

Robert Delfino

Realizm i problem uniwersaliów : rozwiązanie tomistyczne

Człowiek w Kulturze 19, 301-315

2007

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Robert Anthony Delfino
St. John's University
Staten Island, New York

Realizm i problem uniwersaliów: rozwiązanie tomistyczne

Problem uniwersaliów jest jednym z najbardziej złożonych i trudnych tematów w metafizyce. Ma on długą historię, w której wielu filozofów próbowało go rozwiązać. Najlepsze rozwiązanie – moim zdaniem – można znaleźć w metafizyce św. Tomasza z Akwinu. W niniejszym artykule zbadam rozwiązanie podane przez św. Tomasza oraz przybliżę dodatkowe uściślenia jego teorii, poczynione przez innych myślicieli. Czyniąc to, chciałbym uhonorować Mieczysława Alberta Krąpca OP. Przez ponad pięćdziesiąt lat o. Krąpiec bronił klasycznej filozofii realistycznej i rozwijał ją, podążając za Akwinatą zarówno w swoim podejściu do filozofii, jak i swojej metafizyce.

Niniejszy esej podzieliłem na dwie części. W pierwszej omówię w skrócie problem uniwersaliów i zbadam rozwiązanie podane przez św. Tomasza. Przeanalizuję również pewne uściślenia też św. Tomasza wprowadzone przez Jorga J. E. Grację, które miały na celu przedstawienie i ulepszenie rozwiązania tomistycznego. W drugiej części wyjaśnię, w jaki sposób rozwiązanie tomistyczne omówione w pierwszej części dostarcza obiektywnego fundamentu dla filozofii, nauki i ogólnej ludzkiej wiedzy. Aby to uczynić, skorzystam ze schematów opartych na średniowiecznych sposobach omawiania relacji.

Zanim będziemy mogli przedstawić problem uniwersaliów, musimy uściślić choćby pobieżnie istotną dla tematu terminologię. Jest to konieczne, ponieważ różni filozofowie w różny sposób rozumieją uniwersalność. Arystoteles na przykład rozumiał uniwersalność jako

orzekalność: „Ogólnymi nazywam te, które z natury swej mogą być orzekane o wielu rzeczach, a jednostkowymi te, które nie mogą być orzekane [o wielu rzeczach], na przykład ‘człowiek’ może być orzekany o wielu osobach, »Kallias« o jednej”¹. Natomiast św. Tomasz twierdził, że „do pojęcia ogólności należy wspólność i jedność”². W innym miejscu wydaje się, że rozumiał uniwersalność jako komunikowalność: „To, dzięki czemu Sokrates jest człowiekiem, może być przekazane wielu, ale to dzięki czemu jest sobą, może być przekazane li tylko jednemu”³.

Aby omówić problem uniwersaliów, nie opowiadając się z góry za żadnym konkretnym rozwiązaniem, proponuję, abyśmy używali terminu ‘uniwersalny’, odnosząc się do czegoś, co jest w stanie być wspólne dla wielu jednostek. Na przykład *człowiek* jest wspólny dla Piotra i Pawła. Jednakże pozostawiam otwartą możliwość, że to, co jest wspólne Piotrowi i Pawłowi to słowo czy pojęcie, czy rzeczy ponadmentalne itd. Natomiast terminu ‘jnostkowy’ użyję do określania czegoś, co jest nieprzekazywalne (tj. nie ma możliwości bycia wspólnym dla wielu jednostek). Na przykład Sokrates jest jednostką. Nie może być wielu Sokratesów. Może być wielu różnych ludzi mających na imię Sokrates, ale był tylko jeden Sokrates, który był nauczycielem Platona, mężem Ksantypy, i który został sądzony przez Meletusa za podważanie autorytetu władzy. Więc powinno być oczywiste, że nie jest możliwe, aby rzecz była jednocześnie powszechna i jednostkowa, gdyż wykluczają się one wzajemnie. Poczyniwszy ustalenia terminologiczne, możemy przystąpić do badania, w jaki sposób problem uniwersaliów był formułowany w średniowieczu.

¹ Arystoteles, *Hermeneutyka*, 7, 17a38-b1, tłum. K. Leśniak, w: *Dzieła wszystkie*, Warszawa 1990, t.1.

² Św. Tomasz z Akwinu, *O bycie i istocie*, tłum. M. A. Krąpiec Lublin, rozdz. III, s. 26.

³ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, I, q. 11, a. 3, resp. tłum. P. Bełch OP, Londyn 1975.

I. Problem uniwersaliów

Żaden ze średniowiecznych tekstów nie miał większego wpływu, gdy chodzi o formułowanie problemu uniwersaliów niż Boecjusza drugi komentarz Porfiriusza z *Isagogi*⁴. W *Isagodze*, która miała być wstępem do Arystotelesa *Kategorii*, Porfiriusz pozostawił bez odpowiedzi trzy pytania o rodzaje i gatunki. Ze względu na ograniczenia niniejszej pracy rozważę jedynie pierwsze z tych pytań, mianowicie: Czy gatunki i rodzaje są rzeczywiste, czy znajdują się tylko w myślach⁵. Mówiąc wprost, rodzaje i gatunki są pojęciami logicznymi, które mogą być orzekane o jednostkach takich jak Piotr czy Paweł. Jednakże, kiedy Porfiriusz zadawał to pytanie, myślał o przykładach rodzajów i gatunków, takich jak zwierzę czy człowiek. Dlatego możemy przekształcić pytanie Porfiriusza w sposób następujący: Czy uniwersalia (takie jak zwierzę czy człowiek) mogą istnieć poza umysłem?

Kiedy pytanie jest postawione w ten sposób, tylko dwie odpowiedzi są możliwe: tak lub nie. Odpowiadając „tak”, opowiadamy się za jakimś typem realizmu. Odpowiadając „nie”, opowiadamy się za jakimś typem nominalizmu. Niestety, zarówno realizm, jak i nominalizm napotykają na poważne trudności. Aby je wyjaśnić, przebadajmy te poglądy, zaczynając od nominalizmu.

A. Nominalizm

Mówiąc w skrócie, nominalizm jest poglądem głoszącym, że uniwersalia są zaledwie słowami. Słowo ‘nominalizm’ pochodzi od łacińskiego *nomen*, które oznaczało nazwę. Jednakże poza kilkoma możliwymi wyjątkami – jak np. Roscelin – nie taką interpretację podawali średniowieczni nominaliści. O wiele częściej utrzymywali, że uniwersalia są pojęciami w umyśle i my odnosimy się do nich przez słowa.

⁴ Dokładna dyskusja nad problemem uniwersaliów i filozofii średniowiecznej oraz tłumaczenia najważniejszych tekstów, zob. *Five Texts on the Mediaeval Problem of Universals: Porphyry, Boethius, Abelard, Duns Scotus, Ockham*, P. V. Spade (ed.), Indianapolis 1994.

⁵ Por. Porfiriusz, *Isagoga*.

Na przykład Wiliam Ockham twierdzi, że „podmiotem zdania naukowego jest treść mentalna (*intentio*) lub słowo”⁶. Aby ujawnić jedno podeście, bada następujące zarzuty: „Ponieważ filozofia [...] rzeczywiście jest nauką, musi być o rzeczach realnych [tj. o rzeczach istniejących poza umysłem], a więc nie jest [nauką] o treściach mentalnych”⁷. Udziela na nie następującej odpowiedzi: „Rzeczywista nauka jest nie o rzeczach, ale o treściach mentalnych reprezentujących rzeczy”⁸. Odpowiedź Ockhama odkrywa pierwszą poważną słabość nominalizmu, mianowicie, że nauka traci swoją obiektywną podstawę w rzeczywistości. Jeżeli jedyną wspólną dla Piotra i Pawła rzeczą jest pojęcie człowieka, wtedy nauka staje się produktem umysłu, a nie refleksją nad rzeczywistością. To właśnie powiedział o. Krąpiec: „W Średniowieczu – nominalizm [...] związane filozofię raczej z poznaniem aniżeli z bytem i rozumieniem rzeczywistości”⁹. Druga poważna trudność dotyczy problemu bycia tym samym, czy też tożsamości¹⁰. Nominalizm nie może wyjaśnić faktu, że w rzeczywistości Piotr jest identyczny z Pawłem *qua* człowiekiem. Aby to ujawnić, posłużę się schematem opartym na średniowiecznym sposobie omawiania relacji.

Dla Platona i Arystotelesa relacja polegała na odnoszeniu się jakiejś rzeczy do czegoś innego¹¹. W wiekach średnich relacje za-

⁶ W. Ockham, *Prologus in Expositionem super vii libros Physicorum*, w: Ockham, *Philosophical Writings*, P. Boehner OFM (ed.), Indianapolis 1990, s. 12.

⁷ Tamże.

⁸ Tamże.

⁹ M. A. Krąpiec, *O rozumienie filozofii*, Lublin 1991, s. 41.

¹⁰ Używam terminów „tożsamość” i „identyczność” (‘identity’, ‘sameness’) zamiennie. Rozumiem identyczność jako brak różnic. Tradycyjnie różnica (*differentia*) miała określać to, co jest podobne pod jednym względem i różne pod innym. Na przykład człowiek różni się od konia tym, że jest racjonalny, ale zarówno człowiek, jak i koń są zwierzętami. Różnica była również odróżniana od różnorodności (*diversitas*), która to różnorodność była używana, gdy dwie rzeczy nie miały nic wspólnego ze sobą. Na przykład jest różnorodność pomiędzy kolorem (jakością) i pięcioma stopami długości (ilości). Jednakże odchodzę od wąskiego rozumienia różnicy i w zamian używam tego terminu do objęcia obydwu tych sensów oraz do sensów nie-identyczności, które mogą się pojawić. A zatem rozumiem różnicę wystarczająco szeroko, by objąć każdy przypadek, gdzie X nie jest Y.

¹¹ Zob. Platon, *Państwo*, 438b i *Sofista*, 255c; Arystoteles, *Kategorie*, 7 i *Metafizyka*, V, 15.

zwyczaj omawiano przy użyciu następującej terminologii: przedmiot, termin (*term*), podstawa (*ground*), relacja¹². Korzystając z powyższego przykładu można powiedzieć, że Piotr byłby przedmiotem (*a quo*) relacji. Paweł, do którego Piotr jest odniesiony, jest terminem (*ad quem*). Za relację odpowiedzialna jest podstawa czy fundament relacji. W końcu sama relacja (*relatio*) jest referencją przedmiotu do terminu, która w tym przypadku jest rodzajem identyczności. Identyczność tutaj nie jest absolutna, tak jak to by było w przypadku Tulliusa i Cycerona, które odnoszą się do tej samej jednostki. W tym przypadku Piotr i Paweł są identyczni jedynie *qua* człowiek.

Problem nominalistów dotyczy podstawy relacji tożsamości. Nominaliści utrzymują, że wszystko, co istnieje, jest jednostkowe. Ponieważ wszystko w Piotrze i Pawle jest zindywidualizowane, a zatem różne, nie dzielą oni nic wspólnego. W takim przypadku nie może być miejsca w rzeczywistości na tożsamość Piotra i Pawła *qua* człowieka. Zamiast tego, podstawa relacji tożsamości jest mentalna, ponieważ dla nominalistów jedyne, co jest wspólne Piotrowi i Pawłowi, to pojęcie człowieka. W rezultacie relacja tożsamości zachodząca pomiędzy Piotrem i Pawłem *qua* człowiekiem nie jest realną relacją (to jest faktem rzeczywistości), ponieważ realne relacje muszą zachodzić niezależnie od jakiegokolwiek rozważań ich przez ludzki umysł. W zamian relacja tożsamości zachodząca pomiędzy Piotrem i Pawłem *qua* człowiekiem jest zaledwie relacją w rozumie, ponieważ może zaistnieć w i przez działanie intelektu.

Ponieważ nominalizm ma słabe strony, wielu filozofów uważa realizm, który zanalizujemy poniżej, za warty zainteresowania.

B. Realizm

Znaczenie słowa *realizm* zmienia się w zależności od różnych kontekstów filozoficznych. W kontekście metafizycznym, na przykład, realizm jest poglądem głoszącym, że rzeczy istnieją niezależnie od naszych umysłów. Pozostaje w kontraście z antyrealizmem, który

¹² J. Owens, *An Elementary Christian Metaphysics*, Houston 1985, s. 179-190.

przybiera różne postaci. Jedną z tych postaci jest idealizm, który jest przeciwny realizmowi nawet do tego stopnia, że niektórzy idealiści zaprzeczają, że jakiegokolwiek rzeczy istnieją niezależnie od umysłu. W kontekście epistemologicznym realizm jest poglądem głoszącym, że mamy możliwość poznania rzeczywistości (tj. rzeczy istniejących poza naszym umysłem). To rozumienie realizmu jest zazwyczaj połączone z korespondencyjną teorią prawdy, która utrzymuje, że prawda jest zgodnością umysłu z rzeczywistością. W tym kontekście anty-realizm również przybiera różne formy. Z jednej strony jest kontrastowany ze sceptycyzmem, gdzie niektórzy twierdzą nawet, że nie jesteśmy w stanie w ogóle poznać rzeczywistości. Z drugiej strony realizm jest czasem zestawiany z konstruktywizmem twierdzącym, że to ludzie tworzą rzeczywistość. W kontekście uniwersaliów realizm utrzymuje, że uniwersalia istnieją poza umysłem. Są różne wersje tego poglądu.

Jedną z wersji, którą zazwyczaj przypisujemy Platonowi, nazywamy czasami 'realizmem transcendentnym' czy 'realizmem skrajnym'. Platon twierdził, że uniwersalia takie jak koń czy człowiek, które nazywał 'formami' czy 'ideami', istnieją niezależnie od umysłów i niezależnie od poszczególnych koni czy ludzi. Formy są niepostrzegalne i niezienne i dlatego bytują w rzeczywistości odrębnej od tej, gdzie bytują rzeczy postrzegalne zmysłowo i zienne. Forma człowieka jest prawdziwa, natomiast Sokrates jest rzeczywisty tylko do stopnia, do jakiego partycypuje w formie człowieka¹³. Ale realizm skrajny jest obecnie traktowany jedynie jako ciekawostka historyczna, gdyż problemy, które rodzi, uczyniły go martwą teorią. Pierwszym z nich jest brak jakiegokolwiek dowodu eksperymentalnego potwierdzającego taki stan rzeczy. Nigdy nie doświadczamy rzeczy abstrakcyjnych, takich jak idea człowieka. Doświadczamy jedynie konkretnych ludzi, takich jak Sokrates czy Platon. Ponadto uznajemy, że poszczególne psy, takie jak Fido, są bardziej realne niż rzeczy abstrakcyjne jak psowatość.

Drugi problem wiąże się z przyczynowaniem. Realizm transcendentny pozostawia bez wyjaśnienia kwestię, w jaki sposób jednostki partycypują w formach. Tę obiekcję przedstawił Arystoteles:

¹³ Jedne z najważniejszych dyskusji o formach pojawiają się w księgach VI i VII *Państwa*.

„Przede wszystkim jednak mógłby ktoś zapytać, co dają Idee rzeczom świata wiecznego, jak i przedmiotom zmysłowym, a także powstającym i ginącym? Bo nie są ani przyczyną ruchu, ani jakiegokolwiek w nich zmiany. Nie przyczyniają się też w żaden sposób do poznawania innych rzeczy (nie są bowiem ich substancją, gdyż musiałyby w nich być), ani do wyjaśnienia ich istnienia, bo nie znajdują się w poszczególnych rzeczach, które w nich uczestniczą; gdyby w nich były, mogłyby być uznane za przyczyny, tak jak białe jest przyczyną bieli w białych przedmiotach, wchodząc w skład ich mieszaniny”¹⁴.

W odpowiedzi na te problemy niektórzy filozofowie głosili to, co mogliśmy nazwać ‘realizmem immanentnym’ [realizm umiarkowany R. L.]. W ramach tego poglądu głoszone są tezy, że uniwersalia istnieją w rzeczach zmysłowych, a nie poza nimi. Jednakże Gracia miał poważne zastrzeżenia co to tego twierdzenia:

„[Jeden z argumentów przeciwko realizmowi immanentnemu] polega na pokazaniu, że te same cechy rzeczy ulegają zmianom w jednych rzeczach, podczas gdy w innych nie ulegają. Weźmy na przykład pod uwagę kolor tego papieru, na którym właśnie piszę. Mogę włożyć ten papier do ognia, a gdy papier spali się, wraz z nim jego kolor ulegnie zniszczeniu. Jednakże ten sam kolor, który jest również obecny na podobnym papierze leżącym na moim biurku nie uległby zniszczeniu wcale. Z tego zazwyczaj wyprowadza się wniosek, że kolorów tych dwóch kartek papieru, chociaż niemożliwych do odróżnienia, musi być dwa a nie jeden. Skoro realizm immanentny utrzymuje, że [kolor ten R. L.] jest jeden i taki sam, wynika z tego że pogląd ten się myli”¹⁵.

Z powyższego stwierdzenia jasno wynika, że nie ma znaczenia, czy na pytanie: „Czy uniwersalia (takie jak zwierzę czy człowiek) istnieją poza umysłem?” odpowiemy tak czy nie. Obydwie odpowiedzi implikują poważne problemy, a gdy pytanie jest postawione w ten sposób,

¹⁴ Arystoteles, *Metafizyka*, I, 9, 991a8-15, tłum. K. Leśniak, w: *Dzieła wszystkie*, Warszawa 2003, t. 2.

¹⁵ J. J. E. Gracia, *Individuality: An Essay on the Foundations of Metaphysics*, Albany, NY 1988, s. 66.

żadna inna odpowiedź nie jest możliwa. Tylko odrzucając sposób sformułowania pytania – twierdzi Garcia – św. Tomasz mógł poczynić krok w kierunku rozwiązania problemu¹⁶. Aby zrozumieć tę kwestię dokładniej przeanalizujemy to rozwiązanie.

C. Rozwiązanie podane przez św. Tomasza

Tworząc swoje rozwiązanie problemu uniwersaliów, św. Tomasz w znacznym stopniu wykorzystał pracę islamskiego filozofa Ibn Sina, znanego na zachodzie jako Awicenna. Wpływ Awicenny na myśl św. Tomasza w ogóle oraz w kwestii uniwersaliów w szczególności jest przedstawiony przez różnych naukowców¹⁷. Ze względu na ograniczone tutaj miejsce wyliczę zaledwie najważniejsze punkty, które mają znaczenie dla naszej dyskusji.

Istotnym wkładem Awicenny było zdanie sobie sprawy z tego, że natura ludzka (*humanitas*) w sobie nie jest ani pojedyncza, ani mnoga¹⁸. Jeśli natura człowieka sama w sobie byłaby jedna, wtedy nie mogłaby być wspólna Piotrowi i Pawłowi. Odwrotnie, jeśli natura ludzka byłaby uniwersalna, wtedy pojedynczy człowiek, taki jak Sokrates, nie mógłby istnieć. W efekcie Awicenna stwierdził, że jedność i wielość należą do

¹⁶ Tenże, *Cutting the Gordian Knot of Ontology: Thomas's Solution to the Problem of Universals*, w: *Thomas Aquinas and His Legacy*, David M. Gallagher (ed.), "Studies in Philosophy and the History of Philosophy Series", Vol. 28, Washington 1994, s. 27-36.

¹⁷ Bardziej ogólny przegląd tematu, zob. J. F. Wippel, *The Latin Avicenna as a Source for Thomas Aquinas's Metaphysics*, w: *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas II*, "Studies in Philosophy and the History of Philosophy Series", Vol. 47, Washington 2007, s. 31-64. W kwestii dokładnej analizy problemu uniwersaliów zob. J. Owens, *Common Nature: A Point of Comparison Between Thomistic and Scotistic Metaphysics*, w: *Inquiries into Medieval Philosophy: A Collection in Honor of Francis P. Clarke*, J. F. Ross (ed.), Connecticut 1971, s. 185-209.

¹⁸ Avicenna, *Metaphysica* 5, 1, w: *Opera philosophica*, Venice 1508 (reprinted: Louvain, Bibliothèque S. J., 1961), Vol. 86 v 2: *Sed si proprietates eius est esse unum vel multa, sicut proprietates quae eam sequitur, tunc sine dubio appropriabitur per hoc, sed tamen ipsa non erit ipsum appropriatum ex hoc quod est humanitas; ergo ex hoc quod ipsa est humanitas non est ipsum unum vel multum, sed est aliud quiddam cui illud accidit extrinsecus.*

natury człowieka akcydentalnie¹⁹. Innymi słowy – natura ludzka sama w sobie jest neutralna w odniesieniu do jedności i wielości. Może być jednostkowa w Sokratesie i może być wielokrotna w takim sensie, że Piotr, Paweł i inni ludzie istnieją. Dlatego też pytanie, czy natura ludzka jest jedna, czy jest ich [natur – R. L.] wiele jest pytaniem bezpodstawnym.

Niezależnie od tej istotnej intuicji Awicenna utrzymywał, że natura ludzka miała jakiś rodzaj bytu wcześniejszy od tego, który otrzymuje w jednostkach i w intelekcie²⁰. Jak to stwierdził Joseph Owens było to problemem dla łacińskich myślicieli trzynastego wieku, którzy utrzymywali, że jedność jest transcendentną własnością bytu²¹. Jeśli jedność jest zamienna z bytem, jak Awicenna mógł twierdzić, że natura ludzka sama w sobie miała jakiś rodzaj bytu ale nie jedności? Dokładnie w tym punkcie św. Tomasz nie zgodził się z Awicenną. Św. Tomasz twierdził, że natura ludzka sama w sobie, nazywana przez niego ‘naturą ludzką pojmowaną absolutnie’, nie ma bytu wcześniejszego od niej, lecz jest neutralna w stosunku do wszystkich rodzajów bytu:

„Naturę zatem lub istotę tak ujętą można rozpatrywać dwojako. Po pierwsze ze względu na właściwe jej czynniki; i takie jest jej pojmowanie niezrelatywizowane, i w ten sposób nic nie jest prawdziwe o niej ponad to, co przysługuje jej samej jako takiej. Stąd cokolwiek innego jest jej przypisane, jest fałszywym przypisaniem. Na przykład człowiekowi jako

¹⁹ Tamże, Vol. 86 v 1: *Unitas autem est proprietas quae cum adiungitur equinitati fit equinitas propter ipsam proprietatem. Similiter etiam equinitas habet praeter hanc multas alias proprietates accidentes sibi.*

²⁰ Tamże, Vol. 87 r 1: *Poterit autem animal per se considerari, quamvis sit cum alio a se; essentia enim eius est cum alio a se, ergo essentia eius est ipsi per se. Ipsum vero esse cum alio a se est quiddam quod accidit ei vel aliquid quod comitatur naturam suam sicut haec animalitas et humanitas; ergo haec consideratio, scilicet ex hoc quod est animal praecedit in esse, et animal quod est individuum propter accidentia sua, et universale quod est in his sensibilibus, et intelligibile sicut simplex praecedit compositum, et sicut pars totum; ex hoc enim esse nec est genus nec species nec individuum nec unum nec multa. Sed ex hoc esse est tantum animal et tantum homo, nec comitatur illud sine dubio esse unum vel multa.*

²¹ J. Owens, *Common Nature: A Point of Comparison Between Thomistic and Scotistic Metaphysics*, s. 190; zob. również św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, I, q. 11, a. 1.

człowiekowi przysługuje rozumność i zwierzęcość i inne tym podobne, które zawarte są w jego definicji; biel jednak lub czern lub cokolwiek tego rodzaju, co nie należy do pojęcia człowieczeństwa, nie przysługuje człowiekowi jako człowiekowi. Stąd gdyby zapytano, czy o tej naturze tak rozpatrywanej można powiedzieć, że jest jedna lub mnoga, nie można by się opowiedzieć ani za jednym, ani za drugim, ponieważ i jedność i wielość są poza pojęciem człowieczeństwa oraz obydwie mogą mu przysługiwać. Gdyby bowiem wielość należała do pojęcia człowieczeństwa, nigdy natura [człowieka] nie mogłaby być jedna, podczas gdy jednak jest jedna, wtedy gdy jest w Sokratesie. Podobnie, gdyby jedność należała do istoty człowieczeństwa, to byłaby jedna i ta sama [istota] Sokratesa i Platona i nie mogłaby być zwielokrotniona w wielu ludziach. Po drugie naturę rozważa się o ile jest w tym lub tamtym [podmiocie], i tak orzeka się coś o niej przypadłościowo ze względu na to, w czym jest, i tak mówi się, że człowiek jest biały, ponieważ Sokrates jest biały, chociaż nie przysługuje to człowiekowi jako człowiekowi.

Zatem ta natura ma się dwojako, po pierwsze w jednostkach, po drugie w duszy. I ze względu na obydwie [sposoby bycia] przysługuje wspomnianej naturze przypadłość, a w jednostkach posiada także zwielokrotnione bytowanie według zróżnicowania jednostek. Tymczasem zaś sama natura w pierwszym ujęciu, pojmowana nierelatywnie, być w żaden ten sposób nie może. Błędne jest bowiem twierdzenie, że istota człowieka jako człowieka ma istnienie w tej oto jednostce. Jeśli by bowiem istnienie w tej oto jednostce przysługiwało człowiekowi jako człowiekowi, to nigdy nie istniałoby poza tą jednostką. Podobnie także jeśli by przysługiwało człowiekowi jako człowiekowi nie być w tej oto jednostce, to nigdy by w niej nie było. Prawdziwe jest twierdzenie, że człowiek jako człowiek być nie może ani w tej jednostce, ani w tej jednostce ani w owej, ani też w duszy. Jasne jest przeto, że natura człowieka nierelatywnie pojmowana abstrahuje od bycia jakkolwiek, z tym wszakże, że nie wyklucza żadnego z nich i tę naturę tak właśnie pojmowaną orzeka się o wszystkich jednostkach²².

²² Św. Tomasz z Akwinu, *O bycie i istocie*, dz. cyt., s. 24-25.

Istnieje kilka istotnych części rozwiązania tomaszowego, więc przyjrzyjmy się im uważniej. Po pierwsze, św. Tomasz odrzucił pytanie odziedziczone po Porfiliuszu: Czy uniwersalia (takie jak zwierzę czy człowiek) istnieją poza umysłem? Ponieważ św. Tomasz twierdził, że natura rozważana absolutnie nie ma bytu w sobie, chociaż nie pochodzi od żadnego typu bytu, nie ma sensu pytanie o to, czy istnieje, czy nie.

Po drugie, św. Tomasz jest w stanie rozwiązać problem tożsamości, który wspomnieliśmy wcześniej. Ponieważ natura ludzka, gdy rozważana jako absolutna nie ma bytu czy jedności, może być identyczna w Piotrze i Pawle. Owens stwierdził: „Tylko istota całkowicie pozbawiona bytu może być orzekana o wielu jednostkach i w kompletnej tożsamości z każdym [z nich – R. L.]”²³.

Po trzecie, pogląd św. Tomasza bardzo różni się od realizmu transcendentalnego [realizmu skrajnego] i realizmu immanentnego [realizmu umiarkowanego], dlatego nie podlega problemowi, który dotknął tamte poglądy. W odniesieniu do realizmu transcendentalnego [skrajnego] natura rozumiana absolutnie nie ma właściwego jej bytu, w przeciwieństwie do Form Platona. W odniesieniu do realizmu immanentnego [umiarkowanego] św. Tomasz jasno określa, że natura ludzka, taka jaka istnieje w Sokratesie, nie jest uniwersalna: „W Sokratesie nie znajduje się żadna powszechność, lecz cokolwiek w nim jest, jest ujednostkowione”²⁴.

Jedyna rzecz, którą jeszcze trzeba wyjaśnić, to sposób, w jaki rozwiązanie Akwinaty unika problemów występujących w rozwiązaniu nominalistycznym. Tutaj mogę spodziewać się zarzutów, że niewłaściwie zinterpretowałem pogląd św. Tomasza, gdyż jego pogląd jest właściwie typem nominalizmu. Ci, którzy podniosą ten sprzeciw, mogą stwierdzić, że św. Tomasz *explicito* mówi, że to właśnie natura taka, jak ją rozumie intelekt, jest uniwersalna: „Natura ludzka w umyśle posiada bytowanie

²³ J. Owens, *An Elementary Christian Metaphysics*, s. 134.

²⁴ Św. Tomasz z Akwinu, *O bycie i istocie*, dz. cyt., s. 26. Gracia twierdził, że istnienie jest zasadą indywidualności, zob. Gracia, *Individuality*, s. 170-178. Podobny pogląd zob. J. Owens, *Thomas Aquinas, w: Individuation in Scholasticism: The Latter Middle Ages and the Counter-Reformation 1150-1650*, J. J. E. Gracia (ed.), Albany, NY 1994, s. 173-194.

oderwane od wszystkiego, co jednostkuje, i dlatego jej odniesienie do wszystkich jednostek, które są poza duszą, jest jednakowe, o ile jednak jest wszystkich podobieństwem”²⁵. Ja jednakże argumentowałem, zgadzając się z Gracją, że to właśnie natura rozumiana absolutnie rozwiązuje problem uniwersaliów²⁶. Tu również można się sprzeciwiać, że św. Tomasz otwarcie zaprzecza, jakoby natura rozumiana absolutnie jest uniwersalna: „Nie można twierdzić, by naturze tak pojętej przysługiwała powszechność [ogólność], gdyż do pojęcia ogólności należy i wspólność, i jedność, a naturze ludzkiej, pojętej nierelatywnie, nie przysługuje żadna z nich”²⁷. Wątpliwości te mogą wydawać się poważne i prowadzą do poważnych problemów, które przedstawię.

Wcześniej w niniejszej pracy wspominałem, że używam terminu ‘uniwersalne’, odnosząc się do czegoś, co jest w stanie być wspólne dla wielu jednostek. Ludzka natura, gdy istnieje w intelekcie, ma byt poznawczy i dlatego jest szczegółowa. Św. Tomasz twierdzi: „Natura jako pojmowana ma treść powszechną [...] to jednak, gdy weźmiemy ją ze względu na bytowanie w tym lub tamtym intelekcie, to jest ona jakimś jednostkowym obrazem umysłowym”²⁸. Ponieważ jest szczegółowa, nie może być wspólna Sokratesowi i Platonowi. Jeśli miałbym orzekać naturę ludzką o Sokratesie tak, jak ona istnieje w moim intelekcie, twierdziłbym absurdalnie, że Sokrates jest pojęciem:

„Natura ludzka ujęta nierelatywnie może być orzekana o Sokratesie, a pojęcie gatunku nie może być ujęte nierelatywnie, lecz jest rzędu przypadłościowego jako następstwo bytowania w intelekcie, dlatego nazwa gatunku nie orzeka o Sokratesie w tym sensie, by można było mówić, że Sokrates jest gatunkiem, co zachodziłoby z konieczności, gdyby pojęcie gatunku przysługiwało człowiekowi według tego typu bytowania, które ma w Sokratesie lub ujęte nierelatywnie, to znaczy jako “człowiek”; cokolwiek bowiem przysługuje człowiekowi jako człowiekowi to jest orzekane o Sokratesie”²⁹.

²⁵ Św. Tomasz z Akwinu, *O bycie i istocie*, dz. cyt., s. 26.

²⁶ Gracia, *Individuality*, s. 114.

²⁷ Św. Tomasz z Akwinu, *O bycie i istocie*, dz. cyt., s. 25-26.

²⁸ Tamże, s. 26-27.

²⁹ Tamże, s. 27.

Dlatego powinno być jasne, że podejście Akwinaty w tej kwestii jest bardzo różne od nominalizmu, ponieważ nie twierdzi on, że jedyną rzeczą wspólną Piotrowi i Pawłowi jest *pojęcie człowieka*. Przeciwnie, to właśnie natura rozumiana absolutnie jest wspólna i natura rozumiana absolutnie nie ma poznawczego, czy jakiegokolwiek innego typu bytu jej właściwego.

Można by jeszcze się spierać, że ponieważ św. Tomasz twierdzi, że wszystko, co istnieje, jest indywidualne, jego podejście nie może wyjaśnić, w jaki sposób nauka ma obiektywną podstawę w rzeczywistości. W jaki sposób natura rozumiana absolutnie, która nie ma właściwego sobie bytu, służy jako realna podstawa dla naszej wiedzy? To jest istotna kwestia, którą rozważę w następnym rozdziale.

II. Podstawa nauki w rzeczywistości

Wcześniej analizowałem kwestię dotyczącą tego, jak nominalizm nie może wyjaśnić faktu, że w rzeczywistości Piotr jest identyczny jak Paweł *qua* człowiek. Problemem była podstawa relacji. Dla nominalisty jedyną rzeczą wspólną dla Piotra i Pawła jest *pojęcie człowieka*. Ponieważ podstawa jest mentalna, relacja tożsamości nie jest relacją rzeczywistą. Można zgłosić zastrzeżenie, że powstanie podobny problem, jeśli będziemy twierdzić, że to co jest wspólne Piotrowi i Pawłowi to natura ludzka ujęta jako absolutna. Natura ujęta absolutnie nie ma właściwego jej bytu. Dlatego też, jeżeli utrzymuje się ją jako podstawę relacji identyczności, to relacja identyczności również nie może być relacją rzeczywistą.

Problem ten pogłębił fakt, że św. Tomasz wyraźnie twierdzi, iż podstawa nauk spekulatywnych musi być ulokowana w rzeczach pozamentalnych: „Materią zaś nauk spekulatywnych muszą być te rzeczy, które nie powstają w skutek naszego działania”³⁰. Nauki spekulatywne są porządkowane prawdą, a prawda jest zgodnością intelektu

³⁰ Św. Tomasz z Akwinu, *Komentarz do księgi Boecjusza „O Trójcy” kwestie V i VI*, q. 5, a. 1, resp, tłum. A. Białek, w: A. Maryniarczyk, *Metoda metafizyki realistycznej*, Lublin 2005.

z rzeczywistością³¹. Akwinata twierdzi ponadto, że byt i prawda są zamienne³². Dlatego wydaje się, że bez pozametnalnej postawy nie może być prawdą, że w rzeczywistości Piotr jest identyczny z Pawłem *qua* człowiek.

Rozwiązaniem tego problemu w metafizyce tomistycznej jest Bóg³³. Natury wszystkich rzeczy istnieją wiecznie w wiedzy Boga i są przyczynami wzorczymi wszystkich stworzonych bytów³⁴. Dlatego natura ludzka, jako mająca byt w Bogu, jest podstawą identyczności Piotra i Pawła *qua* człowieka. Natura ludzka w Piotrze jest rzeczywiście odniesiona do natury ludzkiej jako istniejącej w Bogu, ponieważ Bóg jest przyczyną bytu Piotra i jego natury. Z tego samego powodu natura ludzka w Pawle jest również rzeczywiście powiązana z naturą ludzką jako istniejącą w Bogu. Ponieważ Piotr i Paweł mają tę samą przyczynę wzorczą, są identyczni *qua* człowiek.

Ponieważ Bóg jest podstawą i ponieważ Bóg istnieje poza ludzkim umysłem, rozwiązanie problemu uniwersaliów podane przez św. Tomasa może być nazwane rodzajem realizmu. Nawet jeżeli nie byłoby żadnego człowieka, wciąż pozostawałoby faktem rzeczywistości, że dwa kawałki złota są identyczne *qua* złoto, ponieważ mają tę samą przyczynę wzorczą. Akwinata wysuwa powiązaną z tym tezę w *De Veritate*: „Dlatego nawet gdyby intelekt ludzki nie istniał, rzeczy nawyzywałyby się prawdziwymi w przyporządkowaniu do intelektu boskiego”³⁵.

Wreszcie, można zgłosić zastrzeżenie, że rozwiązanie św. Tomasa nie jest realizmem epistemologicznym w odniesieniu do ludzi, ponieważ ludzie nie znają treści umysłu Boga. Chociaż prawdą jest, że ludzie nie znają zawartości umysłu Boga, możemy mimo to znać

³¹ Tamże, q. 5, a. 3, resp., p. 35. Zob. także *Summa theologiae*, I, q. 16, a. 1.

³² Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, I, q. 16, a. 3.

³³ J. Owens, *An Elementary Christian Metaphysics*, s. 135-138.

³⁴ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, I, q. 15, a. 3, respondeo: *Et secundum quod est principium factionis rerum, exemplar dici potest; et ad practicam cognitionem pertinet. ... Secundum ergo quod exemplar est, secundum hoc se habet ad omnia quae a Deo fiunt secundum aliquod tempus, Suma teologiczna*, I, q. 44, a. 3, respondeo: *Et ideo oportet dicere quod in divina sapientia sunt rationes omnium rerum, quas supra diximus ideas, id est formas exemplares in mente divina existens.*

³⁵ Św. Tomasz z Akwinu, *O prawdzie*, q. I, a. 2, rep., tłum. A. Białek, Lublin 1999.

naturę człowieka, przynajmniej do pewnego stopnia, dzięki abstrakcji tej natury z jednostek takich jak Piotr czy Paweł. Ponieważ to przez abstrakcję poznajemy naturę, rozwiązanie św. Tomasza jest typem epistemologicznego realizmu, który jest zakotwiczony w rzeczach. O. Krąpiec stwierdził: "Ludzki intelekt [...] poprzez abstrakcję od cech materialno-jednostkowych przedstawia nam treść ogólną, zakotwiconą w rzeczy"³⁶. Jednakże człowiek jest w stanie abstrahować ludzką naturę z Piotra i Pawła tylko dlatego, że ludzka natura istnieje w Piotrze i Pawle jako rezultat działalności stwórczej Boga. Dlatego natury, które abstrahuje z bytów w przyrodzie, są ostatecznie zakotwiczone czy oparte na Bogu³⁷.

Tłum. Rafał Lizut

Realism and the problem of universals: a Thomistic solution

Summary

The problem of universals is one of the most complex and difficult topics in metaphysics. It has had a long history during which many philosophers have tried to solve it. The basic solution, in my judgment, can be found in the metaphysics of St. Thomas Aquinas. I have divided this essay into two parts. In the first part, I examine Thomas's solution and additional refinements that have been added to it by other thinkers in order to present an improved Thomistic solution. In the second part, I clarify how the Thomistic solution examined in the first part provides an objective foundation for philosophy, science, and human knowledge in general. To do this, I employ a schema based upon the medieval way of discussing relations.

³⁶ M. A. Krąpiec, *Ja-człowiek*, Lublin 1991, s. 288.

³⁷ Dziękuję za otrzymane sugestie Rafałowi Lizutowi, Douglasowi B. Rasmussenowi i Jeanette M. McNulty. Chciałbym ponadto podziękować Jorgeowi J. E. Gracii za pomoc, którą okazał mi przez te lata, a w szczególności podczas dyskusji nad tematem uniwersaliów. *Et Deo Gratias*.