

Jacek Surzyn

Szkotowy projekt nauki transcendentalnej

Słowa klucze: byt jako byt, transcendentalia, nauka transcendentalna, metafizyka, Bóg, *fides quaerens intellectum*, zasada jednostkowania, paralelizm noematyczno-noetyczny

Podsumowanie: Jan Duns Szkot może być uważany za prekursora nowego myślenia o metafizyce, która według niego staje się nauką transcendentalną. Właściwie cały intelektualny wysiłek Szkota kierował się ku przedstawieniu projektu takiej metafizyki. Metafizyka Szkota może być uważana za alternatywną koncepcję odnośnie do propozycji Tomasza z Akwinu, choć — co warto podkreślić — wcale nie sytuuje się w takiej opozycji do metafizyki Akwinaty, jak chcieli to interpretować zarówno najbliżsi uczniowie Tomasza, jak i zwolennicy tomizmu do dziś. Nowatorstwo Szkota polegało na rozbudowaniu podmiotowej struktury w poznaniu, co stało się bodźcem do prowadzenia dogłębnej analizy możliwości poznawczych ludzkiego intelektu. Szkot zatem postawił wyraźne pytanie o granicę wszelkiego możliwego poznania, szukając odpowiedzi nie w realnej przedmiotowości, lecz w formalnie ujętych warunkach poznawczych, z jednej strony pozostających poza sferą realną, z drugiej strony jednak niesprowadzających się do sfery wyłącznie myślanej, a więc ukonstytuowanej przez ludzki intelekt. Tak rozumiana metafizyka zyskuje wymiar formalny, zatem według Szkota realizuje Arystotelesowski postulat w najwyższym stopniu teoretycznej nauki o bycie jako bycie.

W każdej epoce dziejów filozofii — pisze Ludger Honnefelder¹ — znany jest myśliciel, którego szczególne znaczenie sprowadza się do tego, że w nowy, wcześniej niespotykany sposób stawia pytania i rozwiązuje problemy filozoficzne, otwierając tym samym obszary dotąd nieznanne. Można zaryzykować, że dla scholastyki kimś takim był Jan Duns Szkot. Postawienie takiej tezy nie deprecjonuje z pewnością dokonania tak wielkich postaci XIII wieku, jak choćby św. Tomasz z Akwinu czy św. Bonawentura, jednak różnica w podejściu wspomnianych i Szkota do problematyki filozoficznej leży w tym, że i Tomasz, i Bonawentura mimo wszystko rozwijali (czyniąc to zresztą w sposób wartościowy) to, co tkwiło w tradycji sięgającej swymi korzeniami starożytności. Niepowtarzalność i wyjątkowość Szkota przejawiają się zaś w tym, że odwołując się do tradycji (przede wszystkim opierając się na myśli Arystotelesa), twórczo ją zarazem przekształca — stawia kwestie nowe, a jego myśl wyznacza ścieżki prowadzące ku innym czasom². Przywołany Honnefelder określa to dobitnie: „Można zaryzykować stwierdzenie, że według Szkota w filozofii i teologii znaczyć już będzie inaczej”³.

Wystarczy przywołać późne średniowiecze, obejmujące XIV i XV wiek, aby na podstawie lektury takich myślicieli jak Wilhelm Ockham, Jan Burydan czy całej grupy uczniów i zwolenników Tomasa, tworzących zrab tak zwanej szkoły tomistycznej, umocnić się w przeświadczeniu, że mierzą się oni już z czymś nowym, co właśnie korzeniami sięga do myśli Szkota. *Novum* tej myśli widać w dziedzinie wyznaczania odrębnych od tradycji ram teoriopoznawczych i na-

¹ L. Honnefelder: *Wie ist Metaphysik möglich? Ansatz und Methode der Metaphysik bei Johannes Duns Scotus*. In: *Via Scoti. Methodologica ad mentem Joannis Duns Scoti. Atti del Congresso Scotistico Internazionale Roma 9—11 marzo 1993*. Ed. L. Sileo. Roma 1995, s. 77.

² Trzeba mocno podkreślić, że nie chodzi tu o deprecjonowanie dorobku Tomasa czy Bonawentury. Wprost przeciwnie, trudno przecenić ich znaczenie i wpływ. Rzecz idzie o coś innego, mianowicie Akwinata dokonuje wielkiej, całościowej syntezy, opierając się na filozoficznej myśli Arystotelesa, którą twórczo w duchu chrześcijańskim rozwija. Przedstawia w nowym świetle wiele problemów, które postawił Stagiryta. Chodzi przede wszystkim o tak zwaną płaszczyznę „egzystencjalną”, przez wielu badaczy filozofii średniowiecznej uważaną za najwyższe osiągnięcie myśli średniowiecza. W tym duchu wypowiada się É. Gilson (w filozofii polskiej S. Swieżawski i M.A. Krapiec razem z całą Lubelską Szkołą Filozoficzną), czego wyrazem są jego fundamentalne dzieła: *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, *Byt i istota*, czy też *Duch filozofii średniowiecznej*. Szkot raczej przedstawia nie całościową syntezę, lecz zakreśla inny obszar badawczy bądź zwraca uwagę na inną problematykę — chociażby stawiając pytanie o ogólne warunki możliwości filozofii-metafizyki.

³ „Noch Scotus so können man schlagwartartig sagen, spricht man in Philosophie und Theologie anders”. L. Honnefelder: *Wie ist Metaphysik möglich?...*, s. 77.

ukotwórczych. Zasadniczym problemem, który Szkota nurtował, było pytanie o możliwość uprawiania nauki, szczególnie tej, która ma się odnosić do najogólniejszych praw i podstaw wszystkiego, czyli do metafizyki, bądź — jak określił ją Arystoteles — „pierwszej filozofii”. Należy szczególnie mocno podkreślić, o czym Szkot tu mówi. Otóż Arystoteles — i cała tradycja z niego czerpiąca — przyjmował za naturalne istnienie wiedzy sięgającej do bytu jako bytu. Nie kwestionowano tym samym oczywistego i realnego faktu jej istnienia. Problemem dla scholastyki była w gruncie rzeczy kwestia, jak odnieść metafizykę do wiedzy o „rzeczach Boskich” (*scientia divina*), czyli do ogólnie pojętej teologii. Ramy tej relacji wyznaczała Anzelmowa zasada: *fides quaerens intellectum* — wiary poszukującej zrozumienia, co ostatecznie ustalało porządek zależności wiary i rozumu (teologii i filozofii)⁴. Teologię zasadniczo zawsze sytuowano ponad filozofią, a ta ostatnia sprowadzała się do roli jej służebnicy⁵. Nie niszczyło to autonomii i niezależności filozofii — obszaru racjonalnego, lecz wyraźnie wyznaczało jej status podrzędności względem teologii.

Szkot na problem ten spojrzał z innej perspektywy. Nie kwestionował ani autonomii, ani przyporządkowania tych nauk względem siebie, choć wyraźnie kwestionował podrzędność filozofii względem

⁴ Sam Anzelm z Canterbury wyraźnie wskazał, jak należy to rozpatrywać: „Nie staram się bowiem zrozumieć, abym uwierzył, ale wierzę, bym zrozumiał. Albowiem i w to wierzę, że jeżeli nie uwierzę, nie zrozumieć”. Anzelm z Canterbury: *Monologion. Proslogion*. Przeł. T. Włodarczyk. Warszawa 1992, *Proslogion*, s. 144. Warto zacytować odpowiedni przypis do tego miejsca (autorem przypisu jest E.I. Zieliński): „Anzelm chce przynajmniej w pewnym stopniu zrozumieć Boga. Samym rozumem tego nie dokona. Ale Bóg objawił się człowiekowi. Przyjęte wiarą Objawienie umożliwia zrozumienie. Porządek jest zdecydowany: wiara jest na pierwszym miejscu i jest warunkiem zrozumienia. Ostatnie zdanie jest interpretacją Iz 7, 9: »jeżeli nie uwierzycie, nie ostoicie się«. Anzelm idzie tu za Augustyńską interpretacją tekstu Izajasza. Por. św. Augustyn: *Tractatus in Johannis Evangelium*, XL n. 9 (PL 35, 1690); *Sermo*, CCXII, n. 1 (PL 38, 1059); *Sermo*, LXXXIX, n. 4 (PL 42, 556); *De Trinitate*, I. VIII, c. V, n. 8 (PL 42, 952); *Epistolae*, CXX, c. I, n. 3 (PL 33, 453). Pierwszeństwo wiary przed rozumem, a równocześnie obowiązek wykorzystania rozumu dla zrozumienia tego, co przyjmuje się wiarą, tłumaczy też Anzelm w *Cur Deus Homo* (rozdział 1)”. Anzelm z Canterbury: *Proslogion*, s. 265–266, przypis 30.

⁵ Zarówno w myśli Tomasza, jak i św. Bonawentury jest zaakcentowana taka podrzędność filozofii (metafizyki). Według Tomasza przejawiać się ona będzie niższym statusem prawd przyrodzonych (poznawanych rozumowo) względem prawd objawionych. W myśli Bonawentury podrzędność przyjmuje charakter określenia sensowności i możliwości filozofii tylko w kontekście wiary. W odniesieniu do Tomasza — zob. na przykład cały rozdział pt. *Teologia naturalna św. Tomasza z Akwinu*. Przeł. J. Rybałt. Warszawa 1998, s. 159–174; odnośnie do Bonawentury — F. van Steenberghen: *La philosophie au XIIIe siècle*. Louvain 1991, s. 241–242.

teologii. Wyróżnił jednak aspekt autonomiczności, co w zasadzie rozdzieliło wiarę i rozum, teologię i filozofię, choć ich nie zantagonizowało. Głównymi przesłankami takiego stanowiska były starania Szkota o zbudowanie solidnej podstawy teorii poznania, podstawy wywodzącej się z zasad rozumu, a wiarę (jako typ doświadczenia poznawczego) pozostawiającej poza obszarem dociekań intelektualnych. Pojawia się więc w myśli Szkota swoista dwoistość poznania: z jednej strony kierujący się ścisłymi i koniecznymi prawami rozum — w obszarze jego poszukiwań świat przedstawia się jako zdeterminowana rzeczywistość, którą można racjonalnie analizować; z drugiej strony wiara, w której obszarze bezwzględnie dominuje wolność, przejawiająca się wolną wolą istoty ludzkiej. Jeśli zatem staramy się sięgnąć samych podstaw rzeczywistości, to w obszarze rozumu będzie tym coś, co jako zasada wyznacza wszelki horyzont istnienia i myślenia — w tym sensie pojęcie bytu jako bytu (*ens inquantum ens*). W przypadku wiary z kolei objawia się absolutna wolność Boga przejawiająca się tym, że uczynił (stworzył) świat.

Dla Szkota u samych podstaw namysłu nad rzeczywistością leży zatem wiara, jako wolny akt zawierzenia — i dopiero w konsekwencji wolnego aktu woli pojawić się może namysł rozumowy, prowadzący do ujęcia rzeczywistości w ramach naturalnych praw nią rządzących. W takim sensie zrealizował Szkot Anzelmowy postulat umocnienia wiary rozumem. Doktor Subtelny sięgnął tu do źródłowego znaczenia filozofii (metafizyki) i po raz pierwszy z taką mocą postawił pytanie o jej możliwość, to znaczy zapytał o ramy racjonalnego ujęcia świata, aby tym samym określić wzajemne usytuowanie rozumu i wiary. Jeśli bowiem podejmuje się próbę określenia granic rozumu, to w rezultacie coś, co istnieje poza tymi granicami, pozostaje już czystym obszarem wiary (dla człowieka — dostępnym w Objawieniu). Przy okazji warto zaznaczyć, że po raz pierwszy w ten sposób postawione przez Szkota pytanie o możliwość metafizyki bez wątplenia znalazło odbicie w czasach późniejszych. Można na przykład doszukiwać się podobieństwa chociażby w transcendentalnej filozofii Immanuela Kanta pytającego o możliwość metafizyki jako nauki⁶.

⁶ Zob. na przykład wprost postawione przez I. Kanta w *Krytyce czystego rozumu* pytania: *Wie ist Metaphysik als Naturanlage möglich?* (B 21); *Wie ist Metaphysik als Wissenschaft möglich?* (B 23). I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. Hrsg. von W. Weischedel. In: I. Kant: *Werkausgabe*. Bd. 3. Frankfurt am Main 1992, s. 60—61. Por. L. Honnfelder: *Die Frage nach der Realität und die Möglichkeit von Metaphysik*. In: *Neue Realitäten — Herausforderung der Philosophie*. XVI. Deutscher Kongress für Philosophie, Berlin, 20.—24. September 1993. Vorträge und Kolloquien. Hrsgs. H. Lenk und H. Poser. Berlin 1995, s. 405—423. Problem

Co jednak w ujęciu Szkota oznacza pytanie o metafizykę i jej możliwość? Otóż pytanie to jest głównie pytaniem o możliwość wszelkiej nauki. Jeśli bowiem podejmuje się próbę określenia metafizyki jako nauki, to przede wszystkim należy określić ramy tego, czym jest nauka jako taka i co w ogóle nauką można nazwać. Zatem zadanie, które postawił sobie Szkot, prymarnie oznaczało wyznaczenie absolutnych warunków wiedzy-nauki i w tym sensie wyznaczenie granic wszelkiego możliwego poznania⁷. Chodziło zatem o ujęcie możliwych ram metafizyki, to znaczy priorytetowo — o wyznaczenie jej przedmiotu oraz o wskazanie metody.

Historyczne źródła, które przyczyniły się do nowatorskiego spojrzenia Szkota na metafizykę, związane są bez wątpienia z czymś, co jednej strony określa się mianem recepcji Arystotelesa w XIII-wiecznej scholastyce, z drugiej strony — ze specyficznym doświadczeniem wiary, ukształtowanym w kręgu duchowości franciszkańskiej. Tradycja franciszkańska skupiała się przede wszystkim na doświadczaniu świętych dziejów wiary chrześcijańskiej, w tym kontekście — także na odnajdywaniu w realnie dostępnej rzeczywistości śladów Boga i Chrystusa (apogeum myśli ta osiągnęła u św. Bonawentury). Szkot głęboko tkwił w tej tradycji, choć nie mniej ważny pozostaje fakt, że należał już do drugiego pokolenia teologów przyswajających sobie filozofię Stagiryty, i dopiero z połączenia tych dwóch źródeł wypłynęła jego próba spojrzenia na problematyczny aspekt Arystotelesowskiej metafizyki oraz jej dokonanej w świecie arabskim systematyzacji. Za problematyczne uznał Szkot przede wszystkim pytanie o status wiedzy i status poznania. Metafizyka w ujęciu Arystotelesa była „pierwszą filozofią”, co według Szkota w dostateczny sposób ukazuje przedstawioną problematyczność. Najważniejszą kwestią bowiem staje się tu rozważenie, co oznacza owo „bycie pierwszym”. Zatem określenie bycia pierwszym można rozumieć dwojako: po pierwsze, w kontekście pierwszeństwa przedmiotowego, inaczej mówiąc, co jest w naturalny sposób prymarne w poznaniu: czy przedmioty ujmowane zmysłowo,

poszukiwania związków między Szkotową ideą transcendentalizmu i Kantowskim jego rozumieniem starałem się przedstawić w osobnej monografii: J. Surzyn: *Transcendentalizm Jana Dunska Szkota i Immanuela Kanta. Próba zestawienia*. Białsko-Biała 2011.

⁷ Odwołuję się tu do ostrożnie postawionej tezy przez L. Honnefeldera. Szkotowe pytanie o możliwość metafizyki przybiera u tego autora w następującą formę: „Neu ist die Tatsache, so möchte ich meine eigentliche These formulieren, daß Scotus die Frage, wie Metaphysik möglich ist, in einer bis dahin nicht bekannten Weise in den Mittelpunkt der Fröterung stellt und an ihrem Leitfaden Leistung und Grenzen der Disziplin bestimmt”. L. H o n n e f e l d e r: *Wie ist Metaphysik möglich?...*, s. 77—78.

czy też pozazmysłowe; po drugie, z perspektywy wyznaczenia pierwszego (adekwatnego) przedmiotu intelektu w sensie określenia tego, co człowiekowi umożliwia jakiegokolwiek poznanie — w tym przypadku chodzi zatem o wyznaczenie granic poznania naszego intelektu.

W pierwszym ujęciu wysiłek skupia się na ustaleniu relacji między metafizyką — pierwszą filozofią, a fizyką, czyli poznaniem tego, co realnie istnieje poza ludzkim intelektem. Nasuwa się więc pytanie, czy to, co pierwsze, jest zależne od rezultatów poznawczych w zakresie fizyki — a to musi ostatecznie prowadzić do ujęcia w poznaniu istnienia pierwszego przedmiotu. Inaczej mówiąc, metafizyka w tym rozumieniu jest określana w ramach fizyki (fizycznego ujęcia świata).

W drugim ujęciu odniesienie określenia „pierwszy” do przedmiotu ludzkiego intelektu prowadzi w stronę wyznaczenia granic poznania w ujęciu podmiotowym. W tym sensie pierwszym przedmiotem staje się pojęcie bytu, a właściwie jego istoty, czyli tego, czym jest byt nie jako coś konkretnego, jako przejaw bytu, lecz byt ujęty sam w sobie — *ens inquantum ens*. Takie rozróżnienie Szkot bezpośrednio związał z teologicznym aspektem Objawienia, w czego wyniku metafizyka zyskała autonomiczny status jako nauka (poznanie), lecz w konsekwencji musiała również zostać odniesiona do teologii — sfery objawionej.

W rezultacie, jeśli założyć, że metafizyka mieści się w obszarze świata fizycznego, to jest poznaniem bytu materialnego i podlegającego procesowi zmiany. Jeśli zaś odniesiona zostanie do pozafizycznego świata, to za swój przedmiot ma byt niematerialny i niezmienny. Szkot zatem problem możliwości metafizyki widzi dwojako: albo zamknijemy ją w ramach świata fizycznego, wtedy jednak uzależni się od fizyki i fizyka wyznaczy metafizyce „pierwszy” przedmiot, albo też poszukamy jej autonomiczności, a wtedy spełniać będzie warunek niejako źródłowo w nią samą wpisany, to znaczy stanie się nauką *τα μετα τα φυσικα* odnoszącą się do czegoś pozafizycznego, co jednak musi konfrontować ją z wiarą (z teologicznie ujętym Objawieniem)⁸.

Według Szkota, w tym kontekście źródłowego ujęcia tradycyjnej metafizyki, która w koncepcji Arystotelesa jest nauką (wiedzą) o tym, co konieczne i powszechne, musi zrodzić się pytanie o możliwość uzgodnienia tak rozumianej metafizyki z chrześcijańskim Objawieniem, akcentującym przede wszystkim przygodność i niekonieczność. Inaczej mówiąc, jeśli zgodzić się z tradycyjnym ujęciem metafizyki, to trzeba uznać prymat ogólności i powszechnej konieczności, co stoi

⁸ Status metafizyki w powyższym ujęciu szczegółowo omawia L. Honnefelder w swej pracy: *Ens inquantum ens. Der Begriff des Seienden als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*. Münster 1989, s. 1—143.

w sprzeczności z fundamentem chrześcijańskiej wiary, podkreślającej prymat jednostkowości przed ogólnością i przygodność wynikającą z Bożej wolności⁹. Warto dokładnie wyjaśnić, o czym Szkot tu mówi. Wzajemne bowiem wykluczanie się tych wizji: z jednej strony racjonalnej metafizyki, z drugiej — opartego na wierze Objawienia, nie powoduje wcale, że jeden z tych członów należy poświęcić, aby uratować drugi. Taką drogą idzie między innymi Bonawentura — stąd jego krytyka Arystotelesa; ponieważ według Bonawentury autonomia metafizyki prowadzi do negacji teologii, przeto — jego zdaniem — aby uratować wiarę należy metafizykę-filozofię podporządkować Objawieniu i tylko w tym kontekście wiara zyskuje racjonalne podstawy¹⁰.

Szkot świadomie ryzykuje wejście na inną drogę. Jego celem nie jest podporządkowanie metafizyki teologii, lecz — jak dosłownie pisze Honnefelder — „ratowanie metafizyki, aby móc uratować teologię”¹¹. Możliwość taka istnieje jednak tylko pod jednym warunkiem, mianowicie Objawienie nieodłącznie związane z uznaniem Boga za absolutną przyczynę wszystkiego, co istnieje, prowadzi do uznania Go za Stworzyciela, któremu przysługuje prymarnie i bezwzględnie bycie jedynym, wszechmocnym i wiecznym. Są to z kolei kategorie (własności) odnoszące się do naturalnego poznania, a więc w jakiś sposób ujmowalne przez intelekt. Zdaniem Szkota, wynika z tego wniosek, że Objawienie może być poznane tylko wtedy, gdy wskazane własności jako pojęcia staną się w naturalny sposób (wedle możliwości intelektu) rozpoznane i zrozumiane¹².

⁹ „Wie oder sollen Metaphysik und Offenbarungstheologie zusammen bestehen können, wenn zur Metaphysik eine Kosmologie gehört, die der vom christlichen Glauben geforderten Einschätzung von Geschichte, Freiheit, Personalität und Individualität diametral widerspricht?”. L. Honnefelder: *Wie ist Metaphysik möglich?*..., s. 79.

¹⁰ Zob. F. van Steenberghe: *La philosophie...*, s. 182—186.

¹¹ „Die Rettung der Metaphysik um der Rettung der Theologie willen”. L. Honnefelder: *Wie ist Metaphysik möglich?*..., s. 80. Zasadniczo inaczej widzi wysiłki Szkota É. Gilson: *Jean Duns Scot. Introduction a ses positions fondamentales*. Paris 1952, s. 35—41. Stanowisko to krytykują: C. Bérubé: *Interprétations virtualisantes de la thèse scotiste de l'object de l'intellect*. „Laurentianum” 1967, nr 86, s. 234—250; L. Honnefelder: *Ens inquantum ens...*, s. 92.

¹² *Ord. prol.*, p. 3, q. 1—3, n. 18—25 (III/1, 47—52). Ogólna uwaga odnośnie do cytowanych w tekście dzieł Szkota: wszystkie jego teksty cytuję według edycji krytycznej G. Laurioli: *Ioannes Duns Scoti Opera Omnia* (editio minor). A cura di G. Lauriola. Vol. 1—3. Editrice Alberobello 1998—2001. W nawiasie podaję identyfikację do tego wydania według klucza: cyfra łacińska — numer tomu, cyfra arabska — numer części tomu, liczba po przecinku — numer strony. Stosuję także skróty tytułów dzieł Szkota: *Ord.* — *Ordinatio*, *Lect.* — *Lectura*. O analizowanym zagadnieniu zob. L. Honnefelder: *Ens inquantum ens...*, s. 29—39.

Wniosek ten skłania jednak do postawienia pytania, w jaki sposób, przyjęte zgodnie z Objawieniem, przypisywane Bogu predykaty (jedyność, wszechmoc, byt, wolność itp.) może ludzki intelekt poznać, skoro genetycznie w swym poznaniu jest on ograniczony do tego, co realnie mu dane w zmysłowości (rzeczywistości pozaumysłowej)¹³. Problem więc dotyczyć będzie prawdziwości badanych pojęć-własności. Inaczej mówiąc, pytanie odnosi się tu do ontycznego ugruntowania pojęć tak zwanych transcendentalnych, czyli takich, które przekraczają strukturę kategorialną — są transkategorialne. Zawiera się w tym Szkotowy wysiłek uzasadnienia możliwości metafizyki, która przede wszystkim jest poznaniem mającym za przedmiot pojęcie bytu jako bytu, czyli pierwsze pojęcie wśród wszelkich transcendentaliów. Na pewno nie można wskazać uzasadnienia, odwołując się do zmysłowo danych obiektów-przedmiotów, ponieważ te stoją w sprzeczności z wszelkimi transcendentaliami, z bytem na czele. Dlatego też pojawia się wspomniany wcześniej postulat ratowania teologii przez uratowanie możliwości metafizyki — dla Szkota bowiem pytanie o możliwość i konieczność Objawienia jest pytaniem o możliwość i konieczność poznania wykraczającego poza doświadczenie zmysłowe, choć w nim źródłowo zakorzenionego, a więc o poznanie transcendentaliów.

Takie rozwiązanie wiąże się z zasadniczym przebudowaniem Arystotelesowego modelu teorii naukowej (wiedzy), które umożliwi przekształcenie ogólnej i koniecznej prawdy w naukę dającą podstawy zarówno do wyznaczania racjonalnych granic poznania, jak i w dostępny intelektowi sposób do ujęcia prawd wiary (Objawienia). Program ów opiera się na postulacie autonomiczności rozumu, który — choć ograniczony — jest zdolny sięgnąć swych granic i tym samym odkryć prawdy (pryncypia) opartej na Objawieniu teologii oraz metafizyki, które to pryncypia są w pełni wystarczające, aby określić wszelkie warunki ich naukowości.

W jaki sposób realizuje Szkot ten postulat? Honnefelder wskazuje, że czyni to, pytając o możliwość i konieczność Objawienia, co sprowadza się do całego szeregu zagadnień: pytania o możliwość i konieczność teologii z jednej strony oraz pytania o możliwość i konieczność poznania transcendentalnego, czyli o możliwość i konieczność metafizyki¹⁴, z drugiej strony. Zarazem jednak postulat ten zawiera coś więcej niż tylko pytanie o relację teologii i metafizyki. Jest to raczej

¹³ Działą tu powszechna zasada: „Niczego w intelekcie, czego wcześniej nie byłoby w zmysłach”.

¹⁴ Zob. L. Honnefelder: *Wie ist Metaphysik möglich?...*, s. 80—81.

podjęta przez Szkota próba autonomizacji metafizyki za pomocą zakreslenia jej horyzontu możliwości, a także legitymacji jej uprawiania jako wiedzy możliwej. Inspiratorami i przewodnikami Szkota na tej drodze byli bez wątpienia Awicenna i Henryk z Gandawy, choć należy podkreślić, że rozwiązanie Szkota nie wynika z prostej akceptacji ich stanowisk, lecz przeciwnie — tworzy się na za pomocą dogłębnej krytyki ich rozwiązań¹⁵.

Zasadniczy konflikt między teologią opartą na Objawieniu a arystotelesowsko-arabskim rozumieniem metafizyki, który był dla Szkota punktem wyjścia pytania o możliwość nauki w ogóle z metafizyką na czele, a zatem stanowił punkt wyjścia określania teoretycznych warunków wszelkiej wiedzy, nieuchronnie prowadzi do pytania o jej metodę. Szkot skierował się więc w stronę uchwycenia przedmiotu wiedzy w ogóle i sposobów jego poznania. Najogólniej mówiąc, przyjął tu rozwiązanie Awicenny, wedle którego przedmiot (*subiectum*) wiedzy stanowi podstawę jej jedności i prawomocności. W tym sensie metafizyka w rozumieniu Szkota nabiera charakteru ontologii, to znaczy nauki o bycie, a w gruncie rzeczy — w pełni teoretycznego namysłu nad czymś absolutnie granicznym. Zarazem taka metafizyka uwzględnia aspekt Objawienia, który niejako staje się jednym z najważniejszych elementów jej metody — w tym ujęciu metafizyka przekształca się w coś na kształt ontologii i wiedzy dającej możliwość ostatecznego uzasadnienia teologicznego Objawienia w ściśle racjonalnym wymiarze odniesienia do pierwotnego pojęcia.

Sam Arystoteles ujmował pojęcie „bytu-bytowości” w najszerszym znaczeniu — jako powszechny predykat, i na takich podstawach budował podstawy koncepcji prawomocności poznania oraz teoretycznej wiedzy¹⁶. Szkot jednak wysiłek ten ocenia krytycznie, ponieważ koncepcja taka musi zakładać wcześniejsze od samego poznania pryncypia, które są usytuowane poza zdolnościami poznawczymi, a więc są niejako nadrzędne zarówno dla perspektywy teologicznej, jak i z punktu widzenia jedności samego poznania. W konsekwencji, aby w ogóle dyskusja nad warunkami istnienia metafizyki jako pierwszej nauki, mającej pierwszy przedmiot, była możliwa, musi się kierować

¹⁵ Por., w jaki sposób odnosi się Szkot do poglądów Awicenny: *Ord. prol.*, p. 1, q. unica, n. 33 (III/1, 26), oraz Henryka z Gandawy: *Ord. I*, d. 3, p. 1, q. unica, n. 34 (III/1, 26). W przypadku Henryka krytyka, najogólniej mówiąc, dotyczy będzie tak zwanego ontologizmu. Problem ten wyczerpująco omawia książka: F.A. Prezioso: *La critica di Duns Scoto all'ontologismo di Enrico di Gand.* Padova 1961. Zob. szczególnie podsumowanie pt. *Aporie dell'ontologismo del Gandavense* (s. 159—160).

¹⁶ Zob. L. Honnefelder: *Wie ist Metaphysik möglich?...*, s. 84.

do „bytu”, ale nie w sensie predykatu odnoszącego się do wszystkiego i przysługującego wszystkiemu, co w jakikolwiek sposób jest, lecz do bytu jako bytu — *ens inquantum ens*, ujętego autonomicznie i transcendentnie. Tą drogą zmierzała myśl Awicenny i jego rozumienie bytu jako bytu w sensie czegoś koniecznego i możliwego zarazem — w sensie możliwości logicznej. Rozwiązanie arabskiego filozofa przyjął Szkot, starając się przy tym wyciągnąć ostateczne wnioski płynące z tego stanowiska i konsekwencje jego przyjęcia.

Rezultatem Szkotowego postępowania jest coś, co Honnefelder przedstawia jako „historycznie pierwszą próbę ustanowienia metafizyki jako ontologii, to znaczy jako nauki o pojęciu bytu”¹⁷. Takie ujęcie wyznacza jednocześnie transcendentálny charakter metafizyki, a także metodę, którą się metafizyka posługuje. Zarazem taka metafizyka odsłania swe właściwe oblicze, ponieważ próbując określić przez transcendentálny charakter granice wszelkiego możliwego poznania, przekształca się w zasadzie w krytykę rozumu, której zadanie polega na wskazaniu pierwszego adekwatnego przedmiotu ludzkiego intelektu (rozumu). W tym znaczeniu wyraźnie ukazuje się metodyczny charakter metafizyki, ponieważ krytyka rozumu to nic innego jak jego badanie, a więc także odpowiednia metoda dochodzenia do pierwszego przedmiotu¹⁸. Owo poszukiwanie pierwszego adekwatnego przedmiotu rozumu jest również wyznaczaniem pierwszego przedmiotu metafizyki, co odnosi się do pierwszej części jej metody, która polega na analizie transcendentálnej i dochodzeniu do granicznego pojęcia „bytu jako bytu”. Analiza transcendentálna wyznacza więc ostatecznie wszelki horyzont możliwości poznawczych intelektu i zarazem granice możliwości uprawiania metafizyki.

Analiza transcendentálna w zależności od sposobu ujęcia tego, co jest, ma dwojaki charakter. Można bowiem w sensie orzekania ująć cokolwiek albo istotowo (*in quid*), i wtedy określamy coś, co w sądzie lub w zdaniu sytuje się po stronie podmiotu, albo też ująć coś denominatywnie (*in quale*) — nie wskazując istoty tego czegoś. Analiza w sensie istotowym przyjęła w ujęciu Szkota tradycyjną — przejętą od Arystotelesa i Awicenny — formę, której zadanie polegało na wskazaniu właściwych i najprostszych elementów rzeczywistości, będących z jednej strony granicami rzeczywistości, a z drugiej — wy-

¹⁷ „Historisch erste Versuch, Metaphysik als Ontologie, d. h. als Wissenschaft vom Begriff des Seienden durchzuführen”. L. Honnefelder: *Wie ist Metaphysik möglich?...*, s. 84.

¹⁸ *Ord.* I, d. 3, p. 1, q. 1—3 (III/1, 199—241); *Lect.* I, d. 3, p. 1, q. 1—3 (II/1, 117—157).

znaczących możliwości jej poznania. Z tej perspektywy odniósł się Szkot do tego, co genetycznie pierwsze, czyli do przedmiotów danych w poznaniu zmysłowym, które charakteryzują się absolutną prostotą w znaczeniu bycia konkretem, ponieważ właśnie zasada bycia czymś konkretnym, jednostkowym, innymi słowy: zasada jednostkowania, wyznacza realną granicę bycia „tą oto” rzeczą, a zarazem wyznacza intelektowi możliwości orzekania o czymkolwiek w sensie istotowym. Zasada ta wzięta sama w sobie jest dla intelektu niepoznawalna, okazuje się więc granicznym horyzontem ujęcia tego, co realnie dane za pomocą zmysłów. Na tej podstawie mógł stwierdzić Szkot, że realnie jako rzeczy istnieją tylko byty jednostkowe — indywidua¹⁹.

Rysuje się jeszcze możliwość wyznaczenia drugiej granicy, tym razem wskazującej pierwszy przedmiot poznania nie w sensie pierwszeństwa czasowego, lecz pod względem ważności i sankcjonowania wszelkiej wiedzy. Przedmiot taki będzie intelektualnym ujęciem zmysłowej treści za pośrednictwem tego, co najbardziej ogólne; inaczej mówiąc, oznacza absolutne przeciwieństwo jednostkowości, akcentując bycie czymś wspólnym. Szkot przedmiot taki nazywa naturą wspólną, która — wzięta sama w sobie — pozostaje poza jednostkowością realnych rzeczy i ogólnością tego, co w intelekcie (czyli powszechnika). Badanie owej natury tworzy drugą część analizy transcendentalnej sięgającej tym razem, w przeciwieństwie do części poświęconej zasadzie jednostkowania, do czegoś, co istnieje poza intelektem, ale nie jest poznawane zmysłowo, istnieje więc w sensie formalnym, ponieważ umożliwia wszelkie poznanie i w ogóle wszelką wiedzę. Jest więc u Szkota rzeczywistość — czyli to, co jest, wszelkie istnienie — niejako „rozpiętą” pomiędzy dwiema granicami: z jednej strony — byciem czymś najbardziej szczegółowym, jednostkowym, z drugiej — byciem czymś najbardziej ogólnym, wspólnym. Obie te granice wyznaczają cały zakres rzeczywistości, gdyż nic nie może ani istnieć, ani być poznane, jeśli nie jest odniesione jednocześnie do jednostkowości i do absolutnej ogólności²⁰.

¹⁹ O zasadzie jednostkowania zob. J. Surzyn: *Zasada jednostkowania. Analiza koncepcji Jana Dunsza Szkota*. W: „Folia Philosophica”. Red. P. Łaciak. T. 26. Katowice 2010, s. 105–133.

²⁰ Warto zwrócić uwagę na to, że pojawia się tu pewna językowa nieprecyzyjność związana z użyciem pojęcia „bycie ogólnym”. Ogólność bowiem, czyli powszechność — *universalitas*, w sensie ścisłym odnosi się do czegoś, co istnieje tylko w intelekcie, innymi słowy — jest pojęciem intelektualnym, dzięki któremu dokonuje się poznanie. Najważniejsze dwa powszechniki-ogólniki w tym rozumieniu to gatunek i rodzaj, o których status ontyczny toczy się zasadniczo spór o uniwersalia. Dla Szkota jednak istnieje jeszcze coś innego, co można nazwać ogólnym, choć precyzyjniej będzie określić

Pomiędzy naturą wspólną a zasadą jednostkowienia, jako skrajnymi granicami, mieści się wszystko to, co jest (istnieje). Zadanie, które postawił sobie Szkot, polegało teraz na uchwyceniu poszczególnych szczebli (stopni) przejścia od szczegółowości do ogólności i odwrotnie. Owe stopnie-determinacje formalnie przysługują temu, co się jawi jako „coś” w sensie posiadania istoty możliwej do ujęcia w definicji. W tym świetle pytanie o możliwość metafizyki, o jej przedmiot jest pytaniem o to, co „mieści się” (tkwi) we wszystkim, a więc będzie wszystkimu wspólne — oto dalszy element Szkotowej transcendentalnej analizy.

Co zdaniem Szkota spełnia ten warunek? Pojęciem takim jest przede wszystkim pojęcie bytu jako bytu i ono okazuje się pierwszym adekwatnym przedmiotem ludzkiego intelektu w znaczeniu niemożliwości pomyślenia i poznania czegokolwiek, co nie byłoby bytem. Byt więc jest dla Szkota pojęciem granicznym, to znaczy absolutnie prostym — *simpliciter simplex*, w procesie orzekania bowiem zawsze musi się pojawić, co wyrażając inaczej, wskazuje, że wszystko to, co jest orzekane, jest bytem, jednocześnie jednak sam byt wyrażony jest jedynie denominatywnie, gdyż o nim już nic nie będzie orzekane w sensie niższego rodzaju, w którym by się mieścił²¹. Wszystko to, co osiągnięte w wyniku takiej analizy odnoszącej się do granicznego po-

lić owo coś „byciem czymś wspólnym” — *communis*. Dlaczego? Jest to bowiem coś będącego zarówno realnie istniejącym konkretem, jak i powszechnikiem-ogólnikiem w intelekcie. Wzięte samo w sobie, jest czymś — naturą niebędącą ani jednostkowo-szczegółową, ani powszechno-ogólną. W tym znaczeniu można nazwać ją najbardziej ogólną i nie chodzi tu o to, że jest w intelekcie, lecz raczej że wyraża wszelką granicę poznania, także w sensie pomyślenia czegokolwiek. Kwestii tej poświęciłem artykuł: J. Surzyn: *Koncepcja natury wspólnej Jana Dunsza Szkota*. „Studia Antyczne i Mediewistyczne” 2007, nr 4 (39), s. 165—178. W języku łacińskim istnieje terminologiczne rozgraniczenie pomiędzy *universale* i *communis*. Sam Szkot jednak pozostaje pod tym względem nieprecyzyjny, często stosując oba pojęcia zamiennie. Zob. J. Owens: *Common Nature: A Point of Comparison between Thomistic and Scotistic Metaphysics*. „Medieval Studies” 1987, nr 19, s. 1—2. Zawsze jednak — nawet kiedy używa pojęcia *universale* — w odniesieniu do „trzeciej natury” Awicenny, Szkot myśli o czymś indyferentnym-neutralnym w odniesieniu do jednostkowości w rzeczy i powszechności-ogólności w umyśle.

²¹ „Die Analyse endet bei Seiend als dem in allen anderen washeitliche Begriffen enthaltenen, nicht mehr weiter aufläsaren, seinem Gehalt noch schlechthin einfachen und deshalb distinkt erkennbaren ersten Begriff. Die Analyse der in quale prädizierten Begriffe zeigt, daß es Begriffe gibt, die sich wie die der spezifischen Differenz in ihre teils quiditativen, teils qualitativen Teilbegriffe auflösen lassen [...]. In beiden Fällen zeigen sich Begriffe, die kein Was, sondern ein reines Wie Augenben, die also nur denominativ Seiend genannt werden können, weil sie nur als Bestimmung von etwas begreifbar sind, das selbst in washeitlichen Sinn Seiend genannt werden kann”. L. Honnfelder: *Wie ist Metaphysik möglich?...*, s. 85.

jęcia bytu — pojęcia redukcyjnego, tworzy ściśle powiązaną strukturę, w której poszczególne „stopnie” determinacji różnią się formalnie — to znaczy nie są czymś realnym w sensie zmysłowych rzeczy, lecz nie są także tylko czymś ukonstytuowanym przez intelekt²².

Zarysowana struktura formalna może być ujęta dwojako: po pierwsze, na płaszczyźnie bytowej (ontycznej) będzie wznoszeniem się od tego, co realnie dane jako indywiduum, do tego, co najbardziej ogólne (powszechne) — do bytu jako bytu (*ens inquantum ens*); po drugie, na płaszczyźnie epistemologicznej, na której jest odwrotnie — intelekt odkrywa w sobie absolutnie proste pojęcie, nieredukowalne do żadnego innego, to znaczy pojęcie bytu jako bytu, i następnie przechodzi do uszeregowanych, coraz bardziej szczegółowych determinacji, by zakończyć na jednostkowości realnego indywiduum.

W koncepcji Szkota zależność ta przybrała postać paralelizmu noematyczno-noetycznego²³. Opiera się on na tym, że w wyniku dokonania redukcji (*resolutio*) intelekt dochodzi do absolutnie prostego pojęcia bytu, które jawi mu się jako bezpośrednio i wyraźnie dane (*conceptus proprius*), które zarazem jako takie pozostaje indyferentne względem wszystkiego, co może przyjąć, czym może się stać, a wszystko to, co przyjmuje, okazuje się jego formalną determinacją, wyznaczającą zakres formalnych różnic w sensie realizacji jego możliwości stania się czymkolwiek. W tym znaczeniu owo pojęcie bytu jako bytu jest dla Szkota przede wszystkim pełną możliwością, wykluczającą jednak sprzeczność, zatem byt taki jest *non repugnans esse*, to znaczy nie wyklucza stania się czymś zdeterminowanym w różnym stopniu²⁴. Determinacje możliwe do przyjęcia stają się w takim wypadku wewnętrznymi właściwościami bytu. Szkot określił je jako transcendentalia, w konsekwencji więc możliwość metafizyki — nauki o bycie jako bycie — okazuje się możliwością wiedzy o właściwościach transcendentálnych bytu i z tego względu metafizyka to nic innego jak nauka o transcendentaliach (nauka transcendentalna).

²² Takie znaczenie pewnej sfery formalnej znajdziemy u Ryszarda Rufusa. Problem szeroko omówiony w artykule: G. G à l: *Opiniones Richardi Rufi a censore reprobatae*. „Franciscan Studien” 1975, no. 35, s. 136—196. Całościowo kwestię różnicy formalnej w scholastyce przedstawia monografia: M. G r a j e w s k i: *The Formal Distinction of Duns Scotus*. Washington 1944.

²³ Paralelizm opisuje L. H o n n e f e l d e r w monografii: *Ens inquantum ens...*, s. 168—175.

²⁴ Zob. *Ord.* I, d. 2, p. 2, q. 4, n. 24—25 (III/1, 179—180); *Lect.* I, d. 2, p. 2, q. 1—4, n. 271—273 (II/1, 113). Zagadnienie to starałem się przeanalizować w J. S u r z y n: *Szkotowa koncepcja bytu jako bytu („ens inquantum ens”) i jego modalność*. „Studia Antyczne i Mediewistyczne” 2008, nr 6 (41), s. 245—274.

Ma to jeszcze inną konsekwencję. Skoro można wyróżnić absolutnie nieredukowalne pojęcie i w jego ramach wskazać formalnie różniące je wewnętrzne determinacje (własności), prowadzi to do trzeciego metodycznie wyróżnionego elementu różnicy modalnej. Umożliwia ona określenie możliwości bytu jako pojęcia transkategorialnego, a możliwość ta sprowadza się do jego jednoznaczności. Byt bowiem jako pojęcie dane wyraźnie i bezpośrednio mógłby być ujęty jako ograniczony, czyli odniesiony do własnego przeciwieństwa w sensie wzajemnego wykluczania się. Możliwość taką należy jednak odrzucić, ponieważ w odniesieniu do bytu jako bytu ograniczenie wyznaczałaby druga opozycyjna skrajność, którą musi być niebyt. Ten ostatni wszak nie istnieje, zatem byt w najszerszym rozumieniu nie jest ograniczony — staje się możliwy, a możliwość ta przybiera w ujęciu Szkota postać różnej częstotliwości, która odnosi się do różnych postaci bytu. Pojawia się więc motyw modalnej różnicy, a stopień owej różnicy daje się ustalić dzięki wskazaniu stopnia niedoskonałości tego, co realne i ujęte w niedoskonałym pojęciu²⁵.

Rozumienie bytu jako niedoskonałego pojęcia umożliwia wyróżnienie w nim dwóch własności, z jednej strony jego *in quid* — „czym on jest”, a z drugiej — jego *in quale*, „jaki on jest”. Obie te własności występują we wzajemnej korelacji, a więc tworzą pojęcie bytu, które jest złożone. Absolutnym przeciwieństwem całości tego złożonego pojęcia bytu jest oczywiście coś zewnętrznego wobec niego jako całości, czyli „nie-byt”. Dlatego to, co będzie związane, nie może „nie być”, czyli związane pozostaje z nim jako transkategorialne, tak aby wystarczyć do wyznaczenia wszelkich różnic, które w ramach bytu mogą się zaznaczyć — w tym przypadku różnic modalnych sprawiających, że w rzeczywistości spotykamy się z różnymi przejawami „bycia”. W konsekwencji wszystko to, co można orzec o czymkolwiek w sensie różnicy, musi zostać odniesione — i to w jednakowy sposób — do bytu; dlatego Szkot podał nowe określenie jednoznaczności, prymarnie przypadającej bytowi, ponieważ wszystko, co jest ze względu na to, że „jest”, relacjonuje się jednoznacznie wobec bytu. To podstawowe Szkotowe założenie jednoznaczności bytowej: żadna właściwość, lub cecha, własnego „bycia czymś innym” nie osiąga na poziomie odnoszenia się do czegoś innego, lecz tylko i wyłącznie w przyporządkowaniu do bytu²⁶. Czym więc jest samo pojęcie „bytu”? Ujęte jako takie, staje się, według Szkota, tylko tym, czym jest w takim rozumieniu, w ja-

²⁵ Zob. *Lect.* I, d. 8, p. 1, q. 3, n. 129 (II/1, 298). Por. L. Honnefelder: *Ens inquantum ens...*, s. 365—382.

²⁶ Zob. *Ord.* I, d. 3, p. 1, q. 2, n. 26 (III/1, 202).

kim Awicenna mówił o naturze trzeciej: sama w sobie jest tym, czym jest, i niczym więcej. Jest więc ostateczną abstrakcją, obejmującą wszystkie możliwe przejawy „bycia” i w tym sensie bytem *non repugnans esse* — niewykluczającym bycia czymkolwiek²⁷.

Dotychczasowe rozważania przedstawiają pierwszą część Szkotowej metafizyki ujętej jako analiza transcendentalna, w której Szkot, wychodząc od pytania o możliwość metafizyki, rozszerzył zagadnienie na ustalenie możliwości poznania pierwszego adekwatnego przedmiotu intelektu. Analiza ta, z metodologicznego punktu widzenia, rozpoczyna się od analizy predykatywnej, pozwalającej ustanowić jednoznaczne, transkategorialne pojęcie bytu, stanowiące ostateczną granicę poznania, jednocześnie ujęte samo w sobie i pozostające indyferentne względem wszelkiej determinacji. Owo pojęcie bytu wykazuje się brakiem jakiegokolwiek zróżnicowania, w tym znaczeniu przekracza wszelką strukturę kategorialną, jest zatem transcendentne. Jednocześnie ma jednak zdolność stania się czymkolwiek, zawiera więc „możliwość” stania się czymś innym. Pojęcie bytu, wzięte samo w sobie w znaczeniu bytu jako bytu, stanowi absolutne minimum bytowości, lecz zarazem jest „puste” — zdolne do wypełnienia pewną treścią, konkretyzacja.

Ustanowienie absolutnie prostego pojęcia bytu jako bytu realizuje także postulat możliwości poznania Boga w ramach bytu, a więc możliwości teologii. Z tej perspektywy metafizykę można potraktować jako ontologię (o czym już wspominałem), gdyż wyznacza granice intelektualnego ujęcia Boga jawiącego się jako byt, który w najwyższym stopniu można o czymś orzec. Zasadne staje się więc wcześniej cytowane twierdzenie, że Szkot, wyznaczając możliwości metafizyki, wyznacza również możliwość uprawiania teologii, a zatem możliwość „racjonalizacji” Objawienia, i tym samym wytyczenia granicy między tym, co można (należy) wiedzieć, a tym, w co można (należy) uwierzyć. Za pomocą analizy predykatywnej, zastosowania formalnej redukcji pojęciowej i przyjęcia modalnej różnicy przedstawił zatem Szkot analityczną część metafizyki, co pozwala na wyznaczenie transcendentalnie granicznych aspektów zarówno rzeczywistości, jak i zdolności poznawczych intelektu. Metafizyka jawi się tu jako transcendentalna nauka o transcendentalnie wyznaczonym granicznym i absolutnym pojęciu „bytu jako bytu”.

²⁷ Zob. *Ord.* I, d. 5, p. 1, q. unica, n. 8—14 (III/1, 331—335); *Lect.* I, d. 5, p. 1, q. unica, n. 21—23 (II/1, 214—215). Na temat ostatecznej abstrakcji — *abstractio ultimo*, zob. L. Honnefelder: *Ens inquantum ens...*, s. 212—218.

Analiza transcendentalsa nie wyczerpuje jednak Szkotowej koncepcji metafizyki. Pozostaje wszak jeszcze druga jej część mająca na celu wyznaczenie formalnej struktury wypełnienia tak „minimalnego” i „pustego” pojęcia bytu jako bytu pewną treścią. Według Szkota bowiem cechą charakterystyczną bytu jako bytu jest możliwość stania się czymkolwiek, a więc możliwość przyjęcia wewnętrznej modyfikacji, zdeterminowania absolutnie prostego pojęcia do stania się „czymś”. Owe determinacje to wewnętrzne modusy bytu, transcendentalne właściwości prymarne, bezwzględnie przypadające bytowi i powodujące, że z bycia absolutnie możliwym staje się on bytem ograniczonym.

Najpierw wyznaczył Szkot transcendentálny charakter bytu, który wyraża się w minimum własnej treści jako *non repugnat esse*. Byt jest więc czymś wykluczającym wszelką sprzeczność, ponieważ jego modalność pozwala określić zdolność wewnętrznego zmodyfikowania, co stawia go w tym znaczeniu na miejscu ostatecznej, nieprzekraczalnej granicy wszelkiego możliwego istnienia (bycia) i wszelkiego możliwego pomyślenia (poznania). Wyraża się w tym jego transcendentalność: byt jest horyzontem poznania, a jego transcendentność to wyrażenie podmiotowej realności bytu (istnienia poza intelektem). W takim transcendentálnym rozumieniu bytu (jako bycia) mieści się podkreślany przez Szkota paralelizm noematyczno-noetyczny.

W transcendentálnie ujętym bycie istnieje — według Szkota — możliwość wykazania w niepodważalny sposób (*evidentissime*) jego właściwości, na których podstawie daje się zarysować strukturę wszelkich przejawów tego, co jest (bytuje); inaczej mówiąc, daje się wypełnić „przestrzeń” rzeczywistości rozpiętej pomiędzy tym, co najbardziej ogólne (wspólne), a tym, co najbardziej jednostkowe (konkretne). Owo „wypełnienie” polega przede wszystkim na wskazaniu determinacji bytu, czyli transcendentálnych *passiones*, wewnętrznie go ograniczających. Zadanie to — wedle Szkota — realizuje coś, co można nazwać syntezą transcendentálną, obejmującą wyznaczenie modalności bytu oraz potrójnego charakteru transcendentálności jako właściwości (*passiones*) konwertywnych, dysjunktywów i czystych doskonałości.

Właściwości te — spośród których najważniejsze znaczenie przypisuje Szkot dysjunktywom — tworzą zrab formalnej struktury, dzięki której jest możliwa wiedza o bycie w najszerszym jego ujęciu (bycie jako bycie), są więc one rdzeniem metafizyki. Zarazem, zdaniem Szkota, w ramach dysjunktywnego absolutnego podziału bytu na byt skończony i nieskończony realizuje się możliwość uprawiania racjonalnej wiedzy o Bogu, który dla ludzkiego intelektu jawi się jako byt

nieskończony, jako pierwsza zasada w formalnych porządkach przyczynowości, nadrzędności i celowości. W tych warunkach zarysowuje się możliwość konstruowania dowodu na istnienie Boga — Bóg jawi się jako poznawalny, jeżeli poznane zostaną dysjunktywne determinacje bytu²⁸.

Taki sposób ujęcia bytu w jego transcendentalnym charakterze, łącznie z przysługującymi mu transcendentalnymi właściwościami, złożył się na realizację Szkotowego postulatu możliwości metafizyki. Szkot dokonał tym samym reorientacji tradycyjnego rozumienia metafizyki, która z wiedzy o bycie w sensie substancjalnym przeistoczyła się w naukę o formalnych warunkach bytu jako bytu, a więc o wymiarze transsubstancjalnym i transkategorialnym. Metafizyka Szkota po raz pierwszy jest tak wyraźnie „przekraczająca”, transcendentalna, przy czym znaczenie, jakie terminowi „transcendentalny” nadaje Szkot, jest już inne od znaczeń współczesnych. Wedle Tomasa, na przykład, wiedza o transcendentaliach (tylko konwertynnych) była jedynie częścią metafizyki; zdaniem Szkota, wypełnia ona w całości rozważania metafizyczne²⁹. Jednocześnie metafizyka transcendentalna stanowi punkt odniesienia późniejszych rozważań, również krytyki, choćby ze strony W. Ockhama i nurtu *via moderna*, w którego ramach przetworzona zostaje — po odrzuceniu paralelizmu noematyczno-noetycznego — w coś na kształt uniwersalnej formalnej semantyki³⁰. Transcendentalny charakter metafizyki ugruntuje także spojrzenie na całą metafizyczną tradycję: od F. Suáreza aż po rozumienie tak zwanej „szkolnej metafizyki” Ch. Wolffa i A.G. Baumgartena. Dobrze pokazuje to przykład I. Kanta, którego krytyczna filozofia wyrasta z czegoś, co on sam określił mianem „transcendentalnej filozofii dawnych”³¹.

²⁸ Dowód na istnienie Boga prezentuje Szkot w: *Ord.* I, d. 2, p. 1, q. 1—2 (III/1, 123—156); *Lect.* I, d. 2, p. 1, q. 1—2 (II/1, 61—78). Poświęca temu także osobne dziełko — *Traktat o Pierwszej Zasadzie*.

²⁹ „Die Transcendentalien Lehre, die bei Thomas nur einen kleinen Teil der Metaphysik ausmacht, wird zum alleinigen und eigentlichen Gegenstand der Disziplin”. L. Honnfelder: *Wie ist Metaphysik möglich?...*, s. 91.

³⁰ Tezę taką stawia L. Honnfelder: *Der zweite Anfang der Metaphysik. Voraussetzungen, Ansätze und Folgen der Wiederbegründung der Metaphysik im 13./14. Jahrhundert*. In: *Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen*. Hrsgs. J.P. Beckmann, L. Honnfelder, G. Schrimpf, G. Wieland. Hamburg 1987, s. 182—186.

³¹ Zagadnienie Szkotowych inspiracji w myśli Kanta starałem się wstępnie zarysować w artykule: J. Surzyn: *Szkotowe inspiracje w transcendentalizmie I. Kanta*. W: „Folia Philosophica”. Red. P. Łaciak. T. 29. Katowice 2011, s. 153—168.

Przedstawiona koncepcja Szkotowej metafizyki skłania do próby zbudowania schematu jej ujęcia. Chciałbym to przedstawić w formie pewnego projektu metafizyki jako nauki transcendentalnej. Podzieliłem ją zatem na dwie części. Pierwszą część nazwałem analizą transcendentalną, która polega na wydzieleniu formalnie granicznych elementów rzeczywistości, przede wszystkim pod kątem odpowiedzi na pytanie Szkota o pierwszy adekwatny przedmiot ludzkiego intelektu, a więc o warunki wszelkiego możliwego poznania. Warunki te musiały zostać wyznaczone w przestrzeni zarówno noetycznej, jak i poematycznej — są więc dwojake: z jednej strony są przedmiotowo ujętym określeniem czegoś najbardziej ogólnego (natury wspólnej) oraz ujęciem czegoś najbardziej jednostkowego, szczegółowego (zasady jednostkowienia); z drugiej strony są sformułowane w wyniku zakreślenia przestrzeni epistemologicznej — poznawczej, a więc dzięki wskazaniu granicznego, absolutnie nieredukowalnego przedmiotu-pojęcia naszego intelektu.

Drugą część Szkotowej metafizyki proponuję nazwać syntezą transcendentalną, ponieważ w przeciwieństwie do części analitycznej — chodzi w niej o przedstawienie całościowego schematu wypełniającego treścią „przestrzeń” istniejącą pomiędzy formalnie wyznaczonymi granicami rzeczywistości. W ramach syntezy transcendentalnej przedstawia Szkot w nowym świetle tradycyjną naukę o transcendentaliach jako takich, rozszerzając znacząco ich listę. Transcendentalia tworzą treść wypełniającą transcendentalne pojęcie bytu jako bytu (*ens inquantum ens*), stając się jego wewnętrznymi modalnościami. Tym samym synteza transcendentalna przyjmuje, w rozumieniu Szkota, kształt formalnie ujętej struktury wewnętrznych właściwości bytu jako bytu, czyli struktury transcendentaliów. Wśród tych ostatnich pojawiają się transcendentalia konwertywne, właściwości w pełni zakresowo pokrywające się z pojęciem bytu jako bytu (są to prawda, dobro i jedność), w następnej kolejności fundament Szkotowej nauki o transcendentaliach stanowią transcendentalia dysjunktywne, jako właściwości w pełni i wyczerpująco determinujące byt i jednocześnie wprowadzające jego wewnętrzne zróżnicowanie. Wreszcie Szkotowe transcendentalia są rozumiane jako czyste doskonałości, które ostatecznie dopełniają formalnej struktury bytu jako bytu.

Jacek Surzyn

Scotus's project of transcendental science

Keywords: being qua being, transcendental science, metaphysics, God, *fides quaerens intellectum*, principle of individuation, noematic-noetic correlation

S u m m a r y

John Duns Scotus may be treated as a forerunner of a new way of thinking in metaphysics, which according to him is a transcendental science. In fact, he put his entire effort into developing a project of such a metaphysics. It should be taken as an alternative to Thomas Aquinas' proposal, yet, what needs to be emphasised, the difference between them is not as strong as both Aquinas' closest students and partisans of Thomism up to today may think. The innovation of Duns was to extend the subjective structure of cognition which enabled in-depth analyses of cognitive abilities of human mind. Thus, Scotus raised a distinctive question concerning the limits of any cognition possible and looked for the answer not in real subjectivity but in formally taken conditions of cognition which, on the one hand, are beyond real sphere, on the other, are not limited simply to the sphere of thinking, that is constituted by human mind. Metaphysics seen along such lines acquires a formal dimension, which, according to Scotus, makes it meet Aristotle's demands of the most theoretical science concerning being qua being.

Jacek Surzyn

Das Projekt einer transzendentalen Lehre von Johannes Duns Scotus

Schlüsselwörter: Sein als Sein, transzendental, transzendente Lehre, Metaphysik, Gott, *fides quaerens intellectum*, Individuationsprinzip, noematisch-noetischer Parallelismus

Z u s a m m e n f a s s u n g

Johannes Duns Scotus kann für den Wegbereiter einer neuen Betrachtung der Metaphysik gehalten werden, die nach ihm eine transzendente Lehre sei. Scotus bemühte sich vor allem, das Projekt von einer solchen Metaphysik vorzustellen. Seine Metaphysik kann als eine Alternative zu der von Thomas von Aquin verbreiteten Idee gelten, obwohl sie der thomistischen Metaphysik gegenüber nicht so sehr oppositionell war, wie es von den nahe stehenden Schülern des Aquinaten und von den heutigen Thomismus-Anhängern gewollt wurde. Die Innovation Scotus beruhte darauf, dass er die subjektive Struktur in der Erkenntnis ausgebaut hat, was tief schürfende Analysen kognitiver Möglichkeiten des menschlichen Intellektes zur Folge hatte. Scotus stellte also eindeutige Frage nach der Grenze aller erdenklicher Erkenntnis und suchte die Antwort darauf nicht in realer Sächlichkeit, sondern in

den formalen Erkenntnisbedingungen, die einerseits außerhalb des realen Bereichs bleiben, andererseits aber nicht ausschließlich auf den, durch den menschlichen Intellekt konstituierten Denkbereich zurückzuführen sind. So verstandene Metaphysik nimmt eine formale Dimension an, und verwirklicht nach dem Scotus die von Aristoteles erhobene Forderung auf eine höchst theoretische Lehre von dem Sein als einem Sein.