

- Spuścizna pisarska D.
- Myśl filozoficzna
 - Metoda
 - Kontekst historyczny
 - Aktywny charakter poznania
 - Pierwszy adekwatny przedmiot intelektu
 - Poznanie intuicyjne i abstrakcyjne
 - Byt
 - Materia
 - Zasada indywiduacji
 - Jednoznaczność pojęć transcendentálnych
 - Istnienie Boga
 - Różnica formalna
 - Konieczność i wolność Boga
 - Prawo moralne
 - Prymat woli

DUNS SZKOT Jan (Duns Scotus Joannes) — filozof, teolog, zw. doctor subtilis (doktor subtelny) oraz doctor Marianus (doktor Maryjny), inicjator szkotyizmu, ur. ok. 1266 w Duns (hrabstwo Berwick w Szkocji), zm. 8 XI 1308 w Kolonii.

W życie zakonne wprowadził D. w 1278 stryj Eliasz Duns (wikariusz generalny franciszkanów w Szkocji) w konwencji Dumfries, gdzie w 1280 odbył D. nowicjat. W latach 1281–1283 studiował prawdopodobnie w Szkocji (w Haddington k. Edynburga) i w Anglii (w Northampton i w Oksfordzie), a w 1284–1287 oraz 1293–1297 w Paryżu. 17 III 1291 przyjął święcenia kapłańskie w Northampton (data udokumentowana służąca do ustalenia prawdopodobnej daty urodzenia). W latach 1297–1300 komentował *Sentencje* w Cambridge, 1300–1301 w Oksfordzie, 1301–1303 w Paryżu. W 1303 musiał opuścić Paryż za odmówienie podpisu pod apelem króla Filipa IV Pięknego, odwołującego się do soboru przeciw papieżowi Bonifacemu VIII. Kontynuował komentowanie *Sentencji* w Oksfordzie. Po śmierci Bonifacego VIII wrócił w 1304 do Paryża, gdzie w 1305 uzyskał stopień magistra teologii i kierował (1305–1307) szkołą franciszkanów jako magister regens. W 1307 został przeniesiony do Kolonii, gdzie zmarł i został pogrzebany w kościele franciszkanów.

Ciało D. było wielokrotnie identyfikowane i kilkakrotnie uroczystie przemieszczane w związku z oddawaną mu czcią. W Kolonii i w diecezji Nola (k. Neapolu) czczony był jako święty. W 1698 Kongregacja Obrzędów przyznała mu tytuł „czcigodny”. Proces kanonizacyjny toczył się w Kolonii (1706–1707); w Nola (1709–1711 i 1905–1906); w Genui (1904–1905); 1918 w Rzymie, gdzie po posiedzeniach 1918 i 1920 Kongregacja Obrzędów zleciła dokładne przebadanie pism D., co było jednym z motywów powołania 1927 w Quaracchi (od 1938 w Rzymie) Komisji Szkotystycznej, która miała przygotować kryt. wyd. dzieł D. Kongregacja do Spraw Beatyfikacji i Kanonizacji dekretem zatwierdzonym przez Pawła VI (4 V 1972) stwierdziła, że pisma D. nie zawierają błędów przeciw wierze i obyczajom i zezwoliła na kontynuowanie procesu drogą stwierdzenia istnienia kultu. 20 III 1993 Jan Paweł II ogłosił D. błogosławionym.

Spuścizna pisarska D. związana jest z jego działalnością uniwersytecką. Obejmuje komentarze do dzieł Arystotelesa (do traktatów logicznych: do *Isagogi* Porfiriusza: *Super universalia Porphyrii quaestiones*; do *Kategorii*: *In librum Praedicamentorum quaestiones*; do *Hermeneutyki*: *Quaestiones in I et II librum Perihermeneias Aristotelis* oraz *In duos libros Perihermeneias, operis secundi, quod appellant, quaestiones*; do *O dowodach sofistycznych*: *In libros Elenchorum quaestiones*; do traktatu *O duszy*: *Quaestiones super libros Aristotelis De anima* i do dziewięciu ksiąg *Metafizyki*: *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*. Autorami dwóch innych komentarzy do *Metafizyki* zawartych w wyd. niekrytycznym są Antonius Andreas i Gonsalvus Hispanus), komentarze z zakresu teologii spekulatywnej: do *Sentencji* Piotra Lombarda (zachowane w trzech formach: *Lectura*, *Ordinatio*, *Reportationes*; *Lectura* — to notatki D. do wykładów w Oksfordzie; *Ordinatio*, w wyd. niekrytycznym nazywane *Opus Oxoniense* lub *Opus Anglicum* — to tekst przygotowany przez D. do wydania; *Reportationes* — to notatki z wykładów sporządzone przez słuchaczy D.; niekrytycznie wyd. zostały *Reportata Parisiensia*; najwartościowsze czekają dopiero na wydanie), zapisy dysput zwyczajnych i dysputy kwodlibetalnej (*Collationes* oraz *Quaestiones Quodlibetales*), samodzielne traktaty (*De Primo Principio* — *Traktat o Pierwszej Zasadzie* oraz dyskusyjnej autentyczności traktat *Theoremata*). Nie odnaleziono dotąd żadnego z wymienionych u Waddinga traktatów dotyczących teologii pozytywnej (*Lectura in Genesim*, *Commentarii in Evangelia*, *Commentarii in Epistolas Pauli*, *Sermones de Tempore*, *Sermones de Sanctis*). Z doktrynalnego punktu widzenia największą wartość posiada *Ordinatio* oraz *Quaestiones Quodlibetales*; dla zrozumienia filozofii D. ważny jest także *Komentarz do Metafizyki*.

Dzieła wszystkie D. wydał L. Wadding pt. *Opera omnia* (I–XII, Ly 1639; anastatyczny przedruk Hi 1968–1969). Wyd. Waddinga zostało przedrukowane (z dodaniem nieautentycznego *De perfectione statuum*) przez M. Vivesa (I–XXVI, P 1891–1895). Wydano także *Opera omnia*, wyd. G. Lauriola (I–III, Arberobello 1998–2001: I — *Opera Philosophica*, II–III — *Opera Theologica*). W wyd. kryt. C. Balica (I–XIX, CV 1950–1993) ukazały się: *Ordinatio* (t. 1–7 zawierają komentarz do I i początek komentarza do II księgi *Sentencji*), *Lectura* (t. 16–19 zawierają wyd. po raz pierwszy drukiem komentarze do I i części II księgi *Sentencji*). Krytyczną edycję dzieł filozoficznych D. rozpoczął The Franciscan Institute, St. Bonaventure University od wyd. komentarza D. do *Metafizyki* Arystotelesa (*Quaestiones super libros metaphysicorum Aristotelis*, w: tenże, *Opera philosophica*, III–IV, SB 1997). M. Müller wydał krytycznie *Tractatus de primo principio* (Fr 1941; jedyne dzieło D. przełożone w całości na język pol. *Traktat o Pierwszej Zasadzie*, tłum. T. Włodarczyk, Wwa 1988).

Myśl filozoficzna. Filozofia a teologia. Dojrzałe poglądy filozoficzne, zwł. metafizyczne, D. rozwijał w kontekście teologicznym. Filozofię i teologię traktował jako autonomiczne dziedziny poznania i ściślej niż jego poprzednicy odgraniczał zakres prawd możliwych do osiągnięcia samym rozumem (filozofia) od prawd znanych dzięki objawieniu, a przez rozum systematycznie opracowanych (teologia). Obydwie dziedziny wiedzy służą sobie (bez podporządkowywania) i pomagają w zrozumieniu tej samej rzeczywistości. W pełni akceptując arystotelesowską teorię wiedzy naukowej D. twierdził, że teologia nie spełnia wszystkich warunków stawianych poznaniu naukowemu (zwł. postulatu

oczywistości) i dlatego jest nauką *sui generis*, nauką praktyczną, ponieważ nie rezygnując ze spekulacji, poszukuje wiedzy nie dla samej kontemplacji prawdy, lecz po to, aby poznającego doprowadzić do zbawienia. Specyficznego kolorytu teologii D. nadaje wyakcentowanie nauki o absolutnym prymacie Chrystusa oraz teoretyczne uzasadnienie nauki o Niepokalanym Poczęciu Maryi.

Metoda. Chcąc poprawnie odczytać nowe i kontrowersyjne rozwiązania wprowadzone przez D. do filozofii, trzeba uwzględnić stosowaną przez niego metodę dociekań oraz kontekst historyczny. D. był scholastykiem zarówno co do metody wykładu, jak i co do sposobu prowadzenia dociekań. W pierwszym aspekcie ściśle trzymał się formy nauczania wypracowanej na średniowiecznym uniwersytecie: prawie wszystkie jego dzieła są zapisem prowadzonych wykładów i dysput. Technika wykładu czy dysputy polegała na formułowaniu własnego stanowiska doktrynalnego w trakcie analizowania rozwiązań zastanych. Autorem, z którym D. najczęściej podejmował dyskusje, był augustynista Henryk z Gandawy. Ważne miejsce zajmował w nich także Tomasz z Akwinu. W konfrontacji z autorami mu współczesnymi i z odległej przeszłości D. odrzucał takie rozwiązania, o których sądził, że nie spełniają wymogów racjonalności (np. Henryka z Gandawy rozumienie analogii), ale przyjmował te, które uważał za uzasadnione (np. tegoż Henryka rozumienie wolności woli), albo poprawiał takie, które miały możliwe do poprawienia wady (jest to sławny zabieg „*coloratio argumenti*”, zastosowany np. do modyfikacji Anzelm argumentu z *Proslogionu*). D. był także scholastykiem w głębszym i zasadniczym rozumieniu tego terminu, którego sens wyznaczała Anzelmiańska zasada: *fides quaerens intellectum* — wiara poszukująca zrozumienia. Wierze przyznawał pierwszeństwo i robił wszystko, by proponowane rozwiązania filozoficzne nie stały w sprzeczności z twierdzeniami przyjętymi wiarą, a także z faktycznym sposobem prowadzenia dociekań filozoficznych i teologicznych na temat Boga, świata i człowieka.

Kontekst historyczny. Filozoficzno-teologiczna synteza wypracowana przez D. była próbą znalezienia pozytywnego wyjścia z kontrowersji doktrynalnych końca XIII w. między nurtem platońsko-augustyńskim, a arystotelesowsko-tomistycznym. Zdawało się, że po potępieniach arystotelizmu heterodoksyjnego w 1270 i 1277 przewagę zyskali zwolennicy augustynizmu filozoficznego, reprezentowanego głównie przez franciszkanów. D. wyrósł w tym środowisku, ale dostrzegał teoretyczne ograniczenia proponowanych doktryn augustyńskich, a także niewątpliwe wartości tkwiące w filozofii arystotelesowskiej. Cały wysiłek skierował na wydobycie wartościowych elementów jednej i drugiej orientacji doktrynalnej i zespolenie jej w spójną całość. Dało to początek szkotyzmowi, który w ramach myśli chrześcijańskiej w następnych stuleciach konkurował z tomizmem, dając okazję do wielu polemik. Od czasów Soboru Watykańskiego II i Listu Apostolskiego Pawła VI *Alma parens* (1966) naukę Dunsza Szkota traktuje się jako wyraz bogactwa ortodoksyjnej myśli chrześcijańskiej.

Doktrynom filozoficznym usiłował D. nadać taki kształt, by odpowiadały chrześcijańskiej wizji Boga, świata i człowieka oraz wizję tę racjonalnie uzasadniały.

Aktywny charakter poznania. D. odrzucił augustyńską teorię iluminacji i opowiedział się za arystotelesowską interpretacją ludzkiego pozna-

nia: wszystkie pojęcia, z pojęciami transcendentálnymi włącznie, uzyskujemy wychodząc od poznania zmysłowego. Jednak D. inaczej niż Stagiryta określał udział podmiotu poznającego i poznawanego przedmiotu w akcie poznania. Poznanie jest, wg niego, efektem współdziałania dwóch przyczyn istotowo przyporządkowanych do wytworzenia jednego skutku. O ile w przypadku przyczyn przyporządkowanych do siebie w działaniu tylko przypadłościowo jedna z przyczyn może zostać usunięta, a skutek i tak się pojawi (jeden mocny koń może zastąpić dwa słabsze), o tyle w przypadku przyczyn przyporządkowanych istotowo skutek się nie pojawi bez równoczesnego zadziałania obydwu przyczyn (ani sam mężczyzna, ani sama kobieta nie są w stanie spłodzić potomka). Taka sytuacja ma miejsce w przypadku poznania: konieczna jest aktywna władza poznawcza i równie konieczny jest przedmiot poznawany. D. twierdzi, za św. Augustynem, że przyczynowanie intelektu jest doskonalsze od przyczynowania przedmiotu, co jest wyraźnym zerwaniem z arystotelesowskim rozumieniem poznania jako procesu, w którym władza poznawcza tylko biernie poddaje się oddziaływaniu przedmiotu.

Pierwszy adekwatny przedmiot intelektu. Pod tym określeniem mieszczą się rozważania D. na temat zakresu możliwości poznawczych intelektu człowieka. D. odrzucił — jako niezgodne z doświadczeniem — stanowisko wielu augustynistów, że przedmiotem takim jest Bóg; ale odrzucił też arystotelesowską tezę (krytykowaną na przykładzie tekstów z *Sumy teologicznej* Tomasza z Akwinu), że przedmiotem takim jest istota rzeczy ujmowalnej zmysłami (takie stanowisko a priori wyklucza możliwość poznania Boga, który jest bytem czysto duchowym). Uznał, że przedmiotem takim dla intelektu rozważanego jako intelekt, a nie dla intelektu działającego w konkretnych warunkach, jest byt jako byt, bo wtedy wszystko, co jest bytem, a więc także Bóg, w jakimś stopniu mieści się w granicach możliwości poznawczych intelektu ludzkiego. Wprawdzie pro statu isto, czyli w warunkach życia ziemskiego, intelekt poznaje to tylko, co wcześniej przeszło przez zmysły, ale jest to ograniczenie zewnętrzne, wynikające z warunków działania, a nie z jego natury; po usunięciu ograniczenia intelekt, nie zmieniając swej natury, będzie mógł poznawać Boga w sposób intuicyjny (ogłądowy).

Poznanie intuicyjne i abstrakcyjne. D. wyróżnił 2 typy poznania intelektualnego: abstrakcyjne i intuicyjne. Abstrakcyjne ujmuje gatunkowo wspólną istotę poznawanego przedmiotu, pomijając to, czy przedmiot ten faktycznie istnieje, czy też nie. Intuicyjne ujmuje rzecz jednostkową jako istniejącą i obecną dla poznającego podmiotu. To, że intelekt poznaje w sposób abstrakcyjny, jest oczywiste, natomiast istnienie intelektualnego poznania intuicyjnego D. próbował na różne sposoby ukazywać. Napotykał na trudności w określeniu zakresu, w jakim człowiek pro statu isto, czyli żyjący na ziemi, tę zdolność intuicyjnego poznania intelektualnego realizuje, nie miał natomiast wątpliwości, że taką zdolność posiada. Domagała się tego jego ontologia, w której prymat został przyznany bytom jednostkowym, a utwierdzała przyjęta wiarą nauka o oglądaniu „twarzą w twarz” Boga w życiu przyszłym, czyli nauka o poznaniu bezpośrednim przedmiotu duchowego, a nie zmysłowego, które będzie dziełem intelektu, a nie zmysłów. Poznanie intuicyjne jest pierwotniejsze i doskonalsze od abstrakcyjnego, w nim bowiem intelekt bezpośrednio ujmuje to, co

faktycznie istnieje w mocnym znaczeniu tego słowa, czyli rzeczy jednostkowe; ono zapewnia kontakt intelektu z tym, co istnieje realnie i jest podstawą poznania abstrakcyjnego. Mankamentem poznania intuicyjnego jest jednak to, że nie można na nim zbudować nauki, także metafizyki jako nauki o bycie, nie ma bowiem — wg Arystotelesa — nauki o przedmiotach jednostkowych. Metafizyka opiera się zatem na intelektualnym poznaniu abstrakcyjnym.

Byt. Szkotowa wizja ontycznej struktury rzeczywistości ujawnia się wyraźnie w jego rozwiązaniu problemu uniwersaliów. Problem rodzi się z dostrzeżenia, że dane w doświadczeniu rzeczy są zawsze jednostkowe, natomiast nasze pojęcia o nich są zawsze ogólne. Szkot opowiada się za umiarkowanym realizmem pojęciowym, uważając, że powszechnik ma jakiś odpowiednik w rzeczywistości. Do bliższego określenia tego odpowiednika D. wykorzystał awicennańską koncepcję *natura communis* (natury wspólnej). Wg tego tłumaczenia istota rzeczy sama w sobie nie jest ani jednostkowa (wtedy bowiem nie można by jej orzekać o wielu przedmiotach), ani ogólna (bo wtedy nie mogłaby urzeczywistniać się w jednostce), i dlatego może się realizować albo *in rerum natura* — stając się jednostką określonej natury gatunkowej, albo w intelekcie — stając się powszechnikiem, który może być orzekany o wielu rzeczach posiadających tę naturę. *Natura communis* ma własny stopień jedności, jest co do natury wcześniejsza od jednostki lub powszechnika, mimo że faktycznie istnieje zawsze albo jako rzecz jednostkowa, albo jako powszechnik.

Materia. W opisie struktury rzeczy jednostkowej D. idzie za Arystotelesem, przyjmując jego teorię hylemorficznego złożenia każdej rzeczy z dwóch różniących się od siebie zasad, tzn. z materii i formy. Różni się jednak od arystotelików tym, że przyznaje materii jakiś stopień bytowości, którą ona posiada niezależnie od formy; gdyby materia nie posiadała sama w sobie choćby minimalnego stopnia bytowości, nie można byłoby jej uznać za realny element bytu (należałoby się wtedy zgodzić na absurdalne stwierdzenie, że rzecz składa się z czegoś i z niczego); nie można byłoby jej też uznać za kres stwórczego działania Boga. Nie znaczy to, że D. uważał materię za istniejącą samodzielnie rzecz — materia jest tylko pozytywnym warunkiem umożliwiającym istnienie rzeczy cielesnych; jest bytowością wewnątrznie niekompletną i dlatego ze swej natury skierowaną na przyjęcie determinacji ze strony formy. Wystarcza to do zapewnienia jedności substancjalnej rzeczy. Ta modyfikacja koncepcji arystotelesowskiej wynikała z zinterpretowania jej w świetle chrześcijańskiej nauki o stworzeniu wszystkiego przez Boga: nie można bowiem twierdzić, że materia pierwsza została stworzona przez Boga i równocześnie uważać, że całą swoją aktualność otrzymuje od formy. Postawienie słabszych wymagań koniecznych do zachowania jedności substancjalnej pozwoliło D. przyjąć w człowieku — bo tylko w tym kontekście problem wielości form rozważa — wielu form substancjalnych: formy życia i formy organizującej to oto ciało jako złożenie elementów fizyczno-chemicznych, które pozostają tym oto ciałem także po śmierci człowieka, czyli po odłączeniu się duszy-formy życia.

Zasada indywidualacji. D. odchodzi także od arystotelesowskiego sposobu tłumaczenia problemu zwielokrotniania jednostek (indywiduów) w ramach gatunku przez odwołanie się do materii jako zasady jednostkowania. Przejście od *natura communis* do jednostki stanowi bytowe wzbogacenie, po-

nieważ większy jest stopień jedności indywiduum niż jedności gatunkowej. Zasadzie, która sama w sobie jest najmniej określona (materii), nie można przypisywać funkcji największego dookreślenia. Dlatego D. za zasadę jednostkownienia uważa haecceitas, którą stawia po stronie formy. Nie traktuje jej jednak jako nowej formy dołączonej do formy gatunkowej, ale uważa za *ultima realitas formae*, która nie modyfikuje formy gatunkowej, lecz tylko udoskonala jej aktualność, sprawiając, że każde indywiduum jest czymś oryginalnym i niepowtarzalnym. Indywiduum posiada najwyższy stopień jedności, dlatego jest najbardziej dobre i piękne, a także poznawalne. Na kształt tej doktryny wywarła wpływ chrześcijańska nauka o stworzeniu: Bóg stwarza rzeczy jednostkowe i one są przedmiotem Jego opatrności. Nauka ta pozwalała także odpowiedzieć pozytywnie na dyskutowaną wówczas kwestię teologiczną, czy w ramach jednego gatunku istot niematerialnych (aniołów) może być więcej jednostek.

Jednoznaczność pojęć transcendentálnych. Naturalne poznanie Boga i pozytywny dyskurs teologiczny jest możliwy tylko wtedy, gdy posiadamy utworzone drogą naturalną (czyli na podstawie rzeczy dostępnych w doświadczeniu) pojęcia transcendentálne, które w takim samym znaczeniu odnoszą się do i Boga, i do rzeczy stworzonych, zwł. transcendentálnie jednoznaczne pojęcie bytu. Obok powszechnie przyjmowanych transcendentálników zamiennych z bytem: jedno, prawda, dobro (*passiones convertibiles entis*), D. przyjmował tzw. transcendentálne pojęcia rozłączne (*passiones disiunctae entis*), czyli takie, które występują zawsze parami, a wzięte razem i rozłącznie obejmują wszelki byt (nie ma takiego bytu, który nie byłby albo skończony, albo nieskończony, konieczny albo niekonieczny itd.). Za transcendentálne uznał też pojęcia tzw. doskonałości czystych (*perfectiones purae*), czyli takich, których istotną treść, opatrzoną modusem nieskończoności, można przypisywać Bogu. Jednoznaczne jest przede wszystkim pojęcie bytu. Swoją teorię jednoznaczności pojęcia bytu D. sformułował w wyniku krytyki rozumienia analogii przez Henryka z Gandawy. Pokazał, że przyjmowane przez niego „analogiczne”, a w gruncie rzeczy wieloznaczne pojęcie bytu, musi prowadzić do agnostycyzmu w kwestii naturalnego poznania Boga. Skoro bowiem — jak uważał Henryk z Gandawy — pojęcie bytu odnoszące się do Boga jest zupełnie inne niż pojęcie bytu, którym oznaczamy stworzenia, a jednocześnie wszystkie nasze pojęcia tworzymy na drodze opisanej przez Arystotelesa, wychodząc od rzeczy danych w doświadczeniu zmysłowym, to takie zupełnie inne pojęcie, które oznaczałoby wyłącznie Boga, mogłoby się pojawić w naszym intelekcie tylko w sposób cudowny, a D. wielokrotnie głosił zasadę (nazwaną potem „brzytwą Ockhama”), że nie tylko bytów nie należy mnożyć bez potrzeby, ale i do cudów nie należy odwoływać się bez konieczności. Tak więc transcendentálną jednoznaczność pojęcia bytu D. uważał za warunek konieczny funkcjonowania analogii, a nie jako odrzucenie analogii w rozumieniu tomistycznym. D. nie ograniczył się jednak tylko do krytyki stanowiska Henryka z Gandawy; podał wiele argumentów za tym, że utworzone drogą naturalną pojęcie bytu faktycznie jest jednoznaczne; wykazywał, że filozofowie i teologowie rozprawiający o Bogu, pojęcie bytu i inne pojęcia odnoszące się do Boga faktycznie traktują jako jednoznaczne nawet wtedy, gdy formalnie temu zaprzeczają. Posiadanie tego rodzaju pojęć umożliwia człowiekowi zdobycie czysto naturalnej, choć bardzo ograniczonej wiedzy o Bo-

gu. D. uważał, że absolutnie proste i jednoznaczne pojęcie bytu nie oznacza żadnego konkretnego bytu; oznacza tylko tyle, że i Bóg, i stworzenie są czymś, a nie są nicością. Najprostszym, a równocześnie najdoskonalszym, najbardziej pojemnym pojęciem oznaczającym tylko i wyłącznie Boga, jest pojęcie „Byt Nieskończony”, ale ono nie jest już ani jednoznaczne, ani absolutnie proste; jest natomiast prostsze od innych pojęć prostych, ponieważ nieskończoność — wg D. — nie jest jednym z wielu atrybutów Boga, ale jest modus *intrinsicus* bytu Bożego i każdego atrybutu Boga, czyli jest czymś, co wyraża wewnętrzne nasilenie bytu Bożego, podobnie jak modus *intrinsicus* skończoności wyraża ograniczony w różnym stopniu od wewnątrz byt każdego stworzenia. Modus *intrinsicus* ma to do siebie, że nie zmienia formalnej treści tego, czemu przysługuje. W rzeczywistości nie istnieje żaden byt bez pierwotnej i wewnętrznej determinacji nieskończoności i skończoności, pojętych właśnie jako *modi intrinsici*, które można odróżnić od bytu tylko na płaszczyźnie poznawczej. Realnie istnieje tylko Byt Nieskończony (Bóg) i byty skończone (stworzenia). Bóg jest radykalnie odrębny od świata stworzonego, gdyż *modi* nieskończoności i skończoności tworzą parę transcendentálnych właściwości rozłącznych bytu.

Istnienie Boga. Najbardziej pierwotnym podziałem bytów faktycznie istniejących jest podział na Byt Nieskończony (Bóg) i byty skończone (stworzenia), do których dopiero można stosować arystotelesowski podział na kategorie substancji i przypadłości. Istnienie bytów skończonych jest faktem oczywistym, natomiast istnienie Bytu Nieskończonego oczywiste nie jest. Jego istnienie trzeba dopiero udowodnić. Pro *statu isto* nie potrafimy dowieść istnienia Boga dowodzeniem *propter quid*, czyli analizując podmiot w zdaniu „Bóg istnieje”. W tym życiu możemy jednak zbudować apodyktyczny dowód typu „quia”, czyli taki, w którym punktem wyjścia są stworzenia i przez ich analizę dochodzi się do stwierdzenia ich przyczyny. D. konstruuje precyzyjny dowód istnienia Bytu Nieskończonego w *Ordinatio* i w *Lectura*, a w *De Primo Principio* dowodzi tego wręcz *modo geometrico*. Dowód ma charakter zdecydowanie metafizyczny (D. opowiada się za Awicenną, a przeciw Awerroesowi, który twierdził, że miejscem przeprowadzenia dowodu istnienia Boga jest fizyka; uważał, że w fizyce można co najwyżej wykazać istnienie pierwszego poruszyciela, czyli dawcę ruchu, natomiast metafizyka potrafi dotrzeć do pierwszego dawcy bytu). Specyfiką dowodu skonstruowanego przez D. jest oparcie go na ujęciu bytów faktycznie istniejących w aspekcie ich możliwości. D. nie kwestionował wartości innych ujęć, chciał jednak zbudować dowód odpowiadający wszystkim wymaganiom arystotelesowskiej teorii dowodu naukowego, ta zaś wymagała od poznania ściśle naukowego, by było ono pewne, dotyczyło przedmiotów koniecznych, było wywołane przez przyczynę oczywistą dla intelektu i zorganizowane wg rozumowania sylogistycznego. Dane w doświadczeniu rzeczy są wprawdzie przygodne, ale można na nie spojrzeć pod kątem ich możliwości: skoro faktycznie zaistniały jako przygodne, to z konieczności są możliwe, bo gdyby nie były możliwe, to nie zaistniałyby.

Na tak rozumianej możliwości, która zbiega się z koniecznością, D. opiera swój aposterioryczny dowód na istnienie Boga. Dowód ten składa się z trzech integralnych części; w pierwszej D. wykazuje, że wśród bytów istnieje byt (natura) absolutnie pierwszy w porządku przyczynowania sprawczego, celowego

i przewyższania pod względem doskonałości, że byt pierwszy w jednym z tych porządków jest pierwszy także w pozostałych, i że potrójne pierwszeństwo przysługuje jednej i tej samej naturze; w drugiej dowodzi, że istniejący byt absolutnie pierwszy jest bytem aktualnie nieskończonym; w trzeciej pokazuje, że istniejący aktualnie byt nieskończony jest bytem numerycznie jednym, czyli jedynym. Istnienia bytu (natury) absolutnie pierwszego D. dowodzi na początku. Jego rozumowanie przebiega tak: byt, z którego naturą sprzeczne jest istnienie uzależnione przyczynowo od innego bytu, jeżeli w ogóle może istnieć, to może istnieć mocą własnej istoty (a se). Natura bytu absolutnie pierwszego jest taka, że bezwzględnie wyklucza, aby mógł on istnieć jako przyczynowo uzależniony. Byt taki jest możliwy nie tylko w sensie logicznym (czyli niesprzeczny), ale i w sensie realnym, co wynika z realnej możliwości skutków, o której z kolei świadczy niezaprzeczalny fakt istnienia bytów, które są skutkami. Skoro tak jest, to absolutnie pierwszy byt, mogący sprawiać skutek, może istnieć a se. Ale tylko wtedy może istnieć a se, jeżeli faktycznie istnieje a se. Inaczej mówiąc: gdyby byt absolutnie pierwszy i nieuprzączynowalny nie istniał faktycznie jako byt a se, wówczas nie byłby nawet bytem możliwym a se, gdyż należałoby się wówczas zgodzić na absurdalne konsekwencje: albo że niebyt może być racją bytu, albo że byt ten byłby przyczyną samego siebie, czyli że nie byłby nieuprzączynowalny. Tylko i wyłącznie w przypadku bytu nieuprzączynowalnego (tzn. takiego, który nie może posiadać żadnej przyczyny) z możliwości jego istnienia wynika koniecznie istnienie aktualne. W przypadku bytów, które są skutkami, ze stwierdzenia ich możliwości nie wynika koniecznie to, że faktycznie istnieją. Trzeba na to zwrócić uwagę, gdyż D. zarzuca się niekiedy, że w swoim dowodzie akceptuje nieuprawnione przejście od istnienia możliwego do istnienia realnego. Pierwszą część dowodu zamykają wywody pokazujące, że istnieją nie 3 natury pierwsze, lecz jedna, która jest równocześnie pierwszą przyczyną sprawczą, celem ostatecznym i bytem najdoskonalszym. Wszystkie przytoczone przez D. racje opierają się na twierdzeniu, że absolutnie pierwsza przyczyna sprawcza jest bytem wewnątrznie koniecznym. Jest tak dlatego, że wyklucza możliwość posiadania jakiegokolwiek przyczyny, a taki byt, jeśli istnieje, nie może przestać istnieć. Niemożliwe zaś jest, aby istniały dwie natury wewnątrznie konieczne: dwie pierwsze przyczyny sprawcze, dwie natury najdoskonalsze, dwa cele ostateczne. D. uzasadnia te twierdzenia pokazując, że jest niemożliwe, aby jedna i ta sama rzecz zależała istotowo od dwóch różnych natur, z których każda byłaby całkowitą przyczyną istnienia tej rzeczy. Gdyby to przyjąć, należałoby się także zgodzić z konsekwencją, że jedna z tych przyczyn mogłaby przestać istnieć, a skutek istniałby nadal, to zaś świadczyłoby o tym, że skutek nie był po prostu jej skutkiem. W drugiej części dowodu D. wykazuje, że istniejący byt (natura) absolutnie pierwszy jest bytem nieskończonym. Wydaje się, że konieczność rozwinięcia tej części dowodu wynikała ze Szkotowej nauki o jednoznaczności pojęcia „byt”. Istnienia Boga w tym kontekście można dowieść dopiero wtedy, kiedy wykaże się, że byt absolutnie pierwszy jest Bytem Nieskończonym, a tym samym transcendentnym wobec wszystkich bytów skończonych. Zanim D. przedstawi 4 drogi bezpośredniego wykazania nieskończoności bytu absolutnie pierwszego, uzasadnia ważne dla dowodzenia twierdzenia wstępne o tym, że absolutnie pierwsza przyczyna posiada intelekt i wolę, a więc działa poznając i w sposób wolny. W kontekście opartego na analizie przyczynowania sprawcze-

go dowodu na nieskończoność istniejącego bytu absolutnie pierwszego D. wykorzystuje także argumentację Arystotelesa o nieskończonej mocy pierwszego poruszyciela, a w kontekście dowodu opartego na analizie porządku przewyższania pod względem doskonałości — argument Anselma z *Proslogionu*. Argumentację obydwu autorów poddaje zabiegowi coloratio, czyli poprawienia. Ratio Anselmi nie pełni zatem u Szkota funkcji samodzielnego dowodu na istnienie Boga; jest tylko argumentem na nieskończoność bytu absolutnie pierwszego; argument może mieć wartość, o ile go się precyzyjniej sformułuje. D. podaje dwie formy takiego ulepszenia dowodu Anselma: pierwsza polega na przeformułowaniu Anzelmiańskiego „coś, ponad co nie można pomyśleć niczego większego” w zdanie: „Bóg jest takim bytem pomyślanym bez popadania w sprzeczność, ponad który nie można pomyśleć bytu większego, nie popadając tym samym w sprzeczność”; druga polega na wykorzystaniu rozróżnienia między intelektualnym poznaniem abstrakcyjnym i intuicyjnym: summum cogitabile musi istnieć faktycznie, jeśli ma być poznawane w sposób doskonały, to znaczy intuicyjnie. W trzeciej części dowodu D. wykazuje, że istniejący aktualnie Byt Nieskończony jest bytem numerycznie jednym, czyli jedynym, a nie tylko jedną naturą, która — podobnie jak natura człowieka — mogłaby urzeczywistniać się w wielu jednostkach. Wszystkie argumenty oparte są na nieskończoności pierwszej przyczyny. Budując tę argumentację D. przeciwstawił się poglądom niektórych myślicieli (m.in. swego nauczyciela w Oksfordzie — Wilhelma z Ware), którzy uważali, że jedyność Boga jest wyłącznie przedmiotem wiary. Twierdząc jednak, że można w sposób czysto rozumowy wykazać, że Bóg jest jeden, D. bynajmniej nie uważa, że twierdzenie takie implikuje twierdzenie, że możemy poznać Boga jako tę oto istotę. Czym innym bowiem jest pojęciowe poznanie przedmiotu jednostkowego, a czym innym ujęcie go w aspekcie jego jednostkowości. Intuicyjne poznanie Boga jako tej oto jednostkowej istoty nie jest dla człowieka na ziemi możliwe; nawet w życiu przyszłym żaden intelekt skończony nie będzie w stanie poznać Bytu Nieskończonego w sposób wyczerpujący.

Różnica formalna. Do nieskończoności bytu Boga odwołuje się D. także wtedy, kiedy chce wykazać, że Bóg jest absolutnie niezłożony, a równocześnie Jego prostota nie wyklucza rzeczywistego bogactwa atrybutów. Istota Boga nie może być częścią żadnej innej całości, ponieważ całość jest doskonalsza od części, z których się składa, a przecież nie może być nic doskonalszego od tego, co jest nieskończenie doskonałe. Byt Nieskończony nie może też składać się z części, bo części te mogłyby być albo nieskończone, albo skończone; niemożliwe, by składał się z części nieskończonych, bo nieskończoność nie może być częścią żadnej całości; niemożliwe też, by były to części skończone, bo wtedy żadne ich zwielokrotnienie nie dałoby bytu nieskończonego. Bytem doskonale prostym, który nie tylko nie jest złożony, ale i nie może być złożony, jest wyłącznie Bóg, ponieważ tylko On jest nieskończony (wprawdzie także niektóre byty skończone są proste, ale każdy może wchodzić w złożenie z innymi, i nawet najprostszy jest w jakiś sposób „złożony” z bytu i jakiegoś braku bytu; tylko Bóg nie jest złożony z bytu i braku, ponieważ jest bytem w stopniu najwyższym, bytem nieskończonym).

Pytając o możliwość naturalnego poznania Boga, D. zawsze miał na myśli zdobycie pozytywnej wiedzy o Nim, ponieważ poznanie przez negację ma

wartość o tyle, o ile wiadomo, co jest negowane. Jednak o Bogu filozofowie i teologowie mówią nie tylko, że jest bytem, ale także przypisują mu szereg atrybutów, takich jak mądrość, dobroć, sprawiedliwość. D. pyta, co upoważnia do wyróżnienia wielu atrybutów w Bycie absolutnie prostym? W tym kontekście wypracowuje sławną koncepcję różnicy formalnej (*distinctio formalis ex natura rei*), którą sam D. chętniej nazywa „nietożsamością formalną”. Scholastycy wyróżniali różnicę rzeczową, czysto myślną i myślną z podstawą w rzeczywistości. Z historycznego punktu widzenia Szkotową różnicę formalną należy umieścić w tej trzeciej odmianie. Chodzi mu bowiem o wskazanie różnic, które umysł odkrywa w rzeczy, a nie wytwarza dowolnie. Gdyby w Bogu mądrość różniła się od dobroci rzeczowo, wtedy należałoby przyjąć, że Bóg jest złożony. Gdyby różnicę między mądrością a dobrocią w Bogu wprowadzał dopiero poznający intelekt, wtedy przymioty te nie dostarczałyby obiektywnej wiedzy o poznawanym przedmiocie, a pojęcia je wyrażające byłyby synonimami. D. twierdzi zatem, że wszystkie atrybuty Boga różnią się między sobą formalnie (tzn. tak, jak formalna treść dobroci jest inna od formalnej treści mądrości w bytach skończonych), mimo że tworzą realną jedność. Różnica taka nie pojawiłaby się bez zadziałania poznającego intelektu, ale nie oznacza to, że intelekt ją dopiero stwarza (działanie intelektu można porównać do światła reflektora, które padając na scenę wydobywa czy to postać aktora, czy fragment dekoracji, w zależności od tego, gdzie jest skierowane; wydobywa z ciemności aktora czy fragment dekoracji, które na scenie się znajdują, ale ich nie tworzy). Ta doktryna D. pokazuje zasadność dyskursu teologicznego i faktycznie akceptują ją — mówi D. — także ci, którzy teoretycznie jej przeczą. Równocześnie nauka o nieskończoności rozumianej jako *modus intrinsecus* bytu i wszystkich doskonałości czystych daje systemowe zabezpieczenie nauki o bezwzględnej niezłożoności Boga: wszystkie one są bowiem nieskończone, co powoduje, że się ze sobą utożsamiają realnie, mimo że formalnie nie są ze sobą identyczne. Przez odwołanie się do teorii różnicy formalnej D. wyjaśniał także wiele swoistych „złożeń” występujących w prostych bytach stworzonych (uważał np., że w ten sposób różnią się między sobą w prostej duszy ludzkiej jej władze intelektu i woli).

Konieczność i wolność Boga. Bóg i tylko Bóg jest bytem absolutnie niezmiennym. W kontekście tego zagadnienia D. omawia problem konieczności i wolności Bytu absolutnie pierwszego, będący przedmiotem żywej wówczas kontrowersji między filozofią gr.-arab. a myślą chrześcijańską. Myśliciele chrześcijańscy twierdzą, że Byt absolutnie pierwszy posiada nieskończoną moc sprawczą, działa jednak nie z konieczności, a w sposób wolny. W świecie stworzonym o tyle tylko może mieć miejsce stwierdzana empirycznie przygodność, o ile pierwsza przyczyna, będąc nieskończoną, jest równocześnie wolna. „Filozofowie” (starożytni myśliciele pogańscy i ich arab. komentatorzy) zgadzają się z „teologami” (myślicielami chrześcijańskimi), że Bóg jest bytem koniecznym w istnieniu, różnią się natomiast w tym, że filozofowie wyprowadzają z tego wniosek, iż byt konieczny musi także działać w sposób konieczny, czemu teologowie przeczą. Konieczność nie w każdym wypadku musi być czymś doskonalszym od przygodności; jest doskonalsza, jeśli dotyczy doskonałości bytowania, nie jest doskonalsza, gdy idzie o działanie na zewnątrz. Poza Bogiem wszystko istnieje dzięki Jego absolutnie wolnemu aktowi stwórczemu. Stałym

punktem rozważań teologicznych D. na ten temat jest biblijne określenie: „Bóg jest miłością” (1 J 4, 8). Przyczyną aktu stworzenia jest wola, a racją miłość.

Prawo moralne. Żeby poprawnie zrozumieć naukę D. o Bogu jako Stwórcy prawa moralnego, trzeba ją odczytywać w świetle wypracowanej dopiero przez chrześcijan nauki o stworzeniu wszystkiego przez Boga ex nihilo. Tylko izolując wypowiedzi D. z kontekstu kreacjonizmu można mu przypisywać głoszenie nauki o arbitralnym uznawaniu przez Boga czegoś za dobre lub złe. D. stale i mocno podkreśla, że Bóg działa w sposób najbardziej rozumny i uporządkowany (*Deus est rationabilissime et ordinatissime volens*). Także w Bogu jego doskonałe poznanie logicznie wyprzedza chcenie. Z tego powodu Bóg nie może chcieć czegoś, co jest wewnętrznie sprzeczne. Ale to jest jedyne możliwe wewnętrzne „ograniczenie” działań Boga. Jakakolwiek rzeczywistość poza Bogiem jest bowiem rzeczywistością dopiero dzięki jego stwórczemu działaniu. Bóg chrześcijan nie jest tylko Platońskim demiurgiem, który organizując świat musi respektować ograniczenia dyktowane przez niezależnie od niego istniejące wzorce (idee) i oporną, również niezależną w istnieniu, materię. Bóg chrześcijan jest Stwórcą absolutnie wszystkiego, a więc także reguł kierujących rzeczywistością. Jedyne „ograniczenie” tkwi w samym Bogu. Tylko w takim kontekście trzeba odczytywać naukę D., że inna jest racja obowiązywalności prawa naturalnego rozumianego ściśle (tzw. pierwsza tablica dekalogu) i rozumianego szerzej (druga tablica). Z punktu widzenia człowieka mają one taką samą nie naruszalną moc obowiązującą. Inny jest natomiast status logiczny przykazań pierwszej i drugiej tablicy. Pierwszych nawet Bóg nie może zmienić, gdyż zmieniając musiałby zaakceptować sprzeczność. Drugie — ponieważ dotyczą działań Boga ad extra, a tu Stwórca nie natrafia na żadne ograniczenia, ponieważ przed aktem stwórczym nic nie istniało — mógłby sformułować inaczej bez popadania w sprzeczność. Z tego jednak nie wynika, że one człowieka nie obowiązują, skoro Bóg je tak ustanowił, ani że Bóg wprowadza je arbitralnie aktem woli, niepoprzedzonym poznaniem. Bóg jest Stwórcą nie tylko rzeczy, ale i praw nimi rządzących.

Prymat woli. W nauce o woli i wolności w Bogu i w człowieku wyciągnął D. konsekwencje z nauki chrześcijańskiej, która była nowa w stosunku do filozofii gr. D. akceptuje w pełni przyjmowaną przez scholastyków naukę, że dusza ludzka jest substancją duchową złączoną z ciałem jak forma z materią, że jest własnością każdego indywidualnego człowieka, i że w duszy są zapodmiotowane dwie duchowe władze człowieka: intelekt i wola. Uważa jednak, że władze te różnią się między sobą jedynie formalnie. D. przyjmuje bez żadnych zastrzeżeń fakt, że chcenie następuje zawsze po poznaniu chcianego przedmiotu: nihil volitum nisi praecognitum. Poddaje natomiast dyskusji to, czy poznanie jest ze swej natury skierowane do przygotowania aktu chcenia, czy też akt chcenia jest tylko wypadkową aktu poznania. I obstaje przy tym, że gdyby się uznało, że intelekt, przedstawiając woli poznany przedmiot, determinuje wolę do chcenia, wtedy żadnym sposobem nie dałoby się ocalić wolności, jako że intelekt w swoim działaniu nie jest wolny. Dlatego D. z całą mocą twierdzi, że tylko wola jest całkowitą przyczyną chcenia (*voluntas vult, quia vult*); ona jest zasadą tego, co nazywamy chceniem, dlatego nie jest zdeterminowana do chcenia przez żaden czynnik zewnętrzny i nawet

wobec poznanego przez intelekt przedmiotu najdoskonalszego, jakim jest Bóg, może wyrazić akt akceptacji lub odrzucenia. Ale z tego nie wynika, że wola, nawet wówczas, gdy oddziałuje na intelekt zwracając jego uwagę na przedmiot, który ma poznać, zastępuje intelekt w poznawaniu. Intelekt jest tak samo autonomiczną zasadą poznania, jak wola jest autonomiczną zasadą chcenia. Te dwie zasady, każda w swoim porządku, współdziałają ściśle w wytworzeniu aktu ludzkiego jako dwie przyczyny przyporządkowane istotowo do wytworzenia jednego skutku, który jednocześnie jest rozumny i wolny. Obydwie władze są równie konieczne, a pochodzący od intelektu akt poznania czasowo wyprzedza pochodzący od woli akt chcenia. Jednak D. utrzymuje zdecydowanie, że w aspekcie godności pierwszeństwo przynależy do aktu woli, bo on zamyka proces ludzkich działań duchowych: poznaje się po to, aby pokochać. Do podkreślenia prymatu woli skłoniła D. chrześcijańska nauka o Bogu, który sam jest miłością, a umiłowanie Go będzie dla człowieka uszczęśliwiającym kresem intelektualnego oglądu.

Bibliografia: M. Heidegger, *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des D. Scotus*, T 1916, Ann Arbor 1979; C. Balić, *Les commentaires de Jean D. Scot sur les quatre livres des „Sentences“*, Lv 1927; C. R. S. Harris, *D. Scotus*, I–II, Ox 1927, Bristol 1994; J. Kędzior, *Elenchus bibliographiae scotisticae in Polonia ab anno 1500–1800*, w: *Collectanea franciscana slavica*, Sibenici 1937, I 98–116; M. Grajewski, *Scotic Bibliography of the Last Decade (1929–1937)*, *Franciscan Studies* 1 (1941) z. 1, 73–78, z. 2, 55–72, z. 3, 71–76, 2 (1942) z. 2, 61–71, 158–173; C. L. Shircel, *The Univocity of the Concept of Being in the Philosophy of D. Scotus*, Wa 1942; U. Smeets, *Lineamenta Bibliographiae Scotisticae*, R 1942; E. Bettoni, *Vent'anni di studi scotisti (1920–1940)*, Mi 1943; M. Grajewski, *The Formal Distinction of D. Scotus*, Wa 1944; E. Bettoni, *D. Scoto*, Bre 1946 (pod nowym tytułem: *D. Scoto filosofo*, Mi 1966, 1986); A. B. Wolter, *The Transcendentals and Their Function in the Metaphysics of D. Scotus*, SB 1946, 1960²; S. J. Day, *Intuitive Cognition. A Key to the Significance of the Later Scholastics*, SB 1947; É. Gilson, *Jean D. Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, P 1952; T. Barth, *Individualität und Allgemeinheit bei Johannes D. Scotus. Eine ontologische Untersuchung*, *Wissenschaft und Weisheit* 16 (1953), 122–141, 191–213, 17 (1954), 112–136, 18 (1955), 192–216, 19 (1956), 117–136, 20 (1957), 106–119, 198–220; tenże, *De univocationis entis scotisticae intentione principali necnon valore critico*, *Anton* 28 (1953), 72–110; H. Mühlen, *Sein und Person nach Johannes D. Scotus*, Werl 1954; O. Schäfer, *Bibliographia de vita, operibus et doctrina Ioannis D. Scoti*, R 1955; J. Owens, *Common Nature. A Point of Comparison between Thomistic and Scotistic Metaphysics*, MS 19 (1957), 1–14; F. Wilczek, *Ontologiczne podstawy dowodów na istnienie Boga według Tomasza z Akwinu i D. Szkota*, Wwa 1958; R. Śliwiński, *Wolność woli według D. Szkota*, RF 7 (1959) z. 4, 79–103; O. Schäfer, *Conspectus brevis bibliographiae scotisticae recentioris*, *Acta Ordinis Fratrum Minorum* 85 (1960), 531–555; J. Finkenzeller, *Offenbarung und Theologie nach der Lehre des Johannes D. Scotus*, Mr 1961; R. Greiner, *Die metaphysische Anthropologie des Johannes D. Scotus*, Mn 1962; W. Hoeres, *Die Wille als reine Vollkommenheit nach D. Scotus*, Mn 1962; P. Scapin, *Contingenza e libertà divina in Giovanni D. Scoto*, R 1964; H. Borak, *De fundamento distinctionis formalis scotisticae*, *Laurentianum* 6 (1965), 157–181; S. Gieben, *Bibliographia scotistica recentior (1953–1065)*, tamże, 492–522; *John D. Scotus, 1265–1965*, Wa 1965; E. Wölfel, *Seinsstruktur und Trinitätsproblem. Untersuchungen zur Grundlegung der natürlichen Theologie bei Johannes D. Scotus*, Mr 1965; W. Kluxen, *Johannes D. Scotus Philosophie als Wissenschaft von Gott*, *Wissenschaft und Weisheit* 29 (1966), 177–188; J. P. Beckmann, *Die Relationen der Identität und Gleichheit nach Johannes D. Scotus*, Bo 1967; J. Gałkowski, *Prawo moralne w ujęciu Jana D. Szkota*, RF 15 (1967) z. 2, 91–101; *Giovanni D. Scoto nel VII centenario della nascita*, Na 1967; L. Pusci, *La nozione della divina onnipotenza in Giovanni D. Scoto*, R 1967; L. Veuthey, *Jean D. Scot. Pensée théologique*, P 1967 (*Jan D. Szkot. Myśl teologiczna*, Niepokalanów 1988); *De doctrina Ioannis D. Scoti. Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edinburgi 11–17 sept. 1966 celebrati*, I–IV, R 1968; R. Prentice, *The Basic Quidditative Metaphysics of D. Scotus as Seen in His „De Primo Principio“*, R 1970; E. Stadter, *Psychologie und Metaphysik der menschlichen Freiheit. Die ideengeschichtliche Entwicklung zwischen Bonaventura und D. Scotus*, Mn 1971; *Deus et homo ad mentem I. D. Scoti. Acta Tertii Congressus Scotistici Internationalis Vindebonae, 28 sept. — 2 oct. 1970*, R 1972; G. Gestori, *Trent'anni di studi filosofici su D. Scoto (1940–1970)*, *Scuola cattolica* 100 (1972),

472–504; M. Damiata, *I e II tavola. L'etica di G. D. Scoto*, Fi 1973; J. Gałkowski, *Działanie moralne w etyce Jana D. Szkota*, RF 22 (1974) z. 2, 83–110; H. J. Werner, *Die Ermöglichung des endlichen Seins nach Johannes D. Scotus*, Bn 1974; D. A. Cress, *Toward a Bibliography on D. Scotus on the Existence of God*, Franciscan Studies 35 (1975), 45–65; O. Todisco, *Lo spirito cristiano della filosofia di Giovanni D. Scoto*, R 1975; R. Tokarczyk, *Prawo naturalne według D. Szkota*, Wwa 1976; J. Gałkowski, *Zagadnienie szczęścia w ujęciu Jana D. Szkota*, AM 3 (1978), 145–155; *Regnum hominis et regnum Dei*, I–II, R 1978; J. Widomski, *Przedmiot metafizyki u Jana D. Szkota. Próba rozgraniczenia zagadnień ontologicznych i metafizycznych w obrębie jego filozofii*, SMed 19 (1978) z. 2, 49–73; L. Honnefelder, *Ens inquantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes D. Scotus*, Mr 1979, 1989²; *Joannes D. Scotus*, Bibliographia franciscana 13 (1979), 454–508; R. Zacalloni, *L'intelligenza affettiva in Giovanni D. Scoto alla luce della psicologia moderna*, Anton 54 (1979), 40–75; E. Zieliński, *Nieskończoność bytu Bożego w filozofii Jana D. Szkota*, Lb 1980; tenże, EK IV 354–361; G. B. Błoch, *Jan D. ze Szkocji*, Pz 1986; E. Zieliński, *Jednoznaczność transcendentálna w metafizyce Jana D. Szkota*, Lb 1988; L. Honnefelder, *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (D. Scotus — Suárez — Wolf — Kant — Peirce)*, H 1990; A. B. Wolter, *The Philosophical Theology of John D. Scotus*, It 1990; J. W. Gałkowski, *Wolność i wartość. Z podstawowych zagadnień etyki Jana D. Szkota*, Lb 1993; A. G. Manno, *Introduzione al pensiero di Giovanni D. Scoto*, Bari 1994; A. Walko, *Polskie badania nad Szkotem i szkotyżmem (stan badań do 1980 r.)*, Studia Franciszkańskie 6 (1994), 49–74; *Via Scoti. Methodologica ad mentem Joannis D. Scoti*, I–II, R 1995; G. B. Błoch, *Bł. Jan D. Odległy i bliski*, Jarocin 1996; M. Sylwanowicz, *Contingent Causality and the Foundations of D. Scotus' Metaphysics*, Lei 1996; O. Todisco, *Giovanni D. Scoto. Filosofo della libertà*, Pd 1996; G. Pizzo, *Intellectus und memoria nach der Lehre des Johannes D. Scotus. Das menschliche Erkenntnisvermögen als Vollzug von Spontaneität und Rezeptivität*, Kv 1998; E. Zieliński, *Glosa do obrazu filozofii Jana D. Szkota zarysowanego w „Historii filozofii” Władysława Tatarkiewicza*, w: *Studia z filozoficznej tradycji chrześcijaństwa*, Wr 1998, 183–197; L. Iammarone, *Giovanni D. Scoto metafisico e teologo*, R 1999; E. Zieliński, *Anselm jako poprzednik Jana D. Szkota w teorii jednoznaczności transcendentálnej*, w: *Saint Anselm. Bishop and Thinker*, Lb 1999, 297–331; M. Koszkało, *Problematyka „Principium individuationis” w „Lectura in Librum secundum Sententiarum” Jana D. Szkota*, AM 13 (2000), 129–215; E. Zieliński, *Błogosławiony Jan D. Szkot — myśliciel trudnej syntezy*, Lignum Vitae 1 (2000), 71–85; G. W. Salamon, *Koncepcja poznania intuicyjnego u Jana D. Szkota*, Lb 2001 (mps ArKUL).

Edward Zieliński