

Jacek Surzyn

## Wilhelma Ockhama dowód na istnienie Boga

### 1. Ontologiczne podstawy dowodu

Problem istnienia Boga był jednym z centralnych zagadnień scholastyki. Nie pomija tego zagadnienia również Wilhelm Ockham, przeciwnie, zgodnie z własną koncepcją bytu rozważa możliwość poznania istnienia Boga. Wstępem do dokładniejszej analizy dowodu Ockhama na istnienie Boga musi więc być przedstawienie jego koncepcji metafizyki i przedmiotu jej badań, czyli bytu.

Wielu znawców filozofii Ockhama twierdzi, że w przypadku tego myśliciela trudno jest mówić o metafizyce, skoro skutecznie podkopał on fundamenty scholastycznej metafizyki, a jego system uważany jest z zasady za „antymetafizyczny”. Mimo to jednak można, a nawet trzeba mówić o metafizyce w filozofii Ockhama, choć problem wydaje się o tyle trudniejszy, że nie mamy osobnego dzieła tego autora poświęconego problematyce metafizycznej<sup>1</sup>. Wśród rejestru jego pism brakuje bowiem komentarza do *Metafizyki*, którego — z przyczyn związanych z burzliwym życiem — nie udało się Ockhamowi napisać. Skądinąd wiemy jednak, że nosił się z takim zamiarem<sup>2</sup>. Ockham nigdy nie negował możliwości metafizyki. Zawsze twierdził, że metafizyka jest pewną specyficzną nauką, do której każdy może dojść poprzez rozumową dedukcję. Podczas analizy terminu *scientia*, Ockham definiuje metafizykę jako naukę, która „[...] obej-

---

<sup>1</sup> Wielkim zwolennikiem tezy, że Ockham miał swoją oryginalną metafizykę jest Ph. Boehner. Por. Ph. Boehner, *Collected Articles on William of Ockham*, St. Bonaventure N. Y. 1958, s. 373 („The fact is, Ockham does have a Metaphysics. It could even be called a well-developed Metaphysics”), a także: tegoż, *Introduction*, w: Wilhelm Ockham, *Philosophical Writings*, 1964, s. XXXIX–XL.

<sup>2</sup> Ph. Boehner, *Collected Articles...*, dz. cyt., s. 374–375: „[...] we should always keep in mind, that the Venerable Inceptor never wrote textbook of Metaphysics. And this he does not differ from the other great scholastics. However, St. Thomas and Duns Scotus have commented on the Metaphysics of Aristotle. Ockham did not do this. Yet, we know that he intended to write an exposition of the Metaphysics of Aristotle. Circumstances already well known, prevented him from fulfilling his promises”. Zamierzenie napisania komentarza do *Metafizyki* Ockham wyraźnie zaznacza we *Wstępie do Fizyki*, gdzie pisze: „[...] Tamen qualiter hoc sit intelligendum, magis forte super «Metaphysicam» ostendetur [...]”.

muje poznanie dwóch rzeczy: pierwszych zasad i wniosków wynikających z sylogizmów”<sup>3</sup>. Ponadto, podobnie jak filozofia przyrody i matematyka, nie jest ona nauką numerycznie jedną<sup>4</sup>. Głównym podmiotem metafizyki jest termin „byt”. Ockham twierdzi, że jest on „najważniejszym ze wszystkich podmiotów wśród orzeczeń, natomiast pierwszym niewątpliwie podmiotem tej dyscypliny [tzn. metafizyki], gdy będziemy go określać w porządku doskonałości, jest Bóg”<sup>5</sup>.

Według Ockhama, w świecie poza naszym umysłem nie istnieje żaden byt, rozumiany w sensie bytu ogólnego. To, z czym spotykamy się w świecie, to jedynie konkretne byty i rzeczy, takie jak: przypadłości, substancje, zwierzęta, ludzie, aniołowie czy ostatecznie Bóg. Wszystko zależy od sposobu orzekania bytu<sup>6</sup>. Odrzucenie jednoznaczności terminu „byt” prowadzi, zdaniem Ockhama, do agnostycyzmu w stosunku do Boga. Nie mamy bowiem żadnego bezpośredniego (intuicyjnego) poznania Boga, w konsekwencji odpada również poznanie abstrakcyjne. Jedyną możliwością pozostaje abstrahowanie, z konkretnych rzeczy istniejących w świecie i poznawanych bezpośrednio przez nas, pojęcia „bytu”, które jest orzekane o wszystkich realnych rzeczach oraz abstrahowanie pojęcia „pierwszy”. Połączenie tych terminów tworzy złożone pojęcie „pierwsze-

<sup>3</sup> *Prologus in Expositionem super VIII libros Physicorum*, w: W. Ockham, *Philosophical...*, dz. cyt., s. 6: „Metaphysica comprehendit tam notitiam principiorum quam conclusionem”.

<sup>4</sup> Tamże: „Quod metaphysica, similiter mathematica et philosophia naturalis, non est una scientia secundum numerum illo modo, quo haec albedo est una numero et iste calor et iste homo et iste asinus”.

<sup>5</sup> Tamże, s. 10: „Sicut in metaphysica primum inter omnia subiecta primitate praedicationis est ens, sed primum primitate perfectionis est Deus”. Zaznaczmy, że Ockham był zdecydowanym przeciwnikiem tezy, iż istnieje jeden wspólny podmiot dla wszystkich nauk. Każda nauka posiada własny, odmienny od innych dyscyplin podmiot. Por. tamże: „Ex istis etiam patet, quod quaere: Quod est subiectum logicae vel philosophiae naturalis vel metaphysicae vel mathematicae vel scientiae moralis? nihil est quaerere, quia talis quaestio supponit, quod aliquid sit subiectum logicae et similiter philosophiae naturalis, quod est manifeste falsum; quia nihil unum est subiectum totius, sed diversarum partium diversa sunt subiecta. Unde quaerere «Quid est subiectum philosophiae naturalis?» est simile quaestioni, qua quaeretur «Quid est rex mundi?» Quia sicut nullus est rex mundi, sed unus est rex unius regni et alter alterius, sic est de subiectis diversarum partium scientiae talis; nec plus scientia, quae est talis collectio, habet unum subiectum, quam mundus habet unum regem vel quam unum regnum habet unum comitem”.

<sup>6</sup> Zob. Ph. Boehner, *Introduction*, dz. cyt., s. XL oraz: R. Palacz, *Ockham*, Warszawa 1982, s. 113–114: „pojęcie bytu, [...] dzięki tej właśnie ogólności stanowi oparcie dla każdej rzeczy jednostkowej, istniejącej poza umysłem jako rzecz materialna oraz w samym umyśle jako pojęcie ogólne. Nie ma przecież bytu ogólnego, którego cechą byłoby to, że istnieje on samodzielnie i niezależnie od ludzkiego umysłu, są tylko konkretne rzeczy i byty: aniołowie, ludzie, zwierzęta, nawet Bóg jest bytem, każdy bowiem z wymienionych bytów może być orzekany”.

go bytu”, które jest przypisywane Bogu i jest jedynym możliwym sposobem poznania transcendentnego Boga<sup>7</sup>.

Zwróćmy jeszcze uwagę na zastrzeżenie Ockhama. Pojęcie „byt” orzeka o wszystkim w sposób „istotny” (*in quid*). Jak to rozumieć? Wśród scholastyków wyróżniane były dwa sposoby orzekania. Pierwszy, nazywany *in quale*, występuje wtedy, gdy mamy np. termin „biały”, który jako przymiotnik informuje nas o „jakości” danego przedmiotu, powiedzmy w zdaniu: „biały Sokrates”<sup>8</sup>. Drugi sposób orzekania, to orzekanie *in quid*. Ockham posługuje się nim różnie je rozumiejąc. W pierwszym znaczeniu *in quid* orzekane jest o każdej konkretnej rzeczy, indywiduum, które jest jedno, niepowtarzalne i różne od każdej innej konkretnej rzeczy. Zdaniem Ph. Boehnera, odpowiada ono szkotystycznemu terminowi *haecceitas*, a także koresponduje z tomaszowym rozumieniem pojęcia *existentia*<sup>9</sup>. W drugim znaczeniu termin *in quid* określa pewien element wyróżniający jedną rzecz spośród innych rzeczy, np. czyś wyróżniającym człowieka jest dusza rozumna<sup>10</sup>. Trzeci sposób rozumienia *in quid* to orzekanie w formie definicji, która złożona jest z rodzaju i różnicy gatunkowej. Warto zaznaczyć, że w tym orzekaniu nie twierdzi się bezpośrednio o konkretnej rzeczy, bowiem definicja rzeczy i sama rzecz nie są realnie tym samym<sup>11</sup>. Ze względu na wyróżnione przez Ockhama sposoby orzekania, zaciera się „realna” różnica pomiędzy takimi pojęciami, jak „byt”, „istnienie”, „istota”. W metafizyce Ockhama określają one dokładnie te same konkretne rzeczy, a różnica pomiędzy nimi sprowadza się jedynie do różnicy ściśle gramatycznej<sup>12</sup>.

Wyłania się z tego wniosek, iż nie posiadamy pojęcia Boga, które byłoby jednocześnie pojęciem prostym i właściwym Bogu; można pójść dalej i powiedzieć, że nawet teologowie nie mają takiego pojęcia Boga, ponieważ „takie proste i właściwe Bogu pojęcie jest zarezerwowane dla kogoś, kto posiada intuicyjne poznanie Boga albo specjalne Objawienie od Niego”<sup>13</sup>. W nowym świetle ukazuje się jednoznaczność pojęcia wspólnego Bogu i stworzeniom, która jest tylko „[...] substytutem jednoznaczności, której nie można w sensie właściwym przypisywać pojęciom, lecz tylko słowom” (Pamiętajmy o stwierdzeniu Ockhama: „Circa primum dico quod univocum proprie accipitur pro voce univoca”)<sup>14</sup>.

<sup>7</sup> Ph. Boehner, *Introduction*, dz. cyt., s. XL–XLI.

<sup>8</sup> Tamże.

<sup>9</sup> Ph. Boehner, *Collected Articles...*, dz. cyt., s. 397–398.

<sup>10</sup> Tamże.

<sup>11</sup> Tamże.

<sup>12</sup> Ph. Boehner, *Introduction*, dz. cyt., s. XLII.

<sup>13</sup> Tamże, s. XLIII.

<sup>14</sup> E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, przeł. S. Zalewski, Warszawa 1987, s. 734, przypis 32.

## 2. Analiza istotowego porządku przyczyn

Mimo wielu zastrzeżeń i wątpliwości, Ockham broni naturalnej teologii. Uważa, że możemy wiedzieć coś o Bogu, problemem pozostaje jedynie kwestia, co możemy o Nim wiedzieć. Jest możliwe, abyśmy posiadali pewną wiedzę o Bogu na drodze demonstratywnej albo za pomocą prawdopodobnego lub dialektycznego argumentu<sup>15</sup>. Oczywiście ów argument nie będzie wynikał z dowodliwych przesłanek, ale jego przesłanki będą uznawane przez wszystkich. Wniosek może być bowiem oczywisty, choć nie jest możliwy do udowodnienia. Dzieje się tak np. gdy jesteśmy pewni kim byli nasi rodzice, lecz nie możemy tego dowieść<sup>16</sup>. Pojawia się jeszcze jedno założenie, mianowicie, iż byt jest przedmiotem metafizyki, przedmiotem teologii zaś jest Bóg, jednak ten sam intelektualny *habitus* może być i metafizyczny, i teologiczny, podobnie jak jeden i ten sam człowiek może być częścią narodu oraz częścią armii. Tym samym metafizyka może dowodzić (*demonstratione quia*) pewne teologiczne wnioski dotyczące Boga<sup>17</sup>.

Wszyscy zgadzają się co do tego, że Bóg jest absolutnie „Pierwszym Bytem”, tak więc dowieść, że istnieje taki Pierwszy Byt jest równoznaczne z dowiedzeniem, że istnieje Bóg. Aby dowieść istnienia Pierwszego Bytu należy przeanalizować porządek przyczyn w związku przyczynowo-skutkowym. Ockham uznaje, że istnieje przyczyna i skutek. Zdecydowanie jednak odrzuca pojęcie „przyczynowości”, ponieważ nie istnieje ono samo jako pojęcie realnie, naprawdę istnieją bowiem tylko byty jednostkowe. Tym samym poznajemy, że jest przyczyna wtedy, gdy jest skutek i na odwrót. Jak dochodzi się do tego poznania? Odpowiedź Ockhama jest następująca: „Według definicji być przyczyną sprawczą, to być czymś, czego istnienie lub obecność wywołuje coś innego”<sup>18</sup>. Wywoływanie skutku wiąże się więc bezpośrednio z obecnością przyczyny przy swoim skutku i odwrotnie. Taką obecność można stwierdzić tylko empirycznie w doświadczeniu zmysłowym<sup>19</sup>. Na tym tle rodzi się krytyka Ockhama dotycząca rozumowania Duns Szkota i jego interpretacji związku przyczynowo-skutkowego, staje on bowiem zdecydowanie na stanowisku empirysty. Przyjęcie tego stanowiska powoduje pewne daleko idące konsekwencje, ponieważ, podobnie jak pojęcia w umyśle, „przyczyny są dziełem natury i jak wszystkie tego rodzaju dzieła są one podporządkowane wolnej woli i absolutnej mocy Boga”<sup>20</sup>, dlatego nie można udowodnić, iż pewien skutek ma swoje przyczyny (oczywiście jeśli nie mamy przyczyny i skutku danego doświadczenia zmysło-

<sup>15</sup> Ph. Boehner, *Introductio*, dz. cyt., s. XLIII.

<sup>16</sup> Patrz niżej.

<sup>17</sup> *Ordinatio*, Prologus, q. I, w: W. Ockham, *Philosophical...*, dz. cyt., s. 18.

<sup>18</sup> *Quodlibeta*, IV, q. I, tamże, s. 92.

<sup>19</sup> Por. *Quodlibeta*, II, q. 9, tamże, s. 138: „quando effectus notus est naturaliter causari et esse ad praesentiam agentis, tunc efficere non est aliud quam effectum sic esse”.

<sup>20</sup> E. Gilson, *Historia filozofii...*, dz. cyt., s. 735.

wego) i tym samym, że jest pewna jego przyczyna<sup>21</sup>. Zwróćmy szczególną uwagę na to stwierdzenie. Rysuje się tutaj wyraźnie absolutny prymat Boskiej woli, nadrzędnej w stosunku do związku przyczynowo-skutkowego<sup>22</sup>.

Z drugiej jednak strony, Ockham wcale nie odrzuca istnienia związku przyczynowo-skutkowego, co więcej, na podstawie tego związku buduje swój dowód na istnienie Boga.

Analizując pojęcie przyczyny i skutku, Ockham rozróżnia trzy rodzaje przyczyn: przypadłościowe, istotowe i cząstkowe<sup>23</sup>. Spośród wymienionych liczą się praktycznie tylko przyczyny istotowa i cząstkowa, dlatego na nich skupia się uwaga autora. W porządku przyczyn, pierwszej przyczynie podporządkowana jest przyczyna druga i jest to zależność ze względu na istnienie. Dzieje się tak dlatego, że np. jeśli Platon jest ojcem Sokratesa, to Sokrates zależy od Platona, ponieważ bez niego nie mógłby zaistnieć. W tym miejscu Ockham zwraca jednak uwagę, że nie ma tutaj zależności ze względu na „zachowanie w istnieniu”, bowiem w podanym przykładzie Sokrates nie zależy w swoim istnieniu od swojego ojca, gdyż żyje on nawet wtedy, gdy Platon umarł<sup>24</sup>. Gdy rozpatrujemy przyczyny cząstkowe wytwarzające ten sam skutek, to nie można twierdzić, abyśmy mieli do czynienia ze ściśle określonym porządkiem zależności pomiędzy nimi. Jest tak dlatego, że w takiej strukturze jedna z przyczyn cząstkowych nie zależy bardziej od innej i na odwrót. Ockham podaje przykład aktu intelektualnego, którego przyczynami cząstkowymi są, z jednej strony, przedmiot, z drugiej — intelekt. Nie ma tutaj zależności ani ze względu na istnienie, ani ze względu na zachowanie w istnieniu<sup>25</sup>. Dlatego decydującego znaczenia nabiera istotowy porządek przyczyn. Pojawia się pierwsza kwestia do rozpatrzenia, mianowicie, czy w istotowym porządku przyczyn, w którym druga przyczyna zależy od pierwszej, można stwierdzić zgodnie z prawdą, że przyczyna wyższa

---

<sup>21</sup> *Reportatio*, II, q. 4–5, w: W. Ockham, *Philosophical...*, dz. cyt., s. 140: „non potest demonstrari quod aliquis effectus producitur a causa secunda [...]; ideo non est mirabile si non potest demonstrari quod aliquid sit causa [...]”.

<sup>22</sup> Na gruncie nadrzędności absolutnej woli Bożej pojawia się w systemie Ockhama pytanie o to, czy Bóg może stworzyć intuicję rzeczy, która nie istnieje. W związku z tym wielokrotnie posądzano Ockhama o sceptycyzm. Por. Ph. Boehner, *Notitia intuitiva of non-existens*, w: Ph. Boehner, *Collected Articles...*, dz. cyt., s. 269.

<sup>23</sup> *Quaestiones in I libris Physicorum*, q. CXXXII, w: W. Ockham, *Philosophical...*, dz. cyt., s. 115: „[...] differentia est inter causas essentialiter ordinatas et accidentaliter ordinatas, et causas particulares concurrentes ad producendum eundem effectum numero”.

<sup>24</sup> Tamże: „in causis essentialiter ordinatis secunda causa dependet a prima quantum ad primum esse et non quantum ad conservationem; sicut Sortes dependet a Platone [...] cum sit pater eius, sed non conservatur per Platonem, cum quod Sortes vivit mortuo Platone”.

<sup>25</sup> Tamże: „In causis autem partialibus respectu eiusdem effectus non est aliquis ordo, nec una plus dependet ab alia quam e converso. [...] obiectum et intellectus sunt causae partiales respectu actus intelligendi et neuter dependet ex alio nec quantur ad esse quantum ad conservationem [...]”.

(czyli wyżej ustawiona w porządku przyczyn) jest jednocześnie przyczyną doskonalszą od przyczyny niższej?<sup>26</sup>

W odpowiedzi Ockham wskazuje najpierw na to, iż należy wyraźnie różnicować rodzaje doskonałości. Można bowiem powiedzieć, że coś jest doskonałe, ponieważ jest naturą absolutnie doskonałą w sobie. W drugim znaczeniu, coś jest doskonałe, ponieważ zawiera w sobie doskonalszy warunek (założenie) lub doskonalsze orzekanie<sup>27</sup>. W związku z tym podziałem odpowiedź Ockhama streszcza się w trzech punktach:

1. Jeśli przyczyna wyższa jest przyczyną całościową, to jest ona doskonalsza od przyczyny niższej, która jest tylko częstkową. Na przykład: tak rozumiana przyczyna całościowa zawiera w sobie wszystkie przyczyny cząstkowe danego skutku, a oprócz tego — co najważniejsze — Boga oraz inne przyczyny wyższe w hierarchii przyczyn, takie jak słońce będące przyczyną wyższą w stosunku do człowieka<sup>28</sup>.

2. Jeżeli przyczyna wyższa jest przyczyną cząstkową, wówczas nie można powiedzieć, że we wszystkich sytuacjach jest ona przyczyną doskonalszą od przyczyny drugiej. Oczywiście, rozumiemy tutaj doskonałość w znaczeniu doskonałości absolutnej. Ockham pisze tu o słońcu, które, pomimo że jest przyczyną cząstkową wyższą w stosunku do rodzaju ludzkiego, to jednak nie jest przyczyną doskonalszą (w sposób absolutny) od człowieka<sup>29</sup>.

3. Przyczyna wyższa jest przyczyną doskonalszą od przyczyny niższej, jeśli rozumiemy „doskonałość” jako posiadanie doskonalszego warunku (założenia) i orzekania. Druga przyczyna nie jest bowiem w stanie stworzyć skutku tego samego gatunku, jeżeli przyczyna pierwsza nie działa razem z nią. Z drugiej strony, sytuacja odwrotna jest możliwa. Sokrates jako przyczyna druga musi współdziałać ze słońcem, aby stworzyć człowieka, zaś słońce jako przyczyna wyższa może stworzyć człowieka bez udziału Sokratesa, np. przy udziale Platona. Zatem przyczyna wyższa jest bardziej niezależna w swoim przyczynowaniu od przyczyny niższej. Owa niezależność w przyczynowaniu staje się atrybutem doskonałości (oczywiście rozumianej w drugim znaczeniu). Tym samym przyczynowość wyższej przyczyny jest doskonalsza od przyczyny niższej ze względu na większą niezależność<sup>30</sup>. W dalszym ciągu Ockham zastanawia się nad

<sup>26</sup> Tamże: „Utrum in causis essentialiter ordinatis causa superior sit perfectior?”.

<sup>27</sup> Tamże: „[...] aliquid dicitur perfectius, uno modo, quia est natura in se perfecta absolute, alio modo, quia sibi competit aliqua conditio vel praedicatio perfectior”.

<sup>28</sup> Tamże, s. 116: „[...] causa totalis superior est perfectior causa inferiore. [...] quia causa dalis includit Deum, solem et omnes causas partiales illius effectus[...]”.

<sup>29</sup> Tamże: „[...] causa partialis superior non est universaliter perfectior causa secunda, et hoc loquendo de perfectione primo modo. [...] quia sol est causa superior partialis respectu generationis hominis, et tamen non est perfectior homine [...]”.

<sup>30</sup> Tamże: „[...] causa superior est causa perfectior secundo modo inquendo de perfectione. Nam causa secunda non potest in aliquem effectum suae speciei nisi concausante causa superiore illum effectum. [...] et per consequens causa superior independentius causat

kwestią rozróżnienia przyczyn istotowych i przyczyn przygodnych dla danego skutku. Polemizuje w związku z tym z opinią Dunsa Szkota, który twierdził, że różne czynniki działające nie różnicują skutku i tym samym numerycznie ten sam skutek może mieć różne przyczyny w ten sposób, iż może on być uzyskany bez jednej z tych przyczyn<sup>31</sup>. Ockham wprowadza tutaj trzy rozumienia pojęcia „skutek”.

Po pierwsze, jeżeli bierzemy pod uwagę skutek tego samego gatunku, który jest spowodowany przez wszystkie przyczyny występujące razem, może być czasem uzyskany przez jedną przyczynę określaną mianem *causa per se*, czyli sprawiającą skutek ze swej własnej natury. Przykładem może być tutaj rodzenie się robaków<sup>32</sup>. Po drugie, czasem może się zdarzyć, że doskonały skutek (*perfectum effectum*) jest uzyskany tak przez samą przyczynę *per se*, jak również przez wspólne działanie tej przyczyny z innymi przyczynami.

Gdy skutek jest podzielny (*effectus divisibilis*), współdziałanie wszystkich przyczyn w jego tworzeniu powoduje, że jest on doskonalszy niż wtedy, gdy uzyskany jest przez jedną przyczynę (np.: gorąco może być uzyskane przez słońce i ogień)<sup>33</sup>. Jeśli zaś skutek jest niepodzielny (*indivisibilis*, jak np. forma substancjalna), wówczas nie ma znaczenia (pod względem doskonałości), czy jest on uzyskany przez przyczynę *per se* czy przez współdziałanie wszystkich przyczyn razem<sup>34</sup>. Trzeci rodzaj skutku, to skutek ten sam numerycznie (*idem numero*). W tym przypadku jest on spowodowany przez wszystkie czynniki działające występujące razem, nie może być jednak uzyskany przez samodziel-

quam inferior. Sed independenter causare est perfectionis; [...] perfectius causat causa superior quantur ad independentiam quam inferior”.

<sup>31</sup> *Quaestiones in I librum Physicorum...*, q. CXXXIV, dz. cyt., s. 118: „Ita, secundum eum, variatio agentis non variat effectum, et per consequens secundum eum idem effectus numero potest habere diversas causas aequivocas, ita quod sine una illarum potest ille effectus idem numero produci [...]”

<sup>32</sup> Tamże, s. 117: „[...] effectus eiusdem speciei qui producitur simul ab omnibus, potest aliquando produci ab una causa per se. [...] vermis productus per propagationem producitur ab omnibus causis essentialiter ordinatis simul; vermis autem productus per putrefactionem producitur a sole sine actione vermis”. Przykład z rodzeniem się robaków może być zaskakujący dla współczesnego czytelnika. Jest on jednak oparty na poglądach fizycznych dotyczących natury, które funkcjonowały w owym czasie wśród scholastyków. Por. E. Gilson, *Filozof i teologia*, przeł. J. Kotsa, Warszawa 1968, s. 194: „Św. Tomasz z Akwinu i wszyscy jego współcześni uważali, że z ogrzanego przez słońce błota mogą zrodzić się robaki, muchy i inne niedoskonałe zwierzątka”.

<sup>33</sup> *Quaestiones in I librum Physicorum...*, dz. cyt., s. 119: „[...] aliquando perfectum effectum potest causa universalis producere per se sicut simul. [...] effectus divisibilis sit perfectior ab omnibus illis causis simul quam ab una per se, sicut de calore causato ab igna et sole simul”.

<sup>34</sup> Tamże: „[...] quando effectus est indivisibilis, sicut est forma substantialis, [...] tunc potest esse ita perfectus ab una per se sicut ab omnibus simul”.

ne działanie jednego czynnika<sup>35</sup>. Ockham uzasadnia to tak: „[...] skutek numerycznie jeden ogranicza pewien skończony czynnik działający i pewną materię w ten sposób, że ów skutek nie może być spowodowany przez inny czynnik działający i w konsekwencji, jeśli chodzi o skutek numerycznie jeden, który jest uzyskany przez wszystkie czynniki działające, to nie może on być uzyskany przez jeden czynnik działający. Jest raczej tak, że one [pozostałe czynniki] koniecznie wspólnie działają, aby spowodować ów skutek”<sup>36</sup>.

Okazuje się więc, że w przypadku skutku numerycznie tego samego nieśluszną jest — zdaniem Ockhama — opinia Szkota, że może on mieć różne przyczyny, jak również, iż różne czynniki działające nie różnicują owego skutku. Bowiem numerycznie ten sam skutek nie jest uzyskany, ani nie może być uzyskany, przez dwie różne przyczyny (w przypadku rozwoju robaków przez gnienie lub rozkrzewianie). Tym samym w istotowym porządku przyczyn muszą w wytworzeniu skutku współdziałać wszystkie przyczyny w nim występujące<sup>37</sup>. Chociaż — zauważmy — może być inaczej dzięki absolutnej wszechmocy Boga<sup>38</sup>.

### 3. Krytyka dowodu na istnienie Boga w wersji Dunsza Szkota

Po przeanalizowaniu związku przyczynowo-skutkowego, Ockham przechodzi do zbudowania własnego dowodu na istnienie Boga, opartego na „zachowaniu w istnieniu” (*causa conservationis*) w przeciwieństwie do szkotystycznej „sprawczości”<sup>39</sup>. Wysiłki Ockhama są skierowane głównie przeciw idei sprawczości (przyczynowości sprawczej) Dunsza, dlatego niemożliwe jest przedstawienie rozwiązania Ockhama w tej kwestii bez ścisłego powiązania jego doktryny z krytykowanymi poglądami oponenta. U podstaw wszelkiego dowodzenia istnienia Boga jako pierwszej przyczyny sprawczej tkwi ogólne założenie przyjęte przez Szkota, że byty w świecie występują w pewnej liczbie i tworzą

<sup>35</sup> Tamże: „[...] idem effectus numero, qui causatur ab omnibus simul, non potest causari ab uno solo”.

<sup>36</sup> Tamże. Ockham zaznacza, iż jego opinia koliduje ze stanowiskiem Dunsza Szkota: „Et si sic intellexerit Scotus, verum dixit. Tamem ipse dixit contrarium [...]”.

<sup>37</sup> Tamże: „[...] dico, quod idem effectus numero non producitur nec potest naturaliter produci per putrefactionem et propagationem, nec potest ille idem effectus numero, qui producitur per propagationem, produci naturaliter sine concursione causarum suarum essentialiter ordinatorum [...]”.

<sup>38</sup> Tamże: „[...] per potentiam Dei posset aliter fieri”.

<sup>39</sup> Ph. Boehner, *Introduction*, dz. cyt., s. XLIII: „Ockham, the logician, directs his criticism mainly against the idea of efficient causality used by Duns. Ockham does not deny that God is the first efficient cause, but he believes it is difficult to prove that in the order of efficient causes an infinite series of causes is impossible, so that a first efficient cause must be asserted. Ockham argues, however, that this difficulty does not arise if we consider conservation instead of origination”.



w porządku istotowym hierarchię — *omne ens est ordinatum*<sup>40</sup>. Hierarchia ta polega na zależności bytów od siebie w taki sposób, iż jedne byty są naturalnie podporządkowane drugim i brak wcześniejszego ogniwa powoduje niemożność zaistnienia późniejszego bytu, lecz nie odwrotnie<sup>41</sup>.

Samo podporządkowanie bytów może być dwojakiego rodzaju. Po pierwsze, ze względu na zależność przyczynową w porządku czterech przyczyn, tzn. przyczyny materialnej, formalnej, sprawczej i celowej. Łacińskie określenie tego porządku, to *ordo dependentiae*<sup>42</sup>. Po drugie, może to być podporządkowanie ze względu na uzależnienie w porządku przewyższania pod względem doskonałości; po łacinie: *ordo eminentiae*<sup>43</sup>. Analizując szereg przyczynowy bytów, Duns Szkot pisze: „Twierdzę, że filozofowie nie mogą posuwać się w nieskończoność w porządku przyczyn istotowych, lecz tylko w porządku przypadłościowym, jak twierdzi Awicenna w *Metafizyce* VI, 5, kiedy pisze o nieskończoności bytów jednostkowych jednego gatunku”<sup>44</sup>.

Aby lepiej zrozumieć tę konkluzję, należy przeprowadzić jeszcze podział przyczyn ze względu na sposób przyczynowania oraz ze względu na przyporządkowanie wzajemne przyczyn, o ile sprawiają one skutek. W pierwszym przypadku Duns Szkot dzieli przyczyny na przyczyny istotne — *causae per se*, które charakteryzują się tym, że sprawiają skutek ze swej natury, oraz przyczyny przypadłościowe — *causae per accidens*<sup>45</sup>. Najważniejszym wnioskiem tych rozważań wydaje się twierdzenie: „W istotowym przyporządkowaniu jest wymagane równoczesne działanie wszystkich przyczyn dla sprawienia skutku,

<sup>40</sup> F. Wilczek, *Ontologiczne podstawy dowodów na istnienie Boga według Tomasza z Akwinu i Duns Szkota*, Warszawa 1958, s. 204.

<sup>41</sup> J. Duns Szkot, *Traktat o Pierwszej Zasadzie*, przeł. T. Włodarczyk, Warszawa 1988, s. 5: „[...] wcześniejszym ze względu na naturę i istotę jest to, co może istnieć niezależnie od późniejszego, ale nie odwrotnie”.

<sup>42</sup> F. Wilczek, *Ontologiczne podstawy*, dz. cyt., s. 317: „Podporządkowanie bytów ze względu na ich uzależnienie przyczynowe [...] polega na tym, że byt pierwszy jest niezależny w przyczynowaniu, czyli jest pierwszą przyczyną, wtórne zaś byty są uzależnione w bytowaniu od bytu pierwszego, czyli są jego skutkami. [...] byt pierwszy przyczynuje z konieczności byt wtórny, [tak] że ten bez niego nie może zaistnieć, a do swego zaistnienia nie wymaga bytu wtórnego, który jest jego skutkiem”.

<sup>43</sup> Tamże, s. 318: „Przyporządkowanie bytów ze względu na ich doskonałość [...] polega na tym, że od bytu doskonalszego — *eminens* — zależy w pewien sposób byt mniej doskonały — *excessum*. Zależność ta zasadza się na posiadaniu większego stopnia doskonałości w pierwszym ogniwie aniżeli w drugim”.

<sup>44</sup> *Opus Oxoniense*, I, d. 2, p. 1, q. 1–2, n. 11, w: *Ioannis Duns Scoti Opera omnia*. Iussu et auctoritate Rmi P. Pacifici M. Perantoni... studio et cura Commisionis Scotisticae ad fidem codicum edita, Civitas Vaticana 1950; cyt. za F. Wilczek, *Ontologiczne podstawy*, dz. cyt., s. 319 (przeł. J. S.).

<sup>45</sup> Podaję za F. Wilczek, tamże. Ten podział przyczyn ściśle koresponduje z podziałem Ockhama, por. przypis 23.

w przypadłościowym — nie<sup>46</sup>. Mając na uwadze to, co zostało powiedziane dotychczas, oraz uwzględniając poprawkę uczynioną przez Ockhama, a dotyczącą poglądów Dunsza Szkota na temat rozumienia pojęć „przyczyna”, „skutek”, „związek przyczynowo-skutkowy”, możemy przejść do przedstawienia poglądów naszego autora. Szczegółowa analiza związku przyczynowo-skutkowego przeprowadzona jest przez Ockhama na przykładzie poglądów Szkota, które nasz autor przyjmuje, jeśli chodzi o podstawowe założenia, lecz wskazuje słabe miejsca w koncepcji i w związku z tym proponuje inne rozwiązania.

Początkiem analizy staje się następujący dowód na istnienie pierwszej przyczyny sprawczej: „Istnieje pewien byt, który jest skutkiem mogącym być stworzonym (spotykamy się tutaj z trudno przekładalnym na język polski terminem łacińskim *ens effectibile*) nie ze swej istoty, zatem przez coś innego (jakiś inny byt); o ów byt pytam jak o poprzedni, czy jest pierwszą przyczyną będącą przyczyną sprawczą, czy jest bytem skutkowym (*effectibile*) stworzonym przez jakiś inny byt; nie można zaś posuwać się w nieskończoność, zatem itd.”<sup>47</sup>. Ten dowód za punkt wyjścia bierze obserwację zmysłową. Rozpoczyna się bowiem od tego, że w świecie można zaobserwować byty skutkowe, czyli stworzone przez coś innego (*ens effectibile*), pytając zaś o przyczynę owych bytów, należy zatrzymać się na jakiejś pierwszej przyczynie sprawczej (*primum efficiens*), aby uniknąć posuwania się w nieskończoność.

Wobec tego dowodu można jednak dość łatwo sformułować zarzut, który go obala, a mianowicie, iż w przyczynach tego samego gatunku możemy posuwać się w nieskończoność (bez sprzeczności), ponieważ w tym przypadku całość bytów, które są skutkami, jest tym, co przychodzi pierwsze (czyli pierwszą przyczyną sprawczą)<sup>48</sup>.

Odpowiedź Ockhama na te wątpliwości jest ściśle powiązana z poglądami Dunsza Szkota. Ten zaś twierdzi, iż rozpatrując istotowy porządek przyczyn musimy przyjąć istnienie jakiejś przyczyny tego porządku, która nie należy do niego. Inaczej znaleźlibyśmy się w takiej sytuacji, że któryś byt z tego porządku byłby równocześnie przyczyną samego siebie (*causa sui*), co jest sprzecznością<sup>49</sup>. Ockham zauważa jednak pewne trudności wynikające z rozpatrywania tutaj tylko istotowego podporządkowania poszczególnych bytów ze względu na sprawczość, które to trudności ostatecznie nie pozwalają wykazać, że jeden z by-

<sup>46</sup> F. Wilczek, *Ontologiczne podstawy*, dz. cyt., s. 320.

<sup>47</sup> *Quaestiones in I librum Physicorum...*, q. CXXXV, dz. cyt., s. 118: „Quia aliquod ens est effectibile, non a se, igitur ab alio; de illo quaero sicut de primo, utrum sit primum efficiens vel effectibile; et non est processus in infinitum, igitur ect”.

<sup>48</sup> Tamże: „In causis eiusdem rationis est processus, quod sic universitas causatorum primum”.

<sup>49</sup> *Ioannis Duns Scoti Opus Oxoniense*, I, dist. 2, q. 1, n. 14, w: *Ioannis Duns Scoti Opera omnia*, dz. cyt., s. 164, „[...] essentialiter ordinatorum est causa, igitur aliqua causa, quae non est aliquid illius universitatis, aliter enim idem esset causa sui”.

tów byłby przyczyną samego siebie (*causa sui*). Można bowiem przyjąć, iż całość skutków jest skutkiem owej całości. Jednak opierając się tylko na obserwacji zmysłowej trzeba powiedzieć, że jeden skutek jest spowodowany przez inny, należący do całości skutków, a ten przez następny z tej całości itd.; słowem — możemy posuwać się w nieskończoność bez sprzeczności. Taka sytuacja jest do przyjęcia w porządku przypadłościowym, gdzie np. jeden człowiek rodzi drugiego, ten znowu następnego i tak w nieskończoność. Ostatecznie więc ze „stwarzania” nie możemy wykazać sprzeczności, a tym samym nie można udowodnić, że jedna i ta sama rzecz byłaby stworzona przez siebie samą. Dzieje się tak dlatego, iż całość wielości bytów w ciągu przyczynowo-skutkowym nie jest spowodowana przez jakąś jedną przyczynę, lecz tylko poszczególne byty, jako części owej całości, mają swoje przyczyny, które także należą do całości. W ten sposób wpadamy w trudności nie do rozwiązania<sup>50</sup>.

Teza Ockhama o nadrzędności „zachowania w istnieniu” wobec „stwarzania” stanie się bardziej widoczna, gdy zajmiemy się dalszą argumentacją Dunsa Szkota. Twierdzi on bowiem, że całość skutków jest zależna. Jednak nie może być zależna od czegoś, co należy do tej całości, bowiem wtedy któryś ze skutków (od którego zależałaby pozostała całość skutków) ze swej istoty zależałby także od siebie samego, a to jest niemożliwe. Dlatego istnieje przyczyna, która nie należy do całości skutków<sup>51</sup>. Jednak, zdaniem Ockhama, argumenty oparte na pojęciu „stwarzania” nie są w stanie udowodnić, że całość skutków jest zależna. Ponieważ, wychodząc z powyższych założeń, trzeba przyznać, iż stwarzanie wiąże ze sobą w ciągu przyczynowo-skutkowym tylko poszczególne byty będące częścią całości skutków. Jeden byt z tej całości jest zależny od innego bytu z tej całości, a tamten od jeszcze innego i tak w nieskończoność. Przyjmując „zachowanie w istnieniu” uzyskujemy twierdzenie, że całość skutków jest zależna — zależy ona od siebie w tym sensie, iż całość jako całość nie zależy od jakiegś jednej przyczyny, ale tylko poszczególne jej elementy (byty) zależą jeden od drugiego<sup>52</sup>. Unikamy także pojawienia się w istotowym porząd-

<sup>50</sup> *Quaestiones in I librum Physicorum...*, s. 120: „[...] concedo quod universitas causatorum est causata; sed innitens rationi naturali negaret illam consequentiam quia diceret, quod unum causatum causatur ab alio, quod est pars multitudinis, et illud ab [alio] illius multitudinis, et sic in infinitum, si est in accidentaliter ordinatis, secundum Philosophum. [...] puta unus homo causatur ab alio, et ille ab alio, et sic in infinitum. Et tunc non sequitur ultra, quod idem est causa sui, quia tota illa multitudo non causatur ab aliqua una causa, sed unum causatur ab uno et aliud ab alio illius multitudinis”.

<sup>51</sup> *Ioannis Duns Scoti, Opus Oxoniense*, I, dist. 2 q. 1 n. 14, w: *Ioannis Duns Scoti Opera omnia*. dz. cyt., s. 165: „Universitas causatorum dependet, et a nullo illius universitatis; aliter enim idem dependeret a se”.

<sup>52</sup> *Quaestiones in I librum Physicorum...*, q. CXXXV, s. 120–121: „[...] per productionem non potest sufficienter probari, quod tota universitas simul dependet, sed solum per conservationem [...] non poneret conservationem, diceret quod unum illius universitatis solum dependet ab alio illius multitudinis, et illius ab alio, et sic in infinitum [...]; quo facto a

ku przyczyn nieskończoności *in actu*<sup>53</sup>, ponieważ w porządku zachowującym, wszystkie zachowujące byty koegzystują albo bezpośrednio, albo pośrednio z bytem zachowywanym, z czym nie mamy do czynienia w przypadku stwarzania. Tym samym w porządku bytów ze względu na stwarzanie może dojść do procesu w nieskończoność, pomimo iż w danym momencie występują one w skończonej liczbie. Ockham wykazuje więc, że nie wszystkie przyczyny w istotowym porządku przyczyn współdziałają równocześnie w przyczynowaniu, chociaż czasami współdziałają one w zachowaniu istnienia<sup>54</sup>.

Duns Szkot argumentuje dalej, że gdyby nie było pierwszej przyczyny, nie można byłoby mówić o istotnym uszeregowaniu w stosunku do elementu pierwszego, jednak w świecie spotykamy się z takimi pojęciami, jak „wcześniejszy”, „późniejszy”<sup>55</sup>, a ponadto to, co wcześniejsze, jako znajdujące się bliżej pierwszej przyczyny jest doskonalsze w przyczynowaniu. Gdyby przyjąć, że ciąg przyczyn istotowo przyporządkowanych jest nieskończony, wówczas przyczyna tego ciągu (jako wcześniejsza) byłaby nieskończenie doskonalsza od owego ciągu doskonałością przyczynową nieskończoną i w następstwie byłaby zdolna do przyczynowania z własnej mocy i ze względu na własną naturę. Byłaby więc przyczyną pierwszą. Tym samym pierwsza przyczyna sprawcza jest możliwa<sup>56</sup>.

Odpowiedź Ockhama jest następująca: „ze względu na stwarzanie nie można udowodnić, że coś jest w istotowym porządku wcześniejsze, ale jedynie w porządku przypadłościowym, [...] dlatego nie zawsze przyczyna wcześniejsza jest z siebie doskonalsza, lecz często mniej doskonała”<sup>57</sup>. Nieskończoność przyczyn istotowo przyporządkowanych jest — zdaniem Dunsza Szkota — niemożliwa także dlatego, że pojęcie sprawczości nie implikuje z konieczności żadnej niedoskonałości i tym samym może się realizować w jakimkolwiek bycie w spo-

nullo posset dependere nisi a conservante [...]. Et tunc nunc sequitur ultra, sed intelligendo illud dependet a se, quia tota multitudo non dependet ab aliquo uno, sed unum ab alio et aliud ab alio.”

<sup>53</sup> Czego tak bardzo obawiał się Duns Szkot, ponieważ w istotowym porządku przyczyn wymagane jest równoczesne działanie wszystkich przyczyn dla sprawienia skutku, co przy niemożliwości zatrzymania się na pierwszej przyczynie sprawczej prowadziłoby do tego, że mielibyśmy nieskończoną ilość przyczyn. Por. F. Wilczek, *Ontologiczne podstawy*, dz. cyt., s. 320.

<sup>54</sup> *Quaestiones in I librum Physicorum...*, dz. cyt., s. 121: „[...] quamvis omne conservans aliquid mediate vel immediate est cum conservato, tamen non omne produciens mediate vel immediate est simul cum producto; et ideo in producentibus potest poni processus in infinitum, sunt in finitate actuali. [...] non omnes causae essentialiter ordinatae simul concurrunt ad causandum, licet aliquando simul concurrant ad conservandum”.

<sup>55</sup> F. Wilczek, *Ontologiczne podstawy*, dz. cyt., s. 321.

<sup>56</sup> Tamże. Pamiętajmy, że dla Dunsza Szkota możliwość *possible esse* była równoznaczna z realnym istnieniem.

<sup>57</sup> *Quaestiones in I librum Physicorum...*, dz. cyt., s. 121: „[...] per solam productionem non potest probari, quod aliquid sit essentialiter prius, sed tantum accidentaliter. [...] non semper causa superior est perfectior in se, sed frequenter est imperfectior” (przeł. J. S.).

sób doskonały<sup>58</sup>. Jednak i tutaj Ockham odpowiada, iż skoro nie można udowodnić ze stwarzania, że jeden byt, który może sprawiać inne, jest stworzony przez inny byt, trudno udowodnić, że sprawczość nie implikuje żadnej niedoskonałości<sup>59</sup>. Ockham nie zgadza się także z twierdzeniem, iż nieskończony ciąg przyczyn przypadłościowo przyporządkowany jest możliwy tylko przy założeniu istnienia jakiegoś kresu w przyczynach przyporządkowanych istotowo, ponieważ „nie można ze względu na stwarzanie dostatecznie udowodnić, że jeden człowiek nie może być stworzony przez innego [człowieka] jako jego całkowitej przyczyny, a wówczas trzeba by było powiedzieć, że jeden człowiek całkowicie zależy od innego, a ten od innego i tak w nieskończoność”<sup>60</sup>.

Ostatni argument Dunsza Szkota jest następujący: „wszystkie byty w ciągu następstw są tego samego gatunku, dlatego niemożliwe byłoby pojawienie się jakiegokolwiek zniekształcenia (*deformitas*) w jednym z elementów tego ciągu, gdyby nie bazowało ono na czymś trwałym, które nie jest częścią owego następstwa. Zatem musi istnieć coś istotowo wcześniejsze, od czego wszystko w ciągu następstw zależy, a ono samo nie należy do porządku, w którym wystąpiło zniekształcenie”<sup>61</sup>. Jednak i to dowodzenie nie przekonuje Ockhama. Twierdzi on bowiem, iż skoro można przyjąć, że jeden byt w ciągu następstw całkowicie zależy od bytu wcześniejszego, który jest jego całkowitą przyczyną i jest dodatkowo tego samego gatunku, wówczas jakiegokolwiek zniekształcenie nie przekonuje nas w sposób oczywisty, że proces stwarzania w porządku istotowym jest skończony<sup>62</sup>.

Po analizie poglądów spróbujmy je teraz podsumować i sformułować końcowy wniosek dotyczący pierwszej przyczyny. Przypomnijmy wpierw stano-

<sup>58</sup> Przedstawmy jeszcze dowód Dunsza Szkota na prawdziwość tej tezy: „Gdyby bowiem nie było bytu, który by nie zależał od czegoś pierwotniejszego, wówczas nigdy sprawczość nie realizowałaby się w sposób czysty bez żadnej niedoskonałości. A zatem może istnieć byt pierwszy sprawiający skutek w sposób niezależny, to znaczy byt przyczynujący sprawczo bez żadnej niedoskonałości” (F. Wilczek, *Ontologiczne podstawy*, dz. cyt., s. 321).

<sup>59</sup> *Quaestiones in I librum Physicorum...*, dz. cyt., s. 121: „[...] per productionem non potest sufficientur probari, quod effectivum non dicit imperfectinem, quia [...] non potest probari, quin unum effectivum producitur ab alio, et sic in infinitum”.

<sup>60</sup> Tamże: „[...] dico, quod infinitas in accidentaliter ordinatis potest salvari sine aliqua natura infinite durante a qua tota successio dependet, quia non potest probari sufficienter per productionem, quod unus homo non possit produci ab alio sicut a causa totali, et tunc dice, quod unus homo totaliter dependeret ab alio, et ille ab alio, et sic in infinitum, et non aliqua re in infinitum durante”.

<sup>61</sup> *Ioannis Duns Scoti Opus Oxoniense*, I, d. 2, q. 1, n. 14, w: w: *Ioannis Duns Scoti Opera omnia*, dz. cyt., s. 165.

<sup>62</sup> *Quaestiones in I librum Physicorum...*, dz. cyt., s. 122: „[...] nec potest probari per productionem, vel totam, quod ille processus in infinitum non esset possibilis, nisi esset aliquid unum permanens, a quo tota illa infinitas dependet, quia quantum ad productionem sufficit, quod unus homo totaliter dependet ab alio in genere cause efficientis, et ille ab alio, et sic in infinitum [...]”.

wisko Dunsza Szkota, bowiem wszystkie jego dowody zmierzają do tego, aby wykazać, że „po zaprzeczeniu niemożliwości ciągu w nieskończoność w szeregu przyczyn istotowo przyporządkowanych trzeba dojść do bytu pierwszego sprawiającego skutek, gdyż inaczej nie uniknęłoby się sprzeczności”<sup>63</sup>. Odpowiedź Ockhama jest — jak się wydaje — następująca: jeżeli przyjmiemy istnienie pierwszej przyczyny ze względu na stwarzanie, nie możemy w sposób ostateczny udowodnić, iż nie będziemy się posuwać w nieskończoność w ciągu przyczyn będących przyczynami sprawczymi, w którym to ciągu jedna przyczyna jest spowodowana przez inną przyczynę w ciągu następstw, ponieważ z takiej zależności (sprawczej) wcale nie wynika, że istnieje jakaś nieskończoność *in actu* (co byłoby wykazaniem sprzeczności)<sup>64</sup>. Wydaje się więc, że Duns Szkot wcale owej sprzeczności nie unika. Widać wyraźnie, iż krytyka Ockhama nie jest wymierzona przeciwko budowie samego dowodu na istnienie Boga i generalnej tezie o związku przyczynowo-skutkowym, ale próbuje go „zmodernizować” w ten sposób, aby poprzez wprowadzenie nadrzędności „zachowania w istnieniu” umocnić siłę jego argumentacji<sup>65</sup>.

#### 4. Próba budowy dowodu na istnienie Boga ze względu na zachowanie w istnieniu

Podejmując próbę przedstawienia tego dowodu należy wstępnie określić relację pomiędzy dwoma pojęciami, mianowicie „zachowaniem w istnieniu” i „sprawczością”. Ockham oczywiście nie kwestionował pojęcia „sprawczości”, wprowadzał jedynie specyficzny typ relacji pomiędzy sprawczością a zachowaniem w istnieniu. Píše bowiem tak: „[...] cokolwiek, co jest realnie stworzone przez coś innego [jakiś inny byt], jest również realnie stale zachowywane w swoim istnieniu przez owo coś tak długo, jak długo pozostaje w istnieniu aktualnym [...]”<sup>66</sup>. Tok rozumowania autora jest więc jasny: każdy konkretnie istniejący byt musi być stworzony, ale równocześnie trzeba przyjąć, że jego przyczyna sprawcza musi stale udzielać mu istnienia (czyli zachowywać go w istnieniu), aby nie przestał istnieć<sup>67</sup>. Dlatego możemy rozpatrywać ciąg przyporządkowanych bytów ze względu na „zachowanie w istnieniu”, pamiętając jednak o wzajemnej zależności „stwarzania” i „zachowania”. Przy takim założeniu dalsza część dowodu jest już podobna do argumentacji Dunsza Szkota z tym, że w miejsce

<sup>63</sup> F. Wilczek, *Ontologiczne podstawy*, dz. cyt., s. 322.

<sup>64</sup> Por. *Quaestiones in I librum Physicorum...*, dz. cyt., s. 122: „[...] dico, quod per primam productionem non potest sufficienter probari, quin sit processus in infinitum in causis efficientibus, quarum una causatur successuve ab alia, sed ex hoc non sequitur aliqua infinitas actualis, sicut patet dictis”.

<sup>65</sup> Pogląd taki reprezentuje Ph. Boehner, zob. Ph. Boehner, *Introduction*, dz. cyt., s. XLIV.

<sup>66</sup> *Quaestiones in I librum Physicorum...*, q. CXXXVI, dz. cyt., s. 122: „Quia quidquid realiter producitur ab aliquo, realiter vel ab aliquo conservatur, quamdiu manet in esse reali”.

<sup>67</sup> Zob. tamże, s. 123: „[...] sed ille effectus producitur — certum est; igitur ab aliquo conservatur, quam dici manet”.

„stwarzania” wprowadzamy „zachowanie w istnieniu”<sup>68</sup>. Przedstawia się to następująco: „Pytam więc o ów [byt] zachowywany w istnieniu: albo jest stwarzany przez inny [byt], albo nie? Jeżeli nie, jest pierwszą przyczyną sprawczą i równocześnie pierwszą przyczyną zachowującą, bowiem zachowujący jest i sprawczym. Jeśli zaś ten zachowujący jest stworzony przez coś innego, o ów inny pytam jak wcześniej; i tak albo poruszamy się w nieskończoność, albo zatrzymujemy się na czymś, co jest zachowujące w istnieniu i przez nic innego nie jest zachowywane w istnieniu, i taka przyczyna sprawcza jest pierwszą przyczyną sprawczą”<sup>69</sup>. Zauważmy, że „zachowanie” i „stwarzanie” w gruncie rzeczy są tym samym, bowiem nie można sobie wyobrazić sytuacji, aby jakaś przyczyna zachowująca w istnieniu swój skutek, równocześnie nie była przyczyną sprawczą tego skutku<sup>70</sup>. Można jednak w związku z tym zadać pytanie: jaka jest różnica pomiędzy zachowaniem w istnieniu a stwarzaniem skutku i dlaczego lepiej dowodzić z zachowania niż ze sprawczości?

Odpowiedź Ockhama składa się z dwóch części. Po pierwsze, obojętnie czy w porządku istotowym czy przypadłościowym, wszystkie przyczyny zachowujące, czy to pośrednio czy bezpośrednio, domagają się równoczesnego występowania w procesie zachowania w istnieniu. Jeżeli chodzi o przyczyny sprawcze, nie każdy skutek stworzony domaga się równoczesnego występowania wszystkich swoich bezpośrednich czy pośrednich przyczyn sprawczych — tym samym można się tutaj sukcesywnie posuwać w nieskończoność, unikając równocześnie sprzeczności w formie pojawienia się nieskończoności *in actu*<sup>71</sup>. Po drugie, biorąc pod uwagę zachowanie w istnieniu, nie ma posuwania się w nieskończoność, bowiem gdybyśmy tak czynili, mielibyśmy nieskończoność *in actu* — co jest sprzecznością<sup>72</sup>. Dlatego należy oprzeć dowodzenie na „zachowaniu w ist-

<sup>68</sup> Samo pojęcie „zachowanie w istnieniu” jest pojęciem ściśle chrześcijańskim. Zob. Ph. Boehner, *Introduction*, dz. cyt., s. XLIV: „This idea of conservation used in Ockham’s proof is distinctively Christian; it is foreign to Aristotelian thought, since Aristotle has no idea of creation, nor any realtion of efficient causality between God and the world”. Por. także E. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, przeł. J. Rybałt, Warszawa 1960, s. 254–256.

<sup>69</sup> *Quaestiones in I librum Physicorum...*, dz. cyt., s. 123: „De illo conservante quaero: aut potest produci ab aliquo, aut non? Si non, est efficiens primum, sicut est conservans primum, quia omne conservans est efficiens. Si autem istud conservans producitur ab aliquo, de illo alio quaero sicut prius: Et ita vel oportet procedere in infinitum, vel oportet stare ab aliquid quod est conservans et nullo modo conservatum, et tale efficiens est primum efficiens”.

<sup>70</sup> *Omne conservans est efficiens.*

<sup>71</sup> *Quaestiones in I librum Physicorum...*, dz. cyt., s. 123: „[...] omne conservatum requirit actualiter omne conservans. Non autem omne productum requirit omne producens actualiter mediate vel immediate; et ideo, quamvis posset poni processus in infinitum in productionibus sine infinitate actuali, non potest tamen poni processus in infinitum in conservantibus sine infinitate actuali”.

<sup>72</sup> Tamże: „Sed non est processus in infinitum in conservantibus, quia tunc aliqua infinita essent in actu, quod est impossibile”. Sprawa wydaje się bardzo prosta. Szukając przy-

nieniu”, bowiem dla Ockhama „stwarzanie” zawsze związane jest z czasem, czyli musi być stworzeniem w danej chwili, w ściśle określonym momencie, co z góry skazuje nas na uwikłanie się w *infinitum in actu*, a czego unikamy, gdy przeprowadza się dowodzenie oparte na „zachowaniu w istnieniu”<sup>73</sup>.

Zwróćmy uwagę na jeszcze jeden bardzo ważny element. Musimy stale pamiętać o tym, iż całe dowodzenie ma na celu wykazanie istnienia pierwszej przyczyny, a z tego punktu widzenia wątpliwości i zarzuty kierowane pod adresem dowodzenia Ockhama wydają się nieuzasadnione<sup>74</sup>. Wówczas jasne jest, że nie można dowieść istnienia pierwszej przyczyny sprawczej z pojęcia „sprawczości”, rozumianego jako udzielania jakiemuś bytowi istnienia po jego nieistnieniu, ale można tego dokonać, jeśli pojęcie „sprawczość” rozumiemy jako proces ciągłego udzielania istnienia jakiemuś bytowi, czyli krótko mówiąc z „zachowania w istnieniu”<sup>75</sup>.

### 5. Czy można udowodnić, że istnieje tylko jeden Bóg?

Gdy dowiedzie się istnienia pierwszej przyczyny, niewiele można już dodać do tej pewności. Według Ockhama przyjmujemy bowiem istnienie pierwszej przyczyny, której ani nie doświadczamy zmysłowo, ani nie posiadamy jej analogicznego lub jednoznacznego pojęcia. Jedyne co posiadamy, to jej nominalną definicję. Problemem tym Ockham zajmuje się w związku z pytaniem, „czy

czyn jakiegoś bytu, np. Jana, ze względu na zachowanie go w istnieniu musimy przyjąć, że istnieje ich skończona ilość, ponieważ gdyby było inaczej, równocześnie musiałaby istnieć nieskończona ilość przyczyn zachowujących w istnieniu Jana, co jest absurdem. W takiej sytuacji niemożliwe byłoby istnienie samego Jana. A jednak Jan istnieje, tak więc... Ockham opiera się na przekonaniu (zresztą, jak wszyscy scholastycy), że pojęcie *infinitum in actu* jest sprzecznością, a to, co sprzeczne, nie może istnieć. Trzeba zwrócić uwagę na znaczenie, jakie Ockham przypisywał logice. Nawet Bóg w jakiś sposób podlega prawom logiki: „Deus potest producere omnia, quae possunt fieri sine contradictione”.

<sup>73</sup> Dodajmy tutaj uwagę Ph. Boehnera (Ph. Boehner, *Introduction*, dz. cyt., s. XLIV): „For like the Seraphic Doctor, Ockham believed that it is impossible for a creature to possess the fullness of its being in one instant without any succession in its very being. What is produced must be in time; if it were not, it could not be annihilated, nor would it be contingent”.

<sup>74</sup> W ten sposób Ockham broni się przed zarzutem, że jego dowód jest w równym stopniu o pierwszej przyczynie sprawczej, jak i o pierwszej przyczynie zachowującej. Konsekwencje takiego myślenia prowadzą do wniosku, iż równie dobrze „stwarzanie”, jak i „zachowywanie” dowodzą istnienia pierwszej przyczyny. Ale na taki tok rozumowania Ockham odpowiada wprost (*Quaestiones in I libris Physicorum...*, dz. cyt., s. 124): „Respondeo, quod per solam primam productionem non potest sufficienter probari, quod non sit processus in infinitum, saltem in causis accidentaliter ordinatis nec formaliter in essentialiter ordinatis. [...] pro essentialiter ordinatis dico, sicut prius potest, quod non omnes causae essentialiter ordinatae concurrunt ad primam productionem effectus”.

<sup>75</sup> Tamże: „[...] per efficientiam secundum quod dicit vem immediate accipere esse post nonesse, non potest probari primum efficiens esse, sed per efficientiam secundum quod dicit vem continuari in esse bene potest probari, hoc est per conservationem”.



można w sposób rozumowy udowodnić, że istnieje tylko jeden Bóg?”<sup>76</sup>. Aby na nie odpowiedzieć, należy ustalić definicję Boga. Ockham podaje dwie: pierwsza definiuje Boga jako „coś, co jest lepsze i doskonalsze od czegokolwiek innego poza Nim”, druga przedstawia Boga jako byt „od którego nic lepszego i doskonalszego nie istnieje”<sup>77</sup>. Należy pamiętać, że jakakolwiek próba odpowiedzi na pytanie o jedyność Boga jest ściśle związana z możliwością udowodnienia istnienia Boga. Nie da się tych dwóch spraw rozdzielić<sup>78</sup>, a i tak, obojętnie, którą z definicji przyjmujemy, nie można pozytywnie odpowiedzieć na główne pytanie. Dlaczego?

Spróbujmy po kolei przeanalizować obie definicje Boga. Ockham twierdzi, iż rozumiejąc Boga jako „Byt, który jest czymś lepszym i doskonalszym od wszystkiego poza Nim”, nie możemy w ogóle udowodnić istnienia takiego Boga<sup>79</sup>. Bierze się to stąd, że zdanie „Bóg istnieje” nie jest zdaniem *per se nota*, a jedynie taki typ zdania dawałby pewność co do jego prawdziwości<sup>80</sup>. Jeśli tego nie ma, odpada całkowicie podstawa dowodzenia<sup>81</sup>. Trzeba bowiem zaznaczyć, że gdyby można było udowodnić istnienie Boga rozumianego w taki sposób, wówczas byłoby możliwe udowodnienie, że jest jeden Bóg<sup>82</sup>. Dowodzenie jest tutaj bardzo proste: przypuśćmy, że istnieje dwóch bogów, z których każdy, według definicji, byłby lepszy i doskonalszy od wszystkiego poza nim. Pojawia się jednak problem relacji pomiędzy nimi. Doszłoby bowiem do tego, iż bóg *B* byłby doskonalszy i mniej doskonały od boga *A* o tej samej naturze i odwrotnie

<sup>76</sup> *Quodlibeta*, I, q. 1, w: W. Ockham, *Philosophical...*, dz. cyt., s. 125: „Utrum possit probari per rationem naturalem quod tantum unus sit Deus?”.

<sup>77</sup> Tamże: „[...] dico, quod hoc nomen «Deus» potest habere diversas descriptiones. Una est, quod Deus est aliquid nobilius et melius omni alio a se. Alia descriptio est, quod Deus est illud quo nihil est melius et perfectius”. Por. Ph. Boehner, *Collected Articles...*, dz. cyt., s. 150–151.

<sup>78</sup> Zob. w związku z tym: H. Junghans, *Ockham in Lichte der neueren Forschung*, Berlin – Hamburg 1968, s. 222: „Ockham wollte also untersuchen, ab die Einzigkeit Gottes bewiesen werden konnte. Es ging ihm nicht in erster Linie um die Beweisbarkeit der Existenz Gottes. Einen Beweis für die Existenz Gottes für Möglich”.

<sup>79</sup> *Quodlibeta*, I, q. 1, s. 125: „[...] accipiendo «Deum» secundum primam descriptionem non potest demonstrative probari, quod tantum est unus Deus. Cuius ratio est, quia non potest evidenter sciri, quod Deus est, sic, accipiendo Deum”.

<sup>80</sup> Zdania typu *per se nota* rozumiane w ścisłym znaczeniu (o takie Ockhamowi chodzi) są istotą dowodzenia naukowego. Zob. A. Goddu, *The Physics of William of Ockham*, Leiden 1988, s. 29: „Evident cognition is of two kinds of propositions: that is *praepositiones per se notae*, and those which are contingent. [...] it is clear that Ockham meant here *per se nota* propositions in the strict sense: propositions which must be true and can never be false”.

<sup>81</sup> *Quodlibeta*, I, q. 1, s. 125: „[...] haec *praepositio*: „Deus est” non est *per se nota*, quia multi dubitant de ea; hec potest probari ex *per se notis*, quia in omni ratione accipietur aliquod dubium vel creditum; hec etiam *nota per experientiam*, [...] manifestum est”.

<sup>82</sup> Tamże: „[...] quod si posset evidenter probari, quod Deus est, sic accipiendo Deum esse, quod unitas Dei tunc posset evidenter probari”.

— bóg *A* byłby doskonalszy i mniej doskonały od boga *B*. Oba te stwierdzenia są w sprzeczności. Zatem wniosek jest oczywisty — istnieje jeden Bóg<sup>83</sup>. Druga definicja Boga określa Go jako „Byt, od którego nic lepszego i doskonalszego nie istnieje”. Ockham przyznaje, iż rozumiejąc Boga w ten sposób można udowodnić jego istnienie (co zrobił Arystoteles)<sup>84</sup>, ponieważ inaczej w szeregu bytów grozi nam posuwanie się w nieskończoność<sup>85</sup>. Wtedy nie dowodzimy jednak w sposób pewny, że istnieje tylko jeden Bóg. Jedyność Boga możemy wykazać tylko na podstawie wiary<sup>86</sup>.

### The proof of God's existence by William of Ockham

Ockham initiated a style of philosophy known as *via moderna*, which seriously undermined the scholastic treatment of philosophical problems. The famous Ockham's razor, or the principle of “parsimony of thought”, was also

<sup>83</sup> Tamże, s. 126: „[...] si essent duo Dei, A et B, per illam descriptionem A esset perfectior omni alio a se, et ita esset perfectior B et B imperfectior A. Etiam B perfectior esset A, quia est Deus per positum. Et per consequens B esset perfectior et imperfectior esset A, quia est Deus per positum. Et per consequens B esset perfectior et imperfectior A, et A quam B, quod est manifesta contradictio. Ergo [...], posset evidentiter probari unitas Dei”. Por. H. Junghans, *Ockham in Lichte...*, dz. cyt., s. 222: „Aus dem ersten Satz nach Ockhams Meinung die Existenz Gottes nich zu beweisen. Denn wenn das «Deus est» in diesem Zusammenhang feststünde, wäre damit zugleich die Einzigkeit Gottes bewiesen, weil im anderen Falle bei zwei Gottern jeder von beiden größer als der andere wäre”. Nieco inną wersję tego dowodu prezentuje Ph. Boehner (Ph. Boehner, *Introduction*, dz. cyt., s. XLV–XLVI). Twierdzi on, że Ockham powraca do argumentu Dunska Szkota, który wygląda następująco: Dowód na istnienie Boga prowadzi do określenia Boga jako bytu, który istnieje sam z siebie i z tego powodu istnieje koniecznie. Przypuszczając teraz, że istnieje dwóch bogów, stwierdzamy, że dwóch bogów tej samej natury i tej samej doskonałości może istnieć — i to nie jest sprzeczne. Jednak jeśli można przypuścić, że istnieje dwóch takich bogów, wówczas nie ma powodu, aby nie przyjąć, że istnieje więcej takich bogów aż do nieskończonej ich liczby. Skoro w Bogu, to, co jest możliwe, jest zarazem konieczne, a to, co konieczne musi istnieć — dochodzimy do tego, że nieskończona ilość bogów musi istnieć. Tutaj pojawia się sprzeczność, gdyż nieskończona liczba bogów jest niemożliwa, a zatem nie istnieje. Wniosek jest następujący: przez konsekwencję musi istnieć jeden Bóg, bowiem inaczej wylamy się w sprzeczność.

<sup>84</sup> Podaje za: E. Gilson, *Historia filozofii...*, dz. cyt., s. 771, przypis 29.

<sup>85</sup> *Quodlibeta*, I, q. 1, s. 126: „[...] potest demonstrari Deum esse accipiendo «Deum» secundo modo prius dictio; quia dicitur esset processus in infinitum nisi esset aliquid in entibus quo non est aliquid prius nec perfectius”. Por. H. Junghans, *Ockham in Lichte...*, dz. cyt., s. 222: „Aus dem zweiten Satz wollte Ockham einen Beweis für die Existenz Gottes ableiten, weil sonst unter den «Seienden» ein processus in infinitum angenommen werden mußte. Erfugte sogleich hinzu aus dem bewiesenen *Deum esse* im Sinne der Umschreibung der descriptio folge noch nicht der Beweis «quod tantum est unum tale»”.

<sup>86</sup> *Quodlibeta*, I, q. 1, s. 126: „Sed ex hoc non sequitur, quod potest demonstrari, quod tantum est unum tale. Sed hoc fide tantum tenemus”.

applied to the demonstration of God's existence. Ockham found his approach to the problem in a debate with John Duns Scotus and offered an original and subtle formulation of the proof.