

# Jan Duns Szkot

---

## Ordinatio

---

Folia Philosophica 26, 13-44

---

2008

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Jan Duns Szkot

# Ordinatio

## Prolog

Część pierwsza  
O konieczności wiedzy objawionej<sup>1</sup>

Kwestia jedna  
Czy dla człowieka w obecnym stanie bytowania jest konieczne, aby  
inspirowała go jakaś wiedza ponadnaturalna

1. Nasuwa się pytanie, czy dla człowieka w jego obecnym stanie bytowania konieczne jest istnienie inspirującej go wiedzy ponadnaturalnej, której nie może osiągnąć przez naturalne światło intelektu.

Że nie, argumentuję następująco:

Każda władza mająca cokolwiek wspólnego z jej pierwszym przedmiotem może naturalnie działać w każdej rzeczy podpadającej pod niego, tak jak w przedmiocie naturalnym samym przez się.

Udowadnia się to na podstawie przykładu z pierwszym przedmiotem widzenia oraz innymi rzeczami podpadającymi pod niego i podobnie indukcyjnie odnośnie do innych pierwszych przedmiotów i władz. Dowodzi się tego także rozumowo, ponieważ o pierwszym przedmiocie twierdzi się, że jest adekwatny z władzą. Jeśli bowiem w czymkol-

---

<sup>1</sup> Przekład na podstawie: *Johannis Duns Scoti. Opera Omnia*. Ed. L. Wadding. Lugduni 1639; *Opus Oxoniense*. Vol. 5. Ponowna edycja: *Opera Omnia*. Ed. L. Vivès. Paris 1891—1895. Vol. 8.

wiek treść jego, to znaczy pierwszego przedmiotu, byłaby taka, że władza nie mogłaby w nim działać, to władza nie byłaby adekwatna, lecz przedmiot wykraczałby poza władzę. Większa przesłanka wydaje się oczywista. Naturalnym pierwszym przedmiotem naszego intelektu jest byt jako byt, zatem intelekt nasz może w naturalny sposób mieć akt o jakimkolwiek bycie i podobnie — o jakimkolwiek inteligibilnym nie-bycie, ponieważ negacja jest poznawana dzięki afirmacji. Zatem itd. Dowód przesłanki mniejszej. Awicenna w pierwszej księdze *Metafizyki*, w rozdziale piątym pisze: „Byt i rzecz przez pierwszą impresję są wyciskane w duszy i nie mogą być wywiedzione z niczego innego”<sup>2</sup>. Gdyby zatem pierwszym przedmiotem było coś innego od nich, wówczas mogłyby one być wywiedzione z treści tego czegoś, co jest niemożliwe.

2. Ponadto, zmysł w obecnym stanie bytowania nie potrzebuje jakiegoś ponadnaturalnego poznania. Poprzednik jest oczywisty. Dowód na wniosek: „Naturze pod względem konieczności niczego nie brakuje”, księga trzecia dzieła *O duszy*<sup>3</sup>; jeżeli jednak nie brakuje jej niczego w rzeczach niedoskonałych, to tym bardziej w rzeczach doskonałych. Dlatego, jeśli nie ma braku w niższych władzach w odniesieniu do tego, co konieczne dla właściwych im aktów, by je miały, i do całkowitego osiągnięcia ich celu, w dużo większym stopniu niczego koniecznego nie brakuje władzy wyższej pod względem aktów i osiągnięcia celu. Zatem itd.

3. Ponadto, jeśli taka doktryna jest konieczna, to dlatego, że władza w czysto naturalnych rzeczach jest nieproporcjonalna względem jej przedmiotu, który będzie w ten sposób możliwy do poznania; dlatego właściwym jest, aby przez coś innego niż przez siebie stała się ona względem niego proporcjonalna. To coś innego jest albo naturalne, albo ponadnaturalne; kiedy naturalne, wtedy całość jest nieproporcjonalna względem jej pierwszego przedmiotu; jeżeli ponadnaturalne, to władza jest nieproporcjonalna względem tego samego i w ten sposób dzięki czemuś innemu powinna stać się proporcjonalna, i tak w nieskończoność. Zatem, skoro nie ma procesu w nieskończoność — *Metafizyka*, księga druga<sup>4</sup> — jest właściwe, by zatrzymać się na pierw-

<sup>2</sup> Avicenna: *Metaphysica*, I, c. 6. Venedig 1508.

<sup>3</sup> Arystoteles: *O duszy*, III, 430b 21—22. Wydanie polskie: Arystoteles: *O duszy*. Tłum. P. Siwek. Warszawa 1988.

<sup>4</sup> Zob. Arystoteles: *Metafizyka*, II, rozdział 2, 994a—994b. Wydanie polskie: Arystoteles: *Metafizyka*. Tłum. T. Żeleźnik. Tekst polski oprac. M.A. Krąpiec oraz A. Maryniarczyk. Lublin 1996.

szym stwierdzeniu, że władza intelektualna jest proporcjonalna względem wszystkiego, co może być poznawane, i istnieje według wszystkich sposobów tego, co może być poznawane. Zatem itd.

4. Przeciw powyższemu:

*List do Tymoteusza*<sup>5</sup>: „Każda inspirowana przez Boga nauka jest użyteczna do przedstawiania rzeczy w pewnym świetle” itd.

Ponadto, w *Księdze Barucha*<sup>6</sup> mówi się o mądrości: „Nie ma nikogo, kto mógłby znać Jej istotę, ale Ten, który wie wszystko, zna Ją”; dlatego ktoś może ją osiąść tylko dzięki wiedzącemu wszystko. Dotyczy to jej konieczności. Co do faktu, Prorok dodaje<sup>7</sup>: „Jakub przekazał ją swemu synowi, a Izrael swemu umiłowanemu”, jeśli chodzi o Stary Testament, oraz<sup>8</sup>: „Po tych dniach widziano Go na ziemi i rozmawiał z ludźmi”, jeśli chodzi o Nowy Testament.

[I. Spór między filozofami i teologami]

5. Odnośnie do tej kwestii wydaje się, że trwa spór między filozofami a teologami. Filozofowie utrzymują, że istnieje doskonałość natury, i wykluczają doskonałość ponadnaturalną; teologowie zaś odkrywają wadę natury i konieczność istnienia łaski oraz doskonałości ponadnaturalnej.

A. Pogląd filozofów.

Dlatego filozof powie, że dla człowieka w jego obecnym stanie bytowania nie ma żadnego nadprzyrodzonego koniecznego poznania, lecz każde konieczne dla niego poznanie może zdobyć za pomocą działania naturalnych przyczyn. Na potwierdzenie tego przywołuje się autorytet i racje Filozofa z różnych miejsc jego dzieł.

6. Pierwsza racja pochodzi z dzieła *O duszy*, księga trzecia<sup>9</sup>, w której stwierdza, że „intelekt czynny jest tym, co wszystko sprawia, a intelekt bierny jest tym, przez co wszystko się staje”. Na podstawie tego argumentują tak: z czynnej i biernej naturalnej mocy połączonych razem i niezakłóconych wypływa konieczne działanie, ponieważ istotowo zależy ono od nich jako przyczyn wcześniejszych. Czynnikiem aktywnym w odniesieniu do wszelkich inteligibiliów jest intelekt

<sup>5</sup> 2 Tym 3, 16. Wszystkie przywołane w tekście fragmenty Starego i Nowego Testamentu w przekładzie własnym.

<sup>6</sup> Bar 3, 31—32.

<sup>7</sup> Bar 3, 37.

<sup>8</sup> Bar 3, 38.

<sup>9</sup> Arystoteles: *O duszy...*, III, rozdział 5, 430a 14—15.

czynny, pasywnym zaś — intelekt bierny, a znajdują się one naturalnie w duszy i nie są przez nic zakłócanie. Wydaje się to pewne. Zatem dzięki ich naturalnej mocy może się pojawić akt poznania w odniesieniu do jakiegokolwiek inteligibilium.

7. Umacnia się to za pomocą rozumowania: z każdą naturalną władzą bierną koresponduje jakaś naturalna władza czynna, inaczej bowiem władza bierna w naturze mogłaby być potraktowana jako zbędna, gdyby nic w naturze nie mogło jej sprowadzić do aktu. Natomiast intelekt możnościowy w stosunku do jakiegokolwiek inteligibilium jest władzą bierną, dlatego odpowiada mu jakaś naturalna władza czynna. Mamy zatem twierdzenie. Przesłanka mniejsza jest pewna, gdyż intelekt możnościowy w naturalny sposób dąży do poznania czegoś, co może być poznawane, zatem w naturalny sposób podlega doskonaleniu przez jakieś poznanie; dlatego też jest w naturalny sposób receptywny względem jakiegokolwiek poznania.

8. Ponadto, w *Metafizyce*, w księdze szóstej<sup>10</sup> wyróżnia się sprawność spekulatywną w ramach matematyki, fizyki i metafizyki; a zgodnie z dowodem na to wyprowadzonym w tym samym dziele nie wydaje się możliwe przyjęcie, by istniało wiele spekulatywnych sprawności, ponieważ bierze się w nich pod uwagę całość bytu, zarówno w sobie samym, jak i w odniesieniu do wszystkich jego części. Zatem tak jak nie może istnieć jakaś spekulatywna sprawność inna niż wskazane, podobnie nie może istnieć jakaś sprawność praktyczna inna od nabytych praktycznie sprawności: aktywnej i faktycznej. Dlatego nauki nabyte praktycznie wystarczają do udoskonalenia intelektu spekulatywnego.

9. Ponadto, zdolność do naturalnego poznania zasad umożliwia poznanie wniosków zawartych w zasadach. Tezę tę udowadniam na podstawie tego, że wiedza o wnioskach zależy tylko od poznania zasady i wydedukowania wniosków z zasady, tak jak jasno wynika to z definicji terminu „wiedza” podanego w pierwszej księdze *Analityk wtórych*<sup>11</sup>. Jednak dedukcja jest sama z siebie oczywista [pewna — J.S.], co jasno wynika z definicji doskonałego sylogizmu zawartej

---

<sup>10</sup> Arystoteles: *Metafizyka...*, VI, rozdział 1, 1026a 18—19. Por. 1025b 3—1026a 19.

<sup>11</sup> Arystoteles: *Analityki wtóre*, I, rozdział 2, 71b 9—12. Wydanie polskie: Arystoteles: *Analityki pierwsze i wtóre*. Tłum. K. Leśniak. Warszawa 1973.

w pierwszej księdze *Analitik pierwszych*<sup>12</sup>, ponieważ „nic mu nie brakuje w tym, co jest lub ukazuje się w sposób pewny konieczne”. Dlatego też, gdy zna się zasady, wówczas jest się w posiadaniu wszystkiego, co konieczne do znajomości wniosków. I w ten sposób przesłanka większa jest oczywista.

10. W naturalny sposób poznajemy zasady, w których wirtualnie zawierają się wszystkie wnioski, zatem w naturalny sposób możemy znać wszystkie dające się znać wnioski.

Dowód na pierwszą część przesłanki mniejszej: skoro terminy pierwszych zasad są w najwyższym stopniu wspólne, to możemy je w naturalny sposób poznać, co wynika z pierwszej księgi *Fizyki*<sup>13</sup>, w której podaje się, że rzeczy w najwyższym stopniu wspólne są pojmowane najpierw. „Zasady poznajemy i znamy, jeśli poznajemy terminy” — *Analitiki wtóre*, księga pierwsza<sup>14</sup>, dlatego też możemy naturalnie poznać pierwsze zasady.

11. Dowód na drugą część przesłanki mniejszej: skoro terminy pierwszych zasad są najbardziej wspólne wtedy, gdy są rozdzielane, rozdziela się je na wszystkie niższe pojęcia. Powszechnie zaś przyjmuje się takie terminy w pierwszych zasadach i tym sposobem rozciągają się one na wszystkie szczegółowe pojęcia, a w konsekwencji na skrajności wszystkich szczegółowych wniosków.

[B. Zarzut do poglądu filozofów]

12. Przeciwko takiemu stanowisku można argumentować trojako: Najpierw pewna uwaga: nic ponadnaturalnego nie może być ukazane przez naturalny rozum przynależny człowiekowi w obecnym stanie bytowania, ani też nie jest konieczne wymagane dla jego doskonałości. Poza tym ktoś mający takie poznanie nie może poznać, że mu ono przynależy. Tak więc nie można tu zastosować naturalnego rozumu do odrzucenia Arystotelesa: jeśli ktoś argumentuje, opierając się na rzeczach przyjętych na wiarę, nie jest to racja przeciwko Filozofowi, gdyż nie przyjmuje on założenia uzyskanego na drodze wiary. Dlatego też przywołane tu moje racje przeciwko niemu mają odmienną, przyjętą na wiarę lub wyniesioną z wiary przesłankę. Dlate-

<sup>12</sup> Arystoteles: *Analitiki pierwsze*, I, rozdział 1, 24b 22—24. Wydanie polskie: Arystoteles: *Analitiki pierwsze i wtóre*. Tłum. K. Leśniak. Warszawa 1973.

<sup>13</sup> Arystoteles: *Fizyka*, I, rozdział 1, 184a 21—22. Wydanie polskie: Arystoteles: *Fizyka*. Tłum. K. Leśniak. Warszawa 1990.

<sup>14</sup> Arystoteles: *Analitiki wtóre...*, I, rozdział 3, 72b 23—25.

go są one tylko teologicznymi przekonaniem, uzyskanymi z rzeczy przyjętych na wiarę przez kogoś, kto wierzy.

13. [Pierwsza zasadnicza racja]. Po pierwsze, argumentuje się następująco: każdy działający przez poznanie musi wyraźnie poznać swój cel. Udowadniam to, opierając się na fakcie, że wszelki sprawca ze względu na cel działa z powodu pożądania celu; wszelki sprawca sam przez się działa ze względu na cel. Każdy sprawca więc sam przez się na swój sposób pożąda celu. Dlatego tak jak dla naturalnego czynnika sprawczego konieczne jest pożądanie właściwego mu celu, co warunkuje działanie, tak też działanie przez poznanie, które jest także działaniem samego przez się sprawcy, co wynika z drugiej księgi *Fizyki*<sup>15</sup>; konieczne jest przy tym pożądanie swego właściwego celu, ze względu na który odbywa się działanie. Przesłanka większa jest więc jasna.

Jednak człowiek, opierając się na rzeczach naturalnych nie może wyraźnie znać swego celu, dlatego konieczne jest mu do tego pewne poznanie ponadnaturalne.

14. Mniejsza przesłanka jest jasna: po pierwsze, ponieważ Filozof, posługując się naturalną racją, albo przyjmuje szczęście po to, by pojawiła się doskonałość w poznaniu substancji oddzielonych — jak to wydaje się sugerować w pierwszej i dziesiątej księdze *Etyki nikomachejskiej*<sup>16</sup> — bądź też, jeśli precyzyjnie nie określa tego, co jest dla nas najwyższą doskonałością, nie dochodzi do innego naturalnego powodu, co sugeruje, że posługując się naturalną drogą, albo błądzi odnośnie do celu w szczególności, albo pozostaje w niepewności. Z tego względu w pierwszej księdze *Etyki nikomachejskiej*<sup>17</sup>, powątpiewając, stwierdza: „Jeśli jest to darem Bogów, to sensownie tym czymś dla człowieka będzie szczęście”.

15. Po drugie, dowodzi się przesłankę mniejszą na drodze rozumowania, ponieważ odnośnie do substancji poznajemy właściwy dla nas cel włącznie na podstawie jej ujawniających się nam aktów, z których wynika, że cel taki będzie odpowiadał takiej naturze. Nie doświadczamy żadnych aktów, ani też nie poznajemy, by w obecnym stanie bytowania przynależały do naszej natury takie akty, dzięki którym

<sup>15</sup> Arystoteles: *Fizyka...*, II, rozdział 5, 196b 17—22.

<sup>16</sup> Arystoteles: *Etyka nikomachejska* I, rozdział 9, 1097b 22—1098a 20, oraz: X, rozdział 8, 1177a 12—1177b 1. Wydanie polskie: Arystoteles: *Etyka nikomachejska*. Tłum. D. Gromska. Warszawa 2002.

<sup>17</sup> Ibidem, X, rozdział 13, 1099b 11—13.

poznajemy obraz substancji oddzielonych, który byłby właściwym dla nas. Zatem nie możemy na drodze naturalnej poznać wyraźnie, że ów cel będzie właściwy naszej naturze.

16. Co najmniej pewne pozostaje przy tym, że niektóre warunki celu sprawiające, że jest on bardziej pożądanym i z gorliwością poszukiwanym, nie mogą być wystarczająco poznane drogą naturalną. A jeśli nawet ustalono się, że droga naturalna wystarcza do stwierdzenia, że pełna i urzeczywistniona wizja Boga jest celem człowieka, to jednak nie wynika z tego, że owe akty w sposób niezmienny są odpowiednie do tego, by udoskonalać człowieka, zarówno na duszy, jak i na ciele, co ustala się w księdze szóstej, w dystynkcji 43. Niemniej jednak trwanie takiego rodzaju dobra stanowi warunek wypełnienia celu dużo bardziej pożądanym niż w przypadku, gdyby było ono przemijające. Pełne bowiem osiągnięcie takiego dobra jest dużo bardziej pożądanym w doskonałej naturze niż w oddzielonej duszy, jak dowodzi tego św. Augustyn w dwunastej księdze dzieła *O Księdze Rodzaju*<sup>18</sup>. Dlatego też te i podobne warunki celu konieczne trzeba znać po to, by wiedzieć, jak skutecznie pytać o cel, choć naturalna droga tu nie wystarcza. Z tego powodu niezbędne jest powierzyć to doktrynie ponadnaturalnej.

17. [Druga zasadnicza racja]. Drugą rację udowadniam w ten sposób: dla każdego poznającego czynnika sprawczego ze względu na cel konieczne jest poznanie, jak i w jaki sposób taki cel się osiąga. Poza tym niezbędne jest poznanie wszystkiego, co konieczne dla takiego celu. Trzecia konieczność to poznanie wszystkiego, co odpowiednie dla takiego celu. Pierwsza konieczność jest oczywista, gdyż jeśli się nie wie, w jaki sposób / jak osiągnąć taki cel, to nie wie się, jak się usposobić, by go osiągnąć. Drugiej konieczności dowodzi się, opierając się na tym, że gdy nie zna się wszystkiego, co konieczne dla takiego celu, wówczas z powodu nieznanego jakiegoś aktu dla niego koniecznego nie ma możliwości osiągnięcia celu. Gdy zaś — odnośnie do trzeciej konieczności — nie będzie się znało tego, co odpowiednie, wówczas pod wpływem wątpliwości, że nie wie się czegoś, co konieczne, nie uzyskuje się skutecznej możliwości zmierzania do tego, co konieczne.

18. Owych trzech konieczności nie może człowiek poznać drogą naturalną. Dowód na pierwszą: zbawienie jest dane jako nagroda za

<sup>18</sup> Św. Augustyn: *Super Genesim*, XII, c. 35, nr 68.



zasługę, którą Bóg uznaje za wartą takiej nagrody. W konsekwencji, nie jest ona naturalną koniecznością będącą następstwem naszych czynów, jakiegokolwiek by one były, ale jest dana od Boga przygodnie, na podstawie uznania pewnych czynów za chwalebne. Nie można tego wiedzieć drogą naturalną, jak się wydaje, gdyż zblądzili w tym nawet filozofowie, uznając wszystko to, co bezpośrednio pochodzi od Boga, za koniecznie od Niego pochodzące. Co najmniej dwa człony tego argumentu są oczywiste: że nie można drogą naturalną wiedzieć tego, co akceptuje Wola Boża, to znaczy wiedzieć, w jaki sposób uznaje Ona takie lub inne czyny za godne życia wiecznego i do niego wystarczające. Zależy bowiem wyłącznie od Woli Bożej uznanie takich czynów, co do których Bóg działa przygodnie, a więc itd.

19. [Przykłady przeciwko dwóm zasadniczym racjom]. Tym dwóm racjom stawia się jednak zarzuty. Przeciwko pierwszej następująco: wszelka stworzona natura istotowo zależy od każdej rozumianej samo przez się przyczyny i od takiej zależności, że z poznania przyczynowego dzięki rozumowaniu typu *quia*<sup>19</sup> można znać i poznać każdą owej stworzonej natury przyczynę samą przez się. Zatem od chwili, w której natura człowieka jest człowiekowi naturalnie możliwa do poznania, nie ma ona bowiem niczego, co nie podpadałoby pod jego władzę poznawczą. Wynika z tego, że opierając się na takiej naturze poznającej, można w sposób naturalny poznać cel tej natury.

20. Umocnione jest to za pomocą racji: jeśli bowiem z niższej natury poznającej poznaje się jej cel, to w nie mniejszym stopniu jest to możliwe w proponowanym twierdzeniu, gdyż w proponowanym twierdzeniu cel nie jest mniej związanym celem, jak w przypadku poznawanych przedmiotów.

21. Ponadto, na podstawie tej racji wydaje się, że fałszywa jest teza: „cel substancji jest poznawany tylko i wyłącznie na podstawie jej aktów”, ponieważ z poznania natury samej w sobie można za pomocą dowodzenia typu *quia* poznać jej cel.

22. Dlatego jeśli się twierdzi, że racja konkluduje, że człowiek może w sposób naturalny poznać własny naturalny cel, a nie jest tak odnośnie do ponadnaturalnego celu, to przeciwko temu Augustyn w dziele *O świętym przeznaczeniu* pisze: „Zdolność posiadania wiary, tak jak

---

<sup>19</sup> Rozumowanie typu *quia* jest dowodzeniem podążającym od skutku do przyczyny.

zdolność posiadania miłości (przynależy) do natury człowieka, mimo że posiadanie wiary, jak i posiadanie miłości, jest łaską dla wierzącego<sup>20</sup>. Jeśli więc natura człowieka jest dla niego w naturalny sposób możliwa do poznania, na podobnej zasadzie możliwa jest do poznania ta władza, która należy do takiej natury, i w konsekwencji przypisanie takiej natury do celu, do którego kieruje ją wiara i miłość.

23. Podobnie, człowiek naturalnie pragnie tego celu, który nazywasz ponadnaturalnym, a więc do tego celu w naturalny sposób jest przypisany. Zatem z takiego przypisania można ów cel wywnioskować, opierając się na poznaniu natury przyporządkowania do niego.

24. Podobnie, naturalną zdolnością poznawczą jest to, że pierwszym przedmiotem intelektu jest byt, jak stwierdza Awicenna (*Metafizyka*, księga pierwsza, rozdział szósty), a naturalną zdolnością poznawczą jest to, że istota bytu najdoskonalej zachowana jest w Bogu. Z kolei cel jakiegokolwiek władzy najlepiej jest zachowany w tych rzeczach, które zawierają się w jej pierwszym przedmiocie, ponieważ jedynie w nim samym pojawia się doskonałe uspokojenie i rozkosz, jak wynika z księgi dziesiątej *Etyki*, dlatego też naturalną zdolnością poznawczą jest to, że człowiek wedle swego intelektu jest przyporządkowany do Boga jako swego Celu.

25. Rację umacnia się następująco: ponieważ to, dla czego istnieje cel naturalnie możliwy do poznania przez pewną władzę, jest jej pierwszym przedmiotem, daje się on w naturalny sposób poznać i poza tym można poznać to, w czym tkwi treść jej pierwszego przedmiotu, oraz to, że najdoskonalsza spośród takich rzeczy jest celem władzy. Umysł z kolei zna samego siebie, jak podaje Augustyn w dziele *O Trójcy Świętej*, zatem wie sam, co jest jego pierwszym przedmiotem. Wie także, że Bóg nie przewyższa istoty jego pierwszego przedmiotu, wówczas bowiem w żaden sposób nie mógłby być poznawalny dla umysłu, dlatego wie umysł, że Bóg jest czymś najlepszym, w Nim zachowana jest racja przedmiotu i dzięki temu umysł wie, że jest On celem jego władzy.

26. Przeciwno drugiej racji argumentuje się tak: jeżeli za pomocą jednej skrajności poznaje się drugą skrajność, to również wszystko to, co pośrednie. Z kolei konieczności niezbędne do osiągnięcia celu są pośrednikami między naturą i celem, które służą do jego osiągnięcia.

---

<sup>20</sup> Św. Augustyn: *De praedestinatione sanctorum*, c. 5, n. 10.

Natomiast z poznania natury można poznać cel, według tego, co udowodniono wcześniej, wydaje się więc, że na podobnej zasadzie wszystko to, co pośrednie, niezbędne do celu, może być poznane.

27. Umacnia się to następująco: w proponowanym twierdzeniu zachodzi, jak się wydaje, konieczny związek bytów względem tego celu, podobnie jak w odniesieniu do innych celów. Jednak według takiego związku między innymi celami, z celu poznaje się inne rzeczy, tak jak z istoty zdrowia wnioskuje się, że takie a takie wymagania należy spełnić, by być zdrowym, zatem itd.

28. [Odpowiedź na przykłady]. Co do pierwszego z nich stwierdzam, że chociaż przechodzi do celu, którym jest przyczyna celowa, a nie do celu osiągniętego w rezultacie działania — różnica między nimi będzie analizowana później — to jednak można udzielić według tego argumentu i według tego, co pojawia się u Augustyna, i według trzeciego argumentu, dotyczącego władzy i jego przedmiotu, jednej odpowiedzi, to znaczy, że wszystkie te argumenty są zgodne w tym, że nasza natura i władza intelektualna są dla nas w naturalny sposób możliwe do poznania. Jest to fałszywe w odniesieniu do właściwej i specyficznej istoty, za której pośrednictwem coś przypisuje się takiemu celowi, i dzięki której jest owo coś zdolne do przyjęcia łaski, i dzięki której przyjmuje się Boga za najdoskonalszy przedmiot. Nasza dusza bowiem w obecnym stanie bytowania nie jest poznawana przez naszą naturę tylko i wyłącznie w pewnym ogólnym ujęciu, wyabstrahowanym ze zmysłów, co zostanie wyjaśnione poniżej w Dystynkcji 3. Jednak według takiego ogólnego ujęcia nie znajduje się jej przypisania do tego celu, nie ma też możliwości pojąć łaski, ani też przyjąć Boga za najdoskonalszy przedmiot.

29. Następny argument. Kiedy utrzymuje się, że na drodze od bytu do celu można udowodnić cel dzięki dowodzeniu typu *quia*, twierdzę, że jest to prawdziwe tylko wtedy, gdy poznało się byt dążący do celu w takiej właściwej treści, która warunkuje mu posiadanie tego celu. Tym samym mniejsza przesłanka jest fałszywa. — A skoro jest to dowodzone przez proporcję, stwierdzam, że chociaż umysł jest dla siebie tym samym, to jednak w obecnym stanie bytowania odnosi się do siebie jako przedmiotu jedynie w ogólnych treściach, możliwych do wyabstrahowania z przedmiotów wyobraźni zmysłowej.

30. Dla umocnienia tego argumentu stwierdzam, że nie są poznawane również właściwe cele innych substancji, które oczywiście są ich

celami według właściwych treści, chyba że będą pewnymi ujawnionymi aktami, z których wnioskuje się ich przyporządkowanie do takiego celu.

31. Jasno z tego wynika odnośnie do tego, co jest dodane przeciwko dowodowi na mniejszą przesłankę, że nie jest fałszywe twierdzenie: „Właściwy cel substancji poznajemy tylko przez jej ujawniony akt”, gdyż twierdzenie nie wyklucza możliwości poznania celu w inny sposób. Bez wątpienia bowiem prawdą jest, że poznaje się substancję w jej właściwej treści, a wtedy — z racji bycia poznawanym w ten sposób — może być poznana jej przyczyna sama przez się. Jednak obecnie [w tym stanie bytowania — J.S.] nie poznajemy w ten sposób żadnej substancji, dlatego obecnie nie możemy o żadnym właściwym celu substancji wnioskować bez uwzględnienia oczywistego aktu pochodzącego z tej substancji, uchwyconej w ogólny i pośredni sposób. W proponowanym argumencie każdej z tych dróg brakuje. Lecz dowód przesłanki mniejszej odnosi się do jednej, dotyczącej nieznanomości aktu, zastępując inną, dotyczącą nieznanomości natury samej w sobie.

32. Odnośnie do drugiego argumentu, odwołującego się do Augustyna, stwierdzam, że owa władza posiadania miłości, jako dyspozycji w odniesieniu do Boga samego w sobie, pojmowanego w sensie właściwej treści miłości, odpowiada naturze człowieka ujętego w treści gatunkowej, a nie wspólnej jemu samemu i rzeczom poznawanym zmysłowo. Z tego powodu owa potencjalność nie jest możliwa do poznania w naturalny sposób w obecnym stanie bytowania człowieka, podobnie jak człowiek nie jest poznawany w takiej treści, w której owa władza do niego przynależy. Tak więc odpowiadam, że ich argument jest uzasadniony o tyle, o ile może prowadzić do zasadniczego wniosku, to znaczy przeciwko przesłance mniejszej pierwszej racji. Lecz gdy jest skierowany przeciw odpowiedzi dotyczącej celu ponadnaturalnego i naturalnego, wówczas odpowiadam tak: zgadzam się, że Bóg jest naturalnym celem człowieka, jednak pozyskanym nie w sposób naturalny, lecz ponadnaturalny. To, na co się zgadzam, dowiedzione jest także z naturalnego pożądanania.

33. Odnośnie do innego argumentu należy odrzucić to, co jest w nim przyjęte, mianowicie że w naturalny sposób poznaje się, iż byt jest pierwszym przedmiotem naszego intelektu — i to byt całkowicie neutralny względem bycia zmysłowym i niezmysłowym — a także stwierdzenie Awicenny uznającego, że poznaje się go w naturalny sposób.

Miesza on bowiem swoją wiarę — która jest wiarą Mahometa — z argumentami filozoficznymi i pewne rzeczy wypowiada jako filozoficznie i rozumowo dowiedzione, inne zaś jako przyjęte zgodnie ze swą wiarą. Na tej podstawie wyraźnie zaznacza w dziewiątej księdze *Metafizyki*<sup>21</sup>, w rozdziale siódmym, że oddzielona dusza poznaje niematerialną substancję samą w sobie, i dlatego musiał przyjąć, iż pod pierwszym przedmiotem intelektu kryje się niematerialna substancja. Jednak w rozumieniu Arystotelesa tak nie jest, według niego bowiem, pierwszym przedmiotem naszego intelektu jest lub wydaje się istota rzeczy zmysłowej, albo samej w sobie rzeczy zmysłowej, albo w niej tkwiąca. Istota ta jest wyabstrahowana z rzeczy zmysłowych.

34. Skoro jednak dalej uzasadnia się po to, by umocnić argument Augustyna, odpowiadam następująco: twierdę, że wypowiedzi Augustyna winny być odniesione do pierwszego aktu, samego z siebie całkowicie niezależnego względem aktu wtórnego, lecz obecnie [w naszym stanie bytowania — J.S.] niedostępnego. I z powodu owej niedostępności w obecnym stanie bytowania akt wtórny nie jest wydobyty z aktu pierwszego. Zagadnienie to zostanie szerzej omówione dalej.

35. Przeciwno temu argumentuje się, że człowiek ukonstytuowany w obecnym stanie natury może poznać swą naturę, a więc w konsekwencji cel swej natury, za pomocą dedukcji pierwszych przyczyn. Dlatego też owo poznanie nie jest ponadnaturalne.

36. Podobnie, przeciwko odpowiedzi na ostatnią rację: z tego powodu, że nie poznaje się tego, czym jest pierwszy przedmiot intelektu — ponieważ nie poznaje się intelektu w całej pełni tego, co mu w sposób właściwy przysługuje, a co warunkuje, że intelekt wychwytuje taki przedmiot — w konsekwencji przyznaje się, że nie może być poznawany z niczego, co będzie inteligibilne, gdyż nie poznaje się władzy obejmującej wszystkie właściwe treści niezbędne do tego, by uchwycić cokolwiek jako przedmiot inteligibilny.

37. Odpowiadam: odnośnie do pierwszego argumentu należałoby wskazać, jaki rodzaj poznania przysługuje człowiekowi ustanowionemu po to, by odróżnić je od innych. Niemniej jednak w odniesieniu do człowieka w obecnym stanie bytowania mówi się o poznaniu ponadnaturalnym, ponieważ przewyższa ono jego naturalną zdolność — „naturalną” rozumiem jako naturę upadłą.

---

<sup>21</sup> Avicenna: *Metaphysica...*, IX, c. 7, f. 107 ra.

38. Odnośnie do drugiego argumentu zgadzam się, że poznanie przez duszę lub jakąś inną władzę nie różni się w takim stopniu, iżby nie dało się dzięki niej poznać, że odpowiada jej jakiś przedmiot inteligibilny. Jednak za pomocą tego aktu, którego doświadczamy, wnioskujemy, że władza i natura, do której przynależy ów akt, wskazują na przedmiot, który postrzegamy jako osiągnany dzięki aktowi, i tym samym nie wnioskujemy o przedmiocie władzy z poznania władzy samej w sobie, lecz z poznania aktu, którego doświadczamy. Jednak w przypadku przedmiotu ponadnaturalnego nie możemy osiągnąć żadnego poznania i z tego powodu zawodzi tam każdy sposób poznania właściwego celu tej natury.

39. Odnośnie do argumentu przeciwko drugiej racji jest jasne, że zakłada on coś, co już zostało odrzucone. Dla umocnienia tej racji twierdę, że kiedy cel w sposób naturalny jest następstwem tych rzeczy, które prowadzą do celu, i w sposób naturalny wymaga, aby go poprzedzały, wtedy z celu tych rzeczy, które prowadzą do celu, mogą być one wywnioskowane. Nie jest to jednak naturalna konsekwencja, lecz jedynie działanie Woli Bożej, uznającej jego zasługi za godne takiego celu.

40. [Trzecia zasadnicza racja]. Podobnie, w trzeciej racji argumentuje się zasadniczo przeciwko filozofom. W *Metafizyce*, w księdze siódmej<sup>22</sup> czytamy, że poznanie substancji oddzielonych jest najszlachetniejsze, ponieważ dotyczy najszlachetniejszego rodzaju bytu. Dlatego poznanie tego, co im właściwe, jest w dużo wyższym stopniu zdolnością poznawczą od poznania tego, co mieści się w bytach zmysłowych. Tego jednak, co im właściwe, nie możemy poznać, opierając się jedynie na samych rzeczach naturalnych. Po pierwsze, dlatego, że jeżeli w jakiejś nauce dostępnej w obecnym stanie bytowania daje się odkryć owe właściwe przedmioty, to wyłącznie w metafizyce. Ale nie mamy możliwości, by osiągnąć właściwe własności tych substancji oddzielonych, co wydaje się oczywiste. I tak stwierdza Filozof w *Metafizyce*, w księdze pierwszej<sup>23</sup>, pisząc, że mędrzec winien mieć w pewien sposób wiedzę o wszystkich rzeczach, jednak nie szczegółową, dodaje bowiem: „Ponieważ ten, kto zna powszechniki, zna w pewien sposób wszystkie podmioty”. „Mędrce” nazywa on metafizyka, tak jak metafizykę określa jako „mądrość”.

<sup>22</sup> Arystoteles: *Metafizyka...*, VI, rozdział 1, 1026a 21—23.

<sup>23</sup> Ibidem, I, rozdział 2, 982a 8—10.

41. Po drugie, udowadniam to samo: owe właściwe przedmioty są poznawane za pomocą poznania typu *propter quid* tylko wtedy, gdy są poznawane właściwe podmioty, które zawierają takie przedmioty wyłącznie w sensie *propter quid*. Jednak właściwe podmioty takich przedmiotów nie mogą być przez nas w naturalny sposób poznawane, zatem itd.

Nie poznajemy także tych właściwych im przedmiotów, opierając się na dowodzeniu typu *quia* i z ich skutków. Dowód: skutki albo pozostawiają intelekt niepewnym odnośnie do tych właściwych przedmiotów, albo prowadzą go do błędu. Wynika to z własności pierwszej niematerialnej substancji wziętej jako sama w sobie, ponieważ jej własnością jest zdolność do rozdzielania się na trzy [Osoby Trójcy Świętej — J.S.]. Jednak skutki nie ukazują takiej własności Boga, gdyż nie pochodzą z Boga ujętego jako Trzy Osoby. Jeżeli z kolei ze skutków dowodzi się przyczyny, w większym stopniu najpierw dochodzi się do przeciwieństwa i do błędu, gdyż w każdym skutku mieści się jedna natura tylko w jednym podłożu [supozycji — J.S.]. Własnością takiej natury w odniesieniu do czegoś zewnętrznego jest także uprzyczynowanie w sensie przygodnym. A skutki prowadzą w większym stopniu do czegoś temu przeciwnego, do błędu, co jasno wynika z poglądu filozofów, którzy uznają pierwszy byt za przyczynę tego wszystkiego, co uprzyczynowia on w sensie koniecznym. Poza tym — według nich — jest to pewne odnośnie do własności innych substancji, ponieważ skutki prowadzą w większym stopniu do ich wieczności i konieczności niż do ich przygodności i oryginalności. W takim znaczeniu filozofowie wydają się wnioskować z ruchów na niebie, że ilość tych substancji oddzielonych jest ilością ruchów na niebie. Na podobnej zasadzie filozofowie wnioskują, że substancje te są w naturalny sposób błogosławione i nieskazitelne. Wszystko to jednak jest absurdalne.

42. [Przykłady przeciwko trzeciej zasadniczej racji]. Przeciwno tej racji argumentuję, że wszelkie konieczności odnoszące się do substancji oddzielonych, poznawane obecnie przez nas dzięki wierze lub przez wspólne objawienie, mogą być poznane za pomocą poznania naturalnego. Udowadniam to następująco: w naturalny sposób poznajemy terminy tych konieczności i możemy je w naturalny sposób pojąć. Poznajemy zaś wszystkie konieczności nauk objawionych, zatem itd.

43. Dowód na przesłankę większą: konieczności te są poznawane pośrednio lub bezpośrednio. Jeśli bezpośrednio, są poznawane wtedy, gdy poznawane są ich terminy, tak jak stwierdza się w *Analitikach*

*wtórych*, księga pierwsza<sup>24</sup>. Jeśli pośrednio, zatem gdy możemy poznać skrajności, to możemy pojąć to, co pośredniczy między nimi [to, co je łączy — J.S.]. A połączenia tego pośrednika z każdą skrajnością mają albo bezpośrednie przesłanki, albo pośrednie. Jeżeli pośrednie, to podobnie jak wyżej. Jeżeli jednak bezpośrednie, to przechodzimy od poznania pośrednika między skrajnościami i potem jego związku ze skrajnościami, by w końcu dojść do czegoś bezpośredniego. Ostatecznie zatem do konieczności bezpośrednich, pojmovanych z terminów, z których wynikają wszystkie konieczne pośredniki. Dlatego też owe pośredniki będziemy w stanie poznać w sposób naturalny dzięki czemuś bezpośredniemu.

44. Dowód na przesłankę mniejszą zasady: posiadanie wiary i nieposiadanie wiary wzajemnie się wykluczają i nie wykluczają się one ze względu na same tylko nazwy, lecz ze względu na pojęcia, tak jak to jasno wynika z sytuacji, w której filozof i teolog zaprzeczają sobie nawzajem w kwestii: „Bóg jest trójjedyny”; wtedy bowiem, nie tylko odnośnie do samego słowa, lecz odnośnie do pojęcia jeden neguje, a drugi uznaje. Zatem każde proste [niepodzielne — J.S.] pojęcie, które ma jeden, ma też i drugi.

45. [Odpowiedź na przykład]. Na ten argument odpowiadam tak. Odnośnie do substancji oddzielonych istnieją pewne prawdy bezpośrednie. Przyjmuję więc, że taka prawda jest prymarna i dana bezpośrednio — oznaczmy ją jako *a*. W niej zawiera się wiele prawd pośrednich, zwłaszcza te, które wypowiadają szczegółowo wszystko to, co wspólne dla orzekania z nich czegoś, co wspólne dla podmiotu. Nazwijmy je *b* i *c*. Owe pośrednie prawdziwe twierdzenia są pewne tylko na podstawie czegoś pośredniego. Dlatego też stają się znane tylko za pośrednictwem bezpośredniego poznania intelektem. Jeśli więc jakiś intelekt może poznać termin *b* i porównywać jeden z drugim [to znaczy *b* z *a* — J.S.], to jednak nie może poznać terminu *a* ani też, w konsekwencji, samego *a*; *b* staje się wówczas dla poznania go [to znaczy *a* — J.S.] czymś nieważnym, gdyż termin *a* nie będzie znany ani z poznania samego *b*, ani też z poznania tego, co dane bezpośrednio, ponieważ to, dzięki czemu jest ustalony, nie jest znane. Dotyczy to również nas, gdyż mamy pewne wspólne pojęcia, odnoszące się do substancji materialnych i niematerialnych, i możemy je jedno z drugim zestawiać. Jednak owe zestawienia są pewne tylko dzięki bezpośrednio prawdziwym twierdzeniom, które dotyczą ich istot ujętych w sen-

<sup>24</sup> *Aristoteles: Analitiki wtóre...*, I, rozdział 3, 72b 23–25.



się właściwym i gatunkowym — lecz w taki sposób istot tych nie pojmujemy i z tego powodu nie znamy także owych prawd ogólnych, odnoszących się do pojęć ogólnych.

46. Przykład: jeżeli ktoś nie jest w stanie pojąć trójkąta w jego właściwej treści, niemniej jednak ów ktoś może wyabstrahować z czworokąta figurę trójkąta i ją poznać, to jednak niemożliwe dla niego byłoby poznać jego prymarność jako właściwą własność trójkąta, gdyż może zostać ona wyabstrahowana tylko z samego trójkąta. Niemniej jednak mógłby ów ktoś wyabstrahować prymarność z innych prymarności, tak jak w ilościach. Jego intelekt mógłby wtedy utworzyć takie złożenie: „jakaś figura jest pierwsza”, ponieważ mógłby pojąć terminy trójkąta. Pomimo to tak utworzone złożenie pozostanie względem trójkąta obojętne, gdyż jest ono uzyskane w sposób pośredni, zawarty w bezpośrednim twierdzeniu „trójkąt jest w tym sensie pierwszy”. A skoro nie może ktoś pojąć tego bezpośredniego twierdzenia, gdyż nie jest w stanie zrozumieć jego terminów, tym samym nie może znać pośrednika, który jest oczywisty tylko w kontekście owego bezpośredniego twierdzenia.

47. Na podstawie tego, odnośnie do argumentu, odrzucam przesłankę większą. Co do dowodu stwierdzam, że te konieczne rzeczy są pośrednie. A kiedy stwierdzasz: „możemy pojąć pośrednika istniejącego pomiędzy skrajnościami”, odrzucam wniosek, ponieważ pośrednik między skrajnościami zawsze jest istotowo przyporządkowany — w sensie tego, co przynależy do innej skrajności lub wcześniejszej własności w stosunku do własności późniejszej. I tak się ma pośrednik do powszechnego wnioskowania skrajności ze skrajności. Utrzymuję zatem, że ktoś, kto może poznać skrajności, może poznać takiego pośrednika istniejącego między skrajnościami, ponieważ poznanie go zawarte jest w jednej skrajności lub w drugiej. Jeżeli jednak pośrednik jest szczegółowy, zawarty w innej skrajności i nie istnieje istotowo pomiędzy skrajnościami, to nie jest właściwe uznanie, że ktoś, kto zdoła pojąć ogólne skrajności, zdoła pojąć szczegółowy pośrednik istniejący dla tych skrajności. Z taką sytuacją mamy do czynienia w tym przypadku. Istota bowiem we właściwym i w szczegółowym znaczeniu, mająca zawartą w sobie pewną bezpośrednią własność, jest niższym pośrednikiem dla pojęcia wspólnego, o którym orzeka się we wspólnym pojęciu ową własność. Tym samym pośrednik z pojęcia wspólnego nie jest powszechnie wywnioskowaną „własnością”, lecz tylko szczegółowo. Widać to jasno w podanym przykładzie, gdyż nie jest właściwe rozumowanie, że ktoś będący

w stanie pojąć figurę w ogóle i jej prymat w ogóle, jest zdolny do ujęcia w szczególności trójkąta, ponieważ trójkąt jest czymś pośrednim, zawartym w treści figury. Coś pośredniego — podkreślam — dla wynioskowania prymatu figury szczegółowo.

48. Trzecia racja najlepiej nadaje się do wnioskowania o pierwszej niematerialnej substancji, ponieważ jej jako przedmiotowi błogosławionemu przysługuje konieczne poznanie. I odpowiedź na postawiony odnośnie do tego zarzut: założmy, że w obecnym stanie bytowania naturalnie poznajemy Boga tylko w pojęciu wspólnym Jemu i rzeczom zmysłowym — co zostanie przedstawione dalej w pierwszej kwestii Dystynkcji 3. Jeśli odrzucić owo założenie, nadal w mocy pozostaje uznanie, że pojęcie, które może być utworzone o Bogu przez stworzenie, jest niedoskonałe. Ale to, które utworzone jest na mocy władzy istoty samej w sobie, będzie doskonałe. Zatem to, co twierdzi się o pojęciu ogólnym i gatunkowym, dotyczy, można powiedzieć, w inny sposób pojęcia doskonałego i niedoskonałego.

49. [Czwarta zasadnicza racja]. Co do czwartej racji argumentuje się tak: koniecznym jest, aby coś przyporządkowane do jakiegoś celu, do którego nie jest dostosowane, w pierwszym zostało poruszone z myślą o dostosowaniu do tego celu. Człowiek przyporządkowany jest do celu ponadnaturalnego, do którego jednak sam nie jest dostosowany. Zatem potrzebuje stopniowego dostosowania, by taki cel osiągnąć. Dzieje się to przez ponadnaturalne, niedoskonałe poznanie czegoś niedoskonałego, które tym samym uznaje się za konieczne, a więc itd.

50. Jednak jeśli ktoś mimo to utrzymuje, że doskonały sprawca może w jednej chwili usunąć niedoskonałość i zadziałać w jednej chwili, odpowiadam, że jeśli uczyniłaby to absolutna władza, to mimo wszystko większą doskonałością jest przekazanie stworzeniu aktywności w odniesieniu do doskonałości, osiągananej przez stworzenie, od takiej doskonałości, której w tych okolicznościach nie można przekazać. Ponadto człowiek może posiadać aktywność w stosunku do swej celowej doskonałości, zatem dużo doskonalej jest w sytuacji, gdy jest mu ona przekazywana. Dlatego nie może [on, czyli człowiek — J.S.] działać bez udziału jakiegoś niedoskonałego poznania, poprzedzającego owo doskonałe poznanie, do którego celowo jest przypisany.

51. [Piąta zasadnicza racja]. Co do piątej racji argumentuje się tak: żaden sprawca, używając narzędzia w działaniu, nie może działać za pomocą takiego narzędzia w działaniu, które przekracza naturę owe-

go narzędzia. Z kolei światło intelektu sprawcy jest narzędziem, którego dusza obecnie używa do naturalnego poznania. Dlatego też nie może za pomocą tegoż światła uczynić czegoś, co by przekraczało owo światło. Ale światło to samo z siebie jest ograniczone do poznania zmysłowego i poznania przez zmysły. Dlatego dusza nie może go użyć do poznania czegoś, czego nie może poznać na drodze zmysłowej. Natomiast dla obecnego stanu bytowania człowieka konieczne jest poznanie wielu innych rzeczy, zatem itd.

52. Racja ta wydaje się przemawiać przeciwko temu, kto jest jej autorem. Ponieważ według jego rozumowania intelekt sprawcy nie będzie w stanie użyć niestworzonego światła jako narzędzia do poznania jakiejś najpewniejszej prawdy, gdyż według niego nie może posłużyć się zmysłami bez specjalnego oświecenia. Wynika więc z tego, że światło intelektu sprawcy nie ma żadnej możliwości działania podczas poznawania najpewniejszej prawdy. To zaś wydaje się niedorzeczne, ponieważ jego działanie jest doskonalsze od każdego innego poznawania i w konsekwencji to, co jest doskonalsze w duszy, jeżeli dusza jest zdolna do poznania intelektualnego, powinno się połączyć w pewien sposób z tym działaniem.

53. [Odnosnie do racji czwartej i piątej]. Ostatnie dwie racje nie wydają się przekonywające. Co do pierwszej byłoby tak, gdyby udało się wykazać, że ów człowiek jest celowo przyporządkowany do jakiegoś ponadnaturalnego poznania — czego udowodnienie przynależy do kwestii o stanie błogosławionym — i gdyby na podstawie tego dało się wykazać, że naturalne poznanie nie jest wystarczającą dyspozycją człowieka w obecnym stanie bytowania do osiągnięcia ponadnaturalnego poznania. Druga racja domaga się dwóch warunków: mianowicie istnienia koniecznego poznania pewnych rzeczy, które nie może być poznaniem uzyskanym za pośrednictwem zmysłów, oraz światła intelektu sprawcy ograniczonego do takich poznawalnych rzeczy.

54. Trzy pierwsze racje wydają się bardziej prawdopodobne. Tak więc to, że żadne takie poznanie nie jest konieczne do zbawienia, argumentuję następująco: przyjmijmy, że ktoś nie jest ochrzczony, nie ma nauczyciela, ma dobre motywy, które może mieć, jest posłuszny rozumnemu prawu natury i wystrzega się tych rzeczy, które naturalny rozum wskazuje mu jako złe. I chociaż opierając się na ogólnym prawie natury, Bóg mógłby nawiedzić kogoś takiego, pouczając go przez człowieka lub przez anioła — tak jak nawiedził Korneliusza — my jednak przyjmijmy, że nie jest

on przez nikogo pouczony i że będzie zbawiony. Podobnie, mimo że później zostałby pouczony, to jednak wpieryw jest sprawiedliwy i z tego powodu godny życia wiecznego, ponieważ przez skłonność do dobrych czynów, poprzedzających naukę, zasługuje na łaskę, dzięki której jest sprawiedliwy. Niemniej jednak, nie ma teologii nawet w minimalnym zakresie odnośnie do podstaw wiary, ale ma tylko naturalne poznanie. Zatem teologia nie jest absolutnie konieczna do zbawienia.

55. Można stwierdzić, że dzięki przyrodzonej skłonności do dobrych czynów zasługuje on — poza jakimś rodzajem zgodności — na to, by być sprawiedliwym dzięki źródłowemu prawu natury, Bóg zaś nie cofa daru Swej hojności. Zatem udziela pierwszej łaski bez sakramentu, sakramentami bowiem nie jest związany. Łaska nie zostaje udzielona bez sprawności wiary i dlatego ma on sprawność teologii, chociaż nie może przełożyć tego — tak jak ochrzczony — na czyn, chyba że zostanie pouczony. Choć nie jest czymś sprzecznym, że łaska jest dana bez wiary, ponieważ są to różne sprawności i mieszczą się w innych władzach, niemniej jednak, jak u ochrzczonego pojawia się jednoczesność w napełnianiu, tak sama jednoczesność może być przyjęta w tym przypadku. Bóg bowiem nie jest mniej łaskawy dla kogoś, kogo według zasługi bycia przyzwoitym czyni sprawiedliwym bez sakramentu, od kogoś, kogo bez jakiegokolwiek zasługi z jego strony Bóg usprawiedliwia przez przyjęcie sakramentu. Wobec tego możliwe jest dla Boga za pośrednictwem Jego absolutnej władzy zbawić kogokolwiek, a nawet uczynić, że zasługuje on na chwałę bez wlanej weń wiary, jeżeli bez tego udziela łaski, dzięki której ktoś, kto ją ma, postępuje dobrze i w odniesieniu do woli, którą może mieć według naturalnego sposobu i nabytej wiary, lub też bez żadnej nabytej wiary, jeśli brakuje nauczyciela, chociaż w porządku ograniczonej władzy udziela się jej tylko z wcześniej nabytą wiarą, gdyż bez niej nie może zostać zesłana łaska. Również nie przez nędzę, jak gdyby łaska bez tego nie wystarczała, ale dzięki hojności Boga, który całego człowieka uzdrawia [kształtuje na nowo — J.S.]. Jednak człowiek będzie w mniej doskonałym stopniu przysposobiony do przyjęcia prawd pewnych bez udzielonej wiary.

56. I tak jak w tym argumencie, podobnie stwierdzam odnośnie do sprawności teologii, która kiedy istnieje doskonale, zawiera udzieloną wiarę i nabyte artykuły wiary, i inne rzeczy objawione przez Boga w Piśmie Świętym, tak że nie jest ona tylko ową udzieloną wiarą, ani też tylko tym, co nabyte, lecz i tym, i tym. Teologia zatem jest ko-

nieczna, lecz mówi o władzy ograniczonej i o fundamentalnej sprawności lub o tym, co wcześniej przynależne do teologii, która oczywiście jest udzieloną wiarą, i to ogólnie — odnośnie do wszystkich sprawności. Nie jest zaś tak odnośnie do drugiej sprawności, którą zawiera teologia, a jest nią wiara nabyta. Być może, z koniecznego porządku koniecznie wynika, że dla pełnej zdolności trzeba mieć nauczyciela i rozumieć go, i to odnośnie do wiary nabytej z innych ogólnych źródeł.

### [II. Rozwiązanie Kwestii]

57. Na pytanie z Kwestii odpowiadam, po pierwsze, wyróżniając, w jaki sposób określa się coś jako ponadnaturalne. Władza bowiem receptywna jest porównywana do aktu, który przyjmuje, lub do sprawcy, od którego przyjmuje. W pierwszym przypadku jest to władza naturalna, przymus lub obojętność. O naturalnej mówi się wtedy, gdy ujawnia się naturalna skłonność; o przymusie — gdy mamy do czynienia z oporem przyjmującego wobec naturalnej skłonności; zaś o obojętności, gdy nie ma ani naturalnej skłonności do tej formy, która jest przyjmowana, ani oporu. Jednak przy takim porównaniu nie występuje żadna siła ponadnaturalna. Z kolei przyrównanie przyjmującego do sprawcy, od którego przyjmowana jest forma, jest naturalne wtedy, gdy przyjmujący przyrównuje się do takiego sprawcy, który w naturalny sposób związany jest, aby odcisnąć taką formę w owym przyjmującym. Zaś przyjmowana ponadnaturalnie wtedy, gdy przyrównuje się to do sprawcy, który nie wtłacza tej formy w przyjmującego w sposób naturalny.

58. Zanim jednak owo rozróżnienie odniesie się do proponowanego argumentu, przeciwko powyższemu można argumentować na wiele sposobów: tak bowiem, jak odróżnienie „naturalnego” od „przymuszonego” bierze się z przyrównania przyjmującego do sprawcy, a nie tylko z porównania go z formą, tak też rozróżnienie „naturalny” i „ponadnaturalny” wynika z porównania przyjmującego z formą, a nie tylko z jego odniesienia do sprawcy. Argumentów tych tu nie ma.

59. Rozwiązanie okazuje się uzasadnione, gdyż samo przez się przyczyną czegoś jest to, dzięki czemu coś usytuowane, opisane, lub zmienne w jakikolwiek inny sposób, wywołuje skutek. W obecnym stanie bytowania, chociaż forma, przeciwko której skłania się przyjmujący byt, pochodzi wyłącznie od sprawcy przymuszającego przyjmującego i mimo że ponadnaturalny sprawca działa, w sposób nadprzyrodzony tylko wywołując formę, niemniej jednak sama przez się treść pojęcia

„przymuszanie” jest zaczerpnięta z dyspozycji przyjmującego względem formy. Z kolei sama przez się treść pojęcia „ponadnaturalnie” zaczerpnięta jest z dyspozycji przyjmującego względem sprawcy. Jest to udowodnione, ponieważ w przypadku przyjmującego i formy bytu, rozumianych właściwie (to znaczy w takim sensie, że forma jest zdolna do bycia przyjmowana, jednak wbrew woli przyjmującego), choćby zmienił się sprawca, przyjmujący przyjmuje z przymusu. Podobnie, przyjmujący i sprawca mają się do siebie tak, że jedynie nienaturalnie działający sprawca zmienia przyjmującego (jedynie — stwierdzam w tym znaczeniu, że sprawca naturalny nie ma takiej zdolności), i jakkolwiek formę wywoła, będzie ona ponadnaturalną dla przyjmującego.

W ten sposób udowodniony jest drugi argument, ponieważ nie tylko jest ponadnaturalne w „byciu wywołanym”, lecz także w „trwaniu”: pewna forma z przymusu trwa w przyjmującym bez działania z zewnątrz, chociaż niedługo; inna zaś — naturalnie i przez długi czas; jedna utrzymuje się z pomocą naturalnej, inna ponadnaturalnej, ale tylko według sprawcy, tak że opisywanego sprawcy nie można określić jako ponadnaturalnego. Można go jednak określić jako naturalnego, ponieważ udoskonala na drodze naturalnej, tylko z uwzględnieniem odniesienia formy do przyjmującego.

60. Stosując powyższe do proponowanego argumentu, stwierdzam, że porównując intelekt możliwościowy z aktualną wiedzą samą w sobie, nie mamy do czynienia z żadnym poznaniem ponadnaturalnym, ponieważ intelekt możliwościowy jest w naturalny sposób doskonalony dzięki jakiemś poznaniu i w naturalny sposób jest skłonny do jakiegoś poznania. Jednak w przypadku drugiego sposobu istnieje ponadnaturalna siła, wytworzona przez jakiegoś sprawcę, który nie jest zmuszony, by w naturalny sposób poruszać intelekt do takiego poznania.

61. W obecnym stanie bytowania, według Filozofa, intelekt możliwościowy jest z natury poruszany przez intelekt sprawcy i wyobrażenie zmysłowe do poznania, co sprawia, że tylko takie poznanie jest naturalne, które jest wpojone przez te dwa czynniki. Ponadto, z racji ich mocy, można mieć każde poznanie prostej prawdy, które zgodnie z prawem natury posiada człowiek, tak jak wynika to jasno z przykładu podanego przeciwko trzeciej zasadniczej racji. Tym samym, mimo że Bóg może objawieniem specjalnego poznania wywołać pewną prostą prawdę — jak to się dzieje w przypadku wniebowzięcia — niemniej jednak takie ponadnaturalne poznanie nie jest konieczne na mocy prawa natury.

62. Co się zaś tyczy prawd złożonych, jest inaczej, ponieważ — tak jak zostało pokazane w trzech pierwszych racjach przeciwko pierwszemu pogładowi — rozpatrując całe działanie intelektu sprawcy i działanie wyobrażenia zmysłowego, wiele złożonych prawd, których poznanie jest dla nas konieczne, pozostaje dla nas nieznanymi i neutralnymi. Zatem, na tej podstawie konieczna jest nam wiedza udzielona w sposób ponadnaturalny, jako że nikt nie może znaleźć o nich wiedzy w sposób naturalny, a także na drodze przekazywanego nauczania, ponieważ tak jak są one neutralne z przyczyn naturalnych dla kogoś jednego, tak też dla wszystkich. O tym, czy po pierwszym udzieleniu wiedzy o takich prawdach może ktoś inny z naturalnych przyczyn uznać udzieloną wiedzę, więcej zostanie powiedziane w księdze trzeciej, Dysfunkcja 23. Taką pierwszą udzieloną wiedzę nazywa się objawieniem będącym ponadnaturalnym z tego powodu, że pochodzi od sprawcy, który naturalnie nie porusza intelektu w obecnym stanie bytowania.

63. Inaczej jeszcze można to nazwać ponadnaturalnym działaniem lub wiedzą, gdyż pochodzi od sprawcy, który zajmuje miejsce przedmiotu ponadnaturalnego. Przedmiotem bowiem, który stał się przyczyną wiedzy o tym, że „Bóg jest trójjedyny” i o podobnych prawdach, jest Boża istota ujmowana w jej właściwej treści. Coś poznawane w taki sposób jest przedmiotem ponadnaturalnym. Zatem jakikolwiek sprawca, udzielający wiedzy o pewnych prawdach, które podmiot poznaje tak, że są ujmowane jako oczywiste, tenże sprawca zajmuje miejsce takiego przedmiotu. Dlatego też, jeżeli tenże sprawca sprawi, że pojawi się doskonała wiedza odnośnie do owych prawd, jednocześnie sprawi, że taki przedmiot sam w sobie będzie poznawany, a w takiej sytuacji w sposób doskonały zajmie on miejsce przedmiotu.

64. Tak jest w proponowanym argumencie. Dla kogoś bowiem objawienie prawdy: „Bóg jest trójjedyny”, sprawia w umyśle pewną wiedzę na temat tej prawdy, chociaż jest ona niejasna [mętna — J.S.], ponieważ dotyczy przedmiotu niepoznawanego w jego właściwej treści, który to przedmiot, gdyby był poznawany w ten sposób, wywołałby doskonale i jasne poznanie owej prawdy. Dlatego w takim stopniu, w jakim jest to wiedza mętna i całkowicie zawarta w wiedzy oczywistej — na podobnej zasadzie, jak niedoskonałość zawiera się w doskonałości — również u kogoś, komu objawia się taka mętna lub sprawiona wiedza, sprawca zajmuje miejsce przedmiotu, powodującego ową jasną wiedzę — szczególnie w sytuacji, w której może wywołać wiedzę o pewnej prawdzie wyłącznie, gdy zajmuje miejsce przedmiotu. Nie może też spowodować poznania prawdy pewnych

aspektów tego przedmiotu w sytuacji, gdy zajmuje miejsce jakiegoś niższego przedmiotu naturalnie poruszającego nasz intelekt, ponieważ żaden taki przedmiot nie zawiera wirtualnie wiedzy na temat wspomnianych prawd, ani oczywistej, ani mętnej. Z tego powodu koniecznym jest, by w wywołaniu nawet mętnej wiedzy w jakiś sposób uczestniczył przedmiot ponadnaturalny.

65. Różnica między tymi dwoma sposobami sytuowania „ponadnaturalności” wiedzy objawionej musi być na tyle wyraźna, by dało się odzielić jeden od drugiego. Przykładowo, jeśli ponadnaturalny sprawca „wywołuje” wiedzę o naturalnym przedmiocie, wlewając na przykład w kogoś wiedzę geometryczną, to wiedza ta będzie ponadnaturalną w pierwszym sposobie jej rozumienia, lecz nie w drugim — ponieważ drugi sposób rozumienia wiedzy wynika ze sposobu pierwszego, ale nie odwrotnie. Tam zaś, gdzie występuje tylko pierwszy sposób rozumienia wiedzy, nie ma konieczności zaistnienia ponadnaturalnej mocy, pod warunkiem że wiedzę można osiągnąć na drodze naturalnej. Z kolei tam, gdzie pojawia się drugi sposób rozumienia wiedzy, koniecznie musi pojawić się ponadnaturalna moc, gdyż wiedza tu nie może być uzyskana w sposób naturalny.

[III. O trzech zasadniczych racjach przeciwko filozofom]

66. Trzy racje, które prowadzą do takiego rozwiązania, są umocnione przez autorytety. Pierwsza racja — autorytetem Augustyna z jego dzieła *O Państwie Bożym*, księga osiemnasta, rozdział 11<sup>25</sup>: „Filozofowie nie mający wiedzy, do jakiego celu one podążają, mogą wśród fałszywych rzeczy, które głoszą, dostrzec prawdę” itd.

67. Druga racja znajduje umocnienie w autorytecie Augustyna, który w dziele *O Państwie Bożym*, w księdze jedenastej, w rozdziale drugim<sup>26</sup>, pisze: „Jaka korzyść płynie z tego, że ktoś wie, gdzie ma pójść, jeżeli nie wie, jak to uczynić?”. W ten sposób pobłądzili filozofowie, którzy nawet jeśli trzymali w garści pewne prawdy dotyczące cnót, to jednak mieszały je z kłamstwami, według przywołanego wcześniej Augustyna, co jasno wynika z ich dzieł. Z kolei w drugiej księdze swej *Polityki*<sup>27</sup> odrzuca Arystoteles teorie polityczne, które konstruowało

<sup>25</sup> Św. Augustyn: *O Państwie Bożym*, XVIII, rozdział 41, nr 3. Wydanie polskie: Augustyn Aureliusz: *Państwo Boże*. Tłum. ks. W. Kubicki. Kęty 1998.

<sup>26</sup> W przywołanym dziele brak cytowanego zdania.

<sup>27</sup> Zob. Arystoteles: *Polityka*, II, rozdział 1—10, 1260b 27—1274b 28. Wydanie polskie: Arystoteles: *Polityka*. Tłum. L. Piotrowicz. Warszawa 2001.



wielu innych, jednak i teoria samego Arystotelesa nie jest bez skazy: w księdze siódmej, w rozdziale siódmym *Polityki*<sup>28</sup> podaje on bowiem, że należy czcić bogów („Winno się — stwierdza — okazywać cześć bogom”), natomiast w tym samym miejscu, w rozdziale piątym<sup>29</sup> pisze: „prawo do wychowania nikogo nie osieroca”!

68. Trzecia racja jest umocniona przez Augustyna w dziele *O państwie Bożym*, księga jedenasta, rozdział trzeci: „Co do tych rzeczy, których nie znamy zmysłami, skoro nie możemy ich znać dzięki naszemu świadectwu, potrzebujemy świadectwa innych”<sup>30</sup>. I potwierdza to całe zasadnicze rozwiązanie. Ponieważ w przypadku owych złożonych prawd, o których argumentowaliśmy, są one same z siebie neutralne, nikt zatem nie może, opierając się na własnym świadectwie, uwierzyć w coś, co ich dotyczy; dlatego jest tak, że wymagają one ponadnaturalnego świadectwa kogoś przewyższającego cały ludzki gatunek.

69. Jednak to, w jaki sposób dokonało się pierwsze udzielenie lub objawienie takiej doktryny, budzi wątpliwości — czy mianowicie dokonało się przez wewnętrzne wyrażenie, czy wyrażenie zewnętrzne; z użyciem jakichś znaków wystarczających do wywołania akceptacji. Dla proponowanego argumentu wystarczające jest, że — obojętnie, za czym się opowiedzieć — doktryna taka mogła zostać objawiona w sposób ponadnaturalny i w jakiś sposób bez błędu mógł ją przekazać pierwszy człowiek.

70. Przeciwno tym trzem racjom wspólnie argumentuje się, że same z siebie się wykluczają, gdyż to, co okazuje się koniecznie poznawane, okazuje się również prawdziwe, ponieważ cokolwiek się wie, musi być prawdziwe. Zatem cokolwiek z tych trzech racji okazuje się koniecznym dla poznania (na przykład to, że kontemplacja Boga samego w sobie jest celem człowieka — co wynika z pierwszej racji — sposób dochodzenia do takiego celu jest wartością, którą Bóg przyjmuje jako wartą takiej nagrody. Wniosek z drugiej racji — mianowicie, że Bóg jest trójjedyny i sprawia na sposób przygodny i tego typu; oraz wniosek z trzeciej racji), wszystko to okazuje się prawdziwe. Albo więc owe trzy racje nie są zaczerpnięte z wiary, albo też wnioskuje się z nich coś przeciwnego względem tego, co dowodzą.

<sup>28</sup> Ibidem, VII, rozdział 9, 1329a 29—30.

<sup>29</sup> Ibidem, rozdział 16, 1335b 19—25.

<sup>30</sup> W przywołanym dziele brak cytowanego zdania.

71. Odpowiadam: za pomocą racji naturalnej wnioskuje się, że koniecznie trzeba znać drugą część tak wyrażonego, wzajemnie wykluczającego się, twierdzenia: „urzeczywistnienie Boga jest celem, posiadanie Boga nie jest celem”, to znaczy intelekt nie jest w stanie niepewności lub nie pozostaje neutralny wobec kwestii, „czy posiadanie jest celem”, ponieważ taka niepewność lub niewiedza wstrzymałyby poszukiwanie celu. Poza tym naturalna racja nie ukazuje, że owa druga część twierdzenia musi być poznawana koniecznie. W ten sposób wymienione racje, jako naturalne, wnioskują odnośnie do różnych części przeciwstawnych stwierdzeń w podanym twierdzeniu, a odnoszą się w zdeterminowany sposób do pierwszej części tylko pod warunkiem przyjęcia czegoś na wiarę.

[IV. Odnośnie do argumentów filozofów]

72. Co do argumentów przemawiających za poglądem Arystotelesa. Odnośnie do pierwszego twierdzą, że poznanie zależy od poznającej duszy i poznawanego przedmiotu, ponieważ u Augustyna w dziewiątej księdze dzieła *O Trójcy Świętej*<sup>31</sup>, w ostatnim rozdziale czytamy: „[...] wiedza rodzi się z poznającego i poznawanego”. Zatem chociaż dusza może w samej sobie mieć dostateczny czynny i bierny intelekt w takim stopniu, że w duszy działanie jest dopasowane do poznania, to jednak nie ma w samej sobie wystarczającego czynnego intelektu po to, aby działanie było dopasowane do przedmiotu, ponieważ w tym przypadku jawi się jako czysta tablica — jak stwierdza się w trzeciej księdze dzieła *O duszy*<sup>32</sup>. Dlatego intelekt sprawcy jest czynnikiem, dzięki któremu wszystko to się dzieje, pod warunkiem że „sprawianie” dotyczące poznania jest dopasowane do duszy, nie zaś ze względu na aktywność przedmiotu.

73. Umocnienie powyższej racji. Co do przesłanki większej twierdzą, że naturę czasem rozumie się jako wewnętrzną zasadę ruchu lub spoczynku — w takim sensie przedstawiona jest ona w drugiej księdze *Fizyki*<sup>33</sup> — czasem zaś jako naturalnie czynną zasadę: wtedy, gdy naturę przeciwstawia się sztuce lub twierdzeniu opowiadającemu się za czymś przeciwnym temu, co mieści się na początku argumentu, albo też w takim stopniu, w jakim natura będzie czymś wewnętrznym bądź nie, tak długo, jak będzie to naturalne. W pierwszym przypadku przesłanka większa nie jest prawdziwa, gdyż wszelkiej biernej władzy nie odpo-

<sup>31</sup> Św. Augustyn: *O Trójcy Świętej*, IX, rozdział 12, n. 18. Wydanie polskie: Św. Augustyn: *O Trójcy Świętej*. Tłum. M. Stokowska. Kraków 1996.

<sup>32</sup> Arystoteles: *O duszy...*, III, rozdział 5, 429b 30—430a 2.

<sup>33</sup> Arystoteles: *Fizyka...*, II, rozdział 1, 193a 31—33, oraz: 196b 17—22.

wiada w naturalny sposób czynna zasada wewnętrzna przynależąca do natury, istnieje bowiem wiele biernych władz naturalnie receptywnych względem jakiegoś aktu i nie mających wewnętrznej czynnej zasady. W drugim przypadku podobnie, twierdzenie przesłanki większej jest fałszywe w kilku miejscach, tam mianowicie, gdzie natura pod względem swej doskonałości naturalnie jest przyporządkowana do uzyskania doskonałości tak wzniosłej, że nie można podporządkować przedmiotu przyczynowości naturalnego sprawcy w drugim sposobie rozumienia. O takiej sytuacji mowa w proponowanym argumentacie.

74. Odnośnie do dowodu przesłanki większej twierdzą, że władza bierna nie jest w naturze czymś sztucznym, ponieważ nawet jeśli naturalny sprawca nie może jej fundamentalnie zredukować do aktu, to jednak taki sprawca może wywołać zdolność do takiego zredukowania, i to jakiś sprawca w naturze — to znaczy w całości istnienia i bytowania — na przykład pierwszy lub ponadnaturalny sprawca, może w całości zredukować do aktu.

75. Jeżeli zaś stawia się zarzut, że powyższe stwierdzenie obniża rangę natury, ponieważ nie może ona osiągnąć swojej własnej doskonałości za pomocą swych naturalnych władz, podczas gdy naturze mniej brakuje tego, co szlachetniejsze — na podstawie drugiej księgi dzieła *O niebie i ziemi*<sup>34</sup> — odpowiadam na to następująco: gdyby nasze szczęście polegało na najwyższej spekulacji, do której w obecnym stanie bytowania możemy w naturalny sposób dojść, wówczas Filozof nie stwierdzałby, że natura ma pewne braki odnośnie do rzeczy, które są konieczne<sup>35</sup>. Jednak zgadzam się na to, że można osiągnąć szczęście na drodze naturalnej, i twierdzą w związku z tym, że inną większą wzniosłość można otrzymać w sposób naturalny. Dlatego natura jest w większym stopniu uszlachetniana dzięki temu, niż gdyby najwyższa możliwa dla niej rzecz usytuowana była jako coś naturalnego. To też nie powinno dziwić, że przyjmuje się bierną zdolność w jakiejś naturze do pojawienia się doskonałości większej od tej, na którą rozciąga się jej aktywna przyczynowość.

76. Z kolei to, co przytacza się za drugą księgą dzieła *O niebie i ziemi*<sup>36</sup>, nie odnosi się do proponowanego argumentu, ponieważ Filozof

<sup>34</sup> Arystoteles: *O niebie i ziemi*, II, rozdział 8, 290a 29—35; zob. także: 291b 12—16. Wydania polskie: Arystoteles: *O niebie*. Tłum. P. Siwek. Warszawa 1990; Arystoteles: *O świecie*. Tłum. A. Paciorek. Warszawa 1990.

<sup>35</sup> Zob. Arystoteles: *O duszy...*, III, rozdział 5, 432b 21—22.

<sup>36</sup> Arystoteles: *O niebie i ziemi...*, II, rozdział 8, 290a 29—35.

mówi tam o organach nawiązujących do władzy poruszania, pod warunkiem że takowa tkwi w gwiazdach. Jednak w proponowanym twierdzeniu mówi się o władzy, która nie jest organiczna. A poza władzą żadnym innym rzeczom nie została udzielona w naturalny sposób zgodność z aktem. Zatem, zgodnie z przywołanym miejscem u Filozofa, można dojść do wniosku, że natura rzeczy zdolnych do przyporządkowania do jakiegoś aktu lub przedmiotu ma władzę, by być przyporządkowaną, i jest ona zdolnością organiczną wtedy, gdy władza jest organiczna.

77. Odnośnie do większej przesłanki można jeszcze podać inną rację — tę mianowicie, że jest z siebie prawdziwe, aby o biernej władzy naturalnej mówić w sensie władzy biernej odniesionej do władzy aktywnej, jednak nie można o niej mówić w sensie władzy biernej odnośnie do otrzymanego aktu. Różnica członów jest jasna na podstawie tego, co twierdzi się na początku rozwiązania tej kwestii.

78. Przesłanka mniejsza jest z kolei prawdziwa w drugim sposobie rozumienia, a nie w pierwszym. Na trzeci sposób można zaś łatwo mówić odnośnie do przesłanki mniejszej w sensie negatywnym, ponieważ chociaż w sensie absolutnym intelekt bierny jest z natury receptywny względem takiego poznania, to jednak taka sytuacja nie dotyczy obecnego stanu bytowania. Dlaczego tak jest, będzie wyjaśnione później, w Dystynkcji 3.

79. Rozwiązania trzeciej racji szuka Tomasz z Akwinu w swej *Summie teologicznej* [część I, kwestia 1. — J.S.]<sup>37</sup>, w której udziela odpowiedzi, że „różna treść tego, co poznawalne, sprawia istnienie różnych nauk. Ten sam wniosek bowiem wykazuje astrolog za pośrednictwem matematyki, to znaczy za pomocą czegoś wyabstrahowanego z materii — na przykład, że Ziemia jest okrągła — a fizyk [badacz natury — J.S.] wykazuje to samo za pośrednictwem czegoś, co uwzględnia materię. Dlatego o tych rzeczach, o których nauki filozoficzne traktują jako o możliwych do poznania przez światło naturalnego rozumu, inna nauka traktuje jako o możliwych do poznania przez światło Bożego objawienia”.

Przeciwko powyższemu argumentuje się tak: jeżeli o rzeczach możliwych do poznania w teologii istnieje poznanie osiągnięte lub możliwe

---

<sup>37</sup> Tomasz z Akwinu: *Summa teologiczna*, I, q. 1, a. 1, ad. 2. Wydanie polskie: Tomasz z Akwinu: *Traktat o Bogu*. Tłum. G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski. Kraków 1999.

do osiągnięcia w innych naukach — nawet mimo to, że w innym świetle — to teologiczne poznanie tych rzeczy nie jest konieczne. Wniosek można w sposób oczywisty dostrzec w jego [Tomasza z Akwinu — J.S.] przykładzie, ponieważ ktoś poznający za pomocą fizyki, że Ziemia jest okrągła, nie ma koniecznej potrzeby poznawania tego za pośrednictwem matematyki.

80. Niemniej jednak odpowiedź udzieloną na trzecią rację wyjaśnia Tomasz w ten sposób, że oto sprawność jest zarazem i sprawnością, i formą. Jako sprawność, różni się od przedmiotu, a jako forma, może być odróżnialna dzięki swej zasadzie działania. Ponadto, odnośnie do sprawności naukowych, zasady są przyczynami skutkowymi. Dlatego mimo że występuje w nich ta sama możliwa do poznania treść (na przykład, że Ziemia jest okrągła), to jednak nie może zaznaczyć się różnica między naukami wynikająca z różnych przedmiotów, a różnią się one zasadami, za pomocą których matematyk i fizyk to pokazują — i tak się przedstawia różnica między sprawnościami: są formami i są sprawnościami.

81. Przeciwno temu argumentuję następująco: forma jest wspólna sprawności, jednak nie może być tak, by istniało coś wyróżniającego pod względem treści coś wyższego i nieodróżnialnego pod względem treści czegoś niższego. Tak więc niemożliwe jest, aby coś było czymś wyróżnionym przez treść formy, z której forma się wyłoniła, i aby zarazem było to coś nieodróżnialnego pod względem treści sprawności (wówczas bowiem coś różniłoby się według treści bycia zwierzęciem i nie różniłoby się według treści bycia człowiekiem). Rozumowanie to zakłada także, że zasady są raczej wyróżnikiem sprawności w ramach jakiegoś rodzaju przyczyny, a nie jako zasady skutkowe, co jest fałszywe, gdyż przyczyny rozróżniające są określone wedle sprawności, a wówczas ich treść określona jest przez pryzmat bycia przyczyną sprawczą. Ponadto treść zawsze pozostaje taka sama, ponieważ bez względu na to, w jak dużym stopniu można wyróżnić sprawności poznawcze, wcale nie zmusza to do przyjęcia, że jedno [poznanie — J.S.] jest konieczne w takim znaczeniu, że wyklucza możliwość innego poznania, osiągniętego na drodze przyjęcia możliwości innej sprawności, obojętnie w jaki sposób odróżnionej.

82. Z tego powodu na argument odpowiadam, że w spekulatywnych naukach, nawet jeśli bierze się pod uwagę wszystkie rzeczy możliwe do wyspekulowania, to jednak nie wszystkie rzeczy są możliwe do poznania w tych naukach, ponieważ nie uwzględnia się wszystkich rze-

czy im właściwych, co jasno wynika z wcześniejszej, trzeciej racji przeciwko pierwszemu pogładowi.

83. Na czwarte odpowiadam tak: pierwsze zasady można odnieść tylko i wyłącznie do wniosków uzyskanych na temat rzeczy zmysłowych; po pierwsze bowiem, ich terminy są wyabstrahowane z rzeczy zmysłowych — i dzięki temu znana jest ich natura; po drugie, intelekt sprawcy, w którym winien zrodzić się wniosek, ogranicza się do tego, co zmysłowe.

84. Przeciwko temu argumentuje się tak: jest pewne, że dla intelektu owe pierwsze zasady są prawdziwe nie tylko odnośnie do rzeczy zmysłowych, lecz także niezmysłowych. Intelekt bowiem nie wątpi w większym stopniu w przypadku rzeczy niematerialnych, że to, co wzajemnie się wyklucza, nie jest jednocześnie prawdziwe, niż w przypadku rzeczy materialnych. I nawet gdy się twierdzi, że terminem pierwszej zasady jest byt, który dzieli się na dziesięć rodzajów i nie obejmuje przedmiotu teologii, nie ma to żadnego znaczenia, nie wątpimy bowiem w większym stopniu, że sprzeczności nie są jednocześnie prawdziwe odnośnie do Boga (jak na przykład to, że Bóg jest błogosławiony i nie jest błogosławiony, i inne tego typu), niż w przypadku koloru białego.

85. Udziela się jeszcze innej odpowiedzi, tej mianowicie, że nie tylko z samych większych przesłanek wynikają wnioski, lecz także w połączeniu z przesłankami mniejszymi. Jednak w obecnym stanie bytowania mniejsze przesłanki, które winny być z nimi związane, nie są wykazywane na drodze naturalnej.

Przeciwko powyższemu: mniejsze przesłanki podciągnięte pod pierwsze zasady stwierdzają o przesłankach, przy użyciu terminów podmiotowych pierwszych zasad. Wiadomo jednak, że terminy pierwszych zasad stwierdzają o czymś wszystko, gdyż są wspólne w najwyższym stopniu, zatem itd.

86. W związku z tym zarzutem stwierdzam, że druga część przesłanki mniejszej jest fałszywa, co dotyczy twierdzenia, że „w pierwszych zasadach wirtualnie zawarte są wszystkie dające się znać wnioski”. Na potwierdzenie tego twierdzę, że na tej samej zasadzie, na jakiej wspólne są terminy podmiotu, są też wspólne terminy orzekania. Gdy zatem terminy podmiotu — skoro on rozdziela — są przyjęte w odniesieniu do wszystkiego, jest tak tylko w stosunku do terminów orzekania, które są w najwyższym stopniu wspólne

i w konsekwencji, z mocy takich zasad; co się tyczy niższych rzeczy, zna się tylko wspólne (*communissime*) orzeczniki.

87. Wynika to jasno z racji mówiącej, że pośrednik nie może być *propter quid* w stosunku do jakiegokolwiek własności, z wyjątkiem własności, która jest wirtualnie zawarta w treści tego pośrednika. Z kolei w treści podmiotu zasady wspólnej w najwyższym stopniu nie jest zawarta w sensie *propter quid* żadna szczegółowa własność, lecz tylko własność wspólna (*communissime*). Dlatego też wskazany podmiot może być pośrednikiem bądź racją poznawania czegoś jedynie w sytuacji, gdy jest ujęty jako wspólny (*communissime*).

Jednak oprócz własności wspólnych w najwyższym stopniu istnieje jeszcze wiele innych, dających się poznać własności, dla których własności będące własnościami pierwszych zasad nie mogą być pośrednikiem, ponieważ one ich nie zawierają. Zatem istnieje wiele dających się poznać prawd, które nie zawierają się w pierwszych zasadach.

Wynika to jasno z przykładu, ponieważ twierdzenie: „każda całość jest większa od swoich części”, nawet jeśli zawiera twierdzenie: „poczwórny jest większy niż podwójny”, i inne podobne o tym samym predykanie, to jednak nie zawiera następujących twierdzeń: „poczwórny jest podwojeniem podwójnego”, „potrójny to półtora podwójnego”, ponieważ odnośnie do tych orzeczników jest tak, że jeden ma specjalne znaczenie, dzięki któremu wszystkie je zawiera.

88. Trzeci dowód, logiczny, przedstawia się następująco: mimo że zdarza się podciągać coś pod podmiot ogólnej afirmacji, to jednak nie pod orzeczenie. Poza tym wiele orzeczeń zawartych w orzeczeniach pierwszych zasad jest poznawanych za pomocą niższych rzeczy względem ich podmiotów. Dlatego orzeczenia te pod względem ich podmiotów nie są poznawane za pomocą pierwszych zasad.

89. Przeciwno powyższemu argumentuje się tak: „wszystko, co istnieje, albo się afirmuje, albo neguje, lecz niczemu nie przysługuje i to, i to”, z czego płynie wniosek: „zatem o tym białym można stwierdzić, że jest białe lub nie-białe”, tak więc dozwolone jest, aby podpadało to pod orzeczenie i pod podmiot.

Odpowiadam na argument: zasadzie „wszystko jest albo afirmowane, albo negowane” itd., odpowiada zasada: „jakaś jedna część jakiegokolwiek sprzeczności jest prawdziwa, druga zaś fałszywa”, w której występuje podwójny podział i w ramach każdej oddzielonej części można stwierdzać: „zatem tej jednej części tej sprzeczności [...]” itd. Jednak

w przypadku orzeczenia pozostającego w związku z czymś innym, nie można rozumować w ten sposób, ponieważ w takiej sytuacji nie będzie wniosku: „jakaś jedna część jakiegokolwiek sprzeczności [...], zatem ta część [...]”. Podobnie jest w przypadku innych zasad. Zawsze ogólne orzekanie afirmatywne pozostaje z czymś związane na zasadzie wyłączności, obojętnie, czy istnieją dwie wydzielone części w podmiocie, czy też jedna.

Opierając się na przytoczonym przykładzie, można jasno dowieść tego, co tu jest proponowane. W człowieku bowiem możliwość poznania zdolności do śmiechu nigdy nie realizuje się przez zasadę: „wszystko, co istnieje, jest [...]” itd., daje się ją jednak wywnioskować, pomijając zasadę: „zatem odnośnie do człowieka, jest on albo zdolny do śmiechu, albo niezdolny”. Dlatego jeden wydzielony człon orzeczenia nigdy nie jest od razu poznawany w podmiocie dzięki tej zasadzie, lecz konieczna jest tu inna, gatunkowa zasada, będąca definicją podmiotu lub własności, która rzeczywiście jest pośrednikiem i racją dla poznania, że „zdolność do śmiechu” w determinujący sposób dotyczy człowieka.

#### [V. Odnośnie do zasadniczych argumentów]

90. Odpowiedź na zasadnicze argumenty. Co do pierwszego, czynię rozróżnienie odnośnie do przedmiotu naturalnego. Można bowiem rozumieć przedmiot naturalny jako to, co albo naturalnie, albo za sprawą działania czynnych przyczyn, które naturalnie może osiągnąć władza, lub też jako to, do czego władza skłania się w sposób naturalny, bądź też naturalnie może być zdolna do osiągnięcia tego, lub też nie.

Z tego względu można odrzucić główną przesłankę, przyjmując rozumienie terminu „naturalny” w pierwszym znaczeniu, ponieważ pierwszy przedmiot jest adekwatny względem władzy i z tego powodu wyabstrahowany z wszystkich tych rzeczy, na które władza może działać. Ale nie wynika z tego, że jeżeli intelekt może w naturalny sposób pojąć taki wspólny byt, to może także pojąć wszystko to, co pod niego podpada, gdyż od poznania czegokolwiek podpadającego pod niego dużo szlachetniejsze jest „związane” poznanie takiego wspólnego przedmiotu. Tym sposobem, przyjmując przesłankę większą, w każdym przypadku nie będzie zamierzonego wniosku, to znaczy takiego, który dotyczy tego, co osiągalne w sposób naturalny, ponieważ przy takim rozumieniu przesłanka większa jest fałszywa.

91. Przeciwno tej odpowiedzi argumentuję, że sama siebie obala. Pierwszy przedmiot jest bowiem adekwatny względem władzy dzięki



samemu sobie i prawdą jest, że władza za przedmiot przyjmuje tylko i wyłącznie to, w czym zawiera się treść tego pierwszego przedmiotu, i do wszystkiego, w czym mieści się treść tego pierwszego przedmiotu, władza odnosi się jak do przedmiotu. Niemożliwe zatem jest, aby coś w sposób naturalny było pierwszym przedmiotem i nie było czymś naturalnie, samo przez się przedmiotem. Przynosi to bowiem coś przeciwnego, a wtedy nie ma żadnego naturalnie adekwatnego przedmiotu, lecz tylko jakiś przedmiot przekraczający władzę i coś będącego czymś niższym od niego. Oba te przedmioty są jednak adekwatne i w ten sposób istnieje pierwszy przedmiot.

Poza tym przywołana w odpowiedzi racja jest zawodna w ramach figury logicznej, bez względu bowiem na fakt, że byt, rozumiany jako inteligibilium względem jednego aktu (tak jak człowiek jest inteligibilium dla jednego poznawania), jest naturalnie inteligibilny (ponieważ jedność poznawania bytu jako jednego przedmiotu jest naturalna), niemniej jednak bytu nie można sytuować jako pierwszego naturalnie osiąganego przedmiotu, ponieważ pierwszy przedmiot jest tym, co zawiera się we wszystkich istniejących samych przez się przedmiotach i z tego powodu jest naturalnie osiągany dopiero wtedy, gdy każdy z owych przedmiotów nie jest osiągany w naturalny sposób. Zamienia się zatem owo *hoc aliquid* na *quale quid*<sup>38</sup> w sytuacji, gdy argumentuje się, że „byt jest naturalnie inteligibilny, a więc byt jako pierwszy przedmiot intelektu, będąc adekwatnym, jest w naturalny sposób osiągany”. Poprzednik jest prawdziwy tylko wtedy, gdy byt poznaje się jako coś konkretnego, tak jak w przypadku bycia czymś białym, ale następnik wnioskuje na temat bytu pojmowanego jako byt zawarty we wszystkich inteligibiliach, a nie pojmowanego jako coś będącego poza nimi.

<sup>38</sup> Szkot odwołuje się tu do definicji logicznej *figura dictionis*, składającej się z podmiotu *hoc aliquid* i predykatu *quale quid*. Wyrażenia te są praktycznie nieprzekładalne, dlatego pozostawiam je w oryginale.