

MIĘDZY TOMASZEM A SARTRE'M?

Jerzy W. Gałkowski *Wolność i wartość. Z podstawowych zagadnień etyki Jana Dunsza Szkota*, Towarzystwo Naukowe KUL, Prace Wydziału Filozoficznego, Lublin 1993, 145 stron.

Recepcja myśli Jana Dunsza Szkota jest niewspółmiernie mała w stosunku do jego znaczenia dla rozwoju filozofii europejskiej. Ten stan rzeczy dotyczy w szczególności naszego rynku filozoficznego. Dopiero ostatnimi czasy pojawiło się pierwsze polskie tłumaczenie Szkota (*Traktat o pierwszej zasadzie*, Warszawa 1988) oraz opracowania książkowe poszczególnych zagadnień jego myśli (dwie prace E. Zielińskiego, *Nieskończoność bytu Bożego w filozofii Jana Dunsza Szkota* i *Jednoznaczność transcendentálna w metafizyce Jana Dunsza Szkota* oraz tłumaczenie na polski książki Leona Veuthey'a *Jan Duns Szkot. Myśl teologiczna*). Konceptje Szkota znane są raczej w postaci „hasel” niż ich znaczeń. Najlepiej znane z nich to: koncepcja wielości form wraz z wieńczącą je *haecceitas*, jednoznaczność bytu i woluntaryzm.

Cieszy zatem fakt, że Jerzy Gałkowski podjął trud wyjaśnienia jednego z centralnych zagadnień filozofii Doktora Subtelnego, a mianowicie woluntaryzmu. Woluntaryzm to – najogólniej rzecz biorąc – pogląd, wedle którego wola ma przewagę nad intelektem. Teoria ta znajduje zastosowanie przede wszystkim w etyce.

Przewaga woli nad intelektem przejawia się u Szkota w trzech zagadnieniach szczegółowych: 1. teorii prawa naturalnego, 2. antropologii, 3. koncepcji działania moralnego. Rozważenie znaczenia woluntaryzmu w odniesieniu do tych trzech zagadnień stanowi treść trzech pierwszych rozdziałów *Wolności i wartości*. Prócz nich książka zawiera jeszcze dwa rozdziały, które wprawdzie nie są opisem bezpośredniego zastosowania woluntaryzmu, ani koncepcji, które stanowią jego konsekwencję, ale problemy w nich analizowane są nimi głęboko przesiąknięte, a są to: natura wartości moralnych i kwestia szczęścia.

Prócz przedstawienia i wyjaśnienia istoty woluntaryzmu Szkota autor stawia sobie za cel odpowiedź na pytanie o koherencję koncepcji Szkota, a w szczególności o spójność teorii prawa naturalnego z antropologią (s. 12).

Na marginesie głównego toku rozumowania, który wyznacza rekonstrukcja i eksplikacja myśli Szkota, pojawiają się jeszcze dwa problemy: 1. miejsce Szkota w ramach tradycji filozofii średniowiecznej, czyli kwestia zakorzenienia jego systemu w augustynizmie i 2. usytuowanie jego koncepcji pomiędzy konkurencyjnymi teoriami etycznymi: intelektualizmem Tomasza a skrajnym woluntaryzmem Sartre'a. Nieco obok tych zagadnień znajduje się, również obecna w książce w postaci dygresji od zasadniczego wykładu, kwestia relacji zachodzących między szkotystyczną teorią woli jako władzy specyficznie ludzkiej (warunku i koniecznego założenia moralności) a kantowską autonomią woli.

Zagadnieniem pierwszym – źródłową zależnością Szkota od Augustyna – Gałkowski zajmuje się tylko w rozdziale V dotyczącym szczęścia i w zakończeniu książki. Ja natomiast spróbuję przy omawianiu wyników uzyskanych przez autora w odniesieniu do poszczególnych zagadnień wskazać powiązania etyki Dunsza z myślą Augustyna. Do kwestii relacji Szkota do Tomasza i Sartre'a powrócę oddzielnie na końcu.

Przejdźmy teraz do rezultatów badań nad poszczególnymi dziedzinami zastosowania woluntaryzmu.

Wedle Szkota, treść prawa naturalnego stanowi dekalog, którego źródłem jest Bóg (s. 23). Dekalog dzieli się na dwie części: przykazania pierwszej tablicy i przykazania drugiej tablicy. Kryterium tego podziału jest przedmiot, do którego odnoszą się prawa, dla pierwszej tablicy jest nim Bóg, dla drugiej ludzie (s. 23). Odmienność przedmiotu odniesienia determinuje także różnice własności praw. Prawa mające za przedmiot Boga są konieczne, ponieważ sam Bóg jest bytem koniecznym; są one także oczywiste, ponieważ stanowią pierwsze zasady praktyczne, ich oczywistość jest także wynikiem ich konieczności (s. 25). Inaczej rzecz się ma z prawami drugiej tablicy, ich treść nie jest warunkowana przez konieczność natury boskiej, ponieważ ich przedmiotem odniesienia są ludzie – byty przygodne, które nie mają natury koniecznej. Natomiast ich treść jest zależna od woluntarystycznej decyzji Boga. Są one przypadłościowe o tyle, o ile inna mogłaby być decyzja Boga co do ich treści. Nie są one poza tym konieczne do osiągnięcia ostatecznego celu człowieka – Bóg może je zmienić (s. 32) – do celu tego konieczne są tylko prawa pierwszej tablicy. W tym momencie od razu przychodzi na myśl augustyńska sentencja *Dilige et quod vis fac (Kochaj i rób co chcesz)* (*In Ep. Joann.* tr. VII, 8). Mamy tu do czynienia z odróżnieniem tych samych dwu płaszczyzn, z położeniem nacisku na te działania, które odnoszą się bezpośrednio do Boga i z pewnego rodzaju deprecjacją wszystkich innych. Otrzymaliśmy więc oto pierwszą szkotystyczną specyfikację woluntaryzmu.

Kolejnym obszarem, w którym przejawia się woluntaryzm Szkota jest antropologia. Doktor Subtelny uważa wolność za najwyższą doskonałość

człowieka (s. 44). Również ten wątek pochodzi z tradycji augustyńskiej. W *De libero arbitrio* Augustyn pisze, że doskonalszy jest człowiek grzeszący z wolnej woli od bytu bezgrzesznego dzięki swojej bezwolności (III, 5, 15). Wolność tak u Augustyna, jak i Szkota jest wyznacznikiem i koroną człowieczeństwa. Szkot idzie jednak dalej niż Augustyn; twierdzi, że wola panuje nad intelektem przez to, że wyznacza mu przedmiot poznania (s. 47). Poza tym tylko wola jest władzą czynną niezależną od przedmiotu, gdy tymczasem intelekt w sposób bierny przyjmuje swój przedmiot. Wszystkie te twierdzenia są ugruntowane w ontologii bytu człowieczego – w teorii wielości form. Człowiek, wedle Szkota, składa się z wielu nakładających się na siebie form (forma niższa stanowi materię dla wyższej). Tak jest również w przypadku woli i intelektu, który jest materią woli (s. 56). Niemniej przeto wola i intelekt są realnie różne i mają różne *esse essentiae*, ponadto wola jest jedynym podmiotem działań moralnych (s. 48). To twierdzenie powoduje całkowitą dezintelektualizację działania moralnego, jest ona jednak ograniczona przez sposób, w jaki rzeczywiście przebiega działanie moralne.

Opis tego działania stanowi treść III rozdziału i zarazem kolejny obszar zwierzchności woli nad intelektem; istotną rolę odgrywa w nim wiedza praktyczna (*praxis*). Jest ona związana z działaniem (w przeciwieństwie do spekulatywnej, która ma na celu wyłącznie poznanie (s. 69). Wiedza praktyczna dostarcza woli danych na temat przedmiotu, który stanowi cel działania, i musi ona czasowo wyprzedzać samą decyzję woli. Jednak *praxis* nie determinuje wyboru moralnego dokonywanego przez wolę. Tak właśnie przedstawia się u Szkota mechanizm działania moralnego. Analiza *praxis* i niezależności od niej woli w działaniu moralnym stanowi dla Gałkowskiego argument przeciw gilsonowskiej intelektualistycznej interpretacji etyki Szkota. Gałkowski przyjmuje za główną przesłankę właśnie wagę koncepcji wiedzy praktycznej (s. 133n). Przerzucenie całego ciężaru działania moralnego na wolę ma ważne konsekwencje: po pierwsze na nią spada cała odpowiedzialność za czyny moralne (s. 117), po drugie błąd w rozeznaniu popełniony przez wiedzę praktyczną przy prawym wyborze woli nie robi z działania moralnego złego czynu (s. 80).

Takie ujęcie znaczenia woli w działaniu moralnym powoduje zasadniczą trudność w zrozumieniu roli, jaką odgrywa w normowaniu działania moralnego prawo naturalne, czyli, w jaki sposób prawo naturalne wpływa na wybory dokonywane przez wolę (s. 89). Wola władna jest odrzucić prawo naturalne, mimo że jest ono oczywiste (s. 76). Warto na marginesie zauważyć, że gdyby Duns nie uznał, że wola może odrzucić prawo naturalne, to wszyscy ludzie musieliby je respektować ze względu na jego oczywistość, co nie jest prawdą. Zatem uznanie oczywistości prawa naturalnego zmusza do przyznania woli prymatu nad intelektem. Jeżeli według Szkota nic nie może determinować woli, ani wiedza praktyczna przez poznanie norm moralnych – ani sumienie przez pierwsze zasady praktyczne – to prawo naturalne nie może odgrywać żadnej roli w działaniu moralnym. Ta konstatacja stanowi zarazem odpowiedź na główne

pytanie książki o spójność szkotystycznej teorii prawa naturalnego z antropologią (ss. 85 i 134). Przy uznaniu prymatu woli nad intelektem nie da się utrzymać obiektywnego i koniecznego charakteru prawa naturalnego. Natomiast niewątpliwie zachodzi paralelność między woluntaryzmem boskim i ludzkim; wynikiem tego pierwszego jest prawo naturalne, które ma stanowić z kolei wzór dla woli ludzkiej. Ich wzajemną harmonię zapewnia, ze strony człowieka, *caritas* – miłość połączona z posłuszeństwem, a ze strony Boga łaska (s. 138).

W tych kluczowych dla całej książki kwestiach również łatwo dostrzec inspiracje myślą Augustyna, a zarazem to, co różni Biskupa Hippony i Doktora Subtelnego. U Augustyna również cała odpowiedzialność za czyn spada na wolę, ale – inaczej niż u Szkota – większą rolę do spełnienia ma umysł, ponieważ czyn dobry to właściwie czyn woli podporządkowanej właściwemu rozeznaniu moralnemu pochodzącemu z prawa boskiego lub z platońskiego samopoznania.

Żeby zamknąć przegląd treści *Wolności i wartości*, trzeba jeszcze wspomnieć o IV i V rozdziale książki, w których omawia się szkotystyczną koncepcję wartości i szczęścia.

Duns rozpoczyna swoje rozważania o dobru od rozróżnienia dobra jako jednej z transcendentálnych własności bytu od dobra wtórnego, które określa jako *pełnię zgodności tego bytu z drugim, z którym należy się zjednoczyć* (Quodl., q. 18, n. 3) (s. 100), czyli, abstrahując od szczegółowych odróżnień stopni i składników dobra, pełnię zjednoczenia z Bogiem, który jest celem człowieka odpowiednim do „chłonności” jego duszy (s. 108).

W analogiczny sposób – całkowicie w duchu augustyńskim – określa Szkot zło. Nie ma oczywiście zła pierwotnego, które stanowiłoby przeciwieństwo dobra jako *transcendentale* (s. 109). Istnieje tylko zło wtórne, którego przejawem jest grzech (s. 109). A grzech to odwrócenie się człowieka od Boga, czyli zły wybór dokonany przez wolę (s. 113). Ten właśnie wybór staje się źródłem zła. Prawie identyczny tok rozumowania znajdziemy w *De libero arbitrio* Augustyna.

Jak stwierdza sam autor, Szkot przejmuje augustyńską wersję definicji szczęścia sformułowaną w *De Trinitate* (XIII, *cap. ult.*): *beatus est qui habet omnia, quae vult, et nihil mali vult* („Szczęśliwy jest ten, kto ma wszystko, czego chce, i nie chce niczego złego”) (s. 125). Ostatecznie okazuje się, że tym wszystkim jest Bóg, a pełnia szczęścia to zjednoczenie z Bogiem, które jest nam dostępne tylko w niebie i które doskonalili naturę ludzką przywracając jej rajską doskonałość. W życiu doczesnym (*in via*) dostępny jest nam niższy stopień szczęścia, mianowicie zadowolenie, jakie możemy czerpać z miłości do Boga.

Na zakończenie warto dodać parę słów o specyfice zależności Szkota od Augustyna. Szkot korzysta z Augustyna wybiórczo, czerpie tam, gdzie Augustyn jest rzecznikiem wolnej woli. Natomiast pomija te dzieła i myśli, które wykazują, że wola jest ograniczana przez umysł. Można zatem w przypadku Szkota mówić tylko o inspiracji jedną stroną augustyńskich indeterminacji, a nie o pełnej recepcji zależności od Biskupa z Hippony.

Etyka Dunsy sytuuje się między dwiema konkurencyjnymi koncepcjami etycznymi: intelektualizmem i skrajnym woluntaryzmem. Przedstawicielem tego drugiego, dla Gałkowskiego, jest Sartre. Mimo pewnych podobieństw – np. koncepcji woli jako podmiotu działań moralnych – woluntaryzm Sartre’a różni się zasadniczo od szkotystycznego, ponieważ wyklucza w ogóle jakikolwiek wpływ intelektu na działanie moralne. Umysł może poznawać tylko dokonane już wybory moralne – co stanowi zaprzeczenie szkotystycznej koncepcji wiedzy praktycznej. A ponadto w obrębie egzystencjalizmu trudno mówić o prawie moralnym, ponieważ wola za każdym razem tworzy doraźnie normę i wartość działania. Prawa nie może zagwarantować ani natura ludzka, bo jest równie zmienna jak wola, ani Bóg, bo Go nie ma (s. 46 i 62). Rzeczywiście tak zrelacjonowane poglądy Sartre’a stanowią skrajną wersję woluntaryzmu (nie da się wymyślić woluntaryzmu bardziej woluntarystycznego), pod pewnymi względami zbieżną z poglądami Szkota, pod innymi przeciwstawną im, np. przez usunięcie Boga z etyki.

Nieco inaczej jest natomiast z intelektualizmem. W *Wolności i wartości* znajdujemy dwóch kandydatów na modelowego intelektualistę etycznego: św. Tomasza (s. 48) i Sokratesa (s. 94). Chociaż opozycyjność Szkota w stosunku do św. Tomasza nie jest przez autora książki tak jednoznacznie określona, jak w przypadku Sartre’a, to jednak przeciwstawienie takie istnieje i może być mylące, ponieważ św. Tomasz nie jest tak ekstremalnym intelektualistą etycznym, jak Sartre woluntarystą. U św. Tomasza intelekt odgrywa oczywiście znacznie większą rolę niż u Szkota, ale Akwinata nie wyklucza woli z działania moralnego, a nawet jest skłonny pod pewnymi warunkami przyznać woli przewagę nad intelektem. Gdy jednak rozpatrujemy obie władze pod pewnym względem i przez porównanie, wówczas stwierdzamy, że wola jest niekiedy doskonalsza od intelektu. Zachodzi to wówczas, gdy przedmiotem woli jest rzecz doskonalsza od rzeczy stanowiącej przedmiot intelekt... Stąd miłość Boga jest lepsza od poznania Go, a przeciwnie, poznanie rzeczy materialnych lepsze jest aniżeli ich miłowanie (*S. Th.* 1, 82, 3, corp., tłum. S. Swieżawski). Zatem św. Tomasz nie jest dobrym przykładem skrajnego intelektualisty. Natomiast Sokrates wspomniany został w książce tylko raz i określony jako intelektualista bez bliższego przedstawienia jego poglądów.

Zwięzła prezentacja stanowiska intelektualistycznego i jego przykładów historycznych pomogłaby lepiej uchwycić specyfikę etyki Szkota. Praca *Wolność i wartość* stanowi wprawdzie podsumowanie z górą dwudziestoletnich badań prowadzonych przez autora nad Dunsem (10 artykułów napisanych od 1967 do 1983 r., dotyczących poszczególnych zagadnień charakterystycznych dla etyki Szkota), ale nie jest być może zakończeniem badań na tym polu, jest więc możliwe, że pewne kwestie, czysto historyczne, znajdą swoje rozwiązanie w przyszłości.