Filo–Sofija
Nr 19 (2012/4), s. 53-74
ISSN 1642-3267

Martyna Koszkało
Uniwersytet Gdański

Futura contingentia jako przedmiot wiedzy Boga. Stanowisko Jana Dunsa Szkota[1]

Problematyce wiedzy Boga o przyszłych zdarzeniach przygodnych (*futura contingentia*) Jan Duns Szkot poświęcił dystynkcję 39 z księgi I *Lectura*, Komentarza do *Sentencji* Piotra Lombarda. Dystynkcja 39 jest obszerna, w wydaniu krytycznym *editio vaticana* podzielona została na 5 kwestii, n. 1-93[2]. W krytycznym wydaniu dzieła, które uchodzi za późniejsze i dojrzalsze – *Ordinatio*, dystynkcja 39 jest opuszczona. Co prawda w manuskrypcie dystynkcja ta była obecna, ale wydawcy watykańscy uznali, że stanowi ona kompilację, opartą na tekście z *Lectura* oraz fragmentach z innego dzieła Szkota – *Reportatio*, dokonaną przez edytora tekstu wkrótce po śmierci Dunsa i postanowili zamieścić ją jedynie w *Appendixie*[3].

W artykule, opierając się na analizie tekstu z *Lectura*, przedstawię główne aspekty stanowiska Szkota oraz jego argumenty przeciwko koncepcjom, z którymi dyskutował. Rozważając naturę Bożego poznania Szkot odnosi się do następujących cech wiedzy Boga: określoności, nieomylności, niezmienności i konieczności. O ile pierwsze trzy cechy okażą się przysługiwać owej wiedzy, o tyle konieczność tej wiedzy zostanie zanegowana na pewno w odniesieniu do przyszłych zdarzeń przygodnych. Szkot będzie argumentował, że wiedza Boga dotycząca tego, co kontyngentne sama jest kontyngentna.

---

[1] Autorka dziękuje za wszelkie uwagi redakcyjne i merytoryczne dr. Robertowi Koszkało i dr. Markowi Peplińskiemu.

[2] *Lectura* I, d. 39, n.1-93, [w:] Opera omnia, t. XVII, Civitas Vaticana 1966. Dalej cytowane Lect. I., d. 39, numer.

[3] *Ordinatio* I, [w:] Opera omnia, t. VI, Civitas Vaticana 1963, s. 26*-30*.

Idee Boże a poznanie *futura contingentia*

Doktor Subtelny rozpoczyna swoje analizy od krytyki poglądu, według którego kontyngencja rzeczy jest poznawalna przez Boga dzięki temu, że posiada On idee przedmiotów kontygentnych. Zgodnie z tym poglądem nieomylność przysługuje Bożej wiedzy dzięki ideom, które znajdują się w Bożym umyśle. Jak pisze Szkot, referując ów pogląd, idee ukazują Boskiemu intelektowi nie tylko kontyngentne rzeczy, lecz również wszystkie związki przyczynowe i wszystkie kontyngentne skutki oraz wszystkie aspekty istnienia tychże kontyngentnych rzeczy. Intelekt Boży posiadając te idee, poznaje przez nie w sposób nieomylny, choć to nie usuwa kontyngencji tych rzeczy, ponieważ poznanie przedmiotu nie usuwa sposobu istnienia tego przedmiotu[4].

Ujęcie kontyngentnych przedmiotów poprzez idee gwarantowałoby nieomylność poznania Bożego, gdyż zgodnie z tym w jaki sposób Szkot odczytuje myśl zwolenników powyższej opinii, idea kontyngentnego przedmiotu miałaby zawierać wszystkie aspekty owego przedmiotu, byłaby więc ujęciem rzeczy wszechstronnym i wyczerpującym. Idea zawierałaby zatem relację danej rzeczy do jej przyczyn zarówno dalszych jak i bliższych, dlatego reprezentowałaby również ontologiczny stan rzeczy, jakim jest jej przygodność. Zatem Bóg dysponując ideą np. konkretnego Pawła, poznawałby w niej wszystkie kauzalne relacje Pawła wobec pozostałych konkretnych bytów. Ponieważ sposób poznawania Pawła nie zmienia sposobu istnienia Pawła – jego przygodność zostawałaby zachowana mimo koniecznego ujęcia Pawła poprzez ideę Pawła w intelekcie Bożym.

Doktor Subtelny krytykuje powyższą koncepcję. Jakimi argumentami posługuje się Szkot, by odrzucić to stanowisko? Według zwolenników omawianej teorii natura idei gwarantuje pewność poznania Bożego, natomiast zawartość idei gwarantuje możliwość ujęcia przygodności *futura contingentia*. Duns stwierdza, że „idee reprezentujące jedynie proste pojęcia (*terminus*), reprezentują sądy tylko i wyłącznie wtedy, gdy pojęcia te zawierają prawdę tych sądów". Oznacza to, że sąd może być reprezentowany przez ideę tylko wówczas, gdy sąd jest prawdziwy, a prawdziwość tego sądu jest pochodna od zawartości treściowej pojęć w nim zawartych. Jak Szkot zauważa:

> […] pojęcia odnoszące się do rzeczy kontyngentnych nie zawierają prawdy sądów z nich złożonych, ponieważ wtedy sądy byłyby konieczne. Więc z powodu tego, że idee koniecznie reprezentują pojęcia nie wynika, iż Bóg posiada pewną i nieomylną wiedzę dotyczącą sądów złożonych z tych terminów (pojęć).[5]

---

[4] „Dicunt enim quod infallibilitas est in scientia Dei propter ideas in mente divina, quae non tantum ostendunt intellectui divino ipsa obiecta contingentia, sed omnem conexionem causarum propinquarum et remotarum ad huiusmodi effectus et omnem condicionem exsistentiae huiusmodi entium, – et cui intellectui hae insunt, infallibiter cognoscit; non tamen tollit hoc contingentiam entium, quia cognitio obiecti non tollit condicionem obiecti" – Lect. I., d. 39, n. 18.

[5] „Ideae representantes terminos simplices non repraesentant complexiones nisi quatenus termini includunt veritatem complexionum; sed termini rerum contingentium non includunt veritatem complexionis factae de

Z sądem koniecznie prawdziwym mamy zatem do czynienia, tylko wtedy, gdy istnieje konieczna implikatywna relacja pomiędzy terminami tego sądu, a więc w sądach analitycznych. Wówczas zdanie jest ujęzykowieniem reprezentacji koniecznej relacji między kontyngentnymi lub koniecznymi bytami. Relacje kontyngentne natomiast nie mogą być reprezentowane w ten sposób[6]. Zatem według Szkotowej teorii idei nie mogą one reprezentować aspektu kontyngencji. Więcej światła do tej argumentacji wnoszą rozważania Szkota z *Reportatio*, do których odwołuje się W.L. Craig. Duns stwierdza, że dla poznania sądu takiego jak „Piotr otrzyma wieczne błogosławieństwo" nie wystarcza posiadanie wiedzy zawartej we wzorczej idei „Piotra" i „wiecznego błogosławieństwa". Gdyby tak bowiem było, powyższe zdanie dotyczące Piotra byłoby konieczne, a nie kontyngentne. W konsekwencji, w przekonaniu Craiga, każde zdanie prawdziwe byłoby konieczną i wieczną prawdą, co wykluczałoby inne logicznie możliwe światy[7].

W dalszej części tekstu Szkot stwierdza, że tak jak idee są konieczne w bytowaniu tak i w reprezentowaniu[8]. Wydaje się zatem, że według Doktora Subtelnego jeśli idee istnieją w sposób konieczny, to również to, co reprezentują, jest w sposób konieczny reprezentowane. Zgodnie z intuicjami Szkota kto zatem zna ideę, w sposób konieczny zna to, do czego ona się odnosi. Dalsza część argumentacji jest następująca. Idee będą zawsze reprezentowały w ten sam sposób: albo jeden z członów sprzeczności, albo oba. Szkotowi chodzi o to, by zastosować idee do reprezentowania sprzecznych stanów rzeczy wyrażanych w sądach *p* i *nie-p*. Jeżeli idee reprezentują tylko jeden sąd *p* i robią to zawsze, ponieważ są wieczne w reprezentowaniu, wówczas Bóg znałby tylko jeden z członów sprzeczności. Wiedza Boga byłaby wówczas ograniczona – nie znałby On wszystkich światów możliwych, w tym możliwych przyszłych stanów rzeczy. Z kolei jeżeli idee zawsze reprezentowałyby oba człony sprzeczności, wówczas Bóg znałby jednocześnie oba człony sprzeczności jako prawdziwe, co jest niemożliwe, prowadzi bowiem do sprzeczności w ramach wiedzy Boga. Dlatego według Dunsa idee nie są konieczne do poznania *futura contingentia*[9]. Argumentacja ukazuje szkotowe przekonanie, że Boża wiedza o przyszłych zdarzeniach przygodnych nie może być konieczna, a zatem nie może zachodzić za pośrednictwem idei, które są konieczne

illis, quia tunc esset illa complexio necessaria; igitur propter repraesentationem necessariam idearum respectu terminorum non sequitur certam et infallibilem cognitionem esse in Deo de complexis" – Lect. I., d. 39, n. 20.

[6] Zob. komentarze autorów w: John Duns Scotus, *Contingency and Freedom. Lectura I. 39*, trans. with introduction and commentary, eds. A. Vos, H. Veldhuis, A.H. Looman-Graanskamp, E. Dekker, N.W. den Bok, Dordrecht 1994, s. 77.

[7] W.L. Craig, *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents from Aristotle to Suárez*, E. J. Brill, Leiden 1988, s. 127-128.

[8] „Ideae sicut sunt necessariae in essendo, ita in repraesentando" – Lect. I., d. 39, n. 21.

[9] „Ideae igitur uniformiter semper repraesentabunt: vel igitur unam partem contradictionis tantum, vel ambo. Si unam partem tantum, et semper (quia sunt aeternae in repraesentando), igitur non cognoscet Deus nisi tantum unam partem contradictionis; si ambo semper repraesentant, igitur simul intelliget contradictoria esse vera, – quod est impossibile. Igitur ideae non sunt necessariae ad cognoscendum futura contingentia" – *ibidem*.

w istnieniu i reprezentowaniu. Boża wiedza dotycząca *futura contingentia* jest zatem kontyngentna.

Ostatni argument Szkota przeciwko możliwości poznania przyszłych rzeczy przygodnych poprzez idee dotyczy konsekwencji, która wynika z tego, że idea w taki sam sposób reprezentuje przyszłe rzeczy przygodne (*futura contingentia*), jak i stany rzeczy możliwe, które się nie wydarzą (*possibilia*). Jeśli przyjmiemy, stwierdza Szkot, że w Bogu są idee odnoszące się do kontyngentnych rzeczy, musimy też przyjąć, że są w Nim idee w taki sam sposób odnoszące się do możliwych rzeczy, które nigdy nie zaistnieją jak i w odniesieniu do *futura contingentia*, stąd tak jak Bóg zna *futura contingentia* przez idee, w taki sam sposób zna *possibilia*[10]. Taka sytuacja zaburzałaby zarówno pewność jak i doskonałość Bożej wiedzy, gdyż Bóg nie wiedziałby co z tego, co możliwe zostanie zrealizowane. Nie znałby więc prawdziwej historii świata. Argument Szkota opiera się na przekonaniu, że idea, która zawierałaby aspekt kontyngencji, nie mogłaby mimo tego być podstawą odróżnienia kontyngencji możliwej od kontyngencji zrealizowanej.

Bóg a czas

Próbą pogodzenia pewności i konieczności Bożego poznania z kontyngencją rzeczy jest teoria jednoczesnej obecności wobec Boga tego, co dla nas przeszłe, teraźniejsze i przyszłe. Doktor Subtelny odwołuje się przede wszystkim do koncepcji Akwinaty[11] i poddaje ją krytyce. Szkot referuje tę teorię następująco:

> […] niektórzy twierdzą, że wszystko jest obecne wobec Boga w wieczności, jako aktualnie istniejące. Twierdzą dalej, że nie powinniśmy sobie wyobrażać, że czas i to co jest obecne w czasie, jest obecne w wieczności tak, jak kij jest obecny w całej rzece, kiedy jest wbity w środku rzeki. Kij bowiem obecny jest w całej rzece sukcesywnie, dlatego że jest obecny w kolejnych jej częściach. Natomiast wieczność jest jednoczesna z całym czasem i ze wszystkimi rzeczami, które płyną w czasie, w ten sposób że cały czas i to co sukcesywnie w nim zachodzi, jest obecne w wieczności. A jeśli przyjmie się wieczność jako centrum i cały czas płynący jako okrąg, wówczas chociaż okrąg w sposób ciągły porusza się i części następują po sobie, jednak w porównaniu do centrum mają się tak samo. Inny przykład podają o kimś, kto znajduje się na dachu domu.[12]

---

[10] „Praeterea, ideae si ponantur in Deo respectu contingentium, uniformiter ponentur in eo respectu possibilium quae numquam erunt et respectu contingentium futurorum; sicut igitur repraesentant contingentia futura, sic possibilia quae numquam erunt. Sicut igitur per ideas scit futura contingentia, ita et alia possibilia" – Lect. I., d. 39, n. 22.

[11] Zob. Tomasz z Akwinu, *Summa Teologii* I, q. 14 a. 13.

[12] „Dicunt enim sic dicentes quod omnia sunt praesentia Deo in aeternitate secundum eorum actualem exsisitentiam. Dicunt enim quod non est imaginandum quod tempus et ea quae fluunt in tempore, sint praesentia in aeternitate sicut baculus est praesens toti fluvio, si figatur in medio fluvio: baculus enim successive est praesens toti fluvio, quia partibus eius; sed aeternitas est simul cum toto tempore et cum omnibus quae fluunt in tempore, ita quod totum tempus et quidquid successive est in tempore, est praesens aeternitati, – ut si ponatur aeternitas sicut centrum et totum tempus fluens sicut circumferentia, tunc licet circumferentia continue moveatur et pars parti

Doktor Subtelny ukazuje obrazowo sposób odniesienia wieczności Boga wobec czasu. Czas wobec skończonych podmiotów obecny jest jako następstwo momentów, ale wobec podmiotu poznającego, jakim jest Byt Absolutny, jest obecny jako wieczne „teraz", dane jednocześnie. Dzięki temu wiedza Boga o wszystkich zdarzeniach jest pewna. Odnosząc się do przytoczonego obrazu: Bóg nie jest obecny w rzece naszego czasu, ale stoi ponad nią, podobnie jak centrum koła, które może się odnieść do całego okręgu, nie będąc jego częścią. Tak jak odległość punktu okręgu do centrum jest wszędzie taka równej długości, tak samo każda część naszej rzeki czasu (w tym przyszłość) jest w równym stopniu obecna wobec Boga. Dlatego ma On pewną wiedzę o tym, co jest kontyngentne, gdyż jest aktualnie teraźniejsze wobec Niego[13]. Szkot pokrótce referuje argumenty, na które powołują się zwolennicy powyższej opinii. Wieczność Boga musi być jednoczesna z całością czasu, gdyż w przeciwnym razie Bóg byłby ograniczony. Bezmierność Boga dotyczy zarówno warunków przestrzennych jak i czasowych, dlatego rzeczy sukcesywnie następujące po sobie w czasie są jednoczesne wobec Boga[14]. Wieczność jest symultaniczna wobec całości, ale również przekracza czasowe „teraz" aktualnie zachodzące. Jest to możliwe tylko, gdy wieczność jest też symultaniczna z każdym czasowym momentem teraźniejszości, w przeciwnym razie nie przekraczałaby go. Z tego powodu wieczność jest symultaniczna z każdym „teraz" i z nimi wszystkimi[15]. Ponadto, jeżeli cały czas zostanie ujęty jednocześnie, wówczas moment „teraz" w wieczności zawierałby cały czas, a zatem w podobny sposób zawarta jest w wieczności teraźniejszość, chociaż jest sukcesywna[16].

Szkot krytykuje to stanowisko w następujący sposób. Poddaje w wątpliwość trafność analogii pomiędzy bezmiernością (*immensitas*) Boga w przestrzeni i bezmiernością Boga w czasie. Stwierdza, że Boska bezmierność jest racją istnienia wyłącznie w miejscu istniejącym. Szkot przeprowadza następujący eksperyment myślowy: gdybyśmy powiększali miejsce do nieskończoności w sposób sukcesywny (analogicznie do tego jak czas płynie w nieskończoność), wówczas Bóg nie współistniałby jednocześnie z nieskończonym miejscem. Takie miejsce bowiem jest tylko i wyłącznie przypadłościowe (*secundum quid*) – a to, co nie jest, nie może być racją jakiegokolwiek istnienia, które jest teraźniejsze. Szkot wnioskuje więc, że Bóg nie będzie teraźniejszy wobec całego płynącego czasu. Powoływanie się zatem na bezmierność Boga nie prowadzi do uznania tezy o teraźniejszości rzeczy wobec Boga[17]. Wniosek Szkota oparty jest na założeniach jego teorii czasu i

succedat, tamen in comparatione ad centrum uniformiter se habet. Aliud exemplum ponunt de aliquo exsistente in tecto domus" – Lect. I., d. 39, n. 23.

[13] Por. komentarz autorów w: John Duns Scotus, *Contingency and Freedom, Lectura I 39*, s. 81.

[14] Lect. I., d. 39, n. 24.

[15] Lect. I., d. 39, n. 25.

[16] Lect. I., d. 39, n. 26.

[17] „Immensitas divina non est ratio exsistendi nisi in loco exsistente: si enim locus posset augmentari in infinitum successive (sicut tempus fluit in infinitum), tunc Deus non esset simul cum loco infinito. Quia locus

przestrzeni, a cały argument odsłania poglądy Dunsa dotyczące relacji wieczności Boga wobec czasowości. Jak podkreślają komentatorzy tego fragmentu – według Szkota Boża przestrzenna bezmierność jest aspektem Jego istnienia, gdyż jest związana z aktualnie istniejącymi miejscami, w których Bóg jest wszechobecny. Nie dotyczy ona zatem miejsc, które jeszcze nie istnieją[18]. Zwraca się uwagę, że Szkot przyjmuje w ten sposób pewną formę prezentyzmu, ograniczoną co prawda do przedmiotów, które są czasowe czyli następują po sobie i podlegają zmianie. Tylko to, co jest w takich przedmiotach teraźniejsze, jest realne[19]. Dlatego Szkot twierdzi, że Boża bezmierność wymaga jedynie, by aktualnie istniejące miejsca były wobec Niego obecne, natomiast nie miejsca potencjalne. Zasada ta dotyczy zarówno miejsc przestrzennych jak i przyszłości, która jest czymś potencjalnym[20]. Jak sam Szkot podkreśla o czasie możemy stwierdzić, że jest niczym innym, niż momentem, dlatego choć czas ciągle płynie, jako całość nie jest jednoczesny z wiecznością. Obraz koła podany przez tomistów nie dowodzi równoczesności c a ł o ś c i czasu z wiecznością Boga. Interpretacja tego obrazu, zaproponowana przez Dunsa Szkota jest inna: jeśli się przyjmie linię, której jednym punktem jest centrum koła (którym jest wieczność), a drugim – punkt na obwodzie, który się przemieszcza wokół w taki sposób, że po nim nie pozostaje coś, co trwa dalej, lecz porusza się po obwodzie, wówczas trzeba przyjąć, że centrum nie współistnieje z obwodem koła jako całością, ponieważ wszystkie punkty obwodu nie istnieją jednocześnie. Tylko „teraz" czasu jest zatem teraźniejsze z wiecznością[21]. Taka koncepcja czasu rodzi pytanie o status ontyczny przeszłości, teraźniejszości i przyszłości w metafizyce Szkota. Szkot odrzuca koncepcję, według której czas jest dyskretny i złożony z uporządkowanych kolejnych chwil[22]. Czas interpretuje jako coś, czego naturą jest nieprzerwane płynięcie, jako coś „sukcesywnego", co przez ową sukcesywność nie jest obecne w całości w jednym momencie[23]. William Craig podkreśla, że Szkot przyjmuje dynamiczną koncepcję czasu, w ramach której

ille non est nisi secundum quid, – et quod non est, non potest esse ratio alicui exsistendi praesentialiter; igitur similiter Deus non erit praesens toti tempori fluenti. Exemplum igitur concludit oppositum" – Lect. I., d. 39, n. 27.

[18] John Duns Scotus, *Contingency and Freedom, Lectura I 39*, ed. A. Vos, Dordrecht, Boston, London 1994, s. 83.

[19] N. Lewis, *Space and Time*, [w:] The Cambridge Companion to Duns Scotus, ed. T. Williams, Cambridge University Press, Cambridge 2006, s. 84.

[20] *Ibidem*, s. 85.

[21] „Quia si protrahatur linea recta, cuius unus punctus faciat centrum, et circumvolvatur alius punctus […] ita quod non derelinquat aliquid stans sed tantum causet circumferentiam in fluxu, illud centrum non est simul cum tota circumferentia, quia non simul est. Sic est de tempore, quod nihil eius est nisi instans; et ideo licet continue fluat, non erit totum simul respectu aeternitatis. Unde circumferentia stans non est tempus, sed est circumferentia fluens; et ideo nihil est praesens aeternitati nisi 'nunc' temporis" – Lect. I., d. 39, n. 85.

[22] Zob. N. Lewis, *op. cit.*, s. 86. Pogląd taki można by określić mianem entytyzmu. Według niego można mówić o chwilach czasu jako pewnych partykulariach, mających w jakimś sensie istnienie. Szkot taki pogląd odrzucał. Por. R. Fox, *Time and Eternity in Mid-Thirteenth-Century Thought*, Oxford University Press, Oxford 2006, s. 173.

[23] Zob. N. Lewis, *op. cit.*, s. 85.

przyszłość w żaden sposób nie istnieje aktualnie, jednocześnie jednak zaznacza, że Boża niezmierność w sposób istotny przekracza czasowe „teraz", ale koegzystuje tylko z „teraz", które jest aktualne[24]. Wydaje się, że Duns Szkot próbował w ten sposób zapewnić jednocześnie Bożą transcendencję wobec świata czasowego, ale również obronić tezę, że Bóg w jakiś sposób „liczy się" z czasowością tego świata i Jego współistnienie z tym światem dotyczy tych warunków, w jakich ten świat się przejawia. Obraz tomistyczny wprowadzał do tego współistnienia jakiś rodzaj stagnacji i dlatego zostaje przez Szkota skrytykowany.

Wiedza Boga dotycząca przyszłych zdarzeń przygodnych nie może zatem według Szkota wypływać z „widzenia" rzeczy przeszłych, teraźniejszych i przyszłych jako teraźniejszych.

Następnie Szkot stwierdza, że jeżeli wszystkie przyszłe rzeczy byłyby obecne wobec Boga pod względem ich aktualnego istnienia, byłoby niemożliwe, żeby Bóg sprawiał cokolwiek nowego. Jeśli bowiem coś jest odniesione do Boga jako obecne pod względem aktualnego istnienia, jest odniesione do niego jako Sprawcy, a nie jako to, co dopiero ma być uprzyczynowane (ponieważ wówczas nie byłoby obecne). Dlatego jeżeli przyszłe zdarzenie przygodne byłoby odniesione do Boga pod względem swego aktualnego istnienia, Bóg nie mógłby być jego przyczyną sprawczą, chyba że byłby nią dwukrotnie[25]. Postulat aktualności rzeczy wobec Boga, prowadzi w konsekwencji do tego, że Bóg stwarzałby daną rzecz powtórnie – raz jako aktualną, ale przyszłą, drugi raz w momencie, gdy zaczyna ona bytować w zmiennym świecie, jako aktualną.

Doktor Subtelny próbuje również określić charakter wiedzy Boga o przyszłych zdarzeniach przygodnych. Wydaje się, że Bóg powinien je znać jako te, które mają być stworzone. Czy zna je w sposób pewny, czy nie? Jeżeli w sposób pewny, to jako te, które mają być stworzone, wówczas są one przyszłe; zatem Bóg zna je w sposób pewny jako przyszłe wobec Niego i jako te, które mają być przez Niego stworzone. Ale jeśli On nie zna ich w sposób pewny, wówczas Jego wiedza o tym, co zostało uczynione, jest różna od Jego wiedzy o tym, co ma być uczynione. Duns przyjmuje jednak za Augustynem, że wiedza Boga o tym, co ma być uczynione jest pewna, tak samo jak o tym, co było uczynione[26]. Szkot wyklucza zatem sytuację, w której Bóg nie wiedziałby, które z rzeczy przygodnych są już aktualne, a które dopiero będą. W jego przekonaniu pogląd tomistyczny, według

[24] W.L. Craig, *op. cit.*, s. 130.

[25] „Si omnia futura essent praesentia Deo secundum eorum actualem exsistentiam, impossibile esset deo causare aliquid de novo: nam illud quod secundum suam actualem exsistentiam comparatur Deo ut praesens, comparatur ei ut causatum, non ut causandum (quia tunc non ut praesens); igitur si futurum contingens secundum suam actualem exsistentiam comparatur Deo, non causabit futurum contingens nisi bis causet idem" – Lect. I., d. 39, n. 28.

[26] „Praeterea, quaero quomodo Deus cognoscit contingentia futura ut creanda sunt, aut certitudinaliter ea sic cognoscit aut non? Si certitudinaliter et ut creanda sunt, sunt futura; igitur ut sunt futura sibi et ab ipso creanda, certitudinaliter cognoscit. Si autem non certitudinaliter, igitur aliter novit facta quam fienda, – quod est contra Augustinum, quod ita certitudinaliter novit fienda sicut quando sunt facta" – Lect. I., d. 39, n. 29.

którego wszystkie rzeczy są dane jako aktualne, zaburza ową pewność poznania Bożego, ponieważ nie uwzględnia aspektu czasowości rzeczy oraz ich porządku występowania w czasie[27].

Szkot pokazuje ostatecznie, że koncepcja tomistyczna znosi różnicę pomiędzy poznaniem Bożym, a poznaniem anielskim tego, co przyszłe. Szkot stwierdza, że wiekuistość (*aevum* – miara życia aniołów) jest według tomistów czymś niepodzielnym. Zatem jest jako całość jednoczesna z całym czasem, tak samo jak wieczność, a więc czas jako całość i to co płynie w czasie byłoby obecne wobec aniołów. Dlatego jeżeli Bóg znałby z pewnością przyszłość, z tego powodu, że czas jako całość jest obecny wobec wieczności, wówczas na tej samej zasadzie anioł znałby jednocześnie wszystkie rzeczy, które się sukcesywnie pojawią, ponieważ wszystkie rzeczy byłyby jednoczesne z *aevum*[28]. W celu zachowania różnicy między wiedzą Boga, a wiedzą anioła, należy odrzucić pogląd, według którego Bóg poznaje przyszłe zdarzenia przygodne na mocy aktualności wszystkich rzeczy kontyngentnych wobec Boga.

Przedstawione powyżej krytyczne analizy poświęcone różnym koncepcjom Bożej wiedzy o *futura contingentia* prowadzą Szkota do postawienia dwóch pytań: czy w ogóle zachodzi kontyngencja w świecie, a jeśli tak, to w jaki sposób pogodzić pewność poznania Bożego z kontyngencją rzeczy.

Kontyngencja świata

Pytanie o to, czy świat jest kontyngenty, wydaje się zasadne, gdyż gdyby nie było kontyngencji, wówczas wszystko byłoby konieczne i nie byłoby sensu pytać, czy Bóg poznaje *futura contingentia*.

Czy posiadamy dowód zachodzenia kontyngencji w świecie? Szkot przyjmuje, że rzeczy są kontyngentne. Nie można według niego przedstawić żadnego dowodu kontyngencji: nie mamy ani dowodu *per notius*, ani dowodu *a priori*. Szkot odwołuje się do swojej koncepcji transcedentaliów dysjunktywnych (*passiones*

[27] Wydaje się jednak, że zwolennik poglądu tomistycznego mógłby bronić swego stanowiska w następujący sposób. Aktualna obecność w poznaniu Bożym wszystkiego co było, jest i będzie nie musi oznaczać, iż Bóg nie ujmuje aspektu następstwa. Co prawda Bóg nie poznaje zdarzeń przypadkowych jednych po drugich, gdyż to pociągałoby zmianę w Bożym poznaniu, natomiast „widzi" rzeczy w dwóch aspektach: (1) poznaje wszystkie zdarzenia przypadkowe, jakie one są w swoich przyczynach; (2) poznaje je takimi, jakimi są w rzeczywistości same w sobie. (Por. Tomasz z Akwinu, *Summa Teologii* I, q. 14 a. 13, resp. [w:] *idem*, Traktat o Bogu, tłum. i kom. G. Kurylewicz, Z. Nerczuk., M. Olszewski, Wydawnictwo Znak, Kraków 1999, s. 228). Aspekt drugi pozwala je ująć jako teraźniejsze i pewne, aspekt pierwszy pozwala na ujęcie w przyczynach, a zatem wydaje się, że i we wzajemnym następstwie czasowym.

[28] „Secundum istos aevum (quod est mensura angeli) est indivisibile: igitur est totum simul cum toto tempore, sicut aeternitas, ita quod totum tempus et ea quae fluunt in tempore sunt praesentia angelo; igitur si propter hoc quod totum tempus est praesens aeternitati, Deus certitudinaliter cognosceret futura, – et angelus per eandem rationem cognosceret omnia futura simul, quaecumque successive habent fieri, quia omnia essent simul cum aevo" – Lect. I., d. 39, n. 30.

disiunctae entis), czyli takich które wzięte razem wyczerpują cały byt, a jedno z danej pary odnosi się do Boga, drugie do rzeczy stworzonych. Duns w analizowanym tekście stwierdza, że bytowi przysługują pary następujących transcedentaliów dysjunktywnych: konieczne-możliwe, nieskończone-skończone[29]. Doktor Subtelny przyjmuje, że jeśli atrybut jest zamienny z danym podmiotem, w którym się bezpośrednio znajduje, to nie można dowieść na podstawie czegoś, co znamy lepiej, że podmiot posiada ten atrybut. Ta sama zasada obowiązuje wobec dysjunktywnego atrybutu: jeśli dany podmiot posiada go bezpośrednio, nie można tego dowieść przez coś bardziej nam znanego[30]. Jak piszą komentatorzy tego fragmentu nie można wydedukować transcendentalnej właściwości bytu z czegoś bardziej oczywistego[31], gdyż czegoś takiego nie ma.

Dalsze rozważania Szkota pozwalają mu pokazać, że kontyngencji nie dowodzi się apriorycznie. Stwierdza, że jeśli mniej doskonały atrybut dysjunktywny jest orzekany o jakimś podmiocie, którego jest atrybutem właściwym, to z tego, że znajduje się on w danym podmiocie można wywnioskować, że szlachetniejszy atrybut istnieje w podmiocie sobie właściwym, ale nie można wnioskować odwrotnie. Ponieważ nie może część mniej doskonała z atrybutów istnieć w czymś, jeśli część szlachetniejsza w czymś nie istnieje, choć odwrotnie jest to możliwe. Stąd wynika, że jeśli byt uprzyczynowany jest skończony, to jakiś byt jest nieskończony, lecz nie wynika, że jeśli jakiś byt jest nieskończony, to jakiś byt jest skończony. Prawdziwość stanu pierwszego nie pociąga prawdziwości drugiego. I tak samo z tego wynika, że jeśli jakiś byt jest kontyngentny, to jakiś byt jest konieczny, lecz nie odwrotnie[32]. Nie można zatem z analizy apriorycznej pojęcia bytu koniecznego wydedukować istnienia bytu przygodnego. Szkot bowiem przyjmuje, że jeśli eg-

---

[29] Nie jest to oczywiście całkowity zestaw owych transcedentalnych atrybutów dysjunktywnych. Jak pisał Iwo E. Zieliński, Szkot nie ustalił żadnej hierarchii właściwości transcendentalnych, ani wyczerpującego ich zestawienia. Najczęściej podawał następujące pary tych właściwości: niezależny-zależny, konieczny-przygodny, absolutny-względny, nieskończony-skończony, aktualny-potencjalny. Doskonalszy (*nobilius*) człon odnosi się zawsze do Boga. Zob. I.E. Zieliński, *Nieskończoność bytu Bożego w filozofii Jana Dunsa Szkota*, KUL, Lublin 1980, s. 32-33.

[30] „De primo, quod sit contingentia in rebus, non potest – ut puto – probari per notius, nec a priori, quia ens dividitur per 'necessarium' et 'possibile'. Et sicut passio est convertibilis cum aliquo subiecto quae immediate inest illi subiecto, nec probari potest per aliquid notius, ita nec passio disiuncta de subiecto suo – cui immediate inest – per notius probari potest" – Lect. I., d. 39, n. 39. Trudno jednoznacznie rozstrzygnąć, czy termin „możliwy" jest przez Szkota użyty tu jako synonim „kontyngentny", czy ma szerszy zakres, wówczas *contingentia* byłyby tymi rzeczami, które mogą być lub nie, ale ziszczą się w jakimś momencie czasowym, *possibilia* – byłyby kontyngentne, ale niezizszczone, tylko możliwe do zaistnienia, przeciwnie do rzeczy niemożliwych do zaistnienia (*impossibilia*). W dalszej części fragmentu n. 39 Szkot używa już pary przeciwieństw *contingens-necessarium*.

[31] John Duns Scotus, *Contingency and Freedom*, *Lectura I 39*, s. 97.

[32] „Si autem una pars illius passionis disiunctae dicatur de aliquo subiecto sibi appropriato, – si illa pars sit ignobilior pars illius passionis, ex hoc quod inest suo subiecto potest concludi quod pars nobilior illius passionis insit subiecto sibi appropriato, licet non e contra (quia non potest pars ignobilior passionis inesse alicui nisi pars nobilior insit, licet e contra possit). Unde sequitur, si ens causatum sit finitum, quod aliquod ens sit infinitum; sed non sequitur e contra, si aliquod ens sit infinitum, quod aliquod ens sit finitum, quia ad veritatem primi non requiritur veritas secundi; et sic etiam sequitur, si aliquod ens sit contingens, quod aliquod ens sit necessarium, et non e contra" – Lect. I., d. 39, n. 39.

zemplifikowany jest atrybut mniej doskonały z pary dysjunktywnych doskonałości bytu, to na pewno również element bardziej doskonały, natomiast nie odwrotnie.

Pozostaje zatem, konkluduje Szkot, zaakceptować istnienie kontyngencji, a nie jej dowodzić. Kontyngencja rzeczy jest czymś samo przez się oczywistym (*per se notum*). Szkot podkreśla oczywistość tezy o kontyngencji świata wskazując na to, że kwestionowanie tej oczywistości nie mieści się w ramach rozumnej dyskusji. Stwierdza bowiem, że jeżeli ktoś neguje oczywistość kontyngencji potrzebuje „doświadczenia zmysłowego i domaga się kary"[33], odwołując się tym samym do teorii dyskusji Arystotelesa, który w *Topikach* argumentował, że są takie pytania, na które nie należy odpowiadać[34]. W jaki sposób zatem przekonać deterministę, że kontyngencja jest czymś oczywistym? Szkot przytacza w tym kontekście dość bezwzględny opis działania wobec deterministy, cytując fragment z pism Awicenny, który nauczał, że „tacy ludzie, którzy zaprzeczają temu, co przedstawia się zmysłom, muszą być wystawieni do ognia, ponieważ dla nich tym samym jest bycie palonym i nie bycie palonym"[35]. Przekładając ten obraz na problem determinacji zdarzeń – można by powiedzieć, że należy podpalać deterministę tak długo, aż uzna, że mógłby nie być podpalanym. Szkot również stwierdza, że kiedy Arystoteles argumentował przeciwko tym, którzy twierdzili, że wszystko zdarza się w sposób konieczny, odwoływał się do praktyki życiowej, mianowicie do rzeczy, które są oczywiste dla nas w naszych działaniach. Mamy bowiem zwyczaj zachowywać się tak, jakby rzeczy przyszłe były niezdeterminowane, ponieważ gdyby były zdeterminowane, wówczas nie byłoby potrzeby ani prowadzić negocjacji, ani rozważać środków dla naszych poczynań[36].

Źródło kontyngencji rzeczy w świecie

Co zatem stanowi przyczynę przygodności rzeczy? Doktor Subtelny zanim przedstawi własną teorię, poddaje krytyce koncepcję, według której kontyngencja w rzeczach jest pochodna jedynie od przyczyn najbliższych, natomiast powodem konieczności jest przyczyna pierwsza[37]. Wydawcy tekstu przypisują tę

[33] „Propter quod accipiendum est tamquam per se notum quod sit contingentia in entibus, – et qui hoc negat, indiget sensu et poena" – Lect. I., d. 39, n. 40.

[34] Jak pisał Stagiryta: „ci, co pytają, czy należy czcić bogów czy nie należy, i czy należy kochać rodziców czy nie należy, zasługują na naganę; natomiast ci, co pytają, czy śnieg jest biały czy nie, wymagają odesłania do zmysłów" (Arystoteles, *Topiki*, 1, 11, 105 a, 5-7, [w:] *idem*, Dzieła wszystkie, t. I, przeł. K. Leśniak, PWN, Warszawa 1990, s. 353.

[35] „Et ideo Avicenna in *Metaphysica* sua docet tales fore igni exponendos qui negant manifesta sensui, quia idem est tali comburi et non comburi" – Lect. I., d. 39, n. 40.

[36] „Unde Philosophus, arguens contra eos qui dicunt omnia evenire necessario, ducit eos [...] ad aliqua notiora nobis in actibus nostris: quod tunc 'neque oporteret negotiari neque consiliari" – Lect. I., d. 39, n. 40. Por. Arystotles, *Hermeneutyka*, 9, 18 b 27-33.

[37] „Dicunt quidam quod contingentia est in entibus quantum ad causas proximas, sed necessitas quantum ad causam primam" – Lect. I., d. 39, n. 32.

opinię Tomaszowi z Akwinu (Szkot używa jedynie formy „niektórzy") i przytaczają ustęp z *Sumy teologicznej*, dotyczący konieczności Bożej wiedzy o przyszłych zdarzeniach przygodnych, która nie niweczy ich przygodności, gdyż są one przygodne z powodu najbliższych przyczyn[38]. Z kolei Szkot powołuje się bezpośrednio jedynie na opinię Boecjusza, którego interpretuje w ten sposób: to samo wydarzenie rozważane w odniesieniu do przyczyny pierwszej jest konieczne, rozważane samo w sobie – to znaczy w odniesieniu do przyczyn najbliższych – jest kontyngentne[39]. Badacze z Utrechtu[40], idąc za sugestią wydawców, którzy przypisują krytykowany przez Szkota pogląd Akwinacie, interpretują w następujący sposób pogląd Tomasza: „Tomasz postrzega Boga jako ostateczną przyczynę, przyczynę przyczyn, która jako konieczny byt może działać jako przyczyna tylko koniecznie. Kontyngencja natomiast powstaje ze względu na to, że rzeczy nie są uprzyczynowane bezpośrednio przez Boga i jeżeli pewien skutek nie jest bezpośrednio uprzyczynowany przez Boga, ale również przez przyczyny pośrednie, wówczas ten skutek może być kontyngenty". Przedstawię najpierw argumentację Dunsa przeciwko tak zinterpretowanemu poglądowi Akwinaty, a następnie spróbuję pokazać, czy rzeczywiście argumenty Szkota odnoszą się do poglądów Tomasza z Akwinu.

Szkot interpretuje krytykowane stanowisko jako pogląd, według którego wszelka niedoskonałość (jak grzech czy brak) jest spowodowana w bycie przez najbliższe przyczyny danego bytu (przyczyny drugie), a nie przez pierwszą przyczynę, czyli Boga. Kontyngencja jest według zwolenników krytykowanej opinii niedoskonałością, zatem musi pochodzi od przyczyn drugich[41].

Szkot pokazuje, że gdyby Bóg mógł działać tylko w sposób konieczny, wówczas konieczność przechodziłaby jako cecha relacji przyczyna-skutek przez cały łańcuch przyczyn. Jeżeli pierwsza przyczyna działa w sposób konieczny i porusza najbliższe jej przyczyny oraz ma to charakter koniecznej relacji wobec nich, wówczas drugie przyczyny w sposób konieczny poruszają to, czego są przyczynami, ponieważ drugie przyczyny jedynie wtedy poruszają, o ile są poruszone przez pierwszą przyczynę. Wówczas cały porządek przyczyn jest konieczny w swoim działaniu i w konsekwencji te przyczyny nie mogłyby dawać skutków kontyngentnych[42].

---

[38] Zob. Tomasz z Akwinu, *Summa Teologii* I, q. 14 a. 13, ad.1., [w:] Traktat o Bogu, s. 229.

[39] „Hoc autem probatur per Boethium V *De consolatione* ultimo, in 6 prosa, qui vult quod idem futurum ut comparatur ad causam primam sit necessarium, in se tamen – et sic in comparatione ad causam proximam – sortitur contingentiam" (Lect. I., d. 39, n. 33). W tekście Boecjusza czytamy: „to samo zdarzenie przyszłe, kiedy jest odniesione do wiedzy Boskiej, jest konieczne, a gdy jest rozważane w swojej naturze, wydaje się całkowicie i absolutnie wolne" (*idem*, *O pocieszeniu*, V, 6, przeł. G. Kurylewicz, M. Antczak, Wyd. Marek Derewecki, Kęty 2006, s. 127).

[40] Zob. komentarz autorów w: John Duns Scotus, *Contingency and Freedom, Lectura I 39*, s. 89.

[41] „Aliqua imperfectio potest esse in effectu a causa proxima, licet non sit a causa prima, ut peccata et privationes et huiusmodi; igitur cum contingentia sit sicut quaedam imperfectio in entitate rei, ipsa potest esse a causa proxima, licet non sit a causa prima" – Lect. I., d. 39, n. 34.

[42] „Si prima causa necessario causat et movet causam sibi proximam, et necessariam habet habitudinem ad illam, igitur illa secunda causa necessario movet hoc quod movet et causat, quia causa secunda non movet nisi in quantum movetur a prima; si igitur necessario movetur et causatur a prima, necessario movet aliud, et sic

Szkot potwierdza tę argumentację odwołując się do *Liber de causis* i analizując współdziałanie przyczyny pierwszej z przyczynami drugimi. Pierwsza przyczyna ma wcześniejszą relację wobec skutku, niż przyczyna druga. Jeżeli pierwsza przyczyna dawałaby konieczny byt skutkowi, to druga przyczyna nie mogłaby dawać jakiegokolwiek bytu skutkowi w sposób kontyngentny. Ponieważ w takim przypadku skutek byłby przeciwstawny – i konieczny, i kontyngentny. Kiedy się mówi, że pierwsza i najbliższa przyczyna daje byt skutkowi w tym samym czasie, druga przyczyna ciągle nie może dać bytu skutkowi w sposób kontyngentny, jeżeli pierwsza przyczyna dała byt w sposób konieczny. Jest niemożliwe, aby ten sam skutek miał ze względu na swój byt konieczną relacją do doskonałej przyczyny i kontyngentną relację do niedoskonałej przyczyny, ponieważ jeśli skutek ma konieczną relację do doskonałej przyczyny i jeśli nie ma żadnej przyczyny kontyngentnej, wówczas on ciągle miałby swój byt. Dlatego nie otrzymuje on swego bytu od przyczyny kontyngentnej[43].

Szkot zastanawia się dalej, w jaki sposób zinterpretować bezpośrednie działanie Boga, takie jak stwarzanie dusz. Dusze bowiem są bezpośrednio stwarzane przez Boga, a nie za sprawą przyczyn drugich. A jednak nie można uznać, że są w sposób konieczny stwarzane, co zakładałaby krytykowana przez Szkota teoria. Zatem nie ma sensu twierdzić, że skutki są konieczne w relacji do pierwszej przyczyny[44]. Szkot podważa zatem krytykowaną koncepcję poprzez sprowadzenie jej do absurdalnych konsekwencji: gdyby przyjąć argument Tomasza trzeba by uznać, że dusze mają charakter konieczny. A zatem należy odrzucić koncepcję, że kontyngencja w rzeczach pochodzi od działania przyczyn drugich.

W konsekwencji Doktor Subtelny stwierdza, że jeśli rzeczy są kontyngentne, to albo pierwsza przyczyna porusza w sposób kontyngentny przyczyny drugie, albo w sposób kontyngentny porusza skutek, w ten sposób kontyngencja pochodzi od działania pierwszej przyczyny[45]. Ta konkluzja będzie prowadzić Szkota do pytania, co w Bogu jest źródłem kontyngencji. Zanim jednak przejdę do przedstawienia

---

semper descendendo ad effectum producendum, – et ita totus ordo causarum in movendo erit necessarius, et per consequens nullum effectum contingenter possunt producere" – Lect. I., d. 39, n. 35.

[43] „Prima causa prius comparatur ad effectum quam causa secunda, sicut patet per primam propositionem *De causis*; si igitur in illo priore causa daret esse necessarium effectui, tunc secunda causa non posset dare aliqod esse contingenter illi effectui, quia tunc effectus haberet esse oppositis modis (necessario et contingenter). Si autem dicatur quod simul causa prima et proxima dent esse effectui, non potest adhuc causa secunda dare esse contingenter effectui si causa prima det esse necessario, quia non potest esse quod idem effectus secundum suum esse habeat necesariam habitudinem ad causam perfectam, et contingentem ad causam imperfectam (quia si necessariam habet habitudinem ad causam perfectam, igitur si causa coningens non sit, adhuc effectus habebit esse; igitur non capit esse a causa contingenti)" – Lect. I., d. 39, n. 36.

[44] „Praeterea, animae immediate creantur a Deo et non ab aliqua causa proxima, non tamen necessario causantur; igitur nihil est dicere quod effectus in comparatione ad causam primam sint necessari" – Lect. I., d. 39, n. 37.

[45] „Igitur oportet quod si sit contingentia in rebus, quod prima causa vel contingenter moveat causam secundam, vel quod contingenter moveat effectum, ita quod contingentia proveniat ex actione primae causae" – Lect. I., d. 39, n. 35.

koncepcji Szkota, spróbuję pokrótce wskazać na elementy doktryny Akwinaty, które nie pozwalają na przedstawioną powyżej interpretację jego poglądów.

Cytowany powyżej fragment z *Sumy teologicznej*, który przywołują wydawcy, nie pozwala na postawienie tezy, że Bóg jako pierwsza przyczyna może działać według Akwinaty tylko koniecznie. Konieczność przypisana Bogu w tym fragmencie dotyczy Jego wiedzy, a nie wszelkiego działania. Tomasz stwierdza, że mimo konieczności tej wiedzy, przedmioty tej wiedzy mogą zachowywać kontyngencję. Akwinata wskazuje, że kontyngencja jest pochodna od przyczyn drugich, ale nie jest to warunek jedyny kontyngencji. Na pewno jest tak, że kontyngentna przyczyna wywołuje kontyngentne skutki, ale z tego nie wynika, że jedynym powodem kontyngencji jest działanie przyczyn drugich. Tomasz bowiem podkreśla wielokrotnie zależność w istnieniu wszystkich rzeczy od Boga. Ostateczną racją ich kontyngencji byłaby ich pochodność od Pierwszej Przyczyny, a dokładnie rzecz ujmując od woli Boga[46]. Odpowiedni tekst znajdziemy w komentarzu Tomasza do *Hermeneutyki* Arystotelesa, w którym czytamy, że źródłem różnic w porządku bytów istniejących jest wola Boga, jako pewna przyczyna, od której pochodzi cały byt i wszystkie jego różnice. Zachodzą zatem różnice między bytami jako tymi, które są możliwe i tymi które są konieczne. I dlatego z samej woli Bożej, stwierdza Tomasz, pochodzi konieczność i kontyngencja rzeczy. Różnica między rzeczami koniecznymi a kontyngentnymi pochodzi z tego, że kontyngencję wywołują najbliższe przyczyny, ale Tomasz precyzuje, że przyczyną najbliższych przyczyn jest ostatecznie Bóg: dla skutków bowiem, dla których chce, żeby były konieczne, Bóg ustanawia przyczyny konieczne, a dla skutków, dla których chce, żeby były kontyngentne, ustanawia kontyngentne przyczyny sprawcze, to jest takie które mogą dopuszczać braki. Te uwarunkowania przyczyn sprawiają, że pewne skutki nazywa się koniecznymi lub kontyngentnymi, chociaż wszystkie zależą od woli Bożej. Wola Boga sama jako pierwsza przyczyna przekracza według Akwinaty porządek tego, co konieczne i tego, co przygodne. Chociaż wola Boża działa jako niewybrakowana, to jednak nie wszystkie jej skutki są konieczne, lecz pewne są kontyngentne[47].

Interpretację komplikuje fakt, że Akwinata używa często następującej terminologii: przygodnymi nazywa te rzeczy, które „mogą nie być", a co jest uwarun-

[46] Por. Tomasz z Akwinu, „Bóg jest przyczyną istnienia wszystkich rzeczy", *Summa contra gentiles*, II 15; „Bóg nie działa z konieczności natury" (*ibidem*, II 23), [w:] *idem*, Prawda wiary chrześcijańskiej, przeł. Z. Włodek, W. Zega, „W drodze": Fundacja św. Benedykta, Poznań 2003, t. 1, s. 278, 302.

[47] „Nam voluntas divina est intelligenda ut extra ordinem entium existens, velut causa quaedam profundens totum ens et omnes eius differentias. Sunt autem differentiae entis possibile et necessarium; et ideo ex ipsa voluntate divina originantur necessitas et contingentia in rebus et distinctio utriusque secundum rationem proximarum causarum: ad effectus enim, quos voluit necessarios esse, disposuit causas necessarias; ad effectus autem, quos voluit esse contingentes, ordinavit causas contingenter agentes, idest potentes deficere. Et secundum harum conditionem causarum, effectus dicuntur vel necessarii vel contingentes, quamvis omnes dependeant a voluntate divina, sicut a prima causa, quae transcendit ordinem necessitatis et contingentiae. […] Voluntas autem divina indeficiens est; tamen non omnes effectus eius sunt necessarii, sed quidam contingentes" – Tomasz z Akwniu, *Expositio Peryermeneias*, lib. 1, lectio 14 n. 22, Textum Leoninum Taurini 1955.

kowane ich naturą – są one na przykład uwikłane w materię i ulegają rozpadowi. Tym samym byty, które są materialne mają tendencję do tego, by przestać być. Natomiast Tomasz nazywa bytami koniecznymi te, które choć są stworzone, nie giną, gdyż są identyczne ze swoimi naturami i nie są materialne (np. aniołowie)[48]. Termin „konieczny" i to w sensie absolutnym może być zatem używany przez Akwinatę w odniesieniu do stworzeń[49]. Z kolei kiedy Szkot mówi o bytach kontyngentnych ma na myśli wszystkie byty stworzone, również te, których charakterystyka ontyczna sprawia, że mają naturę niezniszczalną.

Tym samym nie można zastosować wobec koncepcji Tomasza, zarzutów, które pojawiają się w tekście Szkota. Rację przygodności upatruje Tomasz w działaniu przyczyn drugich, które z woli Boga są kontyngentne, toteż kontyngencja jest ostatecznie spowodowana pierwszą przyczyną. Bóg może zatem działać ustanawiając zarówno konieczne jak i kontyngentne przyczyny, nietrafny jest zatem zarzut, że łańcuch przyczyn pochodnych o pierwszej przyczyny musi być łańcuchem przyczyn koniecznych.

Niezależnie od tego, czy krytyka poglądów Akwinaty dokonana przez Szkota jest trafna odsłania ona poglądy samego Szkota na naturę i genezę kontyngencji. Po pierwsze w swojej koncepcji Szkot będzie szukał źródeł kontyngencji w Bogu, który może działać kontyngentnie. Bóg może być bezpośrednią przyczyną kontyngencji[50], a dodatkowo kontyngencja nie musi być traktowana jako niedoskonałość bytowa.

W jaki sposób Bóg jest przyczyną kontyngencji? Doktor Subtelny wskaże na wolę Boga jako źródło kontyngencji rzeczy stworzonych.

Po pierwsze podkreśla, że Boska wola jest wolna. Co to oznacza w koncepcji Szkota? Wolność można według niego rozmaicie rozumieć. Po pierwsze, pod-

[48] Por. „In Aquinas's view, this would be true even if the created order contained things which are not material. For suppose there were immaterial beings other than God, as Aquinas took angels to be. They would differ from material things since they would have no in-built tendency to perish or move around. In the language of Aquinas, they would be 'necessary' beings rather than 'contingent' ones" – B. Davies, *Thomas Aquinas*, [w:] Routledge History of Philosophy, vol. III, ed. J. Marenbon, Routledge, London-New York 1998, s. 250. Na temat znaczenia terminu „byty konieczne" u Tomasza wypowiada się w podobnym duchu Leo J. Elders analizując trzecią drogę, w której treści pojawia się zdanie: „nie jest zaś rzeczą możliwą postępować w nieskończoność w szeregu bytów koniecznych, które mają przyczynę swej konieczności". „Byty konieczne, które mają przyczynę" mogą być rozumiane jako czyste inteligencje (D.J. Hawkins), choć istnieje również interpretacja E. Gilsona, który traktuje je jako byty, które nazywa się koniecznymi ze względu na to, że są aktualnie istniejące. Zob. L.J. Elders, *Filozofia Boga*, Wydawnictwo Katolików MAG, Warszawa 1992, s. 112, przypis 112.

[49] Por. „Chociaż wszystkie rzeczy zależą od woli Boga jako od pierwszej przyczyny, która nie podlega działaniu konieczności poza tą narzuconą przez zamierzony cel, to jednak nie wyklucza się z tego powodu absolutnej konieczności z rzeczy, tak że bylibyśmy zmuszeni twierdzić, iż wszystkie rzeczy są przygodne – mogłoby się komuś tak wydawać dlatego, że nie wypłynęły ze swej przyczyny na mocy absolutnej konieczności, gdyż w rzeczach skutek przygodny to zwykle ten, który nie z konieczności wynika z przyczyny. Są pewne rzeczy stworzone, które bezwzględnie i absolutnie muszą istnieć. […] Te więc rzeczy, w których albo nie ma materii, albo jeśli materia jest, to nie może przyjąć innej formy – nie mają możności nieistnienia. Te rzeczy zatem bezwzględnie i absolutnie muszą istnieć" – Tomasz z Akwinu, „W jaki sposób w rzeczach stworzonych może być absolutna konieczność", *Summa contra gentiles*, II 30, [w:] *idem*, Prawda wiary chrześcijańskiej, t. 1, s. 321.

[50] „Et dico quod oportet causam istius contingentiae assignare a parte causalitatis Dei. […] Et ideo causa contingentiae in entibus est ex hoc quod prima causa contingenter, et non necessario, movet" – Lect. I., d. 39, n. 41.

miot wolny to taki, który może uczynić przeciwstawne skutki, jednakże ta wolność nie jest pierwszą i domaga się innej, która jest wcześniejsza. W człowieku pierwsza wolność polega na tym, że możemy uczynić opozycyjne akty, taka wolność ma pewną niedoskonałość i zawiera zmienność. Natomiast Szkot podkreśla, że Boska wola nie może mieć pierwszej wolności, w rodzaju tej która jest w nas, gdyż jako niezmienna nie może generować opozycyjnych aktów. Boska wola może jedynie posiadać pojedyncze chcenie i stąd może chcieć przeciwstawnych przedmiotów poprzez jedno pojedyncze chcenie (*unica volitio*). Doktor Subtelny stwierdza, że pojedyncze chcenie Bożej woli ma przewagę nad wszystkimi stworzonymi aktami chcenia, skierowanymi wobec różnych przedmiotów, tak jak Jego pojedynczy akt poznania przekracza wszystkie akty poznania, które mają stworzenia[51]. Doskonałość zatem Bożej Istoty zakładałoby jej prostotę, zatem i prostotę – pojedynczość jednego aktu woli, co jest większą doskonałością, niż wielość aktów, które musi wydać skończony podmiot.

Stąd, Szkot konkluduje, że Boże jedno chcenie przewyższa wszystkie chcenia, które dążą do różnych przedmiotów, ponieważ każde nasze chcenie jest ograniczone do swego przedmiotu. I dlatego jeżeli bierzemy pod uwagę jedno nieograniczone chcenie, a takie jest chcenie Boże, wówczas ono może być odniesione do różnych przedmiotów. Stąd wolność Bożej woli może odnosić się do opozycyjnych przedmiotów przez jedno i to samo chcenie i jest nieskończenie bardziej wolna, niż my jesteśmy przez nasze różne chcenia[52]. Ów jeden akt chcenia może być, jak twierdzi Szkot, powodem zaistnienia wielu skutków, które pojawiają się w czasie niejednocześnie.

Szkot wprowadza w tym punkcie rozważań elementy swej teorii modalnej, która w ciągu ostatnich lat stała się tematem analiz kilku interesujących prac[53]. Szkot jest często interpretowany jako filozof, który jako pierwszy w dziejach myśli filozoficznej, wprowadził pojęcie synchronicznej modalności[54]. Według koncepcji

---

[51] „Voluntas autem divina libera est ad effectus oppositos producendos. Sed haec non est prima libertas, sed requirit aliam priorem; primam autem libertatem, quae est in nobis (quae est respectu atcuum oppositorum), non potest voluntas divina habere, quia haec est imperfectionis et arguit mutabilitatem, – voluntas autem divina non potest habere nisi unicam volitionem, et ideo unica volitione potest velle opposita obiecta, nam eius unica volitio est praevalens omnibus volitionibus creatis respectu diversorum, sicut eius unica intellectio respectu omnium intellectionum creaturarum" – Lect. I., d. 39, n. 53.

[52] „Unde eius unica volitio habet praevalentiam respectu omnium volitionum tendentium in diversa obiecta, quia quaelibet nostra volitio limitata est ad suum obiectum. Si igitur ponitur aliqua una illimitata, quae est volitio divina, illa poterit oppositorum obiectorum esse. Est igitur libertas voluntatis divinae quod ipsa unica volitione potest tendere in opposita obiecta, et in infinitum liberius quam nos diversis volitionibus." – tamże.

[53] Zob. cytowana wcześniej publikacja: John Duns Scotus, *Contingency and Freedom. Lectura I. 39*, trans. with introduction and commentary, eds. A. Vos, H. Veldhuis, A.H. Looman-Graanskamp, E. Dekker, N.W. den Bok, Dordrecht 1994. Poza tym: S. Knuuttila, *Modalities in Medieval Philosophy*, London, New York: Routledge 1993; *idem*, *Duns Scotus and the Foundations of Logical Modalities*, [w:] John Duns Scotus: Metaphysics and Ethics, eds. L. Honnefelder, R. Wood and M. Dreyer, Leiden 1996, s. 127-143; C.G. Normore, *Future Contingents*, [w:] The Cambridge History of Medieval Philosophy, eds. N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg, Cambridge 1982, s. 358–381; *idem*, *Scotus's Modal Theory*, [w:] The Cambridge Companion to Duns Scotus, ed. T. Williams, Cambridge 2003, s. 129-160.

[54] Zob. C.G. Normore, *Scotus's Modal Theory*, s. 129.

Arystotelesa stan rzeczy „p" jest kontyngenty w chwili *t1*, ale stan „nie-p" jest możliwy dopiero w innym momencie czasu – w *t2*. Możliwość stanu „nie-p" obowiązuje dla późniejszego momentu, a nie obowiązuje dla momentu *t1*, w którym zachodzi „p". W arystotelesowskiej ontologii kontyngencja wiąże się z następującymi po sobie zmianami w czasie. Koncepcja ta nazywana jest diachronicznym modelem kontyngencji (A. Vos) albo statystyczną interpretacją modalności (S. Knuuttila). Według Arystotelesa zatem wieczne rzeczy są konieczne, gdyż istnieją cały czas, a niezmienność i konieczność są ze sobą powiązane. Z kolei według Jana Dunsa Szkota zdarzenie kontyngentne należy definiować następująco:

> […] nie nazywam czegoś kontyngentnym, ponieważ to coś nie zawsze zachodzi albo w sposób niekonieczny, ale ponieważ stan z tym sprzeczny może być aktualny w każdym momencie, gdy to coś [co jest kontyngentne] zachodzi.[55]

Ten typ kontyngencji nazywany w literaturze przedmiotu synchroniczną kontyngencją (A. Vos), koncepcją symultanicznych kontyngentych alternatyw (S. Knuuttila) czy kontyngencją teraźniejszości (C.G. Normore) polega na tym, że gdy w *t1* zachodzi „p", jest możliwe „nie-p" w tej samej chwili *t1*. W tym samym momencie czasu zachodzi realna możliwość zachodzenia stanu sprzecznego, w stosunku do tego stanu, który zachodzi. Według Dunsa Szkota, gdyby nie było aktualnie realnej możliwości „nie-p" w stosunku do zachodzącego „p", żaden podmiot działający nie byłby wolny. W systemie Szkota – kontyngencja ta jest warunkiem zachodzenia aktów wolności woli, gdyż tylko wtedy mamy do czynienia z wolnym działaniem w chwili *t1*, gdy w danej chwili *t1* sprawca ma realną możliwość zadziałania inaczej, niż działa. Dotyczy to według Szkota każdego sprawcy, również Boga. W danej chwili *t1* zachodzi stan aktualny i w tym samym czasie są realne możliwości niezaktualizowane. Dlatego według Szkota niezmienność nie wiąże się zawsze z koniecznością, może zachodzić stan niezmienny, który jest kontyngentny.

Koncepcja ta pozwala wyjaśnić Szkotowi, w jaki sposób zachodzi kontyngencja w skutkach, mimo że jest ona pochodna ostatecznie do bytu Bożego.

Najpierw Szkot dokonuje analizy działania ludzkiej woli. Nasza wola może być rozważana, o ile jest wcześniejsza od swego chcenia, tak jak jest aktywna w pierwszym swym akcie, a w związku z tym jest wolna w pierwszym akcie i może przejść do drugiego. Doktor Subtelny stwierdza, że w danym momencie i w tym właśnie momencie, w którym wola chce jakiegoś przedmiotu, wola może nie chcieć tego przedmiotu i może posiadać opozycyjny akt[56]. Ów pierwszy akt woli jest aktem obrazującym istotę woli: wola chce czegoś i jednocześnie w tym samym momencie może tego nie chcieć. Jest to istota każdej woli, a zatem i woli Boga. Dlatego Szkot kontynuuje: tak samo Boska wola, chociaż ona nie może mieć

[55] Jan Duns Szkot, *Ordinatio* I, 2, 1, 1-2, 86.

[56] „Nam sicut voluntas nostra potest considerari in quantum est prior volitione sua, prout est in actu primo, et habet sic libertatem in actu primo ad actum secundum, ita quod in illo instanti et pro illo instanti quo habet unam volitionem respectu alicuius, potest nolle illud et potest habere actum oppositum" – Lect. I., d. 39, n. 54.

opozycyjnych aktów (ponieważ wola Boga jest identyczna z jego chceniem), ma taką samą istotę. Co to oznacza? Szkot analizuje stan woli Boga w wieczności, gdy chce ona jakiegoś przedmiotu, na przykład chce w wieczności kamienia, a jednocześnie poprzez jedno pojedyncze chcenie może chcieć w wieczności, żeby nie było kamienia (*velle lapidem non esse*), czy inaczej może nie chcieć, żeby był ten kamień (*nolle lapidem esse*). Analizuje tu wolę w jej wewnętrznej naturze, wewnętrznym działaniu: a zatem Boska wola rozważana, o ile wewnętrznie działa, a w związku z tym uprzednio wobec jej skutków, może wytwarzać i nie wytwarzać przedmiotu. I tak jak jest możliwość w naszej woli – zarówno logiczna jak i realna – aby w tym samym momencie i dla tego samego momentu chcieć w odniesieniu do tej samej rzeczy, tak samo Boska wola, w której bycie działającą poprzedza jej bycie wytwarzającą, może również chcieć i nie chcieć czegoś, podobnie może wytwarzać i nie wytwarzać czegoś w tym samym momencie w wieczności i przez ten sam moment w wieczności[57].

Musimy zatem przyjąć według Szkota następującą regułę po stronie naszej woli: „Wola, która jest chcąca w chwili *t*, może być wolą niechcącą w chwili *t*", jak również po stronie woli Boga: „Boska wola, chcąc w danym momencie w wieczności, żeby był kamień, może w tym samym momencie nie chcieć, żeby był kamień". Zdanie to nie jest prawdą, jeśli byśmy rozumieli jego sens jako oznaczający Boże chcenie i Boże niechcenie w różnych momentach czasowych, ponieważ nie ma następstwa czasowego w przypadku boskiego chcenia. W sensie podzielonym (*in sensu divisio*) zdanie to jest prawdziwe w sposób, o którym wcześniej mówiliśmy w odniesieniu do woli ludzkiej, ponieważ podzielony sens tego zdania byłby taki: „Boska wola chce w momencie wieczności *a*, żeby był kamień" i drugie: „Boska wola może nie chcieć w momencie wieczności, żeby był kamień"[58]. Szkot odnosi się w tym momencie do rozróżnienia na znaczenie zdania *in sensu composito* i *in sensu divisio*. Sens połączony w tym wypadku wprowadzałby sprzeczność, gdyż zdanie rozpatrywane łącznie (zarówno w przypadku zdań o woli ludzkiej, jak i zdań o woli Boskiej), musiałoby brzmieć: „jest możliwe, że wola chce i jednocześnie nie chce". Natomiast w sensie podzielonym (rozłącznym) sprzeczność się nie pojawia, gdyż zarówno prawdziwość może przysługiwać zdaniu „Wola

[57] „Ita voluntas divina, licet non possit habere actus oppositos (quia voluntas est eadem cum sua volitione), tamen voluntas divina unica volitione vult in aeternitate lapidem esse et potest in aeternitate velle lapidem non esse vel potest nolle lapidem esse, ita quod voluntas divina in quantum est operativa ad intra, et sic prior effectu, potest producere et non producere obiectum; ut sicut est possibilitas in voluntate nostra respectu volendi – et logica et realis – in eodem instanti et pro eodem respectu eiusdem, ita etiam voluntas divina, quae in quantum operativa praecedit se ut productiva, potest in eodem instanti aeternitatis et pro eodem instanti aeternitatis velle et nolle aliquid, et sic producere aliquid et non producere" – *ibidem*.

[58] „Et tunc sicut ista est distinguenda in nobis 'voluntas volens in *a*, potest esse nolens in *a*', sic est ista distinguenda ex parte Dei 'voluntas divina volens in instanti aeternitatis lapidem esse, potest nolle in eodem instanti lapidem esse': et non est sensus divisionis verus intelligendo extrema pro diversis mensuris (ut si volens pro uno instanti et nolens pro alio), quia non est successio in comparatione ad volitionem divinam, – sed est vera quemadmodum prius dictum in nobis, nam sensus divisionis est quod 'voluntas divina est volens lapidem esse in *a* instantis aeternitatis' et 'voluntas divina potest nolle lapidem esse in instanti aeternitatis' " – *ibidem*.

chce" i zdaniu „Możliwe jest, że wola nie chce". Szkot precyzuje przy tym, że sens podzielony zdania dotyczący woli Boga, nie odnosi się do dwóch różnych momentów wieczności, ale tego samego momentu, podobnie jak w woli ludzkiej. Synchroniczność gwarantuje zatem pojedynczość aktu wolitywnego Boga, gdyby Bóg posiadał bowiem wielość aktów, traciłby prostotę. Analizowany fragment tekstu przedstawia zadeklarowaną przez Doktora Subtelnego nową koncepcję konieczności i kontyngencji, według której to koncepcji stan rzeczy teraźniejszy nie jest konieczny. Szkot odchodzi tym samym od sformułowań choćby Akwinaty, który twierdził:

> W ten sposób nie jest konieczne, że Sokrates siedzi, a zatem nie jest konieczne bezwarunkowo, lecz może być określone jako konieczne warunkowo. Gdy założy się bowiem, że siedzi, konieczne jest, że siedzi, gdy siedzi.[59]

Tomasz uznaje co prawda, że konieczność teraźniejszego przygodnego stanu rzeczy jest warunkowa, ale przypisuje mu konieczność, natomiast Szkot uważa, że stan rzeczy teraźniejszy nie posiada żadnej konieczności.

Wiedza i sprawczość Boga a kontyngencja rzeczy

Szkot odpowiadając na pytanie, co jest źródłem kontyngencji świata, wskazuje na Boga, a ściśle mówiąc na wolę Boga jako źródło tej kontyngencji[60]. W związku z tym musi pokazać, w jaki sposób rozumie relację woli Boga do Jego intelektu, aby wyjaśnić możliwość pogodzenia nieomylności i pewności Bożej wiedzy z kontyngencją rzeczy.

W tym celu Duns przedstawia „etapy" Boskiego poznania i wyjaśnia, w którym momencie ujmuje ono wartość logiczną sądu. Stwierdza, że Boski intelekt pierwotnie ujmuje sąd ani nie jako prawdziwy, ani nie jako fałszywy, ale przedstawia go woli jako neutralny (w aspekcie wartości logicznej). Dopiero wola ma zdolność określenia wartości logicznej, gdyż dzięki niej realizuje się stan rzeczy wyrażony w sądzie. Dlatego neutralność sądu jest dla Szkota jedynie synonimem jego teoretyczności: intelekt przedstawia woli sąd neutralny (*speculabile*), a wola aktualizuje ten sąd, ustanawiając w ten sposób prawdziwość jednej z dwóch możliwości: tego, co sąd stwierdza lub jego przeczenia. Szkot posługuje się przykładem współdziałania intelektu ludzkiego i woli: weźmy pod uwagę sąd „ja siedzę", intelekt prezentuje go woli jako neutralny, dopiero wola określa jego wartość logiczną: jeśli chcę siedzieć, to siedzę, wola ustanawia w ten sposób prawdziwość sądu. W odniesieniu do działania sprawczego Boga sytuacja jest analogiczna – intelekt Boga prezentuje woli sąd neutralny, na przykład „Gwiazdy są parzyste", wola ustanawia jego prawdziwość, wówczas faktycznie się tak staje i ten

[59] Tomasz z Akwinu, *Summa Teologii* I, q. 19, art. 3, resp., [w:] *idem*, Traktat o Bogu, s. 287.

[60] „Sic igitur apparet primum, quomodo est contingentia in rebus, quia a Deo, – et quid est in Deo quod est causa huius contingentiae, quia voluntas eius" – Lect. I, d. 39, n. 61.

stan się realizuje[61]. Intelekt Boga nie jest na początku intelektem praktycznym, gdyż ukazuje woli *p* jako neutralne, a nie jako coś co ma zostać uczynione, a dopiero wola determinuje siebie do ustanowienia w istnieniu jednej z części złożenia *p* lub *nie-p* i dopiero wówczas *p* nabiera prawdziwości, którą ujmuje intelekt[62]. Doktor Subtelny będzie próbował uniknąć zarzutu, iż powyższa koncepcja prowadzi do tezy, że Bóg poznaje dyskursywnie. Wydaje się bowiem, że taki zarzut można sformułować, gdyby przyjąć następujący schemat Bożego poznawania: sąd jest ukazany Bożej woli w jego absolutnym sensie jako neutralny i nie jako to, co ma zostać uczynione, wówczas Boska wola wybiera jedną część ze sprzecznej pary *p* lub *nie-p* – i w tym momencie, w którym wola chce, żeby coś było, to coś będzie zrealizowane – intelekt zaś widzi decyzję woli wobec jednej części pary sądów i widzi, że woli nie można przeszkodzić i z tego powodu zna w sposób pewny rzecz przyszłą, jako będącą w tym momencie, w którym ona ma być. Dyskursywność pojawia się wówczas, gdy Boży intelekt widzący decyzję woli, przechodziłby do poznawania warunków istnienia kontyngentnej rzeczy[63].

Duns próbuje odpowiedzieć na ten zarzut w następujący sposób: trzeba powiedzieć, że kiedy wola determinuje się do realizacji jednego kresu z pary przeciwieństw, to ów kres otrzymuje powód bycia faktycznym i realizowanym, i wówczas intelekt nie przez to, że widzi determinację woli, widzi ten sąd, ale to Boża istota jest wówczas sama z siebie bezpośrednią podstawą reprezentowania tego sądu[64]. Wola jest zatem powodem realizacji sądu, a zatem i jego prawdziwości, ale wiedza Boga nie jest w jakiś sposób spowodowana przez wolę. Jak piszą komentatorzy tego fragmentu Boże poznanie według Szkota nie jest uprzyczynowane albo wywołane przez taką determinację woli, choć akt woli jest założony, ale to Boża istota sama jest bezpośrednią podstawą czyli racją poznania dowolnego kontyngentnego (lub koniecznego) stanu rzeczy[65]. Szkot nie chce przypisać tym

---

[61] „Et dico quod intellectus divinus offert voluntati suae aliquam complexionem ut neutram, non apprehendens ut veram vel falsam (sicut cum apprehendo 'astra esse paria'); et si ponatur quod per voluntatem meam possim verificare aliquam complexionem (ut 'me sedere'), prius est apprehensa a me ut neutra, sed tantum ut unum speculabile, – et quando ponitur in esse et in effectu per voluntatem determinatam ad unam partem, tunc apprehenditur ut vera, et prius tantum offerebatur voluntati ut neutra" – Lect. I., d. 39, n. 62.

[62] „Sic in propposito, intellectus divinus primo non est practicus, nec apprehendit primo aliquid ut operandum, sed ostendit voluntati ut neutrum; voluntas autem determinat se ad unam partem, ponendo in esse vel non in esse, et tunc intellectus apprehendit veritatem illius" – Lect. I., d. 39, n. 63.

[63] „Sed hoc potest poni dupliciter: Uno modo, quando aliqua complexio absolute ut neutra, et non ut facienda, ostenditur voluntati divinae, voluntas divina eligit unam partem, – et pro illo instanti pro quo vult illud esse, illud erit; intellectus autem videt determinationem voluntatis ad unam partem et quod voluntas eius impediri non potest, et sic ex hoc cognoscit certitudinaliter rem futuram fore pro illo instanti pro quo erit. – Sed in isto modo cognoscendi videtur esse aliquis discursus, quasi intellectus divinus – videns determinationem voluntatis – primo discurreret ad videndum condicionem exsistentiae rei contingentis" – Lect. I, d.39, n. 64.

[64] „Ideo potest aliter sic dici, et forte melius, quod quando voluntas determinavit se ad unam partem, tunc illud habet rationem factibilis et productibilis, – et tunc intellectus non per hoc quod videt determinationem voluntatis, videt illam complexionem, sed essentia sua sibi est immediata ratio repraesentandi tunc illam complexionem" – Lect. I, d. 39, n. 65.

[65] Zob. komentarz autorów w: John Duns Scotus, *Contingency and Freedom*, *Lectura I 39*, s. 147.

samym woli jakichś funkcji poznawczych. Wola jest jedynie źródłem kontyngencji, a nie poznania.

Dyskursywność Bożego poznania jest również wykluczona, gdyż według Szkota Bóg nie składa sądu z poszczególnych elementów: Istota Boga nie prezentuje Mu najpierw kresów tego sądu i na tej podstawie dopiero intelekt ujmuje sam sąd, gdyż to sposób charakterystyczny dla naszego poznawania. Doskonałość Boga wyklucza taka sytuację. Intelekt Boski bezpośrednio ujmuje kresy sądu, jak i sąd[66].

Stąd wynika, że według Szkota, przyszłość nie jest w żaden sposób zdeterminowana. W zależności od momentu czasowego możemy mówić o różnych determinacjach: Duns podkreśla, że zdania o przeszłości są konieczne, gdyż jedna z par zdań sprzecznych o danym stanie rzeczy już jest zrealizowana i nie może być fałszywa. Sąd o teraźniejszości jest zdeterminowany jako realizowany, ale Szkot nie przypisuje mu cechy konieczności, natomiast zdania o przyszłości nie podlegają takiej determinacji. Chociaż Bóg w sposób określony wie, że *a* będzie zachodzić w jakimś momencie czasu, jednak dla tego momentu On może wiedzieć, że *a* nie będzie zachodzić, a więc dla tego momentu jest możliwe, żeby *a* nie było, nie tylko ze względu na najbliższe przyczyny, ale ze względu na Boską wolę. W Bogu nie zachodzi żadne następstwo działań, ponieważ poprzez ten sam akt, przez który On chce w pewnym momencie wieczności, żeby *a* było, On może w tym samym momencie chcieć, żeby *a* nie było[67].

Wiedza Boga nie jest również ograniczona do jednego członów z pary sprzecznych sądów. Szkot podkreśla, że wszechwiedza Boga nie ogranicza się do jednego z komponentów sprzecznej pary sądów, w ten sposób, że On nie mógłby odnieść się do drugiego członu. Bóg zna oba człony sprzeczne, jako potencjalnie realizowalne[68].

Ostatecznie na podstawie swojej koncepcji synchronicznej kontyngencji, która jest warunkiem wolnych działań, Szkot odrzuca zachodzenie ścisłego związku między niezmiennością a koniecznością. Szkot krytykuje stanowisko, według którego, jeśli „Bóg w sposób niezmienny wie, że *a* będzie, stąd Bóg w sposób konieczny wie, że *a* będzie, ponieważ w Bogu jest jedynie konieczność niezmienności". Duns stwierdza, że „niezmienność nie jest przyczyną konieczności, gdyż w niezmien-

[66] "Non dico quod essentia primo repraesentat intellectui divino terminos illius complexionis, et ex hoc complexionem (sicut accidit in intellectu nostro), tunc enim intellectus divinus vilesceret; sed sicut dictum est in principio istius, intellectus divinus sicut immediate est ratio intellectui divino intelligendi terminos ita et complexionem" – Lect. I, d. 39, n. 65.

[67] „Nam in praeteritis una pars est necessaria, ita quod non potest esse falsa, in praesentibus autem una pars determinate est in effectu; sed in futuris non est determinatio talis: licet Deus determinate sciat *a* fore pro aliquo instanti, pro illo tamen potest scire *a* non fore, – et pro illo potest *a* non fore non solum respectu causae proximae, sed respectu voluntatis divinae (non quia successive velit, sed quia eodem actu quo vult *a* fore pro instanti aeternitatis, in eodem potest velle *a* non fore, sicut dictum est prius)" – Lect. I, d. 39, n. 69.

[68] „Ad aliud, quando arguitur quod 'si potentia divina esset limitata ad unam partem contradictionis, non esset omnipotens, igitur a simili si sciat tantum unam partem contradictionis, non erit omnisciens' – dico quod potentia sua non est ita limitata ad unam partem contradictionis quasi non potest esse alterius; et ita de scientia" – Lect. I, d. 39, n. 70.

ności jest jedynie brak następstwa. Więc nie ma innej konieczności – w Bogu niż niezmienność"[69]. Jeśli wiedza Boga jest niezmienna, to nie jest konieczna w tym sensie, że determinowałaby ona konieczność tego, co jest przedmiotem tej wiedzy. Prawdziwość jest bowiem spowodowana wolnym aktem woli Boga, a wolność zakłada możliwość zachodzenia stanu przeciwnego wobec stanu, który zachodzi. Przykładem niezmiennego, choć niekoniecznego stanu rzeczy, jest Boże poznanie kontyngentnej rzeczywistości. Bóg w sposób niezmienny, ale niekonieczny czyli kontyngentny poznaje przyszłe zdarzenia kontyngentne[70].

Zakończenie

Według Doktora Subtelnego kontyngencja świata jest pozytywną cechą bytu. Jak sam stwierdza musimy przyznać, że „możliwe" nie jest ani brakiem bytu, ani grzechem, ale prawdziwym atrybutem bytu, tak jak i konieczność, i bezpośrednio zależy od Boga[71], a nie jest efektem działania niedoskonałych czy wybrakowanych przyczyn. Należy przy tym pokreślić, że Szkot nie zajmuje się w omawianej dystynkcji zagadnieniem relacji przyczynowej woli Boga do wolnych aktów ludzkich, wpływu przyczynowego woli Boga na wole, które są stworzone. Cel omawianej dystynkcji jest inny – w świecie mamy do czynienia z kontyngencją – należy pytać, co jest jej ostateczną przyczyną i jak pogodzić kontyngencję z niezmiennością Bożej wiedzy. To co Szkot próbuje przedstawić w swej teorii ma również zagwarantować zachodzenia kontyngencji Bożego działania: Bóg mógłby uczynić inaczej, niż uczynił. Ponieważ kontyngencja rzeczy jest zagwarantowana Bożą wolą, w żaden sposób Boża wiedza nie może niszczyć kontyngencji rzeczy.

---

[69] „Ad rationem alterius quaestionis, quando arguitur 'deus immutabiliter scit a fore, igitur necessario, quia in Deo non est nisi necessitas immutabilitatis', dicendum quod […] immutabilitas non est causa necessitatis, quia immutabilitas non privat nisi successionem. Unde non est alia necessitas – quam immutabilitas – in Deo ab illis modis qui ponuntur in V Metaphysicae" – Lect I, d. 39, n. 77.

[70] Zob. komentarz autorów w: John Duns Scotus, *Contingency and Freedom*, *Lectura I 39*, s. 165. Na temat koncepcji Szkota Bożego kontyngentnego poznania zdarzeń kontyngentnych zob.: A.B. Wolter, *The Philosophical Theology of John Duns Scotus*, Cornell University Press, Ithaca and London 1990, s. 311-312.

[71] „Ad aliud dicendum quod 'possibile' non est privatio entis nec peccatum, sed vera passio entis et immediate a Deo sicut necessitas" – Lect. I, d. 39, n. 83.

Martyna Koszkało

God's Knowledge of Future Contingents. John Duns Scotus' Explanation

Abstract

The article concerns John Duns Scotus' views on the problem of God's knowledge of future contingents, presented by Scotus in his Lectura in librum primum Sententiarum d. 39, n. 1-93. He begins his analysis of the notion of God's knowledge concerning the future events by criticizing two theories: first, the claim that the content of the idea of a thing, possessed by God, can include contingency of this thing; second, the claim that eternity of God is simultaneous with the flowing time as a whole, and therefore His knowledge of future contingents is the knowledge of present contingents. Duns Scotus presents his own conception in the form of the following claims: (1) there is contingency in the reality, however, we are not able to prove it; (2) the proximate second causes are not the causes of contingency in things; (3) the main cause of contingency in reality is God, precisely His will. Thus, contingency is not an imperfection because it is produced immediately by God. The article also presents Scotus' theory of synchronic contingency. This conception explains the possibility of God's contingent knowledge of contingent reality.

Keywords: John Duns Scotus, future contingents, God's knowledge, free will, necessity, contingency.