

Magdalena Plotka

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Warszawa

ROZUM A WOLNOŚĆ. POTĘPIENIE Z 1277 R. I JEGO KONSEKWENCJE DLA FILOZOFII

W jednej z perspektyw historii filozofii, która ze swej istoty nie obejmuje całego bogactwa pluralizmu stanowisk filozoficznych, można twierdzić w odniesieniu do filozofii średniowiecznej, że prezentuje się ona jako walka dwóch wydziałów uniwersyteckich, to jest wydziału „sztuk wyzwolonych” (*artes liberales*) z wydziałem teologicznym. Jedną z takich walk miała miejsce w Paryżu pod koniec XIII wieku. Dla autonomii filozofii uprawianej w ramach *artes liberales* okres ten był szczególnie trudny. Teologowie paryscy chcieli w filozofii widzieć przede wszystkim służkę teologii (*ancilla theologiae*). Natomiast mistrzowie wydziału sztuk dążyli do ugruntowania filozofii jako dyscypliny niezależnej od teologii. Punktem zwrotnym w owej walce było pojawienie się tłumaczeń łacińskich dzieł Arystotelesa. W spuściznie Stagiryty filozofowie odnaleźli nie tylko naukowe teorie, dotyczące różnorodnych sfer rzeczywistości, lecz przede wszystkim *opus Aristotelicum* dostarczał im pewnych schematów i wskazówek metodologicznych odnośnie do tego, w jaki sposób należy uprawiać naukę. Jednakże zastosowanie wytycznych arystotelesowskiej metodologii do teologii wzbudził, jak można się domyślać, stanowczy sprzeciw samych teologów. Część mistrzów z wydziału teologii protestowała przeciwko symbolicznemu „zamknięciu Boga w arystotelesowskim sylogizmie”, inni z kolei obawiali się, że arystotelizm przyczyni się do uniezależnienia filozofii od teologii. Stąd pojawiały się w XIII wieku liczne próby ograniczenia wolności filozofii zarówno na płaszczyźnie doktrynalnej – w obrębie samych teorii filozoficznych, jak i instytucjonalnej, pod postacią różnych nakazów i zakazów.

Punkt kulminacyjny tych walk przypadł na koniec XIII wieku wraz z opublikowaniem 219 tez potępionych przez biskupa Paryża Stefana

Tempiera. Historycy filozofii średniowiecznej podkreślają, że potępienie to jest o tyle interesujące, o ile skierowane ono było nie tyle przeciwko konkretnym autorom i ich poglądom, ile przeciwko poszczególnym teom¹. W okresie poprzedzającym ukazanie się listy zawierającej potępione tezy, życie umysłowe było kształtowane zasadniczo przez dwa środowiska działające na uniwersytecie paryskim: z jednej strony przez zakon franciszkanów, z drugiej zaś – przez dominikanów. To właśnie doktrynalne spory między tymi dwoma zakonami najlepiej oddają intelektualną atmosferę tamtego okresu.

Różnice między myślą franciszkańską a dominikańską dotyczą przede wszystkim zagadnień epistemologicznych i antropologicznych, a mianowicie zagadnienia związków woli i rozumu na płaszczyźnie teorii poznania, oraz kondycji człowieka, zwłaszcza niezależności i wolności poznania ludzkiego w antropologii. Franciszkanie głosili prymat woli nad rozumem, a także wskazywali na fundamentalną niezdolność człowieka do poznania własnymi siłami. Najbardziej wpływowym myślicielem franciszkańskim XIII wieku był Bonawentura. W swoim myśleniu o świecie starał się pozostać wierny doktrynie wypracowanej przez dwóch wielkich neoplatoników – Augustyna i Pseudo-Dionizego Areopagity.

Najwięcej kontrowersji wzbudza bonawenturiańska koncepcja poznania. Należałoby zwrócić uwagę przede wszystkim na sam charakter poznania u Bonawentury. Nie jest ono w jego koncepcji pewnym procesem, którego zwińczeniem byłoby sformułowanie jakiegoś twierdzenia odnoszącego się do świata, lecz raczej jest pewnego rodzaju „otwarcie oczu”, pewną postawą, gdy się widzi więcej i dalej. Śledząc epistemologiczne wątki u Bonawentury można zauważyć, że na poziomie samego poznania zmysłowego mamy do czynienia z mnożeniem różnorodnych perspektyw poznawczych, punktów widzenia, aniżeli osiągnięciem poznania przedmiotu w określonej liczbie kroków².

Skoro zatem samo poznanie rzeczy szczegółowych do niczego nie prowadzi, nie gwarantuje ono osiągnięcia poznania świata, Bonawentura starał się rozwinąć teorię poznania tego, co ogólne. Centrum teorii poznania stanowi teoria iluminacji, którą Bonawentura przejął od Augustyna. Autor *De libero arbitrio* posiłkował się teorią Platona wyłożoną w *Menonie* w interpretacji neoplatońskiej, zgodnie z którą wiedzę czło-

¹ Zob. H. Thijssen, *Condemnation of 1277*. W: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2003 Edition)*, red. E.N. Zalta (<http://plato.stanford.edu/archives/spr2003/entries/condemnation>).

² E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1987, s. 300-301.

wiek czerpie między innymi z bezpośredniego kontaktu z idealnymi formami. Taki kontakt nie jest możliwy w potocznym, codziennym życiu. Platońskie formy idealne zostały zastąpione w teorii Augustyna przez Idee Boże. Natomiast teoria hierarchii mówi, że „niższe nie mogą oddziaływać na wyższe”, w tym przypadku owe „wyższe” to Idee Boże, zaś „niższe” to stworzenia. W konsekwencji, Idee Boże muszą oddziaływać na stworzenia. To oddziaływanie dzieje się poza udziałem człowieka, nie ma on na nie wpływu. Oddziaływanie Idei Bożych na intelekt ludzki jest tym, co Augustyn nazwał iluminacją³.

U Bonawentury teoria iluminacji za pośrednictwem Augustyna także miała platońskie źródła. Teoria ta była odpowiedzią na pytanie: w jaki sposób intelekt ludzki może osiągnąć absolutnie pewne poznanie (*certitudinalis cognitio*)? Poznanie takie, ujęte jako pewna relacja między przedmiotem a podmiotem poznającym, w koncepcji Bonawentury ma dwie charakterystyki: niezmiennność przedmiotu poznania i niezawodność władz poznawczych podmiotu. Otóż ani władze poznawcze nie są niezawodne, ani przedmioty poznania nie są niezmienne. Jeżeli człowiek zdobywa takie poznanie pewne, to dzieje się to dlatego, że Idee Boże, będące niezmiennymi przedmiotami poznawalnymi intelektualnie, oświecają intelekt człowieka poznający takie przedmioty. Przykładem mogą być refleksje Bonawentury wokół pewności i niezawodności wnioskowania dedukcyjnego. Podaje on przykład działania intelektu, jakim jest rozumowanie ujęte jako wyciąganie wniosku z przesłanek, tak jak mamy z tym do czynienia w sylogizmie, np. „Jeżeli człowiek biegnie, porusza się”. Bonawentura zastanawiał się nad przyczyną konieczności wniosku. Twierdził, że nie płynie ona z rzeczy, ponieważ nic koniecznego nie może tkwić w materialnych rzeczach, które z racji swojej materialności są właśnie niekonieczne; nie płynie także z duszy. Bonawentura zatem nie miał innego wyjścia, jak tylko uznać, że konieczność ta wypływa z „archetypiczności idei zawartych w odwiecznej myśli Bożej, dzięki którym rzeczy posiadają jakąś zdolność i wzajemną relację odpowiadającą wzorowi zawartemu w odwiecznej myśli Bożej”⁴. Idee oddziałują na nas bezpośrednio, dzięki nim nie tylko widzimy, co jest, ale także widzimy, co być powinno. Bonawentura przyjął konsekwencje tej doktryny: człowiek nie ma możliwości doskonale uzasadnionego poznania.

³ P.V. Spade, *A Survey on Medieval Philosophy*, 1985 (www.pvspade.com/medieval), s. 113.

⁴ Święty Bonawentura, *Droga duszy do Boga*, tłum. C. Napiórkowski, C. Niezgoda, S. Kafel, Poznań 2001, s. 43.

Epistemologię odwołującą się do tradycji augustyńskiej, a rozwijaną w środowisku franciszkańskim scharakteryzować można poprzez wskazanie na głęboki pesymizm dotyczący możliwości władz człowieka, który leży u jej podstaw. Z jednej strony człowiek nie może poznać świata, ma on bowiem do czynienia tylko ze śladami i cieniami, nie zaś z prawdziwym bytem. Bonawentura zauważył, że „był sam w sobie jest niepoznawalny”⁵. Z drugiej strony człowiek nie może poznawać o własnych siłach, nie jest do tego zdolny. Bonawentura pisał, że „umysł nasz nie jest w stanie adekwatnie poznać jakiegokolwiek rzeczy stworzonej bez wsparcia ze strony bytu najwyższego”⁶. Skoro zaś człowiek nie ma tej naturalnej możliwości poznania, która charakteryzowałaby go jako człowieka, to wydaje się, że nie jest też wolny w swych aktach poznawczych, a zatem nie pozostaje on wolny na najbardziej fundamentalnej płaszczyźnie, która dotyczyłaby jego władz duchowych.

Z kolei perspektywa dominikańska jest perspektywą zgoła odmienną od franciszkańskiej. Dominikanie, z Tomaszem z Akwinu na czele, wskazywali na rozum jako centralną władzę człowieka, której podporządkowane są inne władze, mianowicie władze zmysłowe, w obręb których wchodziłyby uczucia i władze woliwne⁷. Próbując określić stosunek woli i rozumu, Tomasz zauważył, że różnica między działaniem obu władz duchowych tkwi w ujęciu przedmiotu. Działanie intelektu polega na tym, że pojęcie rzeczy poznanej znajduje się w poznającym umysłowo, natomiast akt woli dokonywa się przez to, że wola skłania się do samej rzeczy, takiej, jaką jest ona sama w sobie. Powołując się na autorytet Arystotelesa, Tomasz zwrócił uwagę, że przedmiot woli znajduje się w rzeczach, zaś przedmiot intelektu znajduje się w umyśle. Ze względu na to, że przedmiot intelektu bardziej jednoczy się z podmiotem aniżeli przedmiot woli, Tomasz twierdził, że intelekt jest władzą od woli szlachetniejszą.

Jakkolwiek kwestia dotycząca poznania tego, co ogólne u Bonawentury, sprawiała pewien kłopot, tak w koncepcji Tomasza zagadnienie to nie stanowiło problemu. Akwinata zakładał bowiem, że właśnie to, co ogól-

⁵ Tamże, s. 42.

⁶ Tamże.

⁷ „Si ergo intellectus et voluntas considerentur secundum se, sic intellectus eminentior invenitur. Et hoc apparet ex comparatione obiectorum ad invicem. Obiectum enim intellectus est simplicius et magis absolutum quam obiectum voluntatis, nam obiectum intellectus est ipsa ratio boni appetibilis; bonum autem appetibile, cuius ratio est in intellectu, est obiectum voluntatis”. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae* I^a q. 82 a. 3 co. W: *Corpus Thomisticum*, red. R. Busa SJ (Textum Leoninum Romae 1889 editum).

ne, a nie to, co jednostkowe, stanowi adekwatny przedmiot intelektu⁸. Przyjmując takie założenie, Tomasz postawił sobie za cel wyjaśnienie poznania rzeczy szczegółowych⁹. Akwinata, jak inni myśliciele średnio-wieczni, wskazywał na materię jako na główny czynnik, który jest przeszkodą w poznaniu intelektualnym. Tomasz zauważył, że byt szczegółowy może być niepoznawalny nie dlatego, że jest szczegółowy, tylko dlatego, że jest materialny. Należało zatem w ramach teorii poznania wyjaśnić kwestię możliwości poznania bytów materialnych przez człowieka. Ażeby rozwiązać ten problem, Tomasz opracował teorię poznania, polegającego na ujmowaniu form poznawczych z pominięciem materii. Otóż, „intelekt czynny na mocy właściwej sobie naturalnej władzy i bez specjalnej iluminacji ze strony Boga pozwala dostrzec intelektualnie poznawalny aspekt rzeczy, abstrahuje on element formalny, a przez to ogólny”¹⁰. Wyabstrahowane z rzeczy jednostkowej przez intelekt czynny owe ogólne formy poznawcze stały się w Tomaszowej koncepcji przedmiotem poznania właściwym i adekwatnym do intelektu ludzkiego. Tomasz bowiem wskazywał, że intelekt poznaje wprost tylko powszechniki (*species intelligibiles*), natomiast pośrednio i na drodze pewnej refleksji nasz intelekt może poznawać byty szczegółowe¹¹.

Co więcej, Tomasz zadał pytanie o możliwość poznania przez człowieka rzeczy nieskończonych¹². Jego zdaniem człowiek może poznawać

⁸ „Intellectus enim, sicut supra dictum est, habet operationem circa ens in universali. Considerari ergo potest utrum intellectus sit in actu vel potentia, ex hoc quod consideratur quomodo intellectus se habeat ad ens universale. Invenitur enim aliquis intellectus qui ad ens universale se habet sicut actus totius entis”. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae* I^a q. 79 a. 2 co...

⁹ „Intellectus autem humani, qui est coniunctus corpori, proprium obiectum est quidditas sive natura in materia corporali existens; et per huiusmodi naturas visibilium rerum etiam in invisibilium rerum aliqualem cognitionem ascendit. De ratione autem huius naturae est, quod in aliquo individuo existat, quod non est absque materia corporali, sicut de ratione naturae lapidis est quod sit in hoc lapide, et de ratione naturae equi quod sit in hoc equo, et sic de aliis. Unde natura lapidis, vel cuiuscumque materialis rei, cognosci non potest complete et vere, nisi secundum quod cognoscitur ut in particulari existens. Particulare autem apprehendimus per sensum et imaginationem.” Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae* I^a q. 84 a. 7 co...

¹⁰ F. Copleston, *Historia filozofii*, t. II, *Od Augustyna do Szkota*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 2004, s. 352.

¹¹ W *Summa Theologiae* Tomasz z Akwinu zauważył, iż intelekt bezpośrednio odnosi się do powszechników, a zmysł do rzeczy szczegółowych. Zob. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*...

¹² „Videtur quod intellectus noster possit cognoscere infinita”. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae* I^a q. 86 a. 2 arg. 1...

nieskończoność, ale nie aktualnie, ponieważ aktualnie intelekt może poznawać za pośrednictwem tylko jednej formy poznawczej, natomiast może poznawać to, co nieskończone w możliwości, czyli część po części. Nieskończoność jest jednak czymś takim, do czego zawsze można coś dołożyć, w związku z tym nieskończoności nie towarzyszy jedna forma poznawcza.

W koncepcji Tomasza silnie zaakcentowana jest dominacja intelektu. Ponadto, śledząc różnorakie wątki epistemologiczne u Akwinaty, można zauważyć, że podkreślał on naturalne zdolności poznawcze człowieka. Człowiek jest w stanie poznawać o własnych siłach nie tylko byty szczegółowe, ale także idee – to, co ogólne. Adaptacja przez Tomasza arystotelesowskiej koncepcji intelektu możliwościowego, jako „oderwanego” od materii, doprowadziła nie tylko do zerwania z tradycją augustyńską, lecz także do przyznania człowiekowi zdolności i możliwości poznania bez potrzeby ingerencji Boga. Człowiek jest zatem wolny i samodzielny w swych aktach poznawczych i wolitywnych. Jest on także w stanie poznawać to, co nieskończone. Tomasz wszak dopuszczał możliwość uprawiania przez człowieka teologii naturalnej. Oznacza to, że człowiek potrafi, opierając się tylko na własnym intelekcie, bez potrzeby odwoływania się do Objawienia, dojść do poznania Boga. Tak radykalna wiara w siły poznawcze człowieka byłaby nie do pomyślenia dla Bonawentury.

Środowiska franciszkanów i dominikanów tworzyły *mainstream* życia naukowego w Paryżu. Franciszkanie pozostawali w kręgu tradycji augustyńskiej, z podejrzaniem odnosząc się do nowinek arystotelesowskich, dominikanie z kolei, zafascynowani postacią i dziełem filozofa, próbowali wcielić nową doktrynę do nauczania uniwersyteckiego. Poza główną opozycją franciszkańsko-dominikańską należy odnotować także działalność tzw. awerroistów. Myśliciele ci nie tyle odnosili się w swoich poglądach do samego Arystotelesa, ile do jego najśłynniejszego arabskiego komentatora – Awerroesa. Przejmując pewne wątki arabskiej filozofii, będącej w wielu punktach w sprzeczności z doktryną chrześcijańską, awerroiści budzili niechęć zarówno franciszkanów, jak i dominikanów.

Jednym z punktów zapalnych było dzieło Boecjusza z Dacji *De summo bono sive de Vita philosophi* (*O najwyższym dobru, czyli o życiu filozofa*). Sam tytuł świadczy o stosunku Boecjusza do filozofii¹³. Owo najwyższe dobro można znaleźć w doświadczeniu najwyższej władzy człowieka, mianowicie w doświadczeniu intelektu. Poznanie prawdy zaś jest źródłem rozkoszy. Należy ponadto podkreślić, że działanie zgodne z ro-

¹³ E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej...*, s. 358.

zumem – najwyższe dobro człowieka, w koncepcji Boecjusza zarezerwowane jest tylko dla filozofów.

Kolejnym symptomem stopniowego zerwania z teologią i emancypacją filozofii jest myśl Idziego z Orleanu. Awerroista ten po pierwsze domagał się autonomii dla filozofii¹⁴, a po drugie w swojej etyce koncentrował się na pytaniu o to, czy człowiek o własnych siłach może sam sobie zapewnić szczęście. Pytanie to, jak można zauważyć, stanowi wyraźne zerwanie z ugruntowaną tradycją średniowieczną, głoszącą, że źródłem szczęścia człowieka jest Bóg¹⁵. Zresztą, stosunek awerroistów do teologów może najlepiej zobrazować zdanie Sigera z Brabancji: „ja tego, co mówią teologowie, nie rozumiem, ale jeśli oni rozumieją, niech się cieszą”¹⁶.

Zażarte polemiki między tymi środowiskami zostały przerwane 7 marca 1277 r. wraz z ogłoszeniem przez biskupa Paryża Stefana Tempiera 219 tez potępionych. Jednakże okoliczności opublikowania przez Tempiera tych tez mogą wydać się zastanawiające. Otóż 18 stycznia papież Jan XXI wysłał do biskupa Paryża list, w którym poinformował go o domniemanych herezjach występujących na uniwersytecie. W liście papież prosił Tempiera, ażeby zbadał, czego dotyczą owe herezje i kto jest ich źródłem. Dokładnie sześć tygodni później Tempier odpowiedział ogłoszeniem listy tez potępionych. Można przypuszczać, że bardzo szybka i gwałtowna reakcja Tempiera może świadczyć o tym, że Tempier poczynił już wcześniej jakieś przygotowywania. W przygotowywaniu listy tez Tempier, jak można przypuszczać, korzystał z pomocy Jana Pekchama – franciszkanina, jednego z uczniów Bonawentury.

Ten ruch Tempiera był symptomem istniejącej już na uniwersytecie paryskim opozycji przeciwko filozofii. Potępienie uderzyło przede wszystkim w awerroistów (zdanie „Tylko filozofowie są mędrkami” z traktatu *De summo bono* jest umieszczone w wykazie tez potępionych Stefana Tempiera¹⁷), którzy uważali, że celem filozofii jest osiągnięcie szczęścia na ziemi. Takim rozumieniem filozofii awerroiści zerwali z ugruntowaną w średniowieczu koncepcją, że celem studiowania filozofii jest szczęście po śmierci. Lista Tempiera obejmowała także tezy głoszące możliwość uprawiania teologii naturalnej, czyli teologii uprawianej bez odwoływania się do Objawienia. Jak wiadomo, projekt takiej teologii

¹⁴ Z. Kuksewicz, *Awerroizm łaciński trzynastego wieku. Nonkonformistyczny obraz świata i człowieka w średniowieczu*, Warszawa 1971, s. 94.

¹⁵ Tamże, s. 183.

¹⁶ Tamże, s. 96.

¹⁷ Tamże, s. 179.

został przedstawiony przez Tomasza z Akwinu w kwestii otwierającej *Summa Theologiae*¹⁸.

Opozycja przeciwko „nowinkom filozoficznym” wywodziła się głównie z paryskiego kręgu franciszkańskiego. W opinii historyków myśli średniowiecznej potępienie Tempiera winno być kojarzone ze sprzeciwem teologów wobec filozofów. Sprzeciw ten byłby spowodowany wprowadzeniem na zachodnio-łaciński grunt tłumaczeń Arystotelesa i komentarzy Awerroesa do tych dzieł. Wśród też potępionych najbardziej znaczącymi były te, które dotyczyły arystotelesowskiej idei samodzielności i niezależności władz poznawczych człowieka od sił nadprzyrodzonych. Potępienie uderzyło także w awerroistyczne poglądy o samodzielności filozofii i jej niezależności od teologii, a także w nauki naturalne, przede wszystkim w fizykę arystotelesowską. Ostatecznie, teologowie paryscy ustanowili obowiązywalność absolutnej wszechmocy Boga (*potentia Dei absoluta*).

Jednakże we współczesnej historiografii średniowiecznej nauki możemy znaleźć dość interesujące interpretacje konsekwencji potępienia Tempiera. Zwłaszcza poglądy Pierre’a Duhema rzucają nowe światło na historię filozofii i nauki po roku 1277. Otóż Duhem uważał, że teza Tempiera o absolutnej mocy Boga wyzwoliła chrześcijańską myśl od dogmatyzmu arystotelesowskiego i w ten sposób potępienie paradoksalnie okazało się narodzinami nowożytnej nauki¹⁹. Podobne stanowisko zajmuje Paul Vincent Spade – historyk filozofii średniowiecznej, który wskazuje, że jedną z głównych konsekwencji potępień z 1277 r. było „ponowione położenie akcentu na doktrynę wszechmocy Boga”²⁰. Doktryna *potentia Dei absoluta* była na łacińskim Zachodzie mało znana, stąd wprowadzenie jej do fizyki i naturalnej filozofii, z ich deterministycznymi eksplanacyjnymi zasadami, nadało nowy status tym naukom. Reasumując, wszechmoc Boga uwalniała świat od arystotelesowskich zasad fizyki²¹. Najbardziej charakterystycznym zabiegiem metodologicznym w naukach rozwijanych po potępieniu, było rozważanie różnorodności hipotetycznych sytuacji z fizyki i logiki. Na przykład, w rozważaniach filozofów obecny jest pewien eksperyment myślowy, według którego Bóg stwarza inne

¹⁸ Zob. Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu. Suma teologii, kwestie 1-26*, przekład i komentarze G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Kraków 1999, s. 16-34; N. Kretzmann, *The Metaphysics of Theism: Aquinas's Natural Theology in Summa Contra Gentiles I*, Oxford 1997.

¹⁹ Zob. H. Thijssen, *Condemnation of 1277...*

²⁰ P.V. Spade, *A Survey on Medieval Philosophy...*, s. 288.

²¹ Tamże.

możliwe światy prócz naszego, które są zamkniętymi systemami. Eksperyment ten z jednej strony dostarcza argumentów na podważenie arystotelesowskiej koncepcji centrum świata, z drugiej staje się podstawą do rozwoju logiki modalnej. Ponadto, skoro Bóg posiada wszechmoc absolutną, to wszechmoc ta uderzyć może nie tylko w zasady filozofii naturalnej, ale także w zasady logiki, takie jak zasada dwuwartościowości. Stąd możemy zaobserwować pewne antecedencje logik trójwartościowych, które występowały głównie w środowisku Oxfordu w pismach myślicieli, nawiązujących do modernistycznego projektu Ockhama²².

Zwróćmy zatem uwagę, że zarówno nakaz ograniczenia wolności w uprawianiu filozofii, jak i potępienie teorii o wolności i zdolności poznawczej człowieka stały się „siłą napędową” rozwoju nie tylko nauk przyrodniczych, ale także nauk filozoficznych. Silny i gwałtowny rozwój tych dziedzin doprowadził do wyemancypowania się filozofii jako nauki niezależnej od teologii, i do narodzin nauki w nowożytnym tego słowa rozumieniu.

The reason and the freedom. The condemnation 1277 and its consequences for philosophy

Medieval philosophy might present itself as a conflict between two university faculties, namely the faculty of art (*artes liberales*) and the faculty of theology. One of these conflict took place in Paris at the end of 13th century. It was difficult and hard time for autonomy of philosophy. Parisian theologians wanted philosophy to be a „servant of theology” (*ancilla theologiae*). Whereas the masters of faculty of art aspire to founding philosophy as a independent discipline from theology. Latin translations of Aristotle’s works have been a turning point in these discussions. Medieval philosophers have found in Aristotle’s legacy not only scientific theories concerning various aspects of reality, but also some methodological formulas and patterns how to make a science. However, applying Aristotelian guidelines to theology caused firm doubts of theologians. Some of them protested against symbolic „closing the God in the syllogism”. Others were afraid that aristotelism would contribute to the independence of philosophy. Thus, in the 13th century there were many attempts of limiting the freedom of philosophy on the areas of doctrine namely in the philosophical theories as well as on the areas of institutions by the various imperatives and prohibitions. Condemnation 1277 was the climax of these attempts.

²² Jednym z filozofów, który podważył zasadę dwuwartościowości w logice, był Roger Swyneshed; zob. J. Pasek, *Insolubilia*. W: *Wokół średniowiecznej filozofii języka*, red. A. Górniak, Warszawa 2002, s. 129-130.