

# Katarzyna Kornacka

---

## Teoria prawa naturalnego w "Dialogu" Wilhelma Ockhama : "Ratio et voluntas"

---

Studia Philosophiae Christianae 43/1, 99-114

---

2007

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KATARZYNA KORNACKA

**TEORIA PRAWA NATURALNEGO W *DIALOGU*  
WILHELMA OCKHAMA. *RATIO ET VOLUNTAS***

*Dialog* Wilhelma Ockhama, jedno z najobszerniejszych dzieł filozoficzno-politycznych inicjatora *viae modernae*, postrzegany jest powszechnie jako element dysputy z papieżem Janem XXII i jego następcami. Rzecz jasna, można owo dzieło odczytywać również i w takim kontekście. Ockham był bowiem niewątpliwie zagorzałym przeciwnikiem władzy papieskiej, czemu dał wyraz także w swoich innych traktatach, jak np. *Breviloquium* lub *Opus nonaginta dierum*, i o czym świadczą burzliwe dzieje jego bezkompromisowego życia. Wiadomo przecież, iż schronił się w Monachium na dworze Ludwika Bawarskiego, zmarł tam objęty karą ekskomuniki, a twierdzenia, że pojednał się przed śmiercią z papieżem uznac raczej należy za mit wykreowany przez współbraci filozofa, który występował jako zdecydowany orędownik autonomii państwa w relacji do Kościoła i który – obok Marsyliusza z Padwy – stał się prekursorem Reformacji.

Jednakże, mimo owej politycznej genezy *Dialogu*, autor dzieła jawi się w nim przede wszystkim jako filozof. Wnikliwa zaś analiza tekstu pozwala na weryfikację tradycyjnych i obiegowych tez dotyczących woluntarystycznych – jakoby – założeń koncepcji etycznej Ockhama. Właśnie bowiem w *Dialogu Doctor Invincibilis* zaprezentował swoją, dość oryginalną, koncepcję prawa naturalnego, które uznał za najwyższy autorytet oraz za fundamentalne kryterium osądów moralnych. Nakazy tegoż prawa zostać miały, zdaniem Ockhama, promulgowane przez Boga. Co więcej – są one trwale i zawsze obowiązujące. Celem niniejszych rozważań będzie próba odszukania tych elementów teorii prawa naturalnego Ockhama, które mają istotne znaczenie dla reinterpretacji myśli etycznej oksfordzkiego filozofa.

**1. TRUDNOŚCI W INTERPRETACJI MYŚLI ETYCZNEJ OCKHAMA**

Nim przedstawimy koncepcję prawa naturalnego przyjętą przez Ockhama, musimy wskazać na źródła trudności, jakie napotykamy podczas interpretacji jego poglądów w tym zakresie. Pierwsze źró-

dło owych trudności stanowi brak precyzji terminologicznej. W żadnym fragmencie tekstu *Dialogu*, w którym Ockham najszerzej zajmuje się prawem naturalnym, nie można odnaleźć definicji kluczowych dla tej kwestii pojęć takich, jak *lex*, *ius*, *consuetudo* czy *constitutio*. Terminy zaś *lex naturalis*, *ius naturalis*, *ius naturae* czy *lex naturae* stosowane są w *Dialogu* wymiennie. Autor zatem dzieła nie wziął pod uwagę ich pierwotnej semantyki. Budzi zwłaszcza zdziwienie fakt, że nie odniósł się on do mocno osadzonej w tradycji antycznej opozycji terminów *lex* oraz *ius*, z których pierwszy oznaczał prawo pisane, drugi zaś prawo niepisane. Antynomia ta była przecież tak silna, iż w starożytności wykorzystywano ją nawet niejednokrotnie jako oś strukturalną dzieł literackich, by wspomnieć tu tylko *Antygonę* Sofoklesa czy też mistrzowski przykład prozy literackiej, mowę Cycerona *Pro Archia poeta*.

Interpretacja interesującego nas tu zagadnienia nie jest łatwa także z tego powodu, że Ockham usiłował połączyć antyczną koncepcję prawa naturalnego z tradycją chrześcijańską. Okazuje się bowiem – już podczas lektury pierwszej części *Dialogu* – iż w gruncie rzeczy istnieją w ujęciu Ockhama, twórcy postulatu metodologicznego redukcji ontologicznej, dwa rodzaje prawa naturalnego. Pierwszym z nich jest *lex naturae institutae*, drugim natomiast *lex naturae corruptae*<sup>1</sup>.

Nie jest też niejednokrotnie łatwym zadaniem odkrycie wszelkich zapożyczeń poglądów zaczerpniętych z tekstów innych autorów, na których Ockham się powołuje, tworząc, a właściwie, kompilując, teorię prawa. W rezultacie, dopiero lektura przywoływanych przez autora *Dialogu* źródeł, takich jak *Libri Ethymologicorum* Izydora z Sewilli bądź też *Decretum* Gracjana pozwala na zrozumienie poglądów oksfordzkiego filozofa. Co więcej – podczas ich analizy należy także mieć na względzie chronologię kolejnych zapożyczeń (Izydor – Gracjan – Ockham) oraz odszukać pierwotne źródło jednego z elementów prezentowanej przez Ockhama teorii, którym jest trzecia księga traktatu *De legibus* Marka Tuliusza Cycerona.

---

<sup>1</sup> Pierwszą dystynkcję prawa naturalnego, które Ockham dzieli na prawo natury stworzonej oraz na prawo natury upadłej, skażonej przez grzech pierworodny, odnaleźć możemy w *1 Dial.* 6, 48. (Wszystkie łacińskie cytaty tekstu *Dialogu* pochodzą z aktualnie tworzonej przez zespół badaczy działających pod auspicjami British Academy edycji krytycznej dzieła. Tekst ten można odnaleźć pod adresem internetowym <http://www.britac.ac.uk/pubs/dialogus/ockkdial.html>.)

## 2. BOSKIE ŹRÓDŁA PRAWA NATURALNEGO

Zdaniem Ockhama – podążającego w tym momencie za Gracjanem, autorem *Decretum*, słynnego podręcznika prawa kanonicznego – prawo naturalne utożsamiać można zasadniczo z prawem boskim, rozumianym w tym kontekście jako objawione prawo ewangeliczne<sup>2</sup>, ponieważ to Bóg-Stwórca, ustanowił wszelkie prawa natury.

Powyższą interpretację wydaje się potwierdzać filozof w dalszych passusach swego dzieła, a mianowicie w szóstym rozdziale księgi trzeciej drugiego traktatu *Dialogu*, gdzie stwierdza jasno, iż wszelkie prawo, które pochodzi od Boga – stwórcy natury, można nazwać prawem boskim. Poza tym wszelkie prawo, które zawarte jest *explicite* bądź *implicite* w Piśmie Świętym również można określić jako prawo boskie. Z tego właśnie powodu również prawo naturalne nazwać można prawem boskim, skoro, jak pisze filozof, wyrażone jest ono bezpośrednio lub pośrednio w Objawieniu.

## 3. INTELLIGIBILNOŚĆ PRAWA NATURALNEGO

Jedyną wyraźną cechą odróżniającą prawo naturalne od boskiego prawa objawionego jest fakt, iż prawo naturalne jest poznawalne przez wszystkich ludzi. W związku z powyższym, pisze Ockham, również poganie czy niewierni są w stanie dokonywać aktów cnotliwych, o ile tylko pragną oni żyć zgodnie z dyktatem prawnego rozumu. Jako przykład wskazuje myśliciel na przedchrześcijańskich filozofów, którzy realizowali akty cnotliwe poprzez głoszenie prawdy. Pragnienie bowiem prawdomówności, rozumiane tu jako nakaz prawnego rozumu, może zostać określone jako prawdziwa cnota i antyteza grzechu<sup>3</sup>. Co więcej, jak twierdzi filozof, ogólna skłonność do dobra warunkowana jest przez pragnienie życia zgodnie

---

<sup>2</sup> „Humanum genus duobus regitur, naturali videlicet iure et moribus. Ius naturale est, quod in lege et euangelio continetur, quo quisque iubetur alii facere, quod sibi uult fieri, et prohibetur alii inferre, quod sibi nolit fieri. Unde Christus in euangelio: ‘Omnia quecumque uultis ut faciant uobis homines, et uos eadem facite illis’. Gratianus, *Concordia Discordantium Canonum ac primum De Iure Naturae et Constitutionis, dist. I*, <http://homepages.wmich.edu/~johnsroh/MedievalLatin/Texts/Gratian>. Gracjan zatem dokonuje tu wyraźnego podziału prawa na prawo naturalne oraz to, które jest stanowione przez ludzi. Utożsamia ponadto prawo naturalne z prawem Ewangelii, definiując je jako „złotą regułę”, którą można sparafrazować pokrótce jako zasadę „czyń dobro, unikaj zła”.

<sup>3</sup> Por. *I Dial.* 6, 77.

z dyktatem rozumu, który pozwala człowiekowi na właściwą interpretację praw stworzonej przez Boga natury<sup>4</sup>.

Idea poznawalności prawa naturalnego jest implikowana w tych wypowiedziach franciszkańskiego filozofa, w których podkreśla on, iż nieznanomość prawa nie stanowi usprawiedliwienia dla niegodziwych, moralnie złych aktów. Co więcej, z etycznych rozważań, jakie podjął Ockham w *Quodlibeta septem*, wynika, iż nieznanomość prawa naturalnego nie jest po prostu możliwa, skoro znajomość tegoż prawa przynależy do sfery „nie-pozytywnej wiedzy moralnej”, którą definiuje następująco: „Nie-pozytywna wiedza moralna jest znajomością tego, co bez jakichkolwiek nakazów [ze strony] władzy kieruje ludzkim działaniem. [Są nią] zasady znane [człowiekowi] same przez się bądź poznawalne poprzez doświadczenie, jak [np. zasada], iż należy postępować uczciwie, unikać natomiast wszystkiego, co jest nieuczciwe, itd. (...)”<sup>5</sup>. Dalej zaś określa filozof ową wiedzę jako demonstratywną: „Nie-pozytywna wiedza moralna jest wiedzą demonstratywną, jako że demonstratywna jest wiedza, w której wyprowadza się wnioski sylogistyczne, na podstawie przesłanek znanych jako same przez się lub poprzez doświadczenie”<sup>6</sup>.

Tak więc podstawą uznania prawa moralnego za naturalne jest zdolność do rozpoznawania nakazów tegoż prawa przez ludzki rozum, ponieważ rozum właśnie – *ratio evidens* – staje się tutaj czynnikiem decydującym o tym, czy dany akt jest moralnie godziwy, czy też zły. Dodać tu można, iż wspomniany termin *ratio evidens* należy rozumieć, jak się wydaje, jako intelekt, czyli wrodzoną ludziom zdolność do logicznego i konceptualnego myślenia, dzięki czemu człowiek jest zdolny do analizy przesłanek oraz konstruowania prawidłowych i prawdziwych wniosków<sup>7</sup>.

<sup>4</sup> Por. *1 Dial.* 6, 78.

<sup>5</sup> William of Ockham, *Quodlibet II*, q. 14, art. II, *Opera Theologica*, vol. IX, St. Bonaventure NY 1980, 177.

<sup>6</sup> Tamże, q. 14, art. III.

<sup>7</sup> Również wnikliwy badacz myśli franciszkańskiego filozofa, Arthur Stephen McGrade, zwraca uwagę na podobieństwo prawa naturalnego „z supozycji” do prawa naturalnego pierwszego rodzaju, ze względu na rolę rozumu, który jest w stanie owo prawo rozpoznać. Uczony nie przeprowadza jednak dystynkcji między *ratio naturalis* a *ratio evidens*, choć takie rozróżnienie jest, jak się wydaje, istotne, jeśli chodzi o interpretację teorii Ockhama. A. S. McGrade, *The Political Thought of William Ockham*, Cambridge 1974, 182n.

W tym jednak momencie jest konieczna z kolei refleksja nad znaczeniem terminu *ratio naturalis* w myśli filozofa z Oksfordu. Analiza tekstu wskazuje bowiem, że Ockhamowe rozumienie pojęcia „naturalnego rozumu” było zbliżone do pojęcia sumienia. Staje się to szczególnie oczywiste w kontekście definicji prawa naturalnego trzeciego rodzaju, gdzie zastosował on pozornie tylko podobny termin – *ratio evidens*. Świadczyć też o tym mogą słowa Franciszka-nina, które odnaleźć można w jego dziele teologicznym, *Questiones variae*. Omawiając tam bowiem kwestię aktów cnotliwych, Ockham nieomal utożsamia terminy *conscientia* oraz *dictamen rationis*<sup>8</sup>. Tezę tę potwierdza również fińska uczona Taina Holopainen, która w swej pracy zatytułowanej *William Ockham's theory of the foundations of ethics* stwierdza, iż Ockham utożsamia prawy rozum z roztropnością, korespondującą w ujęciu franciszkańskiego myśliciela z pojęciem sumienia. Zdaniem Holopainen w teorii etycznej Ockhama motywacja aktów moralnych jest oparta na powinności. Sumienie zaś może zostać tu określone jako „aktualna”, tj. związana z czynem i działaniem, roztropność, która moralnie obliguje wolę. Sumienie jest zatem *de facto* albo dyktatem prawego rozumu, albo dyktatem błędnego rozumu. Sumienie też nakazuje woli wybór środków, za pomocą których ma zostać osiągnięty cel, czyli realizacja moralnie cnotliwego aktu. Ockham podkreśla zatem znaczenie funkcjonalne prawego rozumu (*actus dictandi intellectus*) i nakaz podążania za sumieniem, jako że kładzie on nacisk na powinność posłuszeństwa wobec boskich zasad stworzonej przez Boga woli. Jednocześnie zaś podkreśla, iż człowiek winien być przekonany, że postępuje właściwie i że właściwie interpretuje nakazy niezmiennego prawa naturalnego<sup>9</sup>.

#### 4. ISTOTA PRAWA NATURALNEGO

W drugim traktacie trzeciej części *Dialogu* Ockham prezentuje swoją *quasi* teorię prawa naturalnego. Choć stara się uczynić ją spójną, zamiaru tego nie udaje się mu zrealizować poprzez fakt, iż dążąc

---

<sup>8</sup> „(...) impossibile est quod aliquis actus voluntatis elicited contra conscientiam et contra dictamen rationis – sive rectum sive erroneum – sit virtuosus”. William of Ockham, *Questiones variae*, q. 8, art. 1, *Opera Theologica*, vol. VIII, St. Bonaventure NY 1984, 411.

<sup>9</sup> T. M. Holopainen, *William Ockham's theory of the foundations of ethics*, Helsinki 1991, 119n.

za wszelką cenę do precyzji, wciąż definiując i wciąż na nowo dookreślając przedmiot rozważań, sprawia, że jego myśl staje się niezrozumiała i niezwykle trudna do interpretacji. Omawiając bowiem – po raz kolejny zresztą – istotę prawa naturalnego dzieli je na prawo absolutne, bezwarunkowe i niezmienne oraz na prawo, które można zmienić w określonych sytuacjach czy warunkach, np. w chwili, gdy zagrożone jest ludzkie życie<sup>10</sup>. Zwraca uwagę fakt, iż definicja pierwszego rodzaju prawa jest niczym innym jak tylko cytatem z *De republica* Cyserona, który w rozdziale dwudziestym drugim trzeciej części swego dzieła napisał, że istnieje jedno wieczne, niezmienne, nie podlegające modyfikacjom prawo, które ustanowił dla ludzi Bóg jako pan i władca rodzaju ludzkiego. Interesujące jest także, iż jako przykład nakazów prawa naturalnego pierwszego właśnie rodzaju podaje Ockham przykazania Dekalogu: *Non coles deos alienos, Non moechaberis, Non falsum testimonium dices, Non mentieris*<sup>11</sup>. Po raz kolejny zatem wydaje się utożsamiać filozof prawo naturalne z boskim prawem objawionym, mimo że wcześniej, jak wiadomo, dokonał dystynkcji tych praw. Z całą natomiast pewnością można stwierdzić, że wskazuje on tu pośrednio na fakt, iż prawo objawione i naturalne w pewnych zakresach się pokrywają. Być może jednak powodem owego utożsamienia stał się w tym momencie pewnego rodzaju skrót myślowy filozofa, który uznał, że zasady Dekalogu w sposób niejako oczywisty pozostają nakazami uniwersalnymi, dotyczącymi oraz obli-gującymi wszystkich ludzi żyjących we wszystkich epokach, prawo zaś boskie stało się jedynie uzupełnieniem – czy raczej dookreśleniem – wewnętrznej dyspozycji człowieka ku dążeniu do dobra, zgodnie z prawem natury ludzkiej, której stwórcą jest Bóg.

Niestety, dychotomiczny podział prawa naturalnego, na prawo „absolutne” oraz „warunkowe”, nie wydał się Ockhamowi wystar-

<sup>10</sup> „Sic est duplex ius naturale, quoddam absolutum, quoddam cum aliqua conditione, modificatione vel specificatione seu determinatione. Contra ius naturale primo modo dictum non potest esse unum imperatorum cunctis mortalibus praesidere, quia tunc in nullo casu unquam posset imperator aliquis licite universis mortalibus praesidere. Sed unum imperatorem cunctis mortalibus praesidere potest esse contra ius naturale secundo modo dictum, quia ratio naturalis dictat quod non debet unus imperator dominari cunctis mortalibus quando huiusmodi dominium esset in detrimentum et perniciem reipublicae et boni communis. Et ideo huiusmodi dominium regulariter est iustum et expediens et consonum iuri naturali, sed in casu potest esse iniquum et iuri naturali secundo modo dicto contrarium”. (3. 2 *Dial.* 6,10).

<sup>11</sup> 3. 2 *Dial.* 1. 10.

czający w jego scholastycznym dążeniu do precyzowania pojęć i problemów. Prezentuje zatem filozof – po raz kolejny i, jak się okaże, nie ostatni – inny jeszcze podział prawa naturalnego, dzieląc owo prawo na trzy rodzaje<sup>12</sup>. Pierwszym z nich są zasady znane i poznawalne *per se*. Są więc one oczywiste i ewidentne, jak oczywista jest zasada, iż nie jest wolno w sposób świadomy zabić niewinnego człowieka. Nikt nie ma prawa w owe zasady wątpić, wszyscy natomiast są zobligowani do ich przestrzegania. Drugi rodzaj prawa naturalnego konstytuowany jest przez zasady, które w sposób *stricte* logiczny wynikają z zasad pierwszego rodzaju, do trzeciego zaś rodzaju prawa naturalnego należą zasady, które – choć wynikają z zasad pierwszego rodzaju prawa – są trudniej poznawalne, jako że są poznawalne pośrednio. Można poddawać je w wątpliwość, ponieważ nie są one oczywiste i jako takie wymagają logicznego dowodzenia.

Podobny, trychotomiczny podział prawa naturalnego powraca w dalszych *passus*ach drugiego traktatu księgi trzeciej *Dialogu*<sup>13</sup>. Jest to chyba najbardziej znany i najczęściej dyskutowany przez badaczy fragment dzieła franciszkańskiego filozofa, który, jak się wydaje, pragnął zmodyfikować i rozbudować powszechnie znaną w tamtym czasie teorię prawa naturalnego, zaprezentowaną w *Libri Ethymologiarum* przez Izydora z Sewilli<sup>14</sup>.

Omawiając zatem ponownie prawo naturalne pierwszego rodzaju, akcentuje Ockham rolę dyktatu naturalnego rozumu, który, zdaniem filozofa, nie zawodzi w żadnym przypadku i nie jest w stanie wprowadzić w błąd. Przeciwnie: zawsze pozwala człowiekowi na to, by we właściwy sposób rozpoznał zasady niezmiennego prawa

<sup>12</sup> Por. 3.2 *Dial.* 1. 15.

<sup>13</sup> Por. 3. 2 *Dial.* 3. 6-7.

<sup>14</sup> „[1] Ius autem naturale [est], aut civile, aut gentium. Ius naturale [est] commune omnium nationum, et quod ubique instinctu naturae, non constitutione aliqua habetur; ut viri et feminae coniunctio, liberorum successio et educatio, communis omnium possessio, et omnium una libertas, adquisitio eorum quae caelo, terra marique capiuntur. [2] Item depositae rei vel commendatae pecuniae restitutio, violentiae per vim repulsio. Nam hoc, aut si quid huic simile est, numquam iniustum [est], sed naturale aequumque habetur”. Isidorus Hispalensis, *Etymologiarum libri XX, Liber V De legibus et temporibus, Caput IV Quid sit ius naturale*, w: *Textus: Isidori Hispalensis Episcopi Etymologiarum sive Originum libri XX*, ed. W. M. Lindsay, 2 vols., Oxford 1911. (Wersja elektroniczna: [http://www.fh-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost07/Isidorus/isi\\_et05.html](http://www.fh-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost07/Isidorus/isi_et05.html)).



naturalnego. Przykładami nakazów wynikających z tego prawa są, zdaniem filozofa, przykazania Dekalogu, czyli nakazy typu „nie cudzołóż”, „nie kłam”.

Dużo więcej trudności sprawia interpretacja omawianego przez Ockhama drugiego rodzaju prawa naturalnego. Prawdopodobnie może być to związane z uszkodzeniem manuskryptu tekstu w tym właśnie miejscu. W obecnej chwili brzmi on bowiem następująco: *Aliter dicitur ius naturale quod servandum est ab illis qui sola aequitate naturali absque omni consuetudine et constitutione humana utuntur, quod ideo dicitur naturale quia contrarium est contra statum naturae institutae (...)*<sup>15</sup>. Dosłowny zaś przekład na język polski powyższej definicji jest zupełnie niejasny: „W innym znaczeniu nazywane jest naturalnym prawo, które winno być przestrzegane przez takich [ludzi], którzy [w swoim postępowaniu] wykorzystują naturalną sprawiedliwość bez jakiegokolwiek nakazu zwyczajowego lub oficjalnego rozporządzenia, [i] które z tego [właśnie] powodu nazywane jest naturalnym, ponieważ jest sprzeczne jako [powstałe] wbrew ustanowionej naturze (...)”<sup>16</sup>. Wydaje się w tym momencie, że należy przyznać rację McGrade’owi, który proponuje, by w powyższym passusie tekstu przyczynowy spójnik *quia* zastąpić przez przyzwalający *quamvis*<sup>17</sup>. Wówczas analizowane zdanie brzmiałoby po polsku: „W innym znaczeniu nazywane jest naturalnym prawo, które winno być przestrzegane przez takich [ludzi], którzy [w swoim postępowaniu] wykorzystują naturalną sprawiedliwość bez jakiegokolwiek nakazu zwyczajowego lub oficjalnego rozporządzenia, [i] które z tego [właśnie] powodu nazywane jest naturalnym, mimo że jest ono sprzeczne [z naturą] jako [powstałe] wbrew ustanowionej naturze”<sup>18</sup>. Innymi słowy, prawo naturalne drugiego rodzaju jest tak określane ze względu na wrodzoną ludziom skłonność do przestrzegania sprawiedliwości, *aequitas*, rozumianej tu jako Arystotelesowska *epieikeia*, i stanowiącej zarazem nadrzędne w stosunku do prawa kryterium osądu moralnego. Sprawiedliwość bowiem wykracza ponad prawo stanowione, jej zaś wykładnią jest sumie-

<sup>15</sup> 3. 2 *Dial.* 3. 6.

<sup>16</sup> Tłum. własne.

<sup>17</sup> Por. A. S. McGrade, dz. cyt., 179.

<sup>18</sup> Tłum. własne.

nie, godność osoby ludzkiej oraz prawo naturalne. Ockham, podążając za Arystotelesem, definiuje sprawiedliwość jako narzędzie korygujące prawo, które bywa niekiedy niewystarczające z racji swej nadmiernej ogólności czy też dążności do generalizowania sądów moralnych.

Prawo naturalne drugiego rodzaju jest zatem przestrzegane przez ludzi, którzy w swoim postępowaniu kierują się jedynie naturalną, czyli wynikającą z ich ludzkiej natury, sprawiedliwością, nie potrzebując i nie opierając się na żadnych prawach zwyczajowych (*consuetudines*) bądź oficjalnych rozporządzeniach (*constitutiones*). Gdyby więc ludzie żyli zgodnie z dyktatem prawnego – i naturalnego – rozumu, jak to miało miejsce przed popełnieniem grzechu pierworodnego, „w stanie niewinności”, prawo naturalne drugiego rodzaju, nie byłoby ani stanowione, ani nie trzeba by go było przestrzegać. Ponieważ jednak, pisze Ockham, nie wszyscy stosują się do nakazów dyktatu rozumu, zaistniała potrzeba bardziej precyzyjnej wykładni moralnego postępowania. W ten właśnie sposób na mocy prawa naturalnego drugiego rodzaju należy uznać, iż wszystko jest wspólne i nie istnieje żadna własność. Własność bowiem pojawiła się w wyniku niesprawiedliwości. Jak zauważa dalej Ockham, Izydor z Sewilli, definiując w piątej księdze *Ethymologiorum* prawo naturalne, miał mieć na myśli właśnie prawo naturalne drugiego rodzaju, ponieważ z prawa naturalnego wynika „współposiadanie wszystkiego i jedna dla wszystkich wolność”: *communis omnium possessio et omnium una libertas*. Zdaniem Ockhama owo współposiadanie dóbr oraz wolność nie wynikają z prawa naturalnego pierwszego rodzaju. Nikt bowiem wówczas nie mógłby ani objąć czegokolwiek w posiadanie, ani też nie mógłby stać się niewolnikiem – czy to na mocy prawa międzynarodowego, czy to na mocy prawa państwowego, skoro prawo naturalne pierwszego rodzaju jest niezmiennie, nie podlega modyfikacjom, jest niezbywalne. Wiadomo natomiast, iż niektórzy ludzie stają się na mocy prawa niewolnikami, mimo że *ex natura* niewolnikami nie byli. Ockham przytacza w tym miejscu słowa Św. Grzegorza, który postulował wyzwolenie niewolników, powołując się właśnie na prawo natury. Na tej podstawie wyciąga *Venerabilis Inceptor* wniosek, iż prawo naturalne w drugim tegoż terminu znaczeniu nie jest niezmiennie oraz że jest dozwolone, by ludzie ustalali coś, co byłoby sprzeczne z owym pra-

wem<sup>19</sup>. Niezależnie od tych szczegółowych dywagacji i rozważań filozofa, uzasadnione jest, jak się wydaje, stwierdzenie, iż jak cechą dystynktywną prawa naturalnego pierwszego rodzaju jest jego ścisły związek z dyktatem naturalnego rozumu oraz dyktatem sumienia (*conformitas rationi naturali*), tak za cechę wyróżniającą prawo naturalne drugiego rodzaju uznać można naturalną sprawiedliwość (*aequitas naturalis*), która umożliwia ludziom moralną ocenę danego aktu.

Prawem naturalnym trzeciego rodzaju jest, według Ockhama, takie prawo, które wynika jasno i logicznie z prawa międzynarodowego lub jakiegoś boskiego bądź ludzkiego postanowienia. Dlatego określa je Ockham jako *lex naturalis ex suppositione*, czyli hipotetyczne prawo naturalne. Powołując się ponownie na definicję prawa naturalnego Izydora z Sewilli, którą zawarł on w czwartym rozdziale książki piątej *Ethymologiorum*, a właściwie modyfikując i rozszerzając tę definicję, przytacza oksfordzki filozof przykłady nakazów wynikających z prawa naturalnego trzeciego typu: „Jest prawem naturalnym zwracanie złożonych w depozyt bądź pożyczonych pieniędzy, odpieranie siłą przemocy”. Nakazy te nie mogą zostać uznane za zalecenia wynikające z prawa naturalnego ani pierwszego, ani drugiego rodzaju, ponieważ nie obowiązywały one w stanie natury ustanowionej, jak również nie musiały obowiązywać ludzi, którzy – żyjąc zgodnie z dyktatem rozumu oraz szanując nadrzędny nakaz sprawiedliwości – nie potrzebowali praw zwyczajowych. Nikt też poza tym *in statu innocentiae* ani nie posiadał żadnego majątku, skoro wszystko było wspólną własnością, ani też nie stosował wobec innych ludzi przemocy.

Założywszy jednak, iż na mocy ludzkiego prawa – międzynarodowego lub stanowionego przez dane państwo – jakieś rzeczy albo pieniądze zostałyby komuś na określony czas pożyczone, to jest oczywiste, na mocy logicznego, rozumowego wnioskowania, że owa oddana w depozyt rzecz bądź pożyczona komuś kwota winna zostać

---

<sup>19</sup> „Constat autem quod aliqui iure gentium licite fiunt servi, teste beato Gregorio, qui, ut legitur 12, q. 2, c. Cum redemptor, ait: «Salubriter agitur, si homines, quos ab initio natura liberos protulit, et ius gentium iugo substituit servitutis, ut in ea natura, qua nati fuerant, manumittentis beneficio liberati reddantur». Ex quibus verbis colligitur quod iure naturali omnes homines sunt liberi, et tamen aliqui iure gentium fiunt servi. Ex quo concluditur quod ius naturale uno modo accepto vocabulo non est immutabile, imo licet contrarium statuere, ut iure fiat contrarium”. (3. 2 *Dial.* 3.6.).

zwrócona, chyba że z jakiegoś powodu nakazaliby uczynić coś przeciwnego ci, których sprawa dotyczy. Podobnie, kontynuuje swe rozważania Ockham, założywszy, iż ktoś dopuściłby się wobec drugiego człowieka przemocy – co, rzecz jasna, jest sprzeczne z prawem naturalnym pierwszego oraz drugiego rodzaju – to takie działanie implikuje w sposób ewidentny uzasadnioną moralnie możliwość odparcia owej przemocy siłą. Kolejnym przykładem prawa naturalnego trzeciego rodzaju jest prawo do wyboru papieża przez wiernych. Ludzie bowiem mogą wybierać papieża, skoro istnieje zasada, iż społeczność, która nie ma przywódcy, posiada prawo do wyboru swojego władcy. Jak zatem pisze McGrade, powyższe przykłady prawa naturalnego trzeciego rodzaju wskazują, że akty dyktowane przez prawo naturalne *ex suppositione* można uznać za racjonalne odpowiedzi na nieracjonalne i zmienne okoliczności. Przemoc bowiem, której nie sprowokowano, jest sprzeczna z rozumem, czyli jest nieracjonalna, lecz jednocześnie implikuje naturalne – i racjonalne zarazem – prawo do obrony<sup>20</sup>.

Podobnie więc jak w przypadku prawa naturalnego pierwszego rodzaju cechą, która sprawiać ma, że prawo naturalne rodzaju trzeciego uznać można za naturalne, jest zdolność do rozpoznawania nakazów tegoż prawa przez ludzki rozum, ponieważ to rozum właśnie i intelekt – *ratio evidens* – staje się tutaj czynnikiem decydującym o tym, czy dany akt jest moralnie godziwy bądź zły. Ów silnie przez Ockhama akcentowany intelektualny aspekt trzeciego rodzaju prawa naturalnego dostrzega także australijski etyk i historyk filozofii, John Kilcullen w obszernym artykule poświęconym teorii prawa naturalnego franciszkańskiego filozofa, pt. *Natural law and will in Ockham*<sup>21</sup>. Kilcullen, prezentując przedstawione przez filozofa z Oxfordu trzy typy prawa naturalnego, definiuje je po pierwsze, jako prawa, które obowiązują zawsze i wszędzie, po drugie, jako prawa obowiązujące „w stanie niewinności” oraz – po trzecie – prawa zależne od decyzji ludzi, których dana kwestia dotyczy. Uczony podkreśla, iż w procesie rozpoznawania praw trzeciego rodzaju najistotniejszą rolę odgrywa ludzki umysł i umiejętność rozumowania oraz decydowania. Inny z kolei badacz myśli Ockhama,

<sup>20</sup> Por. A. S. McGrade, dz. cyt., 182-183.

<sup>21</sup> Por. J. Kilcullen, *Natural law and Will in Ockham*, w: *History of Philosophy Yearbook*, red. K. Haakonssen, U. Thiel, vol. 1, Canberra 1993, 1-25.

George Knysh, trafnie, jak się wydaje, zauważa, iż prawo naturalne trzeciego rodzaju jest *de facto* ludzkim prawem pozytywnym, Bóg zaś pozwolił ludziom na ustanowienie tego prawa pośrednio, dzięki naturalnemu rozumowi, którym ich obdarzył<sup>22</sup>. Zdaniem Ockhama, pisze Knysh, to dyktat rozumu właśnie umożliwiać ma ludziom zmianę ustanowionych wcześniej praw, jeśli wymaga tego konieczność albo gdy taka zmiana jest potrzebna lub może przynieść korzyść. Rozum zaś jest w stanie rozpoznać ową konieczność<sup>23</sup>.

### 5. AUTORYTET PRAWA NATURALNEGO

Omawiając istotę prawa naturalnego jako zbioru zasad i norm moralnych, które regulują porządek społeczny, podkreśla filozof, że nakazy bezpośrednio zawarte w tym prawie bądź takie, które są przez nie pośrednio implikowane, obowiązują wszystkich ludzi i stanowią zarazem najwyższy autorytet.

Prawo naturalne, tak jak i prawo boskie, posiada prymat nad prawem pozytywnym oraz stoi ponad ludzką władzą<sup>24</sup>. Wielokrotnie zresztą pojawia się w tekście *Dialogu* twierdzenie, iż władza hierarchii Kościoła, a nawet papieża, nie stoi ani ponad prawem boskim, ani ponad prawem naturalnym. Niezależnie od tego, czy papież posiada „pełnię władzy”, *plenitudo potestatis*, czy też jej nie posiada, nie może on, zdaniem filozofa, uczynić niczego, co pozostawałoby w sprzeczności z prawem boskim lub naturalnym<sup>25</sup>.

Zasady stanowiące przez prawo naturalne są bezwarunkowe i bezwzględne: nic i nikt nie może na nie wpłynąć ani ich zmienić, chyba że taka byłaby wola Boga. Jako przykład takiej boskiej ingerencji przywołuje filozof postać Abrahama i jego niewinnego syna, którego Bóg – wbrew zasadzie prawa naturalnego – nakazał Abrahamowi zabić<sup>26</sup>.

<sup>22</sup> Por. G. D. Knysh, *Political Ockhamism*, Winnipeg 1996, 65.

<sup>23</sup> Por. Tamże, 110.

<sup>24</sup> „(...) a iure divino quod est super omne ius humanum et omnium eligentium potestatem” (*1 Dial. 6, 68*). Por. także *3. 1 Dial. 1, 1*.

<sup>25</sup> W sposób najbardziej dobitny wyraża Ockham tę myśl w *3.1 Dial. 1, 16*.

<sup>26</sup> „Si enim sint simpliciter precepta iuris naturalis, nullus casus excipi debet propter quamcumque necessitatem vel utilitatem, nisi Deus specialiter aliquem exciperet (quemadmodum, non obstante precepto iuris meri naturalis de nullo innocente scienter interficiendo, Deus precipiendo Abrahe ut immolaret filium suum speciale exceptionem fecit)”. (*3.1 Dial. 2, 24*).

## 6. TEORIA PRAWA NATURALNEGO A ZAŁOŻENIA WOLUNTARYSTYCZNE METAFIZYKI OCKHAMA

Jak zatem widać, woluntarystyczne założenia metafizyki Ockhama miały pewien wpływ na koncepcję etyczną filozofa. Jednakże uznać można zarazem, iż franciszkański myśliciel uważał pewne normy i nakazy moralne za stałe i niezmiennie, jak również zakładał istnienie stałej, niezmiennej i rozumnej natury, dzięki której są ludzie w stanie – niezależnie od zmieniających się okoliczności – owe nakazy odczytywać. Dostrzegają to, oczywiście, wszyscy, którzy wnikliwie analizują teksty filozofa z Oksfordu. Jak zauważa na przykład McGrade, Ockham w sposób wyraźny przejął z tradycji scholastycznej pojęcie obiektywnego dobra, integrując niejako zasadę etycznego obiektywizmu i racjonalizmu z woluntaryzmem. Zdaniem McGrade'a franciszkański filozof zaakceptował nie tylko znaczenie tradycji scholastycznej odnoszącej się do prawa naturalnego, lecz także uznał on za prawdziwe twierdzenie, iż niektóre akty są ogólnie dobre, inne zaś złe. Uznawał zatem istnienie obiektywnego zła<sup>27</sup>. Niestety, z tą ostatnią tezą nie można się zgodzić, biorąc pod uwagę słowa samego Ockhama, który w *Questiones in librum tertium sententiarum* stwierdza wyraźnie, że akty – same w sobie – są moralnie indyferentne<sup>28</sup>, a dobro jest tylko pojęciem: „Dobro jest jedynie nazwą bądź pojęciem konotatywnym, oznaczającym zasadniczo sam neutralny [moralnie] akt [i jednocześnie] konotującym w sposób doskonale cnotliwy akt woli, a także prawy rozum, dzięki którym [ów akt] jest realizowany”<sup>29</sup>. Tak więc w każdym akcie cnoty, niezbędne jest zaangażowanie prawego rozumu. Nie wystarczy nawet aktualna świadomość, że dany czyn jest zgodny z prawym rozumem, ponieważ, by czyn był cnotliwy, człowiek musi go chcieć właśnie dlatego, że jest on zgodny z prawym rozumem, co Ockham

<sup>27</sup> Por. A. S. McGrade, dz. cyt., 190-191.

<sup>28</sup> W przeciwieństwie do McGrade'a tę swoistą teorię indyferencji aktów moralnych w myśli Ockhama dostrzega kanadyjski badacz spuścizny Franciszkanina, Peter King, który stwierdza, że Ockham utrzymuje, iż dobro lub zło aktu nie zależy od niego samego, ale od intencji i postawy podmiotu aktu. Z kolei dobro lub zło woli podmiotu zależy od tego, czy wola owego podmiotu pozostaje w zgodzie z dyktatem prawego rozumu i – ostatecznie – z wolą Boga. P. King, *Ockham's Ethical Theory*, w: *The Cambridge Companion to William of Ockham*, ed. by P. Spade, Cambridge 1999, 227-244.

<sup>29</sup> William of Ockham, *III Sent. q. 11, Opera Theologica*, vol. VI, St. Bonaventure NY 1982, 389.

również podkreśla w *Questiones in librum tertium sententiarum*<sup>30</sup>. Tak więc wydaje się paradoksalnym fakt, jak słusznie tym razem zauważa McGrade, iż myśliciel, który tak gwałtownie obstawał przy konieczności racjonalnego „chcienia”, określany jest przez wielu jako sceptyk i apostoł arbitralnej i niepohamowanej woli<sup>31</sup>. Jest to tym dziwniejsze, że owemu skrajnemu woluntaryzmowi, który przypisuje się myśli Ockhama, przeczą słowa samego filozofa, który wprawdzie – powtarzając słowa Gracjana – definiuje istotę *iuris naturalis* jako prawa, które nakazuje czynić to, czego pragnie Bóg, oraz zabrania tego, co jest zakazane przez Boga<sup>32</sup>, to podkreślić należy, iż owa Boża wola, zdaniem filozofa, jest jednak ograniczona. Rozważając bowiem kwestię, czy Bóg może nakazać człowiekowi nienawiść do Boga, stwierdza Ockham wyraźnie w *Questiones in librum secundum sententiarum*, iż nie jest to możliwe, ponieważ Bóg nie jest władny nakłonić nikogo do zła<sup>33</sup>. Wynika stąd, iż w odniesieniu do problematyki etycznej Ockham zajmuje stanowisko racjonalistyczne, skoro racjonalne są w jego myśli kategorie dobra i zła. To rozum przecież nakazuje wolnej woli ludzkiej określone działanie. Dzięki rozumowi jest człowiek w stanie odróżnić dobro od zła. Co więcej, można by nawet zanegować przypisywane Ockhamowi przekonanie, że wola Boża jest absolutnie nieograniczona i wszechmocna. Jak bowiem trafnie zauważa George Knysh, w żadnym tekście Ockhama nie pada stwierdzenie, iż Bóg może zmienić ludzką naturę, skoro stworzył człowieka „na swój obraz i podobieństwo”.

<sup>30</sup> „Sicut si velim comedere propter Deum, secundum rectam rationem et alias circumstantias, et comedam, ista comestio est virtuosa denominatione extrinseca, quia elicitur conformiter rectae rationi et volitioni perfecte et intrinsece virtuosae. Similiter, sicut stante eodem actu comedendi numero, variato actu voluntatis – puta quod velim comedere propter malum finem, puta incontinentiam et contra rectam rationem – dicitur idem actus comedendi numero qui denominabatur virtuosus, vitiosus, quia conformiter elicitur volitioni male et contra iudicium rationis, ideo est vitiosus denominatione extrinseca”. Tamże, 386.

<sup>31</sup> Por. A. S. McGrade, dz. cyt., 193.

<sup>32</sup> „Cum ergo in iure naturali nihil aliud precipiatur quam quod Deus vult fieri nihilque vetetur quam quod Deus prohibet fieri, denique cum in canonica scriptura nihil aliud quam quod in divinis legibus inveniatur, divine vero leges natura consistant; patet quod quecumque divine voluntati seu canonicè Scripture contraria probantur eadem et iure naturali inveniuntur adversa”. (1 Dial. I. 9). Por. Gratianus, *Concordia Discordantium Canonum De Iure Naturae et Constitutionis*, dist. 9.

<sup>33</sup> Por. William of Ockham, *II Sent.*, q. 15, *Opera Theologica*, vol. V, St. Bonaventure NY 1982, 347-348.

*Potentia Dei absoluta* jest zatem ograniczona przez zasadę niesprzeczności. Nie istnieje rozbieżność między osobą ludzką a ustanowionym przez Boga prawem moralnym. Dla Boga byłoby samozaprzeczeniem, jeśliby arbitralnie ustanowił, iż to, co było początkowo dobre, stałoby się później złe<sup>34</sup>. Zdaniem Knyha nie jest wolno przenosić woluntarystycznej metafizyki Ockhama na jego poglądy etyczne. *Plenitudo potestatis Dei* jest natomiast ograniczona nie tylko przez wspomnianą już zasadę niesprzeczności, lecz także przez boską dobroć, *bonitas Dei*<sup>35</sup>. Wynika stąd jasno, że w myśli Ockhama *potentia Dei absoluta* jest w rzeczywistości *potentia Dei ordinata*, a owym ograniczeniem woli Boga staje się Jego immanentna dobroć oraz absolutna mądrość.

Można więc uznać za słuszną opinię Kilcullena, który, porównując teorię Franciszkanina ze współczesną teorią prawa naturalnego Williama Davida Rossa, twierdzi, iż Ockham zdaje się utrzymywać, że istnieje pewna liczba zasad moralnych typu *per se nota*, spośród których nadrzędna jest zasada posłuszeństwa Bogu. Do nakazów prawa naturalnego zaliczyć też można, oczywiście, dziesięć przykazań Bożych oraz zasadę, iż należy unikać zła. Podobnie jak w teorii Rossa, zauważa Kilcullen, podstawową cechą charakterystyczną myśli etycznej Ockhama jest mnogość zasad oraz fakt, że owe zasady moralne są wobec siebie niezależne, chociaż jedna z nich może stać się w stosunku do innej nadrzędna<sup>36</sup>.

Poszukując zasad fundamentalnych w systemie Ockhama, Kilcullen dochodzi do wniosku, że są nimi trzy następujące nakazy: powinniśmy czynić to, o czym wiemy, że jest słuszne i dlatego że jest to słuszne; powinniśmy kochać Boga dla niego samego i ponad wszystko inne; powinniśmy wreszcie pragnąć tego, czego Bóg pragnie, co oznacza, że powinniśmy być posłuszni nakazom Boga. W normalnych okolicznościach owe trzy zasady wzajemnie się intensyfikują.

Paradoks zatem ewentualnego Bożego nakazu nienawiści do Boga pozostaje czczym teoretyzowaniem, entymematem, którego jedyną przynajmniej przesłanką nie jest prawdziwa. Boski porządek – również ten dotyczący ludzkiej moralności – jest absolutnie racjo-

<sup>34</sup> Por. G. D. Knysh, dz. cyt., 77.

<sup>35</sup> Por. Tamże, 80.

<sup>36</sup> Por. J. Kilcullen, art. cyt., 1-25.



nalny. *Voluntas Dei* – a tym bardziej *voluntas hominis* – są w koncepcji autora *Sumy logicznej* podporządkowane nadrzędnej *ratio*.

**THE THEORY OF NATURAL LAW  
IN OCKHAM'S DIALOGUE. RATIO ET VOLUNTAS**

Summary

The article presents Ockham's natural law theory. In spite of some difficulties in the analysis and interpretation of his ethical thought, it is possible to identify the sources of his theory and to determine its distinctive features, which are, it seems, the divine origin of natural law and its intelligibility. For, as the text's analysis shows, a man is able to recognize natural law thanks to the right reason, which is given to people by God. Also, some general conclusions can be drawn from this idea. The most important one is that Ockham's ethical views are not – exclusively – voluntaristic. In other words, they differ from the Franciscan philosophers's metaphysical assumptions. Ockham's moral thought seems to be deeply rationalistic; both *voluntas Dei* and *voluntas hominis* are subordinated to the concept of *ratio*.