

JAN Z ZIĘBIC (Ioannes de Monsterberg, Johannes Otto von Münsterberg) – filozof, teolog, ur. ok. 1350 w Ziębicach na Śląsku, zm. 24 III 1416 w Lipsku.

Studia odbył na uniwersytecie w Pradze, gdzie na Wydziale Artium w 1382 uzyskał stopień bakałarza, a w 1387 stopień magistra. Jako wykładowca na tym wydziale rozpoczął jednocześnie studia na Wydziale Teologicznym, gdzie uzyskał doktorat. W 1395 został dziekanem Wydziału Artium, zaś w 1398 objął stanowisko rektora Uniwersytetu w Pradze.

Działalność J. przypada na ten okres, w którym w Pradze trwały zacięte spory o podłożu filozoficznym, religijnym i narodowościowym. J. był przeciwny uprzywilejowywaniu nacji czeskiej wobec innych narodowości. Po bezskutecznym proteście przeciwko wydanemu przez króla czeskiego w 1409 dekretovi kutnohorskiemu J. opuścił Pragę i udał się z profesorami i studentami niem. oraz większością Ślązaków do Lipska, gdzie w tym samym roku został pierwszym rektorem i jednocześnie wicekanclerzem nowo utworzonego uniwersytetu. Urząd rektora piastował do swojej śmierci w 1416. W 1415 jako prof. teologii uczestniczył w soborze w Konstancji.

Wśród licznych uczniów J. było wielu Polaków. Niektórzy z nich zostali prof. Uniwersytetu Krakowskiego, jak: Mikołaj z Kozłowa, Paweł z Worczyna, Mikołaj z Krakowa, Maciej z Koła. Piotr z Sienna, który nie studiował za granicą, inspirował się myślą filozoficzną J.; jego komentarz do *Metafizyki* Arystotelesa wykazuje niemal całkowitą zbieżność z doktryną filozoficzną J. Może to świadczyć o tym, w jak poważnym stopniu J. wpłynął na formację intelektualną prof. krakowskich.

Życie i działalność organizacyjna i naukowa J. nie zostały dokładnie zbadane, a żadne z jego dzieł nie zostało dotąd wyd. drukiem. Jedyne oprac. monograficznym doktryny filozoficznej J. jest książka F. Krausego pt. *Filozoficzne poglądy Jana z Ziębic*.

Pisma J.: *Veteris et novae logicae commentarii, Commentarii in proprietates logicales, Orationes ad clericus, Commentarii in IV libros „Sententiarum” Petri Lombardi, Quaestiones super duodecim libros „Metaphysicae” Aristotelis, Quaestiones disputatae super duos libros „Analyticorum priorum” Aristotelis.*

KONTEKST HISTORYCZNOFILOZOFICZNY. J. tworzył w epoce dominowania nominalizmu o orientacji burydanowskiej. Nurt filozoficzny tego okresu dziejów średniowiecznej myśli był nową interpretacją arystotelizmu dokonaną przez J.

Burydana i Marsyliusza z Inghen. Impulsem do skonstruowania nowej teorii nauki była słynna kondemnacja paryska. W nowym sposobie ujęcia wiedzy ludzkiej na czoło wysuwały się kwestie metodologiczne i epistemologiczne. Zagadnienia ontologiczne spłycono i zepchnięto na dalszy plan. W drugiej poł. XIV w. zaznaczyło się wyraźne odejście od filozofii spekulatywnej ku dziedzinom praktycznym; ugruntowała się empiryczna i dialektyczna koncepcja wiedzy ludzkiej. Poglębiały się tendencje oddzielania teologii od filozofii jako dwóch różnych, ale równoprawnych, autonomicznych dróg prowadzących do tego samego celu. Odróżniając wyraźnie naturalny porządek poznania od porządku opartego na objawieniu, J. podjął próbę konkordystycznej syntezy arystotelizmu i chrześcijańskiej wizji świata. Wykonanie tego zadania nie było łatwe. W epoce szerzącego się praktycyzmu metafizyka znalazła się w defensywie, wzrastało natomiast znaczenie nauk praktycznych. J. podjął się zadania obrony wyższości metafizyki i innych nauk teoretycznych nad praktycznymi, wykazując, że nauki teoretyczne, zwł. metafizyka, spełniają równie skutecznie, jak nauki praktyczne, postulat *via moderna* dotyczący moralnego kształtowania osoby ludzkiej.

NAUKOZNAWSTWO. U podstaw prezentowanej przez J. metodologii, która jako odrębna dyscyplina jeszcze nie istniała, leży arystotelesowska teoria nauki oraz koncepcje szkoły burydanowskiej. Na uwagę zasługuje szerokie traktowanie przez J. zagadnień metodologicznych, które w jego epoce uznawano za propedeutyczne wobec wszystkich dyscyplin naukowych. J. był przekonany, że teoretyczne opracowanie metod postępowania naukowego (*modus sciendi*) jest warunkiem *sine qua non* uprawiania każdej dziedziny wiedzy, która pretenduje do miana naukowej. Z całej problematyki metodologicznej J. na pierwsze miejsce wysuwa się podział nauk. Pod miano filozofii J. podciągnął wszystkie dyscypliny; z tej racji również teologia stała się formalnie działem szeroko pojętej filozofii. Jednak teologia i wszystkie pozostałe dyscypliny tworzą dwie odrębne, autonomiczne grupy nauk, gdyż dzielą je różne źródła poznania: objawione i przyrodzone.

W grupie nauk opartych na przyrodzonych władzach poznawczych naczelne miejsce zajmuje metafizyka. Ten status w hierarchii nauk przysługuje jej zarówno wobec pozostałych nauk spekulatywnych, jak i wobec wszystkich dyscyplin praktycznych. Tym, co gwarantowało metafizyce prymat, była wysoka godność jej przedmiotu, tj. Bóg; nie był On jednak przedmiotem w sensie ścisłym, lecz

jako przyczyna przedmiotu metafizyki, którym jest byt jako byt. Takie stanowisko było dość rzadko przyjmowane w dobie późnego średniowiecza. Jakkolwiek metafizyka, ze względu na swój przedmiot, nazywana była nauką boską na równi z teologią, to jednak tej ostatniej przysługuje wyższość w gradacji nauk. Przewaga ta ma swoje źródło w tym, że teologia posługuje się poza przesłankami naturalnymi, na których opiera się metafizyka, również objawionymi. Ponadto poznanie teologiczne cechuje większa pewność i adekwatność, zwł. w odniesieniu do Boga. Obydwie nauki J. określa mianem mądrości, jednak teologia jest mądrością wyższą.

Doświadczenie stanowi kryterium podziału nauk przyrodzonych na spekulatywne i praktyczne. Te pierwsze oparte są na demonstracji sylogistycznej, której podstawowymi przesłankami są pierwsze zasady przyjęte bez dowodu. Dyscypliny praktyczne powstały w wyniku doświadczenia, które uznano za metodę wiedzotwórczą. W indukcyjnym procesie tworzenia tych nauk doświadczenie zostało uznane za warunek niezbędny, bez którego nie może powstać ars perfecta. Poznanie uzyskane tą drogą stanowi wiedzę w ścisłym znaczeniu: z licznych doświadczeń stanowiących poznanie typu „quia” intelekt dochodzi, w wyniku indukcyjnych uogólnień, do poznania przyczyny. Tak wysoka ocena roli doświadczenia w procesie zdobywania wiedzy, dokonana przez J., stawia go w rzędzie kontynuatorów tradycji szkoły oksfordzkiej.

Dział nauk praktycznych ma wyraźne znamiona charakterystyczne dla nurtu praktycystycznego. Przejawia się to w podniesieniu rangi sztuk mechanicznych, z medycyną włącznie, tzn. we włączeniu ich do działu nauk praktycznych; sfery wytwórczości ludzkiej zostały więc uznane za dyscypliny naukowe.

W problematyce naukowej J. doniosłą rolę odgrywa jego pogląd na stosunek nauk spekulatywnych, zwł. metafizyki, do nauk praktycznych. Doniosłość tego zagadnienia była następstwem krytycznej postawy kontynuatorów nurtu nominalistycznego wobec metafizyki i jednocześnie nasilających się tendencji do nobilitacji nauk społecznych. Uznając metafizykę za *dea scientiarum omnium*, J. podjął się obrony prymatu nauk spekulatywnych przed praktycznymi. Obrona ta polegała na wykazaniu, że metafizyka jest nadal nauką szlachetniejszą od nauk praktycznych, oraz że spełnia postulat nowej epoki, domagającej się, aby pełniła funkcje nie tylko poznawcze, ale również kształtowała osobę ludzką pod względem moralnym. Wykonanie tego zadania

było możliwe dzięki przewartościowaniu pojęć dobra i działania. J. zakwestionował powszechnie przyjmowaną zasadę o wyższości dobra ogólnego nad szczegółowym, dokonując w niej konwersji podmiotu i orzecznika. Jeżeli przez dobro ogólne rozumie się dobro użyteczne, a przez osobiste – dobro godziwe, wówczas to drugie jest szlachetniejsze od pierwszego. W konsekwencji nauka teoretyczna, która zajmuje się dobrem godziwym, jest wiedzą szlachetniejszą od praktycznej, która ma za przedmiot dobro wspólne, rozumiane jako użyteczne.

Reinterpretacja drugiego pojęcia, tzn. działania (*operari*), polega na tym, że objęło ono swoim zakresem również spekulację (*speculari*). Uprawianie spekulacji jest jednak działaniem immanentnym, które doskonali podmiot pod względem moralnym, jest więc innym działaniem od tego, które przesądza o praktycznym charakterze jakiejś nauki. W rezultacie modyfikacji pojęć dobra i działania można było nadal utrzymywać, że nauki spekulatywne są szlachetniejsze od praktycznych i że jednocześnie spełniają postulat nowej epoki, tzn. przyczynianie się do moralnego doskonalenia człowieka.

Na szczególną uwagę zasługuje logika. Choć została ona formalnie włączona do nauk praktycznych, zachowała jednak status nauki autonomicznej, ponieważ miała własny przedmiot. Jako nauka o zasadach prawidłowego wyprowadzania wniosków z zasad, wolna od problemów ontologicznych, pełniła wobec wszystkich pozostałych dyscyplin rolę nauki instrumentalnej: w nabywaniu nauk logika jest pierwsza (*prior*), jest więc nauką wyprzedzającą inne, tzn. taką, która warunkuje skuteczne uprawianie innych nauk (*per quam alia scientia docetur*).

TEORIA POZNANIA. Mimo że teoria poznania jako samodzielna dyscyplina filozoficzna powstał dopiero w czasach nowożytnych, w twórczości J. znalazły wyraz wszystkie zagadnienia epistemologiczne charakterystyczne dla późniejszej teorii poznania.

W punkcie wyjścia J. zajął stanowisko realistyczne, przyjmując możliwość poznania rzeczywistości pozapodmiotowej za pomocą przyrodzonych zdolności ludzkiego umysłu. Przekonanie o naturalnych możliwościach poznawczych stało się założeniem systemu filozoficznego J., a tym samym podstawą do skonstruowania teorii poznania.

Metodą zdobywania wiedzy była postawa dialektyczna, zw. również konfrontacją lub wątpieniem metodycznym. Taką metodą J. posługiwał się przy rozwiązywaniu wszystkich zagadnień filozoficznych. Przyjmując intelekt jako główną i wewnętrzną przyczynę sprawczą poznania, a species jako przyczynę zewnętrzną i narzędną, J. w koncepcji procesu zdobywania wiedzy przyjął stanowisko nominalistyczne: poznanie jest oparte na przekonaniu subiektywnym.

W sprawie źródeł poznania (pojęć ogólnych i pierwszych zasad) J. stanął na stanowisku empiryzmu genetycznego, odrzucając całkowicie natywizm. W chwili narodzin człowiek podobny jest do nie zapisanej tablicy – nie posiada żadnych wrodzonych pojęć. Punktem wyjścia w procesie poznawczym jest materiał dostarczany przez zmysły, które wytwarzają zmysłowe formy poznawcze. Z nich intelekt w drodze abstrakcji tworzy pojęcia. Poznanie pierwszych zasad odbywa się w ten sam sposób; ich znajomość również nie jest człowiekowi wrodzona, lecz jest nabyta. Oznacza to, że człowiek posiada naturalną zdolność do ich poznania: albo na drodze postrzegania zmysłowego, albo na podstawie analizy samych terminów, albo dzięki pamięci i doświadczeniu.

Zagadnienie granic poznania sprowadza się do odpowiedzi na pytanie, czy człowiek, będąc zdolnym do poznania rzeczywistości materialnej, może poznać także świat nadprzyrodzony, opierając się wyłącznie na przyrodzonych zdolnościach ludzkiego intelektu. J. opowiedział się za poznawalnością bytów niematerialnych. Dając odpowiedź pozytywną na pytanie: „Utrum Deum esse sit demonstrabile”, J. umieścił substancje duchowe w zasięgu ludzkiego poznania. Nie jest to jednak poznanie wprost, za pośrednictwem species, lecz pośrednie, na podstawie analizy skutków tych bytów. Tego rodzaju poznanie jest niedoskonałe, aspektywne.

Rozpatrując zagadnienie prawdy – centralny dział epistemologii – J. odstąpił od modelu klasycznego średniowiecza, uznając, że prawdy docieka nie tylko metafizyka, ale również inne nauki teoretyczne, chociaż w różnym zakresie i w różnych aspektach. Liczne trudności (zarówno ze strony intelektu, jak i samej rzeczy) występujące na drodze do poznania prawdy ograniczają możliwości jej pełnego ujęcia, czyniąc prawdę poznaniem niedoskonałym. Poznanie doskonałe (komprehensywne) przysługuje tylko Bogu. Wśród licznych J. określeń prawdy nie ma definicji klasycznej – jako zgodności poznania z rzeczywistością pozapodmiotową. Kryterium prawdziwości poznania stanowi nie rzecz, lecz

ludzki intelekt, gdyż prawda, zgodnie z zapatrywaniami Arystotelesa, tkwi w umyśle (*veritas est in anima*).

Ostatnie zagadnienie epistemologiczne, koncepcję uniwersaliów, J. rozwiązał w duchu umiarkowanego realizmu. Ostrze krytyki dotyczące uniwersaliów skierował przeciw realizmowi skrajnemu – zarówno w jego wersji platońskiej, jak i sokratejskiej. Byty jednostkowe, jako jedyne byty rzeczywiste, intelekt ujmuje ogólnie, czyli tworzy za pomocą abstrakcji pojęcia ogólne, zw. powszechnikami w orzekaniu (*in praedicando*). J. nazwał je, za Arystotelesem, „*unum in multis*”. Ogólność nie tkwi jednak w rzeczach, lecz w intelekcie, natomiast podstawa do ujęcia ogólności jest w rzeczach jednostkowych: *conceptus universalis abstrahitur a rebus singularibus*.

Poza powszechnikami w orzekaniu przyjął J. scholastyczną koncepcję powszechników w przyczynowaniu (*in causando*), wg której stworzenia zostały ukształtowane zgodnie z ideami wzorczymi istniejącymi w umyśle Boskim. Było to wyraźne odstępstwo od arystotelizmu, który nie znał pojęcia stworzenia.

METAFIZYKA. Filozofię bytu J. opracował opierając się na interpretacji bytu dokonanej przez Jana Burydyna i Marsyliusza z Inghen. Naczelną kategorią bytu jest substancja: *ens per se*. Inne kategorie bytu uważał za predykaty orzekane o bycie. Istnienie przypadłości bez podmiotu nie jest możliwe w porządku przyrodzonym, ale jest możliwe w porządku nadprzyrodzonym.

Hylemorficzna struktura bytu dotyczy wszystkich bytów cielesnych, łącznie z człowiekiem i ciałami niebieskimi. Materia nie może istnieć bez formy, a forma bez materii. Jednak dusza ludzka, będąc formą substancjalną człowieka, posiada zdolność do subsystemacji po śmierci człowieka, gdyż nie została ona wyprowadzona z potencjalności materii. Problem jedności formy substancjalnej J. rozwiązał zgodnie z nauką Arystotelesa: w bycie, w tym również w człowieku, istnieje tylko jedna forma substancjalna.

Zasada jednostkowania bytów nie występuje u J. w klasycznej postaci: materia nie jest tą zasadą. Ograniczenie gatunku do bytów jednostkowych dokonuje się u J. (inaczej niż u Jana Burydana i Marsyliusza z Inghen) dzięki różnicom istotnym, które jednak nie są wspólne dla całego gatunku, lecz charakteryzują daną jednostkę (*differentia substantialis individualis*). Zasadą jednostkowania nie jest również forma, chociaż w świecie duchów czystych właśnie brak materii w ich strukturze sprawia, że jednostka jest zarazem

gatunkiem. Dusza ludzka po oddzieleniu się od ciała po śmierci człowieka zachowuje status duszy jednostkowej, gdyż pozostaje w niej nadal zdolność do połączenia się z materią.

W kwestii istoty i istnienia podstawą do rozważań stały się *Analityki wtóre* Arystotelesa. J. przyjął, że elementy te rzeczowo są tym samym, a różnią się jedynie pojęciowo. Pojęciu istoty i istnienia odpowiada coś w samej rzeczy (aliquid in re), czyli sama rzecz; nie oznacza to jednak istnienia różnicy realnej w rzeczy. Jedna i ta sama rzecz rozważana w aspekcie tego, czym ona jest, ujmowana bywa jako istota; rozpatrywana zaś w aspekcie tego, że ona jest, ujmowana jest jako istnienie. W Bogu natomiast istnieje absolutna prostota (simplicitas): istotą Boga jest istnienie. Tak pojętemu Bogu wszelki byt zawdzięcza swe istnienie: omnes effectus receperunt esse a primo ente. Oznaczało to odrzucenie arystotelesowskiej koncepcji wieczności świata.

Doktryna filozoficzna J. jest zbieżna z koncepcją arystotelesowską i uzupełniona w niektórych zagadnieniach elementami rozwiązań nominalistycznych. Uzgadniając stanowisko filozoficzne Arystotelesa z danymi zaczerpniętymi z objawienia chrześcijańskiego, J. nie omieszkał wskazać – zgodnie z przyjętą przez siebie regułą metodologiczną o separacji porządku filozoficznego od teologicznego – który z elementów rozwiązywanego zagadnienia należy do porządku filozoficznego, a który do teologicznego.

J. Krzyżaniakowa, PSB X 492; F. Krause, *Poglądy filozoficzne J. z Ziębic*, Gd 1993; tenże, *La conception sapientiale de la métaphysique et son rang dans la hiérarchie médiévale des sciences d'après J. de Ziębice*, SMed 31 (1994), 41–70; tenże, *La nature de l'être primaire et sa relation avec le monde selon J. de Ziębice*, AM 8 (1995), 45–56.

Feliks Krause