

**Marcin Karas**

Problem wiedzy  
o przyszłych zdarzeniach niekoniecznych  
w *Tractatus de praedestinatione* Williama Ockhama

Wśród licznych pism Ockhama<sup>1</sup> ważne miejsce zajmuje mało znany traktat poświęcony problematyce predestynacji, zatytułowany *Tractatus de praedestinatione et de praescentia Dei et de futuris contingentibus*<sup>2</sup>. Dzieło to powstało około roku 1322<sup>3</sup>, a jego znaczenie wynika nie tylko z podejmowanych w nim rozważań nad zagadnieniami predestynacji i przewidziny Bożej, ale także z powodu przyjętej metody i sposobu przeprowadzenia wykładu. Na kartach swego *Traktatu* Ockham, przy rozpatrywaniu problemu

---

<sup>1</sup> Por. *The Cambridge Companion to Ockham*, ed. P. Spade, Cambridge 1999.

<sup>2</sup> Pierwsze wydanie krytyczne: *The Tractatus de praedestinatione et de praescentia Dei et de futuris contingentibus of William Ockham*, ed. by Ph. Boehner, St. Bonaventure 1945 (cytowane dalej jako TDP). Drugie wydanie krytyczne zostało zamieszczone wraz z innymi dziełami Ockhama w drugim tomie jego *Opera Philosophica* pod tytułem: *Tractatus de Praedestinatione et de Praescentia Dei respectu Futurorum Contingentium*, ed. by Ph. Boehner, revised by S. Brown, St. Bonaventure 1978, ss. 505-539. Wersje tytułów w poszczególnych zachowanych rękopisach wymienia TDP, s. 3, przyp. 1. W niniejszym artykule korzystamy z wydania Boehnera z roku 1945, a ponieważ różnica w tytułach nie wnosi żadnej zmiany merytorycznej, pozostajemy przy pierwszym z nich.

<sup>3</sup> Por. TPD, s. XI, a także *The Tractatus de successivis, attributed to William Ockham*, ed. by Ph. Boehner, St. Bonaventure 1944, s. 22. Natomiast wedle Ghisalbertiego prawdopodobnie *Traktat* powstał wcześniej niż komentarz do *Sentencji*. Por. A. Ghisalberti, *Guglielmo di Ockham, Vita e Pensiero*, Milano 1972, (cytowane dalej jako GDO), s. 27. Bliższe datowanie *Traktatu* na lata 1321-1322/3 daje D. Perler, *Prädestination, Zeit und Kontingenz. Philosophisch-historische Untersuchungen zu Wilhelm von Ockhams „Tractatus de praedestinatione et de praescentia Dei respectu futurorum contingentium“*, Amsterdam 1988 (cytowane dalej jako PZK), s. 64.

teologicznego, posługuje się metodą filozoficzną, a zwłaszcza korzysta z narzędzi logiki formalnej.<sup>4</sup> Interesujące staje się więc zbadanie, w jaki sposób angielski uczony pojmował wzajemną relację filozofii i teologii oraz jaką rolę odegrały te dwie nauki w sformułowanym przez niego ujęciu badanego zagadnienia.<sup>5</sup>

Traktat Ockhama dzieli się na pięć kwestii i odrębny od nich zbiór dziewięciu *założeń* (*suppositiones*), które stanowią słownik filozoficzno-teologiczny, ułatwiający przeprowadzenie skomplikowanych nieraz rozważań wielu zagadnień logicznych bez kłopotliwego przerywania rozumowania w celu wyjaśnienia kluczowych pojęć i dokonania zasadniczych rozróżnień terminologicznych.

Koncepcja predestynacji Williama Ockhama (rozważana w ramach teologii katolickiej) wyrosła pod bezpośrednim wpływem poglądów Jana Dunsza Szkota (zm. 1308), angielskiego franciszkanina, którego wpływ na filozofię i teologię XIV wieku był niepodważalny, a zaznaczył się szczególnie w zakonie franciszkańskim, do którego należał sam Ockham<sup>6</sup>. Cały *Traktat* jest oparty na analizie wzajemnych powiązań teologii i filozofii, którymi autor równolegle się posiłkuje. Najistotniejsze jest rozpatrzenie tego momentu w analizie franciszkańskiego filozofa, w którym wnioski teologiczne stają się odmienne od tych osiągniętych na gruncie filozofii.

Szczególnie istotne znaczenie w tej materii posiadają *założenie piąte* i *szóste Traktatu*.<sup>7</sup> Pierwsze z nich służy Ockhamowi do zbadania poglądu Arystotelesa na przyszłe zdarzenia przygodne. Rozwiązanie Stagiryty jest następnie odnoszone do doskonałej wiedzy Boga.<sup>8</sup> We-

---

<sup>4</sup> Por. TPD, s. 43.

<sup>5</sup> Polski przekład traktatu opublikowałem w *Kwartalniku Filozoficznym* 1999, t. XXVII, z. 3, ss. 137-160 wraz z artykułem „Koncepcja predestynacji w *Tractatus de praedestinatione* Williama Ockhama”, *ibid.*, ss. 67-86, w którym przedstawiona została problematyka tego dzieła. Zob. także mój artykuł, „Absolutne poznanie i doskonała wiedza Boga według Williama Ockhama na podstawie jego *Tractatus de praedestinatione*”, *Zeszyty Naukowe UJ. Studia Religioznologiczna* 2000, z. 33, ss. 247-258.

<sup>6</sup> Por. L. Veuthey, *Jan Duns Szkot. Myśl teologiczna*, Niepokalanów 1988.

<sup>7</sup> TDP, s. 13 oraz 13-16; por. K. Michalski, „Le Problème de la volonté à Oxford et à Paris au XIV-e siècle”, *Studia Philosophica* 1937, t. 2 (cytowane dalej jako MPV), ss. 298-300 oraz 301.

<sup>8</sup> Por. PZK, s. 27, przyp. 29. Perler mówi tutaj o rozdziale dziewiątym *Hermeneutyki* Arystotelesa, w którym nie ma mowy o Bogu, ale stwierdzenie to jest słuszne także w odniesieniu do drugiego rozdziału pierwszej księgi *Analityk wtórych* Stagiryty.

dle Ockhama można uznać, w zgodzie z zamysłem (*secundum intentionem*) Arystotelesa z pierwszej księgi *Analitik wtórych*<sup>9</sup>, iż Bóg nie poznaje jednego członu sprzeczności (*pars contradictionis*) bardziej niż drugiego, skoro poznawana jest tylko prawda.<sup>10</sup> W zdaniach dotyczących przyszłości prawda nie jest jednak określona (*determinata*) i nie można w żaden sposób stwierdzić, który człon sprzeczności jest prawdą, a który fałszem.<sup>11</sup> Skoro nie można wybrać żadnego z obu członów sprzeczności, to możemy powiedzieć, że albo oba są prawdą, albo żaden z nich. Jasne jest, że oba człony sprzeczności nie mogą być jednocześnie prawdą; pozostaje zatem przyjąć, iż żaden nie jest prawdą.<sup>12</sup> Taki jest stan wiedzy odnośnie do przyszłości na gruncie filozofii, ale refleksja ta nie prowadzi do agnostycyzmu, ponieważ gdy przyszłość staje się teraźniejszością, to okazuje się wtedy, który człon sprzeczności jest prawdą, a który fałszem.<sup>13</sup>

W ten sposób Ockham (podobnie jak Arystoteles) wprowadził w sposób niewyraźny ideę trzeciej wartości logicznej.<sup>14</sup> W dziejach logiki pierwszym uczonym, który uznał ją wyraźnie, był dopiero polski logik, Jan Łukasiewicz.<sup>15</sup> Na gruncie czysto filozoficznym, ale w odniesieniu do Boga, można by więc zaakceptować ideę trzeciej wartości logicznej, zainspirowaną przez Arystotelesa.<sup>16</sup> Na razie są

<sup>9</sup> Arystoteles powiada, że „przesłanki muszą być prawdziwe, bo to, co nie istnieje, nie może być poznane”; Arystoteles, *Analitiki wtóre*, I, 2, (71 b 26), przeł. K. Leśniak, w: *Dzieła wszystkie*, t. I, Warszawa 1990, s. 257.

<sup>10</sup> „Quod secundum intentionem Philosophi non solum in futuris contingentibus, immo etiam in illis de praesenti et de praeterito, quae aequivalent illis de futuro, Deus non plus scit unam partem contradictionis quam aliam, immo neutra secundum eum est scita a Deo, quia secundum eum 1-um Posteriorum nihil scitur nisi verum”, TDP, s. 13.

<sup>11</sup> „Sed in illis non est veritas determinata, quia secundum eum nulla ratio potest assignari, quare magis una pars sit vera quam alia”, TDP, s. 13.

<sup>12</sup> „Et ita vel utraque pars erit vera vel neutra; sed non est possibile, quod utraque pars sit vera, ergo neutra, et igitur neutra scitur”, TDP, s. 13.

<sup>13</sup> W *I Sent*, d. 38, q. u., Ockham powiada, że Arystoteles: „diceret, quod Deus non scit evidenter et certitudinaliter aliqua futura contingentia”, natomiast w *Expositio in librum Perihermeneias Aristotelis*, I, cap. 14 franciszkański filozof stwierdza, iż Stagiryta: „ostendit, quod neutra pars contradictionis in illis de futuro est determinate vera”; cyt. za: PZK, s. 27, przyp. 29.

<sup>14</sup> Por. TDP, s. 58, oraz szerzej ss. 58-69.

<sup>15</sup> Por. E. Żarnecka-Biały, *Historia logiki dawniejszej*, Kraków 1995, s. 110.

<sup>16</sup> Por. MPV, s. 301. Wedle Boehnera (TDP, ss. 66-69) nie jest prawdą, jakoby Ockham przyjmował ideę czy teorię obejmującą trzecią wartość logiczną. Michalski

to jednak rozważania hipotetyczne.<sup>17</sup> Po uwzględnieniu nauki katolickiej autor stwierdza, że Bóg poznaje *futura contingentia* w sposób określony (*determinate*)<sup>18</sup>, a chociaż jego wiedza ma charakter przygodny, to jednak nie ma w niej miejsca na trzecią wartość logiczną. Teologia wskazuje zatem, że trzecia wartość może odnosić się jedynie do poznania ludzkiego, gdyż niektóre zdania sformułowane przez człowieka same w sobie nie są ani prawdziwe, ani fałszywe.<sup>19</sup> Ockham nie prowadzi jednak dalszych rozważań nad koncepcją ludzkiego poznania, gdyż dla niego najważniejsze jest poznanie dokonywane (czy raczej odwiecznie posiadane) przez Boga, a zwłaszcza to, które odnosi się do ostatecznego przeznaczenia człowieka.

W *założeniu szóstym* Ockham analizuje zagadnienie wszechwiedzy Boga odnośnie do przyszłych zdarzeń przygodnych, a rozważania te toczą się w świetle inspiracji teologicznej<sup>20</sup>. Problem polega na wyjaśnieniu, jak jest możliwa Boska wszechwiedza, skoro w poprzednim *piątym założeniu* stwierdzono, że nie można wyjaśnić poznania przygodnej przeszłości, a nawet stwierdzono, iż poznanie to jest niemożliwe dla człowieka<sup>21</sup>. Wychodząc jednak od wiary katolickiej, autor jest przekonany z całą pewnością (*indubitanter est tenendum*), że Bóg wiedzę tę posiada. W analizie chodzi natomiast nie o filozoficzne uzasadnienie, że jest to możliwe, ale o częściowe zrozumienie charakteru tego poznania.<sup>22</sup>

W ten sposób w obu tych założeniach, *piątym* i *szóstym*, zaznacza się opozycja między refleksją filozoficzną a teologiczną, na którą słusz-

---

jednakże miał na myśli intuicję Ockhama odnośnie do trzeciej wartości logicznej, której ten angielski filozof nie rozwijał, zdobył bowiem nowe argumenty na gruncie teologii. Michalski słusznie twierdzi, że Ockham w *założeniu szóstym* uważa, iż Bóg poznaje wolne akty ludzkiej wolności. Sprzeczność zaś pomiędzy *piątym* i *szóstym założeniem* wynika z niezgodności pomiędzy filozofią a teologią, a właśnie *szóste założenie* ogranicza się do sfery teologicznej; por. MPV, ss. 298-299.

<sup>17</sup> Por. Boehner, TDP, ss. 66-69.

<sup>18</sup> „Quia licet determinate sciat unam partem, tamen contingenter scit et potest non scire et potuit numquam scivisse”, TDP, s. 18.

<sup>19</sup> Por. TDP, s. 61.

<sup>20</sup> „Quod indubitanter est tenendum, quod Deus certitudinaliter scit omnia futura contingentia, ita quod certitudinaliter scit, quae pars contradictionis erit vera et quae falsa, ita tamen quod omnes tales propositiones: Deus scit hanc partem contradictionis esse veram vel illam, sunt contingentes et non necessariae, sicut prius dictum est”, TDP, ss. 13-14; problem analizuje Boehner, TDP, ss. 54-56, a także Perler, PZK, ss. 79-82.

<sup>21</sup> „Sed difficile est videre, quomodo hoc scit, cum una pars non plus determinatur ad veritatem quam alia”, TDP, s. 14.

<sup>22</sup> Por. TDP, s. 55.

nie zwrócił uwagi ks. Konstanty Michalski.<sup>23</sup> Angielski franciszkanin przytoczył w *Traktacie* najpierw pogląd Dunsza Szkota,<sup>24</sup> który starał się wyjaśnić całe zagadnienie w sposób woluntarystyczny, kładąc szczególny nacisk na wolę Bożą. Duns Szkot uznał<sup>25</sup>, że intelekt Boski poprzedza decyzję (*determinationem*) woli Bożej i pojmuje zdania (*complexa*) dotyczące przyszłości jako obojętne (*neutra sibi*)<sup>26</sup>. Natomiast wola Boża określa (*determinat*), wedle swego uznania, który człon sprzeczności ma być prawdą w danej chwili<sup>27</sup>. Decyzję niezmienną woli Bożej poznaje następnie intelekt Boski (następstwo należy tu rozumieć tylko w sensie logicznym). Poznanie to ma charakter oczywisty, pewny (*videt evidenter, certitudinaliter*) i dotyczy tego członu sprzeczności, który wybiera wola.<sup>28</sup>

Wbrew temu pogładowi Ockham powiada, że Szkot nie wyjaśnia w jaki sposób Bóg może poznać w sposób pewny te zdarzenia, które nie zależą od jego woli, ale wyłącznie od woli stworzonej (czyli człowieka lub anioła).<sup>29</sup> Jeżeli bowiem decyzja woli stworzonej podlegałaby woli Bożej, to wola stworzona działałaby w sposób konieczny, wtedy zaś nie jest wolą, ale mechanicznym skutkiem, który jest automatyczny niczym płonący, nieświadomy sam siebie, raz zapalony ogień (*sicut ignis*) i wynika jako konieczny skutek z ustanowienia Bożego, a wszelka zasługa bądź wina ludzka staje się fikcją.<sup>30</sup> Jeżeli natomiast decyzja woli stworzonej nie podlega woli Bożej, to wtedy

---

<sup>23</sup> Por. MPV, s. 298.

<sup>24</sup> Por. TDP, s. 55.

<sup>25</sup> Por. *Opus Oxoniense*, I, d. 39, q. u., n. 23; oraz *Reportata Parisiensa*, I, d. 38, q. 2, n. 3-4.

<sup>26</sup> „Et dicit Doctor Subtilis, quod intellectus divinus, prout quodammodo praecedit determinationem voluntatis divinae, apprehendit illa complexa ut neutra sibi”, TDP, s. 14. Skotystyczne pojęcie *complexum neutrum* ma rodowód arystotelesowski i wywodzi się z *Hermeneutyki*. Por. MPV, s. 301.

<sup>27</sup> „Et voluntas divina determinat alteram partem esse veram pro aliquo instanti, volens alteram partem esse veram pro eodem instanti”, TDP, s. 14.

<sup>28</sup> „Posita autem determinatione voluntatis intellectus divinus videt determinationem voluntatis suae, quae est immutabilis: videt evidenter alteram partem esse veram, illam scilicet quam voluntas sua vult esse veram, certitudinaliter”, TDP, s. 14.

<sup>29</sup> „Sed contra istam opinionem: Quia non videtur salvare certitudinem scientiae Dei respectu futurorum, quae simpliciter dependent a voluntate creata”, TDP, s. 14.

<sup>30</sup> „Quia quaero, utrum illam determinationem voluntatis divinae necessario sequatur determinatio voluntatis creatae, aut non. Si sic, igitur voluntas necessario ageret sicut ignis, et ita tollitur meritum et de meritum”, TDP, s. 14.

wola Boża nie decyduje o wyborze dokonanym przez wolę stworzoną i nadal wydaje się, że Bóg nie może odwiecznie (*ab aeterno*) wiedzieć, jaki był ten wybór.<sup>31</sup>

Franciszkański uczony wskazuje po drugie, że jeżeli coś jest określone (*determinatur*) w sposób przygodny (*contingenter*), to zawsze może nie być tak określone.<sup>32</sup> Przygodność sprawia, że nie można mieć pewnej i nieomyślnej wiedzy (*certa et infallibilis notitia*) odnośnie do przygodnej decyzji woli jakiegoś podmiotu.<sup>33</sup> Ponieważ zaś wola Boża właśnie w sposób przygodny określa (*determinat*), czyli podejmuje decyzje co do przyszłych zdarzeń przygodnych, to sam Bóg nie mógłby mieć wiedzy pewnej dotyczącej tych przyszłych zdarzeń przygodnych.<sup>34</sup> Na podstawie *drugiego założenia z Traktatu Ockhama*<sup>35</sup> można zauważyć, że skoro zdania opisujące decyzję woli Bożej odnośnie do predestynacji są przygodne, to wszystkie zdania opisujące decyzję Jego woli są przygodne. Natomiast zdania przygodne mogą być zarówno prawdziwe, jak i fałszywe, ale w takiej sytuacji nie można mieć o nich wiedzy pewnej (*certa notitia*).<sup>36</sup>

Na podstawie tych wątpliwości Ockham odrzuca przedstawiony wyżej pogląd Jana Dunsza Szkota.<sup>37</sup> Ponieważ zaś na podstawie teologii katolickiej angielski uczony jest przekonany, że wszechwiedzący Bóg poznaje jednak przyszłe zdarzenia przygodne, to jako teolog

<sup>31</sup> „Si non, igitur ad sciendum determinate alteram partem contradictionis illorum requiritur determinatio voluntatis creatae, quia determinatio voluntatis increatae non sufficit, cum voluntas creata possit in oppositum illius determinationis. Igitur cum illa determinatio voluntatis non fuit ab aeterno, non habuit Deus certam notitiam reliquorum”, TDP, s. 14.

<sup>32</sup> „Secundo sic: Quando aliquid determinatur contingenter, ita quod adhuc possibile est non determinari et possibile est quod numquam fuisset determinatum”, TDP, s. 14.

<sup>33</sup> „Propter talem determinationem non potest haberi certa et infallibilis notitia”, TDP, s. 14-15.

<sup>34</sup> „Sed huiusmodi est determinatio voluntatis divinae respectu futurorum contingentium secundum eum et secundum veritatem; igitur propter talem determinationem non potest haberi certa notitia a Deo de futuris contingentibus”, TDP, s. 15.

<sup>35</sup> „Quod omnes propositiones in ista materia sunt contingentes, sive sint praesentis temporis”, TDP, s. 12.

<sup>36</sup> „Confirmatur: Omnes tales sunt contingentes: Deus ab aeterno voluit hanc partem esse veram, Deus ab aeterno determinavit hoc, et huiusmodi – patet ex secunda suppositione – et possunt per consequens esse verae et falsae; igitur propter talem determinationem nulla habebitur certa notitia”, TDP, s. 15.

<sup>37</sup> Por. MPV, s. 299.

dochodzi do wniosku, że jest tylko niemożliwe, aby jasno wyrazić (*clare exprimere*) sposób, w jaki Bóg dochodzi do tego poznania.<sup>38</sup> Zgodnie z zasadami teologii katolickiej Bóg zna wszystkie zdania prawdziwe<sup>39</sup>, niezależnie od tego, jakiego dotyczą one czasu (Bóg jest poza czasem), a określenie prawdy w odniesieniu do przyszłości przekracza możliwości człowieka. Zdaniem Ockhama należy więc uznać (*tenendum est*), że po pierwsze, Bóg poznaje *futura contingentia*, a po drugie, że czyni to w sposób przygodny (*contingenter*)<sup>40</sup>.

Zgodnie z jednogłośną tradycją w teologii katolickiej, franciszkański uczony powiada, iż Bóg tak samo (*non aliter*) poznaje to, co ma się stać (*fienda*), jak również to, co się już stało (*facta*)<sup>41</sup>. Próbą zrozumienia tego poznania jest porównanie do mechanizmu działania poznania ludzkiego.<sup>42</sup> Intelpekt człowieka może, znając pewne pojęcia (*incomplexa*) w sposób oczywisty i jasny (*evidenter*), poznawać następnie niektóre przygodne zdarzenia czy też określać, które z dwóch sprzecznych zdarzeń jest prawdziwe, a które fałszywe, za pomocą rozumowania.<sup>43</sup> Ockham sądzi zatem, że można uznać, iż istota Boska (*essentia divina*) jest wiedzą czy też znajomością intu-

---

<sup>38</sup> „Ideo dico, quod impossibile est clare exprimere modum, quo Deus scit futura contingentia”, TDP, s. 15. Ockham powiada zaś w *Ordinatio*: „evidenter declarare et modum quo scit omnia futura contingentia exprimere est impossibile omni intellectui pro statu isto”, I Sent, d. 38, q. u., cytat za: PZK, s. 29, przypis 29. Aby pogodzić te dwie wypowiedzi („impossibile est clare exprimere” oraz „impossibile omni intellectui”), należy uznać, że przez „niemożność jasnego wyjaśnienia” Ockham rozumie sytuację rozumu oświeconego wiarą, gdy człowiek stwierdza tylko sam fakt Bożej wiedzy odnośnie do *futura contingentia*, natomiast przez „niemożliwość w ogóle dla każdego intelektu” – sytuację „czystego” rozumu, czyli człowieka uprawiającego filozofię bez odniesienia do religii.

<sup>39</sup> Por. TDP, s. 54.

<sup>40</sup> „Tamen tenendum est, quod sic, contingenter tamen”, TDP, s. 15.

<sup>41</sup> „Et debet istud teneri propter dicta Sanctorum, qui dicunt, quod Deus non aliter cognoscit fienda quam facta”, TDP, s. 15.

<sup>42</sup> Ockham nie stwierdza wyraźnie, że chodzi tutaj o ludzki umysł, ale skoro chodzi o naoczny przykład, to wnosimy stąd, że Autor odwołuje się do znanego każdemu umysłu, a nie argumentuje wedle zasady *ignotum per ignotum*. O dwustopniowości ludzkiego poznania u Ockhama (*actus apprehensivus* i *actus iudicativus*) por. PZK, ss. 81-82.

<sup>43</sup> „Potest tamen talis modus assignari: Nam sicut ex eadem notitia aliquorum incomplexorum potest intellectus evidenter cognoscere propositiones contingentes contradictorias, puta quod A est, A non est”, TDP, s. 15.

icyjną (*notitia intuitiva*)<sup>44</sup>, tak doskonałą (*perfecta*) i jasną (*clara*), że sama stanowi oczywistą znajomość (*notitia evidens*) wszystkich zdarzeń<sup>45</sup>, zarówno minionych, jak i przyszłych<sup>46</sup>. W ten sposób Bóg poznaje, który z członów jakiegokolwiek sprzeczności będzie prawdą, a który fałszem<sup>47</sup>. Jednocześnie zachowana jest absolutna prostota bytu Boskiego, gdyż poznanie intuicyjne należy do samej istoty Boga.

Powstaje wszakże wątpliwość, czy o czymś, co dopiero się stanie, można orzekać prawdę, a w konsekwencji stwierdzać poznanie takiego zdarzenia. Angielski uczony twierdzi, że można, ponieważ stosuje się tutaj kategoria przygodnej prawdziwości, która polega na tym, że zdanie dotyczące przyszłości jest przygodnie prawdziwe (*contingenter vera*), gdyż mogłoby być fałszywe.<sup>48</sup> W sformułowaniu *contingenter vera* nie jest zawarte *explicite* pojęcie trzeciej wartości logicznej, ale w samym pojęciu zdania przygodnego, które może być zarówno prawdziwe, jak i fałszywe, zawiera się intuicja trzeciej wartości logicznej. Angielski franciszkanin wydaje się potwierdzać to przypuszczenie, gdyż powiada w ostatnim fragmencie *szósteego założenia*, że można sformułować następujący zarzut: skoro obie strony

---

<sup>44</sup> Por.: TDP, s. 55; O wiedzy intuicyjnej człowieka u Ockhama pisze Z. Kuksewicz, *Zarys filozofii średniowiecznej*, Warszawa 1986, wyd. 3, t. II, s. 414: „Doświadczenie opiera się na poznaniu określanym przez Ockhama jako intuicja. Intuicja jest dla niego takim typem poznania, które podaje wiadomości na temat istniejących rzeczy i zawiera w sobie określenie istnienia. Poznanie intuicyjne jest oczywiste, a zatem pewne”. Por.: „Ockham uznawał tylko jeden rodzaj argumentacji za wartościowy i obowiązujący. Udowodnienie danej propozycji polega na ukazaniu, iż albo jest ona od razu oczywista, albo iż wypływa nieuchronnie z innej, od razu oczywistej propozycji. A więc wyższość wiedzy intuicyjnej nad danymi doświadczalnymi”, E. Gilson, *Philosophie du Moyen Age*, Paris 1958, przytoczone przez: P. Chaunu, *Czas Reform. Historia religii i cywilizacji (1250-1550)*, Warszawa 1989, s. 115. Nasuwa się analogia między rozumieniem intuicji przez Ockhama a koncepcją idei jasnych i wyraźnych Kartezjusza. Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, tom IV, *Od Kartezjusza do Leibniza*, Warszawa 1995, ss. 65-90; zob. także: GDO, ss. 64-69.

<sup>45</sup> Por. PZK, s. 82.

<sup>46</sup> Por. GDO, s. 67.

<sup>47</sup> „Eodem modo potest concedi, quod essentia divina est notitia intuitiva, quae est tam perfecta, tam clara, quod ipsa est notitia evidens omnium praeteritorum et futurorum, ita quod ipsa scit, quae pars contradictionis erit vera, et quae pars falsa”, TDP, s. 15.

<sup>48</sup> „Si dicatur, quod illud, quod non est in se verum, non potest sciri ab aliquo, sed me sedere cras est huiusmodi dico, quod est vera, ita quod non falsa, tamen est contingenter vera, quia potest esse falsa”, TDP, s. 15.



pewnej sprzeczności mogą niezależnie (*indifferenter*) być prawdziwe, to prawdą może być tak samo jedno, jak również drugie zdanie.<sup>49</sup> Zatem oba te zdania nie są teraz prawdą, a ponieważ nie oba, to można uznać, że żadne z nich nie jest prawdą.<sup>50</sup> Odpowiadając zaś na ten argument, filozof stwierdza, że jednak już teraz jest prawdą jedno z tych zdań, mianowicie to, które nie jest fałszem, ponieważ Bóg w sposób przygodny chce (*vult*), aby było ono prawdą. W taki sam przygodny sposób Bóg mógł oczywiście chcieć zdania przeciwnego<sup>51</sup>. Ponieważ teraz jeszcze nie zaistniał stan rzeczy opisywany w wybranym przez Boga zdaniu (a ściślej w orzeczeniu tego zdania), dlatego można tylko powiedzieć, że zdanie to nie jest fałszem, w przeciwieństwie do zdania przeciwnego, które jest fałszem.

W związku z tym rodzi się jeszcze inna wątpliwość, a mianowicie czy sam Ockham nie uznaje odrzuconego już wcześniej poglądu Dunsza Szkota, że wola Boża określa (*determinat*) wedle swego uznania, która część sprzeczności ma być prawdą w danej chwili.<sup>52</sup> Wydaje się jednak, że nie. Należy bowiem zgodzić się ze znawcą filozofii Ockhama, Philotheusem Boehnerem, i uznać, że dla angielskiego teologa wola Boża jest pierwszą przygodną przyczyną tego stanu rzeczy (prawdziwości zdania), gdyż jest przyczyną całego świata. Natomiast drugorzędną i bezpośrednią przyczyną zdarzenia jest już wola stworzona. Ponieważ Bóg jest w ostatecznym sensie przyczyną wszystkiego, to również sięga w pewien sposób swym intuicyjnym poznaniem do głębi woli stworzonej.<sup>53</sup> Prawda zatem wynika z woli Bożej, a wiedza Boża jest dalszym skutkiem tej zaistniałej prawdy. W ten sposób Ockham znów podkreśla wszechmoc Boga jako pierwszej przyczyny każdego bytu.<sup>54</sup> W odniesieniu do Boga nie ma więc miejsca na trzecią wartość logiczną, ponie-

---

<sup>49</sup> „Contra: Utraque pars istius: Ego sedebo cras, Ego non sedebo cras, indifferenter potest esse vera, igitur non plus est una pars vera quam alia”, TDP, s. 16.

<sup>50</sup> „Et sic neutra est nunc vera vel utraque; non utraque, igitur neutra”, TDP, s. 16.

<sup>51</sup> „Dico, quod una pars nunc determinate est vera, ita quod non falsa; quia Deus vult unam partem esse veram et aliam esse falsam, tamen contingenter vult. Et ideo potest non velle illam partem, et partem aliam potest velle, sicut pars alia potest evenire”, TDP, s. 16.

<sup>52</sup> „Et voluntas divina determinat alteram partem esse veram pro aliquo instanti, volens alteram partem esse veram pro eodem instanti”, TDP, s. 14.

<sup>53</sup> Por. TDP, s. 55.

<sup>54</sup> Por. TDP, s. 55.

waż Bóg jest wszechwiedzący i zna przyszłe zdarzenia przygodne, chociaż nie można prosto wyjaśnić natury tego poznania.<sup>55</sup>

W taki sposób zagadnienie postawione w *założeniu piątym* jest pogłębione i w pełni wyjaśnione na gruncie teologii w *założeniu szóstym*. Zaznacza się nawet dosłowna sprzeczność między filozofią a teologią, filozofia bowiem nie jest w stanie wyjaśnić problemu wiedzy Boga. Autor rozważanego tutaj *Traktatu* opowiada się oczywiście za rozwiązaniem zainspirowanym przez wiarę katolicką i podjętym na gruncie teologii.<sup>56</sup>

Trzeba raz jeszcze przyznać rację Boehnerowi i stwierdzić, że Ockham posiadał jedynie bardzo ogólną ideę logiki trójwartościowej<sup>57</sup>, a w jego logice, gdzie prawda pojmowana jest jako zgodność z rzeczywistością, *de facto* nie było miejsca na trzecią wartość logiczną<sup>58</sup>, chociaż Arystoteles był dla franciszkańskiego uczonego inspiratorem pewnej intuicji trzeciej wartości logicznej. Intuicji tej autor *Traktatu* nie podjął dalej i nie rozwijał wynikających z niej konsekwencji, gdyż nie było to konieczne<sup>59</sup>. Refleksja przeprowadzona w świetle „samej filozofii” pozwala Ockhamowi sformułować pogląd, że Bóg nie poznaje żadnej części sprzeczności, ale dalsze rozważania – przeprowadzone już na gruncie teologicznym – sprawiają, że jego pogląd kształtuje się odmiennie.<sup>60</sup> Warto zauważyć, że szczególnym przykładem niezależności przyszłych zdarzeń od Bożego poznania są ludzkie działania moralne, gdyż ich bezpośrednią przyczyną jest wolna wola człowieka.<sup>61</sup> Na gruncie refleksji filozoficznej można też poddać analizie naturę poznania przez Boga zdarzeń zachodzących na skutek stworzonych praw przyrody, a więc bardziej zależnych od Stwórcy niż efekty działania wolnej woli, gdyż filozofia może opisy-

<sup>55</sup> Por. TDP, s. 49; PZK, ss. 80-81.

<sup>56</sup> Por. MPV, ss. 298-299.

<sup>57</sup> Por. TDP, s. 65 oraz 67.

<sup>58</sup> W *Summa logicae* Ockham wyraźnie stwierdza, że „propositio de futuro est vera vel falsa”; *Pars secunda*, cap. 33, [w:] W. Ockham, *Summa Logicae*, ed. by Ph. Boehner, St. Bonaventure 1954, *Pars Secunda et Tertiae Prima*, s. 317 (tego fragmentu brak w polskim przekładzie T. Włodarczyka).

<sup>59</sup> Por. PZK, s. 75. Na temat supozycji Ockham pisze w *Summa Logicae, Pars prima*, cap. 65-77, [w:] op. cit., *Pars Prima*, s. 179-214, oraz: W. Ockham, *Suma logiczna*, Warszawa 1970, przekład i opr. T. Włodarczyk, ss. 255-279.

<sup>60</sup> Por. MPV, ss. 299-300; TDP, s. 67.

<sup>61</sup> Przypadek tego rodzaju opisuje K. Michalski, por. MPV, s. 298.

wać relację Boga do świata, ale Ockham nie podejmuje takich rozważań, skoro przedmiotem zainteresowań w *Traktacie o predestynacji* jest przede wszystkim człowiek w swej relacji do Boga.

Podjęcie przez Ockhama badań nad zagadnieniem predestynacji wynikało z jego dążenia do uporządkowania wzajemnych relacji filozofii i teologii. W *Traktacie* relacja ta najbardziej jest widoczna w piątym i szóstym *Suppositio*. Wcześniejsze rozważania franciszkańskiego uczonego nad zagadnieniami predestynacji podjęte w *Komentarzu do Sentencji* stały się okazją do poświęcenia tym problemom szczególnej uwagi na kartach odrębnego dzieła, zwłaszcza z tego powodu, że sformułowane na gruncie logiki zasady (dotyczące *wiedzy przygodnej*, a także kategorii *prawdziwości przygodnej*) nadawały się do rozwiązania trudności w tej materii. Krytyczny wobec wielkich systemów scholastycznych XIII wieku nurt intelektualny rozwijający się w Oksfordzie, a reprezentowany m.in. przez Ockhama, już ze swej krytycznej natury skłaniał do rozpatrzenia dotychczasowych koncepcji.

Można powiedzieć, że potępienie przez biskupa Paryża niektórych poglądów awerroistycznych w roku 1277, uderzające w przekonanie o potędze swobodnej refleksji rozumu ludzkiego, w połączeniu z franciszkańskim duchem pokory wobec niepoznawalnego w swym życiu wewnętrznym Boga uformowały warunki intelektualne, w których działał Ockham.<sup>62</sup> Cel *Traktatu o predestynacji*, polegający na rozgraniczeniu filozofii i teologii, został osiągnięty. *Duch ockhamizmu*, pojmowany jako ścisła refleksja przy daleko idącej ekonomii środków i uproszczeniu wyjaśnień, daje się odczuć w *Traktacie*, o którego wartości decyduje zwłaszcza kompetencja logiczna Autora, jak również oryginalna koncepcja przygodności, odniesiona do problemu predestynacji pojmowanej w kategoriach indeterminizmu woli stworzonej i pełnej wszechmocy Bożej. Nie należy jednak przeceniać tendencji radykalnych w łonie zakonu franciszkańskiego, gdyż np. zmarły w roku 1349 dominikanin Robert Holcot był pod silnym wpływem Ockhama, a nawet radykalizował jego rozstrzygnięcia.<sup>63</sup>

---

<sup>62</sup> O filozofii XIV wieku por. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. III: *Od Ockhama do Suareza*, Warszawa 2001, oraz: *Wszystko ze zdziwienia. Antologia tekstów filozoficznych z XIV wieku*, opr. E. Jung-Palczewska, Warszawa 2000.

<sup>63</sup> TDP, s. 85.

Nie można także traktować Ockhama jak sceptyka i filozofa anty-metafizycznego. Przeprowadzona analiza pozwala również uznać, że angielski uczony był bardziej konserwatywny, niż można by sądzić, gdyż szeroko korzystał z dorobku tradycji filozoficznej i teologicznej, krytykując tylko bardziej spekulatywne rozwiązania.

Niejednokrotnie refleksja teologiczna umożliwia albo pogłębia stwierdzenia podjęte na gruncie filozofii. Ockham uznaje wyższość teologii nad filozofią w materii dotyczącej Boga i mówi nie tyle o ich wzajemnej sprzeczności, ile raczej wskazuje na to, że filozofia do sfery teologii nie sięga, a więc jej wyjaśnienia są płytsze, a co za tym idzie: odmienne i niewystarczające. Światło objawienia pozwala bowiem znaleźć odpowiedź na pytania, które są nierozstrzygalne z punktu widzenia samej filozofii albo wydają się zmierzać w inną stronę z racji przyrodzonych ograniczeń ludzkiego poznania.

W filozofii chrześcijańskiej objawione prawdy wiary są poznawalne, ale nie w pełni zrozumiałe, gdyż treścią Objawienia są pewne fakty dotyczące rzeczywistości nadprzyrodzonej. Ścisłe dowodzenie oraz wszechstronne zaprezentowanie tych faktów jest nieosiągalne przez człowieka, dopóki jest on pielgrzymem do wieczystej ojczyzny (*viator in statu isto*), gdzie oczekuje na niego również doskonałe poznanie. Wartość metody naukowej Ockhama polega przede wszystkim na całościowym ujęciu badanej problematyki. Franciszkański filozof nie zadowala się gotowymi rozwiązaniami i wstrzymuje się z wyciągnięciem ostatecznych wniosków, dopóki nie rozpatrzy innych możliwych dróg wiodących do rozstrzygnięcia.

Postać Ockhama warta jest szczególnego zainteresowania badaczy, a wiele podejmowanych przez niego problemów jest jeszcze słabo znanych, skutkiem czego w przyszłości sylwetka tego uczonego może znacząco się zmieniać. Analiza *Traktatu* znajduje więc uzasadnienie zarówno w stanie badań, jak i w znaczeniu podejmowanej problematyki, wśród zagadnień leżących na styku filozofii i teologii, a nurtujących liczne pokolenia badaczy poprzez stulecia rozwoju tradycji filozoficznej w Europie Zachodniej.<sup>64</sup>

Marcin Karas

<sup>64</sup> Odnośnie np. do wieku XV por. S. Swieżawski, *Dzieje filozofii europejskiej XV wieku*, t. 1-6, Warszawa 1974-1983.