

OCKHAM WILHELM (William Ockham, William of Ockham, Venerabilis Inceptor) – filozof i teolog scholastyczny, czołowy reprezentant krytycyzmu scholastycznego, ur. przed 1288, prawdopodobnie w Ockham k. Londynu (hrabstwo Surrey), zm. w kwietniu 1347.

Logikę i filozofię arystotelesowską studiował w Londynie lub w Oksfordzie. 27 II 1306 otrzymał w Southwark w Londynie święcenia subdiakonu. 19 VI 1318 został spowiednikiem. Obie te udokumentowane daty służą za punkt odniesienia w ustaleniu przypuszczalnej daty narodzin O. (do święceń subdiakonu wymagano ukończonych 18 lat życia, natomiast spowiedzi można było słuchać od trzydziestego roku życia). Ok. 1310 rozpoczął w Oksfordzie studia teologiczne. W latach 1317–1319 jako sentencjariusz komentował podręcznik Piotra Lombarda.

Niewiadomo, dlaczego O. nie uzyskał magisterium teologii, o czym świadczy fakt nadania mu później tytułu Venerabilis Inceptor (kandydat niemający tytułu magistra, choć spełniający warunki do jego uzyskania). Śmiałe koncepcje metafizyczne w wykładzie O. komentującym *Sentencje* Lombarda zapewne już wówczas budziły sprzeciw, widoczny w komentarzach do *Sentencji* franciszkańskich teologów z wczesnych lat 20.: Waltera z Chatton oraz Jana z Reading, polemizujących z O. W latach 1320–1324 O. nauczał logiki i filozofii w ang. studium franciszkańskim, najprawdopodobniej w Londynie, gdzie przebywał również Walter z Chatton. Był to O. literacko najpłodniejszy okres twórczości. W 1323 O. odpowiadał przed kapitułą prowincjalną ang. franciszkanów w sprawie swoich poglądów dotyczących relacji i in. kategorii arystotelesowskich. Nie zachowały się informacje dotyczące wyników przesłuchania. W tym samym roku informacje o podejrzanych poglądach O. dotarły na dwór papieski w Awinionie. W maju 1324 O. udał się do Awinionu, prawdopodobnie na wezwanie papieża Jana XXII, by odpowiadać w sprawie swojej doktryny. W 1325 papież wyznaczył komisję sześciu teologów, która miała zbadać 51 tez O. podejrzanego o nieprawowierność. Wbrew wypowiedianym dawniej poglądom, O. nie przebywał w areszcie. Cieszył się pełną swobodą i obowiązywał go jedynie zakaz opuszczania Awinionu bez zgody papieża. Prawdopodobnie O. w tym czasie kontynuował pisanie dzieł rozpoczętych w Anglii. Zachowały się 2 dokumenty z 1326 i 1327, wyrażające opinię komisji teologicznej badającej pisma O. Drugi dokument, znacznie bardziej krytyczny niż pierwszy, stawiał

O. zarzut herezji. Oficjalne potępienie poglądów O. nigdy nie nastąpiło, na co będą się powoływać późniejsi nominaliści, jako na fakt świadczący o prawowierności ich stanowiska. Przyczyną nierozstrzygnięcia procesu inkwizycyjnego przeciw O. był fakt, że O. w tym czasie zaangażował się osobiście w spór pomiędzy ówczesnymi władzami zakonu franciszkańskiego i Janem XXII w sprawie ewangelicznego ubóstwa. Na polecenie generała franciszkanów, Michała z Ceseny, który również przebywał w Awinionie na wezwanie papieża, O. przestudiował bulle opublikowane przez Jana XXII dotyczące problemu ubóstwa, a w szczególności ubóstwa franciszkańskiego. Doszedł do wniosku, że stoją one w sprzeczności z wcześniejszymi orzeczeniami papieży. Wyciągnął zatem wniosek, że Jan XXII popadł w herezję, a tym samym utracił godność głowy Kościoła. 26 V 1328, Michał z Ceseny, O. i trzech innych teologów franciszkańskich potajemnie opuściło Awinion, udając się najpierw do Pizy, gdzie przebywał cesarz Ludwik Bawarski, również pozostający w konflikcie z papieżem, a następnie na dwór cesarski do Monachium, będący w tym czasie centrum opozycji antypapieskiej. Tradycja przypisuje O. słowa, które miał wypowiedzieć przy pierwszym spotkaniu z Ludwikiem: „Cesarzu, broń mnie mieczem, a ja będę cię bronił piórem” („Imperator, defende me gladio, et ego te defendam calamo”). Jan XXII niezwłocznie opublikował bullę wyłączającą zbiegłych franciszkanów z Kościoła, zostali też wykluczeni ze wspólnoty franciszkańskiej przez nowe władze zakonu. W Monachium spędził O. resztę swego życia, polemizując przeciw kolejnym papieżom awiniońskim: Benedyktowi XII i Klemensowi VI. Celem tej polemiki było przekonanie opinii powszechnej, że papieństwo awiniońskie, jako skażone herezją, nie jest naprawdę papieństwem. Należy zatem zwołać sobór i wybrać nowego zwierzchnika Kościoła. Na potrzeby polemiki O. zajmował się naturą władzy, własności, prawa naturalnego i stanowionego, relacjami papieństwa i władzy świeckiej, a także pochodzeniem i naturą władzy papieskiej. W tym czasie nie powstały pisma filozoficzne ani ściśle teologiczne, z wyjątkiem *Elementarium logicae* oraz *Tractatus logicae minor*, o wątpliwej autentyczności. Wbrew wcześniejszemu pogładowi, współczesna nauka zaprzecza, jakoby przed śmiercią O. podjął kroki zmierzające do pojednania z zakonem franciszkańskim wiernym papieżowi.

Wyd. kryt. dzieł O. ukazało się pt.: *Opera philosophica et theologica*, wyd. Instituti Franciscani Universitatis S. Bonaventurae (*Opera theologica*, I–

X, NY 1967–1986; *Opera philosophica*, I–VII, NY 1974–1988), oraz *Opera politica*, wyd. H. S. Offler [i in.] (I–IV, Mch 1940–1997). Bibliogr. prac O. opracował J. Beckmann pt. *O.-Bibliographie, 1900–1990* (H 1992).

W tłum. pol. wydano: *Suma logiczna*, wybór, tłum. T. Włodarczyk (Wwa 1971); *Czy poznanie intuicyjne może dotyczyć przedmiotu nieistniejącego*, tłum. M. Gensler [i in.] (w: *Wszystko to ze zdziwienia. Antologia tekstów filozoficznych z XIV wieku*, Wwa 2000, 209–211); *O nauce w ogóle a nauce przyrodniczej w szczególności*, tłum. M. Gensler [i in.] (w: tamże, 212–224); *Prolog do Ordinatio* (frg.), tłum. M. Gensler [i in.] (w: tamże, 203–208); *Dialog*, tłum. J. Surzyn (I, Kęty 2005).

Najważniejsze dzieła O.: 1) prace teologiczne: *In libros Sententiarum* – komentarz do księgi I *Sentencji* znany jako *Scriptum* lub *Ordinatio* (w: *Opera theologica*, I–IV), komentarz do pozostałych trzech ksiąg *Sentencji* znany jako *Reportatio* (w: tamże, V–VII); *Quodlibeta septem* (w: tamże, IX); *Tractatus de quantitate* (w: tamże, X 3–85); *De corpore Christi* (w: tamże, X 89–234); *Tractatus de praedestinatione et de praescientia Dei respectu futurorum contingentium* (traktat z pogranicza logiki i teologii umieszczony w: tamże, II 507–539); t. VIII wyd. kryt. dzieł teologicznych O. zawiera 18 niewielkich rozmiarów traktatów na różne tematy, m.in. *De connexione virtutum* (w: tamże, VIII 323–407); traktaty wątpliwej autentyczności znalazły miejsce w t. VII, m.in. *Centiloquium* oraz *Tractatus de principiis theologiae*; 2) prace logiczne: *Summa logicae* (w: *Opera philosophica*, I); *Expositio in libros artis logicae, prooemium et expositio in librum Porphyrii de Praedicabilibus* (w: tamże, II 3–131); *Expositio in librum Praedicamentorum Aristotelis* (w: tamże, 135–339); *Expositio in librum Perihermeneias Aristotelis* (w: tamże, 345–504); *Expositio super libros Elenchorum* (w: tamże, III); wątpliwej autentyczności są *Elementarium logicae* oraz *Tractatus logicae minor* (w: tamże, VII); 3) prace z dziedziny filozofii naturalnej: *Expositio in libros Physicorum Aristotelis* (w: *Opera philosophica*, IV–V); *Brevis summa libri Physicorum* (w: tamże, VI 2–134); *Summula philosophiae naturali* (w: tamże, 137–194); *Quaestiones in libros Physicorum Aristotelis* (w: tamże, 397–813); 4) pisma polityczne: *Octo quaestiones de potestate papae* (w: *Opera politica*, I 13–217); *Opus nonaginta dierum* (w: tamże, I 292–368, II 7–124); *Breviloquium* (w: tamże, IV 97–260); *De imperatorum et pontificum potestate* (w: tamże, 279–355); *Dialogus* (wyd. kryt. w przygotowaniu).

KONTEKST POGLĄDÓW FILOZOFICZNO-TEOLOGICZNYCH. O. był myślicielem scholastycznej formacji, teologiem, który na potrzeby teologii uprawiał również dyscypliny filozoficzne. Dwoma zasadniczymi punktami odniesienia pozostawały dla niego wiara oraz tradycja spekulacji filozoficznej scholastyki, powołująca się na Arystotelesa jako mistrza. Chociaż O. nieustannie deklarował wierność myśli tego ostatniego, jego rozwiązania podstawowych problemów filozoficznych były na ogół samodzielne i nowatorskie. W odniesieniu do tradycji teologicznej, O. zajął postawę krytyczną. Jego własna myśl kształtowała się w ciągłej polemice zarówno z wielkimi poprzednikami (Jan Duns Szkot, Tomasz z Akwinu, Henryk z Harclay), jak i jemu współczesnymi (Walter Burleigh, Walter z Chatton, Jan z Reading). O. zmierzał do rozdzielenia wiary i rozumu, teologii i filozofii. Większość prawd religijnych, również takich, które tradycja teologiczna włączała do zakresu prawd racjonalnie poznawalnych, wg O., nie daje się poznać w sposób czysto naturalny (np. istnienie i przymioty Boga, nieśmiertelność duszy ludzkiej). Poznanie filozoficzne zatem nie służy (lub czyni to w sposób ograniczony) jako przygotowanie wiary, wiara z kolei nie jawi się jako ukoronowanie filozoficznego poznania świata.

Zasadniczymi założeniami metodologicznymi O. są: 1) rozpatrywanie wszystkich zagadnień w perspektywie absolutnej wszechmocy Bożej (potentia Dei absoluta); 2) przekonanie o fundamentalnym ontologicznym i epistemologicznym znaczeniu zasady sprzeczności; 3) zasada ekonomii, znana powszechnie jako „brzytwa Ockhama”.

1) Rozpatrywanie zagadnień filozoficznych w kontekście przyjętej na podstawie Objawienia tezy o absolutnej wszechmocy Boga było reakcją na naturalizm Arystotelesa oraz jego radykalnych zwolenników (Awerroes, Siger z Brabantu). Stało się powszechne w scholastyce przełomu XIII i XIV w. Metoda ta jest wyrazem postawy określanej jako teologizm, która nie respektuje metodologicznej odrębności teologii i filozofii. O. jest jednym z najbardziej konsekwentnych przedstawicieli. Dla niego teza o absolutnej wszechmocy Bożej jest kamieniem probierczym wartości teorii metafizycznych i kosmologicznych. Bóg w swojej absolutnie pojętej mocy może uczynić wszystko, co nie zawiera wewnętrznej sprzeczności. O. doszedł do wniosku, że w rzeczywistości zasadniczo możliwe jest wszystko, co jest

niesprzeczne. Oznacza to podporządkowanie metafizyki logice. Logiczna konieczność i możliwość ma wyznaczać granice bytu.

2) Zasada sprzeczności traktowana była powszechnie za Arystotelesem jako podstawowe prawo bytu i myślenia. O. bronił z całą mocą absolutnego charakteru tej zasady. Stanowi ona bezwzględną normę tego, co może istnieć i podstawowy test wartości naszego poznania. Podejmując krytykę swoich poprzedników, O. starał się sprowadzić ich poglądy do absurdu, jako najskuteczniejszej broni polemicznej. W szczególności korzystał z tej zasady w polemice ze Szkotową koncepcją różnicy formalnej. Podczas gdy Jan Duns Szkot dopuszczał, że 2 przedmioty dające podstawę do sprzecznych orzeczeń mogą stanowić realnie jeden byt (np. wola Boża formalnie nie jest intelektem w Bogu, realnie natomiast stanowią jedno), O. twierdził, że każda sprzeczność w orzekaniu musi prowadzić do uznania realnej odrębności przedmiotów (zasada nierozróżnialności przedmiotów identycznych).

3) Zasada ekonomii jest stałą dyrektywą metodologiczną, którą kierował się O. w swoich dociekaniach. Nie był odkrywcą tej zasady, występuje ona już u Arystotelesa (*Phys.*, księga I, rozdz. 4; *An. post.*, księga I, rozdz. 25). Nie znajdziemy też u O. jej klasycznego sformułowania: „Nie należy mnożyć bytów bez konieczności”. Występują natomiast sformułowania: „Nie należy zakładać wielości bez konieczności” („Pluralitas non est ponenda sine necessitate”) oraz: „Na próżno staje się przez większą ilość to, co może stać się przez mniejszą” („Frustra fit per plura, quod fieri potest per pauciora”). O. w całej swojej twórczości filozoficznej konsekwentnie stosował zasadę, że teoria powinna być jak najprostsza. Wychodząc z tego założenia, krytykował stanowiska innych. Sam również upraszczał własne koncepcje, eliminował z nich zbędne założenia i fikcje teoretyczne. Zdaniem O., z teorii należy usunąć wszystkie czynniki, których konieczności nie uzasadnia rozum, doświadczenie lub nieomylny autorytet Pisma Świętego czy Tradycji (*De corpore Christi*, 29). Zasada ekonomii, w rozumieniu O., nie jest zasadą ontologiczną. Obowiązuje przy konstruowaniu wyjaśnień teoretycznych, nie jest natomiast opisem sposobu działania przyrody, a zwł. sposobu działania Boga, którego absolutnej wolności nic nie ogranicza. Zdaniem O., wiele rzeczy Bóg czyni z większym nakładem środków, niż to konieczne (*Ordinatio*, w: *Opera theologica*, III 432).

ONTOLOGIA. Najbardziej charakterystycznym poglądem O. jest skrajny indywidualizm metafizyczny będący konsekwencją jego radykalnie

nominalistycznego stanowiska w kwestii istnienia uniwersaliów. O. zdecydowanie negował jakąkolwiek wersję teorii przyjmującej rzeczywiste istnienie ogółów. Występujący u Platona skrajny realizm pojęciowy został przewyższony dzięki krytyce Arystotelesa. W czasach O. jednak powszechnie przyjmowano różne postacie realizmu umiarkowanego, zakładającego, że uniwersalia stanowią realny element ontologicznej struktury rzeczy jednostkowych. O. polemizował ze wszystkimi znanymi sobie formami realizmu umiarkowanego. W *Ordinatio* (II 4–8) przeprowadził dyskusję, w której omówił 6 różnych wersji tego stanowiska, od najbardziej skrajnego (Walter Burleigh), przez stanowiska bardziej umiarkowane, wśród których znalazły się koncepcje Jana Duns Szkota i Tomasza z Akwinu, do stosunkowo najbliższej swojemu stanowisku koncepcji Henryka z Harclay. Wszystkim zarzucał, iż prowadzą do konsekwencji sprzecznych z prawdami wiary (m.in. ogólne natury występujące w rzeczywistości ograniczałyby wszechmoc Boga). Głównie jednak wszystkie starał się sprowadzić do absurdu. Najbardziej umiarkowane stanowiska realistyczne zakładają realną identyczność indywiduum oraz ogółu, między którymi zachodzi jedynie różnica formalna (Jan Duns Szkot) lub myślna (Henryk z Harclay). To stanowisko, sądził O., jest nie do utrzymania – indywidualność i ogólność wykluczają się wzajemnie, zatem nie jest możliwe, by jeden i ten sam byt był zarazem indywiduum i powszechnikiem. W ostateczności O. stwierdził, że żaden sposób istnienia rzeczywistego nie przysługuje ogółom, nie są one naturami rzeczy czy częściami struktury bytowej rzeczy. Ogóły nie są niczym innym, jak znakami odnoszącymi się do wielu desygnatów. Żadna natura ogólna nie jest możliwa w rzeczywistości. Ogólność polega na właściwym dla znaku odniesieniu go do wielu przedmiotów. Tak więc powszechniki istnieją jedynie w naszym myśleniu i języku.

Pozostaje jeszcze problem (*Ordinatio*, II 8), jaki jest sposób istnienia tak pojętych ogółów. Powszechnikami są konwencjonalne znaki naszego języka mówionego i pisanego. Są one jednak ogólne nie z natury, ale na mocy umowy społecznej. Naturalnymi i pierwotnymi znakami rzeczy są nasze pojęcia, tak jednostkowe, jak ogólne. To nasze pojęcia ogólne (*intentiones*, *conceptus*) są naturalnymi i pierwotnymi powszechnikami. To stanowisko O. nazwane zostało konceptualizmem. O. rozważał wiele możliwych rozwiązań problemu, w jaki sposób istnieją powszechniki w naszym umyśle: 1) są naszymi aktami

pojmowania (*intellectio*); 2) są trwałymi jakościami występującymi w umyśle; 3) są pewnymi przedmiotami będącymi wytworem umysłu (*ficta*), mającymi istnienie przedmiotowe (*ens obiectivum*), istniejącymi jedynie jako korelaty naszych aktów i nienależącymi do żadnej z kategorii wymienionych przez Arystotelesa. We wcześniejszym okresie twórczości, O. skłaniał się do koncepcji pojęcia ogólnego jako intencjonalnego wytworu umysłu (*fictum*), w późniejszym okresie (w czasie ostatecznej redakcji *Ordinatio*), zgodnie z zasadą ekonomii, opowiedział się za teorią utożsamiającą ogół z naszymi aktami rozumienia. Wart odnotowania jest fakt, że O. nie powoływał się wyraźnie na zasadę ekonomii w swojej krytyce realizmu uniwersaliów, a jedynie posługiwał się metodą sprowadzenia do absurdu.

Argument z ekonomii w teorii bytu jest najwyraźniejszy w drugim redukcjonistycznym postępowaniu O., które również zyskało miano nominalizmu. Od czasów późnej starożytności istniał spór, czy lista kategorii Arystotelesa odnosi się do rodzajów wyrażeń naszego języka, czy do podstawowych rodzajów bytu. Większość scholastyków, za Boecjuszem, opowiedziało się za drugim rozwiązaniem, natomiast O. stanowczo twierdził, że podział na 10 kategorii odnosi się do terminów naszego języka oraz odpowiadających im pojęć (*Expositio in librum Praedicamentorum Aristotelis*, 7–17). Zdaniem O., w rzeczywistości istnieją tylko dwie kategorie bytów: substancje oraz jakości. Pozostałe kategorie są zbędne, gdyż wyrażenia dotyczące ilości, relacji i pozostałych dadzą się zredukować do wyrażeń oznaczających substancje i jakości. O. wyciągnął stąd wniosek, że zbędne jest zakładanie większej liczby rodzajów bytu niż dwóch wymienionych. Trzeba zatem odrzucić pozostałych 8 kategorii.

Rezultatem przeprowadzenia przez O. krytyki realizmu uniwersaliów oraz kategorii jest obraz rzeczywistości bardzo ujednoliconej, uproszczonej ontologicznie. Istnieją jedynie indywidualne substancje, będące podmiotami indywidualnych jakości. Każda substancja złożona jest z indywidualnej materii i indywidualnej formy. Świat nie stanowi organizmu, ale zbiór jednostek, swoistych atomów metafizycznych, z których każdy mógłby istnieć bez żadnego innego bytu stworzonego. Bóg w swojej absolutnie pojętej wszechmocy mógłby sprawić, że dowolna jakość mogłaby istnieć bez swojej substancji, tak jak i jakakolwiek substancja bez swoich jakości. Dowolny skutek mógłby istnieć bez swojej naturalnej przyczyny, tak jak i jakakolwiek

przyczyna mogłaby istnieć, nie wywołując właściwego sobie skutku, gdyż Bóg może „de potentia absoluta” uczynić bezpośrednio wszystko, co „de potentia ordinata” czyni za pomocą przyczyn pośrednich. Faktycznie występują jednak w świecie rzeczywiste związki przyczynowe i są one poznawalne. Posługiwanie się koncepcją absolutnej mocy Bożej, jako probierzem poprawności metafizyki świata stworzonego, prowadzi do obrazu świata jako radykalnie przygodnego.

LOGIKA. Wg O., logika jest niezbywalnym narzędziem w dochodzeniu do prawdy. Nieznajomość jej zasad sprawia, że filozofowie popadają w błędy. Logika w rozumieniu O. obejmuje zarówno logikę formalną, jak semantykę i filozofię języka. Jest to logika filozoficzna. To na jej terenie zapada rozstrzygnięcie ważnych problemów ontologicznych. Redundancja naszego języka sprawia, że przyjmujemy istnienie fikcyjnych bytów, a drogą do eliminacji tych fantomów jest przeprowadzenie analizy semantycznej. Stąd bliski związek semantyki z ontologią. Logika traktuje o naszym języku. Dzieli się na 3 części traktujące o terminach, zdaniach, względnie sędach i rozumowaniach. Język nasz realizuje się na trzech poziomach: w umyśle, w wypowiedziach jako język mówiony oraz na piśmie. Zasadniczym poziomem jest język myślny. Terminy pomyślane są naturalnymi znakami rzeczy, są one wspólne dla wszystkich ludzi. Z terminów myślnych zbudowane są sądy pomyślane. Terminom myślnym podporządkowane są terminy języka mówionego, a tym z kolei terminy języka pisanego. Jedne i drugie należą do języka konwencjonalnego i są różne w różnych społecznościach językowych. Na poziomie terminów realizuje się podstawowe odniesienie języka do rzeczywistości. O. wyróżniał dwie funkcje semantyczne terminów: oznaczanie (*significatio*) i supozycję (zastępowanie, zastępstwo – *suppositio*). Termin myślny, wypowiedziany lub zapisany, oznacza przedmiot, którego jest nazwą. Funkcję oznaczania spełniają terminy katecorematyczne niezależnie od tego, czy występują w zdaniu, czy nie. Funkcję zastępowania (supozycji) terminy spełniają jedynie w zdaniu. Zgodnie z tradycją logików XIII w. (William z Sherwood, Lambert z Auxerre, Piotr Hiszpan), O. wyróżnił 3 zasadnicze supozycje terminów: 1) supozycję personalną, w której termin zastępuje w zdaniu rzeczy, które oznacza, np. termin „człowiek” w zdaniu „Człowiek biegnie”; 2) supozycję prostą, w której termin zastępuje w zdaniu pojęcie ogólne, np. termin „człowiek” w zdaniu „Człowiek jest gatunkiem” (dla O.

gatunek „człowiek” jest tym samym, co pojęcie człowieka); 3) supozycję materialną, np. wyraz „człowiek” w zdaniu „Człowiek jest złożony z ośmiu liter”. Tylko supozycja personalna jest supozycją, w której dany termin reprezentuje swoje desygnaty. O. podał interesującą klasyfikację różnych rodzajów supozycji personalnej. Błąd realizmu pojęciowego w kwestii istnienia uniwersaliów tłumaczył O. niewłaściwym rozumieniem supozycji prostej. Realiści sądzą bowiem, że w tej supozycji termin zastępuje jakiś przedmiot, mianowicie przedmiot ogólny. W ten sposób analiza semantyczna funkcji terminu w zdaniu przyczynia się do ujawnienia błędu ontologicznego. O. wprowadził liczne rozróżnienia terminologiczne służące przeprowadzeniu analiz semantycznych: podzielił terminy na kategorematiczne (mają określone znaczenie) i synkategorematiczne (ich znaczenie określa kontekst w zdaniu); terminy pierwszej intencji (oznaczające rzeczy, terminy języka przedmiotowego) i drugiej intencji (oznaczające słowa, terminy metajęzyka); terminy konkretne (np. człowiek, biały) i abstrakcyjne (np. człowieczeństwo, biel); absolutne (oznaczające desygnaty wprost, bez konotacji, np. człowiek) i konotatywne (oznaczające przedmiot i konotujące jego odniesienie do innego przedmiotu, np. ojciec). Celem tych wszystkich rozróżnień i wielu analiz, jakie O. przeprowadził z ich pomocą, jest pokazanie relacji naszego języka do rzeczywistości, służące wyeliminowaniu fikcji bytowych. W szczególności O. pokazał, że terminy abstrakcyjne w większości kategorii nie mają innego odniesienia przedmiotowego niż terminy konkretne (wyjątek stanowi kategoria jakości, gdzie terminy abstrakcyjne oznaczają odrębne byty, np. biel Sokratesa, realnie różną od samego Sokratesa), że nie istnieją realne abstrakty jak czyste człowieczeństwo, czyste relacje. Za pomocą tych analiz semantycznych, O. uzasadnił swoją tezę, że wszystkie wypowiedzi zawierające terminy z innych kategorii wyrażenń dadzą się sprowadzić do wyrażenń mówiących jedynie o substancji i jakości. Wyciągnął wniosek, że zgodnie z zasadą ekonomii, należy odrzucić rzeczywiste istnienie pozostałych ośmiu kategorii. W swojej logice O. zajmował się również rodzajami sądów i rozumowań. Również w tej dziedzinie pozostawił interesujące osiągnięcia.

TEORIA POZNANIA. Podstawowym problemem epistemologicznym O. jest uzasadnienie możliwości poznania ogólnego i koniecznego w świecie złożonym z przygodnych indywiduów. Ogólność i konieczność są niezbywalnymi cechami poznania naukowego wg powszechnie

zaakceptowanej wśród scholastyków definicji Arystotelesa. Czy w świecie O. poznanie naukowe jest możliwe?

O. odpowiadał afirmatywnie na to pytanie, a uzasadniając je, opierał się na zmodyfikowanej teorii poznania Jana Dunsza Szkota. Jak Szkot, odrzucał O. teorię iluminacji: chociaż z natury swojej umysł ludzki byłby zdolny do przyjęcia bezpośredniego oświecenia, jednak w obecnym stanie („in statu viae” – brzmi charakterystyczna fraza Jana Dunsza Szkota i O.), skutkiem zrzędzenia Bożego, postrzeżenie zmysłowe jest warunkiem poznania intelektualnego. Pierwotną postacią poznania intelektualnego jest intuicja, polegająca na bezpośrednim ujęciu przez intelekt bytu jednostkowego. Akt poznania intuicyjnego przedstawiał O. jako wspólny skutek postrzeżenia zmysłowego i poznawanego przedmiotu. Poznanie intuicyjne pozwala wydać prawdziwe sądy dotyczące przygodnego stanu rzeczy. W szczególności pozwala wydać sąd o istnieniu bądź nieistnieniu danej rzeczy. Wbrew Szkotowi, O. dopuszczał możliwość poznania intuicyjnego rzeczy aktualnie nieistniejącej. Dzieje się tak w wizjach prorockich, w których umysł proroka poznaje intuicyjnie rzeczy przyszłe lub przeszłe, a zatem aktualnie nieobecne. Poznanie intuicyjne powoduje następnie powstanie ujęcia abstrakcyjnego danej rzeczy, jednostkowego lub ogólnego. Ujęcie abstrakcyjne nie pozwala samo z siebie na wydanie prawdziwego sądu o przygodnym stanie, w szczególności o istnieniu bądź nieistnieniu rzeczy. Ogólne ujęcia abstrakcyjne są uniwersalami istniejącymi w naszym umyśle. Dzięki podobieństwu (*similitudo*), mogą reprezentować rzeczy w naszym myśleniu, w szczególności zastępować rzeczy w naszych pomyślanych sądach. Istnieją albo jako wytwór umysłu, mające pewien byt przedmiotowy, albo, wg późniejszej teorii O., jako akty spełniane przez umysł. Między tak powstałymi ogólnymi pojęciami zachodzą konieczne związki. Dzięki temu możliwe jest poznanie naukowe, które jest ogólne i konieczne.

Teorii poznania O. zarzucano, że prowadzi do idealizmu i sceptycyzmu. Pierwszy zarzut opiera się na tezie O., że właściwym przedmiotem wiedzy są sądy – zarzut obecnie oceniany przez historyków jako niesłuszny, gdyż dzięki supozycji personalnej terminów sądy odnoszą się bezpośrednio do rzeczy istniejących w świecie. Intencją O. jest niewątpliwie zachowanie realizmu teoriopoznawczego. Zarzut dotyczący sceptycyzmu jako możliwej konsekwencji myśli O., jest bardziej uzasadniony. O. ujmował akt poznawczy

jako skutek przedmiotu poznawanego, tymczasem, zgodnie z tezą o absolutnej wszechmocy Boga, Bóg może „de potentia absoluta” wywołać dowolny skutek, bez jego naturalnej przyczyny. Bóg zasadniczo może wywołać wszystkie efekty towarzyszące poznaniu określonej rzeczy, bez udziału tej rzeczy, a nawet przy założeniu, że ta rzecz w ogóle nie istnieje. Historycy dopatrują się w tej koncepcji źródeł pomysłu kartezjańskiego potężnego ducha-zwodziciela.

TEOLOGIA. O. twierdził, że wiedza, jaką człowiek może w tym życiu (in statu viae) osiągnąć na temat Boga, nie spełnia wymogów poznania naukowego wg koncepcji Arystotelesa. Nauka powinna opierać się na koniecznych i oczywistych pierwszych zasadach, tymczasem artykuły wiary, które są podstawą naszej teologii, nie są oczywiste. O. odrzucił Tomaszowe ujęcie teologii jako nauki podporządkowanej (scientia subordinata). Wiedza naukowa, jaką ma dany podmiot, nie może opierać się na oczywistości dostępnej innemu podmiotowi. O. podkreślał ograniczenia naturalnego poznania Boga przez człowieka. Człowiek w życiu doczesnym nie może mieć adekwatnego pojęcia Boga, gdyż warunkiem takiego pojęcia jest uprzednie intuicyjne poznanie danego przedmiotu, zaś intuicyjne poznanie Boga może być jedynie udziałem zbawionych. W szczególności O. poddał gruntownej krytyce tradycyjne argumenty na istnienie Boga. Argumenty Anzelm dowodzą jedynie, że wśród faktycznie istniejących bytów istnieje przynajmniej jeden najwyższy. Anzelm nie dowiódł jednak, sądził O., że od tego względnie najdoskonalszego bytu nie mogłoby istnieć nic doskonalszego. Klasyczne dowody scholastyczne oparte na koncepcji przyczynowości O. krytykował, atakując istotną dla tych argumentów przesłankę o niemożliwości regresu w nieskończoność w szeregu przyczyn naturalnych. Wg O., nieskończony szereg przyczyn naturalnych następujących po sobie w czasie, z których każda działa mocą własnej naturalnej przyczynowości, nie zawiera żadnej sprzeczności (*Ordinatio*, I 2, 10). O. przyznał jednak, że istnieje forma przyczynowości, w której ciąg w nieskończoność jest niemożliwy. Jest to przyczynowość polegająca na podtrzymywaniu czegoś w istnieniu (*causa conservans*). Ponieważ przyczyna zachowująca w istnieniu musi istnieć równocześnie ze swoim skutkiem, zatem nieskończony ciąg takich przyczyn musiałby istnieć równocześnie. Równoczesne istnienie nieskończonej liczby bytów O. uważał, za Arystotelesem, za niemożliwe. Musi zatem istnieć pierwsza przyczyna

zachowująca w istnieniu. O. kwestionował możliwość dowodu, że istnieje tylko jedna, pierwsza przyczyna (*Quodlibeta*, I 1). Nie potrafimy również dowieść, że faktycznie istniejąca pierwsza przyczyna jest bytem możliwie najdoskonalszym. Pierwszą przyczyną mogłaby być sfera niebieska lub anioł.

FILOZOFIA NATURALNA I ANTROPOLOGIA. W filozofii przyrody O. nie wypowiedział myśli oryginalnych, w szczególności nie był zwolennikiem teorii impetu, która sławną uczyniła szkołę paryskich nominalistów w XIV w. O., zgodnie z redukcjonistyczną tendencją swojej filozofii wykazał, że miejsce, powierzchnie, linie, punkty, czas i ruch nie są bytami różnymi od ciał, o których są orzekane. Rozciągłość uważał za własność samej materii pierwszej, a nie za pochodną osobnej formy ilości. W antropologii O., zgodnie z tradycją szkoły franciszkańskiej, przyjmował wielość form w człowieku: formę cielesności, duszę – zmysłową i rozumną. Nie da się udowodnić, że dusza rozumna jest formą ciała. O tym, że tak jest, wiemy na podstawie wiary.

ETYKA. O. wyróżniał 2 typy, rodzaje zasad normujących ludzkie działanie: 1) prawa ustanowione przez odpowiedni autorytet ludzki lub boski; 2) zasady poznawalne w sposób naturalny, jako oczywiste bądź uznane na drodze doświadczenia, np. należy czynić dobro, a unikać zła lub: wola powinna działać zgodnie z prawym rozumem (tamże, II 14). Wartość moralna czynu nie zawiera się w jego zewnętrznej treści, która jest zawsze moralnie obojętna, ale w wewnętrznym nastawieniu woli podejmującej akt. Ten sam (zewnętrznie biorąc) czyn może być dobry lub zły, w zależności od tego, z jakim nastawieniem jest wykonywany. O wartości aktu woli nie decyduje też, czy powzięty zamiar dojdzie do skutku, czy nie (tamże, I 20). Wola może pragnąć słusznego czynu ze względu na korzyść lub przyjemność, ze względu na zgodność czynu z prawym rozumem lub ze względu na Boga. Pierwszy rodzaj motywacji nie jest motywem moralnym, drugi odpowiada cnocie naturalnej, jaką spotykamy wśród pogan, trzeci jest wyrazem cnoty nadprzyrodzonej (*Dialogus*, I 6, 77). Działanie ze względu na miłość Boga jest szczytem życia moralnego. Polega na tym, by kochać to, co Bóg chce, by było kochane (*Quodlibeta*, III 14; *De connexionione virtutum*, III 416 n.). Ostatecznym źródłem moralności jest wola Boża. Istota dobra moralnego polega na uzgodnieniu własnej woli z tym, czego chce Bóg. Wolę pojmował O. jako władzę zdolną od samookreślenia. Nie jest ona z natury zdeterminowana do żadnego określonego działania, może spontanicznie wyłaniać różne akty bądź zaniechać działania –

w tej zdolności do samookreślenia tkwi istota wolności. Ponieważ wolność przysługuje Bogu w najwyższym stopniu, nie można wskazać żadnych zewnętrznych racji dla Bożych przykazań. Rzeczy są dobre dlatego, że Bóg ich chce, a nie Bóg chce rzeczy dlatego, że są dobre. Nie znaczy to jednak, że prawo moralne ustanowione przez Boga jest wynikiem arbitralnego kaprysu. Bóg jest bowiem dobry i pragnie dobra swoich stworzeń. W sposób naturalny odkrywamy naszym rozumem prawo moralne ustanowione przez Boga i chociaż rozum nie może ukazać nam Boga jako przedmiotu nadprzyrodzonej miłości, jednak życie zgodne z dyktatem prawego rozumu może osiągnąć doskonałość przyrodzoną.

FILOZOFIA POLITYCZNA. Myśl polityczna O. rozwijała się w klimacie podwójnego konfliktu. Z jednej strony antagonistami byli franciszkańscy teoretycy ubóstwa oraz Jan XXII. Spór dotyczył właściwego rozumienia własności i prawa użytkowania dóbr. Z drugiej strony spór papieża z cesarzem Ludwikiem Bawarskim domagał się wyjaśnienia kwestii natury, pochodzenia i wzajemnej relacji obu władz. W kwestii własności, O. bronił tradycyjnego w teologii od czasów patrystycznych poglądu, że własność prywatna nie wywodzi się z prawa naturalnego, ale z prawa ustanowionego przez ludzi. Chociaż prawa własności, skoro raz zostały ustanowione, obowiązują wszystkich, jednak silniejsze i bardziej pierwotne jest prawo moralne, które mówi, że każdy ma naturalne prawo do korzystania z dóbr koniecznych do swego utrzymania. By używać tego, co konieczne, nie jest potrzebny tytuł własności. Niesłuszna jest zatem teza rozwijana w bullach Jana XXII, że legalna konsumpcja dóbr implikuje tytuł własności. W niektórych wypadkach (konieczność życiowa, darowizna ze strony właściciela zw. *precarium*), w pełni uprawniony jest uzus bez legalnego tytułu własności.

W kwestii relacji władzy duchownej i świeckiej, O. opowiadał się za tradycyjną koncepcją rozdziału obu władz i względnej niezależności każdej z nich we właściwej sobie sferze. O. sprzeciwiał się koncepcji pełni władzy (*plenitudo potestatis*) papieża, w myśl której ma on pełny autorytet w sprawach tak duchownych, jak i świeckich. O. przyznawał papieżowi pełny autorytet w sprawach duchowych koniecznych do zbawienia. Wyłączał spod jego władzy dziedziny regulowane przez prawo naturalne i zgodne z nim prawo stanowione przez ludzi (*Breviloquium*, II 16–18). Pełnia władzy papieża polega na tym wg O., że w nadzwyczajnych okolicznościach może on, dla dobra powszechnego,

podjąć interwencję w sprawach nienależących do jego kompetencji, o ile nie działa w sposób właściwy władza odpowiedzialna za dany zakres spraw (*Dialogus*, III 1, 1, 16). Wbrew Marsyliuszowi z Padwy, który papieństwo uważał za instytucję czysto ludzką, O. bronił nadprzyrodzonego pochodzenia władzy papieża, które wywodził z faktu, że jest on następcą i spadkobiercą prerogatyw św. Piotra ustanowionego głową apostołów.

Władzę cesarską wywodził O. z prawa naturalnego, za którym stoi autorytet Boga. Pierwotnie podmiotem władzy był lud rzymski, następnie drogą delegacji została udzielona cesarzowi, z prawem wyznaczania sukcesji. Drogą sukcesji przeszła na cesarzy bizantyjskich i germańskich. Ponieważ Rzymianie podbili cały świat, władza cesarza będącego spadkobiercą Imperium Romanum obejmuje wszystkie ludy, jest władzą światową (*Breviloquium*, III–IV). Jeśli władcy poszczególnych państw nie uznają jej, czynią to przez ignorancję prawa. Władza cesarska, zdaniem O., nie wymaga sankcji papieskiej. Cesarz ma prawo interweniować, gdy papież popadnie w herezję lub w ciężki grzech. W obu tych wypadkach papież automatycznie traci swoją godność. Cesarz powinien zatroszczyć się, by niegodny pretendent odszedł z urzędu i by wybrano na jego miejsce godnego kandydata. Chociaż faktycznie papieża wybiera kolegium kardynałów, prawo wyboru spoczywa na imperatorze, który sam może i powinien wyznaczyć kandydata, jeśli kolegium kardynalskie przez grzech stało się niegodne sprawowania swojej funkcji.

E. Hochstetter, *Studien zur Metaphysik und Erkenntnislehre Wilhelms von O.*, B 1927; E. A. Moody, *The Logic of William of O.*, Lo 1935; R. Guelluy, *Philosophie et théologie chez Guillaume d'O.*, Lv 1947; P. Vignaux, *Nominalisme au XIV siècle*, Mo 1948; Ph. Böhner, *Collected Articles on O.*, SB 1958, 1992²; G. de Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge*, IV: *Guillaume d'O. Défense de l'empire*, Lv 1962, V: *Guillaume d'O. Critique des structures ecclésiastiques*, Lv 1963; S. Kamiński, *O. koncepcja wiedzy przyrodniczej*, RF 16 (1968) z. 1, 113–122; A. Ghisalberti, *Guglielmo di O.*, Mi 1972; A. S. McGrade, *The Political Thought of William of O.*, C 1974; R. Palacz, *Ockham*, Wwa 1982; A. Goddu, *The Physics of William of O.*, Lei 1984; N. Kretzmann, *O. and the Creation of the Beginningless World*, *Franciscan Studies* 45 (1985), 1–31; M. McCord Adams, *The Structure of O. Moral Theory*, tamże, 46 (1986), 1–35; tenże, *William O.*, I–II, Notre Dame

1987; D. Perler, *Prädestination, Zeit und Kontingenz. Philosophisch-historische Untersuchungen zu Wilhelm von O. „Tractatus de praedestinatione et de praescientia Dei respectu futurorum contingentium”*, A 1988; G. J. Etzkorn, *O. at a Provincial Chapter: 1323. A Prelude to Avignon*, AFRH 83 (1990), 557–567; A. de Muralt, *L'univocité de l'être. Fondement critique de la négation de l'exemplarité divine chez Guillaume d'O.*, Collectanea Franciscana 60 (1990), 577–594; C. Normore, *O. on Mental Language*, w: *Historical Foundations of Cognitive Science*, Dor 1990, 53–70; G. Gál, R. Wood, *The O. Edition. William of O. „Opera philosophica et theologica”*, Franciscan Studies 51 (1991), 83–101; E. Karger, *Référence et non-existence dans la sémantique de Guillaume d'O.*, w: *Lectionum varietates*, P 1991, 163–176; C. Panaccio, *Les mots, les concepts et les choses. La sémantique de Guillaume d'O. et le nominalisme d'aujourd'hui*, Mo 1991; P. Schulthess, *Sein, Signifikation und Erkenntnis bei Wilhelm von O.*, B 1992; M. Kaufmann, *Begriffe, Sätze, Dinge. Referenz und Wahrheit bei Wilhelm von O.*, Lei 1994; C. Michon, *Nominalisme. La théorie de la signification d'O.*, P 1994; E. Karger, *Mental Sentences According to Burley and to the Early O.*, Vivarium 34 (1996), 192–230; G. Knysh, *Political Ockhamism*, Winnipeg 1996; F. Hoffmann, *O.-Rezeption und O.-Kritik im Jahrzehnt nach Wilhelm von O. in Oxford 1322–1332*, Mr 1998; M. McCord Adams, *O. on Final Causality. Muddying the Water*, Franciscan Studies 56 (1998), 1–46; P. V. Spade, *Three Versions of O. Reductionist Program*, tamże, 335–346; Y. Zheng, *Metaphysical Simplicity and Semantical Complexity of Connotative Terms in O. Mental Language*, The Modern Schoolman 75 (1998), 253–264; A. Maurer, *The Philosophy of William of O. in the Lights of Its Principles*, Tor 1999; M. Karas, *Absolutne poznanie i doskonała wiedza Boga według Williama O. na podstawie jego „Tractatus de praedestinatione”*, ZNUJ. Studia Religiologica 33 (2000), 247–258; R. A. Lee, *Being Skeptical about Skepticism, Methodological Themes Concerning O. Alleged Scepticism*, Vivarium 39 (2001), 1–19; Y. Zweng, *O. Connotation Theory and Ontological Elimination*, Journal of Philosophical Research 26 (2001), 623–634; M. Karas, *Koncepcja czasu w „Tractatus de praedestinatione” Williama O.*, AM 15 (2002), 107–116; V. Leppin, *Wilhelm von O. Theologie zwischen Philosophie, Politik und prophetischen Anspruch*, w: *Theologen des Mittelalters*, Da 2002, 182–196; G. Mensching, *Das Ende und der Wille Gottes. Teleologie und Eschatologie bei Wilhelm von O.*, w:

Ende und Vollendung. Eschatologische Perspektiven im Mittelalter, B 2002, 465–477; A. Robert, *L'explication causale selon Guillaume d'O.*, *Quaestio 2* (2002), 241–265; I.-K. Song, *Divine Foreknowledge and Necessity. An Ockhamist Response to the Dilemma of God's Foreknowledge and Human Freedom*, Lanham 2002; T. B. Noone, *William of O., w: A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, Ox 2003, 696–712; A. B. Wolter, *Scotus and O. Selected Essays*, SB 2003.

Roman Majeran