

***Agnieszka Biegalska***

ORCID: 0000-0002-5653-9684

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie  
Instytut Filozofii

University of Warmia and Mazury in Olsztyn  
Institute of Philosophy

## **POTENTIA LIBERA W MYŚLI JANA DUNSA SZKOTA**

### ***Potentia libera* in John Duns Scotus's Thought**

**Słowa kluczowe:** Jan Duns Szkot, scholastyka, wolność, konieczność, intelekt, wola, wolna wola, miłość

**Key words:** John Duns Scotus, scholastics, freedom, necessity, intellect, will, free will, love

#### Streszczenie

Jan Duns Szkot był myślicielem oryginalnym i wyrafinowanym (*doctor subtilis*), żył i tworzył na przełomie XIII i XIV wieku. Jego dociekania dotyczące woli i ludzkiej wolności zrywają z pojmowaniem tych kategorii przez filozofów greckich, przekraczają idee jego scholastycznych poprzedników i stanowią przełom w europejskiej myśli woluntarystycznej. W artykule wyeksponowano trzy oryginalne tezy woluntarystyczne Szkota: że, po pierwsze, wola jest dynamiką, która osiąga swój cel i spełnienie sama w sobie, a nie w przedmiotach zewnętrznych, po drugie, że wolność ma źródło w przygodności ludzkiego istnienia, stanowiąc zarazem istotną własność ludzkiego bytu, oraz po trzecie, że w dziejach filozofii żaden myśliciel bardziej radykalnie niż Szkot nie obstawał za tezą o bezwarunkowej autonomii woli i ludzkiej wolności. To filozoficzne ujęcie zagadnienia ludzkiej wolności zostaje wskazane jako istotny i trwały wkład Dunsza Szkota w nasze pojmowanie człowieka, określając podstawy ludzkiej autonomii i przysługujących człowiekowi niezbywalnych praw.

#### Abstract

John Duns Scotus was an original and sophisticated thinker (*doctor subtilis*) who lived and worked at the turn of the 13<sup>th</sup> and 14<sup>th</sup> century. His delving into human will and freedom broke up with the way those categories were understood by Ancient Greek philosophers, it went beyond the ideas by his scholastic predecessors, and it made a breakthrough in the European voluntarist thought. The article exposes three original voluntarist theses by Scotus: the first one – that the will is a form of dynamics which reaches its aim and fulfilment by itself and not by external objects; the second one – that the freedom originates from contingency of human existence and makes a crucial property of human being at the same time; the third one – that in the history of philosophy, there was no other thinker to abide by the thesis of unconditional autonomy of human will and freedom more radically than Scotus. That philosophical views on the issue of human freedom has been shown as Duns Scotus's crucial and permanent share in our understanding of the human as it defined the basics of human autonomy as well as inalienable rights appertaining to humans.

Twórczość Jana Dunsza Szkota przypada na koniec XIII i początek XIV wieku. Duns Szkot – *doctor subtilis*, był oryginalnym i wyrafinowanym myślicielem, w którego poglądach można zauważyć wpływy zarówno Platona, jak i Arystotelesa, Augustyna, czy wreszcie filozofów oksfordzkich, którzy wówczas przodowali w badaniach matematyczno-przyrodniczych<sup>1</sup>. Ten nieprzeciętny intelekt zaowocował interesującymi dociekaniem na gruncie filozofii w polu woluntaryzmu i z tego powodu myśl Dunsza Szkota stała się przedmiotem niniejszego artykułu. Koncepcja woli Szkota zrywa z tradycją grecką, przekracza idee jego poprzedników i wprowadza nowe rozwiązania, które uznać należy za przełomowe dla całej europejskiej myśli woluntarystycznej.

## Przygodność

W myśli antycznej wolność i konieczność były kategoriami się wykluczającymi. Konieczność wiązała ona z niezmiennością i wiecznością, a kontyngencję ze zmiennością i czasowością. Za zdeterminowane uznawano nie tylko wszystkie zdarzenia przeszłe, które podlegały konieczności, ale również terażniejsze. Za reprezentatywną dla tego stylu myślenia można uznać tezę Arystotelesa: „Jeżeli przez cały czas stan rzeczy był taki, że bądź jedno, bądź drugie było prawdziwe, to stało się tak z konieczności; i dla tego stanu rzeczy zawsze będzie tak, że to, co się zdarzy, to nie może się nie zdarzyć; a o tym, co się zdarzyło, zawsze było prawdą twierdzenie, że się zdarzy. [...] Co jest, jest konieczne, skoro jest, a tego, czego nie ma, koniecznie nie ma, skoro nie ma” (Arystoteles 1990a: 76–77). W sposób wątpliwy niezeterminowane pozostały przyszłe zdarzenia kontyngentne, bowiem kiedy to, co nadeszło z przyszłości, już stało się terażniejsze, natychmiast podlegało konieczności. To greckie ujęcie relacji kategorii konieczności i wolności jeszcze w wiekach średnich powodowało trudności z utrzymaniem drogiej dla filozofów tej epoki tezy o wolności ludzkiej woli. Duns Szkot zaproponował nowy model rozumienia tych modalności, nazwany w literaturze przedmiotu synchronicznym i przeciwstawiany modelowi greckiemu, nazywanemu statystycznym (Koszałko 2017: 42).

<sup>1</sup> „Szkotyizm wraz z tomizmem reprezentują starą scholastykę, którą określa się mianem *via antiqua*” (Tyburski, Wachowiak, Wiśniewski 1997: 209). Szerszy zarys wpływów na myśl Dunsza Szkota zob.: Błoch 1986; Janka OFM 2011; Koszałko 2019.

Rozważania nad zagadnieniem woli w myśli Dunsza Szkota rozpocząć należy od analizy Boskiego aktu stworzenia świata i wypływających z niego konsekwencji, bowiem ów akt stanowi u tego filozofa logiczną podstawę i punkt wyjścia refleksji dotyczącej interesującego nas tutaj zagadnienia. Otóż Duns Szkot, tak jak wszyscy chrześcijańscy, muzułmańscy i żydowski myśliciele epoki, przyjmował, że Bóg stworzył świat *ex nihilo* aktem wolnym, a nie z konieczności, co oznacza, że aktowi stworzenia nie towarzyszył żaden przymus, bowiem jakakolwiek konieczność w aktach Boga wykluczałaby Jego wszechmoc, powszechnie uznawaną w tej epoce za Jego atrybut istotny (deficyjny). Bóg jest więc wolnym Stworzycielem świata i wszystkich jego przedmiotów. Zarazem jednak zdaniem Szkota – i jest to początek intelektualnego zwrotu w myśleniu o relacjach między wolnością i koniecznością – ten akt stworzenia był kontyngentny. „Mówię, że 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” (Duns Scotus 1950: d. 2, pars 1, q. 1–2, n. 86; por. Duns Scotus 1994) – twierdzi Szkot i postuluje, że w momencie zaistnienia aktu stwarzania możliwe było zaistnienie aktu przeciwnego, czyli że akt nie-stwarzania mógł stać się aktualny. Tak więc, „cokolwiek powoduje działając przyczynowo pierwsza przyczyna jako przyczyna, powoduje to w sposób przygodny” (Duns Szkot 1988: 61, 4.23).

Jednak Bóg, który dysponuje niczym nieograniczoną wolą, posiada również intelekt<sup>2</sup>. Wszystko to, co znajduje się w umyśle Boga, wszystkie stany rzeczy i przedmioty, są neutralne (ani konieczne, ani wolne), spójne oraz niesprzeczne i jako takie są prezentowane woli. Przedmiot, który jest ujmowany przez Boży intelekt, stanie się prawdziwy ze względu na jeden z dwóch członów przeciwieństw dopiero w momencie aktualizacji, czyli wówczas, gdy akt woli spowoduje jego powstanie. Okazuje się więc, że Boży intelekt poprzedza Jego wolę.

Zdaniem Szkota skoro świat powstał w wyniku kontyngentnego działania Boga, to przygodność tego aktu znajduje odzwierciedlenie w istotnych właściwościach świata. Jego przygodność uznał Szkot za fakt niewymagający dowodzenia i wydaje się, że rozumiał ją jako prze-

---

<sup>2</sup> „Pierwsza przyczyna sprawcza jest rozumna i posiada wolę” (Duns Szkot 1988: 55, 4.19).

ciwieństwo fatalizmu i determinizmu (jako np. otwartość przyszłości, planowanie, rozważanie) (Duns Scotus 1966: I, d. 39, n. 40). Choć Bóg zna przyszłość świata i Jego wiedza jest niezmienna i pewna, to jednak Jego znajomość przyszłych przygodnych zdarzeń jest kontyngentna, czyli mogłaby być inna<sup>3</sup>. Jednak chcenie Boga jest cały czas aktualne, ponieważ jego woli nie można ujmować w kategoriach temporalnych. W Bogu bowiem, „«teraz» wieczności, współlistnieje z «teraz» przeszłości”. „Chwila wieczności, która zawiera akt chcenia Boga, jest współlistniejąca ze wszystkimi 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” (Koszałko 2017: 44).

W całości stworzenia człowiek jawi się jako byt wyjątkowy, uprzywilejowany, ponieważ nie został stworzony przez Boga w akcie całkowicie dowolnym – Bóg stworzył go „na swój obraz i podobieństwo”<sup>4</sup>. Zatem człowiek również obdarzony jest intelektem i wolą. Jednak w przeciwieństwie do aktów woli Bożej, które są aczasowe, ludzkie akty woli tywne zachodzą w czasie – następują po sobie. Kiedy człowiek wybiera *a*, to dopiero w następnej chwili może chcieć aktu przeciwnego, natomiast Bóg może w tej samej chwili chcieć *a* i *nie-a*. Wolności ludzkich wyborów, tak jak całemu stworzeniu, towarzyszy przygodność. Jednak przygodność ta wyzbyta jest negatywnych znaczeń. „Nie jest brakiem, czy defektem bytu, tak jak deformacja [...], którą stanowi grzech. Przygodność jest raczej pozytywną odmianą bytu, tak samo konieczną, jak inne odmiany” (Arendt 2002: 192). Wydaje się, że tak pojęta przygodność nie występowała wcześniej ani u świętego Tomasza, ani u świętego Augustyna.

Bezpośrednio związana z kategorią przygodności jest „przyczynowość”, którą Szkot przejął z filozofii Arystotelesa. Jednak Arystotelesowską koncepcję łańcucha przyczyn, który z konieczności domyka się w „pierwszej przyczynie”, uznał Duns za nieprawdziwą, tym samym odrzucając twierdzenie, jakoby wola była wprawiana w ruch przez

<sup>3</sup> Problem *futura contingentia* zajmuje myślicieli od wieków. Komentarz do proponowanych przez Duns Szkota rozwiązań tej kwestii zob.: Tkaczyk 2015: 204 i nast.

<sup>4</sup> „Lepszym od wszelkiego [bytu] nieożywionego jest byt ożywiony, a wśród [bytów] ożywionych lepszym od wszelkiego [bytu] nierozumnego jest [byt] rozumny” (Duns Szkot 1988: 58, 4.21).

przyczynę zewnętrzną oraz że to wola jest przyczyną ruchu. Pierwszy przypadek wyklucza wolność, drugi natomiast nie wyjaśnia wszystkich konsekwencji, które płyną z aktów chcenia. Szkot wprowadził do swojego systemu koncepcję „przyczyn częściowych, które mogą konkurować ze sobą na równych prawach i działać niezależnie jedna od drugiej” (Ibidem: 195), co oznacza, że każda zmiana spowodowana jest zbiegiem wielu różnych przyczyn. Prawo to ma charakter uniwersalny – stosuje się zarówno do świata, jak i do Boga, który stworzył właśnie ten świat, chociaż mógł przecież stworzyć wiele innych. Tym samym Szkot uznaje, że to działanie przyczynowości jako wolnej, niezdeteminowanej sprawczości Bożej powoduje, że wszelkie ludzkie sprawy mają przygodny charakter. Teraz jasne stają się słowa Szkota: „«przygodnym» nie nazywam tu tego wszystkiego, co nie jest konieczne i nie trwa wiecznie, ale to [tylko], czego przeciwieństwo może zaistnieć wtedy, gdy ono się staje. Z tego powodu powiedziałem «istnieje coś, co jest skutkiem działania przygodnego», a nie «istnieje coś, co jest przygodne»” (Duns Szkot 1988: 57, 4.18).

## Intelekt a wola

Człowiek nie powołał się sam do istnienia, a został stworzony, czyli wyprowadzony z nieskończonego bytu Boga<sup>5</sup> i w związku z tym podlega „naturalnemu ograniczeniu”, którym jest jego całkowita skończoność – śmiertelność. Według Hannah Arendt człowiek Szkota jest „stworzeniem, którego skończoność jest absolutna i [ontologicznie] poprzedza wszelkie odniesienia do innych istot”<sup>6</sup> (Arendt 2002: 183). Uznając człowieka za stworzenie skończone, Szkot postawił tezę o skończoności

---

<sup>5</sup> „Dziwiące twierdzenie: *Czy Ty jesteś nieskończony i niepojęty przez to, co skończone?* Będę usiłował uzasadnić, twierdzenie nadzwyczaj płodne, które gdyby zostało udowodnione w stosunku do Ciebie na początku, w sposób łatwy zrozumiała by się stała większość [twierdzeń] przytoczonych wyżej. Jeżeli więc pozwolisz, najpierw będę usiłował wywnioskować Twoją nieskończoność z tego, co zostało powiedziane o Twoim intelekcie; następnie przytoczę niektóre inne [argumenty] badając, czy posiadają one wartość, czy też nie, dla udowodnienia (tego) twierdzenia” (Duns Szkot 1988: 69, 4.47). O nieskończoności bytu Bożego w myśli Szkota zob.: Zieliński 1980.

<sup>6</sup> „Tak samo bowiem, jak ciało jest najpierw ograniczone samo przez się swoimi własnymi granicami, a dopiero później czymś innym [...], tak samo skończona forma jest najpierw ograniczona sama przez się, a dopiero później przez odniesienie do materii” (Duns Scotus 1962: 75).

ludzkiego rozumu/intelektu, określając go „rozumem naturalnym” (*potentia naturalis*)<sup>7</sup>. Tak jak w myśli świętego Augustyna człowiek został stworzony „z czasem”, tak Szkot mówił o człowieku jako stworzonym „z bytem”, jako jego „część”. Ludzki intelekt, jako „dopasowany” do bytu, jest naturalny, zaś jego istotny sposób funkcjonowania polega na tym, że „cokolwiek intelekt proponuje człowiekowi, ten jest zmuszony zaakceptować, zmuszony do tego przez świadectwo swoich przedmiotów. Nie jest bowiem w jego mocy pojmować i nie pojmować jednocześnie” (Arendt 2002: 185). Ten brak zdolności owej *potentia naturalis* do jednoczesnego pojmowania i niepojmowania Duns Szkot rozumie jako jej słabość, bowiem przeciwieństwa faktów są tak samo do pomyślenia, jak one same.

W opinii Étienne Gilsona, „Duns Szkot sam rozum uważa za naturę, składając tym samym wszelkie zdeterminowanie na karb poznania” (Gilson 1966: 283). Zatem intelekt jako naturalny musi działać w sposób konieczny, tak jak działa sama natura. Mając adekwatny przedmiot, intelekt musi poznawać i nie może nie poznawać. W konsekwencji, spod osądu rozumu naturalnego wyłączone muszą zostać prawdy wiary, których nie jest on w stanie zweryfikować. Prawdy te określił Szkot jako „przygodne” i uznał, że przyjmowane są na mocy „wiarygodnego świadectwa” świadków. Człowiek nie może bowiem zawierzyć swemu intelektowi, pomijając te świadectwa. Chodzi tutaj Dunsowi o taki rodzaj świadectwa, który potwierdza fakty znane nam tylko z przekazu, na przykład to, że świat istniał przed naszym urodzeniem czy że ciało ludzkie zmartwychwstanie. Człowiek przyjmuje takie fakty ze względu na sens, który one mają dla niego. W ten sposób dogmat o zmartwychwstaniu, który gwarantuje, że rozpoznamy swoje ciało po śmierci jako własne, jest dla ludzi bardziej do przyjęcia niż filozoficzne koncepcje duszy. W obliczu wydarzeń czy faktów, które mają dla ludzi sens i można je przyjąć na podstawie świadectwa świadków, przeprowadzane przez filozofów poprawne logicznie dowody stają się nieistotne. Tą drogą uznał Szkot, że Boskie prawdy objawione mają większy sens dla ludzi, niż prawdy głoszone przez filozofów.

Wprawdzie człowiek nie może przekroczyć swoich ograniczeń intelektem, to jednak może to uczynić drugą obok rozumu władzą umysłu – wolą. Dzięki woli skrępowany przez swoją skończoność intelekt może

---

<sup>7</sup> Ta skończoność ludzkiego rozumu wydaje się zbliżona do skończoności *homo temporalis* świętego Augustyna.

wyjscie poza własne ograniczenia. W woli bowiem dostrzegł Szkot potencję, dzięki której człowiek może przeciwstawiać się rozumowi i pragnieniom mającym swe źródła w jego cielesnej naturze. Wprawdzie dyktatowi rozumu bardzo trudno się oprzeć, to jednak „nie jest to niemożliwe, tak samo, jak nie jest dla niej [woli – A.B.] niemożliwe opieranie się silnym naturalnym pożądaniami”<sup>8</sup>.

Wola, która może zapanować nad rozumem, ograniczyć jego absolutną dyktaturę, nie może jednak zredukować władzy natury – ani przyrodniczych warunków zewnętrznych, ani wewnętrznej natury człowieka. W tym kontekście wydawać by się mogło, że siła woli tkwi jedynie w tym, iż nie można jej zmusić do tego, aby chciała. Wówczas można by mówić o jakimś rodzaju ludzkiej „wolności umysłowej”<sup>9</sup>. O ile w odniesieniu do skłonności naturalnych kierowanych pożądaniami, pragnieniami czy rozumem ich wolność wydaje się wątpliwa (w tym przypadku Szkot mówił o *affectio commodi* – woli czy skłonności naturalnej), to jednak wskazał on na istnienie woli rozumianej jako *potentia libera* – woli, która jest wolna (Gałkowski 1993: 46). Po pierwsze, wola jest wolna ze swej natury, bowiem Bóg nie mógłby jej stworzyć z natury zdeterminowanej do nieczynienia grzechu<sup>10</sup>. Po wtóre, wolna wola w odróżnieniu od ograniczonej skłonnościami woli naturalnej umożliwia człowiekowi kreowanie swoich własnych celów, a co za tym idzie – pozwala wybierać właściwe ze względu na te cele postępowanie. Duns Szkot wskazując na tę aktywność woli, podkreślił, że jest to „właściwa jej doskonałość”.

„Szkot przeciwstawia zasadniczo porządek natury, będący porządkiem konieczności – porządkowi woli, będącemu porządkiem wolności. Wszelka natura jest z istoty swej zdeterminowana i jest zasadą de-

<sup>8</sup> Arendt 2002: 185. „Wola nie podlega żadnemu zdeterminowaniu przez umysł” (Legowicz 1986: 565). O woli u Dunsza Szkota por. Janka OFM 2011: 95–98.

<sup>9</sup> „Duns daje przykład człowieka, «który rzuca się z jakiegoś wysokiego miejsca». Czy ten akt kończy jego wolność tylko dlatego, że teraz musi już koniecznie spaść? Według Szkota nie kończy. Człowiek ten spada wprawdzie na mocy konieczności, zmuszony przez prawo ciężenia, pozostaje jednak wolny w tym, czy «dalej chce spadać», i oczywiście może zmienić zdanie, chociaż w tym przypadku nie mógłby już odwrócić tego, co z własnej woli zaczął, i tak czy owak znalazłby się w mocy konieczności. [...] Prawo ciężenia nie może mieć władzy nad wolnością gwarantowaną przez wewnętrzne doświadczenie” (Arendt 2002: 189).

<sup>10</sup> „Przez świadomy akt swojej wolnej woli, mówi Szkot, św. Paweł pragnął «odejść, a być z Chrystusem»; ale ten świadomy akt był przeciwny jego naturalnej «woli», rozumianej jako naturalna skłonność” (Copleston 2000: 611).

terminacji. Wszelka wola jest ze swej istoty niezdeterminowana i jest zasadą indeterminacji” (Gilson 1966: 283; por. Koszkało 2017: 47). Zatem wola w myśli Szkota jawi się jako wspaniała ludzka potencja, którą cechuje autonomia zarówno w stosunku do ciała, jak i wobec intelektu. W tym przeświadczeniu wyraża się istota scholastycznego woluntaryzmu.

### **Potentia libera**

Zdaniem Szkota przedmioty, które przedstawiają się rozumowi, mogą być potwierdzone lub zaprzeczone, zaś przedmioty prezentowane ludzkim pragnieniom mogą być „chciane” lub „niechciane” w tym samym momencie. Człowiek może chcieć lub nie chcieć zarówno przedmiotów ukazywanych przez pragnienia, jak i tych, które eksponuje rozum (Gilson 1966: 451). Spełnianie każdego aktu chcenia obciążone jest świadomością, że można dokonać wyboru przeciwnego. Z kolei dokonanie jednego aktu chcenia może w każdej chwili być zastąpione aktem przeciwnym, który może też zaistnieć dopiero jako akt kolejny. Ta właśnie „zdolność wybierania” jest podstawową cechą aktów chcenia<sup>11</sup>. Choć naturą woli jest chcieć, to jednak może ona chcieć nie chcieć (Legowicz 1986: 565). Ta jej cecha, choć wskazuje na wewnętrzne pęknięcie woli, podkreśla szczególność ludzkiego wyboru. Człowiek może wybierać między dobrem a złem, może też wolnym aktem woli zdecydować, czy kochać Boga czy Go nie kochać. Te ludzkie wybory określił Szkot jako racjonalne, jednak zawęził racjonalność do możliwości dokonywania przez wolę wyboru aktów przeciwnych. Definiując w ten sposób racjonalność, powołał się na słowa Arystotelesa, który w *Metafizyce* stwierdził, że „potencjalności rozumne są takie same nawet wtedy, gdy ich działanie wytwarza przeciwieństwa, natomiast nierozumne działają na jeden tylko sposób”<sup>12</sup> (Arystoteles 1990b: 756). W konsekwencji, wola w ujęciu Szkota jawi się bardziej racjonalna niż rozum, który nie może poznawać i nie poznawać jednocześnie.

<sup>11</sup> „Podstawową cechą aktów chcenia jest [...] zdolność wybierania pomiędzy przeciwnymi rzeczami oraz odwoływania dokonanego już wyboru” (Arendt 2002: 186).

<sup>12</sup> Wydaje się jednak, że to zapożyczenie Arystotelesowskiej definicji „potencjalności rozumnej” przez Szkota nie jest prawomocne. Arystoteles bowiem wyjaśnia charakter potencjalności rozumnych i nierozumnych na przykładzie: „ciepło może tylko ogrzewać, natomiast sztuka lekarska dotyczy zarówno choroby, jak i zdrowia” (Arystoteles 1990b: 756). Nie ma więc tutaj żadnego odniesienia do możliwości dokonywania wyboru.



Wola w myśli Dunsza Szkota ma jeszcze jedną cechę, a mianowicie może „zawiesić sama siebie”. Chodzi tutaj o sytuację, gdzie w wyniku aktu chcenia może być wybrana „obojętność”, czyli wywołanie kolejnego aktu zostaje wstrzymane<sup>13</sup>. I to właśnie ten akt chcenia, który zawiesił wolę, jest dowodem wyboru, dowodem wolności bytu ludzkiego, świadectwem braku jakiejkolwiek determinacji zewnętrznej dla umysłu. Ta cecha woli pozwala wskazać na fakt, że ludzkie uwielbienie i miłość do Boga nie są wynikiem jakiegoś naturalnego procesu, lecz wolnym wyborem.

Jeśli zatem człowiek może wolnym aktem woli zdecydować o tym, czy chce kochać Boga czy nie, to należy w tym miejscu postawić pytanie, czy może on Boga nienawidzić? Odpowiadając na nie, Duns Szkot wychodzi od przyjętej za swoimi poprzednikami tezy, że „wszyscy ludzie z natury chcą być szczęśliwi”. Wprawdzie wskazał różnicę pomiędzy zwykłą, naturalną ludzką skłonnością do poszukiwania szczęścia a szczęściem, które staje się celem życiowym wybranym z rozmysłem, to jednak w obu przypadkach wola może wybrać nieszczęście (nienawiść), ponieważ ma ona taką władzę, że może przewyższać naturę, może ją zawiesić<sup>14</sup>. I tę wolność woli definiuje Szkot jako „swobodę projektowania celów”. Nie chodzi mu tutaj o wybór środków do wcześniej ustalonych celów, a o „swobodę afirmacji i negacji”, a nawet nienawidzenia wszystkiego, z czym człowiek się spotka, która to swoboda jest niezdeteminowana ani przez rozum, ani przez pragnienia. „Człowiek może nienawidzić Boga i znajdować upodobanie w tej przyjemności” (Arendt 2002: 193). Ostatecznie jednak, w kwestii wyboru nienawiści

---

<sup>13</sup> „Relacja [woli – A.B.] 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” (Koszkała 2017: 51).

<sup>14</sup> „Szesnaste twierdzenie: «Wszystko, co jest skierowane do celu jest podrzędne». [...] Twierdzenie wychodzi z tego, co jest celem z natury rzeczy; taki jest zawsze cel natury i cel woli uporządkowanej. Jednak nawet zarzut oparty na [działaniu] woli nieuporządkowanej nie obala naszego twierdzenia, gdyż taka wola nie jest pierwszą przyczyną sprawczą skutku. Jeżeli bowiem [działanie] skierowane jest przez tego rodzaju [nieuporządkowaną wolę] do celu mniej doskonałego, to jednak przez inną, wyższą przyczynę, jest ono skierowane do [celu] doskonalszego. [...] Zatem wszystko, co jest skierowane do celu, jest podrzędne w stosunku do swego celu, chociaż nie zawsze [w stosunku do celu] najbliższego, a więc tego, ze względu na pożądanie którego działający w sposób nieuporządkowany je powoduje” (Duns Szkot 1988: 23–24, 2.47, 2.50). Por. Duns Szkot 1988: 11, 2.9 oraz Duns Szkot 1988: 39, 3.28, 3.29.

do Boga, Duns zajmuje stanowisko neutralne, twierdząc, że natura nakłada na wolę takie ograniczenia, że „żaden człowiek nie może chcieć być nieszczęśliwy”, a nawet jego „«nie chcę szczęśliwości» nie oznacza «chcę przeciwieństwa szczęśliwości»” (Copleston 2000: 611).

Głoszona w scholastyce teza o autonomii woli, o jej niezdeterninowaniu, zwanym także obojętnością, podlegała jednak jednemu znaczącemu ograniczeniu. To ograniczenie stanowił pogląd o niemożliwości zanegowania przez wolę samego bytu. Miało ono swe uzasadnienie w przekonaniu myślicieli scholastycznych, że ludzki umysł nie jest zdolny do wyobrażenia sobie nicości. Tym samym więc wola, jako władza chcenia, nie może działać w obszarze nicości, która, nie stając się nigdy obiektem ujmowanym przez umysł, nie może również stać się przedmiotem jej pożądania. Przeświadczenie to funkcjonowało pomimo tego, że jedna z prawd wiary głosiła stworzenie świata *ex nihilo*. Obojętność woli odnosi się więc tylko do przedmiotów wzajemnie sprzecznych i „tylko samo chcące *ego* wie, że podejmowana teraz decyzja nie musiała być podjęta oraz że mógł być dokonany inny wybór niż ten, który został dokonany” (Arendt 2002: 186).

## Wola a miłość

Cały czas otwarta pozostaje kwestia relacji „chcieć” i „nie chcieć”, które – tak jak w myśli Augustyna – toczą wojnę w jednym ludzkim umyśle, a które są niezbędne do zaistnienia wolności. Wola bowiem może chcieć lub nie chcieć, natomiast „chcieć”, aby „nie chcieć” powoduje kolejny akt woli. Święty Augustyn zaproponował w tym miejscu posłużenie się kategorią łaski, która okazała się wybawieniem dla tego wewnętrznego pęknięcia woli. Jednak Duns Szkot z koncepcją swojego poprzednika się nie zgadzał, uznając, że to sam wybór staje się ratunkiem dla rozdartej woli: kiedy człowiek dokonuje wyboru, jest pod wpływem niezdeterninowanej woli, lecz kiedy już wybierze, to zaczyna działać<sup>15</sup>. Wówczas wola zamyka się na przeciwieństwa i w tym sensie jej wolność ustaje. Działanie jednak zawsze jest zgodne z intencją woli.

<sup>15</sup> „Na przykład: możliwe jest, bym w tej chwili pisał, tak samo jak jest możliwe, bym nie pisał. Jednak moja czynność pisania wyklucza swoje przeciwieństwo. Jednym aktem woli mogę sprawić, bym pisał, innym mogę zdecydować, bym nie pisał, ale nie mogę obu tych aktów spełnić jednocześnie” (Bettoni 1965: 158).

Szkot wyjaśnia, że wola może coś zdziałać, ponieważ jest „możnością” – umysłową potencją i dlatego w każdym ludzkim „chcę” zawiera się „moge” pochodzące z wnętrza aktywności chcenia<sup>16</sup>.

Wewnętrzną funkcją woli jest „doznawanie samozadowolenia”. Nie chodzi tutaj jednak o satysfakcję płynącą z realizacji pożądań i pragnień zmysłowych, ponieważ są one przemijające, a o rozkosz płynącą z umysłu. W swej wewnętrznej doskonałości wola potrafi przekroczyć świat zmysłów i to przekroczenie pozwoli jej osiągnąć ostateczny pokój w toczącej się w umyśle ludzkim walce między „chcieć” i „nie chcieć”. Osiągnięcie pokoju jest przemianą „chcenia” w „kochanie”, przemianą woli w „miłość”. Zdaniem Szkota, kochanie nie jest kategorią pasywną, bowiem nawet po swej śmierci człowiek nadal będzie się posługiwał wolą. Wprawdzie w życiu przyszłym nie będzie już potrzeby mówienia „nie”, to jednak pozostanie potrzeba zdolności do wypowiedzania „tak”, bowiem „błogosławieni w niebie chcą i kochają Boga w sposób wolny” (Copleston 2000: 611). Dopiero taką „bezwartkową akceptację” Szkot nazwał miłością. „Wieczna szczęśliwość bowiem [...] polega na pełnym i doskonałym dotarciu do przedmiotu takiego, jakim on jest sam w sobie, a nie takiego, jakim jest w umyśle” (Arendt 2002: 204). Mowa tutaj o doskonałej miłości człowieka do Boga, ale nie ze względu na siebie, ale ze względu na Boga. Wola tylko wtedy jest naprawdę wolna, kiedy sama siebie determinuje do dobra dla samego dobra. Postawić w tym miejscu należy pytanie, czy Bóg, którego człowiek tak chce kochać, kocha człowieka? Otóż, wola Boga kocha „w najwyższy sposób to, co w najwyższym stopniu godne jest kochania [...] [więc – A.B.] z natury bardziej kocha siebie” (Duns Szkot 1988: 103, 4.90). Jednak Bóg może kochać wszystkie przedmioty, które mogą być kochane, a że człowiek może być miłowany, to Bóg go kocha (Duns Scotus 2007: d. 32, q. unica, n. 8). Tak więc Bóg kocha siebie miłością wolną i konieczną, bowiem jest to miłość pochodząca z Jego natury, zaś człowieka kocha w sposób wolny i kontyngentny (niekonieczny)<sup>17</sup>. O ile jednak święty Augustyn ukazując przemianę chcenia w kochanie, odwoływał się do siły miłości

<sup>16</sup> „Ponieważ dar wolnej woli został zesłany na *ens creatum*, musi, dla zachowania samego siebie, przejść od *activum* do *factivum*, od czystej aktywności do konstruowania czegoś, co znajdzie swój kres w powstaniu wytworu” (Arendt 2002: 201).

<sup>17</sup> Jednak ta miłość Boga do człowieka jest rodzajem powziętego przez Niego zobowiązania, bowiem decyzja, którą powziął „w odniesieniu do użycia swej mocy w stwarzaniu świata pociąga porządek *ordinatio*, czyli akt samozobowiązania do kontyngentnego, ale racjonalnego porządku” (Koszkało 2017: 50).

dwóch wzajemnie kochających się osób, o tyle Szkot nie pojmował miłości jako pozbawionej pragnień czy potrzeb, lecz „jako coś, w czym sama władza woli przekształca się w czystą aktywność”.

Tak jak przemijająca jest każda aktywność tego świata, tak przemijająca jest aktywność ludzkiego umysłu. Intelpekt bowiem związany jest ze zmysłami, a jego funkcję stanowi wyjaśnianie danych zmysłowych. Wola zaś jako przekraczająca ramy tego świata może „doznać ukojenia w swoim przedmiocie, za sprawą doskonałego aktu miłości, przez który go osiągnie” (Arendt 2002: 205). Wydaje się jednak, że będzie to raczej spoczynek aktu, a nie rozkosz płynąca z osiągnięcia celu.

## Zakończenie

Perspektywa niniejszego artykułu wydobyła trzy oryginalne idee woluntarystyczne w myśli Jana Dunsza Szkota. Po pierwsze, wola, która przemienia się w miłość, jest aktywnością, która osiąga spoczynek sama w sobie, a nie w przedmiotach zewnętrznych. Jest to idea, która w myśli zachodniej przed Szkotem nie miała poprzedników, ale nie miała też następców (Arendt 2002: 206).

Po drugie, Duns przedkłada przygodność nad konieczność. Wolność i konieczność w jego myśli to dwa różne aspekty jednego ludzkiego umysłu. Wolę charakteryzuje przygodność, a rozum konieczność. Jednak umysł i wola nie trwają w konflikcie. Intelpekt pierwszy bierze udział w akcie powstawania, ale to wola go inspiruje i ostatecznie jest on woli podporządkowany. W woluntaryzmie Szkota to wola jest ostatecznym źródłem ludzkich wyborów. Eksponując rolę przygodności woli w ludzkich aktach chcenia, Duns zachowuje jej wolność<sup>18</sup>.

Ponadto, w dziejach filozofii żaden myśliciel bardziej radykalnie niż Duns Szkot nie obstawał za tezą o bezwarunkowej autonomii woli i ludzkiej wolności. „Wola, zdaniem Szkota, jest przede wszystkim wolną i wolność przynależy do jej natury” (Legowicz 1986: 565). W wiekach średnich utrzymanie tezy o wolności ludzkiej woli przy jednoczesnym zachowaniu omnipotencji Boga rodziło pewne trudności. W obronie wolnego wyboru człowieka stanęli również autorzy dekretów Soboru Trydenckiego, uznając, że ludzka wola sama może dokonywać wyboru

<sup>18</sup> Szkot więc „akcentuje ważność woli, aby zachować przypadkowość (*servare contingentiam*)” (Swieżawski 2000: 781).

pomiędzy dobrem a złem, utrzymując jednocześnie tezę o wszechwiedzy i wszechmocy Boga. Pomimo tych doktrynalnych ustaleń, w ramach filozofii chrześcijańskiej rozgorzały spory, w których próbowano znieść antynomię między wszechmocą i wszechwiedzą Boga a ludzką wolnością. Nie udało się to jednak ani Erazmowi z Rotterdamu i Marciniowi Lutrowi w wieku XVI, ani Luisowi de Molina i Domingo Bañezowi w wieku XVII. Wraz z upływem czasu kwestia ta stała się przedmiotem nie tylko nauki Kościoła, lecz także zajęła umysły filozofów, a to zainteresowanie nie traciło na aktualności. Można rzec, że wywołujące kontrowersje wokół postanowienia Soboru Trydenckiego, choć często w wersjach odbiegających od ich oryginalnych sformułowań, nieustannie powracają. Warto w tym miejscu przywołać choćby myśl Jean-Paula Sartre’a, dla którego ludzka wolność ma charakter totalny, człowiek bowiem zachowuje swobodę wyboru nawet wówczas, jeśli Bóg istnieje (Sartre 1965: 346–368; Gałkowski 1972: 52). Współczesne rozumienie wolności jako autonomii również od Boga stanowi podstawę naszego myślenia o człowieku i należy do najważniejszych osiągnięć kultury europejskiej, co wskazuje na fakt, że dokonania Jana Dunsza Szkota na gruncie obrony ludzkiej wolności są trwale i cały czas umacniane zarówno na gruncie filozofii, teologii, jak i myślenia potocznego.

## Bibliografia

- Arendt H. (2002), *Wola*, przeł. R. Piłat, Wydawnictwo Czytelnik, Warszawa.
- Arystoteles (1990a), *Hermeneutyka*, przeł. K. Leśniak, [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 1, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Arystoteles (1990b), *Metafizyka*, przeł. K. Leśniak, [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 2, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Bettoni E. (1965), *The Originality of the Scotistic Synthesis*, [w:] J.K. Ryan, B.M. Bonansea, *John Duns Scotus, 1265–1965*, The Catholic University of America Press, Washington.
- Błoch G.B. (1986), *Jan Duns ze Szkocji*, Rzym–Poznań.
- Copleston F. (2000), *Historia filozofii. Od Augustyna do Szkota*, tłum. S. Zalewski, t. 2, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa.
- Duns Scotus I. (1950), *Ordinatio*, I, d. 2, pars 1, q. 1–2, n. 86, [in:] I. Duns Scoti, *Opera omnia*, t. II, P. Carolo Balić (ed.), fragment tłum. z łac. za: M. Koszkało, Vaticana.
- Duns Scotus I. (1966), *Opera omnia*, t. XVII, K. Balić (ed.), Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis.
- Duns Scotus I. (2007), *Ordinatio*, III, d. 32, q. unica, n. 8, [in:] I. Duns Scoti, *Opera omnia*, t. X, B. Hechich (ed.), Vaticana.

- Duns Scotus J. (1962), *Philosophical Writings*, Bobbs-Merrill, London.
- Duns Scotus J. (1994), *Contingency and Freedom. Lectura I. 39*, introduction, translation and commentary A. Vos Jaczn, H. Veldhuis, A.H. Looman-Graaskamp, E. Dekker, N.W. den Bok, Springer-Science+Business Media, B.V., Dordrecht–Boston–London.
- Duns Szkot J. (1988), *Traktat o pierwszej zasadzie*, tłum. T. Włodarczyk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Gałkowski J.W. (1972), *Problem Boga u J. P. Sartre'a*, „Roczniki Filozoficzne” 20(1): 49–63.
- Gałkowski J.W. (1993), *Wolność i wartość. Z podstawowych zagadnień etyki Jana Duns Szkota*, Katolicki Uniwersytet Lubelski, Lublin.
- Gilson É. (1966), *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa.
- Janka OFM F.T. (2011), *Jana Duns Szkota pamiętny turniej średniowiecznej filozofii*, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań.
- Koszałko M. (2017), *Kontyngencja, wolność, indywidualność – Jan Duns Szkot a tradycja Arystotelesowska*, „Roczniki Filozoficzne” 65(4): 37–59.
- Koszałko M. (2019), *Natura woli, wolność a konieczność. Stanowisko Jana Duns Szkota na tle koncepcji św. Augustyna, św. Anzelma z Canterbury i św. Tomasza z Akwinu*, Uniwersytet Gdański, Gdańsk.
- Legowicz J. (1986), *Historia filozofii średniowiecznej Europy zachodniej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Sartre J.-P. (1965), *Absolutna wolność bytu ludzkiego*, tłum. J. Piasecka, [w:] *Filozofia egzystencjalna*, L. Kołakowski, K. Pomian (red.), Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Swieżawski S. (2000), *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa–Wrocław.
- Tkaczyk M. (2015), *Futura Contingentia*, Katolicki Uniwersytet Lubelski, Lublin.
- Tyburski W., Wachowiak A., Wiśniewski R. (red.) (1997), *Historia filozofii i etyki. Źródła i komentarze*, Towarzystwo Naukowe Organizacji i Kierownictwa, Toruń.
- Zieliński E. (1980), *Nieskończoność Bytu Bożego w filozofii Jana Duns Szkota*, Katolicki Uniwersytet Lubelski, Lublin.