

MAREK ROSIAK

O UNIWERSALIACH I BOGU
— GŁOS W DYSKUSJI

Tytuł tekstu opublikowanego przez Szanownego Jubilata w 2019 r. („Bóg i uniwersalia”) zapowiada rozważanie kwestii należących do samego rdzenia tradycyjnej metafizyki. Niestronienie od podejmowania tego rodzaju, uważanych dziś za niemodne, tematów jest charakterystyczną cechą dociekań prowadzonych przez Autora, a nieuleganie modom jest w odpowiedzialnie uprawianej filozofii postawą niezwykle pożądaną. Jeśli dodać do tego klarowny sposób wyłożenia swojego stanowiska i przejrzystą argumentację na jego rzecz, to nie można mieć wątpliwości, że rezultaty badawczego wysiłku Jubilata, tak pod względem treści, jak i formy, sytuują się po „jasnej stronie” filozofii, w której nigdy nie brakowało tych, co skłonni ulec są pokusie zboczenia na „stronę mętną”. Zachowywanie standardów wbrew przeważającym tendencjom jest rzeczą godną najwyższego uznania.

Rozważania Autora dotyczące uniwersaliów nie ograniczają się w żadnym razie do omówienia tradycyjnych stanowisk w kontrowersji dotyczącej tego zagadnienia — jest to tylko ich tło, służące wyartykułowaniu oryginalnych i godnych uwagi argumentów w przedmiocie sporu. Sposób wykorzystania tych argumentów w przejściu do centralnego problemu metafizyki tradycyjnej, jakim jest kwestia istnienia Absolutu, może zaintrygować uważnego czytelnika w jeszcze wyższym stopniu.

W swoich refleksjach zainspirowanych wymienionymi wyżej dociekaniem skupię się przede wszystkim na problematyce uniwersaliów. Stanowisko w tym względzie, które postaram się uzasadnić, powinno dostarczyć pewnych wskazówek co do perspektyw jego wykorzystania w kwestiach teologicznych.

Prof. dr hab. MAREK ROSIAK — Uniwersytet Łódzki, Instytut Filozofii, Katedra Logiki i Metodologii Nauk; adres do korespondencji: ul. Lindleya 3/5, 90-131 Łódź; email: marek.rosiak@uni.lodz.pl; ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0463-170X>.

Omawiając genezę problematyki uniwersaliów, Stanisław Judycki trafnie wskazuje na fakt napotykania w potocznym doświadczeniu fenomenu podobieństwa. Rzeczy i sprawy skądinąd różne niejednokrotnie okazują się pod pewnym względem podobne. Można byłoby spróbować to sprowadzić do jednakowości pewnych aspektów rzeczy. Na przykład róża i tulipan mogłyby mieć taki sam, a przynajmniej nieodróżnialny, kolor płatków. Pomijając to, co dla naszej kwestii nieistotne, możemy powiedzieć, że w danym wypadku mamy do czynienia z dwoma rozłącznymi obszarami zabarwionymi jednakowym kolorem. Upraszczając to jeszcze bardziej: mamy w polu widzenia dwie czerwone plamy o takim samym odcieniu. Czy powtarzanie się tej samej barwy w dwóch różnych miejscach rzeczywiście wymaga przyjęcia, że jest coś takiego, jak ów dany odcień czerwieni sam w sobie, który jakoś egzemplifikuje się w różnych miejscach? Wystarczy chyba uznać, że indywidualny odcień czerwieni zabarwia rozmaite, niekoniecznie łączące się z sobą, obszary.

Ktoś jednak mógłby rzec, że nie załatwimy się tak łatwo z przypadkiem dwóch RÓŻNYCH odcieni barwy czerwonej. Czy dla wyjaśnienia ich podobieństwa nie jesteśmy zmuszeni przyjąć, że polega ono na podpadaniu obu tych odcieni pod OGÓLNE pojęcie barwy czerwonej? Treścią takiego ogólnego pojęcia byłaby czerwień niezdeterminowana co do odcienia. Tego rodzaju określenie z pewnością nie występuje jako takie w żadnym indywidualnym wypadku. Jego przyjęcie byłoby równoznaczne z dopuszczeniem istnienia tego, co ogólne (nie wchodząc tymczasowo w kwestię SPOSOBU takiego istnienia).

Wydaje się jednak, że i tym razem daje się uniknąć przyjęcia tego, co ogólne — fakt podobieństwa można uznać za pierwotny, niesprowadzalny do czegokolwiek innego. Pojęcie czerwieni „w ogóle” sprowadzałoby się do rodzaju n -elementowej alternatywy: „czerwień w odcieniu A_1 lub A_2 lub ... lub A_n). Wyliczenie to obejmowałoby wszystkie faktycznie zauważone lub wyobrażone odcienie danej barwy i jako takie podlegałyby oczywiście modyfikacjom biorącym pod uwagę nowo uwzględnione odcienie tej barwy. Oczywistymi mankamentami takiego pojęcia byłaby jego prowizoryczność i — w pewnym stopniu — arbitralność. Jest rzeczą jasną, że nie taka koncepcja wiedzy przyświecała Platonowi, ale nie można mylić życzeń z rzeczywistością.

Innym przykładem uniwersaliów i zarazem argumentem na rzecz ich istnienia, wspomnianym w tekście Jubilata, są prawa naukowe. Weźmy więc jako szczególny przypadek tychże prawo powszechnego ciężenia. Jedna i ta sama prosta formuła stosuje się do wzajemnego oddziaływania dowolnych ciał. W powszechność jej stosowalności nie sposób wątpić¹. Zastanówmy się jednak: prawo

¹ Abstrahując, dla uproszczenia, od Einsteinowskich relatywistycznych uogólnień.

gravitacji stosuje się do CAŁOŚCI materialnego wszechświata, to znaczy do wszystkich dających się wyodrębnić jego fragmentów (ciał). Czy nie świadczy to raczej, że wspomniane prawo ma zastosowanie do rozmaitych co prawda części, ale jednego tylko przedmiotu, jakim jest materialna rzeczywistość? Jest ono opisem tej rzeczywistości w aspekcie dynamicznym. Posłużmy się odmiennym a prostszym przykładem, jakim są zasady gry w domino. Opisują one sposoby dołączania kolejnych kostek do zapoczątkowanej ich sekwencji. Nie jest ważne, czy taki lub inny przepis bądź opis dotyczy skończonej czy potencjalnie nieograniczonej liczby przypadków. Ważne jest, że tak czy owak mamy do czynienia z receptą stosującą się do pewnej jednolitej w podstawowym aspekcie dziedziny, dziedziny złożonej z wzajemnie niesamodzielnych składników. Tego rodzaju recepta, wbrew pozorom, nie stosuje się więc do izolowanych przypadków. Jest wręcz przeciwnie — stosuje się ona każdorazowo do całej dziedziny: Siły gravitacji działają wszędzie w obrębie materialnego świata, a zasady domina opisują wszystkie możliwe kompletne połączenia kostek: połączenie dowolnych dwóch z nich z góry wyznacza wszelkie możliwe sposoby układu pozostałych.

Z tego, co do tej pory ustaliliśmy, wynika, że niemała liczba przypadków jakoby ilustrujących funkcjonowanie uniwersaliów może, a właściwie — w nawiązaniu do brzytwy Ockhama — powinna być pojmowana odmiennie, to znaczy bez odwoływania się do istności ogólnych we właściwym sensie tego słowa.

Jeszcze innym motywem uznania bytów ogólnych, jaki wymienia Stanisław Judycki, jest szczególna natura tworów matematyki i logiki. Pod pojęcie prostokąta podpada wiele różnych czworobocznych figur, i to nie z uwagi na ich podobieństwo, lecz z powodu spełniania przez nie precyzyjnie określonego kryterium. Twierdzenie Pitagorasa stosuje się do wszystkich trójkątów prostokątnych. Istnieją więc niewątpliwie w matematyce pojęcia i prawa ściśle ogólne. Rozważmy, na czym polega ogólność pojęcia trójkąta prostokątnego. Jego zakres tworzą wszystkie trójkąty prostokątne, a każdy taki trójkąt jest figurą trójboczną o określonej długości boków — takiej mianowicie, że jeden z kątów między tymi bokami jest kątem prostym. Ogólne pojęcie trójkąta prostokątnego tworzy się w ten sposób, że z treści określeń poszczególnych trójkątów prostokątnych bierze się tylko te składniki, które wszystkim trójkątom prostokątnym są wspólne. Takim pojęciem można się następnie posłużyć w dowodzie twierdzenia Pitagorasa mając pewność, że twierdzenie to będzie obowiązywało dla wszystkich trójkątów prostokątnych.

Zauważmy, że taka procedura, u której podstaw leży prosta abstrakcja, jest możliwa dlatego, że przejście od indywidualium (poszczególnego trójkąta) do ogółu (trójkąta w ogóle) odbywa się w granicach tej samej dziedziny bytowej przed-

miotów idealnych. Nie da się tego powtórzyć, gdy punktem wyjścia są przedmioty realne. Wszystkie własności takich przedmiotów są równie jednostkowe jak one same, nie znajdziemy wśród nich żadnych ogólnych określeń, wspólnych wielu podmiotom. I tak, nawiązując do wcześniej branego pod uwagę przykładu, po oderwaniu indywidualnego odcienia czerwieni od czerwonego przedmiotu musielibyśmy jeszcze dokonać dodatkowo abstrakcji o charakterze uogólniającym, aby dotrzeć do ewentualnej czerwieni w ogóle².

Na problem związku między indywiduum a ogólną ideą, pod którą ono podpada, zwrócił już uwagę, jak wiadomo, sam twórca teorii idei. W dialogu *Parmenides*³ brana jest zrazu pod uwagę ewentualność, że idea jest przedmiotem mogącym wchodzić z egzemplifikującymi ją indywiduami w realne związki typu część-całość. Okazuje się jednak, że te ostatnie nie mogą składać się na ideę w taki sposób, jak części składają się na całość, wtedy bowiem idea traciłaby swoją jedność. Skoro indywidua w świecie realnym powstają i giną, to złożona z nich idea byłaby całością zmienną w czasie i powstawałoby pytanie, co jest jej zasadą jedności⁴. Z drugiej strony idea nie może być wspólną częścią swoich indywidualnych egzemplifikacji, te ostatnie byłyby wtedy nią „zrośnięte”, to znaczy nie byłyby odrębnymi indywiduami. Relacja idei i jej egzemplifikacji nie może być zatem stosunkiem typu mereologicznego.

Inna próba zrozumienia istoty tego stosunku pojawia się w kontekście rozważania relacji podobieństwa. Jest to sławny argument „trzeciego człowieka” — warto mieć świadomość, że nie pochodzi on od Arystotelesa, który tylko powtarza go w swojej *Metafizyce*⁵. Dostrzegając podobieństwo takich dwóch niemających skądinąd żadnych wspólnych części przedmiotów, jak na przykład dwie kopie Mony Lisy, odnosimy to do faktu, że obie one zostały sporządzone według tego samego wzoru. Jak się okazuje po bliższym przyjrzeniu się detalom, podobieństwo kopii nie polega na posiadaniu jakichś dokładnie jednakowych fragmentów, ale na istnieniu wspólnego wzorca ich obu. Można stąd wysnuć uogólniający wniosek, że gdziekolwiek mamy rzeczy podobne, tam zawsze odpowiada za to fakt ich podpadania pod wspólną ideę (wzorzec). Na pierwszy rzut

² Na dwustopniowość abstrakcji w takim wypadku zwraca uwagę, jak wiadomo, Berkeley we Wstępie do swojego *Traktatu* (BERKELEY 1956 11–14).

³ Zob. *Parmenides* 130 B – 134 E (PLATON 1961).

⁴ Tej konsekwencji nie był w stanie pojąć Hegel (który niewątpliwie znał *Parmenidesa*). Jego koncepcja „konkretnego powszechnika” opiera się na właśnie opisanym mereologicznym założeniu. I dziś jeszcze ta absurdalna koncepcja ma swoich zwolenników, jak o tym świadczy między innymi artykuł Pawła Rojka „Konkretny powszechnik” (ROJEK 2009).

⁵ Zob. na przykład *Metafizyka* 990 b i przypis tłumacza tamże (ARYSTOTELES 1983). Nie sposób zarzucić Stagiryście z tego powodu plagiatu, bo w tamtych czasach wszyscy zainteresowani oczywiście wiedzieli, komu przynależy autorstwo argumentu.

oka taki wniosek mógłby wydawać się pochopny, bo przecież podobne mogą się okazać rzeczy, które w istocie, poza tym podobieństwem, nie mają ze sobą związku. Na przykład owalnego kształtu kamień i kurze jajko. Ale nawet w takim wypadku oba te przedmioty posiadają przynajmniej pewne takie aspekty podobne (tu: kształt), które można już uważać za egzemplifikacje jednego wzorca. Jeśli mamy do czynienia ze wzorcem i tym, co według niego uformowane, to trudno zaprzeczyć, że powinno także i między nimi oboma zachodzić podobieństwo. Przecież to właśnie z uwagi na nie podobieństwo zachodzi między dwiema różnymi kopiami wzorca. Podobieństwo kopii jest zapośredniczone w podobieństwie obu z nich do wzorca. Ale to podstawowe podobieństwo kopii i wzorca, zgodnie z wcześniejszymi ustaleniami, musi mieć swoją rację w podobieństwie ich obu do czegoś trzeciego — jakiegoś „hiperwzorca”, i oto mamy „trzeciego człowieka”, na którym, rzecz jasna, ten regres się nie kończy⁶.

Stosunek mereologiczny i niemereologicznie (na zasadzie transcendentnego odniesienia) rozumiane podobieństwo nie są w stanie oddać istoty stosunku między ideą i jej egzemplifikacją. To, że akurat takie dwie relacje zostały tu wzięte pod uwagę, wydaje się stanowić wskazówkę, że w każdym razie Platon w przywołanym ustępie swojego dialogu brał pod uwagę partycypację jako pewien rodzaj statycznego stosunku między dwoma indywiduami. Tak — idea, przynajmniej w pewnym swoim aspekcie, była w zrekonstruowanych tu rozważaniach pojmowana na podobieństwo indywiduum. Nie jest to nigdzie powiedziane wprost, ale czyż w stosunku część-całość, którego jeden człon jest przedmiotem indywidualnym, drugi z członów może nim nie być? Jeszcze wyraźniej jest to założenie widoczne, gdy weźmie się pod uwagę relację podobieństwa. Cóż innego jak nie indywiduum może okazać się podobne do drugiego indywiduum? Oba wymienione stosunki mają zastosowanie tylko w obrębie bytu indywidual-

⁶ Argument „trzeciego człowieka” jest przedstawiony jest w Platońskim *Parmenidesie* dość ogólnikowo i nie jest zbyt jasne, jak należałoby go rozumieć. W szczególności przedstawioną wyżej interpretację można byłoby kwestionować w zasadniczym punkcie, w którym twierdzi się, że jakiegokolwiek podobieństwo może zachodzić między ideą i jej egzemplifikacją. Podobieństwo jest bowiem z definicji relacją symetryczną, egzemplifikacja zaś nie. Wsuwam w związku z tym hipotezę, że Platonowi mogło chodzić raczej o to, że relacja podobieństwa sama w sobie, niezależnie od wiązania jej z egzemplifikacją, zawiera regres. Twierdzenie to opieram na przyjęciu, że podobieństwo w sensie podstawowym jest relacją binarną. Jeśli zatem twierdzi się, że podobna do siebie jest większa liczba obiektów, to należy to rozumieć jako zachodzenie podobieństw między każdymi dwoma elementami takiego zbioru z osobna. To oczywiście nie wystarcza — aby wymienione podobieństwa nie zachodziły ze względu na różne aspekty danych przedmiotów, trzeba zapewnić, by owe podobieństwa były znowu parami podobne, co prowadzi do wspomnianego nieskończonego regresu. Płynie stąd oczywisty wniosek, że obarczona taką ułomnością relacja nie nadaje się do wytłumaczenia, na czym polega egzemplifikacja — i to jest konkluzja, którą Platon kończy argument „trzeciego człowieka”.

nego. Można byłoby przyjąć, że są to zarazem zasadnicze rodzaje stosunków, jakie w interesującej nas sytuacji mogą wchodzić w rachubę — jeden byłby typu immanentnego, drugi — transcendentnego. Wypadałoby wtedy uznać, że Platon dochodzi tu do negatywnej tezy, że idea nie może w swoim fundamentalnym aspekcie wykazywać indywidualnego charakteru, a stosunek partycypacji musi cechować zasadnicza odmienność od znanych z codziennego doświadczenia relacji pomiędzy jednostkami.

W innym dialogu — *Sofistice* — Platon wydaje się wracać do omówionego właśnie zagadnienia z uwzględnieniem wyników autokrytyki przedstawionej w *Parmenidesie*. Wprowadza koncepcję „największych rodzajów”: bytu, ruchu, spoczynku, tożsamości i różnicy⁷. Nie wspomina się tam, co prawda, o relacji egzemplifikacji, lecz pamiętamy przecież, że ma ona zachodzić między bytami odmiennego rodzaju: niezmiennymi (czyli będącymi w „spoczynku”) ideami i podlegającymi zmianie indywidualiami (będącymi w „ruchu”, ogólnie rozumianym). Między tymi dwoma zachodzi zasadnicza różnica, a zarazem wydają się one mieć jednak z sobą coś wspólnego (pewien tożsamościowy aspekt). Jest to więc jak gdyby próba podjęcia zagadnienia egzemplifikacji w sposób możliwie najbardziej ogólny, niczego z góry nieprzesądzający.

Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na sposób pojmowania relacji egzemplifikacji w ontologii Ingardena, który — podobnie jak Platon — stoi na stanowisku realizmu skrajnego w kwestii uniwersaliów. Wprowadza on pojęcie czystych jakości idealnych i ich tak zwanych konkretyzacji rozmaitego rodzaju, na tym między innymi opierając swoją koncepcję stosunku egzemplifikacji. W zawartości idei mają znajdować się stałe i zmienne, przy czym te pierwsze określa on jako idealne (i zarazem ogólne) konkretyzacje tych samych czystych jakości idealnych, których z kolei konkretyzacje indywidualne (i ewentualnie w szczególności realne) stanowią materię I egzemplifikacji tejsze idei⁸. Jak można się zorientować, Ingarden stosuje tu (nie powołując się na nią) pochodzącą od Awicenny koncepcję tak zwanej *natura tertia* (jakości „czyste”, które nie są ani ogólne, ani jednostkowe), która ma w pewien sposób pośredniczyć między tym, co ogólne i tym, co indywidualne. Nie załatwia to jednak definitywnie problemu egzemplifikacji, odnajdujemy go tu bowiem z kolei, właściwie bez zmian, w pojęciu konkretyzacji.

Arystoteles, który w *Metafizyce* przytacza Platoński argument trzeciego człowieka jako uzasadnienie, że idea nie jest transcendentna w stosunku do swojej

⁷ Zob. *Sofista* 254 D – 256 D (PLATON 1956).

⁸ Zob. INGARDEN 1987, rozdz. X, 242. Zob. też hasło „Idea II” w *Słowniku pojęć filozoficznych Romana Ingardena* (NOWAK i SOSNOWSKI 2001, 86).

egzemplifikacji, wydaje się, *prima facie*, powracać do koncepcji partycypacji jako stosunku mereologicznego. Takie wrażenie może potęgować późniejsza, średniowieczna terminologia sporu o uniwersalia, w której ramach jego stanowisko określone zostało hasłem *universalia in rebus*. Byłoby jednakże rzeczą nierozsądną uważać, że najwybitniejszy uczeń Akademii zignorował wnioski wyciągnięte przez Platona z przypuszczenia, że partycypacja ma charakter mereologiczny. W istocie Stagiryta wielokrotnie podkreśla, że powszechnik nie jest samodzielnym bytem (np. *Metafizyka* 1040 b 26 n.), co wyklucza ewentualność bycia częścią czy całością w zwykłym sensie tego słowa.

Zastanówmy się nad rolą najważniejszego rodzaju powszechnika, o jakim traktuje arystotelesowska metafizyka — jest nim tak zwana forma substancjalna. Forma jest w substancji czynnikiem aktywnym (ἐνέργεια [*energeia*]), w przeciwieństwie do składnika biernego — aktywowanej przez nią materii, określanej jako możność stania się czymś określonym. Materia otrzymuje formę substancjalną na skutek oddziaływania zewnętrznego czynnika sprawczego, który już wcześniej tę formę posiadał (stąd teza o stałości gatunków). Rzecz, dzięki swojej formie substancjalnej (czyli substancja), zdolna jest działać w określony sposób i — co ważne — celowo (w szczególności przekazywać swoją formę kolejnym porcjom materii). Każda substancja, będąc indywidualnym bytem, działa w mniej lub bardziej odmienny sposób niż inne substancje mające tę samą formę, ale różnice te mają charakter wtórny (przypadłościowy). Fundamentalna zasada działania substancji tego samego gatunku jest jedna, wszystkim im wspólna.

Trzeba jednak postawić pytanie, na czym konkretnie polega w danym wypadku forma substancjalna, na przykład: co to znaczy być człowiekiem? Nie sposób wszak wskazać żadnych identycznych jednostkowych właściwości dwojga różnych ludzi — każdy, nawet w wojsku, funkcjonuje w odmiennych okolicznościach i nawet największy konformista postępuje w sposób minimalnie choćby, ale jednak różny niż ktokolwiek inny. Wszyscy oni jednak działają celowo. Właściwy cel działalności ludzkiej to, według Arystotelesa, poznanie (sławne zdanie, które to stwierdza, rozpoczyna *Metafizykę*). W najściślejszym sensie jest to poznanie najwyższych zasad rzeczywistości — cel ten stawia sobie filozofia. Zależnie od zewnętrznych okoliczności i od własnych predyspozycji człowiek zdąża do tego celu różnymi drogami, niekiedy bardzo okrężnymi, gdyż nie zawsze czyni to w pełni świadomie. Zdarza mu się zabłądzić w ślepy zaułek. Głupiec we własnym mniemaniu ma się za skończenie mądrego i nic ani nikt nie jest w stanie wyprowadzić go z tego przekonania. Mędrzec natomiast jest w stanie oszacować rozmiary własnej niewiedzy (*vide* Sokrates). Wszystkim im jednak przyświeca ideał poznania tego, co jest (czasem tylko w ich mniemaniu) najważ-

niejsze. Pełnia takiego poznania, jak zauważa Stagiryta, dostępna jest tylko Absolutowi — czystemu (a więc niezmiennemu) aktowi, zatopionemu w kontemplacji siebie samego⁹. Dlatego ostateczny cel ludzkiej aktywności nie jest efektywnie osiągalny. Ponieważ zaś cel ten jest nieodłącznym składnikiem formy człowieczeństwa, to w tym wymiarze powszechnik, jakim jest owa forma, nie jest w pełni immanentnym określeniem bytu ludzkiego.

Ten teleologiczny wymiar formy substancjalnej prześledziliśmy tu na przykładzie formy człowieczeństwa, ale — jak wiadomo — metafizyka Arystotelesa posiada w całości charakter teleologiczny (jest panteleologiczna), co nadaje jej (wbrew niektórym błędnym, choć rozpowszechnionym interpretacjom) aktywistyczny charakter. Wszystkie skończone substancje są zorientowane na jakiś transcendentny cel. W przypadku substancji tym nierozumnych celem jest przedłużenie gatunku (a więc nie sama czynność płodzenia, lecz jego efekt), potomstwo jest zaś oczywiście bytem transcendentnym w stosunku do swoich rodziców, zresztą wspomniany cel nie wyczerpuje się przecież w pokoleniu bezpośredniego potomstwa¹⁰. Trwanie gatunku w kolejnych pokoleniach wpisuje się w podtrzymanie panującego w świecie ładu. Harmonia świata, jego uporządkowany układ (kosmos) jest naśladowaniem doskonałości Pierwszego Poruszyciela w takim stopniu, jaki jest dla zmiennej (materialnej) rzeczywistości możliwy.

Powiązanie istnienia formy z jej egzemplifikacjami można teraz lepiej zrozumieć: Forma nie jest przedmiotem, ale jedynie pewnym jego określeniem, przy czym w wypadku formy substancjalnej jest to określenie fundamentalne. Forma spełnia swoją zasadniczą funkcję, aktywizującą rzecz, tylko w ramach substancji i poprzez substancję, będącą indywidualnym i samodzielnym bytem. W ten sposób Arystoteles unika trapiącego Platona problemu transmisji idei do świata czasowo-przestrzennego. Rolę demiurga przejmuje w metafizyce Stagiryty sama substancja w procesie multiplikacji egzemplarzy swojego gatunku. Z uwagi na swój teleologiczny aspekt forma w rozumieniu Arystotelesa przejawia dwojaki aspekt: transcendujący wszelkie egzemplifikacje wspólny ostateczny cel nadający kierunek ich aktywności i umożliwiający tę aktywność, dostosowany do zastanych okoliczności, aspekt immanentny, organizujący materię danej egzemplifikacji. Aspekt celowy nadaje formie jedność, aspekt organizujący materię umożliwia rozmaite jej egzemplifikacje.

⁹ Arystotelesowska koncepcja Boga jako przyczyny celowej świata jest w sposób niewątpliwy zainspirowana przez Platońską najwyższą ideę Dobra.

¹⁰ W przypadku człowieka płodzenie potomstwa można uznać za cel częściowy egzystencji. Skoro wiedza skończonego indywidualium jest ograniczona, to jej rozszerzenie może stać się udziałem kolejnych pokoleń.

To, co do tej pory powiedziano, nie tłumaczy jednak problemu, który napotkaliśmy wcześniej: czy rozprzestrzeniająca się w otoczeniu forma substancjalna nie stanowi określenia całego tego otoczenia jako jednej całości, podobnie jak było to z siłą grawitacji? Otóż ta groźba nie wchodzi tu w rachubę z tego powodu, że forma substancjalna wyłania każdorazowym swoim wkroczeniem w materię nową substancję pierwszą — samodzielną jednostkę. Jako odrębny podmiot określeń substancja pierwsza może łączyć się z innymi tylko przypadłościowymi, niekoniecznymi stosunkami. Gdy raz powstała, istnieje niezależnie — w sposób nieuwarunkowany czymkolwiek innym. Taka jest koncepcja Arystotelesowskiej substancji pierwszej — inną sprawą jest to, czy na przykład człowiek faktycznie jest taką substancją i czy cokolwiek znanego nam z doświadczenia mogłoby nią być. Wypływa stąd, być może, nieco niespodziewany wniosek, że aby można było zasadnie utrzymywać, że istnieją jakieś powszechniki, trzeba mieć pewność, że istnieją, a przynajmniej istnieć mogą, jakieś samodzielne indywidua nadające się na ich egzemplifikacje. Gdyby z jakichś powodów nie było możliwe istnienie mnogości tych ostatnich, Platońskie idee nie byłyby powszechnikami, ale same miałyby status indywiduów. Ta teza jest być może niezgodna ze stanowiskiem zajmowanym przez Stanisława Judyckiego — poddaję ją tu pod dyskusję.

Jeśli zgodzić się na zarysowaną tu interpretację statusu powszechnika w metafizyce Arystotelesa, to można powiedzieć, że ów status jest wyznaczony przez panteologizm tej metafizyki. Kwestionując teleologiczny wymiar rzeczywistości, trzeba koncepcję powszechnika ufundować na odmiennych założeniach, jak ma to miejsce w stanowiskach konceptualistycznym i nominalistycznym. Oba one nadają uniwersaliom status subiektywny, identyfikując je z pojęciami rozumianymi jako twory mentalne, którym dajemy wyraz za pośrednictwem nazw ogólnych (konceptualizm) bądź bezpośrednio z takimiż nazwami (nominalizm). Pierwszemu z tych stanowisk dał instruktywny wyraz John Locke, który twierdził, że potrafimy pomyśleć sobie (przedstawić) trójkąt w ogóle, to znaczy taki, który nie jest ani ostrokątny, ani prostokątny, ani rozwartokątny. W możliwość zrozumienia (pojęcia), czym byłby taki twór, zwątpił George Berkeley, który utrzymywał, że potrafimy sobie przedstawić jedynie indywidualne przedmioty, mogąc co najwyżej pominąć pewne ich cechy na rzecz innych, co nigdy nie wyprowadzi nas poza obszar indywidualnego bytu¹¹. W tym czcigodny biskup okazał się przenikliwszy od swojego sławnego poprzednika, rzekomy trójkąt bowiem w ogóle musiałby być figurą trójboczną, a tym samym i trójkątną, ale jej

¹¹ Zob. BERKELEY 1956, Wstęp, par. 8-10. Tamże przedstawienie i krytyka konceptualizmu Locke'a (par. 11-13).

kąty byłyby pozbawione określonej wielkości (nie wspominając o tym, że i boki takiej figury też byłyby pozbawione określonej długości). Koncepcja zmiennej zawartości, jaką posługuje się dla poradzenia sobie z tą trudnością Ingarden, dawałaby dziwoląg — na przykład odcinek, którego końce leżałyby w nieokreślonej odległości wzajemnej. Da się to wypowiedzieć, ale już nie pomyśleć. Dlatego naturalnym wnioskiem z analizy koncepcji konceptualistycznej jest nominalizm — stanowisko przypisujące ogólność nie pojęciom, lecz jedynie zakresom pewnych nazw. Ich desygnatami nie są jakieś osobliwe przedmioty ogólne, lecz mnogości odpowiednich indywiduów. Owe mnogości, choć podciągnięte pod wspólną nazwę, taką jak dom czy człowiek, same w sobie nie stanowią żadnej jedności.

Tym, w czym konceptualista i nominalista są zgodni, jest przekonanie, że w pozaumysłowej rzeczywistości istnieją wyłącznie indywidua¹². Ogólne pojęcia czy też nazwy, jakie tworzymy, nie mają zatem obiektywnych podstaw — funkcjonują na mocy konwencji. W ramach takiej konwencji obejmujemy wspólnym pojęciem czy wspólną nazwą pewną grupę indywiduów, uznawszy, że między zgrupowanymi w ten sposób jednostkami zachodzi pewna (oczywiście indywidualna) relacja podobieństwa. Wyłania się jednak problem zmienności w obrębie grupy — pewne indywidua giną, a inne, wykazujące podobieństwo do uprzednio istniejących, pojawiają się. Zachodząca uprzednio relacja podobieństwa między członami grupy, jako że jest przez nie zdeterminowana, nie może dłużej zachodzić — zastępuje ją inna relacja podobieństwa, adekwatna do zmodyfikowanego zestawu indywiduów. Ponieważ jednak ma nie być czegoś takiego jak podobieństwo w ogóle, to — jak widać — indywidualnie rozumiana relacja podobieństwa nie może wystarczyć do ukonstytuowania ustalonej treści pojęcia czy zakresu nazwy ogólnej. Nie pozostaje nic innego, jak uznać, że tworzone zgodnie z konceptualistyczną receptą pojęcia, jak i nazwy ogólne w ramach koncepcji nominalistycznej, mogą uzyskać ustaloną treść lub zakres, niezależne od nieustannie zachodzących w rzeczywistości zmian, tylko na mocy arbitralnej decyzji. To zaś czyni takie pojęcia i nazwy, jeśli nie zupełnie bezużytecznymi, to w każdym razie zawodnymi w procesie komunikacji. Ktoś mógłby tu odrzec, że przecież jednak jakoś się porozumiewamy. Faktycznie jest to możliwe, ale jedynie kosztem tego, że ogólne pojęcia, które nam do tego służą, zachowują pewien stopień nieostrości, co w pewnych wypadkach może prowadzić do nieporozumień czy wręcz paradoksów (*vide* „okręt Tezeusza”), a w najlepszym razie czyni fakt porozumiewania się czymś przypadkowym.

¹² Ibidem, par.11, 16–17.

Inny jeszcze problem, jaki następczą koncepcje konceptualistyczna i nominalistyczna, uwidacznia się, gdy zadamy pytanie o to, czy sposób tworzenia pojęcia i nazwy ogólnej jest jednoznacznie zdeterminowany przez grupę obiektów służących za punkt wyjścia generalizacji i czy jej wynik nie zależy też od dokonującego generalizacji podmiotu. Jeśli choćby tylko pewna część podmiotów dokonuje generalizacji w podobny czy wręcz identyczny sposób, tworząc tym samym pojęcia i nazwy o zbliżonym bądź nawet identycznym zakresie (tak chyba rozumiał to Locke), to znaczy, że podmioty te tworzą pojęciowe generalizacje wedle tej samej ogólnej zasady. Byłby to, wbrew przyjętej przez konceptualistów i nominalistów tezie, przypadek powszechnika o statusie realnym, wbrew indywidualistycznemu założeniu omawianych tu stanowisk. Jeśli zaś rozmaite podmioty generalizują w rozmaity sposób, to podważa to możliwość komunikacji między nimi.

Problematyka uniwersaliów zawiera ważne wątki ontologiczne i epistemologiczne. Stanisław Judycki dopatruje się w niej także odniesień doniosłych dla teologii. Czy można z rozważań poświęconych ontycznemu i poznawczemu statusowi uniwersaliów wyprowadzić konkluzje stwierdzające istnienie Absolutu? Raczej nie da się ich wyprowadzić z koncepcji postulujących czysto antropologiczną genezę powszechników. Choć, biorąc pod uwagę niespójność tego rodzaju koncepcji, można byłoby próbować traktować je jako przesłanki wiodące do próby wykroczenia w dociekaniach dotyczących tej problematyki poza obszar skończoności. Zbliżoną strategię argumentacyjną wydaje się proponować Stanisław Judycki. Rozumowania dokonujące takiego przejścia należałoby zaliczyć do klasy redukcyjnych i regresywnych zarazem¹³. Dokonuje się tu poszukiwania racji dla znanego następstwa i, znalazłszy ją, uznaje na podstawie owego następstwa. Takie rozumowanie nazywa się wyjaśnianiem i jest ono czym innym niż dowodzenie, w którym poszukuje się racji uprzednio już uznanej. Prawdziwość racji rozumowania przesądza o prawdziwości następstwa, ale nie na odwrót. Odwołując się do istnienia Boga jako racji takiego czy innego stanu problematyki uniwersaliów, nie dowodzimy tej egzystencjalnej tezy, a jedynie ją uznajemy. Aby to rozumowanie nabrało charakteru dowodu, musiałoby się zasadnie wykluczyć wszelkie inne wyjaśnienia danej kwestii (zgodnie z regułą *modus tollendo ponens*). Tymczasem, jak się zdaje, istniejące trudności problematyki powszechników można tłumaczyć błędami ludzkimi — w szczególności oczekiwaniem, że człowiekowi jest dostępna pewność poznania ogólnych zasad rzeczywistości.

Wysunięte tu zastrzeżenie stosuje się w sposób oczywisty do wcześniej omówionej Arystotelesowskiej koncepcji Boga jako najwyższego celu dążeń świata,

¹³ W sensie klasyfikacji zaproponowanej przez Tadeusza Czeżowskiego. Zob. CZARNOTA et al. 1970, hasło: „Klasyfikacja rozumowań”.

w którym dokonuje się powstawanie i ginięcie. Samo założenie o dążeniu skończonych substancji do doskonałości może tu zostać zakwestionowane. Z drugiej jednak strony niepoprawne byłoby wyciągnięcie uogólniającego wniosku, że skoro wszelkie dotąd wypróbowane drogi uzasadniania istnienia Absolutu były obarczone błędem, to takie uzasadnienie nie jest w ogóle możliwe. Tego rodzaju błąd popełnia Kantowska argumentacja na rzecz niemożności dowodu istnienia Boga z trzeciej części *Krytyki czystego rozumu* — Dialektyki transcendentalnej. Pewne składniki tej argumentacji są jednak trafne — w szczególności jest to wskazanie, że dowody typu kosmologicznego i fizyko-teleologicznego są obarczone błędem *ignoratio elenchi*. Nieprzekonująca wydaje się natomiast Kantowska krytyka dowodu ontologicznego, ale dyskusja tej kwestii wykraczałaby już poza zakres niniejszych rozważań. W każdym razie każda nowa próba tego rodzaju, nawet jeśli kończy się niepowodzeniem, może przyczynić się do wytyczenia kolejnej, nowej ścieżki argumentacji i podążenia nią, aby się przekonać, czy doprowadzi to do celu.

REFERENCJE

- ARYSTOTELES. 1983. *Metafizyka*. Tł. Kazimierz Leśniak. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe [PWN], 1983.
- BERKELEY, George. 1956. *Traktat o zasadach poznania ludzkiego*. Tłum. Jan Leszczyński. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe [PWN].
- CZARNOTA, Kazimierz, Jerzy PERZANOWSKI, Witold MARCISZEWSKI, Leszek NOWAK, Barbara STANOSZ i Zygmunt ZIEMBIŃSKI, red. *Mała encyklopedia logiki*. Wrocław, Warszawa, Kraków: Ossolineum, 1970, hasło: „Klasyfikacja rozumowań”.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. 1968. *Nauka logiki*. T. 2. Tłum. Adam Landman. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe [PWN].
- INGARDEN, Roman. 1987. *Spór o istnienie świata*. Wyd. 3, red. Danuta Gierulanka. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe [PWN].
- JUDYCKI, Stanisław. 2019. „Bóg i uniwersalia”. *Colloquia Theologica Ottoniana* 2: 7–34. PDF dostępny w CEJSH. The Central European Journal of Social Sciences and Humanities, dostęp 6.12.2022, http://cejsh.icm.edu.pl/cejsh/element/bwmeta1.element.ojs-doi-10_18276_cto_2019_2-01.
- KANT, Immanuel. 1957. *Krytyka czystego rozumu*. Tłum. Roman Ingarden. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe [PWN].
- LOCKE, John. 1955. *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*. Tłum. Bolesław J. Gawecki. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe [PWN].
- NOWAK, Andrzej J., i Leszek SOSNOWSKI. 2001, red. *Słownik pojęć filozoficznych Romana Ingardena*. Kraków: TAIWPN Universitas.
- PLATON. 1956. *Sofista*, przeł. Władysław Witwicki, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe [PWN].

- PLATON. 1961. *Parmenides*. Tłum. Władysław Witwicki. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe [PWN].
- ROJEK, Paweł. 2009. „Konkretny powszechnik”. *Principia* 51–52: 77–91.
- ROSIAK, Marek. 2011. *Dialektyka Hegla. Krytyczny komentarz do głównych tekstów metafizycznych*, Kraków: TAIWPN Univesitas.

O UNIWERSALIACH I BOGU — GŁOS W DYSKUSJI

S t r e s z c z e n i e

Tekst, nawiązujący do artykułu Stanisława Judyckiego „Bóg i uniwersalia”, zawiera analizę zasadniczych stanowisk w sporze o uniwersalia i przedstawia własną interpretację niektórych kluczowych kwestii tej problematyki — zwłaszcza koncepcji tak zwanego realizmu umiarkowanego, przypisywanego Arystotelesowi. Wspomniana jest też ewentualność wykorzystania tego rodzaju rozważań w innym zagadnieniu klasycznej metafizyki — w kwestii istnienia Absolutu.

Słowa kluczowe: uniwersalia; egzemplifikacja; Bóg

ABOUT UNIVERSALS AND GOD: A VOICE IN THE DISCUSSION

S u m m a r y

Issues analyzed in this paper are reconsideration of problems discussed in Stanislaus Judycki's study "Bóg i uniwersalia" (God and Universals). Certain arguments for and against universal being are discussed and some interpretations of classical standpoints in the so called controversy over universals are proposed. A possible connection of the problems concerning universals and God's existence are also discussed.

Keywords: universals; exemplification; God

Information about the Author: Prof. Ph.D. habil. MAREK ROSIAK — the University of Łódź, Institute of Philosophy, Department of Logic and Methodology of Sciences; correspondence address: ul. Lindleya 3/5, 90-131 Łódź; email: marek.rosiak@uni.lodz.pl; ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0463-170X>.