

PAWEŁ ROJEK

„RZECZY POSPOLITE”:
STARE I NOWE POJĘCIA POWSZECHNIKA*

Pierwszym zachowanym tekstem o uniwersaliach w języku polskim jest poemat ku czci Jana Wiklefa, napisany w 1449 r. przez profesora Akademii Krakowskiej Jędrzeja Gałkę z Dobczyna. Mistrz Jędrzej uważał, że jedną z głównych zasług Wiklefa, obok krytyki kleru i walki z papieżem, było głoszenie realizmu w kwestii uniwersaliów. Pisał tak:

Od boskich rozumow
Aż do ludzkich umow —
Rzeczy pospolite,
Wiele mędrcom zakryte,
Uczyli odkryte.

(GAŁKA Z DOBCZYNA 1997, 25–26)

„Rzeczy pospolite”, które miał odsłonić Wiklef, to właśnie byty wspólne, czyli uniwersalia (URBAŃCZYK 1981, 30; WICHER 2016, 230–231). Istnieją one, jak nauczał, nie tylko w boskim rozumie, czyli *ante rem*, i nie tylko w ludzkich „umach”, to jest umysłach, a więc *post rem*, lecz także w samych rzeczach, to znaczy *in re*. Wiklef był przy tym żarliwie przekonany, że realizm jest nie tylko właściwym stanowiskiem w kwestii uniwersaliów, lecz także rozwiązaniem wszystkich innych trapiących ludzkość problemów.

Dr PAWEŁ ROJEK — Uniwersytet Jagielloński, Wydział Filozoficzny, Instytut Filozofii, Zakład Ontologii; adres do korespondencji: ul. Grodzka 52, 33-332 Kraków; e-mail: pawel.rojek@uj.edu.pl; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2584-0108>.

* Dziękuję Kamilowi Furmanowi, Jadwidze Guerrero van der Meijden i Patrycji Tokarczyk za uwagi do wcześniejszej wersji tekstu oraz Aleksandrze Sikorskiej-Krystek za pomoc w zdobyciu traktatu Wiklefa. Artykuł powstał na marginesie badań hojnie finansowanych przez Narodowe Centrum Nauki w ramach grantu 2018/31/B/HS1/01861.

„Niewątpliwie – pisał w swoim *Traktacie o uniwersaliach* (III, 162) – to właśnie intelektualne i emocjonalne błędy dotyczące uniwersaliów są przyczyną całego zła, panującego w świecie” (WYCLIF 1985, 22). Mało tego, rozważanie uniwersaliów w rzeczach miało według niego najlepiej przygotowywać do kontemplacji tajemnicy Trójcy Świętej. „I to, jak sędzę – dodawał – jest powodem, dla którego Bóg nie pozwala, by doktryna uniwersaliów całkowicie zanikła” (VIII, 625; WYCLIF 1985, 74). Być może, takie właśnie wypowiedzi sprawiły, że w późnym średniowieczu realizm w kwestii uniwersaliów uchodził za dość podejrzaną stanowisko. Jak powiadano, „universalia realia sunt haeresis seminaria” – „realne powszechniki są rozsądnymi herezji” (SWIEŻAWSKI 1978, 30). Mistrz Jędrzej, próbujący nauczać w Akademii Krakowskiej w duchu realizmu, został w końcu uwięziony w klasztorze cystersów w Mogile, a gdy podczas rewizji znaleziono w jego mieszkaniu zakazane pisma Wiklefa, w tym jego traktat o uniwersaliach, groził mu spektakularny proces o herezję. Na szczęście, zanim do tego doszło, uciekł w przebraniu na Śląsk, gdzie na dworze księcia Bolka V ułożył cytowaną *Pieśń o Wiklefie* (HEITZMAN 1926, 146–149; KOLBUSZEWSKI 1964, 35; MARKOWSKI 1968).

Wiele lat później, w swojej książce *Tropy i uniwersalia* (ROJEK 2019), starałem się zrekonstruować i rozwinąć pewną wersję realizmu w kwestii uniwersaliów. Współczesny realizm głosi, że różne rzeczy mogą posiadać ściśle tożsame własności. Starałem się sformułować nieco subtelniejszą wersję realizmu, wedle której wszystkie własności są jednostkowe, ale posiadają pewne wspólne składniki, które proponowałem nazywać aspektami. Takie własności, jak ta biel, są ściśle określone, natomiast takie aspekty, jak barwność, są nieokreślone. Tego rodzaju stanowisko, które proponowałem nazywać realizmem determinacyjnym, wydaje się łączyć zalety nominalizmu tropowego, ponieważ uznaje, że wszystkie własności są jednostkowe, z zaletami immanentnego realizmu, bo przyjmuje coś identycznego we własnościach (ibid., 76–95). W swojej książce starałem się też pokazać, że w taki właśnie sposób można interpretować scholastyczną teorię uniwersaliów, w szczególności stanowisko św. Tomasza z Akwinu. Uznawał on bowiem, że wszystkie natury w rzeczach są jednostkowe, a zarazem głosił, że są one określeniami jakichś wspólnych natur (ibid., 179–211). W ten sposób chciałem oddać sprawiedliwość Tomaszowi, który dziś jest często interpretowany jako nominalista.

Moja interpretacja wywołała jednak gwałtowny sprzeciw historyków filozofii. Nie zostałem, co prawda, jak mój czcigodny poprzednik, uwięziony

w klasztornej celi, ale zarzucono mi różne historyczne herezje. Tomasz Tiuryn, znakomity znawca filozofii starożytnej, wskazywał, że klasyczny sposób rozumienia uniwersaliów zasadniczo różnił się od analitycznego (TIURYN 2022). Arystoteles rozumiał bowiem uniwersalia nie jako składniki rzeczy, lecz raczej jako istniejące poza nimi znaczenia wyrażen ogólnych. Status form w rzeczach, które miały stanowić podstawę dla tworzenia powszechników, niespecjalnie go przy tym zajmował. Najpewniej były one jednostkowe i łączyło je tylko podobieństwo. Z kolei Michał Głowala, wybitny znawca filozofii średniowiecznej, argumentował, że scholastyczne pojęcie powszechnika w rzeczach wprost wykluczało ścisłą identyczność (GŁOWALA 2022). Z tego punktu widzenia moje uporczywe próby ratowania realizmu Tomasza przez znalezienie u niego czegoś identycznego w rzeczach wynikały z fatalnego nieporozumienia, bo prowadziły w rzeczywistości do uznania go za średniowiecznego nominalistę. Głowala sugerował przy tym, inaczej niż Tiuryn, że właściwa interpretacja stanowiska scholastycznego powinna uznawać jedność przypadków powszechnika jako coś pierwotnego.

Chciałbym w tym tekście spróbować jakoś uporządkować relacje między współczesnym a średniowiecznym rozumieniem powszechników. W *Tropach i uniwersaliach* przyjmowałem dość nieostrożnie, że pojęcie to miało z grubsza to samo znaczenie. Sądziłem, że dla wyjaśnienia pojawiających się różnic wystarczy zaproponowane przeze mnie rozróżnienie na zakresowe i funkcjonalne pojęcie powszechnika. To pierwsze określa go jako byt o pewnej charakterystyce, to znaczy zdolny do bycia czymś jednym w wielu, to drugie zaś jako coś, co pełni pewne funkcje, mianowicie wyjaśnia problem jedności w wielości (ROJEK 2019, 27). Rozróżnienie to miało pomóc w zrozumieniu, dlaczego wielu średniowiecznych autorów odrzucających numerycznie tożsame natury uznawało się jednocześnie za realistów. Sądziłem, że po prostu posługiwali się funkcjonalnym pojęciem powszechnika (ibid., 32–33). Teraz widzę, że taka analiza nie wystarcza. Wygląda bowiem na to, że w średniowieczu obowiązywało wiele różnych zakresowych pojęć powszechnika. Spróbuję je tu opisać i przy okazji odpowiedzieć na niektóre z zarzutów Tomasza Tiuryna i Michała Głowali.

W pierwszej części przedstawię krótko, za Davidem Armstrongiem, współczesne rozumienie powszechników i pokażę, w jaki sposób służyło mu ono do krytyki scholastycznego realizmu, który okazywał się jakąś wersją nominalizmu tropowego. Przyjmując takie rozumienie powszechników, spróbuję pokazać, wbrew Armstrongowi, że teoria św. Tomasza była jednak w istocie pewnego rodzaju realizmem. W drugiej części przedstawię, za Paulem

Vincentem Spade'em, dwa główne średniowieczne pojęcia powszechników. Pierwsze z nich, pochodzące od Boecjusza, a może nawet od ojców kapadockich, zasadniczo zgadza się ze współczesnym rozumieniem, drugie zaś, idące od Arystotelesa, wyraźnie od niego odbiega. W trzeciej części przyjrę się zarzutom Tomasza Tiuryna, który przyjmuje wyłącznie to drugie pojęcie powszechnika i z tej perspektywy krytykuje moją interpretację. W czwartej części zajmę się zarzutami Michała Głowali, który najwyraźniej przyjmuje jeszcze inne, trzecie już średniowieczne pojęcie powszechnika, zgodnie z którym dzieli się on na wiele przypadków. I tu znów jego krytyka wynika głównie z przyjętej definicji. W obu tych częściach spróbuję też pokazać, na jakie trudności natrafiają ich alternatywne interpretacje. Będę argumentował, że rekonstruowana przez nich średniowieczna teoria powszechników okazuje się ostatecznie dość rozczarującym połączeniem teorii tropów i nominalizmu Willarda Van Orman Quine'a. Głęboko wierzę, że św. Tomasz zasłużył na lepszy los ze strony współczesnych interpretatorów.

TEORIA IDENTYCZNOŚCI

Punktem zwrotnym we współczesnych dyskusjach o problemie uniwersaliów była dwutomowa rozprawa australijskiego filozofa Davida Maleta Armstronga *Universals and Scientific Realism* z 1978 r. Przede wszystkim w niezwykle sugestywny sposób oddzielił on ontologiczny problem uniwersaliów, polegający na zgodności atrybutów różnych rzeczy, od splątanych z nim i nierzadko przesłaniających go problemów znaczenia wyrażen ogólnych z jednej strony oraz istnienia bytów idealnych z drugiej. Następnie dokonał systematycznego przeglądu rozmaitych stanowisk w kwestii uniwersaliów, zarówno nominalistycznych, jak i realistycznych, a w końcu sformułował własną rozbudowaną wersję realizmu naukowego. Niezależnie od tego, jak bardzo krytkowano potem stanowisko Armstronga, jego rozumienie powszechników stało się punktem wyjścia dla bodaj wszystkich późniejszych analitycznych dyskusji na ten temat (MORELAND 2001; CHRUDZIMSKI 2011; SZYMURA 2011; EDWARDS 2014; LOUX 2021).

Problem uniwersaliów we współczesnym rozumieniu polega na tym, że wiele rzeczy *prima facie* wydaje się posiadać wspólne własności. Armstrong w późniejszej książce *Universals: An Opinionated Introduction* przedstawia go, odwołując się do pochodzącego od Charlesa Sandersa Peirce'a rozróżnienia na typy i egzemplarze. Jak powiada:

Kluczowy problem filozoficzny wywołuje jedność typu. Dwie różne rzeczy, różne partykularia, mogą być tego samego typu. Wyrażenie „tego samego” wydaje się dość mocne. Czy oznacza ono coś identycznego? (ARMSTRONG 1989, 2)

Stanowisko w kwestii uniwersaliów zależy właśnie od tego, w jaki sposób rozumie się bycie wspólnym: jako ścisłą identyczność czy jako identyczność w jakimś „luźnym i potocznym” sensie. W pierwszym przypadku uznaje się istnienie uniwersaliów, w drugim się je odrzuca. Jak powiada dalej Armstrong:

Są filozofowie, którzy utrzymują, że gdy mówimy prawdziwie, iż dwa egzemplarze są tego samego typu, to bycie tym samym powinno być rozumiane jako ścisła identyczność. Dwa różne egzemplarze mają coś ściśle identycznego. Jeśli, na przykład, dwie różne rzeczy mają tę samą masę, to musi być to traktowane dosłownie. Jedno i to samo coś, masa, jest składnikiem dwóch rzeczy. (Ibid., 5)

To „coś ściśle identycznego” w wielu egzemplarzach tego samego typu to właśnie powszechnik. Na gruncie realizmu w kwestii uniwersaliów różne rzeczy posiadają więc dosłownie wspólne składniki. Rzeczy nie są więc całkowicie oddzielone od siebie, lecz są częściowo identyczne. Inaczej jest w różnych odmianach nominalizmu, który być może lepiej by było nazywać antyrealizmem. Nie przyjmuje się w nich uniwersaliów, czyli czegoś rzeczywiście wspólnego wielu różnym rzeczom. Zamiast tego mówi się na przykład o należeniu do wspólnego zbioru, podpadaniu pod jedno pojęcie czy wzajemnym podobieństwie.

Zdaniem Armstronga uniwersaliami, czyli wspólnymi składnikami wielu różnych rzeczy, są po prostu ich własności. Armstrong nie przyjmował klasycznego rozróżnienia na istoty i przypadłości, ale to chyba nie ma żadnych konsekwencji dla teorii uniwersaliów. Nie jest jednak oczywiste, że identyczne mają być tak rozumiane własności, można bowiem mówić także o identyczności pewnych subtelniejszych składników własności. Na gruncie stanowiska Armstronga fakt bycia rzeczy x i y wspólnie jakimiś jest analizowany w następujący sposób:

(1) $x \neq y \wedge x$ ma własność $F \wedge y$ ma własność $G \wedge F=G$.

Specjalnie używam tu dość pokrętnego zapisu, aby uwypuklić przyjmowaną tu identyczność własności. Dwie jednostkowe rzeczy x i y są różne numerycznie, posiadają jednak wspólną własność, która się w nich dosłownie powtarza. Do natury własności należy właśnie to, że mogą być czymś jednym w wielu rzeczach.

Armstrong prostodusznie przyjmował, że tak mniej więcej rozumiano powszechniki w całej historii filozofii. Pisał, że problem uniwersaliów jest „bardzo stary” i „sięga co najmniej Platona, może Sokratesa, a może nawet wcześniejszych czasów”, i sądził, że zwolenników ścisłej identyczności własności „historycznie [...] nazywano realistami” (ARMSTRONG 1989, 5). Sam przy tym uważał się za kontynuatora tradycji arystotelesowskiej. Jak pisał w jednym ze swoich wczesnych tekstów:

Doszedłem do przyjęcia umiarkowanego Arystotelesowskiego realizmu, który dopuszcza, że rzeczy mają własności i że dwie numerycznie różne rzeczy mogą mieć tę samą własność, ale który odrzuca wszelkie transcendentne podejście do własności. (ARMSTRONG 1975, 146)

W późniejszych pracach był już ostrożniejszy. Wciąż uznawał się za arystotelika, ale dostrzegał, że stanowisko Arystotelesa może być różnie rozumiane. W *Universals: Opinionated Introduction* pisał:

Możemy przyjąć pogląd, którego łacińską etykietą jest określenie *universalia in rebus*, „uniwersalia w rzeczach”. Możemy myśleć o własnościach rzeczy jako o składnikach rzeczy i rozumieć je jako uniwersalia. To mogło być stanowisko Arystotelesa. (ARMSTRONG 1989, 77)

Zarazem jednak zastrzegał w nawiasie:

Opinie komentatorów są różne. Jedni czynią go nominalistą, inni sądzą, że uznawał uniwersalia w tym świecie. Z pewnością krytykował platońskie uniwersalia z innego świata. (Ibid.)

Gdzie indziej wyjaśniał, że stanowisko Arystotelesa można interpretować nie tylko jako immanentny realizm, lecz także jako rodzaj nominalizmu predykatu (ARMSTRONG 1978a, 16) lub jako teorię jednostkowych własności (ibid., 78). Armstrong nigdy jednak nie próbował głębiej analizować poglądów Arystotelesa. Z rozbijającą szczerością przyznawał, że przywoływane przez niego czasem cytaty z jego pism podsuwali mu studenci (ARMSTRONG 1997, 13, 180).

Armstrong chętnie przyznawał się do tradycji arystotelesowskiej, ale jednocześnie surowo krytykował różne wersje scholastycznego realizmu, które uznawał za zbyt mało realistyczne. Jego nawiązania do historii filozofii średniowiecznej były jednak jeszcze rzadsze i bardzo zdawkowe niż do filozofii starożytnej. W *Universals and Scientific Realism* w kilku zdaniach rozprawił się z dwiema wielkimi tradycjami scholastycznym. Najpierw zrekonstruował i skrytykował teorię, którą przypisywał św. Tomaszowi:

Możemy sformułować krótką uwagę o scholastycznym poglądzie, że istoty (z grubsza: własności) nie są ani uniwersalne, ani partykularne. Czasem ten pogląd jest objaśniany przez powiedzenie, że istota jest uniwersalna w umyśle (czyli jako pojęcie), a partykularna w rzeczy. To wygląda na połączenie partykularyzmu z nominalizmem pojęcia. *Być może* jest to stanowisko Tomasza z Akwinu. (ARMSTRONG 1978a, 87)

Partykularyzm głosi, że wszystkie własności są jednostkowe, natomiast nominalizm pojęcia stara się wyjaśnić zgodność typów przez podpadanie pod wspólne pojęcia. Na gruncie stanowiska św. Tomasza w interpretacji Armstronga zgodność atrybutów przedmiotów x i y analizowana jest więc następująco:

(2) $x \neq y \wedge x$ ma własność $F \wedge y$ ma własność $G \wedge F \neq G \wedge F$ podpada pod pojęcie $P \wedge G$ podpada pod pojęcie $Q \wedge P=Q$.

Różnica między standardowym nominalizmem pojęcia a stanowiskiem scholastycznym polegałaby na tym, że w tym pierwszym pod pojęcia podpadają rzeczy, a w tym drugim — jednostkowe własności. Ma to pewne zalety, bo pomaga na przykład odpowiedzieć na problem przygodnie koekstensjonalnych pojęć, ale zasadniczo jest tylko odmianą nominalizmu pojęcia.

Tak rozumiane stanowisko św. Tomasza jest narażone na bardzo poważne zarzuty. Jego podstawowym problemem jest to, że stawia na głowie porządek wyjaśniania. Wydaje się bowiem oczywiste, że to nie rzeczy są wspólnie jakieś, ponieważ podpadają pod pewne pojęcie, lecz raczej pojęcie stosuje się do pewnych rzeczy, ponieważ są one wspólnie jakieś. Jak pisał Armstrong, „to coś dotyczącego białej rzeczy sprawia, że stosuje się do niej pojęcie białości”, ale „nominalizm pojęcia nie daje żadnego wyjaśnienia czym to coś jest” (ARMSTRONG 1978a, 27).

Następnie Armstrong rozważał drugą wersję scholastycznego realizmu, którą przypisywał Janowi Dunsowi Szkotowi. O ile pierwsza teoria wyjaśniała jedność typów przez pojęcia, o tyle ta druga odwoływała się do szczególnej relacji słabszej identyczności.

Czasem powiada się, że istota w rzeczy jest czymś więcej niż partykularne, ale czymś mniej niż uniwersale. To wydaje się poglądem Szkota. Według Szkota na przykład każdy człowiek posiada naturę, która jest „naturą wspólną”. To sugeruje, że istoty są uniwersaliami. Mimo to Szkot uważa, że w porównaniu z tożsamością partykulariów, jedność (tożsamość) o którą tu chodzi jest „słabszą jednością”. (ARMSTRONG 1978a, 87)

Znów wygląda na to, że jest to pewna odmiana partykularyzmu, to znaczy teorii głoszącej, że wszystkie własności są jednostkowe. Własności jednego

typu łączyłoby jednak nie tyle popadanie pod jedno pojęcie, co właśnie pewna szczególna relacja słabszej identyczności. Na gruncie tak rozumianego stanowiska Szkota zgodność atrybutów rzeczy x i y jest więc rozumiana tak:

- (3) $x \neq y \wedge x$ ma własność $F \wedge y$ ma własność $G \wedge F \neq G \wedge F$ jest mniej niż numerycznie tożsame z G .

Słabsza identyczność rozumiana jest tu jako relacja pierwotna, niedająca się rozłożyć na prostsze pojęcia, a w szczególności nie sprowadzająca się do częściowej identyczności jakichś bardziej subtelnych składników własności.

Armstrong surowo krytykował także tę wersję scholastycznego realizmu, choć w niektórych kwestiach chętnie odwoływał się do pojęć szkotystycznych (ARMSTRONG 1978a, 110). O ile poprzednia teoria dziedziczyła problemy zwykłego nominalizmu pojęcia, o tyle ta wywołuje zasadniczy problem ze zrozumieniem postulowanej przez nią kluczowej relacji.

Jeśli o mnie chodzi, nie potrafię zrozumieć czym jest ten drugi, słabszy, rodzaj identyczności. [...]. Identyczność to identyczność. Jeśli jest jakiś inne, powiązane z nią pojęcie, powinniśmy oczekiwać, że zostanie ono nazwane i określone zostaną rządzące nim prawa. Nie umiem jednak dostrzec, czym byłoby takie pojęcie, ani jakie prawa miałyby się z nim wiązać. (ARMSTRONG 1978a, 112)

Wobec tego stanowisko postulujące tak enigmatyczną relację nie może być traktowane jako poważna propozycja rozwiązania problemu powszechników. Na pewno jednak nie jest realizmem, ponieważ postulowana przez nie relacja słabszej identyczności wyklucza ścisłą identyczność.

Moim zdaniem sformułowana przez Armstronga krytyka średniowiecznych stanowisk w kwestii uniwersaliów jest niesłuszna. Nie dlatego, że posługiwał się niewłaściwym pojęciem powszechnika, lecz dlatego, że u scholastyków, jeśli dobrze się poszuka, można znaleźć coś, co jest rzeczywiście identyczne. Problem wynika stąd, że Armstrong zbyt pośpiesznie utożsamiał uniwersalia z własnościami. Wbrew temu wydaje się, że jest możliwy nieco subtelniejszy rodzaj realizmu, w którym uznaje się jednostkowość wszystkich własności, ale zarazem przyjmuje ogólne składniki własności, które są ściśle identyczne w wielu przypadkach. Taka teoria jest więc dość osobliwym, na pierwszy rzut oka, połączeniem partykularyzmu z immanentnym realizmem. Wbrew pozorom, wydaje się, że właśnie tego rodzaju rozwiązanie przyjmowało dawniej wielu filozofów, w szczególności średniowiecznych.

W *Tropach i uniwersaliach* starałem się rozwinąć taką teorię uniwersaliów i wyjaśnić, na czym mogłaby polegać różnica między jednostkowymi własnościami a ich ogólnymi aspektami (ROJEK 2019, 76–95). Własności rzeczy wydają się ściśle dookreślone, natomiast aspekty własności – nieokreślone. Te pierwsze są więc determinatami, te drugie – determinabiliami. Na przykład biel tej oto kuli jest ściśle określona i niepowtarzalna, natomiast jej nieokreślony aspekt barwności jest czymś ogólnym, co może być dookreślane na różne sposoby przez wiele indywidualnych barw. Jedność atrybutu rzeczy x i y na gruncie takiej teorii jest więc analizowana następująco:

- (4) $x \neq y \wedge x$ ma określoną własność $F \wedge y$ ma określoną własność $G \wedge F \neq G \wedge F$ jest dookreśleniem determinabile $R \wedge G$ jest dookreśleniem determinabile $S \wedge R=S$.

Kluczowe dla tego stanowiska jest to, że nieokreślone aspekty można rozumieć jako ściśle identyczne składniki wielu własności. To właśnie gwarantuje realizm. Są to jednak bardzo specyficzne składniki, nie tylko bowiem domagają się istnienia własności, lecz także szczególnego dookreślenia, są więc — jak starałem się pokazać, odwołując się do pojęć Romana Ingardena — nie tylko egzystencjalnie, lecz także jakościowo niesamodzielne. Można też powiedzieć, odwołując się do pojęć Arystotelesa, że determinabilia zawierają się potencjalnie w determinatach; potencjalność jest jednak pewnym sposobem zawierania się w nich.

Armstrong rozważał przez moment podobną teorię, łączącą partykularyzm i immanentny realizm, którą dostrzegał u pewnych brytyjskich autorów, ale wydawała mu się pozbawiona sensu. Pisał z dezaprobatą:

Trudno dostrzec, jaką przewagę ma ten realizm nad zwykłą analizą w terminach identyczności. Skoro immanentny realizm jest satysfakcjonujący w drugiej rundzie, jakie są intelektualne powody, by odrzucać go w pierwszej? [...] Odwołanie się do zasady oszczędności wydaje się sugerować eliminację partykularystycznych własności. Są one zbędnym pośrednikiem między zwykłymi partykulariami i ich uniwersalnymi własnościami. (ARMSTRONG 1978a, 86)

Wbrew temu, przynajmniej na gruncie proponowanej przeze mnie interpretacji tej teorii, istnieje kluczowa różnica między jednostkowymi własnościami a ich ogólnymi aspektami. Te pierwsze bowiem są determinatami, te drugie zaś determinabiliami. Armstrong nie dostrzegał różnicy między własnościami a aspektami, nie przyjmował bowiem ontologicznego rozróżnienia na to, co określone, i na to, co nieokreślone. Jego zdaniem determinabilia były tylko

zbiorami podobnych, to znaczy częściowo identycznych determinatów (ARMSTRONG 1978b, 116–131). Jeśli jednak uzna się różnicę między nimi, realizm determinacyjny wydaje się obiecującą alternatywą dla stanowiska Armstronga.

Na razie ważniejsze jest jednak to, że realizm scholastyczny można interpretować właśnie jako teorię wspólnego aspektu. W *Tropach i uniwersaliach* zajmowałem się dokładniej tylko św. Tomaszem, ale sądzę, że można w ten sposób czytać także innych średniowiecznych autorów, zwłaszcza Dunska Szkota (ROJEK 2019, 179–211). Starłem się pokazać, że z jednej strony Tomasz bardzo wyraźnie uznawał, że natury są jednostkowe, z drugiej zaś utrzymywał, że są determinacjami czegoś ogólnego. W ten właśnie sposób, nawiązując do krakowskiej tradycji, interpretowałem pojawiające się w *De ente et essentia* przeciwstawienie *essentia* i *quidditas* (STRÓŻEWSKI 2003, 145). Określona i jednostkowa *essentia* w pewien szczególny sposób zawiera nieokreśloną i ogólną *quidditas*. Tomasz był więc realistą w kwestii uniwersaliów we współczesnym rozumieniu, choć nie przyjmował ogólnych określonych własności, lecz tylko ich ogólne nieokreślone aspekty.

Wydaje się, że na gruncie tej interpretacji można wyjaśnić, dlaczego stanowiska scholastyczne tak łatwo uznaje się albo za nominalizm pojęcia, albo za koncepcję słabszej identyczności. Po pierwsze, według scholastyków to właśnie nieokreślone aspekty miały stanowić treści naszych pojęć. Podpadanie pod jedno pojęcie było więc ugruntowane na dookreślaniu jednej ogólnej natury. W ten sposób formuła (4) uzasadnia (2). Po drugie, tożsamość wspólnego aspektu w wielu własnościach jest notorycznie nieuchwytna. Aspekty są bowiem nie tylko egzystencjalnie, lecz także jakościowo niesamodzielne wobec swoich własności. Jeden i ten sam aspekt może być więc różnie dookreślany w wielu własnościach. Wobec tego zadziwiającego faktu jedni filozofowie pisali o tożsamości, inni zaś o różnicy, choć mogli mieć to samo na myśli. Co więcej, także pojęcie słabszej identyczności mogło być jednym ze sposobów wyrażenia tego samego zjawiska. W ten sposób formuła (4) wyjaśniałaby także (3).

Przeprowadzona przez Armstronga krytyka stanowisk scholastycznych, które dość powszechnie uznaje się za odmiany realizmu w kwestii uniwersaliów, może jednak prowadzić do zgoła odmiennego wniosku. Zamiast dowodzić, jak robiłem to w *Tropach i uniwersaliach*, że średniowieczni realiści przyjmowali jednak coś identycznego w rzeczach, można argumentować, że scholastycy posługiwali się zupełnie innym pojęciem powszechnika, w istocie wykluczającym tego rodzaju identyczność. W ten sposób zarówno krytyka stanowisk scholastycznych, jak i ich obrona, opiera się

na nieadekwatnym rozumieniu powszechnika. Taką właśnie odpowiedź sugerują polemiki z *Tropami i uniwersaliami* Tomasza Tiuryna i Michała Głowali. Spróbuję więc teraz przyjrzeć się ogólnie relacji między współczesnym a średniowiecznym pojęciem powszechnika, a następnie przejdę do analizy ich szczegółowych zarzutów i proponowanych przez nich rozwiązań.

WSPÓLNOŚĆ I ORZEKANIE

Istnieją dwa skrajne podejścia do relacji między średniowiecznym a współczesnym problemem powszechników. Jedno z nich, charakterystyczne dla wielu filozofów analitycznych, Gabriele Galluzzo (2008) nazywa „podejściem teoretycznym”, drugie zaś, dość typowe dla wielu historyków filozofii — „radykalnym historyzmem” (zob. także PANACCIO 2012; TIURYN 2022, 298).

Filozofowie analityczni z reguły przyjmują, że dyskutowany przez nich problem powszechników jest zasadniczo ten sam, co w starożytności i w średniowieczu. Jak wskazywałem, tak właśnie sądził Armstrong. Świetnie widać to też u Jamesa Morelanda, amerykańskiego metafizyka analitycznego, który w pierwszym rozdziale swojej książeczki *Universals* pisał:

Problem powszechników jest paradygmatycznym przykładem wiecznego problemu w historii filozofii. [...] *Prima facie*, wydaje się, że istnieją własności. [...] Wydaje się także, że różne przedmioty mogą mieć te same własności. [...] Zarówno istnienie, jak i natura własności są od dawna przedmiotem debaty i „problem uniwersaliów” stanowi określenie zasadniczej kwestii w tej debacie. (MORELAND 2001, 1)

Punktem wyjścia tak rozumianego problemu powszechników jest po prostu fakt, że wiele różnych rzeczy może zarazem tworzyć pewną jedność. Mogą to być na przykład napisy tego samego typu albo długopisy tego samego koloru. Takie systematyczne podejście, choć daje nadzieję na aktualizację dawnych dyskusji, może jednak także utrudniać dostrzeżenie ich bogactwa i zmienności. Filozofowie analityczni, zamiast próbować się czegoś nauczyć od dawnych mistrzów, zwykle wolą bowiem interpretować ich stanowiska na gruncie swoich poglądów, co prowadzi zwykle do powierzchownego uznania lub aroganckiej krytyki.

Zupełnie inaczej spór o uniwersalia widzi wielu historyków filozofii. Nie jest to dla nich jedna dyskusja na jakiś określony temat, ale raczej wiązka ewoluujących debat. Doskonałym przykładem takiej postawy jest wybitny

francuski historyk filozofii Alain de Libera, który w pierwszym rozdziale swojego monumentalnego dzieła *La Querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Âge* pisał:

Problem uniwersaliów w naszym rozumieniu nie jest wiecznym problemem filozoficznym [...] Punktem wyjścia średniowiecznego problemu uniwersaliów nie jest nasz świat, lecz systemy filozoficzne i twierdzenia, które były dostępne w czasie, gdy się krystalizował. Nie istnieje on samodzielnie, lecz jest częścią szerszej problematyki. Jest elementem dyskursu, fragmentem układanki, węzłem w wielu zmieniających się sieciach. (LIBERA 2014, 12 i 76–77)

Źródłem problemu uniwersaliów jest więc nie namysł nad rzeczami, ale raczej nad tekstami. Punktem wyjścia historyka nie są napisy czy długopisy, ale pytania z *Isagogi* Porfiriusza, najlepiej w greckim oryginale, porównywanym z przekładem Boecjusza. Takie historyczne podejście, choć zapewne bliższe rzeczywistym dziejom myśli, często kończy się jednak przyczynkarskim opisem stanowisk, które przestają mieć znaczenie poza dawno minionym kontekstem. Historycy filozofii, zamiast zadawać sobie pytania, wciąż podejmowane w systematycznej filozofii, wolą trzymać swoich autorów w sieci wpływów i kontynuacji, z wyższością spoglądając na ignorujących ich perspektywę analitycznych barbarzyńców¹.

Czy nie da się jakoś połączyć teoretycznych i historycznych aspektów problemu powszechników? Z pewnością, aby wyjść poza skrajności, potrzebne są ustępstwa z obu stron. Analitycy muszą uznać, że są w historii filozofii rzeczy, o których im się nie śniło, historycy zaś muszą być gotowi do dostrzeżenia, że ich ukochani autorzy mogą wchodzić w dyskusje ze współczesnymi stanowiskami. Taką właśnie drogę sugerował Claude Panaccio, który — odwołując się do rozróżnień Galluzza — w artykule o uniwersaliach z *The Oxford Handbook of Medieval Philosophy* sformułował wielce obiecującą ideę „umiarkowanej kontynuacji”:

określenie „problem uniwersaliów” nie jest ekwiwokacją w zastosowaniu do zbioru zagadnień określanych w ten sposób w średniowiecznej i we współczesnej analitycznej filozofii i [...] co najmniej niektóre średniowieczne pomysły i argumenty w tej kwestii mają bezpośrednie znaczenie dla dzisiejszych dyskusji. (PANACCIO 2012, 386)

¹ Libera w ostatnich latach zaczął się jednak z zainteresowaniem przyglądać się analitycznym dyskusjom. W posłowniu do nowego wydania *La Querelle des universaux* powoływał się między innymi na „wielkiego australijskiego filozofa Davida Armstronga” (LIBERA 2014, 604).

Jak wskazuje Panaccio, wspólnym mianownikiem starych i nowych dyskusji o powszechnikach miałyby być dążenie do wyjaśnienia faktu, że „ogólne terminy pojawiają się w zdaniach, które uznajemy za prawdziwe” (ibid., 390; zob. także TIURYN 2009, 31–86). Dziś, tak samo jak dawniej, ci, którzy wyjaśniają ten fakt, odwołując się do jakichś bytów innych niż same indywidua, mieliby być realistami, a ci, którzy przyjmują same indywidua — nominalistami (PANACCIO 2012, 393)

Niestety, wygląda na to, że Panaccio nadmiernie ułatwił sobie zadanie. Przede wszystkim współczesny problem uniwersaliów nie polega wcale na wyjaśnieniu znaczenia wyrażen ogólnych. Podstawą całej analitycznej dyskusji jest bowiem odróżnienie tego semantycznego problemu od ontologicznego zagadnienia istnienia ogólnych bytów. Terminy ogólne mogą, ale nie muszą, opierać się na wspólnych własnościach, podobnie ogólne własności mogą, ale nie muszą być odniesieniem wspólnych terminów (ROJEK 2019, 34–48). Co więcej, Panaccio dyskretnie ukrywa fakt, że średniowieczni filozofowie nazywali uniwersaliami byty, które bynajmniej nie są powszechnikami we współczesnym sensie. Wielu średniowiecznych realistów przyjmowało bowiem istnienie w rzeczach jakiejś podstawy dla stosowania wyrażen ogólnych, ale wedle nich miała ona mieć charakter całkowicie indywidualny (BROWER 2016). Na przykład „porretani”, czyli zwolennicy Gilberta de la Porrée, wyraźnie przyjmowali istnienie wyłącznie jednostkowych form, czyli byli ewidentnie nominalistami tropowymi (ERISMANN 2014). Mimo to w średniowieczu byli klasyfikowani jako realisci. Z tego właśnie względu, aby jakoś uzgodnić terminologię, proponowałem w swojej książce odróżnienie zakresowego i funkcjonalnego pojęcia powszechnika. Panaccio niestety bez żadnych zastrzeżeń klasyfikuje Gilberta jako realistę zarówno w średniowiecznym, jak i we współczesnym sensie (PANACCIO 2012, 394). Różnica między starym a nowym pojęciem uniwersaliów wychodzi na jaw dopiero wtedy, gdy wyjaśnia on, że św. Tomasz, choć odrzucał istnienie uniwersaliów w rzeczach, był realistą immanentnym. Jak bowiem wyjaśnia Panaccio, odrzucał on istnienie w rzeczach uniwersaliów w średniowiecznym „technicznym sensie”, a przyjmował istnienie wspólnych natur, które są uniwersaliami w sensie „dzisiejszych filozofów” (PANACCIO 2012, 395, 399).

Wygląda więc na to, że aby odnaleźć związki między współczesnym a średniowiecznym sporem o uniwersalia, trzeba najpierw sprawdzić, jak dawniej rozumiano powszechniki. Proponuję na początek przyjrzeć się elementarnemu podziałowi zaproponowanemu przez Paula Vincenta Spade’a (1994, xi), zasłużonego badacza filozofii scholastycznej. Spade unikał skrajności

zarówno podejścia teoretycznego, jak i historycznego. Choć we wstępie do swojej klasycznej już antologii średniowiecznych tekstów o uniwersaliach wprowadzał problem powszechników w typowo analityczny sposób, odwołując się do napisów, to jednak potem kompetentnie analizował jego zawikłane dzieje w filozofii średniowiecznej, odwołując się do pytań Porfiriusza. Spade wyraźnie odróżniał dwie przyjmowane w średniowieczu definicje powszechników, które wyznaczały dwa różne, choć powiązane ze sobą spory o uniwersalia.

Pierwsza definicja pochodziła z drugiego komentarza Boecjusza do *Isagogi* Porfiriusza (I, 10, § 10). Boecjusz zastanawiał się tam, w jaki sposób rodzaje i gatunki, a więc powszechniki, mogłyby być wspólne wielu różnym rzeczom. Ostatecznie dochodził do następującego wniosku:

(P1) rodzaj [...] powinien być wspólny w taki sposób, by mógł w tym samym czasie być cały w każdej jednostce oraz kształtować i stanowić substancję rzeczy, dla których jest wspólny. (BOECJUSZ 2009, 404)

Powszechnik miałby więc być wspólny wielu rzeczom w bardzo szczególny sposób. Zwykle bowiem, gdy mówi się, że coś jest wspólne wielu, ma się na myśli to, że jest czymś należącym do wielu rzeczy w różnym czasie, jak na przykład wspólny koń, albo dzieli się na różne części, jak wspólna całość, albo wreszcie znajduje się na zewnątrz rzeczy, jak wspólnie oglądane widowisko teatralne. Powszechnik natomiast miałby być pewnym wewnętrznym składnikiem, który w tym samym czasie w całości znajduje się w wielu rzeczach. Definicja ta miała wyraźnie ontologiczny charakter. Sam Boecjusz, choć tak sugestywnie sformułował pojęcie bytów wspólnych, wcale nie przyjmował ich istnienia. Już kilka linijek dalej przedstawił klasyczne argumenty przeciwko nim (SPADE 1994, x).

Nie jest jasne, skąd Boecjusz zaczerpnął takie pojęcie bycia wspólnym. Może od Aleksandra czy Porfiriusza, może był to jego własny pomysł (TIURYN 2009, 99–100). Chciałbym jednak zwrócić uwagę, że definicja (P1) jest uderzająco bliska rozumieniu powszechników u ojców kapadockich. Aby wyjaśnić pojęcie współistotności osób Trójcy Świętej, św. Bazyli Wielki i jego brat św. Grzegorz z Nyssy zaproponowali połączenie dwóch idei, które dotąd były rozdzielane. Z grubsza rzecz biorąc, w tamtych czasach platonicy uważali, że uniwersalia są czymś jednym numerycznie, ale istnieją poza rzeczami, neoplatonicy natomiast uznawali, że uniwersalia są w rzeczach, ale podzielone na różne numerycznie przypadki. Ojcowie kapadoccy przyjęli jedno i drugie. Uniwersalia miały być dla nich czymś jednym numerycznie

i zarazem immanentnym wielu rzeczom (CROSS 2002; ZACHHUBER 2013). Jak widać, Wiklif miał więc sporo racji, wiążąc realizm z Trójcą. Ta nowa teoria uniwersaliów miała jednak pierwotnie obowiązywać nie tylko w wypadku Trójcy, lecz także stworzenia. Według Grzegorza z Nyssy Piotr, Jakub i Jan mieli być tak samo współlistotni jak Ojciec, Syn Boży i Duch Święty. Dlatego właśnie na gruncie ich koncepcji wyjaśnienie szczególnej jedności Trójcy wymagało uznania czegoś więcej niż samej tożsamości istoty, na przykład wskazywanej przez Grzegorza z Nyssy unikatowej jedności działania czy sugerowanej przez Grzegorza z Nazjanzu monarchii Ojca (BRANSON 2014). Być może więc rozważana przez Boecjusza definicja była echem niedawnych greckich dyskusji. Sam Boecjusz w swoich pismach o Trójcy nie odwoływał się jednak do takiego rozumienia uniwersaliów (TIURYN 2009, 158–163).

Nie ulega wątpliwości, że pojęcie (P1) jest bardzo bliskie współczesnemu rozumieniu uniwersaliów. To, co wspólne, jest tu bowiem rozumiane jako coś ściśle identycznego w wielu różnych numerycznie rzeczach. W istocie niektórzy współcześni realiści, dysponujący stosowną erudycją, dostrzegali w tej definicji antycypację współczesnego pojęcia powszechnika (GROSSMANN 1994, 18–19). Podobnie niektórzy historycy filozofii zauważali, że średniowieczni autorzy, przyjmujący tak rozumiane powszechniki, byli bardzo bliscy współczesnemu immanentnemu realizmowi (ERISMANN 2007). Takie pojęcie powszechnika było wyraźnie obecne, nie bez wpływu greckich autorów, u Jana Szkota Eriugeny, a potem we wczesnej scholastyce, zwłaszcza u Anzelma z Canterbury czy Wilhelma z Champeaux. Zgodnie z sugestią Panaccia taki charakter miałyby mieć także wspólne formy u św. Tomasza czy Dunsza Szkota. Jak starałem się pokazać, faktycznie można je tak właśnie interpretować, trzeba jednak wyraźnie odróżnić jednostkowe i ogólne natury.

Druga definicja powszechnika, o wiele bardziej chyba rozpowszechniona w średniowieczu, pochodziła z *Hermeneutyki* Arystotelesa (17 a 38–40):

(P2) Wśród rzeczy (τῶν πραγμάτων [*tōn pragmatōn*]) jedne są ogólne, inne jednostkowe. Ogólnym nazywam to, co z natury może być orzekane o wielu, jednostkowym zaś to, co nie może. Na przykład człowiek jest czymś ogólnym, Kallias zaś czymś jednostkowym. (ARYSTOTELES 2018, 129)

Definicja ta, jak widać, ma bardziej językowy charakter. Nie mówi się w niej, że powszechnik jest czymś wspólnym wielu, lecz tylko, że jest orzekany o wielu. Bez wątplenia orzekane o wielu bywają nazwy. Arystoteles wyraźnie jednak wskazywał, że powszechnik ma być jakąś rzeczą, a nie nazwą. Rozumiano to w ten sposób, że prócz językowej relacji orzekania

nazwy o rzeczach istnieje także jakaś bardziej fundamentalna ontologiczna relacja orzekania jednych rzeczy o innych rzeczach. Powszechnik miał być właśnie taką rzeczą orzekaną o rzeczach. Jego natura pozostawała jednak dość niejasna. Najczęściej chyba przyjmowano, że istnieje w intelekcie, jest pojęciem, tworzonym na podstawie rzeczy. To jest właśnie to średnio-wieczne „techniczne pojęcie” powszechnika, o którym mówił Panaccio. W taki sposób rozumiał też zwykle powszechniki sam Boecjusz (TIURYŃ 2009, 42), a za nim późniejsza tradycja scholastyczna. Św. Tomasz czy Duns Szkot, nawet jeśli uznawali wspólne formy, to używali pojęcia powszechnika przede wszystkim na oznaczenie tak rozumianych uniwersaliów.

Bez wątpienia pojęcie (P2) jest dość dalekie od współczesnego rozumienia uniwersaliów. Przede wszystkim tak rozumiane powszechniki są raczej znaczeniami wyrażen ogólnych, a nie bytami wspólnymi. Problem uniwersaliów jest tu wyraźnie rozumiany jako kwestia semantyczna, a nie ontologiczna. Co prawda uniwersalia w dzisiejszym rozumieniu mogą na gruncie pewnych koncepcji być uważane za znaczenia takich wyrażen, ale znaczeniami mogą być też jakieś byty jednostkowe. Utożsamienie tych pojęć jest więc błędne. Co ważniejsze, takie powszechniki *prima facie* nie są w ogóle składnikami rzeczy, nie mogą być więc ich wspólnymi składnikami. Istnieją one poza rzeczami, zapewne tylko w intelekcie. Stąd chyba tak łatwo średnio-wieczne stanowiska interpretuje się dziś jako nominalizm pojęcia. Wygląda więc na to, że spora część średniowiecznego sporu, dotycząca właśnie tak rozumianych powszechników, rozmija się ze współczesną dyskusją.

Przyznaję, że w *Tropach i uniwersaliach* nie odróżniałem wyraźnie tych dwóch pojęć powszechników. Najwyraźniej skupiałem się raczej na tym, co łączy, a nie na tym, co dzieli, dawne i współczesne dyskusje, dlatego faktycznie starałem się sprowadzić definicję powszechnika z *Hermeneutyki* do definicji z komentarza do *Isagogi* (ROJEK 2019, 27–29). W rezultacie współczesne rozumienie powszechników jako bytów wspólnych bez większej dyskusji przypisałem całej tradycji idącej od Arystotelesa, przez Boecjusza, aż do Tomasza i Dunska. W ten sposób, jak wskazywał Tomasz Tiuryń, niebezpiecznie zbliżałem do siebie logiczne pojęcie powszechnika i ontologiczne pojęcie wspólnej natury. Na swoje usprawiedliwienie podam fakt, że sam Arystoteles nieraz definiował powszechnik nie tylko jako coś, co jest orzekane o wielu, lecz także jako coś, co „jest wspólne”, to znaczy „z natury swojej przysługuje wielości” (*Met.* 1038 b 10; 1983, 192). To „przysługiwanie wielości” wydawało mi się bliskie znajomemu „byciu w wielu”.

Wygląda więc na to, że średniowieczny spór o uniwersalia był splotem przynajmniej dwóch dyskusji. Jedna dotyczyła istnienia rzeczy wspólnych wielu, druga natomiast istnienia rzeczy orzekanych o wielu. Spade wskazywał, że w obu przypadkach pozytywna odpowiedź była nazywana realizmem, a negatywna – nominalizmem. Nie są to jednak zbyt precyzyjne historycznie określenia, bo termin „nominalizm” pojawił się stosunkowo późno i oznaczał tylko jedno ze stanowisk odrzucających realizm (SWIEŻAWSKI 2000, 454-459). Taka terminologia jest jednak powszechnie przyjmowana we współczesnej metafizyce analitycznej, w której nominalizmem nazywa się po prostu dowolne alternatywy dla realizmu (ARMSTRONG 1978a, 14). Jak wskazywał dalej Spade, średniowieczni filozofowie z reguły przyjmowali lub odrzucali uniwersalia w obu sensach, czasem jednak przyjmowali powszechniki w jednym, a odrzucali w drugim sensie. Abelard na przykład miał być realistą w pierwszym, ale nominalistą w drugim sensie (SPADE 1994, xi), św. Tomasz — nominalistą w pierwszym (tu bym oponował), a realistą w drugim (SPADE 2005, 121), a Wiklef — rzecz jasna — realistą obu sensach (SPADE 1985, xviii). Sprawę komplikuje to, że niektórzy autorzy stosowali pojęcie powszechnika wyłącznie w jednym z tych znaczeń. Stąd na przykład św. Tomasz głosił, że przyjmuje uniwersalia, ale tylko w intelekcie, choć jednocześnie — jak sądzę — przyjmował je w rzeczach. Jego przyjmowane *explicite* uniwersalia nie były więc naszymi uniwersaliami, a nasze uniwersalia przyjmował co najwyżej tylko *implicite*. Wyraźnie widać, jak wspólny język dzieli nasze dwa światy. Co więcej, dalsze wypowiedzi wspomnianego Wiklefa pokazują, że dwa dotychczas odróżnione rozumienia powszechnika są tylko wierzchołkiem średniowiecznej góry lodowej. Przyjmował on bowiem — a za nim zapewne także nasz Jędrzej Gałka — co najmniej trzy kolejne rodzajów uniwersaliów. Prócz wspólnych form w rzeczach i ogólnych form w intelekcie uznawał bowiem w *De universalibus* (II, 165–177) jeszcze różniące się od nich wzorce w Bogu, pojęcia anielskie i znaki mentalne (WYCLIF 1985, 13; KENNY 1986, 23–25; SPADE 2005, 119–120).

POWSZECHNIKI I FORMY

Tomasz Tiuryn w artykule „Arystoteles i początki pojęcia powszechnika” (TIURYN 2022) stara się określić relacje między klasycznym a współczesnym sporem o uniwersalia. Jak stwierdza, „pojęcie powszechnika było niegdyś,

zwłaszcza u Arystotelesa i w tradycji średniowiecznej, rozumiane inaczej niż współcześnie” (ibid., 298). Dziś uniwersalia rozumie się ontologicznie, jako wspólne składniki wielu różnych rzeczy, dawniej natomiast rozumiano je raczej językowo, jako byty orzekane o wielu rzeczach.

Klasycznie rozumiany powszechnik jest czymś, co może być orzekane o wielu. Tiurn zwraca uwagę, że ogólność była przede wszystkim cechą wyrażen językowych, która następnie została przeniesiona na pewne byty, stanowiące znaczenia wyrażen ogólnych, ujmowane w definicjach i będące przedmiotem wiedzy. Jak wskazuje, Arystoteles o wiele bardziej interesował się funkcjami tak rozumianych powszechników niż ich statusem ontycznym. Tiurn sugeruje, że można je rozumieć jako byty podobne do współczesnych „przedmiotów abstrakcyjnych”, „sądów w sensie logicznym” czy „sensów rozumianych w duchu Fregego” (por. ibid., 312). Określenia te dobrze pokazują, że tak rozumiane powszechniki nie miały być po prostu własnościami rzeczy. Problem, którego Tiurn zdaje się nie zauważać, polega jednak na tym, że przedmioty abstrakcyjne, sądy i sensory uznaje się zwykle za byty idealne, istniejące poza czasem i przestrzenią, co sugeruje dość platoński obraz. W innych miejscach Tiurn wskazuje jednak, że powszechniki można też rozumieć słabiej, jako „wynik pewnej operacji intelektualnej”, a więc mają one raczej charakter „przedmiotów intencjonalnych” (por. ibid., 308, 303). Jak sądzę, taka właśnie interpretacja byłaby bliższa Arystotelesowi.

Tiurn kładzie wielki nacisk na odróżnienie powszechników i form. Powszechniki nie istnieją w rzeczach jednostkowych, lecz są tylko „zasadami definicji oraz przedmiotami myśli, poznania i orzekania” (ibid., 318). „Zasadami ontycznymi”, to znaczy składnikami rzeczy, są natomiast formy, „odpowiedzialne za kształtowanie istoty bytów jednostkowych” (ibid., 309). Powszechniki należą więc do porządku logicznego, natomiast formy do porządku metafizycznego. W porządku logicznym „gatunek *człowiek* składa się z powszechników *zwierzę* i *rozumne*”, natomiast w porządku metafizycznym „*człowiek* składa się z formy i materii” (ibid., 318). Jak powiada Tiurn „rozdzielenie i postulat niemieszania tych dwóch porządków wydaje się istotnym osiągnięciem filozoficznym Arystotelesa” (ibid., 318-319). Nawet ogólna forma istniejąca w rzeczach nie byłaby powszechnikiem, bo nie jest o nich orzekana (ibid., 312). Zasadniczy zarzut w stosunku do *Tropów i uniwersaliów* polega właśnie tym, że to „kluczowe” rozdzielenie między powszechnikiem i formą „w książce Rojka w ogóle się nie pojawia” (ibid., 300).

Tiurn przyjmuje wyłącznie jedno rozumienie powszechników. Wspólne formy, nawet jeśli istnieją, nie są przez niego uznawane za uniwersalia

we właściwym sensie. To właśnie takie zawężenie pojęcia powszechnika pozwala na wykazanie zasadniczej różnicy między dawnym a współczesnym pojęciem powszechników. To, co Arystoteles uznawał za powszechnik, nie jest powszechnikem w rozumieniu Armstronga, nie jest bowiem żadnym składnikiem rzeczy. To natomiast, co mogłoby być powszechnikem w rozumieniu Armstronga, nie jest powszechnikem w rozumieniu Arystotelesa, bo nie jest o niczym orzekane. Klasyczna i współczesna dyskusja wyraźnie się więc rozmiągają. Wygląda na to, że proponowana przez Armstronga interpretacja klasycznego stanowiska w kwestii uniwersaliów jako nominalizmu pojęcia wynikała właśnie z pospiesznego utożsamienia obu pojęć uniwersaliów.

To dość frustrujące zamieszanie pojęciowe nie wyklucza jednak tego, by spróbować zrekonstruować stanowisko Arystotelesa we współczesnym sporze o uniwersalia. Odpowiednikiem współczesnych powszechników u Arystotelesa nie mogą być oczywiście jego uniwersalia, które istnieją poza rzeczami, lecz tylko formy, istniejące w samych rzeczach. Kluczowe pytanie brzmi, czy formy te są czymś ogólnym czy jednostkowym. Jak wiadomo, sprawa nie jest jasna, co dostrzegał nawet Armstrong. Tomasz Tiuryn zwraca przede wszystkim uwagę, że „kwestia statusu ontycznego form nie-szczególnie Arystotelesa interesuje” (TIURYN 2022, 319). To może być dość rozczarowujące dla kogoś, kto szuka u niego rozstrzygnięcia współczesnego problemu uniwersaliów. Arystoteles o wiele bardziej zajmował się tym, jakie funkcje pełnią formy, przede wszystkim w procesie poznania zmysłowego i intelektualnego. Wobec tego, jak stwierdza Tiuryn, „nie jest łatwo ustalić jednoznacznie status ontyczny Arystotelesowskiej formy” (ibid., 312). Nieliczne wypowiedzi Arystotelesa nie są rozstrzygające. Z jednej strony, jak podkreśla Tiuryn, zdają się one świadczyć o tym, że bez większego problemu przyjmował on identyczność form w wielu rzeczach. „Można odnieść wrażenie – pisze Tiuryn – że według Arystotelesa w fakcie posiadania przez rzeczy wspólnych własności i relacji nie ma niczego tajemniczego, co wymagałoby wyjaśnienia” (ibid., 319) i wobec tego istnienie uniwersaliów w rzeczach było dla niego „opcją naturalną (*default option*) i nie wymagającą argumentacji” (ibid.). Z drugiej jednak strony, jak dość nieoczekiwanie stwierdza dalej, „wydaje się, że Tomasz i Arystoteles uważają wszystkie własności za jednostkowe bytowo, czyli odrębne numerycznie w każdym bycie jednostkowym”, choć „nacisk na jednostkowość wszystkiego, co istnieje, jest silniejszy u Tomasza” (ibid., 320). Żadnego z tych poglądów nie przedstawia jednak jako właściwej interpretacji poglądów Arystotelesa.

Niespodziewanie jednak pod koniec tekstu Tiuryn, zdaje się, zdecydowanie odrzuca moją propozycję realistycznej interpretacji stanowiska Tomasza. Jak wskazuje, ani Tomasz, ani Arystoteles nigdzie nie twierdzili, że formy indywidualne miałyby być określone, a ogólne — nieokreślone. Tomasz miał jednoznacznie uznawać jednostkowość wszelkich form. „Nie ma tu różnicy – zaznacza Tiuryn (2022, 320) – czy chodzi o człowieczeństwo, zwierzęcość czy bycie czymś ożywionym”. Jak rozumiem, chodzi o to, że Sokrates posiada zindywidualizowane formy człowieczeństwa, zwierzęcości i bycia czymś ożywionym (lub jedną formę człowieczeństwa, która jakoś zawiera pozostałe). W pełni się z tym zgadzam. Nie oznacza to jednak, że te indywidualne formy nie są dookreśleniami ogólnych form, które jakoś się w nich zawierają. Rzecz w tym, że w poznaniu intelektualnym ujawniają one swoją potencjalną ogólność. Tomasz, choć nie mówił o nieokreśloności form w rzeczach, często mówił o nieokreśloności form w intelekcie. „Natura gatunku – pisał na przykład w *De ente et essentia* (II) – jest nieokreślona w stosunku do jednostki, podobnie [jak] natura rodzaju w stosunku do gatunku” (TOMASZ 2000, 21). Tiuryn zarzuca mi utożsamianie powszechników w umyśle i form w rzeczach, sam jednak wydaje nadmiernie je oddzielać. To bowiem właśnie związek między nimi był dla mnie punktem wyjścia dla realistycznej interpretacji św. Tomasza. Powszechnik co prawda „nie jest formą”, ale – jak zauważa Tiuryn – „jest pochodny względem formy” (TIURYN 2022, 307). Intelekt wytwarza bowiem powszechniki na podstawie form w rzeczach. Powszechniki są, jak sam powiada, „w pewnym sensie utworzone z formy i z materii (wziętych ogólnie)” (ibid., 309), można nawet powiedzieć, że „są formami wyabstrahowanymi z materii i ujętymi w sposób ogólny” (ibid., 313). Indywidualne formy w rzeczach muszą jednak jakoś uzasadniać możliwość „ujęcia w sposób ogólny”. Najlepiej wyjaśnić można to w ten sposób, że jedna i ta sama ogólna, nieokreślona forma jest zarazem realizowana w rzeczy, jak i przejmowana przez intelekt. Jeśli tak, to podstawą orzekania nieokreślonej treści o wielu różnych rzeczach okazuje się to, że jest ona dookreślana na wiele różnych sposobów. Warunkiem istnienia powszechnika w umyśle jest więc zarówno praca intelektu, jak i istnienie wspólnych natur w rzeczach.

Na koniec Tiuryn sugeruje nominalistyczną alternatywę dla proponowanej przeze mnie interpretacji. „Może lepszym odczytaniem teorii Arystotelesa i Tomasza – powiada – jest jednak teoria tropów?” (ibid., 320). Nietety, nie rozwija dalej swojej sugestii, wskazuje jedynie, że teoria ta miałyby się opierać na podobieństwie (ibid., 321). Spróbuję się zastanowić

nad taką interpretacją. Zgodność atrybutów dwóch przedmiotów miałyby być zapewne analizowana tak:

(5) $x \neq y \wedge x$ ma własność $F \wedge y$ ma własność $G \wedge F \neq G \wedge F$ jest podobne do G .

Stanowisko Arystotelesa i Tomasza byłoby więc typowym nominalizmem tropowym podobieństwa. W taki mniej więcej sposób stanowisko Tomasza interpretował Frederick Copleston (1955, 94). Moim zdaniem istnieją poważne epistemologiczne i metafizyczne argumenty przeciwko takiej interpretacji. Po pierwsze, jak wskazywałem w *Tropach i uniwersaliach*, teoria poznania św. Tomasza zakładała wyraźnie identyczność ogólnych form realizowanych w rzeczy i w intelekcie (ROJEK 2019, 189–190). Co ciekawe, także Tiurnyn przyjmuje zrazu, że „forma [...] jest wspólna powszechnikom i indywiduom” (TIURYN 2022, 310) i „powszechnik [...] raz jest jednostkowy, a raz ogólny i [...] zachowuje tożsamość w obu tych stanach” (ibid., 318), dopiero potem spekuluje, że „nie jest wykluczone, że gdy Tomasz i Arystoteles mówią, iż jest to ta sama forma, mają na myśli tylko tyle, że są to formy dokładnie podobne” (ibid., 321). Według Tiurnyna wybór między identycznością a podobieństwem nie ma mieć większego znaczenia dla wiarygodności ludzkiego poznania. Wbrew temu wydaje się, że jest to jednak kluczowa sprawa. Jeśli bowiem jest to tylko podobieństwo, Tomasz przestaje być realistą bezpośrednim i znika cała domniemana różnica między średniowieczną a nowożytną epistemologią. Pełna patosu walka o identyczność form poznawczych jest charakterystycznym wątkiem bodaj całej neotomistycznej teorii poznania. Po drugie jednak, co wydaje mi się ważniejsze, św. Tomasz, tak samo jak Arystoteles, zdecydowanie przyjmował realistyczną interpretację podobieństwa, zgodnie z którą sprowadza się ono po prostu do identyczności form (ROJEK 2019, 195–196). Jak starałem się pokazać w innym miejscu, istnieją poważne systematyczne argumenty na rzecz takiej analizy podobieństwa (ROJEK 2018). Formuła (5) na gruncie stanowiska św. Tomasza nie może być więc ostateczna. Tiurnyn nie rozważa takiego zarzutu. Z jego analizy problemu epistemologicznego można jednak spróbować wywnioskować odpowiedź na problem metafizyczny. Mógłby on, jak sądzę, przyjąć klasyczną redukcję podobieństwa do identyczności, ale zarazem radykalnie zreinterpretować jej rezultat. Jedność formy, którą zakłada podobieństwo, mógłby rozumieć jakoś inaczej niż jako jedność numeryczną. Jak? Trudno powiedzieć. Być może byłaby ona czymś w rodzaju jedności mniejszej niż numeryczna z formuły (3). Być może jednak

byłaby jakąś pierwotną, nie analizowalną dalej jednością gatunku, którą sugerował Michał Głowala.

REPLIKACJA I MULTIPLIKACJA

Michał Głowala w tekście „Tomasz z Akwinu i widmo ukrytego nominalizmu” (GŁOWALA 2022) zajmuje jeszcze bardziej radykalne stanowisko w kwestii relacji między dawnym a nowym rozumieniem powszechników. O ile Tiuryn wskazywał, że pojęcia te się rozmięły, o tyle Głowala wykazuje, że wprost się wykluczały. Przywołuje on bowiem jeszcze jedno średniowieczne rozumienie powszechnika, które najwyraźniej wykracza poza obie definicje Spade’a. Tym razem uniwersaliami mają być byty, które nie są ani wspólne wielu w sensie (P2), ani orzekane o wielu w sensie (P2). Jak wskazuje bowiem Głowala, wielu scholastycznych filozofów uznawało co prawda powszechniki za byty wspólne, ale jednocześnie rozumiało wspólność w zupełnie inny sposób. Jak powiada,

„bycie w całości obecnym w wielu jednostkowych rzeczach naraz” w *tym* sensie, który interesuje nas w teorii uniwersaliów, to tyle, co bycie zwielokrotnionym (*multiplicatum*) w tych rzeczach. (GŁOWALA 2022, 329)

„Zwielokrotnienie” powszechnika oznacza jednak, że w poszczególnych rzeczach znajdują się jego różne numerycznie przypadki. Cytowany przez Głowalę siedemnastowieczny irlandzki scholastyk Johannes Poncius, czyli John Punch, definiował powszechnik tak:

(P3) powszechnik winien mieć taką naturę, że [...] mógłby on występować w wielu [*in multis*] ulegając przy tym zwielokrotnieniu i podziałowi [*cum sui multiplicatione, ac divisione*] (*Philosophiae ad mentem Scoti cursus integer*, III, 1, n. 5, cyt. za GŁOWALA 2022, 329 przyp. 6)

Co więcej, według scholastyków coś, co byłoby numerycznie tożsame w wielu rzeczach, w ogóle nie byłoby powszechnikiem. Jak bowiem pisał inny siedemnastowieczny scholastyk, tym razem włoski, Zaccaria Pasqualigo,

gdyby ta sama numerycznie forma, czy to substancjalna, czy przypadłościowa, została ustanowiona przez Boga na zasadzie powtórzenia [*per replicationem*] w wielu podmiotach, nie stanowiłaby ona jakiegoś powszechnika (*Disputationes metaphysicae*, II, 12, n. 7, cyt. za GŁOWALA 2022, 332 przyp. 10).

Okazuje się więc, że w scholastyce powszechnik był także rozumiany jako coś, co z definicji zakłada multiplikację, a więc zwielokrotnienie, a wyklucza replikację, czyli powtórzenie w wielu przedmiotach. Tak rozumiane powszechniki miały ulegać w rzeczach bezpowrotnemu podziałowi na wiele różnych numerycznie przypadków.

Wygląda więc na to, że ewolucja metafizycznego pojęcia powszechnika pożarła własnego ojca. Boecjusz wyraźnie przecież zaznaczał w (P1), że powszechnik *nie może* dzielić się w swoich przypadkach, Poncius zaś w (P3) nie mniej wyraźnie stwierdzał, po przeszło tysiącu lat, że *musi* się dzielić. To nowe pojęcie uchodziło przy tym najwyraźniej za zupełnie naturalne rozwinięcie poprzedniego. Wynika to zapewne stąd, że sam Boecjusz — jak już wskazywałem — nie przyjmował sformułowanego przez siebie pojęcia powszechnika i w innych miejscach sugerował właśnie zwielokrotnienie i podział uniwersaliów w rzeczach (TIURYN 2009, 155–156). Późniejsi scholastycy najwyraźniej poszli tym tropem i uznali, że właściwym sposobem rozumienia bycia wspólnym wielu z (P1) jest właśnie bycie podzielonym na wiele z (P3). Mamy tu jednak do czynienia z zaskakującym zwrotem akcji w dziejach rozumienia powszechników. Na gruncie (P1) realizm wymagał uznawania czegoś identycznego w rzeczach, natomiast na gruncie (P3) wprost to wykluczał.

Ważnym świadectwem przyjmowania takiego pojęcia powszechnika są przywoływane przez Michała Głowałę wypowiedzi scholastyków o Trójcy Świętej. Wspomniana przeze mnie nowa interpretacja uniwersaliów, zaproponowana przez ojców kapadockich, nie znalazła bowiem zrozumienia w odległych prowincjach cesarstwa. Św. Augustyn w traktacie *O Trójcy Świętej* (VI, 11) wyraźnie trzymał się dawnej neoplatońskiej koncepcji dzielących się powszechników. „Gatunek człowiek – pisał – *dzieli się* na Abrahama, Izaaka, Jakuba” (AUGUSTYN 1996, 255). Przy takich założeniach po prostu nie był w stanie zrozumieć immanentnego realizmu ojców kapadockich. Tym bardziej Boecjusz, gorliwy komentator Porfiriusza, pozostawał wierny neoplatońskiej teorii podzielonych form. Jedynym śladem rozważania przez niego kapadockiej koncepcji wydaje się jego definicja (P1). W ten sposób została ukształtowana zachodnia tradycja rozumienia boskiej natury. Scholastyczni autorzy przyjmowali oczywiście, zgodnie z orzeczeniem dogmatycznym, że jest ona jedna numerycznie w trzech osobach. Dlatego właśnie pisałem w *Tropach i uniwersaliach*, że

Tomasz jest [...] realistą w kwestii uniwersaliów wyłącznie w tym jednym, wyjątkowym przypadku. Trójjedyny Bóg jest dla niego jedynym prawdziwym

powszechnikiem, rozumianym jako coś jednego, co istnieje w trzech rzeczach naraz. [...] Według św. Tomasza, abstrakcyjny realizm w kwestii uniwersaliów jest więc wyłącznie teorią Boga. W świecie stworzonym obowiązuje teoria tropów. (ROJEK 2019, 184)

Powinienem być jednak wyjaśnić, że boska natura była u Tomasza powszechnikiem tylko we współczesnym rozumieniu uniwersaliów. Jak bowiem wskazuje Michał Głowala, komentując moją cytowaną wypowiedź, na gruncie scholastycznego pojęcia boska natura w ogóle nie była dla Tomasza powszechnikiem.

Natura Boska, właśnie dlatego, że nie jest zwielokrotniona w trzech Osobach, *w ogóle nie jest powszechnikiem* [...], *nie istnieje w trzech Osobach* w takim sensie, w jakim powszechnik *istnieje w wielu rzeczach naraz*; mamy tu do czynienia z ekwiwokacją, z zupełnie różnymi sensami „istnienia w wielu rzeczach naraz”. (GŁOWALA 2022, 330–331)

Powszechnik powinien być bowiem wspólny na zasadzie multiplikacji, a boska natura jest wspólna na zasadzie replikacji. Rzecz jasna, wskazana przez Głowalę ekwiwokacja wynika po prostu z zasadniczej różnicy między współczesnym (i patrystycznym) a scholastycznym rozumieniem powszechników. Warto jednak zaznaczyć, że nie wszyscy scholastyczni autorzy konsekwentnie trzymali się tego sposobu mówienia. Jak wskazywał Richard Cross, Duns Szkot, który miał dostęp do tradycji patrystycznej za pośrednictwem Jana Damasceńskiego, uznawał boską naturę za szczególny rodzaj powszechnika (CROSS 2003). Jak bowiem pisał w komentarzu do *Sentencji* (*Lect.* II, 3, 1, 1), „istnieje różnica między powszechnikiem w tym, co boskie, i w tym, co materialne” (JAN DUNS SZKOT 2000, 60). W Trójcy wspólna natura jest numerycznie identyczna, w stworzeniu jest mniej niż numerycznie tożsama. Innymi słowy: w Bogu obowiązuje współczesny realizm, w stworzeniach zaś tylko średniowieczny.

Wygląda więc na to, że zarysowaną powyżej klasyfikację Spade’a trzeba uzupełnić o jeszcze jedną definicję powszechnika. Okazuje się, że także jednostkowe formy, niebędące ani wspólne, ani orzekane, na mocy jakiejś pokrętnej średniowiecznej logiki, także uznawane były za uniwersalia, i to nie tylko w funkcjonalnym, lecz także nowym zakresowym sensie. Ostatecznie mapę średniowiecznych powszechników można więc chyba przedstawić tak:

	istnienie w rzeczach	istnienie w umysłach
jedność numeryczna w wielu przypadkach	(P1)	(P2)
podział w wielu przypadkach	(P3)	

Na gruncie (P1) powszechnik jest czymś numerycznie tożsamym i istnieje w wielu rzeczach, na gruncie (P2) jest co prawda czymś jednym, ale istnieje w umyśle, z kolei według (P3) istnieje w rzeczach, ale nie jest czymś jednym numerycznie. Nie jestem pewien, czy w ogóle dyskutowano o bytach należących do czwartej możliwej kategorii, to znaczy o dzielących się i istniejących w wielu umysłach; mam nadzieję, że przynajmniej ich nie uznawano by za uniwersalia. Wygląda więc na to, że pojęcie powszechnika w średnio-wieczu miało wyraźnie charakter rodzinny. Pojęcia (P2) i (P3) mają pewne cechy wspólne z pojęciem (P1), ale nie mają już nic wspólnego ze sobą. Najważniejsze jest jednak to, że o ile pierwsze rozumienie powszechników zgadza się ze współczesnym, o tyle drugie się z nim rozmija, trzecie natomiast zasadniczo je wyklucza. Współczesne powszechniki, podobnie jak boska natura w Trójcy, nie zwielokrotniają się bowiem w rzeczach, lecz się w nich po prostu powtarzają,

Michał Głowala przyjmuje jednak przywołane przez siebie dość ekscentryczne, jak na dzisiejsze standardy, pojęcie powszechnika jako coś oczywistego i za jego pomocą krytykuje wszystkie inne podejścia do uniwersaliów. Rezultaty jego krytyki są łatwe do przewidzenia. Wszyscy autorzy, którzy nie uznają, jak Punch i Pasqualigo, że powszechniki dzielą się na różne numerycznie przypadki, zostają uznani za ukrytych nominalistów. W pierwszej kolejności dostaje się Platonowi. Tu akurat dochodzi do nieoczekiwanego sojuszu, ja bowiem też zarzucałem Platonowi ukryty nominalizm (ROJEK 2019, 53–55; zob. PIWOWARCZYK 2020; BARSKA 2021; ROJEK 2021). Ja jednak krytykowałem go za to, że idee nie są czymś identycznym w rzeczach, Głowala zaś krytykuje go za to, że nie dzielą się w rzeczach. Zgoda między nami jest więc tylko werbalna. Staje się to jasne, gdy Michał Głowala zaczyna krytykować także moją interpretację scholastycznego realizmu.

Moja zasadnicza wątpliwość [...] dotyczy [...] fundamentalnej przesłanki, która głosi, że [...] *quidditas* jest (w swoisty sposób) jedna i ta sama, identyczna w wielu jednostkach, nie ulega zwielokrotnieniu, i właśnie dlatego stanowi powszechnik. [...] Otóż wydaje mi się, że z uwagi na tę samą przesłankę fundamentalną interpretacja Pawła Rojka także jest ukrytym nominalizmem. (GŁOWAŁA 2022, 334–335)

Mamy tu więc do czynienia ze zdumiewającym ontologicznym *qui pro quo*. Ja przecież zarzucałem ukryty nominalizm Platonowi, bo nie znajdowałem u niego czegoś ściśle identycznego, Głowala zaś zarzuca mi ukryty nominalizm, bo znajduje u mnie coś identycznego. Całe to zamieszanie wynika po prostu z tego, że posługujemy się zupełnie różnymi pojęciami powszechników.

Po wyjaśnieniu tych dramatycznych różnic terminologicznych można jednak zastanowić się, co taka scholastyczna teoria uniwersaliów ma do powiedzenia w kwestii współczesnego problemu uniwersaliów. Przywoływani przez Michała Głowalę scholastycy przyjmowali, że różne numerycznie rzeczy posiadają różne numerycznie przypadki jednego powszechnika, który jednak nie powtarza się w swoich przypadkach, lecz się w nich zwielokrotnia. Jak pisał, „natura ludzka jest oczywiście w Sokratesie i Platonie, ale jest w nich właśnie *zwielokrotniona*”, to znaczy „natura ludzka Sokratesa nie jest naturą ludzką Platona” (GŁOWAŁA 2022, 340). Jedność atrybutu rzeczy x i y jest tu więc rozumiana chyba tak:

- (6) $x \neq y \wedge x$ ma własność $F \wedge y$ ma własność $G \wedge F \neq G \wedge F$ jest zwielokrotnieniem $R \wedge G$ jest zwielokrotnieniem $S \wedge R=S$.

Kluczowe pytanie brzmi, czym jest owo zwielokrotnienie. Jak przyznaje sam Głowala (2022, 330), jest to „sednem problematyki uniwersaliów”. Jak w takim razie można je wyjaśnić? Sugerowana przez Głowalę odpowiedź może wydawać się nieco zaskakująca:

Z perspektywy scholastycznej [...] trzeba zrozumieć, że stąd, iż natura ludzka jest w Sokratesie i Platonie *nie* wynika wcale, że Sokrates i Platon mają jedną naturę ludzką. Okoliczność ta stanowi pierwotne *datum* teorii uniwersaliów; kto odmawia jej przyjęcia, w punkcie wyjścia odmawia zajęcia się teorią uniwersaliów. (GŁOWAŁA 2022, 340)

Rozumiem to w ten sposób, że jedność natury ludzkiej zwielokrotnionej w Sokratesie i Platonie jest czymś pierwotnym, co dalej nie może być zanalizowane. Dlatego też właśnie, jak sądzę, Głowala uważa, że oczywiście

skądinąd pytanie o identyczność natury ludzkiej w ogóle i natury ludzkiej w Sokratesie „nie wygląda na zrozumiałe” i opiera się na „jakiejs mglistej intuicji, której nie sposób dobrze wyrazić” (GŁOWAŁA 2022, 340).

Wygląda więc na to, że scholastyczny realizm w interpretacji Michała Głowali jest bardzo szczególnym stanowiskiem w kwestii uniwersaliów. Nie jest on oczywiście ani sugerowanym przez Armstronga nominalizmem pojęcia, ani proponowanym przeze mnie realizmem determinabiliów, ani nawet podpowiadany przez Tiuryna nominalizmem podobieństwa. Nie jest to też, należy podkreślić, szkotystyczną teorią identyczności słabszej niż numeryczna. Głowala nie odwołuje się bowiem do żadnego z diskutowanych dotychczas wyjaśnień. Wygląda na to, że według niego fakt, iż indywidualne natury są przypadkami jednego powszechnika, po prostu nie wymaga żadnego wyjaśnienia.

Moim zdaniem jego propozycję można uznać za szczególną wersję stanowiska Quine’a, sformułowaną jednak nie dla indywidualnych rzeczy, lecz dla jednostkowych własności. Quine z pełną premedytacją odmawiał bowiem odpowiedzi na pytanie, jak wyjaśnić jedność atrybutów. Wynikało to nie z tego, że — jak być może Arystoteles — nigdy nie zadawał sobie takiego pytania, ale z tego, że wolał na nie po prostu nie odpowiadać. Zamiast formułować mało wiarygodne teorie nominalistyczne albo — co gorsza — wikać się w trudności realizmu, przyjmował po prostu, że jedność jest czymś pierwotnym, co nie potrzebuje żadnego wyjaśnienia. Jak pisał w swoim klasycznym eseju „O tym, co istnieje”:

Można twierdzić, że to, iż domy, róże i zachody słońca są czerwone, jest faktem ostatecznym i nieredukowalnym, utrzymując przy tym, że [realista – P. R.] Iksiński ze wszystkimi swymi tajemniczymi bytami oznaczanymi rzekomo przez takie nazwy jak „czerwoność” wcale nie lepiej tłumaczy zjawiska rzeczywistości. (QUINE 2000, 39)

Stanowisko Quine’a wywołało szeroką dyskusję. Jedni, jak Armstrong, byli oburzeni tym, że w istocie rezygnuje on z zajęcia się problemem powszechników. Armstrong określał go jako „strusiego nominalistę”. Quine bowiem

odmawia przyjęcia uniwersaliów, ale jednocześnie nie widzi potrzeby przedstawienia żadnej ich redukcyjnej analizy jakiegokolwiek typu. Nie ma uniwersaliów, ale sąd, że *a* jest *F*, jest całkowicie w porządku taki, jaki jest. [...] Taki nominalista po prostu odmawia przedstawienia jakiegokolwiek wyjaśnienia [...] typów. (ARMSTRONG 1978a, 16–17)

Inni komentatorzy byli nieco łagodniejsi. W szczególności David Lewis wskazywał, że uznanie czegoś za fakt pierwotny jest też pewnym sposobem jego

wyjaśnienia. Jak pisał, „nie każde uwzględnienie jest analizą!” (LEWIS 1997, 198). To właśnie taki ruch może czasem uchronić teorię przed podejmowaniem zbyt kosztownych problemów. Jestem skłonny w zasadzie zgodzić się z Lewisem, ale mimo to sądzę, że krok Quine’a nie był właściwy. Choć bowiem w każdej teorii pojawiają się w końcu jakieś pojęcia pierwotne, nie powinny one jednak pojawiać się już na samym początku. Podobnie jest, jak sądzę, w proponowanej przez Michała Głowalę interpretacji scholastycznej teorii uniwersaliów. Tu też jedność atrybutów na poziomie indywidualnych natur zostaje uznana za coś pierwotnego, czego nie da się dalej wyjaśnić. W ten sposób jednak dyskusja zostaje zamknięta w momencie, w którym powinna się dopiero zaczynać. O ile w wypadku Quine’a taki ruch miał uzasadniać ontologię nominalistyczną, o tyle u Głowali ma, paradoksalnie, służyć realizmowi. Stanowisko Michała Głowali, do którego zresztą zdaje się także prowadzić propozycja Tomasza Tiuryna, można więc nazwać strusim realizmem. Różnica między strusim nominalizmem a realizmem jest jednak niewielka, bo ani w pierwszym, ani w drugim wypadku nie uzyskujemy żadnego głębszego wyjaśnienia jedności w wielości.

ZAKOŃCZENIE

Jędrzej Gałka, gdy tylko schronił się przed przeciwnikami realizmu w Głogówku, napisał dość obcesowy list do biskupa krakowskiego Zbigniewa Oleśnickiego. Przyznawał się w nim do czytania i przepisywania dzieł Wiklefa, żądał zwrotu zarekwirowanych książek i straszył biskupa swoimi znajomościami na dworze królewskim. Przede wszystkim narzekał jednak na swoich kolegów:

od założenia Uniwersytetu Krakowskiego [...] wszyscy magistrowie i studenci [...] na próżno nad zagadnieniami uniwersaliów [...] pracują [...], jak to widać z pism i wykładów magistra Jędrzeja z Kokorzyna, który uchodzi za największego uczonego w Uniwersytecie Krakowskim. [...] Ile jest włosów na głowie, tyle błędów w ich wykładach, aliści nie będę w nie teraz wchodził. (Cyt. za: KOLBUSZEWSKI 1964, 39–40)

Gałka przechwalał się też, że przyjmowanego przez niego realizmu „nie mógł obalić żaden uczoney ani mistrz na świecie”, czego by niechybnie wykazał, gdyby tylko miał „możność wypowiedzenia tego i obronienia wobec Najprzewielebniejszego Ojca” (ibid., 39). Biskupowi Oleśnickiemu nie udało się jednak, mimo starań, sprowadzić mistrza Jędrzeja do Krakowa,

nie doszło więc ani do planowanego procesu o herezję, ani do zapowiadanej dyskusji o uniwersaliach. Wkrótce słuch o nim zaginął. W albumie Akademii Krakowskiej przy dacie promocji Jędrzeja Gałki z 1425 r. ktoś, najwyraźniej jakiś nominalista, dopisał tylko w bezsilnej złości, że był to „haereticus pessimus, cum quo disputabant cuncti” – „najgorszy heretyk, z którym wszyscy spory wiedli” (KOLBUSZEWSKI 1964, 24, 98).

Staralem się tutaj zbadać, w jakim stopniu współczesne analityczne dyskusje o powszechnikach stanowią kontynuację średniowiecznego sporu o uniwersalia. Jak się okazało, wiele nas różni, ale też trochę nas łączy. Dziś problemem powszechników jest ontologiczny problem jedności typu, dawniej zaś był nim raczej semantyczny problem odniesienia wyrażen ogólnych. Co więcej, zmieniło się także samo rozumienie uniwersaliów. Dziś chodzi o byty identyczne w wielu egzemplifikacjach, dawniej mogło także chodzić o intencjonalne znaczenia ogólne albo istniejące w rzeczach jednostkowe własności. Wygląda więc na to, że współcześni realiści mogliby być w średniowieczu uznawani za nominalistów, a dawni realiści mogą być dziś interpretowani jako nominaliści. Mimo wszystko wydaje się, że istnieje pewna wspólna część obu dyskusji. Jednym z pojęć powszechnika, od czasów ojców kapadockich, przez Boecjusza, aż po Wiklifa, były bowiem wspólne natury, istniejące w różnych rzeczach. Te właśnie „rzeczy pospolite”, jak je nazywał Jędrzej Gałka, były najwyraźniej tym samym, co dzisiejsze uniwersalia. Ostatecznie okazuje się więc, że współczesne dyskusje analityczne są w pewnej mierze kontynuacją średniowiecznych sporów. Skoro tak, to także naszą dyskusję z Tomaszem Tiurynem i Michałem Głowąłą można chyba uznać za dalszy ciąg niedokończony dysputy Jędrzeja Gałki z jego kolegami Pawłem z Kłobucka czy Jędrzejem z Kokorzyna. Cieszę się, że dziś na naszych uniwersytetach, mimo dominujących, jak dawniej, nastrojów nominalistycznych, nie prześladowuje się już za realizm w kwestii uniwersaliów. Mam też nadzieję, że potraktowałem swoich polemistów choć trochę lepiej niż mój czcigodny poprzednik swoich adwersarzy.

REFERENCJE

- ARMSTRONG, David Malet. 1975. „Towards a Theory of Properties: Work in Progress on the Problem of Universals”. *Philosophy* 50, no. 192: 145–155. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0031819100061039>.
- ARMSTRONG, David Malet. 1978a. *Universals and Scientific Realism*, t. 1: *Nominalism and Realism*. Cambridge: Cambridge University Press.

- ARMSTRONG, David Malet. 1978b. *Universals and Scientific Realism*, t. 2: *Theory of Universals*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ARMSTRONG, David Malet. 1989. *Universals: An Opinionated Introduction*. Boulder: Westview Press.
- ARMSTRONG, David Malet. 1997. *A World of State of Affairs*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ARYSTOTELES. 1983. *Metafizyka*. Tłum. Kazimierz Leśniak. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- ARYSTOTELES. 2018. *Peri hermeneias (Hermeneutyka)*. Tłum. Tomasz Tiuryn. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- AUGUSTYN. 1996. *O Trójcy Świętej*. Tłum. Maria Stokowska. Kraków: Znak.
- BARSKA, Katarzyna. 2021. „Ontologia Romana Ingardena wobec sporu o uniwersalia. W związku z książką Pawła Rojka *Tropy i uniwersalia*”. *Filozofia Nauki* 29, nr 1: 81–107. DOI: <https://doi.org/10.14394/filnau.2021.0004>.
- BOECJUSZ. 2009. „Drugi komentarz do Isagogi, ks. I, rozdz. 10–11”. Tłum. Tomasz Tiuryn. W: Tomasz TIURYN. *Boecjusz i problem uniwersaliów*, 401–408. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- BRANSON, Beau. 2014. *The Logical Problem of the Trinity*. Dissertation, University of Notre Dame.
- BROWER, Jeffrey E. 2016. „Aquinas on the Problem of Universals”. *Philosophy and Phenomenological Research* 92, no. 3: 715–735. DOI: <https://doi.org/10.1111/phpr.12176>.
- CHRUDZIMSKI, Arkadiusz. 2011. „Nominalizm”. W: *Przewodnik po metafizyce*, red. Sebastian Kołodziejczyk, 127–159. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- COPLESTON, Frederick. 1955. *Aquinas*. Baltimore: Penguin Books.
- CROSS, Richard. 2002. „Gregory of Nyssa on Universals”. *Vigiliae Christianae* 56, no. 4: 372–410. DOI: 0.1163/157007202320809202.
- CROSS, Richard. 2003. „Duns Scotus on Divine Substance and the Trinity”. *Medieval Philosophy and Theology* 11: 181–201. DOI: <https://doi.org/10.1017.S1057060803000070>.
- ERISMANN, Christophe. 2007. „Immanent Realism. A Reconstruction of an Early Medieval Solution to the Problem of Universals”. *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale* 18: 211–229.
- ERISMANN, Christophe. 2014. „Explaining Exact Resemblance: Gilbert of Poitiers’s Conformitas Theory Reconsidered”. *Oxford Studies in Medieval Philosophy* 2: 1–24.
- EDWARDS, Douglas. 2014. *Properties*. Cambridge: Polity Press.
- GALLUZZO, Gabriele. 2008. „The Problem of Universals and its History. Some General Considerations”. *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale* 19: 335–369.
- GĄŁKA Z DOBCZYNA, Andrzej. 1997. „Pieśń o Wiklefie”. W: *Polska poezja świecka XV wieku*, red. Maciej Włodarski, 23–29. Wrocław: Ossolineum.
- GŁOWAŁA, Michał. 2022. „Tomasz z Akwinu i widmo ukrytego nominalizmu”. *Roczniki Filozoficzne* 70, nr 3: 325–346. DOI: <https://doi.org/10.18290/Rf22703.14>.
- GROSSMANN, Reinhardt. 1994. *The Existence of the World. An Introduction to Ontology*. London: Routledge.
- HEITZMAN, Marian. 1926. „Jana Wyclifa traktat *De universalibus* i jego wpływ na Uniwersytet Praski i Krakowski”. *Archiwum Komisji do Badania Historii Filozofii w Polsce* 2, nr 2: 111–156.

- JAN DUNS SZKOT. 2000. „Czy substancja materialna ze swej natury jest substancją jednostkową i indywidualną”. Tłum. Martyna Koszkało. W: *Wszystko to ze zdziwienia. Antologia tekstów filozoficznych z XIV wieku*, red. Elżbieta Jung-Palczewska, 51–61. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- KENNY, Anthony. 1986. „The Realism of the *De Universalibus*”. W: *Wyclif in His Times*, red. Anthony Kenny, 17–29. Oxford: Oxford University Press.
- KOLBUSZEWSKI, Stanisław. 1964. *Herezja kanonika Jędrzeja Galki*. Wrocław: Ossolineum.
- LEWIS, David. 1997. „New Work for a Theory of Universals”. W: *Properties*, red. D. H. Mellor, Alex Oliver, 188–227. Oxford: Oxford University Press.
- LIBERA, Alain de. 2014. *La Querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Âge*. Paris: Seuil.
- LOUX, Michael J. 2021. *Metafizyka. Współczesne wprowadzenie*. Tłum. Marcin Iwanicki. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- MARKOWSKI, Mieczysław. 1968. „Stanowisko polskich średniowiecznych komentatorów *Isagogi* Porfiriusza wobec wklefowskiej teorii uniwersaliów”. *Roczniki Filozoficzne* 15, z. 1: 125–131.
- MORELAND, James P. 2001. *Universals*. Chesham: Acumen.
- PANACCIO, Claude. 2012. „Universals”. W: *The Oxford Handbook of Medieval Philosophy*, red. John Marenbon, 385–402. Oxford: Oxford University Press.
- PIWOWARCZYK, Marek. 2020. „Platonizm a spór o uniwersalia. W związku z książką Pawła Rojka *Tropy i uniwersalia*”. *Filozofia Nauki* 28, nr 2: 113–133. DOI: <https://doi.org/10.14394/filnau.2020.0012>.
- QUINE, Willard Van Orman. 2000. „O tym, co istnieje”. W: Willard Van Orman QUINE. *Z punktu widzenia logiki*. Tłum. Barbara Stanosz, 29–47. Warszawa: Aletheia.
- ROJEK, Paweł. 2018. „Regresy podobieństwa. Podwójny relacyjny argument przeciwko nominalizmowi tropowemu”. *Filozofia Nauki* 26, nr 2: 13–40. DOI: <https://doi.org/10.14394/filnau.2018.0009>.
- ROJEK, Paweł. 2019. *Tropy i uniwersalia. Badania ontologiczne*. Warszawa: Scholar.
- ROJEK, Paweł. 2021. „Piekący problemat Ingardena. Platonizm, uniwersalia i byty relacyjne”. *Filozofia Nauki* 29, nr 1: 109–138. DOI: <https://doi.org/10.14394/filnau.2021.0002>.
- ROJEK, Paweł. 2022. „Barbarzyńca w ogrodzie. Wprowadzenie do dyskusji o *Tropach i uniwersaliach*”. *Roczniki Filozoficzne* 70, nr 3: 277–296. DOI: <https://doi.org/10.18290/RF22703.12>.
- SPADE, Paul Vincent. 1985. „Introduction”. W: John Wyclif. *On Universals*, vi-l. Oxford: Oxford University Press.
- SPADE, Paul Vincent. 1994. „Introduction”. W: *Five Texts on the Mediaeval Problem of Universals: Porphyry, Boethius, Abelard, Duns Scotus, Ockham*, red. Paul Vincent Spade, vii–xviii. Indianapolis: Hackett.
- SPADE, Paul Vincent. 2005. „The Problem of Universals and Wyclif's Alleged Ultrarealism”. *Vivarium* 43 (1): 111–123. DOI: <https://doi.org/10.1163/1568534054068429>.
- STRÓŻEWSKI, Władysław. 2003. *Ontologia*. Kraków: Aureus.
- SWIEŻAWSKI, Stefan. 1978. *Dzieje filozofii europejskiej XV wieku*, t. 3: *Byt*. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.
- SWIEŻAWSKI, Stefan. 2000. *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- SZYMURA, Jerzy. 2011. „Nominalizm”. W: *Przewodnik po metafizyce*, red. Sebastian Kołodziejczyk, 161–210. Kraków: Wydawnictwo WAM.

- TIURYN, Tomasz. 2009. *Boecjusz i problem uniwersaliów*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- TIURYN, Tomasz. 2022. „Arystoteles i początki pojęcia powszechnika”. *Roczniki Filozoficzne* 70, nr 3: 297–324. DOI: <https://doi.org/10.18290/RF22703.13>.
- TOMASZ Z AKWINU. 2000. „O bycie i istocie”. Tłum. Mieczysław A. Krąpiec. W: Mieczysław A. KRĄPIEC. *Byt i istota. Św. Tomasza „De ente et essentia” przekład i komentarz*, 7–47. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- URBAŃCZYK, Stanisław. 1981. „Komentarz filologiczny do *Pieśni o Wiklefie* Andrzeja Gałki”. W: *O języku literatury*, red. Józef Bubak i Aleksander Wilkoń, 28–36. Katowice: Uniwersytet Śląski.
- WICHER, Andrzej. 2016. „*Pieśń o Wiklefie* Andrzeja Gałki jako próba upolitycznienia filozoficznego realizmu”. *Biuletyn Biblioteki Jagiellońskiej* 66: 223–236.
- WYCLIF, John. 1985. *On Universals*. Transl. by Anthony Kenny. Oxford: Oxford University Press.
- ZACHHUBER, Johannes. 2013. „Universals in the Greek Church Fathers”. W: *Universals in Ancient Philosophy*, red. Riccardo Chiaradonna i Gabriele Galluzzo, 425–470. Pisa: Edizioni della Normale.

„RZECZY POSPOLITE”:

STARE I NOWE POJĘCIA POWSZECHNIKA

Streszczenie

Filozofowie analityczni zwykle uważają, że dyskutowany przez nich problem uniwersaliów jest tym samym problemem, którym zajmowano się w starożytności i średniowieczu. Historycy filozofii pokazują jednak, że dawny spór o uniwersalia dotyczył wielu różnych kwestii i wcale nie skupiał się na dyskutowanym obecnie problemie wspólnych własności. W swojej książce *Tropy i uniwersalia* przyjmowałem, że pojęcie powszechników miało zawsze mniej więcej to samo znaczenie i interpretowałem stanowisko św. Tomasza z Akwinu jako rodzaj współczesnego realizmu. Moja interpretacja wywołała interesujące polemiki ze strony historyków filozofii, Tomasza Tiuryna i Michała Głowali. W tym artykule staram się zbadać podobieństwa i różnice między współczesnym a średniowiecznym rozumieniem powszechników i odpowiedzieć na niektóre sformułowane przez nich zarzuty. Wygląda na to, że w średniowieczu istniały co najmniej trzy różne pojęcia uniwersaliów. Po pierwsze, rozumiano je jako byty wspólne, ściśle tożsame w wielu swoich realizacjach. To pojęcie uniwersaliów być może zawdzięczamy patrystycznym dyskusjom o Trójcy Świętej w IV wieku. Po drugie, uniwersalia definiowano jako byty orzekane o wielu, to znaczy ogólne pojęcia istniejące w intelekcie. Po trzecie wreszcie, uważano je, zwłaszcza w późnej scholastyce, za byty dzielące się w swoich realizacjach. Tylko to pierwsze pojęcie zgadza się ze współczesnym rozumieniem uniwersaliów. Wynika z tego, że średniowieczny i współczesny spór o powszechniki częściowo pokrywają się ze sobą. Staram się także pokazać, że proponowane przez Tiuryna i Głowalę interpretacje stanowiska św. Tomasza prowadzą do osobliwego poglądu łączącego teorię tropów i strusi nominalizm Quine’a.

Słowa kluczowe: uniwersalia; realizm; nominalizm; teoria tropów; scholastyka; patrystyka; Trójca Święta.

“COMMON THINGS”:
THE OLD AND THE NEW CONCEPTS OF UNIVERSALS

S u m m a r y

Analytic philosophers usually believe that the problem of universals they discuss is the same problem that was discussed in antiquity and the Middle Ages. However, historians of philosophy point out that the old dispute on universals involved many different issues and did not focus on the currently debated problem of common properties. In my book *Tropy i uniwersalia* [Tropes and Universals], I assumed that the concept of universals had more or less the same meaning and I interpreted St. Thomas Aquinas' position as a kind of contemporary realism. My interpretation raised interesting polemics by historians of philosophy, Tomasz Tiurny and Michał Głowala. In this paper I attempt to examine the similarities and differences between contemporary and medieval understandings of universals and to answer some of their objections. It seems that there were at least three different notions of universals in the Middle Ages. First, they were understood as common beings, strictly identical in many realizations. This concept of universals is perhaps due to the patristic discussions of the Trinity in the fourth century. Second, universals were defined as entities predicated of the many, that is, as general concepts existing in the intellect. Third, and finally, they were thought, especially in late scholasticism, as entities divided into their realizations. Only the first concept agrees with the contemporary understanding of universals. It follows that the medieval and contemporary dispute over universals partially overlap. Finally, I also try to show that the interpretations of Aquinas's position proposed by Tomasz Tiurny and Michał Głowala lead in fact to a peculiar position that combines trope theory and Quine's ostrich nominalism.

Keywords: universals; realism; nominalism; trope theory; scholasticism; patristics; Trinity.

Information about the Author: PAWEŁ ROJEK, PhD — Jagiellonian University in Krakow, Faculty of Philosophy, Institute of Philosophy, Department of Ontology; correspondence address: ul. Grodzka 52, 31-044 Kraków; e-mail: pawel.rojek@uj.edu.pl; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2584-0108>.