

KS. LEOPOLD REGNER
Tarnów

IMPOSSIBILIA SIGERA Z BRABANTU

Ważne miejsce w nauczaniu szkolnym Średniowiecza zajmowały dysputy. Dysputy miały zaprawiać studentów do samodzielnego myślenia i rozwiązywania zagadnień filozoficznych i naukowych.

Na wydziale teologii, a zapewne też prawa i medycyny, przedmiotem dysput były zagadnienia, które należały do zakresu danej umiejętności, natomiast na wydziale sztuk wyzwolonych (*artes*) dysputy miały być ćwiczeniami w zakresie gramatyki, retoryki lub logiki. Ponieważ jednak logikę uważano za narzędzie nauk, przeto ćwiczenia z logiki miały polegać na zgodnym z prawami logiki rozwiązywaniu zagadnień z zakresu filozofii i innych nauk.

Wśród dysput w zakresie logiki na szczególną uwagę zasługują sofizmaty, insolubilia i impossibilia.

W sofizmatach brano pod uwagę nie tylko zgodność rozumowań z prawami logiki formalnej, lecz również z zasadami syntaktyki. Przykładem sofizmatu, w którym idzie o właściwe znaczenie funktora *vel* („lub”), jest sofizmat Alberta z Saksonii:

Omnes homines sunt asini vel homines et asini sunt asini.

Jeśli mianowicie uzna się funktor *vel* za funktor od argumentów zdaniowych, to powyższe zdanie jest fałszywe. Jeśli natomiast uzna się funktor *vel* za funktor od argumentów nazwowych *asini* i *homines*, funktor zaś *et* za funktor od argumentów zdaniowych, to zdanie powyższe jest prawdziwe¹.

¹ Zob. Ph. B o e h n e r. *Medieval Logic*. Manchester 1952 s. 8, 97.

Sofizmat tego rodzaju powstałby również przez niewłaściwe umieszczenie przecinka, jak się to zdarzyło – podobno – gdy pewnego razu za czasów cara sąd rozpatrywał sprawę człowieka oskarżonego o przestępstwo polityczne, a sędziowie nie mogli uzgodnić wyroku. Zwrócono się więc o rozstrzygnięcie do panującego, który dał krótką odpowiedź telegraficzną: „Rostrielat’ nielzia oswożdat’”. W drodze ktoś pomylił przecinek i do sądu doszła odpowiedź: „Rostrielat’ nielzia, oswożdat’”, dzięki czemu obwiniony uratował życie.

Tak zwane insolubilia dotyczyły wypowiedzi, które dzisiaj nazywają się antynomiami. W Średniowieczu, nawet jeszcze później, za czasów Cervantesa, antynomie – i te znane jeszcze w starożytności, i te wynalezione później – bywały przedmiotem popisów przed gawiedzią jarmarczną² i na dworach panów, a w formie poważniejszej w szkołach.

Trzeci rodzaj dysput, zwanych impossibilia (niemożliwości), dotyczył twierdzeń, których zaprzeczenie było uznawane powszechnie za błąd naukowy lub filozoficzny.

Oprócz dysput szkolnych, w których ćwiczyli się studenci, bywały również dysputy okolicznościowe, które były rodzajem turniejów naukowych. Taką dysputą była – jak wynika z zapowiedzi umieszczonej na wstępie – dysputa magistrów uczelni paryskiej czy też samego Sigera z Brabantu z jakimś „sofistą”, z której sprawozdanie zachowało się jako *Impossibilia* Sigera z Brabantu. Sprawozdanie to obejmuje sześć impossibiliów, które – zachowane w rękopisach – zostały wydane przez Cl. Baeumkera w roku 1898³. *Impossibilia* Sigera wyszły spod pióra awerroisty i zawarte w nich wypowiedzi są zgodne z awerroizmem.

Zapowiedź wstępna jest następująca: Pewien sofista przedstawił wyzwanym mędrcom uczelni paryskiej wiele impossibiliów, chcąc je udowodnić i obronić⁴.

Impossibilia Sigera z Brabantu są następujące:

1. Że Bóg nie istnieje.
2. Że wszystko, co się nam zjawia w doświadczeniach, jest ułudą i snem.
3. Że wojna trojańska trwa w obecnej chwili.
4. Że ciało ważkie umieszczone wysoko bez podparcia nie opadłoby na dół.
5. Że wśród czynów ludzkich nie ma czynu złego, który by ze względu na zło miał być zabroniony lub sprowadzał karę.
6. Że możliwe jest, iż coś jednocześnie istnieje i nie istnieje lub iż sprzeczności przysługują czy to jedna drugiej, czy to jednemu i temu samemu.

Podobnie ma się rzecz ze starożytną wyrocznią, którą otrzymał ktoś wybierający się na wojnę: „Ibis, redibis non peribis”, której znaczenie zależy od tego, czy przecinek będzie przed *non*, czy po *non*.

Arystoteles podaje przykład pewnego chwytu retorycznego: Przykładem jest uwaga Teodora o lutniście Nikonie: „Ἐρᾶττ' εἰ σὺ” („jesteś tracką niewolnicą”). Mówca udaje, że chce powiedzieć: „Ἐρᾶττεις σὺ” („grasz na lutni”). Zob. A r y s t o t e l e s. *Retoryka* 3, 11, gdzie różnicę między jedną a drugą wypowiedzią łatwiej zauważyć w piśmie niż w wymowie.

² Zob. M. de C e r v a n t e s S a a v e d r a. *Don Kichot z Manchy*. Przeł. A. L. Czerny i Z. Czerny. T. 1-2. Warszawa 1955 – t. 2 s. 378 nn.

³ Cl. B a e u m k e r. *Die „Impossibilia” des Siger von Brabant*. Münster 1898. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters II 6. (Tekst ss. 1-39, komentarze ss. 40-200).

⁴ „Convocatis sapientibus studii Parisiensis proposuit sophista quidam impossibilia multa probare et defendere”.

Każde impossibile składa się z (1) zarzutów sofisty, który przedstawia dowody swojego twierdzenia, (2) z odpowiedzi respondensa (bakałarza), który odpowiada na pytania sofisty, i (3) z ostatecznego rozstrzygnięcia, które należy do mistrza przewodniczącego w dyspucie.

Zanim autor przedstawi w impossibile pierwszym dowody sofisty, zastrzega się, że teza sofisty jest twierdzeniem niemożliwym, gdyż jego zaprzeczenie jest twierdzeniem koniecznym, i to pierwszym (*primum necessarium*).

W dowodzie pierwszym sofista usiłuje wykazać, że nie wszystkie jestestwa mają tę samą przyczynę, czy to będzie przyczyna materialna, czy formalna, czy sprawcza, czy wreszcie celowa. Tak więc byty matematyczne nie mają przyczyny celowej, gdyż te byty nie mają w sobie dobra, a przeto również celu.

Niejako koronnym dowodem nieistnienia Boga jest dla sofisty istnienie tak zwanych inteligencji⁵, jestestw, których istnienie przyjmowali filozofowie średniowieczni, tak arabscy jak i łacińscy, i które awerroiści uważali za jestestwa konieczne, odwieczne, nieśmiertelne i niezależne od jakiegokolwiek przyczyny. Ich istnienie miałyby być dowodem, że Bóg nie jest pierwszą i jedyną przyczyną wszystkich bytów.

W tak zwanym rozwiązaniu (*solutio*) mistrz przedstawia dowody istnienia Boga, w szczególności zaś dowód z konieczności istnienia Bytu, który będąc przyczyną tego wszystkiego, co jest, sam nie ma i nie może mieć przyczyny.

Obrońca rozwija też rodzaj dowodu ontologicznego, dowodząc, że Bóg „ma istnienie z istoty swojej, nie zaś skądinąd, tak iż jest rzeczą, która jest bytem (*esse*) z istoty swojej [...] I dlatego dla mędrców, którzy znają pojęcie podmiotu tego twierdzenia: «Bóg jest», ponieważ istnieje z istoty swojej, nie zaś skądinąd, wiadome jest to samo przez się, nie zaś skądinąd. [...] [Bóg] jest samym istnieniem (*esse*), ma to, że istnieje z istoty swojej, nie zaś skądinąd”⁶.

Obrońca zbija przedstawione przez sofistę dowody nieistnienia Boga, stwierdzając w szczególności, że również inteligencje muszą mieć przyczynę istnienia poza sobą.

W impossible drugim sofista dowodził, „że wszystko, co się nam zjawia, jest przywidzeniem i jakby snem, tak iż nie mamy pewności, gdy idzie o istnienie danej rzeczy. I tego dowodził następująco: Żadnemu zmysłowi, któremu się

⁵ Dodać należy, że inteligencje nie były wynalazkiem Średniowiecza, lecz hispostazami, które w kosmologii Arystotelesa miały wyjaśniać ruch ciał, a raczej sfer niebieskich (zob. E. G i l - s o n. *Tomizm*. Przeł. J. Rybał. Warszawa 1960 s. 231). W teologii arabskiej, żydowskiej, a później – pod wpływem pism Pseudo-Dionizego – w teologii scholastycznej utożsamiano inteligencje z aniołami.

⁶ B a e u m k e r, jw. s. 4 w. 9-27.

zjawia coś, co jest tylko zjawą, nie należy wierzyć, że tak się ma w rzeczywistości, chyba że inna władza poznawcza o tym zawyrokuje. Tego zaś dowodzi się w dwojaki sposób: Po pierwsze, ponieważ władza poznawcza, mogąc się w pewnych rzeczach mylić, nie ma co do nich pewności. Po wtóre, ponieważ gdy się zmysłowi zjawia coś, co jest jedynie złudzeniem, wówczas nie uznajemy tego za złudzenie, dopóki inna władza poznawcza o tym nie zawyrokuje. A więc nie należy wierzyć zmysłowi, że to, co się zjawia, jest rzeczywistością, jeśli inna władza o tym nie zawyrokuje”⁷.

Ponieważ wszystkie zmysły są omylne, przeto doświadczenia jednego zmysłu nie można sprawdzić ani przez doświadczenie innego zmysłu, ani przez odwołanie się do przesłanek czy zasad rozumowych, gdyż ich sprawdzianem jest w każdym razie omylne doświadczenie zmysłowe. A więc ani jakikolwiek zmysł, ani inna władza poznawcza nie daje nam pewności, że istnieje coś w rzeczywistości.

W rozwiązaniu (*solutio*) mistrz stara się wykazać, że jednak można sprawdzić, czy dane doświadczenie zmysłowe jest złudne, czy nie, gdyż odwołanie się do doświadczenia zmysłu bardziej wiarygodnego pozwala rozproszyć wątpliwości, wiarygodność zaś spostrzeżenia zależy również od okoliczności, które towarzyszą spostrzeżeniu. obrońca powołuje się na Arystotelesa, który gani Zenona z Elei za to, że swoje mędrkowanie postawił wyżej niż świadectwo zmysłów⁸.

W końcowym rozwiązaniu zarzutu mistrz raczej odrzuca, niż zbija zarzuty sofisty i kończy uwagą, że żądanie dowodu tego, co jest samo przez się oczywiste, uniemożliwia wszelki dowód i wszelką wiedzę.

Impossibile trzecie, które wyraża osobliwe twierdzenie, iż wojna trojańska jest w obecnej chwili, wydobywa trudności, jakie zawiera w sobie pojęcie czy raczej osobliwe podejmowanie natury czasu. Sofista rozumuje następująco: „Że zaś chwila terazniejsza nie różni się od tamtej, dowodzi się tak: Ponieważ wiele chwil nie mogą istnieć jednocześnie, [...] chwila zaś, w której była wojna trojańska, nie uległa unicestwieniu, przeto pozostaje jako taż sama z chwilą terazniejszą”⁹.

Dowód, że chwila, w której była wojna trojańska, nie uległa unicestwieniu i trwa do teraz, jest taki: W każdym wypadku unicestwienia można określić chwilę, w której przestaje istnieć chwila obecna, gdyż to nie dzieje się jedno-

⁷ Tamże s. 7 w. 19-29.

⁸ Zob. A r y s t o t e l e s. *Fizyka* 253 a 32-34.

⁹ B a e u m k e r, jw. s. 11 w. 6-11.

cześniej z chwilą obecną, która jeszcze istnieje, ani bezpośrednio po niej, skoro chwila jako granica pewnej części czasu nie może sama mieć granicy. „Nie można przeto wskazać, kiedy właśnie chwila przestała istnieć, a więc również, kiedy właśnie uległa unicestwieniu”.

Respondens odpowiada na to, że chwila terazniejsza nie jest też sama z chwilą, w której trwała wojna trojańska. Ta bowiem już dawno przestała istnieć. Idzie tylko o to, w jaki sposób chwila obecna przechodzi w nicość.

Nie można więc wskazać, kiedy chwila obecna właśnie zanika, gdyż przejście do nieistnienia dokonuje się na granicy, która oddziela czas istnienia od czasu nieistnienia.

Następnie obrońca zauważa, że tylko w wypadku rzeczy, które trwają przez pewien czas, można wskazać, kiedy właśnie przestają istnieć, lecz nie można tego wskazać w wypadku rzeczy, które nie mają trwania. Chwila zaś obecna nie ma trwania i nie jest czymś, co trwa i jest złożone.

W rozwiązaniu końcowym mistrz obala dowody sofisty wskazując, że unicestwienie chwil jest związane z ciągłą zmianą czasu, która dotyka istnienia, nie dotyka natomiast „substancji” czasu. Przez to właśnie „substancja” czasu jest jedna, a zmiana jest ciągła.

Nad tym zastanawiał się też Arystoteles, który powiada: „Tak więc w dziedzinie czasu *t e r a z* jest jedno i to samo jako przedmiot [...], lecz jest różne ze względu na istotę. [...] To, co się nazywa «teraz», jest zawsze w pewnym sensie tym samym, a w innym nie jest tym samym”¹⁰. Św. Tomasz wyjaśnia to następująco: „I dlatego inni powiadają, że – jak się dowodzi w IV księdze *Fizyki* – w całym upływie czasu trzeba przyjąć tylko jedno *t e r a z* co do jego substancji”¹¹. Wyrażenie „co do substancji” (*secundum substantiam*) ma znaczyć, że jak Koriskos w liceum jest co do substancji tenże sam z Koriskosem na rynku, tak i *t e r a z* z czasu wojny trojańskiej jest co do substancji też samo z *t e r a z* obecnym.

Trzeba tu jednak zauważyć, że to rozwiązanie, jakie przedstawili Arystoteles i filozofowie średniowieczni, nie może zadowolić. Najpierw bowiem ani kategorii substancji, ani kategorii tożsamości nie możemy odnosić do takiego bytu jak *t e r a z*, tak jak tych kategorii nie możemy odnosić do takich bytów jak np. białość, gdyż nie możemy przecież powiedzieć, że białość śniegu, który spadł za czasów wojny trojańskiej, jest tożsama z białością śniegu, który spadł w cza-

¹⁰ *Fizyka* 219 b 26 nn.

¹¹ *In IV libros Sententiarum P. Lombardi* d. 11 a 2 ad 2 quaest. ad 2: „Et ideo *a l i i d i c u n t* quod, sicut probatur IV Phys. in toto tempore non est accipere nisi unum *n u n c* secundum substantiam”.

sie ostatniej zimy. Wobec tego zagadnienie tożsamości t e r a z jest źle postawione.

O tożsamości jakiejś rzeczy można mówić tylko wtedy, gdy ta rzecz jest ujednostkowiona. Przypadłość zaś bywa ujednostkowiona, gdy przysługuje jednostkowej substancji.

To, co mamy na myśli, gdy mówimy t e r a z, jest związane z czasem. Czas sam w sobie nie jest czymś rzeczywistym, lecz jest pewnego rodzaju e p i f e n o m e n e m zjawiska ruchu i zmiany. Budulcem tego epifenomenu jest przedstawienie tego, co sobie uświadamiamy – jeśli właśnie sobie to uświadamiamy – jako t e r a z, czyli obecność lub terażniejszość t e r a z jest czymś, co się nam przedstawia jako ciągle następstwo pozbawionych trwania chwil, jako bezustanna budowa coraz to nowych stanów rzeczy urzeczywistnianych u czoła przemian rzeczywistości.

Choć nie każde t e r a z ujmujemy myślą świadomie, to jednak mamy pewnego rodzaju przeświadczenie, że te składniki czasu następują po sobie w sposób ciągly i uporządkowany. Dlatego Arystoteles określa czas jako liczenie zgodne z relacją „wcześniej–później”.

Należy rozróżnić t e r a z miejscowe, czyli to, które się nam jawi jako stan rzeczy dostrzegany przez nas, i t e r a z kosmiczne, które obejmuje całość stanów rzeczy urzeczywistniających się jednocześnie w określonym t e r a z w całym Wszechświecie.

Nie możemy jednak wyróżnić wszystkich poszczególnych t e r a z przemijających w naszym pobliżu, gdyż one stanowią nieskończony ciąg uporządkowanych zgodnie z relacją „wcześniej–później” i będących zbiorem o mocy c o n t i n u u m.

Tak też musimy pojmować t e r a z kosmiczne, gdyż powstawanie stanów rzeczy we Wszechświecie jest następstwem jego ewolucji, która przebiega w jedną stronę. Każde t e r a z kosmiczne jest pewnym przekrojem w poprzek drogi przemian, które stanowią o rozwoju Wszechświata. Ponieważ te przemiany dokonują się w każdym miejscu obszaru Wszechświata, przeto przekrój, który przebiega przez stany jednoczesne i stanowi o t e r a z kosmicznym, musi być trójwymiarowy.

Ponieważ każde t e r a z miejscowe należy do jednego i tylko jednego t e r a z kosmicznego, przeto każde z nich jest ujednostkowane i tym samym niepowtarzalne. Dlatego i t e r a z urzeczywistnione w czasie wojny trojańskiej różni się od t e r a z urzeczywistnionego za czasów Sigera z Brabantu i od każdego innego.

Tu warto zauważyć, że pojmowanie czasu jako zbioru następujących po sobie t e r a z, które zgodnie z założeniem mają być pozbawione trwania,

stanowi źródło antynomii, która zresztą zjawia się w pojęciu każdego zbioru mocy *c o n t i n u u m*. Ta antynomia polega na niemożności zbudowania rozciągłości ze składników nierozciągliwych, skoro składniki nierozciągliwe, które się nie stykają, nie mogą sprawić ciągłości, składniki zaś nierozciągliwe, które się stykają ze sobą, nie mogą sprawić rozciągłości. Wobec tego następuje pytanie: Czy przemiany, które stanowią o rozwoju Wszechświata, są ciągłe czy nieciągłe, i czy również nasze istnienie jest trwaniem, czy też nieciągłym urzeczywistnianiem? I czy w ogóle urzeczywistnianie czegokolwiek polegałoby na budowie rzeczywistego ze składników, z których każdy ulega unicestwieniu jednocześnie ze swoim zaistnieniem? To zaś następuje dalsze pytanie: Czym byłyby przedziały między poszczególnymi stanami rzeczy tak w zmieniającym się Wszechświecie, jak też między sąsiadującymi terażniejszościami w przemijaniu naszych *t e r a z* ?

Zagadnienie tożsamości czy nietożsamości *t e r a z* wcześniejszego i *t e r a z* późniejszego rozpatrywali również scholastycy ze środowiska krakowskiego¹².

Impossibile czwarte ukazuje bezradność człowieka, który – nie mając właściwej metody i trzymając się błędnych założeń – podejmuje próbę wyjaśniania zjawisk przyrody.

W dowodzie twierdzenia, że ciało ciężkie znajdujące się wysoko bez podparcia nie może upaść na ziemię, sofista powołuje się na zasadę Arystotelesa, że ciało, które nie ma samo w sobie czynnika ruchu, może się poruszać tylko dzięki działaniu czynnika ruchu, dzięki któremu ciało to mogłoby przejść od stanu możliwości spadania do stanu rzeczywistego spadania – to ciało ciężkie znajdujące się bez podparcia wyżej nie mogłoby bez popchnięcia przez siłę zewnętrzną spaść niżej.

Na to respondens odpowiada, że ruch ciała spadającego polega na tym, że ciało ciężkie wprawia w ruch ośrodek, w którym się ono znajduje, ośrodek zaś wprawiony w ruch porusza ze sobą ciało, które sprawiło ruch ośrodka. Podobnie ma się rzecz z wiosłarzem, który wprawia łódkę w ruch, ta zaś unosi na sobie wiosłarza.

Sofista upiera się, że przy założeniu Arystotelesa ciało ciężkie mogłoby poruszyć ośrodek jedynie mocą własnego ruchu, więc zanim by poruszyło ośrodek, musiałoby się samo poruszyć najpierw. Ani bowiem ciało trwające w

¹² S. S w i e ż a w s k i. *Dzieje filozofii europejskiej XV wieku*. T. 5. Warszawa 1980 s. 201; R. P a l a c z. *Wybór kwestii filozoficznych dyskutowanych na wydziale artium Uniwersytetu Krakowskiego w drugiej połowie XV wieku*. „Materiały i Studia Zakładu Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej” (Seria A) 1969 nr 10 s. 236.

stanie bezruchu nie mogłoby wprawić w ruch innego ciała, ani samo przejść w stan ruchu przed poruszeniem przez inne ciało¹³.

Przeciwnik sofisty usiłuje prowadzić beznadziejną obronę twierdzeń Arystotelesa i Awerroesa, lecz wplątuje się w błędne koło i gubi się w usiłowaniach wyjaśnienia tych twierdzeń za pomocą ulubionych określeń: „akt”, „możność”, „być samo przez się”, „być na sposób przypadłości”¹⁴, aby dojść w końcu do wniosku: „Gdy idzie o pierwszy zarzut przeciw Komentatorowi – że zgodnie z prawami przyrody i przyczynowości ruch ciała ważkiego jest wcześniejszy niż ruch ośrodka – trzeba stwierdzić, że jest błędny. W przypadku bowiem tego, co się porusza samo przez się własną mocą, jak się ma rzecz z ruchem jestestwa ożywionego, które napiera na ośrodek własnym ruchem, byłoby to prawdą. Lecz ponieważ zgodnie z prawami przyrody i przyczynowości ciało ważne porusza się na sposób przypadłości, przeto ruch ośrodka jest wcześniejszy, tak iż ciało ważne wprawia ośrodek w ruch wcześniej, zanim się samo poruszy, a nie poruszy się, zanim nie wprawi w ruch ośrodka”¹⁵.

Ponieważ w myśl teorii Awerroesa ciało ważne spada unoszone przez ruch ośrodka, przeto nasuwa się pytanie, jak by się ono zachowało w razie nieobecności ośrodka, czyli w próżni: czyby mianowicie mogło spaść, czy też nie, i czyby – w razie spadania – prędkość spadania w próżni była równa prędkości spadania w przestrzeni wypełnionej, czy też nie? obrońca powołuje się na Arystotelesa, który dowodzi, że „nie ma żadnej różnicy między próżnią a nieskończonością” i że „skoro «nic» nie jest zróżnicowane, to również i próżnia nie jest zróżnicowana”, a przeto ruch w próżni nie jest możliwy¹⁶. Arystoteles dowodził, że ruch ciała w próżni musiałby się dokonywać w jednej chwili, czyli mieć prędkość nieskończoną, co jest niemożliwe.

Albert Wielki i Tomasz z Akwinu nie podważają rozumowania Arystotelesa, które odnosiło się do próżni pojmowanej jako niebyt, przedstawiają natomiast inne pojęcie próżni, którą Albert określa terminem *spatium separatum* („prze-strzeń odosobniona”)¹⁷. Tomasz z Akwinu zaś – powołując się na filozofa

¹³ B a e u m k e r, jw. s. 20 w. 6 nn.

¹⁴ Tamże s. 170. Autor zauważa: „Eine wunderliche Art, durch das Spiel mit Begriffen physikalische Probleme – nicht zu lösen, sondern – zu verschleien” („Przedziwny sposób posługiwania się pojęciami nie w rozwiązywaniu, lecz w zamącaniu zagadnień przyrodniczych”). Na innym miejscu zaś: „Daß darin eine *petitio principii* liegt, sieht er nicht” („Obrońca nie zauważa, że w tym jest *petitio principii*”).

¹⁵ Tamże s. 20 w. 10-13.

¹⁶ A r y s t o t e l e s. *Fizyka* 214 a, 214 b, 215 a, 217 a-b.

¹⁷ A l b e r t u s M a g n u s. *Phys. IV* tr. 2 c. 7 (t. II, p. 175, col. a, ed. P. Jammy); B a e u m k e r, jw. s. 17 (przypis).

arabskiego Awempace – przypisuje próżni własności przestrzeni kosmicznej, w której poruszają się ciała niebieskie zajmujące tam w coraz innych chwilach coraz to inne położenia¹⁸. Tak więc pojęcie próżni, jakie mieli na myśli Albert Wielki i Tomasz z Akwinu, jest zbliżone do próżni fizycznej, podczas gdy Arystotelesowe pojęcie próżni jest pojęciem metafizycznym.

Obrońca nie zgadza się z Tomaszem z Akwinu, który nie tylko dopuszczał możliwość zróżnicowania w próżni i spadania ciała ważkiego w niej, lecz również zakładał, że prędkość spadania w próżni jest większa niż prędkość spadania w ośrodku o tę różnicę, którą powoduje obecność ośrodka stawiającego opór ciału spadającemu.

Obrońca stwierdza z naciskiem: „I dlatego opowiadamy się za poglądem Komentatora, że ciało ważne porusza się przez się na sposób przypadłości i że w jego ruchu konieczny jest czynnik, który porusza się sam jako ośrodek wypełniony, tak iż bez niego ruch będzie niemożliwy”¹⁹.

Przy tym obrońca podtrzymuje twierdzenie, że w spadaniu ciała ważkiego ruch ośrodka jest wcześniejszy niż ruch ciała spadającego. Następnie wskazuje, że między ruchem ciała spadającego i ruchem wioślarza płynącego łodzią jest pewne podobieństwo, to mianowicie, że i ciało spadające jest unoszone przez ruch ośrodka, i wioślarz jest unoszony przez ruch łodzi, jest też pewna różnica, ta mianowicie, że wioślarza może zastąpić jakaś inna siła poruszająca łódź, natomiast ciało ważne nie musiałoby spaść, gdyby słup ośrodka znajdujący się pod ciałem ważkim został poruszony przez jakąś inną siłę, nie zaś przez ciało ważne.

Już następne pokolenie scholastyków zbliżyło się do zrozumienia prawa bezwładności, które każe odrzucić Arystotelesową zasadę, że ciało może trwać w ruchu tylko wtedy, gdy na nie działa w każdej chwili odpowiednia siła. Trudniej natomiast było scholastykom dojść do pojęcia grawitacji, gdyż nie umieli się pogodzić z tym, że w przyrodzie mogą istnieć zjawiska, których przyczyny nie zdołają wyjaśnić, a takim zjawiskiem musiałaby być dla nich grawitacja.

W impossibile piątym, w którym sofista dowodzi, że nie istnieje żaden czyn ludzki, który by należało uznać za zły, zabroniony i karygodny, sofista przedstawia cztery dowody, a właściwie trzy, gdyż pierwszy i trzeci nie różnią się właściwie treścią.

¹⁸ Thomas Aquin. *Phys. IV* lect. 12; Baumker, jw. s. 17-18 (przypis).

¹⁹ Baumker, jw. s. 19 w. 18-21.

W pierwszym i trzecim dowodzie sofista – w sposób, można rzec, arogancki – dowodzi, że skoro Najwyższa Opatrzność ustanowiła pewien porządek, do którego należą również czyny ludzkie, to żaden z tych czynów nie może być zły lub zabroniony czy karany.

W dowodzie drugim sofista dowodzi, że za godne kary trzeba uznać tylko te czyny, które są szkodliwe w odniesieniu do wszystkich, nie zaś te, które szkodzą tylko niektórym. Żaden jednak czyn ludzki nie jest szkodliwy dla wszystkich. A więc żaden nie powinien być karany.

Dowód czwarty odwołuje się do przesłanki, że wszystko, co człowiek czyni, czyni z konieczności. Za to zaś, co jest konieczne, czyli niezależne od wolnej woli, człowiek nie może ponosić kary, a ponadto tego, co jest konieczne, nie można ani uważać za złe, ani zabraniać.

Tego zaś, że czyny ludzkie są konieczne, sofista dowodzi powołując się na przesłankę, że żaden skutek nie może pochodzić od przyczyny, od której nie zależy w sposób konieczny, gdyż przyczyna następstwa, które może zaistnieć lub nie istnieć, nie determinuje istnienia następstwa. Sofista powołuje się na Awicennę, którego jednak nie przytacza dosłownie. Jedną z wypowiedzi Awicenny, którą sofista mógł mieć na myśli, jest następująca: „Oczywiste przeto jest, że to, co może istnieć, nie ma istnienia, jeżeli nie jest konieczne ze względu na swoją przyczynę”²⁰.

W odpowiedzi respondens wyjaśnia pojęcia, które mają ułatwić odpowiedź na dowody sofisty. Respondens przyjmuje założenie, że czyny ludzkie są konieczne, i rozróżnia trzy rodzaje konieczności:

1. Konieczność wynikająca z przymusu, który pochodzi od przyczyny zewnętrznej i który nie może zniewolić woli, aby chciała tego, czego nie chce.

2. Konieczność wewnętrzna, czyli konieczność w samym chceniu i działaniu człowieka, gdy mianowicie człowiek chce czegoś pod wpływem przyczyny, której nie może zapobiec. Obrońca nie twierdzi, że tego rodzaju konieczność przydarza się w czynach ludzkich rzeczywiście, lecz gdyby się przydarzyła, to by taki czyn nie pociągał za sobą kary.

3. Konieczność wewnętrzna, gdy istnieją wszystkie czynniki konieczne i wystarczające do zaistnienia skutku, tak iż skutek musi zaistnieć, jeśli mu coś nie stanie na przeszkodzie. Taką przeszkodą miałyby być kara, której zadaniem jest odwozić od czynów złych.

Respondens przyjmuje, że: (a) Czyny ludzkie pochodzą ostatecznie od Przyczyny Pierwszej; (b) Czyny ludzkie są wewnętrznie konieczne; (c) Zło w czy-

²⁰ Tamże s. 21 (przypis).

nach ludzkich nie pochodzi od Przyczyny Pierwszej, lecz od rozumu i woli człowieka, który z konieczności ulega ponętom przyjemności; (d) Konieczność wewnętrzna czynu nie uwalnia człowieka od winy i kary za czyn zły; (e) Czyn zły jest sprzeczny ze słuszną racją, słuszną zaś racją, dla której należy unikać czynów złych, jest dobro człowieka; (f) Prawodawca w państwie nie może karać za czyny, które nakazuje, ani nakazywać czynów, za które wymierza karę; (g) Prawodawca Najwyższy może wymierzać karę za czynności, które sam ustanowił, jeśli dane czynności są sprzeczne z dobrem człowieczym. Kara bowiem ma zapobiegać naruszeniu tego prawa.

Aby uratować konieczność w wypadku trzeciego rodzaju „konieczności”, obrońca dowodzi, że brak przeszkody nie jest w tym wypadku przyczyną powstania skutku. Obrońca wskazuje na rzekome podobieństwo między tego rodzaju koniecznością czynu a koniecznością następstw spożycia środka podniecającego, który w pewnych okolicznościach sprowadza śmierć, jeśli się nie zapobiegnie jego działaniu przez podanie odpowiedniego środka przeciwdziałającego.

Tu obrońca nie bierze pod uwagę tego, że inna jest natura przeżyć wewnętrznych człowieka, inna natomiast natura oddziaływań między związkami chemicznymi, jak też że inne prawa rządzą oddziaływaniami związków chemicznych na inne, inne zaś prawa rządzą oddziaływaniami stanów i aktów psychicznych: przekonań, chceń, uczuć, a więc również wyboru, jakiego dokonuje wola między danym działaniem a działaniem jemu przeciwnym. Wiemy bowiem z własnych doświadczeń, że stając przed wyborem między dwoma przeciwstawnymi działaniami, często nie mamy podstawy dla rozstrzygnięcia, co należy wybrać. Gdy bowiem pobudki, które skłaniają do takiego lub innego działania, są jednakowe, wówczas wybór zależy całkowicie od woli i jest wolny.

W impossibile szóstym sofista dowodzi, iż możliwe jest, że coś jednocześnie istnieje i nie istnieje lub że sprzeczności przysługują już to jedna drugiej, już to jednemu i temu samemu jednocześnie.

Na dowód tego twierdzenia sofista przypomina, że już Arystoteles udowodnił, iż nie można wykazać, że nie może coś jednocześnie być i nie być, i że ten, kto by chciał to wykazać, popada w błąd szukania początku. A skoro tego nie można wykazać, to również jego zaprzeczenia nie można odrzucić.

Po drugi dowód sofista sięga również do Arystotelesa, który na wielu miejscach w swoich pismach wracał do tego zagadnienia²¹.

²¹ Zob. J. Ł u k a s i e w i c z. *O zasadzie sprzeczności u Arystotelesa*. Warszawa 1987 s. 52 nn. – Sofista powołuje się na następujące teksty Arystotelesa: *Hermeneutyka* 18 b 22-25, *O powstawaniu i ginieciu* 337 b 4-5, *Metafizyka* 1006 a 3 nn., *Etyka Nikomachejska* 1146 b 35 – 1147 a 4.

Rozumowanie sofistyczne jest takie: Twierdzenie, że jutro będzie bitwa morska, nie jest prawdziwe, a w takim razie twierdzenie, że jutro nie będzie bitwy morskiej, jest prawdziwe. A jeżeli twierdzenie, że jutro nie będzie bitwy morskiej, nie jest prawdziwe, to twierdzenie, że jutro będzie bitwa morska, jest prawdziwe. A więc twierdzenie, że jutro będzie bitwa morska równocześnie jest i nie jest prawdziwe.

W odpowiedzi *respondens* wskazuje, że zasada sprzeczności jest – jako zasada pierwsza – oczywista, gdyż i pojęcie bytu, i pojęcie niebytu są pierwszymi pojęciami naszego umysłu, które – jako proste i oczywiste – narzucają naszemu umysłowi zasadę, iż nie może być tak, aby coś było i jednocześnie nie było, ani tak, aby czemuś przysługiwała i jednocześnie nie przysługiwała pewna własność.

Gdy zaś idzie o przykład z bitwą morską, *respondens* wskazuje, że twierdzenia o zdarzeniach w przyszłości, które nie są konieczne, nie są ani prawdziwe, ani fałszywe. Prawdziwa jest w tym wypadku jedynie alternatywa (*disiunctio*) złożona ze zdań sprzecznych, nie zaś jeden lub drugi człon tej alternatywy oddzielnie wzięty (*absolute acceptum*).

Zagadnienia, które są przedmiotem sześciu *impossibiliów* Sigers, nie były w filozofii ani wówczas, ani później ostatecznie rozstrzygnięte.

Po XIII wieku, który był szczytowym okresem rozwoju scholastyki i szczytowym okresem wpływu Arystotelesa na ówczesną filozofię, nie zadowalały już rozwiązania dotychczasowe, za jakimi opowiadali się zwolennicy Arystotelesa, i zaczęły się poszukiwania nowych dróg i nowych rozwiązań.

Od Arystotelesa przyjęli scholastycy przekonanie, że podwalinę wszelkiej prawdy i wiedzy stanowią pierwsze zasady (*prima principia*), których odrzucenie zepchnęłoby umysł ludzki na bezdroża irracjonalizmu. Wśród tych zasad szczególne miejsce zajmowały zasada sprzeczności, jako zasada logiki i ontologii, i zasada determinizmu, jako zasada przyrody i przyrodoznawstwa.

Obie jednakże te zasady były – jak się wydawało – trudne do pogodzenia z teologią, gdyż z jednej strony dogmaty wiary ukazywały niepojętą tajemnicę Boga, z drugiej strony wolność woli przedstawiała się jako niewygodny, choć niezbędny wyjątek od zasady determinizmu.

Już zresztą we wczesnym chrześcijaństwie Tertulian upatrywał sprzeczność między dogmatami wiary a logiczną zasadą sprzeczności, gdy pisał: „Certum est, quia impossibile est” („Jest pewne, bo niemożliwe”), co dosadniej wyraża

przypisywane Tertulianowi powiedzenie: „Credo, quia absurdum” („Wierzę, bo niedorzeczne”)²².

Podobnie wypowiedział się średniowieczny teolog Piotr Damiani (1007-1072), który pisał: „Quae enim contraria sunt, in uno eodemque subiecto congruere nequeunt. Haec porro impossibilitas recte quidem dicitur, si ad naturae referatur inopiam absit autem ut ad maiestatem sit applicanda divinam” („Przeciwieństwa bowiem nie mogą pogodzić się w jednym i tym samym podmiocie. Tę niemożliwość przypisuje się wprawdzie słusznie, gdy się ją odnosi do niedoskonałości przyrody, nie może jednak być przenoszona na dostojeństwo Boże”)²³.

Nominalizm, który oddzielił radykalnie filozofię od teologii, przyczynił się do szukania nowych dróg poznania Boga. Te drogi ukazała tak zwana mistyka spekulatywna. Mistykę spekulatywną zapoczątkowały w chrześcijaństwie pisma św. Grzegorza z Nyssy, Pseudo-Dionizego i Maksyma Wyznawcy, którzy rozwijali pewne myśli zaczerpnięte z neoplatonizmu. Jednym z najwybitniejszych lub może wręcz najwybitniejszym przedstawicielem tego nurtu był Mikołaj z Kuzy (1401-1464). Mikołaj utrzymywał, że w nieskończoności Boga spotykają się przeciwieństwa („coincidentia contrariorum, oppositorum, contradictoriorum”), a więc na przykład największość zbiega się z najmniejszością („minimum maximum coincidere”), i że stworzenie jest skończoną nieskończonością („creatura quasi infinitas finita aut Deus creatus”)²⁴.

Nominaliści odrzucali wiele twierdzeń, które scholastycy XIII wieku uznawali za niepodważalne. Tak na przykład Piotr z Ailly odrzuca prawomocność zasady przyczynowości poza dziedziną doświadczenia i wyprowadza stąd wniosek, że obiegowe dowody na istnienie Boga nie są zniewalające, choć stanowią o prawdopodobieństwie twierdzenia, że Bóg istnieje. Dlatego istnienie Boga jest dla nas pewne przez wiarę. Według Piotra z Ailly przekonanie o istnieniu Boga może mieć źródło w łasce zjednoczenia Boga z umysłem człowieka na sposób przedmiotu widzialnego i oświecającego władzę poznawczą, która – byle podatna na działanie Boże – dochodzi do takiego przekonania, jakie sprawia dostrzeżenie przedmiotu widzialnego. W sprawie, która była przedmiotem sporu w impossibile drugim, Piotr z Ailly przyznaje wprawdzie, że moglibyśmy odbierać pewne obrazy przedmiotów, mimo iż te przedmioty nie istnieją, to jednak nie

²² Zob. W. T a t a r k i e w i c z. *Historia filozofii*. T. 1. Warszawa 1968 s. 209.

²³ Fr. U e b e r w e g. *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. T. 2. Basel–Stuttgart 1958 s. 187-188.

²⁴ N i c o l a u s d e C u s a. *De Docta Ignorantia* I 4. Zob. w: N i k o l a u s v o n K u e s. *Werke*. Bd. 1. Berlin 1967 s. 6.

możemy przyjmować, że – poza okolicznościami wyjątkowymi – tak się rzecz ma, gdyż przypuszczenie, że my jesteśmy w ten sposób oszukiwani, jest niedorzeczne. Piotr nie odrzucał również zasady sprzeczności, gdyż jej odrzucenie podważałoby pewność matematyki²⁵.

IMPOSSIBILIA OF SIGER OF BRABANT

S u m m a r y

Apart from lectures the main method of teaching in the universities of the Middle Ages was disputation. It was the purpose of the disputations to exercise in upholding theses by appropriate argumentation and in solving scientific or philosophical questions. The objects of disputations in the faculties of arts were questions of grammars, of rethoric and of logic. But soon the masters of arts began to discuss also philosophical and scientific questions.

The logical disputations are of three kinds: the fallacies (*sophismata*), the *insolubilia*, and the *impossibilia*.

The fallacies are manifold. They may – namely – consist in discordance with rules of reasoning, or in breach of rules of syntax. The *insolubile* is almost identical with what is called antynomy. The *impossibile* was a disputation, in which one or several masters of arts have refuted a sentence which was contradictory with any scientific or philosophic principle.

The script *Impossibilia* of Siger of Brabant is a report of disputation of masters of the Faculty of Arts in Paris with one “sophist” (perhaps sophist-errant). This report contains six *impossibilia*. The author of the *Impossibilia* was taking the principles of Averroism.

Impossibilia of Siger of Brabant are following:

1. *Deum non esse* (There is no God).
2. *Omnia, quae nobis apparent sunt simulacra et sicut somnia. Ita quod non simus certi de existentia alicuius rei* (Everything which appears to us is phantom and like a dream. Therefore we are not sure that anything exists).
3. [...] *quod bellum Troianum esset in hoc instanti* ([...] that the Trojan war is at present (at this instant)).
4. *Grave existens superius non descenderet* (A heavy body, which is up high without any support, would not fall).
5. *In humanis actibus non esset actus malus, propter quam malitiam actus ille deberet prohiberi vel aliquis ex eo puniri* (Among human acts no one is wrong, and therefore no malice may be cause to interdict this or to punish for it).

²⁵ U e b e r w e g, jw. s. 607.

6. *Contingit aliquid simul esse et non esse, et contradictoria de se invicem vel de eodem verificari* (It happens, that anything may exist and at the same time not exist, and that contrary predicates can verify each other, or both the same thing).

The most interesting reasonings are in the third and in the fourth *impossibilia*.

Summarized by Rev. Leopold Regner