER, Allan B. *Duns Scotus on the Will and Morality*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1986.
- ZIELIŃSKI, Edward Iwo. „Miejsce szkoły franciszkańskiej w doktrynalnych nurtach średniowiecza”. W: *Filozofia franciszkanów*. Red. Stanisław Celestyn Napiórkowski i Edward Iwo Zieliński, 25–40. Niepokalanów: Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, 2005.

KONTYNGENCJA, WOLNOŚĆ, INDYWIDUALNOŚĆ —  
JAN DUNS SZKOT A TRADYCJA ARYSTOTELESOWSKA

## Streszczenie

Celem artykułu jest ukazanie zasadniczych różnic między rozumieniem pojęć kontyngencji, wolności, indywidualności w filozofii Szkota w odniesieniu do tradycji arystotelesowskiej. Podkreślam, że istotnymi elementami koncepcji Szkota, będącymi wyraźnym odejściem od klasycznego arystotelizmu, są: (1) odrzucenie zasady pełności, (2) interpretacja terażniejszości jako niekoniecznej, (3) rozwinięcie pojęcia synchronicznej kontyngencji, (4) zerwanie związku między niezmiennością i koniecznością. W swej antropologii Szkot kładzie nacisk na (1) pojęcie wolnej woli jako władzy autonomicznej i zdolnej do samodeterminacji, (2) przypisuje woli racjonalność, która nie polega na zależności woli od intelektu czy wiedzy, (3) odchodzi od arystotelesowskiego eudajmonizmu. Boga traktuje jako zdolnego do poznania i miłowania jednostkowych, kontyngentnych bytów. W swej aksjologii podkreśla pozytywny wymiar indywidualności, wielości i niepowtarzalności jednostek.

CONTINGENCY, FREE WILL AND INDIVIDUALITY:  
JOHN DUNS SCOTUS AND THE ARISTOTELIAN TRADITION

## Summary

The aim of the paper is to show the main differences between the concepts of contingency, free will and individuality in John Duns Scotus and in the Aristotelian tradition. I outline the parts of Scotus's view, which constitute a clear departure from the traditional Aristotelian outlook: (a) the rejection of the principle of plenitude; (b) the construal of the present as contingent; (c) the development of the notion of synchronic contingency; and (d) the separation between immutability and necessity. In his anthropology Scotus emphasizes: (1) the notion of free will as autonomous and self-determining; (2) the rationality of the will, which consists in its dependence on the intellect or knowledge; and (3) the rejection of Aristotelian eudaimonism. God is treated by Scotus as capable of knowing and loving individual, contingent beings. In his axiology Scotus stresses positive aspects of the individuality, plurality and uniqueness of each individual being.

**Słowa kluczowe:** Jan Duns Szkot; Arystoteles; synchroniczna kontyngencja; wolna wola; wola Boga; indywidualność.

**Key words:** John Duns Scotus; Aristotle; synchronic contingency; free will; God's will; individuality.

**Information about Author:** MARTYNA KOSZKAŁO, PhD—Division of History of Classical, Medieval and Modern Philosophy at the Institute of Philosophy, Sociology and Journalism at the Faculty of Social Sciences of the University of Gdańsk; address for correspondence: ul. J. Bażyńskiego 4, PL 80–952 Gdańsk; e-mail: filmko@ug.edu.pl

