

Jakub Skomiat

Wolność w poglądach Williama z Ockham

Uwagi wstępne

William z Ockham, uważany za najwybitniejszego myśliciela XIV w.¹ czy wręcz za geniusza filozofii średniowiecznej², był przede wszystkim teologiem³, filozofem⁴, logikiem⁵ i nominalistą⁶. Jako filozof był najbardziej wpływowym myślicielem swego stulecia, nowatorsko podważając założenia

171

¹ Na temat życia i twórczości Ockhama zob.: L. Baudry, *Guillaume d'Occam: sa vie, ses oeuvres, ses idées politiques*, t. 1: *L'homme et les oeuvres*, Paris 1949; A. Ghisalberti, *Gughielmo di Ockham*, Milano 1972; M. Cord Adams, *William Ockham*, t. 1–2, Indianapolis 1987; z literatury polskiej: R. Palacz, *Ockham*, Warszawa 1982; B. Szlachta, *Monarchia prawa. Szkice z historii angielskiej myśli politycznej do końca epoki Plantagenetów*, Kraków 2001; *idem*, hasło: *Ockham*, [w:] K. Chojnicka, M. Jaskólski (red.), *Słownik historii doktryn politycznych*, t. 4, Warszawa 2009, s. 406–414.

² Z. Kuksewicz, *Zarys filozofii średniowiecznej. Filozofia łacińskiego obszaru kulturowego*, Warszawa 1973, s. 368 i 380.

³ S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa–Wrocław 2000, s. 807 wskazał, że zwieńczeniem teorii Ockhama jest nauka o Bożej wszechmocy. Zob. R. Guelluy, *Philosophie et théologie chez Guillaume d'Ockham*, Louvain–Paris 1947.

⁴ Zob. L. Baudry, *Lexique philosophique de Guillaume d'Occam*, Paris 1958; Ph. Boehner, *Ockham William: Philosophical Writings*, New York 1957; *idem*, *Collected Articles on Ockham*, New York 1958.

⁵ S. Swieżawski, *op. cit.*, s. 806 uznał Ockhama za jeden z głównych autorytetów w zakresie logiki. Por. E.A. Moody, *The Logic of William of Ockham*, New York 1935; J. Biard, *Logique et théorie du signe au XIV^e siècle*, Paris 1969; J. Salamucha, *Logika zdań u W. Ockhama*, „Przegląd Filozoficzny” 1935, s. 208–239.

⁶ Jako nominalista Ockham był jednak odległy w metafizyce od uważających go za twórcę szkoły nominalistów XV-wiecznych (np. Jean Gerson). Zob. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 3: *Od Ockhama do Suareza*, tłum. H. Bednarek, S. Zalewski, Warszawa 2001, s. 125; P.V. Spade, *Ockham's Nominalist Metaphysics: Some Main Themes*, [w:] P.V. Spade (red.), *The Cambridge Companion to Ockham*, Cambridge 2004, s. 100–117.

fundamentalne teologii i filozofii istniejące od końca wieku XIII⁷. Największy rozgłos przyniosła mu maksyma określana jako brzytwa Ockhama⁸.

Ockham nie był myślicielem politycznym systematycznie analizującym problematykę społeczeństwa, władzy, państwa i prawa. Nie był także radykalnym reformatorem realiów społecznych jego czasów⁹. Relacje zachodzące między papieństwem a cesarstwem oraz między papieństwem a członkami Kościoła stały się przedmiotem jego zainteresowania w związku z kolejnymi sporami, w których uczestniczył¹⁰. Swoje poglądy polityczne, mieszczące się w granicach wyznaczonych przez wcześniejsze stanowiska średniowieczne, Ockham zawarł dziełach¹¹, które napisał, będąc uciekinierem¹².

W dziejach europejskiej filozofii średniowiecznej pierwsza połowa XIV stulecia to zamknięcie okresu wielkich myślicieli, takich jak Duns Szkot, Ockham, a druga połowa – początek epoki szkół obejmujących ich uczniów i następców (kontynuacja w XV w.)¹³. Dlatego XIV w. można ujmować dwójako. Po pierwsze był to czas kontynuacji. Trwały dyskusje mające za przedmiot wolność woli (rozwijane po potępieniu z 1277 r.)

⁷ E. Jung-Palczewska, *Wilhelm Ockham (ok. 1280–1349)*, [w:] E. Jung-Palczewska (red.), *Wszystko to ze zdziwienia. Antologia tekstów filozoficznych z XIV wieku*, Warszawa 2000, s. 194.

⁸ B. Russell, *Dzieje filozofii Zachodu i jej związki z rzeczywistością polityczno-społeczną od czasów najdawniejszych do dnia dzisiejszego*, tłum. T. Baszniak i in., Warszawa 2000, s. 456; E. Jung-Palczewska, *op. cit.*, s. 195; zob. M. Łagosz, „Brzytwa Ockhama” a wykazanie nieistnienia, Wrocław 2002.

⁹ B. Russell, *op. cit.*, s. 547.

¹⁰ R. Palacz, *Atomizm społeczny Wilhelma Ockhama*, [w:] M. Drużkowski, K. Sokół (red.), *Antynomie wolności. Z dziejów filozofii wolności*, Warszawa 1966, s. 160; J. Grzybowski, *Miecz i pastorat. Filozoficzny uniwersalizm sporu o charakter władzy. Tomasz z Akwinu i Dante Alighieri*, Kąty 2006, s. 150. W ujęciu G. Minois, *Kościół i nauka. Dzieje pewnego nieporozumienia. Od Augustyna do Galileusza*, tłum. A. Szymanowski, Warszawa 1995, s. 233. Myśl Ockhama nie tylko ukształtowała się w toku polemik, ale była też przez nie naznaczona.

¹¹ F. Copleston, *op. cit.*, s. 126–130. Znaczna część dzieł politycznych Ockhama została wydana przez H.S. Offlera: H.S. Offler, *Guillelmi de Ockham. Opera Politica*, t. 1: *Octo quaestiones de potestate papae*, s. 314 i nast.; *An princeps pro suo succursu*, s. 230 i nast.; *Consultatio de cause matrimoniali*, s. 278 i nast.; *Opus nonaginta dierum*, rozdz. 1–6, s. 293 i nast., Manchester 1940; t. 2: *Opus nonaginta dierum*, rozdz. 7–124, s. 375 i nast.; t. 3: *Epistula ad fratres minores*, s. 6 i nast.; *Tractatus contra Benedictum*, s. 167 i nast.; *Tractatus contra Johannem*, s. 29 i nast. Ponadto: *Dialogus prima pars* i *Dialogus: tertia pars*, [w:] M. Goldast, *Monarchia Sancti Romani Imperii*, vol. 2, Frankfurt 1614, odpowiednio: s. 398 i nast. oraz 771 i nast.; *Dialogus: tertia pars*, [w:] R. Scholz, *Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern (1327–1354)*, Rome 1914, s. 392 i nast. Tłumaczenie polskie: W. Ockham, *Dialog. Część pierwsza*, tłum. i oprac. J. Surzyn, Warszawa 2010. *Dialog* w niniejszym tekście jest przytaczany przez wskazanie części i fragmentu.

¹² F. Copleston, *op. cit.*, s. 126–130.

¹³ Z. Kuksewicz, *op. cit.*, s. 397.

oraz relacje jej i rozumu. W ich toku pojawiły się nowe zagadnienia (m.in. poznawcza funkcja woli, stosunek woli Bożej do człowieka¹⁴). Spory dotyczące wolności i konieczności prowadziły ku rozważaniom na temat przeznaczenia, powiązanego z kwestią boskiej wiedzy wyprzedzającej wszystko to, co ma nastąpić¹⁵. Późnośredniowieczni nominaliści uważali, że dotyczące człowieka Boże przeznaczenie jest niezależne od ludzkich zasług gromadzonych przez całe życie albo że przeznaczenie w pewnym stopniu jest zależne od zasług człowieka (m.in. Ockham)¹⁶.

Po drugie – stulecie XIV było przede wszystkim czasem krytyki i pojawienia się nowych koncepcji. W jego pierwszej połowie zaznaczył się ogólny kryzys myśli spekulatywnej oraz zwroty (połączone w poglądach Ockhama) albo ku empirii, konkretyzacji nauk szczegółowych i refleksji teoriopoznawczej, albo ku sferze praktyki, szczególnie praktyki etycznej. Zrodziły się także trzy wielkie nurty znamienne dla czasów nowożytnych: poglądy Eckharta, Dunsza Szkota i Ockhama¹⁷.

Czternastowieczne tendencje filozoficzne można zatem podzielić na tradycyjne szkoły filozoficzne czy, zgodnie z ówczesną klasyfikacją, na kierunki nominalistyczny i realistyczny, a od wystąpienia Ockhama – na „starą drogę” (*via antiqua*) i „nową drogę” (*via moderna*)¹⁸. Czternastowieczny nurt zachowawczy był kontynuacją prądów XIII w. Nurt sceptyczny, dominujący w tym stuleciu i krytyczny wobec metod badawczych filozofii wieku poprzedniego, spowodował, że stało się ono epoką odchodzenia od tradycyjnego sposobu myślenia¹⁹. Jako nurt antyschola-

¹⁴ S. Swieżawski, *op. cit.*, s. 818.

¹⁵ W związku z tym ukształtowała się alternatywa: albo wszechmoc Boga wraz z wynikającym z niej przeznaczeniem (ograniczenie wolności człowieka), albo wolność bez ograniczeń (zagrożenie Bożej wszechmocy). Zob. S. Swieżawski, *op. cit.*, s. 351.

¹⁶ Zob. J.M. Kelly, *Historia zachodniej teorii prawa*, tłum. D. Pietrzyk-Reeves i in., Kraków 2006, s. 166.

¹⁷ Z. Kuksewicz, *op. cit.*, s. 416 wskazał, że wrogi stosunek Ockhama do wszystkich systemów scholastycznych i jego teoria wiedzy, zwalczająca całą tradycję i wskazująca na nauki doświadczalne, umożliwiły pojawienie się później nowych ujęć świata i człowieka. Wynikające z tego konsekwencje prowadziły zarówno do Galileusza, jak i do Kartezjusza czy Hume’a.

¹⁸ *Ibidem*, s. 398. Zapoczątkowana przez Ockhama „nowa droga” została nazwana buridaizmem, od imienia mistrza paryskiego z I połowy XV w. Zob. J. Legowicz (red.), *Historia filozofii średniowiecznej*, Warszawa 1981, s. 370.

¹⁹ K. Pomian, *Przeszłość jako przedmiot wiary. Historia i filozofia w myśli średniowiecza*, Warszawa 2009, s. 380; zob. K. Michalski, *Les courants critiques et sceptiques dans la philosophie du XIV siècle*, odb. z „Bulletin International de l’Académie Polonaise des Sciences et des Lettres” 1925.

styczny był obecny w poglądach Ockhama, „Czcigodnego Początkodawcy” (*Venerabilis Inceptor*)²⁰, inicjującego krytyczny nurt nominalizmu²¹.

Ockham należał do grona tzw. scholastyków franciszkańskich, grupy najwybitniejszych filozofów wieków średnich, jakich na przełomie XIII i XIV w. wydał ten zakon²². „Czcigodny Początkodawca” jest uważany za ostatniego wybitnego filozofa scholastycznego²³, najważniejszego po św. Tomaszu²⁴, przez część franciszkanów stawianego obok Dunsza Szkota²⁵. Był scholastykiem najbardziej cenionym przez Lutra²⁶. Scholastyka czasów Ockhama, mając już za sobą fazę konstruktywną (XIII w.), znalazła się w okresie krytycznym²⁷, czego jednym z efektów był właśnie nominalizm²⁸.

W myśli polityczno-prawnej czasów Ockhama dominowały kwestie wewnątrzkościelne i zagadnienie stosunku władzy duchowej do władzy świeckiej. Narastający ruch koncyliarystyczny i ruch mistyczny podkre-

²⁰ S. Swieżawski, *op. cit.*, s. 798 zaznaczył, że określenie to miało dwa znaczenia. Było tytułem bakałarza, który nie doszedł do magisterium, a w stosunku do Ockhama symbolicznie oznaczało jego miejsce w myśli XIV-wiecznej. To drugie znaczenie jest podkreślone w literaturze. Zdaniem Z. Kuksewicz Ockham dokonał druzgocącej analizy krytycznej treści wielkich systemów XIII w. (*op. cit.*, s. 380). Uznawał tylko wartość tradycyjnej etyk. Według niego była ona nauką praktyczną (wyższą od nauk teoretycznych), będącą postępowaniem ludzi i społeczeństw, opisującą i oceniającą ludzkie czyny (s. 383).

²¹ J. Legowicz, *op. cit.*, s. 119–120. Zob. G. Leff, *Medieval Thought. St. Augustine to Ockham*, Baltimore 1958; *idem*, *William of Ockham. The Metamorphosis of Scholastics Discourse*, Manchester 1975; K. Michalski, *Odrodzenie nominalizmu w XIV wieku*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1926, t. 4, s. 171–216.

²² B. Russell, *op. cit.*, s. 537.

²³ T. Tiuryn, *Bocjusz i problem uniwersaliów*, Wrocław 2009, s. 25 uznał czas Dunsza Szkota i Ockhama za ostatni ze szczytów w dziejach filozofii klasycznej. Zdaniem S. Swieżawskiego Ockham zamknął okres wielkiej scholastyki, gdyż „ustaje wszelka nadzieja filozoficznego wgłębiania się w prawdy wiary” (*op. cit.*, s. 817). Oznacza to otwarcie się drogi prowadzącej do empiryzmu nowożytnego.

²⁴ B. Russell, *op. cit.*, s. 542 i 550.

²⁵ E.R. Curtis, *Literatura europejska i łacińska średniowiecze*, tłum. i oprac. A. Boroński, Kraków 1997, s. 233.

²⁶ B. Russell, *op. cit.*, s. 545. S. Swieżawski, *Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku*, t. 6: *Człowiek*, Warszawa 1983, s. 151 wskazał, że charakterystyczna dla Lutra koncepcja *totus home* w pewnym zakresie ukształtowała się na podstawie poglądów Gersona, który pozo-
stawał m.in. pod wpływem ockhamizmu.

²⁷ Ten kryzys klasycznej scholastyki związany był z radykalnym zanegowaniem przez Ockhama istnienia poza umysłem realnych odpowiedników pojęć ogólnych: J. Domański i in. (red.), *Z dziejów filozofii w Polsce. Wieki XIII–XVII*, Warszawa 1989, s. 98. Wcześniej system scholastyczny został naruszony przez woluntaryzm Dunsza Szkota: J. Domański, *Metamorfozy pojęcia filozofii*, Warszawa 1996, s. 61.

²⁸ J. Domański i in., *op. cit.*, s. 39. Zdaniem J. Legowicza (*op. cit.*, s. 370) właśnie odrodzenie nominalizmu stanowiło najdonioślejsze osiągnięcie XIV-wiecznej antropologii filozoficznej. Zob. G. Leff, *William of Ockham. The Metamorphosis of Scholastics Discourse*, Manchester 1975.

ślały, że prawdziwym Kościołem jest wspólnota wiernych, a papież powinien być poddany władzy soboru²⁹. W zakresie problematyki władzy pojawiła się możliwość uznawania jej za efekt konwencji ludzkiej (wpłynął na to przebieg polemiki Dunska Szkota z poglądami Akwinaty). Narastała świadomość znaczenia swobodnego wyrażania zgody przez ludzi na przymus prawa i rządy monarsze³⁰. Idei tej sprzyjało dążenie soborów do władzy w Kościele i stanów do współrządzenia w państwie.

Mimo częstego łączenia Ockhama z Marsyliuszem z Padwy, w zakresie problematyki Kościoła poglądy myśliciela angielskiego różniły się od myśli Padewczyka, minimalizującego władzę papieską³¹. Głosząc, że to Chrystus nadał Kościołowi formę monarchiczną, Ockham odrzucił pogląd Marsyliusza o wyłącznie ludzkim pochodzeniu hierarchii w Kościele. Odrzucił także tezy Idziego Rzymianina i Augustinusa Triumphusa z Ankony³², znoszące moc wiążącą prawa ludzkiego w stosunku do papieża³³.

Ze względu na wskazaną problematykę wolności w poglądach Ockhama, charakter i zakres jego twórczości oraz wydarzenia polityczne, w których uczestniczył, a które wyraźnie wpłynęły na jego poglądy, niniejszy tekst ujęty został w trzy części. W pierwszej przedstawione zostało życie myśliciela, w tym trzy spory, których był uczestnikiem oraz jego twórczość, w drugiej – problematyka nominalizmu XIV-wiecznego, a w trzeciej – zagadnienia związane z problematyką wolności w ujęciu Ockhama. Całość zamykają wnioski końcowe.

175

William Ockham – życie i twórczość

Człowiek i jego życie

Ockham urodził się prawdopodobnie w 1285 r. (na pewno przed 1300 r.) być może we wsi Ockham koło Guilford, w hrabstwie Surrey, na południe od Londynu³⁴. Po rozpoczęciu studiów wstąpił do zakonu fran-

²⁹ Z. Kuksewicz, *op. cit.*, s. 470.

³⁰ J. Baszkiewicz, *Władza*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1999, s. 47 i nast.

³¹ Poglądy Marsyliusza z Padwy zostały przedstawione w *Dialogu* (s. 350).

³² Na temat poglądów Augustinusa zob. A. Wielomski, *Teokracja ekstremalna Augustyna z Ankony*, [w:] M. Sadowski, P. Szymaniec (red.), *Wrocławskie Studia Erazmiankie*, z. 5: *Religia a prawo i państwo*, Wrocław 2011, s. 69–86.

³³ W. Ockham, *Breviloquium de principatu tyrannico*, 11.1, s. 18–19, [w:] R. Scholz, *Wilhelm von Ockham als politischer Denker und sein „Breviloquium de principatu tyrannico“*, Leipzig 1944.

³⁴ S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej...*, s. 798.

ciszkanów³⁵, w ramach którego istniał radykalny ruch spirytualów, w sposób zdecydowany krytykujący Kościół jako organizację³⁶. W 1306 r. został wyświęcony na subdiakona, a w 1318 r. otrzymał prawo spowiadania.

Ockham studiował filozofię w szkołach zakonnych, a następnie związał się z Oksfordem³⁷. W latach 1310–1315 zgłębiał tam najpierw sztuki wyzwolone, a potem, w Norton College, teologię³⁸. W latach 1315–1317 wykładał Pismo Święte, w przewidzianym terminie napisał obowiązkowy komentarz do *Sentencji* Piotra Lombarda, a później, otrzymawszy tytuł bakałarza sentencjariusza teologii (1318 r.), celem dopełnienia wymogów warunkujących uzyskanie tytułu bakałarza teologii, od roku 1317 do przełomu 1319 i 1320 wykładał *Sentencje*³⁹. Po kolejnych czterech latach działalności kaznodziejskiej i nauczycielskiej mógłby zostać magistrem teologii. Obowiązków tych nie wypełnił, co tłumaczyć może jego przydomek „Czcigodny początkujący” (*Venerabilis inceptor*). Wygłosił bowiem cykl kontrowersyjnych wykładów dotyczących *Sentencji*. W konsekwencji przez władze uniwersyteckie nie został dopuszczony do nauczania. Do 1324 r. nauczał jako *baccalaureus formatus* i tego stopnia w hierarchii uniwersyteckiej nigdy nie przekroczył⁴⁰.

Dalsze losy Ockhama były bezpośrednio związane z trzema kolejnymi sporami (o poglądy, o własność i o władzę), których z różnych przyczyn był uczestnikiem. Za wydarzenia przełomowe uznać należy pobyt w Awinionie (1324–1328), ucieczkę do Pizy i związanie się z cesarzem Ludwikiem Bawarskim (1328 r.)⁴¹. Podobny charakter miała śmierć jego protektora (1347 r.). Dalsze losy myśliciela nie są znane. Być może szukał porozumienia z papieżem, ale nie ma pewności, czy podpisał formułę posłuszeństwa. Zachowała się natomiast formuła odwołania błędów przez Ockhama⁴². Krokiem pojednawczym było odesłanie papieżowi pieczęci zakonu franciszkanów otrzymanej od Michała z Ceseny. Myśliciel angielski zmarł w Monachium, prawdopodobnie w trakcie pierwszego ata-

³⁵ E. Jung-Palczewska, *op. cit.*, s. 193.

³⁶ Z. Kuksewicz, *op. cit.*, s. 356–357.

³⁷ Zob. J. Legowicz, *op. cit.*, s. 284.

³⁸ Por. J. Legowicz, *op. cit.*, s. 127; E. Jung-Palczewska, *op. cit.*, s. 193; Z. Kuksewicz, *op. cit.*, s. 381.

³⁹ E. Jung-Palczewska, *op. cit.*, s. 193; Z. Kuksewicz, *op. cit.*, s. 381.

⁴⁰ S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej...*, s. 798.

⁴¹ Stając się jednym z najważniejszych zwolenników Ludwika Bawarskiego i jednym z najbardziej nieprzejednanych przeciwników papieża Jana XXII, Ockham skupił się tylko na pisarstwie politycznym. Zob. R. Hohn, *Wilhelm Ockham in Munchen*, „Franziskanische Studien” 1950, t. 32, s. 149–157. Szczyt działalności antypapieskiej przypadł na 1334 r. S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej...*, s. 798.

⁴² S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej...*, s. 798; R. Palacz, *op. cit.*, s. 174.

ku epidemii czarnej ospy (między czerwcem 1349 r. a marcem 1350 r.)⁴³. W 1802 r. szczątki Ockhama zniknęły i do chwili obecnej nie wiadomo, gdzie się znajdują.

Od 1341 r. uczniów Ockhama zaczęto nazywać ockhamistami⁴⁴. Tworząc ważny w późnym średniowieczu nurt nominalizmu, byli postrzegani jako kreatorzy „nowej drogi”⁴⁵. Mimo zakazów zajmowania się logiką ockhamistyczną, wydanych przez wydział sztuk Uniwersytetu Paryskiego (1339–1340) i ponowionych w latach 1346–1347, doszło do rozkwitu tego kierunku (dwie linie: myśliciele o zainteresowaniach filozoficznych i myśliciele o zainteresowaniach przyrodniczych)⁴⁶. Zakaz nauczania wydany przez króla Ludwika XI (1474 r.) doprowadził do krótkotrwałego odrodzenia kierunków należących do *via antiqua*. Pod koniec XV w. kierunki te i nominalizm stały się przedmiotem szyderstw ze strony humanistów włoskich.

Trzy spory

Poglądy polityczne Ockhama były związane z dwoma wielkimi sporami toczącymi się za jego życia: o ubóstwo ewangeliczne (pomiędzy franciszkanami a Kurią)⁴⁷ i o władzę (pomiędzy papieństwem a cesarstwem). Czynnikiem, który spowodował, że Ockham wziął w nich udział, stał się spór o wiedzę (poglądy).

Już w okresie nauczania w Oksfordzie poglądy Ockhama były przedmiotem oskarżeń ze strony dominikanina Jana Luterella, kanclerza uniwersytetu⁴⁸. W 1323 r. przedstawił on w Awinionie swoje zarzuty (traktat *Libellus contra doctrinam Guillelmi Occham*⁴⁹), zawierające pięćdziesiąt sześć argumentów z różnych dzieł Ockhama⁵⁰. W związku z tym myśliciel angielski został wezwany do Awinionu (1324 r.), ówczesnej Stolicy Apostol-

177

⁴³ Por. J. Legowicz, *op. cit.*, s. 127; B. Russell, *op. cit.*, s. 542.

⁴⁴ W stosunku do zwolenników Ockhama Jan Gerson (XV w.) używał określenia *terministae*, a dominikanin Piotr Niger – *conceptistae*, czyli *nominales*. Zdaniem S. Swieżawskiego, *Dzieje europejskiej...*, s. 805 te trzy określenia były uzasadnione.

⁴⁵ J. Legowicz, *op. cit.*, s. 129.

⁴⁶ Z. Kuksewicz, *op. cit.*, s. 368. Na temat pierwszego potępienia ockhamizmu zob. G. Minois, *op. cit.*, s. 238.

⁴⁷ Zdaniem J. Grzybowskiego, *op. cit.*, s. 150 ten właśnie spór miał szczególne znaczenie dla poglądów politycznych Ockhama.

⁴⁸ J. Legowicz, *op. cit.*, s. 127; E. Jung-Palczewska, *op. cit.*, s. 193.

⁴⁹ *Libellus* został wydany przez F. Hoffmanna, [w:] *Erfurter Theologische Studien*, vol. 6: *Texte zur vierzehnten Jahrhunderts*, Leipzig 1959.

⁵⁰ Z. Kuksewicz, *op. cit.*, s. 384.

skiej⁵¹. Tam miał złożyć wyjaśnienia służące oczyszczeniu się z zarzutów przedstawionych przez Luterellę. Przez cały okres pobytu w Awinionie ciążył na nim zakaz opuszczania miasta. Osobiste zabiegi Luterella spowodowały, że papież Jan XXII (1316–1334) powołał specjalną komisję pod przewodnictwem Jakuba z Furno do zbadania pism Ockhama i przedstawionych zarzutów⁵². Wydała ona dwa orzeczenia oparte w całości na treści oskarżenia, a w 1326 r., nie kończąc swoich prac, formalnie przedstawiła papieżowi do potępienia pięćdziesiąt jeden też wybranych z pism Ockhama. Żadna z tych też nie została jednak potępiona.

Przebywając w Awinionie, Ockham został wciągnięty w trwający od początku lat 20. XIV w. spór o ubóstwo (o przestrzeganie ślubów ubóstwa przez zakony żebracze), prowadzony przez część franciszkanów z papieżem Janem XXII⁵³. Włączenie się Ockhama do tego sporu było związane z przybyciem do Stolicy Apostolskiej generała zakonu Braci Mniejszych Michała z Ceseny i Bonagracja z Bergamo⁵⁴, którzy zostali wezwani przez papieża.

Przedmiotem tego sporu było zagadnienie ważne ze względu na papieskie uchylenie obowiązywania reguły, zgodnie z którą papież był właścicielem majątków znajdujących się w dyspozycji franciszkańskiej. Zostały one oddane zakonowi jako korporacji (1322 r.), pod warunkiem że jego członkowie nie popełnią grzechu dysponowania własnością osobistą⁵⁵. Mniejszość franciszkanów (spirytuałowie)⁵⁶ kierowana przez

⁵¹ Od tego momentu przez blisko ćwierć wieku Ockham pozostawał w bezpośrednim sporze z kolejnymi papieżami. Wpłynął na to m.in. pobyt w Awinionie. Prowadzone tam jałowe polemiki i przepychy dworu papieskiego obniżyły rangę władzy papieskiej w oczach Ockhama. Zob. G. Minois, *op. cit.*, s. 232.

⁵² Zob. A. Pelzer, *Les 51 Articles de Guillaume Occam censures en Avignon 1326*, „Revue d'histoire Ecclesiastique” 1922, t. 18, s. 240.

⁵³ Postać i działalność papieża Jana XXII jest oceniana różnie. Zdaniem G. Minois krytykowany papież Jan XXII, pochodzący z Cahors, miasta bankierów, prowadził wystawny tryb życia, zwiększając papieski fiskalizm (*op. cit.*, s. 232). Swoim spadkobiercom miał pozostawić 80 mln dukatów. Natomiast W.J. La Due, wskazał, że z jednej strony – po znacznym zubożeniu skarbu papieskiego za pontyfikatu Klemensa V (1305–1314) – Jan XXII rozpoczął tworzenie nowego systemu finansowego (*op. cit.*, s. 181). Dzięki temu możliwe stało się zgromadzenie znacznych środków pieniężnych służących odzyskiwaniu władzy nad Państwem Kościelnym i finansowaniu rozrastającej się kurii. Z drugiej strony na ten pontyfikat przypadła rekordowa liczba spalonych na stosie katarów, waldensów i fraticellich.

⁵⁴ Zdaniem J. Surzyna początkowo „sprawa awiniońska” nie miała dla Ockhama podłoża politycznego (J. Surzyn, *Wstęp tłumacza*, [w:] W. Ockham, *Dialog. Część pierwsza*, s. 8).

⁵⁵ B. Russell, *op. cit.*, s. 543.

⁵⁶ W.J. La Due (*Na tronie świętego Piotra. Historia papieżstwa*, tłum. M. Micielica, Ł. Tabaka, Wrocław 2004, s. 182) podkreślił, że pogląd ten wyraziła generalna kapituła franciszkanów (Perugia, maj 1322 r.), ogłaszając, że Chrystus i apostołowie nie dysponowali

Michała z Ceseny zajęła stanowisko krytyczne wobec tej decyzji papieskiej. Wyrażając przekonanie, że Chrystus wraz z Apostołami niczego nie posiadali i nie poczuwali się do żadnej własności, głosili, że tylko oni, przyjmując powszechne ubóstwo, w pełni realizują drogę Jezusa i jego uczniów⁵⁷. Uważano, że zakon ani *de iure*, ani *de facto* nie dysponuje uprawnieniem do własności⁵⁸. Papież Jan XXII potępił jako heretyckie stanowisko głoszone przez tę mniejszość (1323 r.) i usunął Michała z Ceseny z funkcji generała zakonu. Zaostrzający się spór doprowadził do uznania przez Michała z Ceseny i spirytuałów, że papież jest heretykiem (kwiecień 1329 r.). W odpowiedzi Jan XXIII bullą *Quis vir reprobis* (1329 r.) potępił ponownie nauki Michała i upomniał franciszkanów za publikowanie traktatów krytykujących wypowiedzi papieskie⁵⁹.

Ockham należał do grupy krytykowanych franciszkanów. Poglądy papieskie uznał za błędne, a nawet heretyckie, gdy na zlecenie Michała z Ceseny (1328 r.) przebadał to kontrowersyjne zagadnienie prawie od chwili powstania zakonu franciszkańskiego. Przeanalizował m.in. dokumenty wydane przez Jana XXII, dotyczące tego zagadnienia, a zwieńczeniem jego wysiłku było przygotowanie studium dotyczącego „ubóstwa apostoelskiego”. Zdaniem Ockhama papież był zatwardziałym heretykiem, skoro nie wykazał najmniejszej chęci zmiany swego stanowiska⁶⁰. Kwestionując nauczanie swoich poprzedników i przyjmując błędną naukę o ubóstwie Chrystusa, utracił swój tytuł do sprawowania władzy⁶¹. Konsekwencją stanowiska Ockhama było przekonanie o konieczności niezwłocznego usunięcia Jana XXII ze stolicy Piotrowej⁶².

Opowiedzenie się po stronie współbraci zakonnych zdecydowanie zmieniło sytuację Ockhama przebywającego w Awinionie. Doprowadziło

ani własnością indywidualną, ani zbiorową. Spirytuałowie głosili rygorystyczną postać ubóstwa. Druga grupa istniejąca w tym zakonie – franciszkanie konwentualni posiadali tylko ubogie kościoły i klasztory wystarczające im do sprawowania apostołstwa.

⁵⁷ Ogłaszając papieża heretykiem, spirytualiści odwołali się do idei „kluczy wiedzy” (*per claves scientiae*) – mocą urzędu nauczycielskiego, zgodnie z którą to, co raz zostało zdefiniowane przez papieża, jest prawdą wiary i przez ich następców nie może być poddawane w wątpliwość. Jan XXII potępił ten pogląd spirytuałów jako błędny. K. Schatz, *Prymat papieski, od początków do współczesności*, tłum. E. Marszał, J. Zakrzewski S.J., Kraków 2004, s. 178 i 244.

⁵⁸ R. Palacz, *op. cit.*, s. 167.

⁵⁹ W.J. La Due, *op. cit.*, 183.

⁶⁰ Swoją sprzeciw wobec nauczania Jana XII Ockham wyraził w kilku pracach. Broniąc stanowiska Michała z Ceseny, był przekonany, że zniesienie własności osobistej członków zakonów ułatwiało duszy ludzkiej swobodne zbliżenie się do Boga. Zob. S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej...*, s. 165.

⁶¹ W. Ockham, *Epistula ad fratres minorem*, [w:] H.S. Offler, *op. cit.*, t. 3, s. 6 i nast.

⁶² J. Surzyn, *op. cit.*, s. 9.

do jego ucieczki (1328 r.) na dwór Ludwika Bawarskiego przebywającego w Pizie. Wraz z nim uciekli Michał z Ceseny i Bonagracja z Bergamo⁶³. Ucieczka stała się przyczyną ekskomuniki za opuszczenie Awinionu. Ockham nigdy nie został formalnie potępiony za poglądy. Uciekinierzy ogłosili papieża heretykiem i wezwali do zwołania kolejnego soboru⁶⁴.

Novum w sposobie prowadzenia sporu z papieżem przez Ockhama były uwagi dotyczące bezpośrednio miejsca papieża w Kościele. Stanowiły one niejako zapowiedź ruchu koncylarystycznego⁶⁵. Ockham krytykował papieski absolutyzm w Kościele jako nieuzasadniony i szkodliwy, gdyż przypisywanie papieżowi „pełni władzy” znosiło ewangeliczną wolność. Następowало to albo przez ograniczenie wolności chrześcijan, większe niż głosiło Stare Prawo (chrześcijanie jako niewolnicy papieża)⁶⁶, albo przez stosowanie wobec nich norm bardziej restrykcyjnych niż starotestamentowe. Zakwestionowanie przez papieża ewangelicznego „prawa wolności” (*lex libertatis*) czyniłoby z niego heretyka⁶⁷. Myśliciel nie podważał rządów papieża, następcy św. Piotra i Chrystusowego Wikariusza. Nie negował uprawnień feudalnych papieża dotyczących tylko pewnych obszarów w Italii, nadanych św. Piotrowi przez świeckich⁶⁸. Uważał, że papieństwo przekroczyło już swój mandat i jest niezdolne do właściwego rządzenia bez kontroli i ograniczenia⁶⁹. Głosząc potrzebę ograniczenia władzy papieskiej, przedstawił ideę pochodzącego z wyboru Ogólnego Synodu, instytucji składającej się z osób duchownych i świeckich. Nie przypisywał mu nieomyłności wypowiedzi w sprawach religijnych, ale uważał, że miałby więcej słuszności niż sam papież. Reprezentantów na Synod Ogólny wybierałyby synody prowincjonalne, składające się z przedstawicieli wskazanych przez wspólnoty religijne⁷⁰.

⁶³ B. Russell, *op. cit.*, s. 543.

⁶⁴ Problematyka możliwości papieskiego błędzenia i popadnięcia w herezję oraz heretyckiego nauczania przez papieża Jana XXII została obszernie omówiona przez Ockhama w jego *Dialogu* (przede wszystkim s. 296–309).

⁶⁵ Zob. B. Tierney, *Ockham, the Conciliar Theory and the Canonists*, „Journal of History of Ideas” 1954, vol. 15; *idem*, *Foundations of the Conciliar Theory. The Contribution of the Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism*, Oxford 1955.

⁶⁶ W. Ockham, *Breviloquium de principatu tyrannico*, 11.3, s. 23.

⁶⁷ *Ibidem*, 11.18, s. 58.

⁶⁸ W. Ockham, *An princeps pro suo succursu...*, s. 246.

⁶⁹ K. Schatz (*op. cit.*, s. 159) stwierdził, że traktowanie finansów jako decydującej o wszystkim stronie działalności Kościoła prowadziło do nadużywania kar kościelnych. Wskazał, że np. w roku ucieczki Ockhama (1328 r.) papież Jan XXII ekskomunikował 36 biskupów i 46 opatów właśnie z powodu niezapłacenia w wymaganym czasie należnych opłat.

⁷⁰ F. Copleston, *op. cit.*, s. 135.

Sobór (w ujęciu Ockhama – Synod Ogólny) był reprezentantem nie tylko biskupów, ale całego chrześcijaństwa, wszystkich stanów i korporacji duchownych⁷¹. Jednak jego uprawnienia były ograniczone, gdyż uchwały soborowe stawały się prawomocne dopiero po ich uznaniu przez wiernych. Ockham stwierdził bowiem, że błądzić mogą i sobór, i papież, ale cały Kościół jest nieomylny.

Zgodnie z obecnymi w środowisku franciszkańskim hasłami krytycznymi myśliciel angielski podkreślał ideał zawiązku bezpośredniego wiernych z Bogiem oraz wyższość pobożności ludzi prostych wobec obywateli Kościoła hieratycznego. Było to zgodne z ideałem spirytualistów: pobożności człowieka prostego, żyjącego bogobojnie, sprawiedliwie i w miłości do Boga, a także z ontologią nominalistyczną prowadzącą do krytyki hierarchii kościelnej⁷².

Ockham twierdził, że mimo iż rzeczy świeckie są nieskończenie niższe od duchownych, to Kościół ulega podszeptowi szatana, lubując się w bogactwie, władzy doczesnej i światowej sławie. Zgubił zatem swoje prawdziwe powołanie, a rządzą nim fałszywi papieże heretycy, odstępujący od prawdziwej wiary⁷³. Zdaniem Ockhama źródłem najwyższego autorytetu w Kościele są wszyscy wierni. Jako poszczególne jednostki stanowią oni rzeczywisty Kościół. Prowadziło to do stwierdzenia, że wspólnota wiernych oraz sobór ją reprezentujący stanowią najważniejszą władzę w Kościele, do której, podobnie jak do cesarza, należy kontrola papieża i hierarchii kościelnej⁷⁴. Myśliciel angielski uznawał zarówno potrzebę elekcji papieża przez wiernych (w tym przez cesarza – członka wspólnoty chrześcijańskiej), jak i sprzeciwu czy detronizacji papieża, który popadł w herezję lub stał się niesprawiedliwy⁷⁵.

Ucieczka z Awinionu oraz pobyt w Pizie i w Monachium (od 1329 r.)⁷⁶ spowodowały, że Ockham związał się z dworem cesarskim i opowiedział się po stronie Ludwika Bawarskiego w jego sporze o władzę, toczonym z papieżem Janem XXII⁷⁷. Spór ten był konsekwencją rywalizacji o bycie „Królem Rzymian”, toczonej przez Fryderyka Austriackiego z Lu-

⁷¹ Zgodnie z ideą praktykularyzmu uczestnicy soboru byli prokuratorami, a nie reprezentantami. Zob. T. Borowska, K. Górski, *Umysłowość średniowiecza*, Warszawa 1993, s. 144.

⁷² Z. Kuksewicz, *op. cit.*, s. 471.

⁷³ S. Swieżawski, *Dzieje filozofii...*, s. 351

⁷⁴ Z. Kuksewicz, *op. cit.*, s. 472.

⁷⁵ III. *Dial.*, 2.3.4; por. B. Szlachta, *O monarchii...*, s.233.

⁷⁶ W Monachium przebywali już Jan z Janduno i Marsyliusz z Padwy.

⁷⁷ Wyrazem tej więzi miały być przypisane Ockhamowi słowa, które skierował do cesarza Ludwika: „*Tu me defendas gladio, ego te defendam cano*” („Ty mnie bronisz mieczem,

dwikiem Bawarskim, a wywołanej śmiercią króla Niemiec Henryka VII (1313 r.). W wyniku podwójnej elekcji (1314 r.) królem niemieckim obrano Wittelsbacha, popartego przez mniejszość. Większość grona elektorskiego opowiedziała się za Habsburgiem⁷⁸. Papież nie uznał żadnego z elektów. Oświadczył, że tak jak jego poprzednicy w okresie *interregnum* (*vacante imperio*)⁷⁹ sprawuje władzę (jurysdykcję) w cesarstwie, a przysługujące mu uprawnienia do zatwierdzenia wybranego elekta są elementem konstytutywnym w procesie powoływania cesarza rzymskiego⁸⁰.

Wobec bawarskiego zwycięstwa pod Mühlldortem (1322 r.)⁸¹ papież wstrzymał się z uznaniem tak wyłonionego elekta (1323 r.)⁸² i opowiedział się po stronie Habsburga, Wittelsbach zaś został ekskomunikowany za nielegalne posługiwanie się tytułem i korzystanie z uprawnień cesarskich (marzec 1324 r.). Poddanym zakazano uważać go za króla i wezwano przeciwko niemu do krucjaty. W odwecie władca bawarski doprowadził do zwołania soboru powszechnego i ogłoszenia, że Jan XXII jest heretykiem (tzw. Deklaracja Sachsenhausen, maj 1324)⁸³. W odpowiedzi papież usunął Wittelsbacha z urzędu i obłożył jego ziemię interdyktem. Najechawszy Włochy, Ludwik Bawarski został ukoronowany na króla Longobardów (Mediolan 1327 r.) i na cesarza rzymskiego (Rzym 1328 r.)⁸⁴. Koronacja ta nie została uznana przez papieża. W związku z tym następnym krokiem Ludwika Bawarskiego było usunięcie Jana XXII z tronu w Awinionie i powołanie franciszkanina Mikołaja V (antypapież do

ja ciebie bronić będę piórem"). Zob. B. Russell, *op. cit.*, s. 546; S. Swieżawski, *Dzieje filozofii...*, s. 798.

⁷⁸ W. Czapliński, A. Galos, W. Korda, *Historia Niemiec*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1981, s. 196.

⁷⁹ Znaczenie kwestii *vacante imperio* wzrosło w czasie pontyfikatu Jana XXII, który wykorzystywał jej podstawową tezę głoszącą, że do papieża należy wikariat Rzeszy w przypadku wakowania cesarstwa. Zob. Fr. Baethg, J. Baszkiewicz, „*Dominium mundi*” w poglądach politycznych Bartolusa, [w:] J. Baszkiewicz, *Państwo, rewolucja, kultura polityczna*, wstęp i przygotowanie do druku H. Olszewski, Poznań 2009, s. 166.

⁸⁰ B. Szlachta, *O monarchii...*, s. 203. Ockham i Marsyliusz z Padwy twierdzili, że uprawnienia przypisywane sobie przez papieża pozbawiają znaczenia akt elekcji, a uroczystości takie jak koronacja nie przenoszą żadnej władzy, są one tylko symbolami faktu posiadania władzy przekazanej już wcześniej. Zob. E. Kantorowicz, *Dwa ciała króla. Studium ze średniowiecznej teologii politycznej*, tłum. M. Michalski, red. nauk. J. Strzelczyk, Warszawa 2007, s. 261.

⁸¹ W. Czapliński i in., *op. cit.*, s. 197.

⁸² Jako warunek uznania papież wskazał podporządkowanie się władcy bawarskiego władzy papieskiej. Stanowiło to kulminacyjny moment sporu.

⁸³ E. Czapliński i in., *op. cit.*, s. 198.

⁸⁴ W.J. La Due (*op. cit.*, s. 182) napisał, że przeprowadzając swoją koronację cesarską, Ludwik Wittelsbach podkreślał fakt przyjęcia korony z woli ludu.

1330 r., tj. do powrotu Ludwika do Niemiec). Pojednanie Mikołaja V z Janem XXII miało miejsce już dwa lata wcześniej⁸⁵.

Mimo śmierci Jana XXII (1334 r.) spór toczył się dalej za pontyfikatów Benedykta XII i Klemensa VI⁸⁶. Jego symbolicznym zakończeniem były dwa akty z 1338 r.: konstytucja *Licet iuris* Ludwika Bawarskiego i uchwała elektorów w Rhense. Akt Ludwika Wittelsbacha głosił, „że władza i godność cesarska pochodzą od samego Boga, a wybierany przez elektorów, w wyniku samej elekcji, posiada wszystkie cesarskie uprawnienia bez jakiegokolwiek papieskiego potwierdzenia czy zgody”⁸⁷. Natomiast uchwałą podjętą w Rhense grono elektorskie odmówiło papieżowi prawa każdorazowego zatwierdzania wyboru i koronacji króla niemieckiego. Akcentując swoją samodzielność, stwierdziło, że powoływanie władcy jest wyłącznym uprawnieniem elektorów⁸⁸. Podkreśleniem jej treści była detronizacja Ludwika Bawarskiego (1347 r.). Końcowe stadium sporu przypadło na panowanie Karola IV (1346–1378). Ostateczna odmowa papieskiego współdziałania przy koronacji królewskiej nastąpiła na podstawie wydanej przez niego *Złotej Bulli* (1356 r.)⁸⁹. Ustanowiła ona nową procedurę obowiązującą przy elekcji króla niemieckiego, bez konieczności uzyskiwania potwierdzenia papieskiego⁹⁰.

W trwającym sporze o władzę Ockham był zwolennikiem cesarza, z innych jednak powodów niż Marsyliusz z Padwy, odrzucający tradycyjną koncepcję podporządkowania władzy świeckiej duchownej⁹¹. Ujmował wszelkie relacje Kościół–państwo w kategoriach teologicznych⁹², w zasadzie w granicach ówczesnych koncepcji politycznych⁹³. Posługiwał się argumentami teologicznymi z Pisma Świętego i praw-

⁸⁵ W.J. La Due, *op. cit.*

⁸⁶ F. Copleston, *op. cit.*, s. 130.

⁸⁷ E.H. Kantorowicz, *op. cit.*, s. 262.

⁸⁸ W. Czapliński i in., *op. cit.*, s. 199–200.

⁸⁹ *Ibidem*, s. 203.

⁹⁰ Zdaniem W.J. La Due (*op. cit.*, s. 183) treść *Złotej Bulli* oznaczała, że idea supremacji papieża nad cesarstwem nie znajduje odbicia w istniejącej rzeczywistości.

⁹¹ Zadanie J. Grzybowskiego (*op. cit.*, s. 149) Marsyliusz z Padwy wyrażał radykalizm stawiający tego myśliciela faktycznie poza Kościołem hierarchicznym. Współcześni mu Ockham i Dante Alighieri podjęli próbę stworzenia pogłębionej refleksji na temat relacji papież–cesarz. Nadała ona tym poglądom cechy uniwersalizmu w średniowiecznej filozofii politycznej.

⁹² J. Surzyn (*op. cit.*, s. 7–8) wskazał, że dowodem samodzielności elektorów była przeprowadzona przez nich detronizacja Ludwika Bawarskiego. Podkreślił przy tym, że dla Ockhama ostatecznym źródłem jest wola Boga (*potentia Dei absoluta*), mogąca zmieniać wszelkie normy mające zatem wyrażnie względny charakter.

⁹³ F. Copleston, *op. cit.*, s. 131.

nymi z prawa kanonicznego, a także z tradycji rzymskiej⁹⁴. Nie krytykował teorii dwóch mieczy, a występował tylko przeciwko dążeniom papieży do przypisania sobie doczesnych uprawnień monarchów⁹⁵. Głosząc rozdzielenie władzy duchownej i świeckiej, uważał, że papież (najwyższa władza w sferze duchownej) nie jest źródłem władzy cesarskiej⁹⁶. Władza świecka jest bowiem dana bezpośrednio od Boga, a nie pośrednio przez Kościół⁹⁷. Bóg przyznał ludziom, obdarzonym wolną wolą, prawo stanowienia władzy, której celem jest dobro społeczności. Współczesne Ockhamowi cesarstwo, uosobione przez Ludwika Bawarskiego⁹⁸, miało zawdzięczać swoje istnienie „ustanowieniu przez Boga i lud”, a nie przez papieża, będącego bożym namiestnikiem. Ockham argumentował, że cesarz dzierży władzę od Boga otrzymywaną „stałe lub zwykle” za pośrednictwem ludu (stałego źródła jego władzy), a tylko „okazjonalnie” wprost od Boga⁹⁹. Papież nie może zatem obejmować swoją jurysdykcją sfery doczesnej¹⁰⁰, a ważność wyboru króla niemiec-

⁹⁴ Odnosząc akt ustanowienia cesarzy do dziedzictwa rzymskiego, Ockham przedstawił tezę o ich legitymowanej władzy, której istnienie było efektem „uznania” jej przez Rzymian (lud rzymski) za panowania Oktawiana Augusta. Legitymacja tej władzy miała inny charakter niż legitymacja św. Piotra (władza bezpośrednio od Boga) czy jego następców (działanie we wspólnocie, której zwierzchnikiem jest Chrystus). Cesarstwo antyczne zostało ustanowione przez lud w wyniku przeniesienia władztwa na cesarza. Wprawdzie cesarze otrzymywali tytuł w wyniku różnych procedur, to jednak ostateczne źródło znajdowało się w dobrowolnym akcie uznania zwierzchnictwa przez ogół poddanych. *Tractatus contra Benedictum*, [w:] H.S. Offler, *op. cit.*, t. 3, s. 167 i nast. vi 2.5. Antyczne przenoszenie władztwa dotyczyło także uprawnienia do wskazywania sukcesora i przeprowadzania jego elekcji. Dokonywał tego poprzedni cesarz, a nie grono elektorów działających na podstawie upoważnienia pochodzącego od ludu. *Octo quaestiones de potestate papae*, [w:] H.S. Offler, *op. cit.*, t. 1, s. 163.

⁹⁵ G. de Lagarde, *Comment Ockham comprend le pouvoir séculier*, „Scritti di sociologie e politica in onore de Luigi Sturzo” 1953, t. 1; *idem*, *La naissance de l'esprit laïque*, t. 4: *Guillaume d'Ockham: Défense de l'Empire*, Louvain 1962; *idem*, t. 5: *Guillaume d'Ockham: Critique des structures ecclésiastiques*, Louvain-Paris 1963.

⁹⁶ F. Copleston, *op. cit.*, s. 132.

⁹⁷ Ockham uważał, że cesarz i monarchowie są następcami władców rządzących na długo przed pojawieniem się Kościoła i biskupów. Zob. *Breviloquium de principatu tyrannico...*, iii.2, s. 75–76; *An princeps*, 2, [w:] H.S. Offler, *Guillielmi de Ockham. Opera Politica*, vol. 1, Manchester 1978, s. 235.

⁹⁸ B. Szlachta (*O monarchii...*, s. 241) wskazał, że takie ujęcie oznaczało pominięcie kwestii ciągłości władzy cesarskiej i problemu tytułu cesarskiego Ludwika Bawarskiego wynikającego z jego elekcji.

⁹⁹ *Ibidem*, s. 239.

¹⁰⁰ Zdaniem Ockhama papież nie był zwierzchnikiem ani cesarza, ani królów. Nie mógł ich detronizować, gdyż nie miał wobec nich „własnej jurysdykcji”. Mógł uczestniczyć w takiej detronizacji. Miało to jednak charakter pochodny jako wynikające z relacji względem ludu. Zob. B. Szlachta, *O monarchii...*, s. 242. O okazjonalnej możliwości papie-

kiego nie wymaga papieskiego zatwierdzenia¹⁰¹. Cesarz, sprawujący najwyższą władzę w świecie doczesnym, może jednak ingerować w sprawy Kościoła dotyczące kwestii świeckich. To stwierdzenie także dowodziło – zdaniem Ockhama – niesłuszności papieskich roszczeń do sprawowania rządów nad światem świeckim, w tym do wybierania i zatwierdzania cesarza¹⁰². Stanowisko zajęte przez myśliciela angielskiego, przemawiające na korzyść cesarza i innych panujących, nie oznaczało jednak popierania wzrostu zakresu ich władzy.

Wywodząc zasadę władzy monarszej od Boga, Ockham uważał, że ludzie – jako wolni i równi z natury – mogą spontanicznie, dobrowolnie i ostatecznie ustanowić nad sobą władców. W tym zakresie przysługuje im naturalne prawo wyboru, a swobodna decyzja wolnych ludzi zgodna jest z wolą Boga, gdyż od niego wszyscy otrzymali to prawo. Ustanowienie władcy jest zatem decyzją pierwotnie niezależnych i równych ludzi. Zasada władzy, podobnie jak zasada własności, pochodzi od Boga działającego poprzez lud, który nie może uniknąć dokonania wyboru, czyniąc to albo bezpośrednio, albo pośrednio. Tego prawa członkowie „zgromadzenia wielu” nie mogą być pozbawieni przez żadną siłę doczesną. Mogą jednak zrezygnować z tego uprawnienia. Dlatego źródłem władzy cesarskiej jest wola elektorów reprezentujących (zastępujących) lud¹⁰³. Sposób wyboru panującego i zasada następstwa tronu należą do kwestii regulowanych prawem ludzkim. Kolejni władcy nie muszą być wybierani, gdyż w wyniku dobrowolnego podporządkowania się może być ustanowiona monarchia dziedziczna. Dotyczy to zarówno wspólnot uniwersalnych, jak i partykularnych. Przyczyną ustanowienia cesarstwa rzymskiego była zatem spontaniczna zgoda całego świata, a jego legalność wynikała z dobrowolnej akceptacji przez poddanych¹⁰⁴. Każdy lud („zgromadzenie wielu”) może dokonywać wyboru swego władcy zgodnie z samodziel-

skiego wkraczania w sprawy świeckie Ockham wspominał w *Octo quaestiones* (viii 6.50-52, s. 200-201).

¹⁰¹ Myśliciel angielski uważał, że skoro kandydat stawiał się cesarzem poprzez sam fakt wyboru (III. Dial., m 2.3.3.), to elekcja dokonana w obecności papieża nie oznaczała dysponowania przez niego uprawnieniem do zatwierdzania czy przenoszenia na wybranego godności cesarskiej.

¹⁰² Z. Kuksewicz, *op. cit.*, s. 472.

¹⁰³ B. Szlachta (*Monarchia prawa...*, s. 238-239) wskazał, że według Ockhama zależny od Boga cesarz był także zależny od ludu rzymskiego. W zakresie tej problematyki franciszkanin sięgnął po argumenty historyczne dotyczące Karola Wielkiego i Ottona I Wielkiego. J. Baszkiewicz, *Średniowieczna myśl...*, s. 504.

¹⁰⁴ *Dialog*, 2,3,1, 27.

nie wyrażoną swoją wolą¹⁰⁵. W tym zakresie nie może być zastąpiony przez papieża, na którym nie ciąży taki obowiązek, ani któremu nie przysługuje takie uprawnienie¹⁰⁶.

Twórczość¹⁰⁷

Obszerna twórczość Ockhama obejmuje dzieła logiczne, teologiczne, filozoficzne¹⁰⁸, przyrodnicze¹⁰⁹ i polityczne¹¹⁰. Do najważniejszych z nich należą: z zakresu logiki – *Summa totius logicae* (przed 1320 r.)¹¹¹, komentarz do pism logicznych (*Isagogi*) Porfiriusza i dzieł logicznych Arystotelesa; z zakresu teologii – *Quaestiones super prima librum Sententiarum* (1323 r.)¹¹² i *Quodlibeta* (przed 1323 r.)¹¹³.

Rytm życia Ockhama wyznaczył trzy okresy w jego twórczości. Przed 1324 r. nie wypowiadał się na tematy polityczne¹¹⁴. Przez następne kilka lat, do przełomowego roku 1328 r., napisał wszystkie dzieła filozoficzne, traktaty z zakresu logiki i teologii oraz traktaty dotyczące sporu zwolenników Michała z Ceseny z papieżem Janem XXII¹¹⁵. Dzieła polityczne, napisane po 1328 r. przez Ockhama – uczestnika sporu

¹⁰⁵ *Ibidem*, 2.3.2.8.

¹⁰⁶ W. Ockham, *Opus monaginta dierum*, [w:] H.S. Offler, *Guillelmi de Ockham. Opera politica...*, t. 1, s. 293 (2.4).

¹⁰⁷ Bibliografia dzieł Ockhama znajduje się w: L. Baudry, *Guillaume d'Ockham...*; V. Heynek, *Ockham Literatur 1919–1949*, „Franziskanische Studien” 1950, t. 32, s. 164–183.

¹⁰⁸ Zob. Ph. Boehner, *Ockham William...*; Guillelmi de Ockham, *Opera Philosophies et Theologies*, New York 1967.

¹⁰⁹ A. Goddu, *The Physic of William of Ockham*, Leiden 1984; K. Michalski, *La physique nouvelle et les différents courants philosophiques au XIV^e siècle*, „Bulletin International de l'Académie Polonaise des Sciences et des Lettres” (Classe de philologie, d'histoire, et de philosophie, Janvier-Mars 1927) 1928, s. 93–164.

¹¹⁰ H.S. Offler, *Guillelmi de Ockham. Opera Politica...*, t. 1–3, Manchester 1940–1963.

¹¹¹ W. Ockham, *Summa totius logicae*, Oxford 1675; wyd. polskie przekł. *Suma logiczna*, tłum., wstęp i przypisy T. Włodarczyk, Warszawa 1971.

¹¹² Jest to najważniejsze dzieło Ockhama sprzed 1323 r., a szczególnie jego prolog. Pierwsza księga (*ordinatio*) jest autorska, księgi pozostałe (*reportationes*) zostały spisane przez kogoś innego.

¹¹³ W. Ockham, *Quodlibeta septem*, Strassbourg 1491. Dzieło to związane było ze specjalnym rodzajem dysputy scholastycznej – dyskusją kwodlibetyczną. Zob. J. Le Goff, *Inteligencja w wiekach średnich*, tłum. E. Bąkowska, Warszawa 1997, s. 94; K. Krauze-Błachowicz, *Wstęp. Filozofia XIII wieku*, [w:] K. Krauze-Błachowicz (red.), *Wszystko to ze zdziwienia...*, s. 28. Zdaniem J. Surzyna (*Wstęp ...*, s. 8) dzieło to zostało napisane w czasie pobytu w Awinionie.

¹¹⁴ B. Szlachta, *Monarchia...*, s. 203; *idem*, *Ockham*, s. 407.

¹¹⁵ W toku sporu o ubóstwo ewangeliczne Ockham napisał *Opus nonaginta dierum* (1330 r.) jako krytykę buli papieskiej *Quis vir reprobis* (1329 r.)

cesarsko-papieskiego, utrzymane są w duchu dysput filozoficznych. Przedstawione w nich tezy, popierane różnymi argumentami, często są pozostawiane bez rozstrzygających wniosków¹¹⁶. W latach 1333–1334 pisał jako zwolennik orientacji procesarskiej. Polemizował jednocześnie z Marsyliuszem z Padwy. Odpowiedzią Padewczyka na poglądy Ockhama był traktat *Obrońca mniejszy* (*Defensor minor*)¹¹⁷. Myśliciel angielski nie był tak radykalny w swoich poglądach jak Marsyliusz, a mimo to opracował demokratyczną procedurę wyboru delegatów na sobór powszechny¹¹⁸. Po 1338 r. pisał głównie dzieła poświęcone wewnętrznym sprawom Kościoła. Bronił w nich idei koncyliarystycznych, ograniczających władzę papieża na rzecz soboru¹¹⁹.

Najwcześniej powstało dzieło *Opus nonaginta dierum*, w którym nawiązując do problemu apostolskiego ubóstwa, poddał krytyce poglądy Jana XXII. Zarzucił mu bronienie fałszywych tez i wykazał, że stał się heretykiem¹²⁰. Jeszcze w 1334 r. ukazała się praca *Epistola ad fratres minores in capitulo apud Assisium congregatos*. Znalazły się w niej pierwsze rozważania dotyczące odróżnienia Kościoła-zgromadzenia wiernych od faktycznej struktury Kościoła ziemskiego oraz podważenie wyłączności Kościoła w zakresie prawdy ewangelicznej¹²¹. W latach 1340–1341 Ockham napisał kilka traktatów dotyczących problematyki władzy, w tym stosunku świeckiej (króla niemieckiego) do duchownej, a także skutków elekcji króla niemieckiego.

Ukoronowaniem twórczości politycznej Ockhama stał się jego obszerny traktat polityczny *Dialog*¹²², dzieło pisane przez wiele lat i osta-

¹¹⁶ Z obszernej literatury na ten temat wskazać należy: C. Bayley, *Pivotal Concepts in the Political Philosophy of William of Ockham*, „Journal of the History of Ideas” 1949, vol. 10, nr 2, s. 199–218; L. Baudry, *Le philosophe et le politique dans Guillaume d’Ockham*, „Archives d’Histoire Doctrinale et Litteraire du moyen âge” 1939, vol. 12, s. 209–230; J. Kilcullen, *Ockham’s Political Writings*, [w:] P.V. Spode (red.) *The Cambridge Compendion to Ockham*, Cambridge 1999; A.S. McGrade, *The Political Thought of William of Ockham. Personal and Institutional Principles*, Cambridge 1974; J. Miethke, *The Political Thought of William of Ockham*, Cambridge 1960.

¹¹⁷ Marsilius of Padua, *Writings on the Empire: „Defensor minor” and „De translatione imperii”*, Cambridge 1993.

¹¹⁸ B. Russell, *op. cit.*, s. 544.

¹¹⁹ E. Jung-Palczewska, *op. cit.*, s. 194.

¹²⁰ Zob. A.S. McGrade, *op. cit.*, s. 72–75.

¹²¹ W. Ockham, *Epistola ad fratres minores in capitulo apud Assisium congregatos*, [w:] L. Baudry, *La lettre de Guillaume d’Occam au chapitr d’Assise*, „Revue d’histoire franciscaine” 1926, t. 3, s. 202 i nast.

¹²² *Dialogus inter magistrum et discipulum de imperatorem et pontificum* jest traktatem składającym się z trzech części (ostatnia nie została skończona), a jego przedmiotem są relacje zachodzące między władzą duchowną a świecką.

teczenie nieukończone przed śmiercią¹²³. Obok *Obroncy pokoju* Marsyliusza z Padwy, *Dialog* stał się inspiracją dla rozwoju poglądów koncylarystycznych i sformułowania zasad budowy nowego społeczeństwa¹²⁴.

Dialog powstał w toku konfliktu politycznego pomiędzy papiestwem a cesarstwem, na który nałożył się spór w łonie Kościoła (papieństwa z częścią zakonu Braci Mniejszych). Swój wpływ miała także tzw. niewola awiniońska w latach 1309–1377. *Dialog* (*Dialogus prima pars*) jest dziełem wyjątkowym¹²⁵. Pod względem formy jest dialogiem prowadzonym przez ucznia (inicjatora podejmowanych tematów, oczekującego wyjaśnienia wskazanych kwestii, a nie opinii swego rozmówcy) z mistrzem uniwersyteckim (znawcą całości podejmowanych zagadnień, dokładnie rozważającym każdy problem, uwzględniającym istniejące opinie i rozwiązania)¹²⁶. Posługując się określeniem „oni”, mistrz utrudniał ustalenie autorstwa prezentowanych poglądów. Chronił zatem siebie oraz innych myślicieli i uczonych przed możliwością oskarżeń i represji ze strony papieństwa. Jediną postacią wskazaną imiennie jest papież Jan XXII.

Przedmiotem prowadzonego dialogu jest spór toczony przez Jana XXII z franciszkanami. Takie zakreślenie przedmiotu umożliwiło Ockhamowi prowadzenie rozważań dotyczących sytuacji Kościoła i całego chrześcijaństwa, a przede wszystkim zdefiniowanie zjawiska herezji i ustalenie, kto jest heretykiem. Było to zagadnienie niezwykle ważne ze względu na papieskie uznanie za heretyków części franciszkanów, w tym Michała z Ceseny. Odróżniając głoszenie herezji od bycia heretykiem, Ockham określił przesłanki umożliwiające uznanie kogoś za heretyka (stan uporczywości bez gotowości do poprawy), oskarżenie (specjalna procedura) i skazanie za herezję. Jego zdaniem w niegodziwość heretycką mógł popaść każdy człowiek Kościoła, w tym papież, ale także kolegium kardynalskie czy sobór powszechny. Wprawdzie myśliciel podkreślał rolę soboru powszechnego jako reprezentanta całej wspólnoty wiernych,

¹²³ Zdaniem J. Surzyna (*op. cit.*, s. 11) dzieło to jest najpełniejszą syntezą politycznych poglądów Ockhama. Sam Ockham określił je jako „rodzaj *summy* na temat kontrowersji wokół wiary katolickiej i wielu spraw, które obecnie mają miejsce wśród chrześcijan” (*Dialog, Prolog*, s. 53).

¹²⁴ J. Surzyn, *Wstęp...*, s. 36.

¹²⁵ Do tego traktatu jako część druga (przed *Dialogus tertis pars*) zostało dołączone dziełko *De potestate ppae et cleri* (O władzy papieża i kleru), służące doktrynalnemu odróżnianiu poglądów Ockhama od stanowiska Marsyliusza z Padwy. Zdaniem J. Surzyna (*Wstęp...*, s. 12) w części dołączonej, mającej odmienną formę, trudno znaleźć odniesienie do innych części *Dialogu*.

¹²⁶ Taki sposób prezentowania problematyki został zapowiedziany przez Ockhama w *Prologu* do tego dzieła.

ale nie głosił, że jest on nieomylny (odmiennie niż koncyliaryści¹²⁷), będąc ostateczną instancją chrześcijaństwa.

Uznanie przez Ockhama papieża Jana XXII za heretyka oznaczało utratę uprawnienia do sprawowania władzy papieskiej, możliwość osądzenia, potępienie i skazanie. Myśliciel franciszkański odrzucił godność urzędu, którego sprawowanie wynosi papieża ponad ogół wiernych. Zdaniem Ockhama czynią to przymioty piastującego urząd, a jeżeli papież jest heretykiem, to staje się ekskomunikowany i traci wszelkie prawa do jakiegokolwiek władzy¹²⁸. Wprawdzie myśliciel podkreślał rolę soboru powszechnego jako reprezentanta całej wspólnoty wiernych, ale nie głosił, że jest on nieomylny (odmiennie niż koncyliaryści¹²⁹), będąc ostateczną instancją chrześcijaństwa.

Pozostałymi pismami politycznymi Ockhama są m.in.: *Breviloquium de principatu tyrannice*¹³⁰, *De imperatorum et pontificum potestate* (1347 r.)¹³¹ oraz *Compendium errorum papae Johannis XXII* (Wyciąg błędów papieża Jana XXII)¹³². Poruszał w nich zagadnienie możliwości przejmowania przez władcę dóbr kościelnych bez zgody papieża¹³³.

Nominalizm

189

Jedną z przyczyn sławy Ockhama jest postrzeganie go jako XIV-wiecznego twórcy nowożytnego nominalizmu¹³⁴. Nurt ten stanowił zwieńczenie trwającego co najmniej od XII w. procesu zarysowywania się w kulturze europejskiej tendencji wyrażającej stopniowy awans jednostek i ich politycznej roli w relacjach z ciałami zbiorowymi (korporacjami). Przejawiało się to zarówno w tezach ruchów heretyckich, jak i w poglądach myślicieli ortodoksyjnych, wśród których wzrastał się mistycyzm, oraz w podkreślaniu znaczenia bezpośredniego (indywidualnego) przeżycia religijnego i osobistego kontaktu z Bogiem¹³⁵.

¹²⁷ *Ibidem*.

¹²⁸ J. Surzyn, *op. cit.*, s. 35.

¹²⁹ *Ibidem*.

¹³⁰ Tekst tego traktatu (*Breviloquium de principatu tyrannico super divina et humana, specialiter autem super Imperium et subiectos imperio, a quibusdam vocatis summis pontificibus usurpato*) znajduje się w R. Scholz, *Wilhelm von Ockham als politischer...*

¹³¹ Tekst ten wydał R. Scholz, *op. cit.*, s. 453 i nast.

¹³² *Compendium errorum...*, [w:] M. Goldast, *Monarchia...*, s. 957 i nast.

¹³³ Traktat ten służył usprawiedliwieniu postępowania Edwarda III, króla Anglii, który opodatkował kler celem sfinansowania działań wojennych we Francji.

¹³⁴ S. Swieżawski, *Dzieje filozofii...*, s. 802; K. Michalski, *Odrodzenie...*, s. 171–216.

¹³⁵ J. Baszkiewicz, *Myśl polityczna wieków średnich*, Poznań 1988, s. 70; G. de Lagarde, *Individualisme et corporatisme au moyen-âge*, [w:] *Études présentées à la Commission Internationale*

Stulecie XIV, zwane wiekiem nominalizmu, przyniosło ponowny spór o pojęcia ogólne. Był on efektem pojawienia się „drugiego nominalizmu” w postaci *via moderna*. Źródłem pierwszego nominalizmu (XI–XII w.) były analizy gramatyczne, a wtórnie – teoria bytu i teoria poznania. Nominalizm XIV-wieczny był związany z tymi dwiema teoriami. Podstawą nominalistycznej teorii powszechników było uznanie, że istnieją tylko byty jednostkowe, a analiza procesu poznania abstrakcyjnego musi być ujmowana zgodnie z tą podstawową tezą ontologiczną¹³⁶. Następująca w XV w. ewolucja nominalizmu polegała na odchodzeniu od radykalnego stanowiska Ockhama i częściowym powrocie do koncepcji realistycznych.

W sporze o uniwersalia możliwe jest wyróżnienie dwóch stanowisk skrajnych (nominalizm i realizm skrajny) i znajdującego się między nimi stanowiska umiarkowanego (realizm umiarkowany)¹³⁷. Ockham, najbardziej nieprzejednany przeciwnik realizmu¹³⁸, był myślicielem, na którym zakończyła się klasyczna myśl dotycząca uniwersaliów. Jego poglądy dotyczące tego zagadnienia zostały ujęte w trzy tezy, z których ważna jest trzecia: pierwsza – istnieje tylko to, co jednostkowe; druga – ogólność istnieje wyłącznie w pojęciach ogólnych; trzecia – poza jednostkowymi substancjami i jednostkowymi jakościami przysługującymi tym substancjom nie istnieją żadne inne byty (tzw. redukcja ontologiczna Ockhama)¹³⁹.

Ockham wyraźniej niż Duns Szkot oddzielił teologię (nakaz opierania się na wierze) od filozofii dotyczącej albo rzeczywistości bytów jednostkowych (filozofia w sensie ścisłym), albo pojęć (logika)¹⁴⁰. Podstawą ontologiczną jego myśli było odrzucenie wszelkich bytów ogólnych i uznanie, że jedyną rzeczywistością są właśnie byty jednostkowe, odizolowane od

pour l'Histoire des Assemblées d'Etats, t. 3: *L'organisation corporative du moyen-âge à la fin de l'Ancien Regime*, Louvain 1937.

¹³⁶ Z. Kuksewicz, *op. cit.*, s. 458.

¹³⁷ T. Tiuryn, *op. cit.*, s. 16. Zob. Z. Kałuża, *Les quelles doctrinales a Paris. Nominalistes et réalistes aux confens du XIV^e et XV^e siècles*, Deamo 1988, s. 15–17; D.M. Armstrong, *Nominalism and Realism*, Cambridge 1978; *idem*, *Universals and Scientific Realism*, Edinburgh 1957.

¹³⁸ G. Minois, *op. cit.*, s. 233. Ockham przypisał stanowisku realistycznemu, dominującemu w scholastyce, błąd polegający na myleniu znaku z tym, co przez niego jest oznaczone. Skoro powszechniki jako znaki opisują rzeczywistość, to nieuzasadniony jest wniosek, że ich ogólność jest częścią składową tej rzeczywistości poza umysłem, tworzonej przez niepowtarzalne rzeczy jednostkowe. R.A. Eberle, *Nominalistic System*, Dortmund 1970; M.A. Krąpiec, *Uniwersalia*, [w:] A. Maryniarczyk (red.), *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 9, Lublin 2008, s. 600–604; M. Offher, *Nominalismus und Realismus*, Berlin 1919.

¹³⁹ T. Tiuryn, *op. cit.*, s. 40–41.

¹⁴⁰ Zob. M. Tweedale, *Scotus vs Ockham: A Medieval Dispute Ower Universales*, t. 2, Lewinstong 1999.

siebie i niemające ze sobą żadnej więzi¹⁴¹. Zdaniem Ockhama istnienie bytów indywidualnych było nie tylko czymś pierwotnym i nieredukowalnym, ale także niewymagającym żadnego wyjaśnienia¹⁴². Pojęcia są zatem tylko znakami szczególnymi wskazującymi na wiele realnie istniejących różnych jednostek¹⁴³. Wynikająca z tego rygorystyczna zasada empiryzmu głosiła, że poznanie pewne, bo dotyczące rzeczy jednostkowych, pochodzi od doświadczenia oraz poznania zmysłowego i umysłowego¹⁴⁴. Między bytami istniejącymi realnie zachodzi tylko jedna różnica – różnica realna¹⁴⁵. Zdaniem Ockhama wiedza ludzka może dotyczyć tego, co szczegółowe (cel: znajomość powszechników), gdyż tylko to jest realne¹⁴⁶.

Uznawanie istnienia *universale ante rem* służyło do wyjaśniania stworzenia. Musiało ono istnieć w umyśle Boga zanim mógł dokonać dzieła stworzenia. Odrzucając wszelką ogólność, Ockham głosił, że każdy byt, nawet duchowy, jest jednostkowy, a w Bogu nie ma żadnych ogólnych idei-wzorców¹⁴⁷. Zdaniem myśliciela nie ma niczego wspólnego wielu rzeczom, każda z nich jest odrębna od pozostałych i nie istnieje żadna wspólnota (podobieństwa realne). Pojęcia są swego rodzaju „bytami jednostkowymi”, aktami psychicznymi o naturze szczegółowej, bowiem jednostkowej. Jako takie odnoszą się do jednostkowych rzeczy¹⁴⁸.

Reagując na pogląd Dunska Szkota, Ockham uważał za fałszywe zarówno stanowisko radykalne o istnieniu człowieka w ogóle (o uczestnictwie w nim konkretnych jednostek ludzkich), jak i umiarkowane o występowaniu w każdej jednostce natury ujmowanej w pojęciach uniwersalnych, a w konkretnych istniejących jako jednostkowość¹⁴⁹. W ujęciu Ockhama powszechnik w żadnym sensie nie jest rzeczą, gdyż był tylko myślą istniejącą w rozumie (przypadłość duszy-umysłu, która może o wielu orzekać)¹⁵⁰. Oznaczało to, że temu, co ogólne, nie przysługuje rzeczywistość niezależna od rozumu i nie znajduje się w rzeczach jednostkowych.

¹⁴¹ Ockham podkreślał, że pożytek powinien być mierzony raczej miarami indywidualistycznymi niż wspólnotowymi (III. *Dial.*, 2.3.4).

¹⁴² T. Tiurnyn, *op. cit.*, s. 183.

¹⁴³ W. Ockham, *Quodlibeta...*, V.

¹⁴⁴ S. Swieżawski, *Dzieje filozofii...*, s. 799.

¹⁴⁵ Stwierdzenie powyższe prowadziło do myśli, że od momentu stwierdzenia danej rzeczy bezpośrednia obserwacja jej istnienia jest wątpliwa. Stanowiło to podstawę zasady ekonomii myślenia (tzw. brzytwą Ockhama).

¹⁴⁶ S. Swieżawski, *Dzieje...*, s. 801.

¹⁴⁷ J. Domański i in., *op. cit.*, s. 99.

¹⁴⁸ S. Swieżawski, *Dzieje...*, s. 805–806.

¹⁴⁹ Zob. M. Tweedale (red.), *Scotus vs. Ockham. A Medieval Dispute over Universale*, t. 1–2, New York 1999.

¹⁵⁰ S. Swieżawski, *Dzieje...*, s. 803.

Konsekwencją przyjęcia jednostkowości bytu było przekonanie, że każdy byt jest odrębny od innych i niepowtarzalny. Wywodzonym z tego wnioskiem indywidualistycznym było twierdzenie, że istnieją tylko poszczególni ludzie, a nie istnieje bycie człowiekiem (wykluczanie się istnienia realnego i ogólności). Rzeczy jednostkowe różnią się między sobą, a pojęcia ogólne są efektem abstrakcji opierającej się na podobieństwie między nimi. Ockham stwierdził, że powszechnik może być orzekany o wielu bytach jednostkowych (*praedicabile de pluribus*). Tylko byt indywidualny jest bytem realnym¹⁵¹, a uniwersalia, będące tylko nazwami (łac. *termini*), nie istnieją zarówno *ante rem* (przed rzeczami, przed poznaniem, jak i *post rem* (po rzeczy, po jej poznaniu) czy *in rem* (w rzeczach).

Dla nominalizmu Ockhama znamienne było podkreślanie wszechmocy Boga (*potentia Dei absoluta*)¹⁵². Od Niego wywodził zarówno władzę, jak i prawo jej ustanowienia (powołania piastuna) przez ludzi¹⁵³. Mogą oni, dysponując prawem pochodzącym od Boga, spontanicznie i dobrowolnie, ustanowić nad sobą władcę. Tylko w niektórych przypadkach, wskazanych przez Pismo Święte, Bóg własnym aktem powołał władzę (np. w Izraelu). W pozostałych sytuacjach Bóg przyznał ludziom pochodzącym od Niego prawo swobodnej decyzji co do ustanowienia władcy¹⁵⁴.

Istnienie każdej władzy wynika zatem z decyzji ludzkiej woli, jednocześnie zgodnej z wolą Boga i swobodnej. Decyzja o ustanowieniu władzy (powołaniu piastuna) ma charakter ostateczny i nieodwoalny. Ludzie byli tylko jednorazowym kreatorem doczesnej władzy. Gdy ją ustanowili swoją dobrowolną zgodą, to nie dysponowali już żadnym środkiem, by ją odebrać. W ujęciu Ockhama dobrowolności ustanowienia władzy towarzyszy niepodważalność skutków tej decyzji. Dlatego poruszając zagadnienie despotcji, Ockham wskazał, że w jej warunkach poddani nie dysponują żadnymi prawami¹⁵⁵, a *lex regia* tylko dzięki odpowiedniej interpretacji nie pozbawia ich praw¹⁵⁶.

¹⁵¹ Według Ockhama cała rzeczywistość składa się wyłącznie z przedmiotów realnie istniejących, którymi są tylko i wyłącznie indywidua. Zob. J. Legowicz, *op. cit.*, s. 206.

¹⁵² K. Pomian (*op. cit.*, s. 380) następująco ujął wizję Ockhama dotyczącą relacji Bóg – świat: jednoczesne całkowite uzależnienie świata od Boga i autonomizowanie tego świata wobec Boga. W ten sposób Ockham ujawnił wewnętrzną antynomię myślenia kategoriami jedności i układów, kwestii relacji wiary i rozumu oraz Kościoła i państwa.

¹⁵³ J. Legowicz, *op. cit.*, s. 504. Ockham nie przyjął poglądu Stagiryty o potrzebach natury ludzkiej jako źródle władzy. Zob. J. Baszkiewicz, *op. cit.*, s. 72.

¹⁵⁴ Zob. G. de Lagarde, *Comment...*, s. 593–612.

¹⁵⁵ *Dialogus* III, I,2.6.

¹⁵⁶ *Ibidem*.

W ujęciu Ockhama społeczeństwo złożone z jednostek jest sumą, zgromadzeniem wielu (*aggregatio mulierum*)¹⁵⁷. Nie jest, jak uważano w XIII w., całością, do której jednostki przystępują, czy osobą reprezentowaną, prawną, sztuczną (*persona representanta*)¹⁵⁸. Jednostki stawały się zatem elementami składowymi wspólnot, które traciły swą jednolitość i przestawały być „ciałami organicznymi”. Zamiast tego stawały się zbiorami wielu odrębnych części składowych. Dotyczyło to zarówno Kościoła, jak i cesarstwa czy poszczególnych państw¹⁵⁹. Konsekwencje tego stwierdzenia miały różny charakter. Ockham podkreślał istnienie indywidualne jednostki. Prowadziło to do odwrócenia tradycyjnego ujęcia relacji zachodzących między całością (wspólnotą) a jej częściami (członkami). Kościół, tracąc walor korporacyjny, stanowił zbiór żyjących ludzi, członków szerszej społeczności, będących ostatecznymi „nośnikami zwierzchnictwa”¹⁶⁰. Tak jak każda wspólnota, był tylko sumą (zbiorowiskiem) pojedynczych członków i innych części składowych¹⁶¹. Odrzucenie tomistycznego przekonania o wyższości całości nad częścią prowadziło do identyfikacji dobra społecznego z dobrem jednostki¹⁶². Krytyka relacji istniejących tylko terminologicznie objęła także relacje społeczne, odrzucając hierarchiczną budowę społeczeństwa. W bliższej perspektywie oznaczało to zwrócenie się przeciwko ówczesnej strukturze kościelnej i społecznej, a w perspektywie dalszej – wykorzystanie nominalizmu przez ruch soborowy i reformacyjny¹⁶³. Głoszona wizja społeczeństwa prowadziła także do odrzucenia solidaryzmu, uznania króla za stan, idei suwerenności ludu i jego reprezentacji oraz zasady większości. Ockham traktował istnienie korporacji (indywidualizm korporacji) jako stan faktyczny, ale nie jako zjawisko konieczne. Nominalistyczne i indywidualistyczne postrzeganie przez Ockhama członkostwa parlamentu oznaczało, że posłowie reprezentują

¹⁵⁷ Zob. R. Palacz, *Atomizm...*, s. 159–177.

¹⁵⁸ T. Borowska, K. Górski, *op. cit.*, s. 143.

¹⁵⁹ B. Szlachta, *O monarchii...*, s. 231.

¹⁶⁰ *Ibidem*, s. 232.

¹⁶¹ G. de Lagarde, *Comment...*, s. 593–612; B. Tierney, *Ockham...*, s. 40–70.

¹⁶² W realiach średniowiecznych zasady nominalizmu niosły krytykę podstaw społeczeństwa opartego na władaniu ziemią i prawach indywidualnych, przenikały do struktur korporacyjnych, których podstawą była sytuacja osobista i prawa kolektywne, oraz umacniały dążenia partykularne. Zob. G. de Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque*, t. 4, Paris 1948. Na temat indywidualizmu zob. A.S. McGrade, *Ockham and the Birth of Individual Rights*, [w:] B. Tierney, P. Linchan (red.), *Authority of Power. Studies on Medieval Laws and Government Presented to Walter Ullmann on his Seventieth Birthday*, Cambridge 1980; W.A. Maurer, *William Ockham*, [w:] J. Garcia (red.) *Individuation in Scholasticism: The Later Middle Ages and the Counter-Reformation*, New York 1994.

¹⁶³ J. Legowicz, *op. cit.*, s. 371.

„jednostki”. Skoro społeczeństwo (*aggregatio mulierum*) jest zbiorem jednostek, to jego najwyższą władzą są wszyscy. Wszyscy mogą przybywać na koncylium, ale mogą też wybrać swych przedstawicieli. Potwierdza to myśl Ockhama, że „prawdą wiary” jest to, na co zgodzą się „wszyscy”¹⁶⁴.

Człowiek i jego wolność

Dla średniowiecznych rozważań dotyczących wolności, poza kwestią wolnego wyboru dokonywanego przez człowieka, najważniejszym zagadnieniem był jej charakter, ograniczenia i stopień nasilenia zgodnie z powszechnym przekonaniem, że tylko Bóg był w pełni wolny. Wyrażał to m.in. Ockham, podkreślając bożą wszechmoc¹⁶⁵, która powodowała, że wolność ludzka nie była absolutna, lecz ograniczona i przygodna. Wolność absolutna mogła przysługiwać tylko Bogu¹⁶⁶. Jednocześnie wolność aktu dokonywanego przez ludzką wolę była ujmowana jako jedna z przesłanek warunkujących dobroć czynów człowieka¹⁶⁷. W związku z tym doszło do wykształcenia się czterech podstawowych zagadnień w prowadzonych rozważaniach: wszechmoc i wolność Boga, wolna dyspozycja człowieka, wyzwolenie człowieka od grzechu i spontaniczność ludzkiego działania¹⁶⁸.

Źródłami inspiracji dla średniowiecznych rozważań dotyczących wolności i wolnego wyboru były przede wszystkim poglądy Arystotelesa¹⁶⁹ oraz myślicieli wczesnochrześcijańskich (św. Augustyna)¹⁷⁰. Znaczenie podstawowe miała Księga Rodzaju, podnosząca problem wszechmocy i wszechwładzy Boga oraz niezależności decyzji człowieka¹⁷¹. Istotną wagę miał woluntaryzm wyrażany przez św. Augustyna, podkreślającego rolę woli człowieka w dokonywaniu nieskrępowanego wyboru. Według niego człowiek był zaangażowany w wolny wybór poprzez swoją wolę, od której zależał grzech i zasługa. Człowiek tylko wtedy był wolny, gdy dzięki

¹⁶⁴ W. Ockham, *Dialog XIII*, s. 830; por. G. Lagarde, *L'idees...*, s. 486.

¹⁶⁵ S. Swieżawski, *op. cit.*, s. 57.

¹⁶⁶ D.W. Clark, *Ockham on Human and Divine Freedom*, „Franciscan Studies” 1978, vol. 38, s. 14–22.

¹⁶⁷ S. Swieżawski, *op. cit.*, s. 57.

¹⁶⁸ B. Szlachta, *Monarchia prawa...*, s. 216.

¹⁶⁹ Arystoteles, *Polityka*, ks. VIII 1317^a 40 – b.7; *idem*, *Etyka nikomachejska*, 1109^b 30 – 1113^a.

¹⁷⁰ J.B. Korolec, *Filozofia moralna. Dzieje filozofii średniowiecznej w Polsce*, t. 7, Warszawa–Wrocław–Kraków–Gdańsk 1980, s. 175.

¹⁷¹ *Ibidem*, s. 178.

łasce wyzwalał się od grzechu i nieszczęścia w przyszłości¹⁷². Św. Augustyn, podkreślając woluntaryzm, woli postrzegał środek wyzwalający człowieka od grzechu. Na plan dalszy przesunął zatem rolę intelektu. W ten sposób stanowiska Arystotelesa (umiarkowany realizm) i św. Augustyna (woluntaryzm, którego przedstawicielem był Ockham) wyznaczały granice, pomiędzy którymi oscylowała myśl średniowieczna¹⁷³.

Dla średniowiecznej myśli łacińskiej znamienne było przekonanie, że ze swej natury każdy człowiek jest wolny. Wynikało to z tradycji biblijnej, teologicznej i filozoficznej oraz z prawniczej teorii i praktyki¹⁷⁴. Pojęcie wolności obejmowało dokonywanie wyboru między co najmniej dwiema możliwościami, wyboru zależnego od własnej decyzji człowieka i swobodnego (niezależnego od jakiegokolwiek przymusu) zmierzania ku wyznaczonemu celowi. W myśli późniejszego średniowiecza wykształciły się dwie koncepcje wolności. Starsza, wywodząca się z tomizmu, w równej mierze intelektualistyczna i woluntarystyczna, przyjmowała, że istotą wolności było poddanie się przez człowieka temu, co poznaje jako słuszne, a jego własny intelekt wskazuje cel do urzeczywistnienia. Według młodszej, wywodzącej się z ockhamizmu, istotą wolności było swobodne urzeczywistnienie przez człowieka tego, co chce i postanowił¹⁷⁵.

Ockham i jego uczniowie bezwzględnie podkreślali wolność Boga i wszystkich jego poczynąń. Rodziło to szeroko ujmowaną kwestię zakresu, w jakim wolność przysługuje człowiekowi¹⁷⁶. Myśliciel angielski z wolności uczynił podstawę etyki w ramach rozważań teologicznych, a z pytania o zakres możliwości woli ludzkiej wobec Boga – podstawę swoich dalszych rozważań¹⁷⁷. Przedstawione przez niego nowe ujęcie wolności, stając się ważnym czynnikiem dalszego rozwoju myśli zachodnioeuropejskiej, prowadziło do oddzielenia wolności od naturalnych skłonności człowieka oraz do stwierdzenia, że w relacjach między ludźmi nie ma norm obowiązujących bezwzględnie. Możliwe jest zatem, zdaniem Ockhama, przeciwstawienie jednostki wspólnocie, a jej uprawnień indywidualnych – prawu przedmiotowemu tejże wspólnoty¹⁷⁸.

¹⁷² Św. Augustyn, *De duabus animabus contra Manichaeos*, X, 14.PL. 42, cel. 104; wydanie polskie: *O dwóch duszach*; wyd. J. Zycha z 1891), przeł. J. Sulowski, [w:] św. Augustyn, *Pisma przeciw manichejczykom*, Warszawa 1990, s. 67–88.

¹⁷³ J.B. Korolec, *op. cit.*, s. 178.

¹⁷⁴ S. Swieżawski, *U źródeł nowożytnej etyki. Filozofia moralna w Europie XV wieku*, Kraków 1987, s. 55.

¹⁷⁵ J.B. Korolec, *op. cit.*, s. 176.

¹⁷⁶ *Ibidem*.

¹⁷⁷ S. Swieżawski, *Dzieje filozofii...*, s. 341.

¹⁷⁸ R. Heinzmann, *Filozofia średniowieczna*, tłum. P. Domański, Kąty 1999, s. 256.

Według Ockhama człowiek ma tylko jedno istnienie całościowe, obejmujące wiele istnień częściowych. Głosząc istnienie w człowieku trzech form substancjalnych (cielesna, duszy umysłowej i duszy intelektualnej), podkreślał wyższość woli nad rozumem. Dla problematyki woli istotne znaczenie miały dwa przekonania Ockhama. Zgodnie z pierwszym w skutek upadku człowieka jego wola w znacznym zakresie została uwolniona od dominacji norm niezmiennych. Stała się zatem władzą wypełniającą treścią sferę swobodnego decydowania przez człowieka¹⁷⁹. Zgodnie z drugim wola mogła być ujmowana albo jako niepoddająca się poleceniu żadnego „zwierzchnika moralnego”, albo jako niosąca wraz z wolą Boga pozytywne zobowiązania dla człowieka¹⁸⁰.

Wola, według Ockhama, określając sama siebie, nie podlega rozumowi zajmującemu się pojęciami, a jako wolna rządzi człowiekiem. Działa na umysł, wiążąc pojęcia w sądy i decydując, jakie sądy powstają. Wypowiada się zatem w sprawie celów człowieka i środków służących ich osiągnięciu oraz kwalifikacji moralnej celów ludzkich. Decydując o sposobach jego działania, wola człowieka musi stosować się do zmiennej woli Boga. Nie może zatem decydować dowolnie¹⁸¹. Ujęcie woli jako jedynego i wyłącznego przedmiotu wszystkich cnót powodowało odrzucenie przez Ockhama wyróżnienia cnót moralnych (*virtutes morales*) i cnót intelektualnych (*virtutes intellectuales*)¹⁸².

W ujęciu Ockhama człowiek był istotą zmysłową i obdarzoną duchem¹⁸³. Skoro jednak nie da się udowodnić założenia niematerialnej i nieśmiertelnej duszy, to problematyka ta należy do sfer wiary¹⁸⁴. Także kwestią wiary była wolność Boga. Stosunek ciała do duszy Ockham ujął zgodnie z tradycją franciszkańską. Wyróżnił w człowieku trzy formy (zmysłową, rozumną i *corporeitatis*), a przedkładanie tego rozróżnienia nad *unitas formae* było efektem wiary¹⁸⁵. Pierwsza forma była związana z cielesnością i z nią umierała, druga – związana z ciałem, była od niego odłączona i nieśmiertelna¹⁸⁶, trzecia zapewniała tożsamość żywego ciała i zwłok. To rozróżnienie nie dotyczyło wewnętrznej jednostkowej duszy,

¹⁷⁹ J. B. Korolec, *op. cit.*, s. 177; B. Szlachta, *Monarchia prawa...*, s. 216 i nast.

¹⁸⁰ B. Szlachta, *Monarchia prawa...*, s. 220.

¹⁸¹ Pierwsza interpretacja była znamienita dla Grzegorza z Rimini (XIV w.) i Gabriela Biela (XV w.). Zob. B. Szlachta, *Monarchia prawa...*, s. 221.

¹⁸² *Ibidem*, s. 223.

¹⁸³ S. Swieżawski, *op. cit.*, s. 99.

¹⁸⁴ R. Heinzmann, *op. cit.*, s. 255.

¹⁸⁵ W. Ockham, *Quodlibeta...*, II, 1.10.

¹⁸⁶ *Ibidem*, II, 11–12.

która nie jest oddzielona od swoich władz, a skoro nie są oddzielone od siebie, to wola i intelekt są tożsame z duszą¹⁸⁷.

Przyjęte przez Ockhama założenia woluntaryzmu powodowały konieczność zanegowania powiązania „wolnych decyzji” człowieka z jego naturalnymi skłonnościami. Uważał on, że wolność wyprzedza rozum i wolę, popychając je do czynów. Oznaczało to, że w jego ujęciu wolność zajmuje miejsce tradycyjnie zastrzeżone dla intelektu, który odwołuje się do celu i naturalnych skłonności, wyznaczając treść prawnych wyborów. Umacnia więc człowieka z Bogiem, decydując o moralności ludzkich czynów¹⁸⁸.

Człowiek stworzony przez Boga jest wolny i podległy tylko Jemu¹⁸⁹. Jest od Niego całkowicie zależny, nikomu nie podlegając docześnie. W ujęciu Ockhama Bóg jest przede wszystkim wolą, a w dalszej kolejności – rozumem (prawym rozumem), który rozkazuje, a stworzywszy wszystko, w każdej chwili może uczynić co zechce z każdym stworzonym bytem¹⁹⁰. Wola Boga jest niczym nieograniczona¹⁹¹. W procesie stwarzania nawet Jego własna istota nie jest czynnikiem krępującym. Stwarzając, niczego nie naśladuje, nawet idei¹⁹², a Jego wszechmoc jest źródłem normy moralnej¹⁹³. Człowiek zatem jest moralnie zobowiązany chcieć to, co Bóg nakazuje chcieć i nie chcieć tego, czego Bóg nakazuje nie chcieć¹⁹⁴. Zdaniem Ockhama prawo Boże, wyraz woli Boga, absolutnego władcy świata, wszechwładnego i niepoznawalnego, zawiera wartości moralne całkowicie od Niego zależne. Stwórca w niczym jednak nie podlega własnym poglądom moralnym i może je w każdej chwili zmienić. Jest władny wywrócić całą skalę ludzkich wartości¹⁹⁵.

W zakresie bożych nakazów i zakazów człowiek jest moralnie zobowiązany do dopasowania swojej woli do woli Boga. Swobodna wola człowieka decyduje o jego posłuszeństwie wobec bożych przykazań. Jednak faktyczna zgodność z tymi przykazaniami nie stanowi wystarczającej przyczyny, która czyni wolę moralną¹⁹⁶. Człowiek, byt rozumny, po-

¹⁸⁷ *Ibidem*, II, 1.10.

¹⁸⁸ W. Ockham, *Sententiae* II, 20.

¹⁸⁹ B. Szlachta, *Monarchia prawa...*, s. 216.

¹⁹⁰ W. Ockham, *Sententiae* IV, q.3.Q; zob. B. Szlachta, *Monarchia prawa...*, s. 222–223.

¹⁹¹ J. Domański i in. (*op. cit.*, s. 173) wskazał, że tak jak Jan Duns Szkot, należący do dawnej drogi, tak Ockham, a następnie Buridan, głosili, iż wola, wszechmoc i wolność Boga nie są ograniczone żadnymi obiektywnymi prawami.

¹⁹² S. Swieżawski, *Dzieje...*, s. 811.

¹⁹³ J. Legowicz, *op. cit.*, s. 465.

¹⁹⁴ F. Copleston, *op. cit.*, s. 117

¹⁹⁵ J. Baszkiewicz, *op. cit.*, s. 181.

¹⁹⁶ R. Heinzmann, *op. cit.*, s. 257.

winien poddać się prawu ustanowionemu przez Boga. Jeżeli nie wie, co Bóg ustanowił, to zobowiązany jest moralnie do postępowania zgodnego z poczuciem co do tych nakazów¹⁹⁷. Wolność stawała się zatem „boską władzą” w człowieku, łączącą go z Bogiem i określającą „dobro lub zło rzeczy” oraz ujawniającą ludzkie posłuszeństwo wobec woli Boga¹⁹⁸. Tak rozumiana wolność była postrzegana jako „bezzałożeniowe samookreślenie duszy” („*voluntas pro statu isto poteste nolle finem ultimum*”)¹⁹⁹. Nie jest bowiem możliwe stworzenie metodami filozoficznymi ani założeń ontologicznych, ani struktur, którymi mógłby kierować się ludzki instynkt pewności²⁰⁰.

Wolność człowieka jest jego podstawową władzą²⁰¹, od której zależy sam akt woli oraz wybór między różnymi podmiotami²⁰². Podkreślanie przez Ockhama wolności woli w stosunku do rozumu było zgodne z tradycją filozofów franciszkańskich²⁰³. Posiadania wolności nie można udowodnić rozumowo (argumentami), gdyż jest ona pewna dzięki osądowi świadomości²⁰⁴. Swoją wolność człowiek może poznać dzięki doświadczeniu²⁰⁵. Doświadcza bowiem, że bez względu na to, co dyktuje rozum, jego wola może chcieć tego albo nie chcieć²⁰⁶. Jednocześnie człowiek doświadcza, że karanie bądź nagradzanie ludzi za dokonane czyny świadczą o uznaniu wolności za coś realnego. Na potępienie zasługują tylko czyny zależne od jego woli²⁰⁷.

Wola ludzka, górując nad intelektem, jest czynnikiem aktywnym, siłą istniejącą w człowieku, który może czegoś pragnąć. W poglądach franciszkanina cel był ważny tylko w ramach jednostkowego czynu, a nie ciągu czynów. Ludzkie działanie, będące szeregiem osobnych aktów, było zatem szeregiem wolnych decyzji, a wola – czynnikiem tworzącym więź między nimi²⁰⁸. W akcie decyzji i wyboru celów swoich dążeń wola jest wolna i niezależna, posiada zdolność spontanicznego działania. Także to stwierdzenie odpowiada tradycyjnemu ujęciu franciszkańskiemu, zgodnie z którym porządek natury jako zdeterminowany (podległy prawom)

¹⁹⁷ F. Copleston, *op. cit.*, s. 124.

¹⁹⁸ B. Szlachta, *Monarchia prawa...*, s. 216.

¹⁹⁹ W. Ockham, *Sententiae* IV, 16.

²⁰⁰ *Idem*, *Quodlibeta...*, IV, 1 i 2.

²⁰¹ *Ibidem*, 1.16.

²⁰² *Ibidem*.

²⁰³ F. Copleston, *op. cit.*, s. 116.

²⁰⁴ W. Ockham, *Quodlibeta...*, 1.16.

²⁰⁵ F. Copleston, *op. cit.*, s. 115.

²⁰⁶ W. Ockham, *Quodlibeta...*, 1.16.

²⁰⁷ *Idem*, *Sententiae* III, 10.H.

²⁰⁸ B. Szlachta, *Monarchia prawa...*, s. 216.

jest przeciwstawiony porządkowi wolności. Zgodnie z tym stanowiskiem Ockham uważał, że wolność, obca w stosunku do natury, przejawia się w sztuce, decydując o jej wyższości nad naturą²⁰⁹.

Analogicznie do wolności Boga Ockham głosił, że u człowieka konieczne jest odróżnienie *facere absoluta* i *facere ordinata*. *Potentia absoluta*, w ramach ładu, w którym się znajduje, jest przyczyną prawdziwie wolnego działania. Tylko akt woli może być dobry albo zły, a przez to moralny (*virtuosus*), gdyż określa wewnętrzne nastawienie działania. Tylko czyn wynikły z woli podlega ludzkiej odpowiedzialności, a każdy inny czyn w zasadzie mógłby zostać spowodowany przez samego siebie²¹⁰. Sama wolność nie czyni zatem dobrym aktu woli, gdyż kryterium jest miłość do Boga²¹¹. W każdym moralnie dobrym akcie Bóg, tylko ze względu na Niego samego²¹², musi być kochany ponad wszystko. Oznacza to, że wola Boga staje się źródłem poprawności czynu²¹³. Akt taki otrzymuje cechę absolutnego i koniecznego dobra ze względu na to, że sam Bóg go chce. Człowiek poznaje ten wymiar w pojmowaniu moralnym, przy czym należyte rozumienie tego, co prawdziwe, nie jest różne od samego aktu, stanowiąc rozumienie bezpośrednio praktyczne²¹⁴. Według Ockhama wolna wola chce albo nie chce celu ostatecznego (szczęśliwości), odnoszonego do Boga²¹⁵.

Ockham przyjmował istnienie w woli sprawności i skłonności²¹⁶. Przyczyna ich istnienia nie może wynikać z rozumu, mogącego nakazywać, co wola powinna chcieć, jak i czego nie chcieć. Nie jest nią też związek z pożądaniem zmysłowym. To, że wola skłonna jest ulegać temu pożądaniu, myśliciel angielski uznawał za niepodważalny fakt wynikający z doświadczenia²¹⁷. Uleganie to, w określonym kierunku, rodzi sprawność, umacniającą się, gdy wola nie przeciwstawia się wystarczająco pożądaniu zmysłowemu. Wolna wola ma jednak moc przeciwstawiania się sprawności i skłonności oraz wybierania działań przeciwnych. Jest ona ontologiczną podstawą porządku moralnego i dlatego treść prawa moralnego jest wyznaczona nakazem Boga. Zależność ludzkich wolnych czynów wyrażana jest jako powinność moralna.

²⁰⁹ J. Legowicz, *op. cit.*, s. 476.

²¹⁰ W. Ockham, *Quodlibeta...*, III. 14.

²¹¹ *Idem*, *Sententiae* I, 1.2.

²¹² *Idem*, *Quaestiones variae*, New York 1984, s. 7.

²¹³ B. Szlachta, *Monarchia prawa...*, s. 215.

²¹⁴ W. Ockham, *Sententiae* III, 11 i 12.

²¹⁵ *Idem*, *Sententiae* I, 1.4. W ujęciu Ockhama człowiek może nie chcieć szczęścia (*Sententiae* I, 1.6).

²¹⁶ *Idem*, *Sententiae* III, 4.M; *Sententiae* III, 16.D; *Sententiae* IV, 12.

²¹⁷ F. Copleston, *op. cit.*, s. 117.

Uważając, że ludzki czyn dokonany pod wpływem jakiegokolwiek czynnika (skłonności, celu, sprawności, cnoty) nie mógłby być w pełni wolny, Ockham umieścił takie czynniki poza granicami wolnego czynu. Skutkiem tego o działaniu zgodnym z afirmacją czy negacją sprawności miała decydować tylko wolność. Natomiast cnota, tracąc wartość moralną centralnej kategorii filozoficznej, stawała się tylko mechanizmem psychologicznym czy nawykiem²¹⁸. To wolność w połączeniu z „władczą możliwością jednostki”²¹⁹ miała decydować o treści czynu. Wskazane obniżenie moralnego znaczenia cnoty wraz z „atomizacją” działań ludzkich pozwala postrzegać Ockhama jako inicjatora „subiektywistycznego przewrotu” w myśli polityczno-prawnej²²⁰.

Wnioski końcowe

1. Swoje rozważania Ockham (*Venerabilis Inceptor*) wiązał z kolejnymi sporami (o wiedzę, o ubóstwo ewangeliczne, o władzę), w których uczestniczył w różnym zakresie i charakterze. Problematyka wolności pojawiała się w jego dziełach w związku z omawianymi zagadnieniami wynikającymi z tych sporów. Przypisywany Ockhamowi przełom w myśli średniowiecznej i wynikające z tego jego znaczenie dla rozwoju myśli nowożytnej można sprowadzić do jego woluntarystycznej koncepcji wszechmogącego Boga i stanowiska nominalistycznego w sporze o powszechniki, a także do zachwiania podstawami „wielkiej scholastyki” i oddzielenia rozumu od wiary, a filozofii od teologii.
2. Wyrażane przez Ockhama stanowisko nominalistyczne (istnienie tylko bytów jednostkowych) spowodowało zmianę ujęcia relacji części do całości i odejście od tradycyjnego pojęcia wspólnoty społecznej. Zamiast pojęć całości i wspólnoty przedstawił nowe pojęcie natury ludzkiej, które zapowiadało nowożytne wątki w koncepcjach społecznych i polityczno-prawnych. Człowiek, istota

²¹⁸ B. Szlachta, *Monarchia prawa...*, s. 216.

²¹⁹ M. Villey, *Le genèse du droit subjectif chez Guillaume d'Occam*, „Archives de Philosophie du Droit” 1964, vol. 9, s. 97–127; A.S. McGrade, *Ockham...*, s. 150.

²²⁰ B. Szlachta (*Monarchia prawa...*, s. 217) pisząc na ten temat, stwierdził: „Przewrót ten miał doprowadzić do odejścia od tradycyjnego sposobu myślenia, koncentrującego się na działaniach, a nie na uprawnieniach (szczególnie władców), zgodnych z przedmiotowym prawem wiecznym, odzwierciedlającym je prawem naturalnym i niesprzecznymi z nimi prawem narodów i prawem cywilnym”. Według tego badacza łączyło się to z władzą jednostki, z uzyskaniem postaci prerogatywy, z której miał korzystać podmiot uprawniony (m.in. władca stosujący prawo w świecie doczesnym).

zmysłowa i obdarzona duchem, był przez niego przedstawiony jako wolny od wszelkich ograniczeń zewnętrznych, dysponujący swobodą moralną i prawną. Jako konkretna jednostka pełnił rolę nadrzędną wobec wszelkich struktur społecznych i politycznych, a nawet wobec prawa. Ponad wszystkimi ludźmi znajdowała się tylko absolutna wszechmoc Boga, mogącego swoją wolą zmieniać w dowolny sposób wszelkie prawa i bieg dziejów. Człowiek zatem zależy jedynie od Boga, a wszelka instytucjonalizacja społeczeństwa zawsze pozostaje względem niego wtórna. W zakresie bożych nakazów człowiek jest zobowiązany moralnie do dopasowania swej swobodnej woli do woli Boga. O tym posłuszeństwie decyduje sam człowiek, który jako byt rozumny powinien poddać się bożym decyzjom.

3. Przedstawiona przez Ockhama wizja wolności człowieka stanowi swoiste odbicie absolutnej wolności Boga, gdyż jej źródłem były działania samego Stwórcy.
4. Ockham odszedł od problematyki wolności jako wyboru między „dobrem” a „złem” i ujął ją w kategoriach polityczno-prawnych (wolność w ujęciu politycznym). Dzięki temu mógł ją szeroko wykorzystać, omawiając zagadnienia związane z władzą duchowną i świecką oraz cesarstwem (państwem) i jego stosunkiem wobec Kościoła (państwa).

Bibliografia

- Augustyn św., *O dwóch duszach (De duabus animabus contra Manichaeos)*; wyd. J. Zycha z 1891), przeł. J. Sulowski, [w:] św. Augustyn, *Pisma przeciw manichejczykom*, Warszawa 1990, s. 67–88.
- Armstrong D.M., *Nominalism and Realism*, Cambridge 1978.
- Armstrong D.M., *Universals and Scientific Realism*, Edinburgh 1957.
- Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, Warszawa 2007.
- Arystoteles, *Polityka*, Warszawa 2006.
- Baethg Fr., Baszkiewicz J., „*Dominium mundi*” w poglądach politycznych Bartolusa, [w:] J. Baszkiewicz, *Państwo, rewolucja, kultura polityczna*, Poznań 2009, s. 152–193.
- Baszkiewicz J., *Myśl polityczna wieków średnich*, Poznań 1988.
- Baszkiewicz J., *Władza*, Kraków 1999.
- Baudry L., *Guillaume d'Occam: sa vie, ses oeuvres, ses idées politiques*, t. 1: *L'homme et les oeuvres*, Paris 1949.
- Baudry L., *La lettre de Guillaume d'Occam au chapitre d'Assise*, „Revue d'histoire franciscaine” 1926, t. 3, s. 202–219.

- Baudry L., *Le philosophe et le politique dans Guillaume d'Ockham*, „Archives d'Histoire Doctrinale et Litteraire du moyen âge” 1939, vol. 12, s. 209–230.
- Baudry L., *Lexique philosophique de Guillaume d'Occam*, Paris 1958.
- Bayley C., *Pivotal Concepts in the Political Philosophy of William of Ockham*, „Journal of the History of Ideas” 1949, vol. 10, nr 2, s. 199–218.
- Biard J., *Logique et theorie du signe au XIV^e siècle*, Paris 1969.
- Bochner Ph., *Collected Articles on Ockham*, New York 1958.
- Bochner Ph., *Ockham William: Philosophical Writings*, New York 1957.
- Borowska T., Górski K., *Umysłowość średniowiecza*, Warszawa 1993.
- Clark D.W., *Ockham on Human and Divine Freedom*, „Franciscan Studies” 1978, vol. 38, s. 14–22.
- Copleston F., *Historia filozofii*, t. 3: *Od Ockhama do Suareza*, tłum. H. Bednarek, S. Zalewski, Warszawa 2001.
- Cord Adams M., *William Ockham*, t. 1–2, Indianapolis 1987.
- Curtis E.R., *Literatura europejska i łacińska średniowiecze*, tłum. i oprac. A. Boroński, Kraków 1997.
- Czapliński W., Galos A., Korda W., *Historia Niemiec*, Wrocław 1981.
- Domański J., *Metamorfozy pojęcia filozofii*, Warszawa 1996.
- Domański J., Ogonowski Z., Szczucki L. (red.), *Z dziejów filozofii w Polsce. Wieki XIII–XVII*, Warszawa 1989.
- Eberle R. A., *Nominalistic System*, Dortmund 1970.
- Ghisalberti A., *Gughielmo di Ockham*, Milano 1972.
- Goddu A., *The Physic of William of Ockham*, Leiden 1984.
- Goldast M., *Monarchia Sancti Romani Imperii*, vol. 2, Frankfurt 1614.
- Grzybowski J., *Miecz i pastorał. Filozoficzny uniwersalizm sporu o charakter władzy. Tomasz z Akwinu i Dante Alighieri*, Kąty 2006.
- Guelluy R., *Philosophie et théologie chez Guillaume d'Ockham*, Louvain–Paris 1947.
- Heinzmann R., *Filozofia średniowieczna*, tłum. P. Domański, Kąty 1999.
- Heynek V., *Ockham Literatur 1919–1949*, „Franziskanische Studien” 1950, t. 32, s. 164–183.
- Hohn R., *Wilhelm Ockham in Munchen*, „Franziskanische Studien” 1950, t. 32, s. 149–157.
- Jung-Palczewska E., *Wilhelm Ockham (ok. 1280–1349)*, [w:] E. Jung-Palczewska (red.), *Wszystko to ze zdziwienia. Antologia tekstów filozoficznych z XIV wieku*, Warszawa 2000.
- Kałuża Z., *Les quelles doctrinales a Paris. Nominalistes et réalistes aux confens du XIV^e et XV^e siècles*, Deamo 1988.
- Kantorowicz E., *Dwa ciała króla. Studium ze średniowiecznej teologii politycznej*, tłum. M. Michalski, red. nauk. J. Strzelczyk, Warszawa 2007.
- Kelly J.M., *Historia zachodniej teorii prawa*, przekł. D. Pietrzyk-Reeves, Ł. Słoniowski, R. Olszowski, M. Kunecka, M. Modrzejewska, R. Lis, A. Krzynówek, Kraków 2006.
- Kilcullen J., *Ockham's Political Writings*, [w:] P.V. Spode (red.), *The Cambridge Companion to Ockham*, Cambridge 1999, s. 302–325.

- Korolec J.B., *Filozofia moralna. Dzieje filozofii średniowiecznej w Polsce*, t. 7, Warszawa 1980.
- Krauze-Błachowicz K., *Wstęp. Filozofia XIII wieku*, [w:] K. Krauze-Błachowicz (red.), *Wszystko to ze zdziwienia. Antologia tekstów filozoficznych z XIII wieku*, Warszawa 2002, s. 13–59.
- Krapiec M.A., *Uniwersalia*, [w:] A. Maryniaczyk (red.), *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 9, Lublin 2008, s. 600–604.
- Kuksewicz Z., *Zarys filozofii średniowiecznej. Filozofia łacińskiego obszaru kulturowego*, Warszawa 1973.
- La Due W.J., *Na tronie świętego Piotra. Historia papieżstwa*, tłum. M. Miecielica, Ł. Tabaka, Wrocław 2004.
- Lagarde G. de, *Comment Ockham comprend le pouvoir seculier*, „Scritti di sociologie e politia in onore de Luigi Sturzo” 1953, t. 1.
- Lagarde G. de, *Guillaume d’Ockham: Critique des structures ecclésiales*, t. 5, Louvain–Paris 1963.
- Lagarde G. de, *Individualisme et corporatisme au moyen-âge*, [w:] *Études présentées à la Commission Internationale pour l’Histoire des Assemblées d’Etats*, t. 3: *L’organisation corporative du moyen-âge à la fin de l’Ancien Regime*, Louvain 1937.
- Lagarde G. de, *La naissance de l’esprit laïque*, t. 4: *Guillaume d’Ockham: Défense de l’Empire*, Louvain 1962.
- Leff G., *Medieval Thought. St. Augustine to Ockham*, Baltimore 1958.
- Leff G., *William of Ockham. The Metamorphosis of Scholastics Discourse*, Manchester 1975.
- Le Goff J., *Inteligencja w wiekach średnich*, tłum. E. Bąkowska, Warszawa 1997.
- Legowicz J. (red.), *Historia filozofii średniowiecznej*, Warszawa 1981.
- Luterell J., *Libellus contra doctrinam Guillelmi Occham*, [w:] F. Hoffmann, *Erfurter Theologische Studien*, vol. 6: *Texte zur vierzehnten Jahrhunderts*, Leipzig 1959.
- Łagosz M., *„Brzytwa Ockhama” a wykazanie nieistnienia*, Wrocław 2002.
- Marsilius of Padua, *Writings on the Empire: „Defensor minor” and „De translatione imperii”*, Cambridge 1993.
- Maurer W.A., *William Ockham*, [w:] J. Garcia (red.), *Individuation in Scholasticism: The Later Middle Ages and the Counter-Reformation*, New York 1994.
- McGrade A.S., *Ockham and the Birth of Individual Rights*, [w:] B. Tierney, P. Linchan (red.), *Authority of Power. Studies on Medieval Laws and Government Presented to Walter Ullmann on his Seventieth Birthday*, Cambridge 1980, s. 149–165.
- McGrade A.S., *The Political Thought of William of Ockham. Personal and Institutional Principles*, Cambridge 1974.
- Michalski K., *La physique nouvelle et les différents courants philosophiques au XIV^e siècle*, „Bulletin International de l’Académie Polonaise des Sciences et des Lettres” (Classe de philologie, d’histoire, et de philosophie, Janvier-Mars 1927) 1928, s. 93–164.
- Michalski K., *Les courants critiques et sceptiques dans la philosophie du XIV siècle*, odb. z „Bulletin International de l’Académie Polonaise des Sciences et des Lettres” 1925.

- Michalski K., *Odrodzenie nominalizmu w XIV wieku*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1926, t. 4, s. 171–216.
- Miethke J., *The Political Thought of William of Ockham*, Cambridge 1960.
- Minois G., *Kościół i nauka. Dzieje pewnego nieporozumienia. Od Augustyna do Galileusza*, tłum. A. Szymanowski, Warszawa 1995.
- Moody E.A., *The Logic of William of Ockham*, New York 1935.
- Ockham W., *Breviloquium de principatu tyranico super divina et humana, specialiter autem super Imperium et subiectos imperio, a quibusdem vocatis summis pontificibus usurpato*, [w:] R. Scholz, *Wilhelm von Ockham als politischer Denker und sein „Breviloquium de principatu tyrannico”*, Leipzig 1944.
- Ockham W., *Dialog. Część pierwsza*, tłum. i oprac. J. Surzyn, Warszawa 2010.
- Ockham W., *Opera Philosophies et Theologies*, New York 1967.
- Ockham W., *Quaestiones variae*, New York 1984.
- Ockham W., *Quodlibeta septem*, Strassbourg 1491.
- Ockham W., *Summa totius logicae*, Oxford 1675; wyd. polskie *Suma logiczna*, tłum., wstęp i przypisy T. Włodarczyk, Warszawa 1971.
- Offher M., *Nominalismus und Realismus*, Berlin 1919.
- Offler H.S., *Guillelmi de Ockham. Opera Politica*, t. 1, Manchester 1940.
- Offler H.S., *Guillelmi de Ockham. Opera Politica*, t. 2, Manchester 1963.
- Offler H.S., *Guillelmi de Ockham. Opera Politica*, t. 3, Manchester 1956.
- Palacz R., *Ockham*, Warszawa 1982.
- Palacz R., *Atomizm społeczny Wilhelma Ockhama*, [w:] M. Drużkowski, K. Sokół (red.), *Antynomie wolności. Z dziejów filozofii wolności*, Warszawa 1966, s. 159–177.
- Pelzer A., *Les 51 Articles de Guillaume Occam censures en Avignon 1326*, „Revue d’histoire Ecclesiastique” 1922, t. 18, s. 229–245.
- Pomian K., *Przeszłość jako przedmiot wiary. Historia i filozofia w myśli średniowiecza*, Warszawa 2009.
- Russell B., *Dzieje filozofii Zachodu i jej związki z rzeczywistością polityczno-społeczną od czasów najdawniejszych do dnia dzisiejszego*, tłum. T. Baszniak, A. Lipszyc, M. Szczubiałek, Warszawa 2000.
- Salamucha J., *Logika zdań u W. Ockhama*, „Przegląd Filozoficzny” 1935, s. 208–239.
- Schatz K., *Prymat papieski, od początków do współczesności*, tłum. E. Marszał, J. Zakrzewski SJ, Kraków 2004.
- Scholz R., *Wilhelm von Ockham als politischer Denker und sein „Breviloquium de principatu tyrannico”*, Leipzig 1944.
- Scholz R., *Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern 1327–1354*, Rome 1914.
- Spade P.V., *Ockham’s Nominalist Metaphisic: Some Main Themes*, [w:] P.V. Spade (red.), *The Cambridge Companion to Ockham*, Cambridge 2004, s. 100–117.
- Surzyn J., *Wstęp tłumacza*, [w:] W. Ockham, *Dialog. Część pierwsza*, tłum. i oprac. J. Surzyn, Warszawa 2010, s. 7–36.
- Swieżawski S., *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa–Wrocław 2000.
- Swieżawski S., *Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku*, t. 6: Człowiek, Warszawa 1983.
- Swieżawski S., *U źródeł nowożytnej etyki. Filozofia moralna w Europie XV wieku*, Kraków 1987.

- Szlachta B., *Monarchia prawa. Szkice z historii angielskiej myśli politycznej do końca epoki Plantagenetów*, Kraków 2001.
- Szlachta B., *Ockham*, [w:] K. Chojnicka, M. Jaskólski (red.), *Słownik historii doktryn politycznych*, t. 4, Warszawa 2009, s. 406–414.
- Tierney B., *Ockham, the Conciliar Theory and the Canonists*, „Journal of History of Ideas” 1954, vol. 15, s. 40–70.
- Tierney B., *Foundations of the Conciliar Theory. The Contribution of the Medieval Cananists from Gratian to the Great Schism*, Oxford 1955.
- Tiurn T., *Boecjusz i problem uniwersaliów*, Wrocław 2009.
- Tweedale M., *Scotus vs. Ockham: A Medieval Dispute over Universales*, t. 2, Lewinstong 1999.
- Tweedale M. (red.), *Scotus vs. Ockham. A Medieval Dispute over Universales*, t. 1–2, New York 1999.
- Villey M., *Le genèse du droit subjectif chez Guillaume d’Occam*, „Archives de Philosophie du Droit” 1964, vol. 9, s. 97–127.
- Wielomski A., *Teokracja ekstremalna Augustyna z Ankony*, [w:] M. Sadowski, P. Szymaniec (red.), *Wrocławskie Studia Erazmiańskie*, z. 5: *Religia a prawo i państwo*, Wrocław 2011, s. 69–86.