

M a r t y n a K o s z k a ł o

Woluntaryzm i intelektualizm w etyce Jana Duns Szkota

Słowa kluczowe: *Jan Duns Szkot, woluntaryzm, intelektualizm, konieczność, wolność, wolna wola*

Stanowisko Jana Duns Szkota często określane było i jest mianem woluntarystycznego, choć różne opracowania przedstawiają tego myśliciela jako woluntarystę mocniejszego lub słabszego typu. W dyskusjach historyków filozofii pojawiają się sugestie kwestionujące w ogóle samą zasadność stosowania pojęć „woluntaryzm” czy „intelektualizm” w badaniach nad doktrynami etycznymi. Jak pisze T. Hoffmann, ten sam autor może na przykład przejawiać zarówno intelektualistyczne, jak i woluntarystyczne tendencje w różnych aspektach swej teorii etycznej. Filozof może uznawać, że działalność intelektu oraz działalność woli są tak mocno ze sobą związane, że takie pojęcia jak woluntaryzm czy intelektualizm stają się bezużyteczne. Często przypisujemy tę samą nazwę na przykład „woluntaryzmu umiarkowanego” stanowiskom, które poważnie się od siebie różnią. O ile stanowiska skrajne i mocne są w miarę jednoznaczne, o tyle stanowiska umiarkowane mogą nabierać tak różnych odcieni, że określanie ich tym samym mianem wydaje się nadużyciem¹. Takie uwagi prowadzą nas to do pytania, jaki jest sens rozmaitych „-izmów”, którymi charakteryzujemy stanowiska filozoficzne – czy są one tylko ważne z punktu widzenia dydaktyki, czy jednak porządkują naszą wiedzę i stanowią integralny element pracy badacza – historyka filozofii. Opowiadając się za tym drugim rozwiązaniem, a także kierując się „regułą precyzji”² proponuję wyodrębnić różne

¹ Por. T. Hoffmann, *Intellectualism and voluntarism*, w: *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, ed. R. Pasnau, vol. 1–2, Cambridge 2010, vol.1, s. 414.

² Por. uwagi J.J. Jadackiego zamieszczone w *Posłowiu* do pracy S. Swieżawskiego, *Zagadnienie historii filozofii*, Warszawa 2005, s. 591.

sensy terminu „woluntaryzm” i zastanowić się, czy można etykę Dunsza Szkota scharakteryzować jako woluntarystyczną, a jeżeli tak, to jakiego typu woluntaryzmy można by przypisać Szkotowi.

Stan badań

Analizując aktualny stan badań dotyczący myśli etycznej Szkota widzimy, jak bogaty zestaw opinii reprezentują historycy filozofii. Mary Beth Ingham swego czasu twierdziła, że kwestia woluntaryzmu Szkota już nas dziś nie interesuje, a „woluntaryzm” jest nieprzydatnym i mylącym pojęciem³, obecnie natomiast interpretuje ona Szkota jako woluntarystę umiarkowanego⁴. Allan B. Wolter zawsze podkreślał, że woluntarystyczne stanowisko Szkota było często w opracowaniach wyolbrzymiane⁵ i dyskutował z wpływową tezą A. Quintona, który w haśle „Filozofia brytyjska” w *Encyklopedii Filozofii* przypisał mocny woluntaryzm Szkotowi pisząc: „[według Szkota] rzeczy są dobre, ponieważ Bóg ich chce, a nie na odwrót, więc moralne prawdy nie są poznawalne przez naturalny rozum”⁶. Obok powyższych interpretacji również i dziś nie brakuje historyków, którzy twierdzą, że Szkot stał na stanowisku mocnego woluntaryzmu. Należałoby do nich zaliczyć przede wszystkim Thomasa Williamsa⁷. Z jego interpretacją dyskutuje Antonie Vos, który wraz z grupą mediewistów z Utrechtu uważa, że podstawowe zasady etyki Szkota wykluczają woluntaryzm⁸. Z kolei Richard Cross przypisuje Szkotowi woluntaryzm przedstawiając jego koncepcję woli, a jednocześnie pokazuje, jak trudno jest zinterpretować etykę Szkota, którą przy pewnym odczytaniu można zrozumieć nawet jako typ etyki Bożych nakazów⁹.

W literaturze polskojęzycznej obraz wyłaniający się z różnych interpretacji myśli etycznej Jana Dunsza Szkota okazuje się być równie skomplikowany. Przytoczę opinie polskich badaczy oraz Étienne Gilsona.

³ M.B. Ingham, *Scotus and the Moral Order*, „American Catholic Philosophical Quarterly” 67 (1993), s. 127.

⁴ M.B. Ingham, M. Dreyer, *The Philosophical Vision of John Duns Scotus. An Introduction*, Washington 2004, s. 147.

⁵ A.B. Wolter, *The Philosophical Theology of John Duns Scotus*, Ithaca, London 1990, s. 148–206.

⁶ A. Quinton, *British Philosophy*, w: *Encyklopedia of Philosophy*, ed. P. Edwards, New York 1967, I, s. 373. Por. A.B. Wolter, dz. cyt., s. 148.

⁷ Th. Williams, *The Unmitigated Scotus*, „Archiv für Geschichte der Philosophie” 80 (1998), s. 162–181, Tenze, *Reason, Morality and Voluntarism in Duns Scotus: A Pseudo-Problem Dissolved*, „The Modern Schoolman” 74 (1997), s. 73–94.

⁸ A. Vos, i in. (eds.), *Duns Scotus on Divine Love*, Aldershot: Ashgate 2003, s. 61–62.

⁹ R. Cross, *Duns Scotus*, Oxford 1999, s. 89–95.

Władysław Tatarkiewicz w swojej *Historii filozofii*, w rozdziale poświęconym etyce Szkota, w podpunkcie *Przewaga woli nad myślą*, opisując stanowisko Doktora Subtelnego przypisuje mu szereg tez o charakterze woluntarystycznym: wola może kierować rozumem, jest doskonalszą władzą, poznanie nie jest najwyższym celem życia, wola stanowi istotę duszy, również istotę Boga, Bóg jest arbitralnym stwórcą zasad, nie ma reguł dobra, do których musi się stosować Bóg. Prawdy są prawdami tylko dlatego, że Bóg je ustanowił (w konsekwencji Szkot według niego głosi irracjonalizm, a teologia znajduje się poza sferą rozumu i nauki)¹⁰. Z kolei w *Filozofii średniowiecznej*, której redaktorem był Jan Legowicz czytamy: „Innym poważnym osiągnięciem Szkota było uznanie woli za najważniejszą cechę Boga, przenosząc woluntaryzm ontologiczny do etyki stworzył w ten sposób koncepcję, w której wola z istoty swej wolna uniezależniła się od rozumu i całkowicie panowała nad władzami duszy”¹¹. Obie książki prezentują mocno woluntarystyczną interpretację etyki Szkota. Co prawda, są to ogólne opracowania podręcznikowe, a jako takie często skazane na powierzchowną interpretację, ale właśnie jako podręczniki kształtują też obraz etyki Doktora Subtelnego w powszechnym odbiorze.

Dużo ostrożniej wypowiadał się Étienne Gilson, podkreślając, że w opracowaniach etyki Dunsza rola woli jest najczęściej mylnie interpretowana, a powszechnie stosowane pojęcie „woluntaryzmu Szkota” jest stosowane nieprawidłowo. Gilson przede wszystkim twierdził, że mimo mocnej pozycji woli jej rola jest przez Szkota ograniczona, a woluntaryzm „nie jest możliwy w Bogu”¹². Gilson przedstawia Szkotową analizę relacji wolitywno-epistemicznych w Bogu, które są analogiczne do tych samych relacji w podmiotach skończonych. Poruszenia duszy dzielimy na: naturalne i dobrowolne – pierwotne poruszenie jest naturalnym, a nie dobrowolnym, tym samym akt woli zakłada akt intelektu. Naturalnym poruszeniem pierwotnym jest poruszenie intelektu, akt woli jest poprzedzony poruszeniem intelektu. W podmiocie skończonym poznanie musi poprzedzać chcenie i tak samo według Szkota dzieje się w Bogu. Choć Bóg jest prosty, zachodzą w Nim relacje epistemiczno-wolitywne. „Pierwsze poruszenie to naturalne poruszenie intelektu Bożego przez Bożą istotę, potem może wkroczyć wola Boża, aby przez akt miłości ująć poznającą i nieskończoną istotę. Akt dobrowolny dołącza się do aktu naturalnego”¹³. Nacisk położony na wolę w Bogu jest gwarancją zachowania dobrowolności aktu stwarzania. Nie wiąże się on z deprecjonowaniem roli intelektu. Taka interpretacja uderzałaby w przytoczoną powyżej opinię Legowicza. Konsekwencją poglądów Szkota jest teza, że stworzenia nie tylko nie wywodzą się

¹⁰ W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa 1988, s. 285.

¹¹ *Historia filozofii średniowiecznej*, red. J. Legowicz, Warszawa 1980, s. 113.

¹² E. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, Warszawa 1958, s. 247.

¹³ Tamże, s. 248.

z bytu pierwszego na mocy naturalnego prawa, ale bez zadziałania dobrowolnej woli Boga nie mogą powstać określone idee rzeczy. Odrzucał w ten sposób wszelki determinizm i odchodził od konieczności procesu stwarzania obecnego w myśli Awicenny¹⁴. Intencją Szkota było podkreślenie zarówno wolności procesu stwarzania, jak i prawdziwej kontyngencji rzeczy, za co odpowiedzialna może być tylko wola, nie intelekt.

Przy tym Gilson zauważa, że dla Szkota to, co naturalne, jest konieczne, zatem to, co wolne, wyklucza konieczność i jest przeciwstawne temu, co naturalne. „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 niezeterminowana i jest zasadą indeterminacji”¹⁵. Gilson uwypukla aksjologicznie pozytywną stronę indeterminacji – „indeterminacja podkreśla doskonałość władzy”¹⁶, 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”¹⁷. Główną cechą woli jest zatem według niego samorzutność.

Gilson wprost nazywa stanowisko Szkota woluntaryzmem, ale czyni to tylko na terenie etyki, w odniesieniu do ludzkiego działania. Taki woluntaryzm byłby przeciwstawiony stanowisku, według którego rozum jest wyłączną przyczyną wolnego aktu. Gilson pokazuje, że nie należy stanowiska Szkota rozumieć trywialnie, jako twierdzenia, że obie władze – rozum i wola muszą współpracować, gdyż takie stanowisko Szkot przyjmował, podobnie jak inni scholastycy. Szkotowi chodzi o coś więcej: gdy mamy do czynienia z różnymi sędziami rozumu już określonymi, rozważonymi, to nadal wola pozostaje niezeterminowana do chcenia danego przedmiotu zamiast innego. W ten sposób wolność woli polegałaby na tym, że jest ona sama fundamentalną przyczyną podejmowania decyzji. Z tego powodu Gilson nazywałby Szkota woluntarystą¹⁸.

Jerzy W. Gałkowski w pracy poświęconej etyce Szkota przedstawił między innymi szereg kontrowersji interpretacyjnych dotyczących etyki Doktora Subtelnego. Sam opowiedział się ostatecznie za interpretacją woluntarystyczną, przede wszystkim analizując relację Boga do prawa naturalnego. Woluntaryzm Szkota przejawia się według niego najpełniej w tym, że normy moralne nie są wyznaczone przez strukturę rzeczywistości, ale przez wolny akt woli Bożej,

¹⁴ Tamże, s. 249.

¹⁵ Tamże, s. 283.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Por. tamże, s. 285.

w konsekwencji coś jest dobre, gdyż Bóg tak chce¹⁹. Jedyne zasady pierwszej tablicy Dekalogu mają charakter konieczny (nawet Bóg nie może nas od nich zwolnić), natomiast zasady drugiej tablicy dotyczące stworzeń podlegają możliwości zwolnienia ludzi od ich przestrzegania na skutek decyzji Boga²⁰. W tym się też wyraża ich przygodny, a nie konieczny charakter. Gałkowski krytykuje przy tym opinię Legowicza, według którego cała etyka Szkota jest dekretalistyczna i twierdzi, że dekretalizm należy ograniczyć jedynie do praw drugiej tablicy²¹. Pokazuje jednak, że nie można rozumieć praw dotyczących drugiej tablicy jako praw wynikających z samowoli i całkowitej arbitralności działań Boga, gdyż pozostają one w zgodzie z naturą człowieka²². Jednocześnie przyznaje, że człowiek nie jest zdolny do rozpoznania owej natury i płynących z tego rozpoznania norm, a działalność jego intelektu ogranicza się jedynie do zrozumienia treści nakazów. Wartość wewnętrzna tych norm jest niemożliwa do rozpoznania i dlatego Gałkowski konkluduje, że „świadomość ludzka nie jest [według Szkota] elementem konstytuującym człowieka jako byt moralny”. Tym samym etykę Szkota określa jako aracyjonalną, a decyzję moralną interpretuje w kategoriach podporządkowania się lub odrzucenia woli Bożej²³. Analizując antropologię Szkota Gałkowski podkreśla również prymat woli w stosunku do intelektu²⁴.

Z kolei Stefan Swieżawski nazywa Szkota woluntarystą, gdyż Duns podkreśla prymat woli w stosunku do intelektu. Prymat ten objawia się jej niezależnością wobec rozpoznanego przez intelekt dobra, wola bowiem nie musi koniecznie wybrać dobra, które intelekt prezentuje jako większe. Ponadto: intelekt jest przyczyną chcenia, ale jako przyczyna służebna wobec woli; wola, inaczej niż intelekt, jest zawsze wolna; a wola uporządkowana porządkuje inne władze. Działanie woli jest doskonalsze od działania intelektu: „niewiele znaczy kontemplacja Boga, jeśli kontemplując nie kocha się”. Swieżawski jednak nie określiłby Boga jako arbitralnego Stwórcę norm moralnych, który byłby absolutnie niczym nie ograniczony. Swoistym ograniczeniem Boga jest Jego natura i logiczność²⁵.

W literaturze polskojęzycznej nie brakowało również badaczy kwestionujących mocny woluntaryzm etyki Szkota. Należał do nich Edward Iwo Zieliń-

¹⁹ J.W. Gałkowski, *Wolność i wartość. Z podstawowych zagadnień etyki Jana Dunsza Szkota*, Lublin 1993, s. 27, 90–91.

²⁰ Tamże, s. 32.

²¹ Tamże, s. 41.

²² Tamże, s. 39.

²³ Tamże, s. 95–97.

²⁴ Tamże, s. 45–47.

²⁵ S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa–Wrocław 2000, s. 781–783.

ski, który pisał, że „żadna część nauki Doktora Subtelnego nie wywołała tylu błędów i krzywdzących interpretacji jak nauka o woli i wolności w człowieku i w Bogu”²⁶. Zieliński unikał w swoich opracowaniach określenia etyki Szkota w kategoriach woluntaryzmu/intelektualizmu, koncentrując się raczej na przedstawieniu poglądów Dunska oraz motywów, które skłaniały go do przyjmowania pewnych rozstrzygnięć filozoficznych. Główne tezy etyki Szkota Zieliński charakteryzuje następująco: wola jest całkowicie wolną zasadą, autonomiczną zasadą chcenia, a działanie intelektu zawsze wyprzedza akt woli (*nihil volitum nisi praecognitum*), ale go nie determinuje. Ów brak determinacji gwarantuje wolność woli, gdyż każda zewnętrzna wobec niej przyczyna, która by determinowała w sposób konieczny wolę do wyboru, niszczyłaby zdaniem Szkota wolność. Wyraża to słynne sformułowanie Szkota: „wola chce, bo chce” (*voluntas vult, quia vult*). Obie władze – wola i intelekt – są istotowo przyporządkowane do wydania jednego ludzkiego aktu. Zatem autonomiczna rola woli nie powoduje deprecjonowania intelektu. Woli jednak należy przypisać wyższą godność w stosunku do intelektu, ponieważ ostatecznym celem życia człowieka jest osiągalna dzięki łasce szczęśliwość, polegająca na umiłowaniu poznanego dobra nieskończonego, którym jest Bóg. W odniesieniu do prawa naturalnego Szkot twierdził, że pierwsza tablica Dekalogu stanowi zbiór przykazań prawa naturalnego w ścisłym sensie, gdyż nawet Bóg nie mógłby ich zmienić bez popadania w sprzeczność. Przykazania drugiej tablicy mogłyby być inne, stąd posiadają odmienny status logiczny, niż przykazania pierwszej tablicy, a Bóg mógłby je zmienić. Arbitralność w znaczeniu dowolności kreowania tych praw nie może być przypisana Bogu, gdyż działa On w sposób najbardziej rozumny i uporządkowany. Według Zielińskiego właściwym powodem, dla którego Szkot przyjmuje taki charakter norm drugiej tablicy, jest uznanie tezy kreacjonistycznej: wszystko poza Bogiem ma charakter kontyngenty. Człowieka obowiązują normy, które są nakazane w drugiej tablicy, ale tylko Boga trzeba kochać koniecznie, wszystko inne jest przedmiotem powinności moralnej, o ile stanowi środek niezbędny do osiągnięcia celu ostatecznego²⁷.

Przytoczone opinie rozmaitych historyków filozofii pokazują, w jak różny sposób myśl etyczna Szkota była i jest interpretowana. Określanie mianem „woluntaryzmu” poglądów Szkota dotyczyło różnych porządków i aspektów jego filozofii: od roli woli w Boskim działaniu i statusu prawa naturalnego, po charakter aksjologiczny woli i intelektu, ich wzajemną relację czy działanie w generowaniu aktu wyboru. Termin „woluntaryzm” jest terminem wielo-

²⁶ E.I. Zieliński, *Glosa do obrazu filozofii Jana Dunska Szkota zarysowanego w „Historii filozofii” Władysława Tatarkiewicza*, „Acta Universitatis Wratislaviensis”, nr 2065 (XXVIII), Wrocław 1998, s. 195.

²⁷ Tamże, s. 195–197.

znacznym, toteż w analizie poglądów Szkota należałoby odróżnić kilka typów woluntaryzmu.

Typy woluntaryzmu

W literaturze filozoficznej wyróżnia się rozmaite znaczenia terminu „woluntaryzm”²⁸.

Woluntaryzm psychologiczny to stanowisko powszechnie przyjmowane wśród franciszkańskich pisarzy przed 1270 rokiem (Aleksander z Hales, Jan z La Rochelle, Bonawentura), opartego na pismach św. Augustyna i szkół monastycznych. Według tego stanowiska w filozoficznym wyjaśnianiu ludzkiego działania należy akcentować rolę afektywnych i wolitywnych części naszej natury, a nie rozumu²⁹. Proponuję użycie tego terminu na określenie poglądu, według którego wola jest doskonalszą władzą niż intelekt, Szkot bowiem bronił tezy, dotyczącej wyższości aksjologicznej woli w stosunku do intelektu, odwołując się między innymi do autorytetu św. Augustyna.

Z kolei woluntaryzm teologiczny oznaczałoby stanowisko, według którego nic nie jest dobre samo w sobie i jedynie Bóg sprawia, że coś jest dobre. W odniesieniu do norm moralnych teologiczny woluntarysta twierdziłby, że oprócz najwyższej zasady, że Boga należy słuchać, wszelkie jednostkowe akty stają się obowiązkowe (lub nie) zależnie od Bożej decyzji, obligują nas jedynie na mocy autorytetu Boga³⁰.

Natomiast pogląd, według którego wola ma charakter aktywny i jest niezależna od elementu kognitywnego w tym sensie, że nie jest zdeterminowana przez swój przedmiot ujęty w poznaniu (dobro), określa się najczęściej po prostu woluntaryzmem, a przez niektórych historyków filozofii „woluntaryzmem etycznym”. Proponuję dla potrzeb tego artykułu określać go mianem „woluntaryzmu kauzalnego”, gdyż jest on stanowiskiem w dyskusji na temat tego, co jest prawdziwą przyczyną wolności. Dyskusja poświęcona temu zagadnieniu

²⁸ Wymieniam tylko te, które będą przydatne do dalszych analiz.

²⁹ M.W.F. Stone, *The Will and Human Action*, Routledge 2004, s. 99, B. Kent, *Virtues of the Will: The Transformation of Ethics in the Late Thirteenth Century*, Washington 1995, s. 94. W filozoficznej literaturze polskiej obecna jest odmienna terminologia: J. Merecki określa mianem „woluntaryzmu psychologicznego” stanowisko Maxa Wundta, natomiast w odniesieniu do omawianego aspektu dyskusji średniowiecznej najbliższy byłby w jego terminologii „woluntaryzm epistemologiczno-antropologiczny”. Zob. J. Merecki, *Woluntaryzm*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 9, Lublin 2008, s. 839.

³⁰ Pogląd nazywany również normatywnym teologicznym woluntaryzmem. Merecki używa terminu „woluntaryzm teologiczny” na określenie koncepcji, według której wszystkie prawdy zależne są od woli Boga, natomiast terminu „woluntaryzm etyczny” (zamiennie z „deontologizmem etycznym”) na określenie poglądu, według którego dobra i zło moralne są rezultatem woli decyzji Boga. J. Merecki, dz. cyt., s. 839, 840.

zaczęła dominować w latach 70. XIII wieku, gdy na skutek recepcji pism Arystotelesa, a także wpływu myśli arabskiej, pojawiły się nurty mocno intelektualistyczne, które spotkały się z silną reakcją władz kościelnych, postrzegających je jako nurty likwidujące pojęcie wolności. Woluntaryzm ten definiowany jest często dość ogólnikowo: jako stanowisko podkreślające aktywny charakter woli i uznające wolę za źródło ludzkiej wolności³¹ (za władzę ostatecznie odpowiedzialną za wolność³²). Charakter tego stanowiska staje się bardziej zrozumiały, gdy zanalizujemy stanowisko przeciwne – intelektualizm kauzalny. Cóż głosiłby w tym wypadku intelektualista? Dodam, że nie chodzi tu o stanowisko intelektualizmu etycznego typu sokratejskiego, według którego jedynie element kognitywny (przekonanie) wpływa na nasz wybór między danymi dobrami, gdyż w wypadku tego intelektualizmu w ogóle nie mamy do czynienia z elementem, który miałby charakter woli. Stanowisko intelektualizmu kauzalnego głosiłoby, że zachodzi kauzalny wpływ na wolę ze strony przedmiotu (dobro), a tym samym ze strony intelektu – gdyż to intelekt rozpoznaje przedmiot jako dobro, czyli to, co powinno zostać uczynione. Jest to wpływ specjalnego typu: poznanie nie tylko poprzedza chcenie, ale jest faktyczną przyczyną (korzeniem – *radix*) wolności. Co prawda akt wolitywny jest aktem woli, ale nie wypływa kauzalnie z woli w tym sensie, że jego sprawcą przyczyną jest przedmiot ujęty w wyobrażeniu lub w intelekcie.

Natomiast w przypadku woluntaryzmu kauzalnego – wola nie jest zdeterminowana przez to, co jest jej przedmiotem – dobro, ujęte w intelekcie, ale wybiera je w sposób wolny. Wola zatem może działać przeciwnie niż nakazuje sąd rozumu. Konsekwencją tego woluntaryzmu byłoby przekonanie, że dobro najwyższe nie determinuje nas ostatecznie do dokonania wyboru. Istnieje zatem możliwość radykalnej winy (radykalnego grzechu): człowiek ma możliwość odrzucenia Boga z pełną dobrowolnością i świadomością tego, co czyni, w sytuacji pełnego poznania dobra najwyższego. Nie pragnie zatem szczęścia (dobra najwyższego) w sposób konieczny.

Niektórzy historycy twierdzą, że dodatkowymi wyznacznikami woluntaryzmu mogłyby być również następujące tezy: szczęście polega bardziej na aktywności woli, niż intelektu, a wola ma większy wpływ na ciało i pozostałe władze duszy, niż intelekt³³. Proponuję potraktować je jako wyznaczniki woluntaryzmu psychologicznego, ponieważ w dużej mierze są one oparte na założeniu, że wola posiada większą doskonałość niż intelekt.

³¹ B. Kent, dz. cyt., s. 97.

³² T. Hoffmann, dz. cyt., s. 414.

³³ B. Kent, dz. cyt., s. 96.

Źródła stanowiska Szkota – kontekst historyczny

Poglądy Szkota powstają na pewnym etapie toczącej się dyskusji między intelektualistami a woluntarystami, a także w kontekście słynnych potępień paryskich dokonanych przez Stefana Tempier. Część potępionych też dotyczyła pośrednio lub wprost dyskusji nad Bożą wszechmocą, a w związku z tym dotyczyła problemu relacji między wolą Boga a prawem naturalnym. Inne artykuły dotyczyły natury działania moralnego, a potępienia uderzać miały przede wszystkim w radykalny arystotelizm. Przedmiotem ataku były tezy Sigera z Brabantu, według którego po dokonaniu przez rozum praktycznego sądu, który określa szczegółowy kierunek działania jako najlepszy, wola nie jest w stanie wybrać aktu niezgodnego z tym sądem. W *Sylabusie* potępionym przez Stefana Tempier znalazły się następujące artykuły dotyczące natury działania moralnego:

129. Wola nie może działać przeciw doznaniom i wiedzy szczegółowej, które są w niej zaktualizowane; 130. Jeżeli rozum poznaje prawidłowo, to i wola działa podobnie – teza błędna bo sprzeczna z tym co mówi Augustyn w komentarzu do psalmu *Concupivit anima mea*. Błędem jest także twierdzić, że do pewności woli nie jest niezbędna łaska, lecz jedynie wiedza, jak utrzymywał Pelagiusz; 131. Jeśli wola znajduje się w dyspozycji takiej, w której może się poruszać zgodnie ze swą naturą, i jeśli dyspozycja taka odnosi się do tego, co ma poruszać, to wtedy nie może ona tego nie chcieć; 158. Po podjęciu decyzji, co należy czynić, wola nie ma już wolności wyboru. Sankcje karne przewidziane przez prawo mają na celu jedynie zmniejszenie naszej niewiedzy i spowodowanie, by ta korektura niewiedzy stała się dla innych podstawą [lepszego] poznania; 159. Wola człowieka jest zdeterminowana przez swoje poznanie, podobnie jak pożądanie u zwierząt; 160. Żaden czynnik działający nie wybiera między dwiema możliwościami przeciwnymi, lecz jest zdeterminowany do jednej; 163. Wola z konieczności podąża za tym, co w sposób zdecydowany podaje jej rozum; nie może się też powstrzymać od czynności, które dyktuje jej rozum. Ta konieczność nie jest przymusem, lecz leży w samej naturze woli³⁴.

Szczególnie tezy 158 oraz 163 w sposób wyraźny charakteryzowałyby stanowisko intelektualistyczne, gdyż zakładają, że wola nie jest w stanie oprzeć się rozkazom rozumu. Tezy intelektualizmu nie tylko jednak były wiązane z Sigerem, ale również z Akwinatą, przynajmniej tak postrzegał Tomasz z Akwinu Wilhelm de la Mare. Jego *Correctorium fratris Thomae*, obowiąz-

³⁴ Artykuły paryskie potępione przez Stefana Tempier 7 marca 1277, przeł. W. Seńko, w: *Wszystko to ze zdziwienia*, Warszawa 2002, s. 311, 313–314.

kowo czytane od 1282 przez franciszkanów, którzy mieli zamiar studiować myśl Tomasza z Akwinu, wpływał na ich poglądy tak, że nie chcieli głosić żadnej z tez zbyt zbliżonych do stanowisk intelektualistycznych. Powodowało to powstanie stanowisk mocnego lub umiarkowanego woluntaryzmu. W zależności od przyjętych kryteriów charakteryzujących intelektualizm i woluntaryzm można by próbować dokonać uszeregowania poglądów ówczesnych myślicieli od stanowiska mocnego intelektualizmu, poprzez intelektualizm i woluntaryzm umiarkowany, aż do woluntaryzmu mocnego. O ile Sigera z Brabantu można określić jako mocnego intelektualistę, a Henryka z Gandawy jako mocnego woluntarystę, o tyle takie uszeregowanie jest kłopotliwe w odniesieniu do stanowisk umiarkowanych. Czy jesteśmy w stanie ustanowić ostre kryterium odróżniania umiarkowanego intelektualisty od umiarkowanego woluntarysty, a także uszeregowania stanowisk dwóch różniących się w swych poglądach umiarkowanych intelektualistów? Zapewne te trudności powodują niechęć niektórych badaczy do etykietowania poglądów filozofów, co objawia się zarówno w cytowanej wcześniej postawie T. Hoffmana³⁵ czy w przyjętym przez E. Zielińskiego sposobie omawiania myśli Szkota. Próbując dokonać takiego uszeregowania B. Kent określa na przykład Tomasza z Akwinu jako bardziej umiarkowanego intelektualistę niż Gotfryd z Fontaine, a Ryszarda z Middleton jako bardziej umiarkowanego woluntarystę niż Henryk z Gandawy³⁶. Gdzie na tle tych filozofów umieścić Jana Duns Szkota? Czy Szkot głosił i w jakim stopniu odróżnione powyżej woluntaryzmy?

Woluntaryzm psychologiczny

Szkot poświęcił zagadnieniu aksjologicznego statusu poszczególnych władz duszy osobną *quaestio* jednego ze swych dzieł (*Ordinatio*) zatytułowaną: *Czy intelekt jest władzą doskonalszą, czy wola?*³⁷. W kwestii o budowie dialogicznej przedstawia szereg argumentów przeciwko zwolennikom poglądu o prymacie

³⁵ T. Hoffmann twierdzi, że Tomasz z Akwinu w analizie procesu podejmowania wolnej decyzji rozróżnia akty intelektu i woli, ale ich nie separuje. Ostatecznie to podmiot działa w akcie wyboru, a poszczególne władze duszy wzajemnie się przenikają. Poglądy Tomasza określa zatem jako nie pasujące ani do intelektualizmu, ani do woluntaryzmu. Trudności w interpretacji myśli Akwinaty wynikają również z tego, że w różnych jego pismach napotykamy odmienne stanowiska wobec funkcji woli: w *Summie teologii* prezentuje bardziej intelektualistyczne stanowisko, a w *De malo* kładzie większy nacisk na aktywny charakter woli. Zob. T. Hoffmann, dz. cyt., s. 415–417.

³⁶ B. Kent, dz. cyt., s. 96.

³⁷ Jan Duns Szkot, *Utrum potentia sit nobilior intellectus an voluntas, Ordinatio* IV, d. 49, q. ex latere, w: *Opera omnia. Editio minor, Opera Theologica* III/2, Arbelobello 2001. Dalej cytowane Ord. IV, d. 49, ex. lat., numer w tym wydaniu.

intelektu nad wolą. Na samym początku tekstu jako przedstawiciela tego przekonania wymienia Tomasza z Akwinu. Część przedstawionych tu argumentów można rzeczywiście znaleźć w pismach Akwinaty. Uznaje on wyższość intelektu w stosunku do woli w pewnych aspektach, a niższość w innych. Jak sam pisze w *Kwestiach dyskutowanych o prawdzie*, intelekt rozważany sam w sobie (bezwzględnie) jest doskonalszy od woli, gdyż doskonalsze jest posiadanie formy pewnej rzeczy, niż odniesienie się do danej rzeczy według jej bytowania, które to odniesienie posiada wola. Ma to znaczenie szczególnie w odniesieniu do poznania i miłowania przedmiotów materialnych. Lepiej jest według Tomasa je poznawać, niż kochać, gdyż forma przedmiotu materialnego istniejąca w umyśle jest doskonalsza, niż gdy istnieje w rzeczy pożądanej przez wolę³⁸. Z taką opinią Szkot nie może się zgodzić. Według niego za akt doskonalszy należy uznać ten, który prowadzi do realnej jedności z przedmiotem, a właśnie akt woli ma taki charakter, że łączy się z rzeczą, o ile ona jest sama w sobie, natomiast akt intelektu łączy się z przedmiotem, o ile on jest w podmiocie poznającym³⁹. Z jakiego powodu mielibyśmy uznać za doskonalsze poznanie, a nie chcenie, jeśli poznanie oddala nas niejako od rzeczy?

Tomasz jednocześnie deklaruje, że chcenie należy uznać za wyższe od poznania intelektualnego, jeśli dotyczyć ma Boga⁴⁰. Ten argument jest dla Szkota jedynie potwierdzeniem doskonałości woli. Tomasz z Akwinu zbliża się zatem do pozycji woluntarysty, gdy stwierdza, że intelekt okazuje się być mniej doskonały niż wola, gdy odnosi się on do przedmiotu doskonalszego od samej duszy. Duns zauważa, że jeśli uznajemy, że wola może wydać akty, które są doskonalsze, niż akty intelektu skierowane do jakiegoś przedmiotu, to właśnie uznajemy, że wola jest władzą doskonalszą od samego intelektu⁴¹.

Szereg argumentów Szkota potwierdzających doskonałość woli opartych jest na przekonaniu o wyższości aktu miłowania w stosunku do aktu poznania. Twierdzi, że lepsza i doskonalsza rzecz to taka, która staje się gorsza w swym zepsuciu. Taka jest właśnie wola, gdyż pragnienie zła już jest złem, natomiast poznanie zła złem jeszcze nie jest. Zatem zepsucie woli jest gorsze, niż zepsucie intelektu: bowiem poznawanie błędne, to tylko fałsz, chcenie tego,

³⁸ Tomasz z Akwinu, *De veritate*, q. 22, a. 11, resp., *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, t. II, przeł. A. Aduszkiewicz, L. Kuczyński, J. Ruszczyński, Kęty 1998, s. 229–230.

³⁹ Ord. IV, d. 49, ex. lat., n. 230.

⁴⁰ Podobnie Tomasz wypowiada się w *Summie teologii*: „Skoro rzecz, w której jest dobro, jest doskonalsza od samej duszy w której tkwi poznane pojęcie to w porównaniu do takiej rzeczy wola jest doskonalsza od intelektu. Gdy natomiast rzecz, w której jest dobro, jest mniej doskonała od duszy wówczas intelekt jest doskonalszy od woli. Stąd miłość Boga lepsza jest od poznania Go, a przeciwnie: poznanie rzeczy materialnych lepsze jest aniżeli ich miłowanie”. Tomasz z Akwinu, *Summa teologii* I, q. 82, a. 3, resp., *Traktat o człowieku*, przeł. S. Swieżawski, Kęty 1998, s. 412–413.

⁴¹ Ord. IV, d. 49, ex. lat., n. 229.

co błędne, to zło⁴². Podobna argumentacja zostaje przez niego zastosowana do analizy aktów poznawania i miłowania skierowanych do Boga. Z dwóch dóbr to zasługuje na wybranie, którego przeciwieństwo jest wstrętniejsze i bardziej odpychające. Według Szkota „przeciwieństwo poznania nie jest tak odpychające jak przeciwieństwo miłowania. Niewiedza dotycząca Boga, także niewiedza, z która mamy do czynienia w przypadku niewiary, nie jest tak odpychająca, jak nienawiść skierowana do Boga, o ile w ogóle wola jest do takiej zdolna”. Ostatecznie Duns stwierdza, że brak miłowania Boga jest grzeszny, ponieważ kto Boga poznaje, a jednocześnie nie kocha, grzeszy⁴³. Czyste poznanie bez elementu wolitywnego w odniesieniu do Bytu Najwyższego nie jest aksjologicznie pozytywne. Jeśli zatem uznamy, że nienawiść czy brak miłości są większym złem, niż ignorancja, to musimy uznać, że akty woli są doskonalsze, niż akty poznania.

Nawiązując do św. Augustyna Szkot twierdzi, że miłość jest większym dobrem niż poznawanie, gdyż dobrym człowiekiem nazwiemy tego, kto miłuje, a nie tego, kto posiada wiedzę o dobru⁴⁴. O wyższości woli nad intelektem świadczy również jej zdolność do panowania nad intelektem i wydawania mu rozkazów⁴⁵.

Duns wzmacniając siłę swojej argumentacji sięga chętnie do autorytetu św. Anzelmia z Canterbury oraz św. Augustyna, według których wola jest władzą w dużym stopniu autonomiczną. Poza tym dyskutuje z poglądem, według którego dyspozycja intelektu – mądrość (*sapientia*) miałaby przewyższać wszelkie dyspozycje woli (sprawiedliwość czy przyjaźń), odrzucając tym samym stanowisko Arystotelesa. Autorytetem w tym wypadku nie jest dla Szkota Filozof, ale raczej św. Paweł⁴⁶. Jest w tym wierny tradycji franciszkańskiej, ale z drugiej strony nie deprecjonuje całkowicie roli rozumu, wskazując na jego funkcję częściowego przyczynowania aktu chcenia, co w sposób bardziej szczegółowy przedstawię w punkcie dotyczącym woluntaryzmu kauzalnego. Wydaje się, że można zatem przypisać Szkotowi stanowisko umiarkowanego woluntaryzmu psychologicznego.

Woluntaryzm teologiczny

Pojęcie woluntaryzmu teologicznego wiąże się z zagadnieniem relacji Boga do prawa naturalnego oraz statusu normatywnego tego prawa. Czy prawo

⁴² Ord. IV, d. 49, ex. lat., n. 226.

⁴³ Ord. IV, d. 49, ex. lat., n. 218.

⁴⁴ Ord. IV, d. 49, ex. lat., n. 217.

⁴⁵ Ord. IV, d. 49, ex. lat., n. 214.

⁴⁶ Ord. IV, d. 49, ex. lat., n. 201–202.

naturalne, którego wyrazem jest zespół norm zawartych w Dekalogu, ma charakter bezwzględnie konieczny? Na przełomie XIII i XIV wieku zagadnienie to wiązało się problematyką granic Bożej wszechmocy. Jeśli przyjrzymy się potępionym przez Stefana Tempiera tezom, to część z nich dotyczyć będzie problematyki wszechmocy i wiele też z zakresu metafizyki, etyki czy antropologii filozoficznej znalazło się w *Sylabusie* ponieważ wydawało się, że w zbyt mocny sposób ograniczają zakres możliwości Bożego działania. Granica, której przekroczenie jest dla Boga niemożliwe, została określona negatywnie: Bóg nie może czynić rzeczy sprzecznych. Natomiast to, co stanowi zespół niesprzecznych działań Boga, jest zależne od ontologicznej wizji świata, dlatego na przykład Jan Duns Szkot dążył do skonstruowania takiej metafizyki, w ramach której zakres Bożego działania zostanie poszerzony o dodatkowe możliwości, na które nie było miejsca we wcześniejszych koncepcjach opartych na filozofii arystotelesowskiej.

Podobne zjawisko występuje w Szkotowej etyce: status modalny prawa naturalnego zależny jest od Boga Stwórcy, dlatego prawo odnoszące się do samego Boga musi być konieczne, natomiast to, które odnosi się do stworzenia – nie, gdyż samo stworzenie konieczne nie jest. Szkot stawia sobie pytanie: „Czy wszystkie przykazania Dekalogu należą do prawa naturalnego?”⁴⁷. Odpowiada twierdząco, ale dokonuje rozróżnienia na dwa rodzaje prawa: prawo w ścisłym, oraz prawo w szerokim sensie. Prawem naturalnym w ścisłym sensie, Duns będzie określał tylko prawo wyrażone w pierwszej tablicy Dekalogu, gdyż pierwsze przykazania dotyczą samego Boga. Szkot twierdzi bowiem, że „miłość Boga ponad wszystko jest aktem odpowiednim dla naturalnego słusznego rozumu, który nakazuje, że najwyższy byt musi być najbardziej kochany, a w konsekwencji jest aktem słusznym samym z siebie, prawdziwie słusność tego [sądu] jest poznawalna jako coś przez się oczywistego (*per se nota*), tak jak słusność pierwszych zasad w działaniu. Coś co zasługuje na najwyższą miłość nie może być niczym innym niż najwyższym dobrem, a najwyższe dobro jest czymś, do czego najbardziej zdążamy, podobnie jak prawda dla intelektu”⁴⁸. Ta prawda jest zatem konieczna analitycznie: „Jeśli Bóg istnieje, musi być kochany jako Bóg”, w konsekwencji nawet sam Bóg nie może nakazać norm, które stałyby w sprzeczności z ową pierwszą zasadą moralną, ani Bóg nie może dokonać od nich dyspensy, gdyż pociągałoby to za sobą sprzeczność. Sprzeczność wynikałaby z zanegowania aksjomatu, który jest podstawą

⁴⁷ Jan Duns Szkot, *Utrum omnia praecepta decalogi sint de lege naturae*, *Ordinatio* III, d. 37, q. unica, w: *Opera omnia. Editio minor, Opera Theologica* III/2, Arbelobello 2001. Dalej cytowane Ord. III, d. 37, q. un., numer w tym wydaniu.

⁴⁸ Jan Duns Szkot, *Utrum sit aliqua virtus theologica inclinans ad diligendum deum super omnia*, *Ordinatio* III, d. 27, q. unica, w: *Opera omnia. Editio minor, Opera Theologica* III/2, Arbelobello 2001. Ord. III, d. 37, q. un., n. 7 w tym wydaniu.

dla praw pierwszej tablicy⁴⁹. Pierwsze przykazania są zatem nakazami, które wynikają logicznie z owej zasady⁵⁰. Szkot nie twierdzi oczywiście, że zdanie „Bóg istnieje” jest samo w sobie oczywiste, ale już zdanie warunkowe „jeżeli Bóg istnieje, to musi być przedmiotem najwyższej miłości” – tak. Naturalny rozum może poznać tę pierwszą zasadę niezależnie od Objawienia.

Z kolei normy wyrażone w drugiej tablicy Dekalogu (prawo naturalne w szerokim sensie) nie są koniecznymi normami, nie wynikają z koniecznych zasad, ani nie są konieczne dla osiągnięcia celu ostatecznego⁵¹. Gdyby przypisać Szkotowi mocny woluntaryzm teologiczny, należałoby uznać, że są one objawione, nie mogą być odczytane z natury, gdyż ich normatywność pochodzi tylko i wyłącznie z Bożego rozkazu. Rzeczywiście w tekstach Szkota pojawiają się sformułowania, które mogłyby sugerować taką interpretację. Doktor Subtelny dochodzi bowiem do wniosku, iż jest prawdą, że miłość bliźniego jest wypełnieniem prawa i prawo zawarte w przykazaniach drugiej tablicy sprowadza się do normy „miłuj bliźniego swego, jak siebie samego”. Jednak to prawo nie wynika z pierwszej zasady praktycznej prawa naturalnego (czyli zasady „Boga należy kochać”), a jego rozumienie płynie z tego, że zostało zarządzane przez Prawodawcę. Przykazania trzeba zachowywać zgodnie z tym, jak zostały wyłożone w drugiej tablicy⁵². Porównanie jednak tego fragmentu z innymi wypowiedziami Szkota może prowadzić do mniej radykalnej interpretacji. Nieco dalej w tej samej kwestii Szkot zastanawia się, czy prawo naturalne musi zostać objawione i przedstawia następującą argumentację: istnienie Boga może zostać rozpoznane przez naturalny rozum, a jednak dla osób bez odpowiednich umiejętności musiało zostać objawione, tak samo rzecz się ma z prawami dotyczącymi relacji międzyludzkich. Szkot pisze, że ludzie zepsuci mogą nie mieć świadomości, że ich żądze są przeciwne prawom naturalnym, dlatego Duns konkluduje, że musiały one zostać wyraźnie zakazane w normach Dekalogu. Istnienie takich przypadków zachowań ludzkich świadczyłoby o tym, że zakazy i nakazy drugiej tablicy Dekalogu nie mają charakteru twierdzeń samo-oczywistych⁵³. Jednak nie musi to oznaczać, że są niepoznawalne dla człowieka szlachetnego, co prawda nie na mocy dedukcji z pierwszej zasady moralnej. Nie można interpretować poglądów Szkota jako skrajnie woluntarystycznych, ani przypisać mu mocnej postaci etyki Bożych przykazań. Doktor Subtelny twierdzi bowiem: „Wszystkie grzechy zawarte

⁴⁹ Ord. III, d. 37, q. unica, n. 20.

⁵⁰ Ord. III, d. 37, q. unica, n. 18.

⁵¹ Ord. III, d. 37, q. unica, n. 19.

⁵² Ord. III, d. 37, q. unica, n. 36. Na ten fragment powołuje się J. Gałkowski interpretując etykę Szkota jako aracionalną.

⁵³ Ord. III, d. 37, q. unica, n. 38.

w Dekalogu nie są złe tylko dlatego, że są zakazane, ale z racji tego, że są złe, są zakazane, ponieważ przeciwieństwo każdego z nich jest złe ze względu na prawo naturalne, a człowiek może rozpoznać przez naturalny rozum, że każde z tych przykazań musi być zachowane⁵⁴. A zatem prawo to jest dostępne naturalnym władzom poznawczym człowieka.

Podkreślanie przez Szkota kontyngencji norm drugiej tablicy jest umotywowane jego szczególnymi przekonaniem. Po pierwsze: gdyby normy te miały konieczny i bezwzględny charakter, Bóg nie mógłby ich odwoływać. Szczególne przypadki odwoływania pewnych zakazów są obecne również w Biblii: Bóg nigdy nie nakazywał nienawiści samego siebie, natomiast nakazywał czasem odstępstwo od któregoś z zakazów drugiej tablicy. Świadczy to o słabszej obligatoryjności tych norm.

Wydaje się, że dodatkowym motywem jest dla Szkota ogólna teza jego metafizyki, dotycząca kontyngencji świata oraz przekonanie, że świat mógłby być inny, niż jest. To ostatnie przeświadczenie dotyczyło możliwości polepszenia świata co do jego cech akcydentalnych, jak również istotowych. Być może ta możliwość otwierała przed Szkotem perspektywę uznania twierdzenia, że normy moralne są kontyngentne, skoro kontyngentny jest świat.

Warto również nadmienić, że Bóg jako prawodawca powinien mieć według Szkota moc dokonania zmiany norm, które ustanowił. Wolny i rozumny sprawca to taki, który może postępować zgodnie ze słusznymi i nakazanymi prawami oraz obok i przeciw takim prawom. Takie podmioty, które są wolnymi i rozumnymi prawodawcami, działają albo mocą absolutną (*de facto*), albo w oparciu o moc uporządkowaną, to znaczy według prawa (*de iure*). Bóg jako wolny podmiot może zmienić zaistniały porządek prawny i moralny, wprowadzając nowy porządek⁵⁵. Działanie Boga, które jest rozumne i uporządkowane, nie dopuszcza tego, by zmiana prawa moralnego wiązała się z wprowadzeniem chaosu moralnego, Szkot będzie jedynie twierdził, że nowy porządek moralny jest możliwy, ale nadal pozostanie on porządkiem moralnym.

Z powyższych powodów Szkota można określić jako umiarkowanego woluntarystę teologicznego.

⁵⁴ „Sed omnia peccata, quae sunt circa decem praecepta, formaliter non tantum sunt mala, quia prohibita, sed quia mala, ideo prohibita, quia ex lege naturae oppositum cuiuslibet fuit malum, et per naturalem rationem potest homo videre, quod quolibet praeceptum ex illis est tenendum” – *Reportatio parisiensis* II, d.22, q. unica, n. 12, w: *Opera omnia. Editio minor, Opera Theologica* II/2, Arbelobello 1999.

⁵⁵ *Ordinatio* I, d. 44, q. un, n. 3; n. 8, w: *Opera omnia. Editio minor, Opera Theologica* III/1, Arbelobello 2001.

Woluntaryzm etyczny (kausalny)

Ostatecznie pozostaje zapytać, czy według Szkota wola jest zdeterminowana przez swój przedmiot – dobro, czy zachowuje zawsze swoją autonomiczność.

Szkot twierdzi, że akt poznania poprzedza akt chcenia (*nihil volitum quin praecognitum*), zachodzi zatem wpływ kausalny na akt decyzji ze strony intelektu. Jednak z faktu psychologicznej zależności woli od intelektu nie należy wyprowadzać metafizycznej zależności woli od intelektu, to znaczy twierdzić, że intelektualny akt nie tylko poprzedza akt woli, ale jest także przyczyną sprawczą, a racją wolnej decyzji czynić rozum.

Nawiązując do wcześniej przytoczonych uwag Gilsona należy podkreślić silne oddzielenie w systemie Szkota tego co naturalne (konieczne) od tego, co wolne. Intelekt działa w sposób konieczny – nie może nie poznawać, działa zgodnie ze swą naturą (przedmiot go faktycznie determinuje), musi uznać na przykład prawdziwość sądu, który jest w sposób oczywisty prawdziwy. Wola może chcieć i jednocześnie ma możliwość nie chcieć w tym samym momencie. Uwaga ta jest bardzo istotna, gdyż pokazuje, że konieczność i wolność są dla Dunska kategoriami wykluczającymi się. Widać to wyraźnie, gdy Szkot odrzuca powszechnie panującą koncepcję w tradycji chrześcijańskiej, według której pragnienie szczęścia jest pragnieniem koniecznym, a jednocześnie nie niszczącym wolności (Augustyn, Tomasz z Akwinu). Według Doktora Subtelnego nie możemy chcieć szczęścia z konieczności, gdyż wolności by wówczas nie było. Nawet powszechny wybór szczęścia nie jest żadnym argumentem za jego koniecznością. Konieczność jest bowiem przeciwstawiona wolności i kontyngencji. Kontyngentność zaś Szkot definiuje w odniesieniu do kategorii możliwości. Ten typ kontyngencji nazywany synchroniczną kontyngencją zakłada, że w tym samym momencie czasu zachodzi realna możliwość zachodzenia stanu sprzecznego, w stosunku do kontyngentnego stanu, który zachodzi. Według Dunska Szkota gdyby nie było aktualnie realnej możliwości „nie-*p*” w stosunku do zachodzącego „*p*”, nie byłoby wolności. Z tego powodu rozpoznanie najwyższego dobra nie pociąga z konieczności wybrania tego dobra przez wolę. Ma ona zawsze możliwość popełnienia radykalnego grzechu. Tylko wówczas wolność zostaje zachowana.

Szkot podkreśla, że ani intelekt nie jest całkowitą przyczyną chcenia, ani wola całkowitą przyczyną poznania, ponieważ każda władza jest przede wszystkim odpowiedzialna za swoje własne akty. Intelekt, jeśli ma być nazwany przyczyną chcenia, to tylko jako przyczyna podporządkowana, mimo że jest pierwszy w procesie powstawania aktu chcenia⁵⁶. Porządek powstawa-

⁵⁶ Ord. IV, d. 49, ex. lat., n. 214.

nia nie gwarantuje jednak pierwszeństwa metafizycznego. Wola bowiem jako władza faktycznie wybierająca i chcąca zależy od poznania, ale tak samo jak cel zależy od środków, a forma od materii⁵⁷. Wola zachowuje nadal swoją autonomiczność. Ostatecznie Szkot stwierdza, że działalność intelektu nie jest nigdy wolna, jest zaś obdarzona wspomnianą powyżej koniecznością, aby zatem zachować wolność trzeba przyznać, że intelekt nie może być całkowitą przyczyną chcenia⁵⁸. Szkot odrzuca przy tym porównanie, którego dopuszcza się zwolennik intelektualizmu: działalność woli, która jest rozważana niezależnie od rozumu, przypomina zwykle naturalne ciężenie kamienia ku centrum ziemi – w samej woli nie ma niczego racjonalnego, bez intelektu przypomina jedynie siłę naturalną, która dąży do czegoś, ale nie rozumie, co jest celem. Duns stanowczo odrzuca taką sugestię, nie podpierając jej co prawda żadnym argumentem, ale jedynie zdradzając swoje przeświadczenie: akty woli, nawet działające bez rozumu, nie są po prostu naturalnymi inklinacjami ciężkiego ciała, które lgnie do swego naturalnego miejsca. Nawet bez rozumu akty woli byłyby nadal aktami intelektualnej natury, ponieważ racjonalność woli nie pochodzi od intelektu, ale przysługuje woli jako takiej⁵⁹.

To swoiste oddzielenie woli od intelektu mogłoby narażać Szkota na zarzut irracjonalizmu. Jak widać, nie chce on jednak rezygnować z racjonalności woli. Jej racjonalność jest jej cechą esencjalną. Zachowany jest zatem racjonalizm przy odrzuceniu stanowiska intelektualistycznego. 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”⁶⁰. Fragment ten staje się punktem wyjścia przyjęcia racjonalnego charakteru woli. Przejawem racjonalności woli jest jej zdolność do dokonania przeciwstawnych aktów, czego doświadczamy w zwykłym działaniu: mogę nie tylko wybierać pomiędzy A lub B, ale mogę w ogóle wstrzymać się od wyboru.

Szkota można zatem scharakteryzować jako umiarkowanego woluntarystę kauzalnego. Ten woluntaryzm nie pociąga za sobą odrzucenia intelektu (poznanie poprzedza chcenie) ani nie pociąga irracjonalizmu. Wola jest racjonalna w sobie, ale nie otrzymuje racjonalności od zewnętrznej przyczyny. Pozostaje jednak pytanie, jaki jest sens tak rozumianej „racjonalności”.

⁵⁷ Ord. IV, d. 49, ex. lat., n. 222.

⁵⁸ Ord. IV, d. 49, ex. lat., n. 215.

⁵⁹ Ord. IV, d. 49, ex. lat., n. 220.

⁶⁰ Arystoteles, *Metafizyka*, ks. IX, 2, 1046b. Warszawa 1990, s. 756.

Streszczenie

Zarówno we współczesnych opracowaniach obcojęzycznych etyki Jana Dunsza Szkota, jak i polskiej literaturze przedmiotu jego poglądy doczekały się rozmaitych, często sprzecznych interpretacji. W artykule przedstawiam zasadnicze elementy metaetyki Dunsza Szkota i odpowiadam na pytanie, czy można jego etykę scharakteryzować jako woluntarystyczną, a jeśli tak, to jakiego typu woluntaryzmy można mu przypisać i jak należy je rozumieć. Proponuję charakteryzować stanowisko Szkota w ramach trzech typów woluntaryzmu: psychologicznego, teologicznego i kauzalnego. Charakteryzuję go jako woluntarystę umiarkowanego: uznaje bowiem wolę za doskonalszą od intelektu ze względu na doskonałość jej aktów; przyznaje, że normy moralne pierwszej tablicy dekalogu mają mocniejszy charakter obligatoryjny niż normy drugiej tablicy; uznaje wolę za pierwszorzędną przyczynę wolnego działania, która nie podlega determinacji nawet ze strony Najwyższego Dobra. Wolę zatem obdarza wysoką autonomią, a jednocześnie własną, niezależną od intelektu racjonalnością.