

BÓG I UNIWERSALIA

Stanisław Judycki*

Uniwersytet Gdański
Instytut Filozofii

1. Spór o uniwersalia: motywacje

Prastary wgląd, leżący u początków filozoficznego myślenia Zachodu, dzieli wszystko, co istnieje, na zmienną sferę zjawisk i wieczną sferę idei: idee mają być doskonałymi wzorami (formami) niedoskonałych rzeczy danych zmysłowo. Idee są dostępne wyłącznie intelektualnie. Zgodnie z tą tradycją wszelkie rodzaje istnienia należałoby podzielić na idee, czyli uniwersalia (*universals*), i partykularia (*particulars*)¹. Motywacją wprowadzenia tego rodzaju dwoistości jest potoczna obserwacja, że istnieje wiele rzeczy podobnych do siebie, np. wiele rzeczy czerwonych lub wiele rzeczy trójkątnych. Skoro tak jest, to nasuwa się przypuszcze-

* Stanisław Judycki – profesor nauk humanistycznych w zakresie filozofii, kierownik Zakładu Metafizyki, Filozofii Religii i Filozofii Współczesnej w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Gdańskiego. Adres: ul. Jana Bażyńskiego 4, 80–309 Gdańsk; e-mail: s.judycki@ug.edu.pl. ORCID: 0000-0003-3586-846X.

1 Nawet ten podstawowy podział jest przedmiotem kontrowersji: „Anything that does or could exist is, it would seem, uncontroversially describable as an «entity» of some sort. The next highest level of categorization is, however, a matter of some controversy. Some metaphysicians, for instance, think that all entities are fundamentally divisible at this level into universals and particulars, while others see the most fundamental division as being between abstract entities (for example, numbers, sets, and propositions) and concrete entities” (E.J. Lowe, *A Survey of Metaphysics*, Oxford 2002, s. 15); „The distinction between abstract and concrete entities is, we believe, a fundamental categorial distinction, in that every entity is either concrete or abstract, and no entity is both. We believe that the abstract – concrete distinction is, in fact, the most fundamental categorial distinction” (J. Hoffman, G.S. Rosenkrantz, *Platonistic Theories of Universals*, w: *The Oxford Handbook of Metaphysics*, red. M. Loux, D.W. Zimmerman, Oxford 2003, s. 46).

nie, że czerwień lub trójkątność są ogółami, które realizują się lub egzemplifikują w poszczególnych rzeczach czerwonych i w poszczególnych rzeczach trójkątnych, podobnie jak człowieczeństwo realizuje się lub egzemplifikuje w poszczególnych ludziach. Twierdzi się, że uniwersalia mogą być trojakiego rodzaju: albo są to własności (*properties*), takie właśnie własności jak czerwień lub trójkątność, albo rodzaje (*kinds*), np. woda, lew, dąb, albo relacje (*relations*), np. bycie synem lub bycie pomiędzy.

Rozwiązanie platońskie polega na przyjęciu, że uniwersalia istnieją samodzielnie: w świecie czasowym i przestrzennym istnieją partykularia, składające się z jakiegoś materiału (materii) oraz ze zrealizowanych w nich uniwersaliów, natomiast same uniwersalia nie istnieją ani w przestrzeni, ani w czasie, lecz w pozaprzestrzennej i pozaczasowej sferze bytu. Mogłoby być zatem tak, że żaden świat złożony z jakichkolwiek partykulariów nie istniałby, a mimo to istniałyby uniwersalia, istniałyby więc np. idee czerwieni, trójkątności, człowieczeństwa, lecz nie byłoby rzeczy czerwonych, trójkątnych, nie istniałyby żadne istoty ludzkie. Zwolennicy istnienia uniwersaliów w powyższym sensie twierdzą, że stanowisko to jest najlepszym wyjaśnieniem dla następujących faktów.

Przyjęcie istnienia uniwersaliów jest najlepszym wyjaśnieniem istnienia rzeczy tego samego rodzaju lub gatunku². To, że istnieją rodzaje i gatunki, jest naszym przeświadczeniem potocznym, lecz uniwersalia w tym znaczeniu zakładają również wszystkie nauki. Gdyby uniwersalia nie istniały, to wszystkie potwierdzające się w doświadczeniu generalizacje należałoby uznać za cud lub za całkowity przypadek. Gdyby rzeczy w świecie nie działały według zrealizowanych w nich uniwersaliów, to podlegalibyśmy swoistemu powszechnemu złudzeniu, gdyż istniałyby wyłącznie podobne do siebie rzeczy partykularne, a więc rzeczy w rzeczywistości nie mające ze sobą nic wspólnego, a mimo to wpływałyby na siebie w sposób regularny i dający ująć się w prawa, rozradzałyby się, przemieniały się jedne w drugie, jednakże u podłoża tego wszystkiego nie znajdowałaby się żadna wspólna im struktura, mogąca być podstawą całej tej kosmicznej „maszyny”.

Istnienie uniwersaliów wyjaśnia również zdolność naszego umysłu do spostrzegania rzeczy należących do tego samego rodzaju lub gatunku. Aby wyjaśnić tę zdolność, można wprawdzie nie powoływać się na uniwersalia, wystarczy, jak się wydaje, powiedzieć, że umysł ludzki jest w stanie dostrzegać podobieństwa

2 „Realists claim that where objects are similar or agree in attribute, there is one thing that they share or have in common; nominalists deny this. Realists call these shared entities universals; they say that universals are entities that can be simultaneously exemplified by several objects; and they claim that universals encompass the properties things possess, the relations into which they enter, and the kinds to which they belong” (M. Loux, *Metaphysics. A Contemporary Introduction*, wyd. 3, New York–London, s. 17).

i różnice pomiędzy przedmiotami, lecz będzie to gorsze wyjaśnienie, gdyż w jego ramach trzeba będzie zapytać, co powoduje powstanie podobieństw, a naturalną odpowiedzią na to pytanie jest odwołanie się właśnie do uniwersaliów.

Uniwersalia mają wyjaśniać denotowanie przez predykaty wielu rzeczy należących do tego samego rodzaju lub gatunku. Gdy wypowiadamy sąd o strukturze „*a* jest F”, np. „Ta róża jest czerwona”, to przyjmujemy, że przypisujemy pewną partykularną własność określonej rzeczy, ale jednocześnie traktujemy tę własność (czerwień tej oto róży) jako tylko reprezentanta powszechnika „czerwień”. Gdy stwierdzamy „Ta róża jest czerwona” i „Tamta róża jest czerwona”, to w obu tych sądach ma miejsce zgodność orzekania, oba przypisują określoną własność pewnemu przedmiotowi. Aby można było twierdzić, że oba sądy są prawdziwe, musi to być ta sama własność, która przysługuje pierwszej i drugiej róży. A zatem zarówno zgodność predykatów, jak i pojęcie prawdy zakładają, że istnieją uniwersalia. W powyższym przykładzie predykat „czerwony” odnosiłby się do czerwieni „samej w sobie”, czerwieni obecnej w obu różach.

Akceptacja uniwersaliów może stanowić wyjaśnienie prawd koniecznych, np. takich, że „Jeżeli coś jest czerwone, to jest barwne”. Nie przypuszczamy, że zależność ta jest tylko uogólnieniem naszych dotychczasowych doświadczeń i że w wyniku przyszłych doświadczeń zależność ta mogłaby się okazać fałszywa, lecz jeśli tak myślimy, to musimy przyjąć, iż tego rodzaju prawdy powstają przez intelektualny „wgląd” w relację pomiędzy powszechnikiem, jakim jest czerwień, i powszechnikiem, jakim jest barwność. Punktem wyjścia tego wglądu są wprawdzie zmysłowo dane rzeczy barwne, ale punktem dojścia nie jest fałszyfikowalna hipoteza, lecz prawda konieczna.

Gdyby uniwersalia nie istniały, to nie moglibyśmy pomyśleć o niezaktualizowanych możliwościach, np. niebieski słoń, możemy jednak o takich możliwościach pomyśleć, a stąd należy przyjąć, że uniwersalia są jedną rzeczą, natomiast czymś innym są ich aktualizacje w świecie. Uniwersalia wyznaczają to, co może zostać zaktualizowane – zaktualizowane w „naszym” świecie lub w innych światach, do których nie mamy dostępu. W ten sposób uniwersalia tworzą w pewnym sensie wzorzec dla wszystkich światów, są „królestwem idei”, odrębnym od ich realizacji (egzemplifikacji).

Przyjęcie uniwersaliów wyjaśnia istnienie prawd logicznych i matematycznych, np. wnioskowań typu „Jeśli ludzie są zwierzętami i jeśli wszystkie zwierzęta są śmiertelne, to wszyscy ludzie są śmiertelni” oraz takich prawd, że „ $7 + 5 = 12$ ”. Zasady logiczne i prawdy matematyczne cechują się koniecznością i ścisłą ogólnością (a więc nie ogólnością wyłącznie hipotetyczną), a jeśli tak jest, to ich podstawą musi być coś innego niż doświadczenia zmysłowe i ich (induk-

cyjne) uogólnienia, gdyż wtedy musielibyśmy przyjąć, że wymienione powyżej twierdzenia i wiele innych mogą okazać się kiedyś fałszywe. Należy zatem uznać, że podstawą prawd tego rodzaju są pozaczasowo istniejące uniwersalia (idee). Do nich odnoszą się nasze umysły, a tego rodzaju odniesienia nazywane są wiedzą *a priori*³.

Powyższe racje na rzecz konieczności przyjęcia uniwersaliów, zasadniczo rzecz biorąc, nie wskazują, jak owe uniwersalia istnieją, dopiero właśnie wymienione w ostatnim punkcie prawdy logiczne i matematyczne dają ku temu wskazówkę, a chodzi tu o dwa aspekty, o status modalny prawd zawierających uniwersalia oraz o status perfekcyjny przedmiotów, do których się one odnoszą. Jeśli wypowiadamy sąd „Linia prosta jest najkrótszym połączeniem pomiędzy dwoma punktami” (przykład Kanta) lub sąd „3 jest liczbą pierwszą”, to nie odnosimy się ani do partykularnych linii i punktów, ani do zbiorów złożonych z trzech przedmiotów, ani też nie odnosimy się do własnych myśli na temat tych przedmiotów (do własnych stanów psychicznych), lecz do doskonałych i koniecznych stanów rzeczy, które nie są ani fizyczne, ani psychiczne. To właśnie te stany rzeczy założone są z uniwersaliów, a stąd i same uniwersalia muszą być czymś innymi niż jakiegokolwiek przedmioty fizyczne lub psychiczne, muszą mieć inny status modalny oraz perfekcyjny, a więc inny status ontyczny.

Przez odniesienie się wyłącznie do samych uniwersaliów, do ich natury, nie da się odpowiedzieć na pytanie, dlaczego w czasie i w przestrzeni istnieją jakiegokolwiek partykularia, jak również nie da się znaleźć odpowiedzi na pytanie, dlaczego istnieją te a nie inne partykularne rzeczy. Uniwersalia bowiem, wzięte jako takie, nie posiadają żadnej siły sprawczej, która mogłaby je „przeprowadzić” do partykularnej postaci istnienia w przestrzeni i w czasie.

Jednak również przestrzeń i czas mogą zostać potraktowane jako uniwersalia, a to w tym wyłącznie znaczeniu, że idea przestrzeni i idea czasu nie musiałyby być zrealizowane. Poszczególne miejsca w przestrzeni i poszczególne miejsca w czasie są partykulariami, przestrzeń i czas jako takie nie są jednak uniwersaliami, gdyż, jak należy sądzić, nie może istnieć wiele przestrzeni lub wiele czasów. Gdyby tak było, to trzeba byłoby przyjąć, że wszystkie poszczególne przestrzenie i wszystkie poszczególne czasy istnieją w jednej metaprzestrzeni i w jednym metaczasie, a stąd idee przestrzeni i czasu nie mogą mieć poszczególnych, różniąc

3 Por. G.S. Rosenkrantz, *Haecceity. An Ontological Essay*, Dordrecht 1993, s. XII.

cych się od siebie realizacji⁴. Mimo to jednak, jako określone w sobie dymensje, w których istnieją partykularia, przestrzeń i czas, mogłyby nie istnieć.

Przedmioty partykularne, gdy patrzymy na nie od strony uniwersaliów, są przedmiotami możliwymi, co oznacza, że mogą, lecz nie muszą zaistnieć w wymiarze przestrzenno-czasowym lub w innym wymiarze w wyniku egzemplifikacji uniwersaliów, jednakże wzięte „same w sobie” uniwersalia muszą być czymś istniejącym aktualnie, aczkolwiek aktualność uniwersaliów nie da się pojąć jako aktualność czasową.

W dziedzinie uniwersaliów, a więc w dziedzinie bytu idealnego, należy przyjąć istnienie nie tylko uniwersaliów w sensie prostych własności idealnych (jakości), rodzajów oraz relacji, lecz także istnienie złożonych z prostych jakości oraz relacji idei o różnym stopniu ogólności. Na przykład idea trójkąta, jako idea bardziej szczegółowa, podpadałaby pod ogólniejszą od niej ideę figury geometrycznej. Nie wszystkie przedmioty idealne muszą być jednak złożone z prostych jakości idealnych, istnieją bowiem, jak się wydaje, również przedmioty idealne, których zawartość jest całkowicie wypełniona, a więc nie ma w nich stałych i zmiennych. Liczba 7 może być przykładem przedmiotu idealnego nieposiadającego stałych i zmiennych, który podpada pod ideę liczby w ogóle.

Zwolennicy istnienia idei twierdzą, że złożone z prostych uniwersaliów (z prostych jakości idealnych) idee zawierają w sobie element potencjalności, a mianowicie występują w nich stałe i zmienne: to, co stałe w ideach, jest aktualne aktualnością pozaczasowości, natomiast to, co zmienne, odnosi do możliwości różnorodnej egzemplifikacji⁵. W idei trójkąta, którą można zinterpretować jako byt złożony z takich prostych jakości idealnych (prostych uniwersaliów), jak np. linia czy płaszczyzna, stałą będzie posiadanie trzech boków, natomiast zmienną będzie jakaś określona ich długość.

Uniwersalia są przedmiotami ogólnymi, a więc zarówno własności, rodzaje, relacje, jak i idee mogą egzemplifikować się wielokrotnie w pewnym określonym wymiarze. Gdy na uniwersalia patrzymy od strony przedmiotów partykularnych, to należy powiedzieć, że partykularia partycypują, a więc biorą udział, w uniwer-

4 To jest argument, którym posługiwał się Kant, gdy w odniesieniu do przestrzeni stwierdzał: „Przestrzeń nie jest pojęciem dyskursywnym lub, jak się to mówi, ogólnym pojęciem stosunków między rzeczami w ogóle, lecz jest czystą naocznością. Albowiem, po pierwsze, można sobie wyobrazić tylko jedną jedyną przestrzeń, a jeżeli się mówi o wielu przestrzeniach, to rozumie się przez to tylko części jednej i tej samej jedynej przestrzeni” (I. Kant, *Krytyka czystego rozumu* [1781], przeł. R. Ingarden, Warszawa 1986, A 25).

5 „Każda idea odznacza się dwustronnością budowy, posiadając z jednej strony zawartość, z drugiej zaś swą strukturę i własności *qua* idea. W zawartości idei występują, jako jej elementy, «stałe» i «zmienne»” (R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. 2, cz. 1, Warszawa 1987, s. 213).

saliach: powszechnik, którym jest czerwień, egzemplifikuje się w wielu rzeczach czerwonych, jednocześnie rzeczy czerwone partycypują w idei czerwieni.

Partykularia można podzielić na konkretne (*concrete*) i abstrakcyjne (*abstract*)⁶. Do abstrakcyjnych partykulariów zaliczane są zbiory (*sets*) i sądy w sensie logicznym (*propositions*), a do dziedziny partykulariów konkretnych rzeczy (*things*), zdarzenia (*events*). Z kolei rzeczy albo mogą mieć postać substancji (*substances*), np. ludzie, zwierzęta, molekuły, gwiazdy, albo postać niesubstancjalną (*non-substances*), np. sterty czegoś, cienie itp.⁷

2. Zasadnicze stanowiska

W kwestii natury uniwersaliów można wyróżnić cztery zasadnicze stanowiska: skrajny realizm pojęciowy, nazywany platonizmem w odniesieniu do sposobu istnienia ogółu, umiarkowany realizm pojęciowy, głoszony przez Arystotelesa i średniowiecznych arystotelików, konceptualizm oraz nominalizm.

Skrajny realizm pojęciowy (platonizm) jest stanowiskiem uznającym, że istnieją: (a) przedmioty ogólne (idee i czyste jakości idealne); mogą one istnieć albo w swoistej, idealnej sferze bytu (Platon), albo w umyśle Boga, w obu wypadkach są to uniwersalia „przed rzeczami” (*universalia ante rem*); (b) pojęcia ogólne w umysłach podmiotów poznających; w interpretacji zwolenników następnego stanowiska, a więc umiarkowanego realizmu pojęciowego, uniwersalia te powstają w wyniku oddziaływania rzeczy na umysł i w wyniku procesu abstrakcji (*universalia post rem*), natomiast w wypadku stanowisk platońskich uniwersalia w umysłach poznających pojawiają się albo jako efekt dalej niedającej się wyjaśnić egzemplifikacji, albo jako rezultat iluminacji umysłów ludzkich ze strony Boga; można także twierdzić, że iluminacja polega właśnie na spowodowanej przez Boga egzemplifikacji uniwersaliów w umysłach ludzkich; (c) partykularne (indywidualne) przedmioty, w których zrealizowane są idee (czyste jakości idealne), a więc uniwersalia w rzeczach (*universalia in rebus*)⁸.

Gdy myślimy np. o trójkącie i jego własnościach, to według podejścia platońskiego pierwszorzędym przedmiotem naszych ujęć poznawczych jest idea

6 „How is abstract – concrete distinction to be understood? To begin, let us stipulate that places, times and individual substances are uncontroversial instances of concreta, while shareable properties and sets are uncontroversial instances of abstracta” (J. Hoffman, G.S. Rosenkrantz, *Platonistic Theories of Universals...*, s. 47).

7 Por. E.J. Lowe, *A Survey of Metaphysics...*, s. 16.

8 Por. A. Chrudzimski, *Realistyczne teorie uniwersaliów*, w: *Przewodnik po metafizyce*, red. S.T. Kołodziejczyk, Kraków 2011, s. 127–159.

trójkąta, do której odnosi nas pojęcie trójkąta istniejące w naszym umyśle. Dopiero przez (pojęciowe) odniesienie się do idei trójkąta rozumiemy, czym są poszczególne trójkątne rzeczy istniejące w świecie fizycznym. Konsekwencją tego stanowiska musi być to, że gdyby nie istniały żadne skończone umysły (ludzkie czy pozaludzkie) i gdyby nie istniały żadne trójkąty jako rzeczy fizyczne (nie istniałby żaden świat fizyczny), to jednak nadal istniałyby idee trójkątów, istniałyby czysta (idealna) jakość czerwieni itd. Konsekwencja ta może się wydać dziwna w wypadku „platonizmu bez Boga”, jednak jest o wiele łatwiejsza do akceptacji, jeśli przyjmiemy się, że uniwersalia istnieją w Bożym umyśle.

Umiarkowany realizm pojęciowy stwierdza, że istnieją: (a) pojęcia ogólne w umysłach podmiotów poznających, (b) pojęcia te zostają osiągnięte w wyniku procesu abstrakcji, czyli w efekcie pomijania tego, co różni rzeczy pomiędzy sobą, a zatrzymywania tego, co jest im wspólne. Pojęciom ogólnym miałyby więc odpowiadać klasy rzeczy podobnych do siebie. Przy takiej interpretacji pogląd ten utożsamiałby się z następnym stanowiskiem, a więc konceptualizmem, natomiast gdy umiarkowany realista pojęciowy uzna, że pojęciom ogólnym odpowiadają klasy przedmiotów, w których zrealizowana jest dokładnie ta sama treść (jakość), wtedy stanowisko to bliższe jest platonizmowi, choć umiarkowany realista pojęciowy będzie twierdził, że nie istnieje potrzeba przyjmowania samodzielnego istnienia idei (ogółu).

Przed zarzutem, że stanowisko to może być bliskie konceptualizmowi, zwolennicy realizmu umiarkowanego mogą się bronić, twierdząc, iż czym innym jest podobieństwo (*similitudo*), czym innym jednakowość (*aequalitas*), a jeszcze czym innym tożsamość numeryczna. Gdy stwierdzamy, że róża₁ jest czerwona i róża₂ jest czerwona, to zwolennik realizmu umiarkowanego powie, że jednakowa jakość czerwieni przysługuje obu tym kwiatom, lecz mówiąc to, nie chce głosić tezy, iż numerycznie ta sama jakość egzemplifikuje się w obu kwiatach. Twierdzi zatem, że ostatecznie mamy różne numerycznie, lecz jednakowe czerwienie w obu różach⁹.

Wydaje się, że tego rodzaju rozwiązanie będzie miało trudności z orzekaniem prawdy: sąd „Róża₁ jest czerwona i róża₂ jest czerwona” musiałby zostać sparafrazowany do postaci „Jednakowa jakość czerwieni jest zrealizowana w róży₁ i w róży₂”, a więc ostatecznie wypowiadając ten sąd, nie mówi się, że obie róży

9 „in similitudine non est eadem qualitas numero, sed specie, in utroque simili” [w wypadku podobieństwa nie numerycznie ta sama jakość występuje w obu podobnych bytach, lecz rodzajowo ta sama] (Tomasz z Akwinu, *Summa theologica*, suppl. q. 44, a. 2, ad 3, w: Sancti Thomae de Aquino, *Opera Omnia iussu impensaue Leonis XIII P.M. edita*, Romae 1888–1906). Por. G. Küng, *Ontologie und logistische Sprachanalyse. Eine Untersuchung zur zeitgenössischen Universaliendiskussion*, Wien 1963, s. 141.

są czerwone, lecz że obie róże jednakowo egzemplifikują czystą (idealną) jakość czerwieni. Wszystko tu wydaje się zależeć od tego, czy przestrzeń, czas i materiał (materia), w którym czerwień zostaje zrealizowana, powodują powstanie czegoś trzeciego, a mianowicie czegoś różnego od podobieństwa i od tożsamości numerycznej, a więc powstanie jednakowości. Jeśli jednakowość jest czymś różnym od podobieństwa i tożsamości numerycznej, to ściśle biorąc, nigdy nie orzekamy prawdy, lecz jedynie jednakowość występowania określonego powszechnika, gatunku lub relacji. Jeśli jednak czas, przestrzeń lub materia realizacji nie przekształcają tożsamej numerycznie czerwieni w coś takiego jak jednakowość, to, tak jak chce skrajny realizm pojęciowy, czy w wersji platońskiej czy teistycznej, świat przestrzenno-czasowy, świat zmysłowy jest jedynie „odzwierciedleniem” lub „zasłoną” numerycznie jedynych uniwersaliów, istniejących w sferze bytu idealnego, czy też wyłącznie „odzwierciedleniem” lub „zasłoną” numerycznie jedynych idei w umyśle Boga. To o tych tożsamych numerycznie uniwersaliach orzekamy prawdę, gdy stwierdzamy, że róża₁ i róża₂ są czerwone.

Należy oczywiście dodać, że nie tylko podobieństwo zakłada tożsamość numeryczną, lecz także jednakowość nie jest zrozumiała bez pojęcia numerycznej tożsamości: czym byłaby owa jednakowość, gdyby w jednakowych przedmiotach nie egzemplifikowała się tożsama numerycznie jakość?

Trzeba także zauważyć, że odwoływanie się do abstrakcji i wynikającej z niej tezy, że ogół istnieje wyłącznie w rzeczach i w umysłach je poznających, jest podobnie zagadkowe, jak teza „czystego” platonizmu. Po pierwsze, abstrahowanie można interpretować albo jako fakt psychologiczny, który nie podlega dyskusji, albo jako zdolność umysłu ludzkiego (ludzkiej duszy), doprowadzającą do przekształcenia tego, co indywidualne, w to, co ogólne. W tym drugim wypadku zdolność ta nie jest mniej tajemnicza niż po platońsku pojęte uniwersalia.

Po drugie, jeśli abstrakcja oznaczać ma pomijanie tego, co nieistotne, a zatrzymywanie tego, co istotne (ogólne), to wydaje się, że taki proces musi być już prowadzony przez „wgląd intelektualny”, pozwalający oddzielać istotne własności rzeczy od nieistotnych: „abstrahując”, a więc pomijając, jesteśmy w stanie oddzielać wszystko od wszystkiego, lecz tak rozumiany proces abstrakcji może prowadzić do efektów całkowicie przypadkowych, czy wręcz chaotycznych. „Wgląd” prowadzący abstrakcję (pomijanie) nie może być znowu efektem procesu abstrakcji, gdyż prowadziłyby to do nieskończonego ciągu w wyjaśnianiu.

Konceptualizm można zdefiniować jako stanowisko, według którego: (a) istnieją pojęcia ogólne w umysłach podmiotów poznających, (b) pojęciom tym odpowiadają klasy przedmiotów podobnych do siebie, lecz (c) ogół istniejący w umyśle jest wyłącznie wytworem poznającego podmiotu, gdyż w rzeczach nie

jest zrealizowana dokładnie (numerycznie) ta sama treść (jakość) ani też w rzeczach nie są zrealizowane jednakowe natury w sensie umiarkowanego realizmu pojęciowego. Według konceptualizmu w świecie fizycznym istnieją całkowicie różniące się od siebie rzeczy, a (swoiste) złudzenie ogółu powstaje w efekcie działalności samego umysłu. Gdy więc wypowiadamy sąd „Ta róża jest czerwona i tamta róża jest czerwona”, to według konceptualizmu nie istnieje dokładnie ta sama jakość czerwieni zrealizowana w jednej i w drugiej róży, lecz umysł nasz, dostrzegając podobieństwo obu kwiatów, prowadzi do powstania semantycznej świadomości o charakterze uniwersalnym, której jednak nic dokładnie nie odpowiada w świecie.

Nominalizm (niekiedy nazywany terminizmem) można określić jako stanowisko uznające, że: (a) ogół nie istnieje samodzielnie poza umysłem, (b) nie istnieje również żaden ogół w umyśle, (c) w umyśle istnieją wyłącznie partykularne obrazy, schematy, zdarzenia i procesy (np. zdarzenia i procesy neuronalne), które w wyniku działania „mechanizmów” mentalnych, głównie mechanizmu dostrzegania podobieństw pomiędzy rzeczami oraz mechanizmu asocjacji, prowadzą do powstania złudzenia istnienia ogółu w umyśle i do powstania złudzenia istnienia ogółu poza umysłem. Według stanowiska nominalistycznego zarówno świat, jak i umysł składają się wyłącznie z partykularnych rzeczy, zdarzeń lub procesów. Gdy np. myślimy o trójkątach i ich własnościach, to w rzeczywistości pojawia się nam pewien obraz w umyśle (lub fragmenty obrazu), a w wyniku działania mechanizmów kojarzenia obraz ten odnosi nas do wielu trójkątnych rzeczy¹⁰.

Można byłoby próbować twierdzić, że problem platonizmu polega na pytaniu, czy istnieją nie-konkretne (nie-partykularne) przedmioty i jednocześnie uważać, że problem ten nie ma nic wspólnego z kwestią poznania ogólnego, a zatem również nominalista mógłby używać ogólnych predykatów i mógłby formułować ogólne zdania prawdziwe, założywszy, że wyrażenia „wszystkie” i „istnieje” będzie odnosił tylko do tego, co konkretne (partykularne). Błędem byłoby więc umieszczanie opozycji „platonizm – nominalizm”, czyli zasadniczej opozycji w tej dyskusji, w ramach przeciwstawienia „poznanie ogólne – poznanie rzeczy jednostkowych”¹¹.

Jeśli jednak zwolennik nominalizmu chce twierdzić, że wszystkie płatki śniegu są białe, nie zakładając przy tym, że istnieje coś takiego jak platońska biel, to musi podać, na jakiej podstawie zalicza płatki śniegu do rzeczy białych, a (niektóre) róże do rzeczy czerwonych. Tym kryterium będzie podobieństwo płatków

10 Por. J. Szymura, *Nominalizm*, w: *Przewodnik po metafizyce...*, s. 161–210.

11 Tak twierdził W. Stegmüller w: *Das Universalienproblem einst und jetzt*, „Archiv für Philosophie” 7 (1957), s. 80.

śniegu w aspekcie barwy oraz podobieństwo (niektórych) róż również w aspekcie barwy, lecz wtedy powróci pytanie o to, czy istnienie rzeczy podobnych zakłada istnienie jedynej numerycznie jakości bieli lub jedynej numerycznie jakości czerwieni. Zwolennik platonizmu doda, że formułowanie zdań ogólnych jest możliwe dzięki istnieniu w umyśle ludzkim zdolności do abstrahowania, która, jak to wyżej zostało zasugerowane, musi być prowadzona przez „wgląd”, a „wgląd” ten może polegać wyłącznie na epistemicznej egzemplifikacji uniwersaliów.

Dyskusja pomiędzy zwolennikami różnych stanowisk dotyczących statusu wiedzy ogólnej rozpoczęła się od krytyki koncepcji Platona uznającej, że oprócz rzeczy jednostkowych należy przyjąć istnienie „rzeczy ogólnych”, rzeczy niefizycznych i niepsychicznych, czyli uniwersaliów lub idei¹². Emblematiczną dla tej dyskusji kwestią, sformułowaną przez Arystotelesa, był zarzut „trzeciego człowieka” (*trítos anthropos*): jeśli ideę człowieka wprowadza się po to, aby wyjaśnić podobieństwo pomiędzy poszczególnymi ludźmi, i jeśli następnie idea ta ma być podobna do poszczególnych ludzi, to postępując konsekwentnie, należy przyjąć istnienie drugiej idei człowieka, idei wyższego rzędu, czyli „trzeciego człowieka” jako pośrednika pomiędzy poszczególnymi ludźmi a ideą człowieka rzędu pierwszego, i tak *in infinitum*¹³.

Broniąc stanowiska platońskiego, twierdzi się jednakże, że idea, jeśli chodzi o jej własności jako idei, nie musi być podobna do przedmiotów pod nią podpadających, a więc idea czerwieni sama nie musi być czerwona, a zbiór rzeczy czerwonych sam nie musi być czerwony. Błędem zatem jest przyjmowanie, że idea jest jakiegoś rodzaju obrazem, gdyż nie zachodzi żadne podobieństwo pomiędzy ideą a popadającymi pod nią przedmiotami. Taka odpowiedź nie wydaje się jednak wystarczająca, o czym będzie mowa w dalszym ciągu tego tekstu, gdyż w idei np. czerwieni musi istnieć coś, co powoduje, że odnosi się ona do rzeczy czerwonych, a nie do rzeczy zielonych. Jeśli jednak to coś, zgodnie z powyższym rozróżnieniem własności idei jako idei i jej zawartości, nie może należeć do repertuaru własności idei jako idei, lecz musi być czymś należącym do jej zawartości, to powstaje pytanie, co z zakresu zawartości idei czerwieni powoduje, że podpadają pod nią rzeczy czerwone, a nie zielone.

12 Platon, *Parmenides*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1961, 130E–131A.

13 Arystoteles, *Metafizyka*, przeł. K. Leśniak, Warszawa 1983, 990b i 1079a.

3. Natura nominalizmu

Średniowieczna dyskusja na temat ogółu i tego, co partykularne, która rozpoczęła się od komentarzy do *Isagogi* Porfiriusza (3–4 w. po Chr.), została nazwana „sporem o uniwersalia”¹⁴. Powstały w niej wszystkie zasadnicze, wymienione wyżej, stanowiska i są one reprezentowane do naszych czasów. Jedną z formuł funkcjonujących w dyskusjach średniowiecznych stwierdzała, że „powszechnik jest tym, co jest jednością w wielości oraz jednością [orzekaną] o wielości” („universale est unum in multis et de multis”). Sądzone, że powszechnik jest tym, co musi być wspólne wszystkim przedmiotom indywidualnym pod niego podpadającym, musi on być w nich zawarty nie w części, lecz jednocześnie w całości, a nie w sukcesji czasowej, oraz musi konstytuować lub współkonstytuować naturę przedmiotu, do którego należy.

W tym czasie dominowało rozwiązanie arystotelesowskie, nazwane powyżej umiarkowanym realizmem pojęciowym (m.in. Tomasz z Akwinu), ale też istniały stanowiska konceptualistyczne (Boecjusz), nominalistyczne (Roscelin z Compiègne, Peter Abelard, William Ockham). Zdawano sobie sprawę nie tylko o czysto teoretycznej (filozoficznej) doniosłości rozwiązań w tej dziedzinie dyskusji, lecz też z tego, że radykalny nominalizm może prowadzić do całkowitego podważenia pojęcia prawdy, a w tym także roszczeń do formułowania prawd teologicznych.

W czasach nowożytnych zainteresowanie problematyką uniwersaliów opadło, choć pojawiły rozwiązania konceptualistyczne (John Locke) i nominalistyczne (George Berkeley). Stanowisko Immanuela Kanta w odniesieniu do problemu uniwersaliów było niespecyficzne, choć bliskie konceptualizmowi, gdyż Kant swoją teorię pojęć i przedmiotów tych pojęć konstruował z punktu widzenia antropologicznie rozumianych form naoczności i ludzkich zdolności do tworzenia pojęć. Obok form naoczności (przestrzeń i czas) odróżniał także pojęcia empiryczne, pojęcia czyste (kategorie) oraz idee, czyli twory myślowe przekraczające wszelkie możliwe doświadczenie.

Koniec wieku XIX i początek XX przyniosły odnowienie platonizmu (Gottlob Frege, Edmund Husserl i niektórzy przedstawiciele ruchu fenomenologicznego), natomiast druga połowa XX wieku została zdominowana w obrębie tzw. filozofii analitycznej przez rozwiązania nominalistyczne (Nelson Goodman, Willard Van Orman Quine)¹⁵. Nominalizm współczesny motywowany jest próbą stwo-

14 Por. S.K. Knebel, R. Schantz, O.R. Scholz, *Universalien*, w: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, red. J. Ritter, t. 11, Basel 2001, kol. 179–199.

15 Por. N. Goodman, W.V.O. Quine, *Steps Toward a Constructive Nominalism*, „The Journal of Symbolic Logic” 12 (1947), s. 105–122.

zenia całkowicie naturalistycznej (materialistycznej) interpretacji świata, czemu na przeszkodzie z pewnością stoi nie tylko platonizm w wersji pozateistycznej, lecz także jego interpretacje z punktu widzenia idei w umyśle Boga. Charakterystycznym stanowiskiem z tego punktu widzenia jest rozwiązanie przedstawione przez Davida Maleta Armstronga, zgodnie z którym uniwersalia istnieją, lecz ich odkrywanie należy do kompetencji nauk przyrodniczych i stąd ma to być kwestia, jak należy przypuszczać, do której rozwiązania dojdziemy „u kresu” badań naukowych¹⁶.

Najbardziej znanym narzędziem metodycznym, które miałyby uzasadniać odrzucenie skrajnego realizmu pojęciowego, jest tzw. brzytwa Ockhama, czyli postulat, aby nie przyjmować istnienia nadmiernej ilości bytów, a w tym wypadku, aby nie przyjmować samodzielnie istniejących przedmiotów idealnych. W obliczu argumentów na rzecz platonizmu akceptacja zasady nazywanej brzytwą Ockhama musi być czymś uzasadniana, a więc oszczędność ontologiczna musi mieć jakąś motywację. Tą motywacją miałyby być nieinformatywność wyjaśniania wielości rzeczy czerwonych poprzez odwoływanie się do idei czerwieni: tylko nauka daje nam ciekawe wyjaśnienia dotyczące tego, jak powstają doświadczenia rzeczy czerwonych. Tego rodzaju odpowiedź wydaje się jednakże nie na temat, gdyż w sporze o uniwersalia nie chodzi o wyjaśnienia odnoszące się do fizycznej i fizjologicznej genezy percepcji, lecz o próbę zrozumienia, co jest ostateczną konsekwencją istnienia przedmiotów podobnych do siebie, jak również o próbę zrozumienia, jak możliwy jest apodyktyczny status przypisywany twierdzeniom logiki i matematyki.

Uzasadnienie obowiązywalności brzytwy Ockhama może też mieć charakter bardziej ogólny, tzn. naturalistyczny i redukcjonistyczny zarazem. Dla filozofa przekonanego o prawdziwości materializmu (naturalizmu), a więc odrzucającego istnienie czegokolwiek pozafizycznego, jakichkolwiek bytów duchowych (w tym Boga), platońskie uniwersalia są czymś nie do przyjęcia. Zadaniem dla niego pozostaje więc taka interpretacja naszego doświadczenia, natury wydawanych przez nas sądów, pojęcia prawdy, pojęcia praw przyrody i praw odkrywanych w naukach formalnych, która by się odbywała bez odwoływania do platońskich bytów pozafizycznych. Jest to zadanie bardzo trudne, lecz gdy ktoś chce osiągnąć „pełny” materializm (naturalizm), musi podjąć to wyzwanie.

Argument epistemologiczny przeciwko rozwiązaniu platońskiemu stwierdza, że ludzie nie są w stanie kontaktować się z czymś takim jak idee lub uniwersalia. Wynikać to ma z jednej strony z natury samych tych przedmiotów, gdyż są one kauzalnie nieefektywne, czyli nie są w stanie wywierać wpływu przyczynowego

16 D.M. Armstrong, *Universals. An Opinionated Introduction*, Boulder 1989.

na umysł ludzki, szczególnie wtedy, gdy umysł ten pojmiemy jako czysty fizyczny mózg. Z drugiej strony nie można wskazać na żaden „organ” epistemiczny, który mógłby realizować odniesienia poznawcze do pozaczasowych i pozaprzedmiotowych przedmiotów, jakimi miałyby być idee (uniwersalia). Nawet wtedy, gdy przyjmiemy, że niejako „rdzeniem” umysłu ludzkiego jest substancja duchowa (dusza), to i tak nie będzie wiadomo, w jaki sposób substancja tego rodzaju miałaby się kontaktować ze sferą uniwersaliów. Niefizyczność duszy i niefizyczność sfery idei są dwoma odmiennymi rodzajami bytu pozamaterialnego.

Argument epistemologiczny jest jednak niewystarczający, gdyż, jak to już było sugerowane wyżej, relacja egzemplifikacji (ontycznej i epistemicznej) jest relacją *sui generis*. Mamy przykłady umysłów (zwierzęta), w których egzemplifikacja uniwersaliów nie dochodzi do skutku, oraz wiemy, że w naszych umysłach ona się realizuje, a jeśli tak jest, to musi to być jakoś możliwe. Zawsze też można powiedzieć, że z tego, iż czegoś nie potrafimy zrozumieć, nie wynika, że to, czego nie potrafimy zrozumieć, nie istnieje, a więc z tego, że nie potrafimy zrozumieć, jak umysły lub dusze kontaktują się z uniwersaliami, nie wynika ani to, że takie przedmioty jak uniwersalia nie istnieją, ani to, że nie jesteśmy w stanie się z nimi kontaktować.

Przeciwko platonizmowi w kwestii uniwersaliów wysuwany jest także zarzut błędnego koła w wyjaśnianiu: jeśli przedmiot *a* egzemplifikuje własność *F*, to tę egzemplifikację należy rozumieć jako jakiś rodzaj relacji, podczas gdy jednocześnie zwolennicy platonizmu uznają relacje, obok własności i gatunków, za uniwersalia. Na to można odpowiedzieć, że egzemplifikacja (ontyczna i epistemiczna) musi przez nas być pojmowana jako rodzaj relacji, lecz jest to relacja tak bardzo jedyna, że przekracza nasze zdolności do pojmowania. Mimo to musimy użyć jakiegoś pojęcia dla jej opisanie, a najlepszym pojęciem do tego celu jest właśnie pojęcie relacji. Z tego jednak nie wynika, że idee nie istnieją i że nie istnieje swoisty związek pomiędzy nimi a światem i umysłami w świecie, związek, który określamy jako egzemplifikację lub jako relację egzemplifikacji.

Z podanych powyżej powodów zwolennicy nominalizmu mogą negocjować istnienie jakiegokolwiek ogółu, czy to ogółu istniejącego samoistnie, czy w umyśle Boga, jak też ogółu mającego znajdować się w umysłach ludzi. Nominaliści muszą jednak wykonać zadanie pozytywne, a więc powinni przedstawić parafrazę zdań, w których zawarte są odniesienia do uniwersaliów, taką parafrazę, która byłaby przekonująca we wszystkich dziedzinach, gdzie takie odniesienia się pojawiają. Jak dotąd taka parafraza nie udało się albo w ten sposób, że dotyczy ona

tylko części przedmiotów mających jej podlegać, albo po jej dokonaniu nie otrzymujemy tego samego sensu wyrażenia, od którego wyszliśmy¹⁷.

Według tzw. nominalizmu metalingwistycznego, aby uniknąć przyjmowania po platońsku pojętego desygnatu terminu „trójkątność”, zdanie „Trójkątność jest kształtem” powinno zostać przekształcone w zdanie „«Trójkątność» jest predykatem określającym kształt”. Zwolennik metalingwistycznego nominalizmu stara się więc twierdzić, że przeciwnicy nominalizmu (realiści pojęciowi) popełniają błąd polegający na pomieszaniu stopni języka: uważają, że zdania takie jak „Trójkątność jest kształtem” odnoszą się do jakiegoś swoistego rodzaju przedmiotu, podczas gdy w rzeczywistości są to sposoby mówienia o wyrażeniach lingwistycznych.

Rozwiązanie to wydaje się jednak nie dostrzegać, że uniwersalia, które chce się wyeliminować, odwołując się do metajęzyka, niejako wracają w trakcie jego formułowania. Słowa należące do jakiegokolwiek języka można potraktować bądź jako typy (*types*), bądź jako egzemplarze (*tokens*). Egzemplarze są elementami języka rozumianymi jako indywidualne inskrypcje lub jako indywidualne wypowiedzi (dźwięki): określony typ słowa może być zatem zrealizowany za pomocą różnych egzemplarzy, a stąd na powrót mamy do czynienia z tym, co ogólne, a więc z tym, co metalingwistyczny nominalizm chciał wyeliminować.

Inną trudnością jest to, że parafraza metalingwistyczna dotyczyć musi słów określonego języka, polskiego, angielskiego itd. Gdy wypowiadamy zdanie „«Trójkątność» jest predykatem określającym kształt”, to operujemy na poziomie języka polskiego, lecz ktoś używający angielskiego musiałby powiedzieć „«Triangular» is a shape predicate”. Wtedy jednak mówiłby o czymś innym niż ten, kto używa języka polskiego¹⁸.

Przykładem radykalnego nominalizmu, wziętym z polskiej sceny filozoficznej, jest reizm Tadeusza Kotarbińskiego. Podobnie jak najbardziej znani nominaliści XX wieku, Goodman i Quine, Kotarbiński odrzucał istnienie jakichkolwiek innych kategorii poza kategorią rzeczy, twierdząc, iż nie neguje wprawdzie tego, że

17 „I am certainly a Realist to the extent of accepting universalia *in re* as absolutely irreducible factors in Reality. And I am inclined to be a Realist in the stronger sense of believing that we cannot do without *universalia ante rem*, i.e., simple and unanalysable universals which will never have instances. But I think it possible that we may be able to devise a means of dispensing with such universals, though I do not at present see how to do the trick” (C.D. Broad, *The Mind and Its Place in Nature*, London 1925, s. 20). Broad wypowiada tu myśl, o którą chodzi też w tym tekście: nawet gdyby udał się „nominalistyczny trik”, to i tak bez uznania samodzielnego i w tym sensie realnego istnienia uniwersaliów, uniwersaliów *ante rem*, nie można się obejść.

18 Por. M.J. Loux, *Metaphysics...*, s. 64–66. Oprócz nominalizmu radykalnego (*austere nominalism*) i nominalizmu metalingwistycznego Loux omawia także nominalizm w postaci tzw. teorii tropów (*trope theory*) oraz nominalistyczny fikcjonalizm.

śnieg jest biały, lecz nie chce nic wiedzieć o bieli śniegu¹⁹. Jeśli jednak poważnie potraktuje się tego rodzaju stanowisko, a więc pogląd negujący istnienie własności i relacji, to wydaje się, że jego zwolennik nie jest w stanie podać żadnego powodu, dlaczego dwa określone przedmioty indywidualne podpadają pod to samo określenie. Według niego musi tu zatem chodzić wyłącznie o czystą konwencję. Co więcej, zarzut ten musi odnosić się również do samych znaków, a mianowicie w odniesieniu do każdego nowo napisanego znaku należałoby konstruować nową, niejako całkowicie „wziętą z powietrza” konwencję ustanawiającą, czy ten nowy znak należy rozumieć jako „F”, „a” lub „b”. Taki pogląd trzeba jednak uznać za całkowicie dziwaczny²⁰. Przyporządkowanie wyrażone w języku, gdy np. mówimy, że przedmiot *a* jest F („Ta róża jest czerwona”) i przedmiot *b* jest F („Tamta róża jest czerwona”), jest przyporządkowaniem pomiędzy abstrakcyjnie pojętymi znakami a odwzorowanymi za ich pomocą przedmiotami (bytami) itd. Język nie mógłby być tym, czym jest, gdybyśmy nie przyjęli, że „F”, „a”, „b” itd. są typami znaków, czyli swoistymi ogółami, a nie konkretnymi kształtami.

4. Świadomość semantyczna i uniwersalia

Zmysłowo dane przedmioty materialne ujmowane są przez naszą świadomość semantycznie, a więc coś jest ujmowane w sensie (znaczeniu) nieba, coś innego w sensie (znaczeniu) gwiazdy, drzewa lub kota, jednakże przedmioty te nie wyczerpują się w ujęciach semantycznych, gdyż posiadają „głębię” przekraczającą ich ludzką kategoryzację semantyczną. Samo pojęcie semantyczności jest niesłychanie trudne do zdefiniowania, dotyczy bowiem właściwie wszystkiego, z czym mamy do czynienia: wszystko, z czym obcujemy na co dzień, wszystko, o czym mówimy w naukach, w filozofii, w religii, teologii itd., coś znaczy, i te znaczenia jesteśmy w stanie jakoś rozumieć. Rozumiemy znaczenia słów, zdań, znaczenia wyrażen okazjonalnych („tu”, „teraz”). Nawet tzw. wyrażenia synkategorematyczne (np. „i”, „lub”) mają znaczenie. Przede wszystkim jednak przedmioty nas otaczające „wyposażone” są w znaczenie: coś ujmujemy jako gwiazdę, coś innego jako księżyc, jako górę, pułapkę na myszy, telefon itd. Z drugiej strony, informacja semantyczna nie istnieje „sama w sobie”: żeby coś mogło mieć znaczenie, muszą istnieć świadome podmioty, będące w stanie ująć określone dane

19 Por. T. Kotarbiński, *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk* [1929], Wrocław–Warszawa–Kraków 1961, s. 65.

20 Stawiając tego rodzaju zarzuty, Kūng stwierdza, że stanowisko reizmu jest absurdalne (*reichlich absurd*) i że bierze je pod uwagę wyłącznie ze względu na wymóg pełności prezentacji. Por. G. Kūng, *Ontologie und logistische Sprachanalyse...*, s. 149–150.

lub przedmioty jako coś znaczące, podmioty, które ujęte znaczenia mogą jakoś rozumieć i nimi operować. Ze znanych nam podmiotów tylko my, ludzie, jesteśmy w stanie operować informacją semantyczną.

Do najbardziej istotnych charakterystyk informacji semantycznej należy zaliczyć po pierwsze to, że jest ona informacją zgeneralizowaną, a więc pojęcia, jakimi się posługujemy, pozawalają na przekroczenie konkretności każdej sytuacji, jednostkowości każdego obrazu percepcyjnego itd. Dzieje się tak, gdyż pojęcia oraz złożone z nich zdania (sądy) odnoszą się do tego, co ogólne, do tego, co dotyczy wielu sytuacji, wielu indywidualów, a nawet nieograniczonych klas indywidualów. Po drugie, informacje semantyczne są podatne na odróżnienie prawdy i fałszu: wykorzystując pojęcia, jesteśmy w stanie formułować sądy i orzekać o nich prawdę lub fałsz. To istotnie odróżnia świadomość ludzką od zwierzęcej, gdyż ta ostatnia, mimo iż jakoś kategoryzuje pobudzenia, z którymi ma do czynienia, to jednak nie kategoryzuje ich semantycznie, lecz – być może – ujmuje je za pomocą „szablonów” (względnie stereotypów), pozbawionych ogólności semantycznej. Szablony te posiadają różny stopień plastyczności, jednak plastyczność jakiegokolwiek rodzaju nie jest ogółem semantycznym.

Po trzecie, informacje semantyczne powiązane są inferencyjnie: z jednych pojęć wynikają inne, np. gdy spostrzegam meduzę leżącą na nadmorskim piasku, to od pojęcia meduzy mogę przejść do pojęcia istoty żyjącej w morzu, do pojęcia istoty żywej itd. To uzdalnia ludzi do wyjścia poza chwilowe dane, do wnioskowania na podstawie tego, co dane jest bezpośrednio, o tym, czego bezpośrednio nie doświadczają, a ostatecznie pozwala na uświadomienie sobie, że żyją w pewnym świecie

To, że przedmioty fizyczne posiadają „głębnię”, przekraczającą ich ludzką semantyczną kategoryzację, jest niemalże oczywiste, gdyż, jak realistycznie zakładamy, nawet gdybyśmy jako ludzkość przestali istnieć, to rzeczy poza nami nadal istniałyby, lecz nie istniałyby żadna semantyczność. Przyjmujemy również, że ten sam stan rzeczy musiał mieć miejsce w czasach, gdy nie istniały podmioty wyposażone w zdolność do kategoryzacji semantycznej, jak również dzieje się to aktualnie we wszystkich tych miejscach, gdzie nie ma semantycznych perceptorów. Dodatkowo nasza świadomość semantyczna „dotyka” przedmiotowej „głębni” rzeczy zmysłowych z różnych punktów widzenia: to, co widzimy i co semantycznie ujmujemy jako całkowicie stabilną powierzchnię skały, jest jednocześnie zbiorem „wirujących” cząstek elementarnych, pomiędzy którymi rozpościerają się olbrzymie puste przestrzenie.

Jeśli więc chcielibyśmy przyjąć, że istnieją przedmioty idealne (idee) lub uniwersalia, to powinniśmy traktować je w taki sam sposób, a mianowicie powin-

niśmy uznać, że idea trójkąta lub czysta jakość czerwieni, aby w ogóle mogły zasłużyć na miano przedmiotów, powinny posiadać „głębię”, której tylko „powierzchni” dotyczą ludzkie ujęcia semantyczne. Czym jednakże może być idea trójkąta lub czysta jakość czerwieni poza treściami, wyrażanymi przez nas za pomocą słów „trójkątność” lub „czerwień”? Idee lub uniwersalia wydają się jakby „płaskie”, pozbawione „głębi”, choć mocno jesteśmy przekonani, że prawdy dotyczące trójkątów obowiązywałyby nawet wtedy, gdyby nie istniały żadne istoty wyposażone w świadomość semantyczną. To przeświadczenie skłania nas do akceptacji, że takie „rzeczy” jak uniwersalia lub idee mogą istnieć samodzielnie. Konieczność prawd idealnych nic jednakże nie zmienia w tym, że mające znajdować się u ich podstaw uniwersalia wydają się czymś nieposiadającym „głębi” przedmiotowej, która mogłaby pobudzać nasze umysły. Semantyczna konieczność pewnych prawd jest czymś innym niż samodzielność i „głębia” przedmiotowa.

Jeśli tak należy rozumować, jeśli ta „fundamentalna analogia” jest trafna, to chociaż ideę trójkąta i wynikające z niej prawdy należy uznać za coś ponadczasowego, to jednak również i idea trójkąta musi posiadać zawartość przekraczającą jej ludzką semantyczną kategoryzację. Jeśli tak jest, to należy twierdzić, że to, co nazywamy ideami lub uniwersaliami, nie może istnieć samodzielnie – tak samo jak w rozumowaniach teistycznych przyjmuje się, że przedmioty fizyczne nie mogą istnieć samodzielnie ze względu na swoją niekonieczność i zmienność (kontyngencję). W dalszym ciągu będę starał się wykazać, że zarówno w przypadku zmysłowo danych przedmiotów, jak i w przypadku idei (uniwersaliów) świadomość semantyczna jest tylko reakcją podmiotu poznającego na działanie siły odmiennej od niego samego, siły, która transformuje się do postaci z jednej strony zmysłowych przedmiotów materialnych, z drugiej zaś przybiera postać idei lub uniwersaliów.

Należy zwrócić uwagę, że nasza ludzka sytuacja epistemiczna w świecie polega na tym, że to, co uniwersalne, możemy pojąć wyłącznie dzięki opozycji „powszechnik – dymensja jego egzemplifikacji”²¹. Dla nas, a więc dla istot poznających, używających kategoryzacji semantycznej, tą dymensją umożliwiającą uchwycenie uniwersalności jest wymiar przestrzenno-czasowy, jednakże tak, jak mogą istnieć niezrealizowane uniwersalia, tak też należy przyjąć, że mogą istnieć dymensje egzemplifikacji uniwersaliów, które nie są ani czasowe, ani przestrzenne. Stąd zaś musi wynikać, że również same te dymensje mogą podlegać swoistej eg-

21 „a universal is an absolutely determinate feature (a quality or relation) that may exist at many different places at the same time; it is a ‘repeatable entity’” (B. Aune, *Universals and Predication*, w: *The Blackwell Guide to Metaphysics*, Oxford 2002, s. 131).

zemplifikacji lub być czymś tylko niezegzemplifikowanym, istniejącym wyłącznie jako idealne możliwości. Możliwości jednak muszą jakoś istnieć, nawet wtedy, gdy – tak jak w wypadku przedmiotów idealnych – są to tylko czyste lub idealne możliwości, czyli możliwości niezależne od jakichkolwiek uprzednich warunków.

Jeśli, jak to zostało stwierdzone powyżej, idee, o różnym stopniu ogólności, złożone są z prostych elementów, z czystych jakości idealnych, to widać, że same czyste jakości idealne ani nie są ogólne, ani konieczne. Czysta (idealna) jakość czerwieni, wzięta sama w sobie, ani nie jest ogólna, ani konieczna. Ogólność „przychodzi” do niej z zewnątrz w postaci dymensji realizacji, jakimi są przestrzeń i czas (rozwijające się i zamierające czerwone kwiaty). Coś sprawia, że ten dziwny przedmiot indywidualny, jakim jest czysta jakość czerwieni, „rozprasa” się w wielość czerwieni, jednakże jako taki przedmiot ten nie jest ogólny. Powodem „rozsypania” czy „rozproszenia” się czystej jakości czerwieni nie jest oczywiście ani dymensja czasu, ani przestrzeni, gdyż są one pozbawione jakichkolwiek mocy kauzalnych. Stąd należy powiedzieć, że ogólność czystych jakości idealnych, jak również ogólność idei, jest swoistego rodzaju złudzeniem. Nie są to byty w swej naturze ogólne, lecz ich ogólność jest czymś wyłącznie dodanym (kontyngentem), czymś przychodzącym do nich „z zewnątrz”.

Idee złożone są z czystych jakości idealnych, a więc np. idea trójkąta składa z takich czystych jakości idealnych jak punkt lub prosta, a idea rzeczy rozciągłej przestrzennie złożona jest z prostych jakości idealnych barwności i rozciągłości. Jeśli tak się rzeczy mają, to natychmiast widać, że w czystych jakościach idealnych nie tylko nie ma żadnej ogólności, ale też że nie ma w nich żadnej konieczności: konieczność powstaje dopiero wtedy, gdy powiążemy barwność z rozciągłością. Wtedy dopiero otrzymujemy prawdę konieczną, że nie może być rzeczy barwnych, które nie byłyby rozciągłe. Jeśli jednak leżące u podstaw prawd koniecznych czyste jakości idealne nie są konieczne, to musimy zaakceptować wniosek, że podstawy prawd koniecznych są niekonieczne. Tę niekonieczność dziedziczą również idee, powstające w wyniku kombinacji czystych jakości idealnych. Z tego względu idee należy uznać za niekonieczne. Jest to, aby użyć paradoksalnego sformułowania, kontyngencja konieczności, czy też niekonieczność konieczności.

Obserwacje powyższe prowadzą do wglądu, że sfera idei nie może istnieć samodzielnie, że domaga się tak samo wyjaśnienia, jak wyjaśnienia domaga się sfera istnienia kontyngentnych rzeczy fizycznych. Dodatkowo należy zauważyć, że fundamentalna opozycja „powszechnik – dymensja jego egzemplifikacji”, a więc opozycja generująca złudzenie ogólności samych idei, jak i złudzenie ich konieczności, sama jest wyłącznie tylko pewną semantyczną kategoryzacją, jest wyłącznie naszym ludzkim semantycznym ujęciem tego, co istnieje.

Sytuacja ta prowadzi do paradoksów. Chyba największym z nich jest to, że nie możemy pojąć, zrozumieć lub wyjaśnić, czym może być idea trójkąta lub idea czerwieni (czysta jakość idealna „czerwień”), które odpowiednio ani nie są trójkątne, ani czerwone. Idee nie mogą być podobne do tego, czego są ideami, gdyż gdyby tak było, to powstawałby ontyczny i ekspanacyjny regres w nieskończoność: trzeba byłoby przyjąć idee drugiego niejako rzędu, do których podobne byłyby idee pierwszego rzędu, do nich dopiero podobne byłyby egzemplifikacje określonej idei. Z drugiej strony akceptacja, że istnieje coś takiego jak nie-trójkątna i nie-przestrzenna idea trójkąta oraz nie-czerwona czysta (idealna) jakość czerwieni, musi prowadzić do wniosku, że tak dziwne przedmioty nie mogą istnieć samodzielnie, a nawet do wniosku, że są to przedmioty niemożliwe, niemożliwe w jakimś ostatecznym metafizycznym rozumieniu niemożliwości, bliskim pojęciu wewnętrznej sprzeczności, choć tylko bliskim, bo zawsze można powiedzieć, że są to przedmioty *sui generis*, a więc że w ich wypadku nie obowiązuje restrykcja zasady niesprzeczności.

Nie zda się tu na wiele konstatacja, że czym innym są własności idei *qua* idei, a więc jej ogólność i możliwość wielorakiej egzemplifikacji, a czym innym jej zawartość, a więc odpowiednio trójkątność lub czerwoność: to zawartość idei trójkąta miałyby być w jakiś sposób trójkątna i zawartość idei czerwieni czerwona, nie zaś same te idee. Wtedy jednak musielibyśmy przyjąć, że idea trójkąta, *qua* idea, jest wprawdzie nie-trójkątna, lecz jednocześnie jest ona taka, że jej zawartość jest (jakoś) trójkątna – jak bowiem inaczej mogłaby się ona egzemplifikować do postaci trójkątnych rzeczy fizycznych? Gdy powiemy, że chodzi nie o to, że sama treść idei jest trójkątna, gdyż jest to treść semantyczna, a semantyczne treści nie mogą być trójkątne, to kończymy na tym, że idee są tylko treściami semantycznymi, które zostały przez nas podniesione do „godności” osobnego i samodzielnego istnienia.

Według stanowiska platońskiego, aby orzekanie czerwieni o różach, daliach, tulipanach itd. było orzekaniem prawdziwym, to ta sama jakość czerwieni, ta sama numerycznie, musi egzemplifikować się we wszystkich poszczególnych tych rodzajach kwiatów i w nieskończonej ilości innych rzeczy, które nazywamy czerwonymi. Ta sama numerycznie jakość idealna, np. jakość czerwieni, powinna móc uwielokrotnić się, stać się wieloma własnościami, a więc wieloma rzeczami, wieloma czerwieniami, musi niejako „rozsytać” się w wielość czerwieni, powinna móc być obecna w każdym kwiatku z osobna, a jednak ciągle zachowywać swoją numeryczną tożsamość. To również sprawia wrażenie niemożliwości: jeden przedmiot, przedmiot idealny, czerwień lub trójkątność, musiałby być jednym przedmiotem, a jednocześnie wieloma przedmiotami.

Kwestia powyższa ukazuje jeszcze inny od poprzednich aspekt tajemnicy pojęcia egzemplifikacji, jedyne rodzaju egzemplifikacji, którą znamy, czyli egzemplifikacji w wymiarze przestrzeni i czasu. Dotąd była mowa o dwóch relacjach, a mianowicie o relacji partycypacji (ontycznej i epistemicznej) oraz o relacji egzemplifikacji (również ontycznej i epistemicznej), teraz jednak trzeba zauważyć, że relacja egzemplifikacji jest pierwotna: gdyby idee nie egzemplifikowały się w jakimś wymiarze, to żadne rzeczy ani żadne umysły nie mogłyby w nich partycypować. Problem jednak polega na tym, jak to już zostało stwierdzone poprzednio, że same relacje, obok własności i rodzajów, należeć mają do sfery uniwersaliów (do sfery idealnej), a zatem egzemplifikacja nie może być relacją. Gdybyśmy jednak przyjęli, że tak jest, to musielibyśmy się pogodzić z istnieniem błędnego koła w wyjaśnianiu: relacje jako uniwersalia egzemplifikują się w świecie przestrzenno-czasowym, lecz jednocześnie sama egzemplifikacja jest rodzajem relacji. Aby uniknąć takiego wyjścia, trzeba przyjąć, że egzemplifikacja w wymiarze przestrzenno-czasowym, jak również wszystkie inne postacie egzemplifikacji są czymś absolutnie jedynym, czymś, czego nie jesteśmy w stanie wyrazić za pomocą jakiegokolwiek kombinacji pojęć, czyli za pomocą naszej semantyki.

Platoński obraz natury wiedzy ludzkiej prowadzi do problemu „oddzielenia” (*chōrismós*) tego, co idealne, od tego, co zrealizowane w jakimś wymiarze: w jaki sposób złączone są ze sobą obie sfery, skoro są tak heterogeniczne, a w szczególności, co sprawia, że „królestwo” idei, a właściwie pewne jego fragmenty, zaczynają istnieć w wymiarze przestrzenno-czasowym. Metafizyka i teoria poznania Arystotelesa również były obarczone problemem „oddzielenia”, gdyż pomiędzy arystotelesowską materią i formą – i w bycie, i w poznaniu – wydaje się istnieć równie wielka heterogeniczność, co pomiędzy ideami a rzeczami zmysłowymi.

5. Uniwersalia i stworzenie świata

Z faktu istnienia uniwersaliów nie wynika istnienie ich egzemplifikacji, jakichkolwiek egzemplifikacji, czy to będą egzemplifikacje w wymiarze przestrzenno-czasowym, czy w jakimś innym „środku realizacji”. Zarówno dla skrajnego realizmu pojęciowego Platona, jak i dla umiarkowanego realizmu pojęciowego w duchu Arystotelesa egzemplifikacja może być wyłącznie faktem. W wypadku stanowiska typu Arystotelesa jest to mniej widoczne, gdyż jest zasłaniane przez negację samodzielnego istnienia ogółu, lecz nawet tu należy uznać za fakt, że ta sama numerycznie jakość, np. jakość czerwieni, jest zrealizowana w wielu czerwonych rzeczach. Jak to już było nadmienione wyżej, gdyby zwolennicy umiarkowanego realizmu pojęciowego chcieli to zanegować, musieliby skończyć na

pozycjach nominalistycznych lub konceptualistycznych, a więc twierdzić, że rzeczy są tylko podobne do siebie i że wyłącznie umysł ludzki wytwarza złudzenie numerycznie tej samej jakości, egzemplifikującej się w wielu czerwonych przedmiotach, nazywając ją potem ogółem lub powszechnikiem. Wtedy jednakże jakiegokolwiek orzekanie prawdy lub fałszu, w jakiegokolwiek dziedzinie, musi stać się całkowitą iluzją. Podobieństwo zakłada numeryczną identyczność jakości „powtarzającej” się w poszczególnych konkretach, bez tego podobieństwo jest wyłącznie wytworem zależnym od takiej lub innej struktury umysłu, odnoszącego się do różnorodnych przedmiotów.

Jeśli z istnienia uniwersaliów nie wynika istnienie ich egzemplifikacji i jeśli jednocześnie egzemplifikacja jest faktem, to musi istnieć siła sprawiająca, że świat jest tworem uformowanym według uniwersaliów. Siła ta nie może być znowu czymś dającym się opisać za pomocą uniwersaliów lub idei i ich możliwych egzemplifikacji. Musi ona być czymś jedynym, całkowicie „wyniesionym” ponad wszelkie pojęcia, nawet tak ostateczne pojęcia, jak uniwersalia i ich możliwe egzemplifikacje. Wyłącznie tego rodzaju „czynnik” może „zasypać” przepaść platońskiego (i arystotelesowskiego) „oddzielenia”, czy to „oddzielenia” pomiędzy ideami i ich egzemplifikacjami, czy „przepaść” „oddzielenia” pomiędzy formą i materią.

Można to opisać w następujący sposób: Bóg nie tylko nie gra w kości, ale też Bóg nie robi babek z piasku, używając do tego różnych form, szablonów czy wzorców. „Przeprowadzenie” uniwersaliów do postaci istnienia w pewnym określonym wymiarze, a więc sprawienie, że numerycznie ta sama i metafizycznie jedyna czysta jakość czerwieni przemienia się w postać wielości rzeczy czerwonych, jest istotą stwarzania lub raczej tym fragmentem istoty stwarzania, który możemy jakoś pojąć i opisać, lecz oczywiście stwarzanie nie może wyczerpywać się wyłącznie w tym. Moc istoty zdolnej do stwarzania musi być czymś całkowicie innym niż ludzkie zdolności do produkcji, do odkrywania, do konstrukcji, niż pomysły przychodzące nam do głowy itd.

Samodzielnie istniejące idee również dlatego są czymś niemożliwym, gdyż musiałyby być przedmiotami „wybrakowanymi” ontycznie: nie może istnieć coś, co nie jest ani rozwartokątne, ani prostokątne, ani ostrokątne itd. Odpowiedź ze strony „czystego” platonizmu bywa taka, że idee są specjalnego rodzaju przedmiotami w tym sensie, iż zawierają stałe i zmienne, a więc np. stałą w idei trójkąta jest posiadanie trzech boków, zmiennymi zaś są inne własności, jak np. rozwartokątność czy prostokątność. Na pierwszy rzut oka wydaje się to przekonujące, lecz trzeba zauważyć, że w ten sposób idee byłyby przedmiotami częściowo pozbawionymi określoności, a gdyby tak było, to jako całości, częściowo pozbawione określoności, same nie mogłyby istnieć. Pojęcie zmiennej ma wtedy sens,

gdy przyjmujemy, że istnieją umysły, które pewne rzeczy traktują jako określone, a inne jako nieokreślone, natomiast idee miałyby być same w sobie nieokreślone. Przy tym obiektywnym (ontycznym) pojęciu zmiennej zmienna musiałaby oznaczać to, że we wnętrzu idei „zionie” nicość – bo jak inaczej można byłoby pojąć zmienne zawarte w idei?

Częściowa nieokreśloność tzw. przedmiotów intencjonalnych, np. dzieł sztuki, jest tu zupełnie nietrafną analogią, gdyż w wypadku dzieł sztuki jest to nieokreśloność powstająca w wyniku specyficznych możliwości opisu i rozumienia świata, którymi dysponują zarówno podmiot tworzący dzieło sztuki, jak i podmioty rozumiejące to dzieło, nie jest to jednakże „nieokreśloność wsobna”, znajdująca się niejako we wnętrzu tego, co istnieje. Nie wiemy, jakie inne własności miał Hans Castorp z *Czarodziejskiej góry* oprócz tych, które podał nam Tomasz Mann i w tym sensie ten przedmiot intencjonalny jest nieokreślony, lecz przedmiot ten nie istnieje samodzielnie, wymaga bowiem z jednej strony pewnego fundamentu fizycznego (zapisu), jak i odpowiednio uposażonych receptorów, natomiast nieokreśloność idei musiałaby być nieokreślonością „samą w sobie”.

W wypadku samodzielnego istnienia uniwersaliów w sensie czystych jakości idealnych (własności) powinno być również możliwe to, co wydaje się niemożliwe. Z jednej strony sądzimy, że barwność i rozciągłość przestrzenna należą do siebie koniecznie, a więc nie może być przestrzenności bez jakiejś barwności, ani barwności, która nie byłaby jakoś rozciągnięta przestrzennie, z drugiej jednak strony musimy przyjąć, że jednak barwność i rozciągłość, jako różne od siebie uniwersalia, muszą móc istnieć osobno. Proste uniwersalia musiałaby istnieć całkowicie osobno. Dopiero ich egzemplifikacja w dymensji przestrzeni prowadzi do powstania konieczności wzajemnego przynależenia. Taki uprzedni w stosunku do egzemplifikacji przestrzennej sposób istnienia całkowicie nie da się jednak pojąć, gdyż czym mogłaby być nierozciągnięta przestrzennie czerwień albo całkowicie bezbarwna rozciągłość przestrzenna?²²

22 „Otóż pokazuje się, że możemy mówić nie tylko o czerwoności jako o naturze konstytuującej «barwę czerwoną», lecz także o «czerwoności samej w sobie», innymi słowy o jakości idealnej «czerwoności». Taką idealną jakość nazywa Hering *eine Wesenheit* lub greckim terminem *eidos*. Sama dla siebie nie odgrywa ona oczywiście roli żadnej *morfé*, nie jest tworem niesamodzielnym domagającym się jakiegoś podłoża (przedmiotu jako podmiotu cech), lecz (jak słusznie twierdzi Hering) «ist selbständig und in sich ruhend (L.c. s. 510)»” (R. Ingarden, *O pytaniach esencjalnych* [1925], w: tenże, *Z teorii języka i filozoficznych podstaw logiki*, Warszawa 1972, s. 327–482). „Godzę się natomiast na twierdzenie Heringa, że istnieją «stopy» poszczególnych jakości idealnych, jak np. idealnych jakości «barwność» i «czerwoność»” (tamże, s. 364–365 [chodzi o J. Hering, *Bemerkungen über das Wesen, die Wesenheit und die Idee*, „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung” 4 (1921), s. 496–543]).

Nawet gdy przyjmiemy, że uniwersalia w jakiś sposób „same z siebie” transformują się do postaci istnienia w dymensji przestrzennej i czasowej, to i tak z ich natury nie wynika sposób ich egzemplifikacji. Egzemplifikacja ta mogłaby być tylko stygmatyczna, czyli zrealizowana mogłaby być tylko jedna trójkątna rzecz lub jedna rzecz czerwona, i z tego składałby się świat – i z niczego więcej! Możliwa byłaby również egzemplifikacja chaotyczna: poszczególne jakości byłyby zrealizowane w jakimś wymiarze, lecz w dużej mierze nie byłyby ze sobą powiązane, i nawet gdyby mogły zostać ujęte przez jakiś podmiot, to byłyby on w całkowitej konfuzji zarówno co do faktu ich istnienia, jak i co do konsekwencji tego faktu. W takiej sytuacji nie istniałby żaden twór, który zechciałbyśmy nazwać kosmosem. Jak widać na tle tych możliwości, egzemplifikacja, z którą mamy do czynienia, nie jest jakkolwiek egzemplifikacją, lecz egzemplifikacją bogatą ontycznie i egzemplifikacją skoordynowaną.

Światło z odległych gwiazd podlega skoordynowanej egzemplifikacji, zanim do nas dotrze, podlega wielorakim relacjom pomiędzy uniwersaliami, a to nazywamy matematycznością przyrody. Istniała ona zatem, zanim zaistnieliśmy my jako istoty uprawiające matematykę i w ten sposób mogące odczytywać strukturę świata materialnego, a stąd widać, że uniwersalia są niezależne od naszych aktywności umysłowych²³. Przyroda mogłaby być jednak znacznie „skromniejsza”: choć byłaby skoordynowana w ten sposób, że musiałyby w niej istnieć pewne zależności pomiędzy uniwersaliami, to jednak ograniczałyby się one wyłącznie np. do tego, że jeden kwant światła pędziłby w nieograniczoność wymiaru przestrzeni lub w całkowicie pustej przestrzeni jeden atom wodoru trwałby w nieograniczonym wymiarze czasu. Tak jednak nie jest. Egzemplifikacje, jakie możemy obserwować i jakoś rozumieć, są bogate w niedający się ogarnąć sposób i w taki sam sposób są ze sobą skoordynowane.

Nie tylko prawdy logiczne i matematyczne pojawiają się nam jako konieczne, jesteśmy bowiem w stanie dostrzegać również i inne konieczności, np. wspomnianą już wielokrotnie konieczność powiązania pomiędzy rozciągłością a barwnością. Ze względu na to, że barwność i rozciągłość wydają się nam konieczne ze sobą związane, to wyrażające to sądy pojawiają się jako prawdziwe od zawsze i na zawsze. Zaczynamy być przekonani, że stany rzeczy tego rodzaju nie mogą zostać stworzone przez żadną istotę stwórczą, a w tym także przez wszechmocnego Boga; nawet wszechmocny Bóg nie mógłby zmienić koniecznego powiązania

23 Dla Hartmanna jednym z głównych argumentów przeciwko subiektywistycznej interpretacji bytu idealnego (uniwersaliów) było to, że procesy rozgrywające się w przyrodzie nieorganicznej dokonują się według prawidłowości matematycznych; według Hartmanna to, co matematyczne, przenika to, co nieorganiczne. Por. N. Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie*, Berlin–Leipzig 1935, s. 247.

barwności i rozciągłości. Pod względem wieczności konieczność ta wydaje się więc równa Bogu.

Mimo to pozostaje zagadką źródło takiej, a nie innej określoności prawd koniecznych. Konieczność zawarta w tych prawdach nie odpowiada na pytanie, dlaczego istnieją takie, a nie inne konieczności. Mogłyby przecież istnieć inne związki konieczne, choć wydaje się to nam niemożliwe do pojęcia. Koordynacja egzemplifikacji w naszym przestrzenno-czasowym świecie, jak również konieczność określonych prawd nie jest tym samym, co źródło ich takiej, a nie innej określoności. To wystarczy do wyciągnięcia wniosku, że musi istnieć czynnik wyjaśniający istnienie takich, a nie innych prawd koniecznych. Tym czynnikiem nie mogą być inne prawdy konieczne, bo również w odniesieniu do nich powstałoby pytanie o źródło ich takiej, a nie innej określoności.

Gdyby nominaliści lub konceptualiści mieli rację, to należałoby się pogodzić z tym, że wszystkie istoty racjonalne żyją w fundamentalnym błędzie. W poznawanych przez nie światach nie istniałaby żadna skoordynowana egzemplifikacja, istniałyby natomiast wyłącznie umysły dostrzegające podobieństwa pomiędzy rzeczami całkowicie pozbawionymi racjonalnej organizacji. Hipoteza tego rodzaju uniwersalnego złudzenia co do uniwersaliów i ich skoordynowanej egzemplifikacji sama w sobie jest egzotyczna, lecz nie to jest najważniejsze. Ważniejsze jest to, że w takim świecie lub światach nie istniałoby żadne inne wyjaśnienie tego, co żyjące w nich podmioty poznające faktycznie obserwują, czyli nie istniałoby żadne wyjaśnienie racjonalności świata. Odwołanie się do ewolucji, do różnych, nawet nieskończenie trwających, prób „dokonywanych” w tzw. wieloświecie (*multiversum*), które w końcu miałyby doprowadzić do powstania naszego kosmosu wraz z nami samymi, nic tu nie pomoże, bo wszystkie te kosmiczne „transmutacje” mogą dochodzić do skutku tylko na podstawie jakichś uniwersaliów i regularnych powiązań pomiędzy nimi.

Ewolucja nie wytwarza uniwersaliów, lecz postępuje zgodnie z prawami wynikającymi z relacji pomiędzy nimi. Trzeba również zauważyć, że hipoteza o ewoluującym „wieloświecie” odnosi się tylko do świata jako czegoś zrealizowanego w dymensji czasu i przestrzeni, podczas gdy idea egzemplifikacji dotyczy ogromnej ilości możliwych dymensji realizacji uniwersaliów.

Jak należy sądzić, wszystkie powyższe obserwacje skłaniają do wniosku, że uniwersalia są czymś wyłącznie semantycznym, nie są zaś żadnymi samodzielnie istniejącymi przedmiotami. Nie istnieją również samodzielnie w umyśle Boga jako „wzorce” czy „formy odlewnicze” dla rzeczy, które w świecie mają powstać. Są one efektem oddziaływania stwórczej mocy Boga na podmioty poznające. Oddziaływanie mocy Boga umożliwia zaistnienie zadziwiających cech tego, co

nazywamy znaczeniem. Niektóre z tych znaczeń mają charakter uniwersaliów, lecz i one nie są żadnym „krańcem” mocy Boga, są zaś wyłącznie oddziaływaniem Jego mocy na podmioty poznające, czy też, lepiej to wyrażając, są tylko pewnym poziomem tego oddziaływania, pewnym stopniem poznania udzielanym przez moc Boga podmiotom o określonej zdolności do odbiorczości. W tym oto sensie uniwersalia, jako czysto semantyczne przedmioty, mają „głębnię” i stąd pochodzi to, że niektóre z nich oraz powiązania pomiędzy nimi traktujemy jako niedające się zmienić wieczne idee.

Idee te są wieczne wiecznością stopnia poznania, na którym się znajdujemy. Nie muszą zostać przekreślone, anulowane na stopniach wyższych, lecz raczej mogą być niejako lepiej „zrozumiane” z punktu widzenia kategoryzacji wyższych stopni – tak jak fizyka newtonowska nie została przekreślona przez fizykę późniejszą, lecz uzyskała lepsze, szersze zrozumienie. Sama moc Boga nie składa się z uniwersaliów i ich egzemplifikacji, lecz jest nieskończoną głębią stwarzania. Moc stwarzania, którą jest Bóg, można porównać do rozżarzonego do białości wnętrza wulkanu, z którego dobywają się błyskawice, a tylko drobna ich część „zastyga” do postaci uniwersaliów.

Jeśli ktoś chciałby tak to nazwać, to całość powyższych rozważań można określić mianem argumentu na rzecz istnienia Boga odwołującego się do faktu istnienia uniwersaliów. Zwykle jednak „idee” i „Bóg” były traktowane jako konkurencyjne „królestwa”, bo przecież w religijnych odmianach platonizmu idee pełniły rolę ostatecznej rzeczywistości i w ten sposób nie był potrzebny jakikolwiek inny ostateczny byt, od którego mogłyby one być zależne. Rozwiązanie arystotelesowsko-tomistyczne, a więc umiarkowany realizm pojęciowy, również zakłada istnienie Boga, gdyż według tego stanowiska to Bóg stworzył skoordynowane ze sobą składniki świata, świata podzielonego na gatunki i rodzaje, oraz to On skorelował przedmioty w świecie z umysłami istot poznających. W efekcie więc umiarkowany realizm pojęciowy zakłada istnienie Boga.

Wyłaniający się z tych analiz obraz ludzkiej sytuacji epistemicznej można opisać za pomocą następującego porównania: poznanie ludzkie, ale także poznanie, jakim dysponują wszystkie skończone istoty rozumne, jest „sferą krystalizacji”, aczkolwiek sfera ta nie jest ani sferą przestrzenną, ani jakimkolwiek innym rodzajem dymensji, przypominającym pustą przestrzeń. Mimo to należy powiedzieć, że niejako w centrum tej „sfery krystalizacji” znajdują się podmioty, których zdolności do poznawania zostały określone w chwili stworzenia. Pierwotnie patrząc, podmioty te istnieją w stanie epistemicznej ciemności. Zarówno zmysłowość, jak i władze intelektualne podmiotów istniejących w pierwotnej ciemności epistemicznej mogą zostać pobudzone wyłącznie z zewnątrz.

Istniejąc w tej postaci, podmioty nie znajdują się w stanie jakiegokolwiek oddzielenia od siebie. Oddzielenie przestrzenne, a w tym oddzielenie o kształcie osobnego cielesnego istnienia, powstaje w ludzkim wypadku przez to, że nasze poznanie zostało przez Boga określone za pomocą takich wymiarów egzemplifikacji uniwersaliów, jakimi są przestrzeń i czas. Inne sposoby zapośredniczenia poznania mogą całkowicie obywać się bez „óśrodków” przestrzeni i czasu, a przede wszystkim mogą przekraczać wszelkie środki kategoryzacji semantycznej, a więc i znane nam uniwersalia. Sytuacja pierwotna wszystkich skończonych podmiotów poznających nie zawiera więc ani czasu, ani przestrzeni, nie istnieje w niej żadne „przed” i „po”, nie polega ona na cielesnym oddzieleniu od siebie. Ze śladem takiej idei poznania mamy do czynienia w tych systemach metafizycznych i religijnych, które mówią o poznaniu, jakim dysponują duchy czyste (aniołowie).

Bibliografia

- Armstrong D.M., *Universals. An Opinionated Introduction*, Boulder 1989.
- Arystoteles, *Metafizyka*, przeł. K. Leśniak, Warszawa 1983.
- Aune B., *Universals and Predication*, w: *The Blackwell Guide to Metaphysics*, Oxford 2002, s. 131–150.
- Broad C.D., *The Mind and Its Place in Nature*, London 1925.
- Chrudzinski A., *Realistyczne teorie uniwersaliów*, w: *Przewodnik po metafizyce*, red. S.T. Kołodziejczyk, Kraków 2011, s. 127–159.
- Goodman N., Quine W.V.O., *Steps Toward a Constructive Nominalism*, „The Journal of Symbolic Logic” 12 (1947), s. 105–122.
- Hartmann N., *Zur Grundlegung der Ontologie*, Berlin–Leipzig: Walter de Gruyter 1935.
- Hering J., *Bemerkungen über das Wesen, die Wesenheit und die Idee*, „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung” 4 (1921), s. 496–543.
- Hoffman J., Rosenkrantz G.S., *Platonistic Theories of Universals*, w: *The Oxford Handbook of Metaphysics*, red. M. Loux, D.W. Zimmerman, Oxford 2003.
- Ingarden R., *O pytaniach esencjalnych* [1925], w: R. Ingarden, *Z teorii języka i filozoficznych podstaw logiki*, Warszawa 1972, s. 327–482.
- Ingarden R., *Spór o istnienie świata*, t. 2, cz. 1, Warszawa 1987.
- Kant I., *Krytyka czystego rozumu* [1781], przeł. R. Ingarden, Warszawa 1986.
- Knebel S.K., Schantz R., Scholz O.R., *Universalien*, w: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, red. J. Ritter, t. 11, Basel 2001, kol. 179–199.
- Kotarbiński T., *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk* [1929], Wrocław–Warszawa–Kraków 1961.

- Küng G., *Ontologie und logistische Sprachanalyse. Eine Untersuchung zur zeitgenössischen Universaliendiskussion*, Wien 1963.
- Loux M., *Metaphysics. A Contemporary Introduction*, 3rd ed., New York–London 2006.
- Lowe E.J., *A Survey of Metaphysics*, Oxford 2002.
- Platon, *Parmenides*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1961.
- Rosenkrantz G.S., *Haecceity. An Ontological Essay*, Dordrecht 1993.
- Stegmüller W., *Das Universalienproblem einst und jetzt*, „Archiv für Philosophie” 6 (1956), s. 192–225; 7 (1957), s. 45–81.
- Szymura J., *Nominalizm*, w: *Przewodnik po metafizyce*, red. S.T. Kołodziejczyk, Kraków 2011, s. 161–210.
- Tomasz z Akwinu, *Summa theologica*, suppl. q. 44, a. 2, ad 3, w: *Sancti Thomae de Aquino, Opera Omnia iussu impensaue Leonis XIII P.M. edita*, Romae 1888–1906.

BÓG I UNIWERSALIA

Streszczenie

W pierwszych dwóch częściach artykułu przedstawione są motywacje prowadzące do akceptacji istnienia uniwersaliów, jak również ich rodzaje. Dalej zostają wyróżnione cztery zasadnicze stanowiska w tzw. sporze o uniwersalia: realizm pojęciowy (platonizm), umiarkowany realizm pojęciowy, czyli rozwiązanie arystotelesowskie, konceptualizm i nominalizm (w różnych wersjach). W dalszych częściach artykułu przedstawiona jest krytyka rozwiązań nominalistycznych, arystotelesowskich i konceptualistycznych. Na tym tle autor argumentuje na rzecz teistycznego realizmu pojęciowego, ukazując, w jaki sposób należy zinterpretować relację pomiędzy ludzką świadomością semantyczną a uniwersaliami istniejącymi w umyśle Boga. W tym kontekście zostają wzięte pod uwagę zagadnienia dotyczące pojęć ewolucji kosmicznej i biologicznej oraz pojęcia stworzenia świata.

Słowa kluczowe: Bóg, uniwersalia, platonizm, realizm, konceptualizm, nominalizm

GOD AND UNIVERSALS**Summary**

The first two parts of the article discuss the motivations leading to acceptance of the existence of universals, as well as their types. Four main positions in the so-called the dispute about universals are presented: conceptual realism (Platonism), moderate conceptual realism, i.e. the Aristotelian solution, conceptualism and nominalism (in various versions). Further parts of the article present a critique of nominalist, Aristotelian and conceptual solutions. Against this background, the author argues in favor of theistic conceptual realism, showing how to interpret the relationship between human semantic consciousness and universals existing in God's mind. In this context, issues related to the concepts of cosmic and biological evolution and the concept of creation are taken into account.

Keywords: God, universals, Platonism, realism, conceptualism, nominalism