

Ks. Roman ROŹDŹEŃSKI

Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie

Z PROBLEMATYKI SPORU O NATURE POJEĆ (Platon – Arystoteles – Ockham)

Jaka jest natura naszych pojęć ogólnych? Czy mianowicie ich treśćowa zawartość odpowiada (w jakiś sposób) czemuś określone w rzeczywistym ukształtowaniu napotykanym przez nas bytów? Jeżeli zaś tak, to na czym właściwie to coś polega?

Kwestie te stały się tematem sporu już od czasów starożytnej greckiej filozofii. Spór zapoczątkowany został Arystotelesową krytyką poglądów Platona, który głosił, że mamy wrodzoną wiedzę pojęciową, dotyczącą wiekuistego świata bytów ogólnych, czyli tak zwanych idei. Ta krytyczna dyskusja Arystotelesa z myślą Platona znalazła później swoją kontynuację w średniowiecznych sporach na temat natury tzw. uniwersaliów. W dyskusjach tych dominowało początkowo stanowisko skrajnego realizmu pojęciowego, nawiązujące do poglądów Platona (św. Anzelm z Canterbury). Natomiast w XIII wieku, czyli w szczytowym okresie filozofii scholastycznej, zwyciężyło stanowisko umiarkowanego realizmu, nawiązujące do poglądów Arystotelesa (św. Tomasz z Akwinu, Jan Duns Szkot).

Jednakże później, w schyłkowym okresie średniowiecza, w ramach tego sporu pojawiło się nowe stanowisko – niezwykle radykalne i skrajne. Było ono dziełem Wilhelma Ockhama, krytycznego myśliciela związanego z intelektualnym środowiskiem Oksfordu. Twierdził on stanowczo, że wszelkie byty są zawsze czymś jednostkowym i konkretnym pod każdym względem. Oznaczało to – innymi słowy – że w całości bytowego ukształtowania rzeczy nie ma niczego takiego, w czym można by zasadnie upatrywać podstawę dla tego ogólnego charakteru pojęć, które posiada nasz umysł. Dlatego też Ockham głosił, że wszelki realizm w kwestii genezy naszych pojęć ogólnych (a więc zarówno skrajny realizm, jak i realizm umiarkowany) uznać należy za pogląd całkowicie chybiony. W tych jego poglądach można się słusznie dopatrywać początków tej nominalistycznej oraz empirystycznej tendencji, która potem (aż do naszych czasów) będzie tak charakterystyczna dla wielu wybitnych myślicieli anglosaskich.

Filozofia Parmenidesa – ważny krok w kierunku odkrycia pojęciowego charakteru naszej wiedzy

Charakterystyczną cechą głównego nurtu starożytnej greckiej filozofii było przeświadczenie o tym, że tylko rozumowe poznanie dostarczy nam może prawdziwej wiedzy o rzeczywistości. Wiązała się z tym negatywna ocena możliwości poznawczych naszych zmysłów. Wydaje się też, że przeświadczenie to w znacznym stopniu było konsekwencją poglądów głoszonych – z jednej strony – przez Heraklita, z drugiej zaś przez Parmenidesa i eleatów. Skoro bowiem, jak nauczał Heraklit (ok. 540–480 przed Chr.), wszystko w świecie jest wynikiem bezustannej przemiany ognia i powstaje poprzez jego rozrzedzanie bądź zagęszczanie, to w świecie (sposzreganym przez nas zmysłowo) nie ma i nie może być jakichkolwiek rzeczy o stałych własnościach. Z tej koncepcji Heraklita wyrażnie wynikało, że o tak rozumianej rzeczywistości niemożliwa jest jakkolwiek uniwersalnie ważna wiedza. Niepodobna bowiem mieć takiej wiedzy o czymś, co w każdej kolejnej chwili jest już czymś innym.

Otóż stanowisko Heraklita – przez swoją skrajność – pobudziło niebawem innych greckich myślicieli do poszukiwania czegoś takiego, co by istniało jako bezwzględnie stałe u podłoża zmiennej rzeczywistości postrzeganego przez nas zmysłowo świata, pozwalając nam się odkryć wysiłkiem samego tylko myślenia. Z takim to właśnie poglądem wystąpił wówczas przede wszystkim Parmenides (ok. 540–470 przed Chr.). Wskazywał on mianowicie, że skoro zaufamy naszemu rozumowi i nie będziemy zwracać uwagi na wrażenia zmysłowe, szybko ujawni nam on prawdziwą, wewnętrzną naturę rzeczywistości. Ukaże on nam mianowicie, że prawdziwą rzeczywistość stanowi wyłącznie to, co samo w sobie jest wewnętrznie i trwale (tj. wiekuiście) tożsame¹. Czymś takim – wskazywał Parmenides – jest byt w swoim trwałym „byciu czymś, co jest”. Ten podstawowy fakt, który odkrywamy mocą samego tylko myślenia, wyraził on w słynnych twierdzeniach, które stały się głównymi zasadami szkoły eleatów: „Trzeba to mówić i myśleć: byt jest, albowiem jest byciem, nicość natomiast [nim] nie jest”², oraz „[być] jest i nie być nie jest dopuszczalne”³. Prowadziło to nieuchronnie do wniosku, że spostrzegany przez nas zmysłami zmienny świat nie zasługuje w ogóle na miano bytu, i nie może być przedmiotem prawdziwej wiedzy, czyli wiedzy godnej tego miana. Tak więc, choć Parmenides zgadzał się z twierdzeniem Hera-

¹ Por. M. A. K r a p i e c, *Metafizyka. Zarys podstawowych zagadnień*, Poznań 1966, s. 70.

² H. D i e l s, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Bd. 1, ³Berlin 1934, 28 B 6.

³ Tamże, 28 B 2.

klita, że w świecie przyrody rzeczy ulegają nieustannej przemianie, to przecież uznał, że tegoż świata w żaden sposób nie wolno utożsamiać z prawdziwą rzeczywistością. Ona bowiem ma charakter całkowicie niezmysłowy i poznawalna jest samą tylko myślą.

Ale przecież ten świat, który ukazują nam zmysły i w którym na co dzień żyjemy, też w jakiś sposób istnieje! Wszak, jeśli nawet przyjmiemy Parmenidesowy prawdziwy byt, to w żaden sposób to nie oznacza, że świat zmysłowy jest tylko nicością, bądź też czymś całkowicie fikcyjnym. Z tego właśnie powodu spór Parmenidesa z Heraklitem, gdy staramy się go głębiej przemyśleć, zdaje się nam nasuwać następujące pytania. Otóż, skoro istnieje nie tylko ta prawdziwa niezmienna rzeczywistość, którą odkrywamy wysiłkiem samego tylko myślenia, lecz również zmienny świat, ukazywany nam przez nasze zmysły, to czy pomiędzy jednym a drugim zachodzi jakiś określony związek? Jeżeli zaś tak, na czym ów związek właściwie polega? Jaka jest też natura tej naszej wiedzy, która dotyczy owej niezmiennej, prawdziwej rzeczywistości? Czy mianowicie na wiedzę tę nie składają się tego rodzaju treści intelektualne, które mają tak samo niezmienny charakter, jak owa prawdziwa rzeczywistość, której dotyczą? Czyż te intelektualne treści nie zostały później określone mianem 'pojęć' (tj. 'treści pojęciowych')?

Pytania te są czymś kluczowym dla naszych dalszych rozważań. Wygląda bowiem na to, że zarówno filozofię Platona, jak i filozoficzne przemyślenia Arystotelesa, można zinterpretować jako próby udzielenia odpowiedzi na te (powyższe) pytania, które wyłaniają się niejako z głębi sporu Parmenidesa z Heraklitem. Przyjrzymy się temu obecnie bliżej.

Skrajny realizm pojęciowy Platona

Zdaje się nie ulegać wątpliwości, że Platon (428–347 przed Chr.), zastanawiając się nad tym, co naprawdę jest rzeczywiste, co zaś rzeczywiste nie jest, był w oczywisty sposób pod wpływem przeciwstawnych poglądów, głoszonych poprzednio przez Heraklita oraz Parmenidesa. Co więcej, stanowisko Platona można interpretować jako próbę wypracowania swego rodzaju kompromisu pomiędzy doktrynami oby tych myślicieli, w którym przecież brał jednak wyraźnie stronę Parmenidesa. Zarazem też w dużej mierze znajdował się Platon pod wpływem poglądów Sokratesa. W związku z tym przyjmuje się tradycyjnie, że właśnie bezpośrednio od Sokratesa przejął on pogląd, że w pojęciach, czyli w tych niezmiennych treściach intelektualnych, które posiada nasz umysł, zawarta jest wiedza

pewna, mająca uniwersalną ważność⁴. Wprawdzie Sokrates głosił coś takiego jedynie odnośnie do pojęć etycznych, Platon jednak rozszerzył zakres tej sokratejskiej doktryny na wszelkie pojęcia. Dokonawszy zaś tego, stanął on wobec pytania: „Co właściwie stanowi tę rzeczywistość, której dotyczą nasze pojęcia?”.

Otóż, skoro – jak uważał Platon – własnością pojęć jest jedność i niezmiennosc, wskazuje to najwyraźniej, iż ta rzeczywistość, której one dotyczą, musi również mieć analogiczny charakter. Ponieważ zaś to wszystko, co spostrzegamy zmysłami, jest wielorakie i zmienne, dlatego też pojęcia, które posiada nasz umysł, nie mogą dotyczyć przedmiotów zmysłowego świata. Ażeby więc wyjaśnić fakt posiadania przez nas niezawodnej wiedzy pojęciowej, należy przyjąć istnienie odpowiedniej rzeczywistości niezmysłowej (czy też nadzmysłowej) jako przedmiotowego odpowiednika owej pojęciowej wiedzy. Przyjmując zaś istnienie takiego przedmiotowego odpowiednika naszych pojęć, poszedł Platon wyraźnie za Parmenidesem, który wszak utrzymywał, że tego rodzaju wiekiście niezmienna rzeczywistość naprawdę istnieje⁵ oraz że możemy do niej dotrzeć poznawczo wysiłkiem samego umysłu, gdy jemu tylko zaufamy, a odrzucimy wszelkie dane pochodzące od zmysłów. Platon tak o tym pisał na przykład:

Rzeczywistość sama [...], czy ona pozostaje zawsze jednakowa i niezmienna, czy raz jest taka, raz inna? [...]. Czy też zawsze wszystko, cokolwiek istnieje naprawdę, jedną tylko zachowuje postać samo w sobie, jednakie zawsze i niezmiennie, żadnej nigdy i pod żadnym względem odmianie nie podlegając? [...]. A jakże ma się rzecz z licznymi przedmiotami pięknymi, jak na przykład z ludźmi, końmi czy płaszcami, czy innymi jakimikolwiek rzeczami [...]? Czy są nieodmienne, czy też wprost przeciwnie [...]. Nieprawdaż, tych możesz dotknąć i zobaczyć i innymi je spostrzec zmysłami; natomiast tych niezmiennych nie sposób uchwycić czym innym, jak tylko pracą rozumu, bo są to rzeczy bezpostaciowe i zobaczyć ich nie można. [...]. Więc, jeżeli chcesz, to przyjmujemy [...] dwa rodzaje bytów: jeden widzialny, a drugi bez postaci. [...]. I ten bez postaci zawsze jest taki sam⁶.

Tą rzeczywistością niewidzialną, niezmienną i bezpostaciową (tzn. pozbawioną konkretnej postaci) – jest świat bytów doskonałych, czyli świat tak zwanych idei, które stanowią wiekiście wzorce względem rze-

⁴ Ten tradycyjny pogląd oparty jest przede wszystkim na stwierdzeniach Arystotelesa. Zgodnie z tym uważano Sokratesa za myśliciela, który odkrył p o j ę c i e i tak położył fundamenty pod logikę Zachodu. Obecnie zasadność tego poglądu bywa nieraz kwestionowana. Por. G. R e a l e, *Historia filozofii starożytnej*, tł. E. I. Z i e l i ń s k i, t. 1, Lublin 1994, s. 382 nn.

⁵ Jednakże Parmenides rozumiał tę prawdziwą rzeczywistość materialistycznie, nie zaś idealistycznie jak Platon. Parmenides uważał mianowicie, że jest ona ograniczona przestrzennie i ma kształt kuli.

⁶ Platon, *Fedon*, tł. W. W i t w i c k i, Warszawa 1958, s. 75 n.

czy naszego codziennego świata, postrzeganego przez nas zmysłami. Wychodząc od idei, których dotyczą nasze pojęcia moralne i intelektualne, Platon tak dalece poszerzył zakres owych idei, ażeby objąć nimi wszystkie naturalne gatunki i rodzaje rzeczy, jakie spotykamy w naszym codziennym świecie. Jego więc zdaniem tylko „dlatego rozpoznajemy indywidualne konie jako przedstawiciele jednego gatunku, a także posiadamy pojęcie, dzięki któremu potrafimy zdefiniować ogólny termin ‘koń’ i możemy się nim posługiwać, że w świecie niematerialnym istnieje absolutny ideał konia, w jego egzystencji partycypują w tym świecie – w sposób niedoskonały i przelotny – poszczególne konie”⁷ Rozpoznajemy zaś poszczególne, zmysłowo przez nas spostrzegalne konkretne byty tylko dlatego, ponieważ ich spostrzeganie jest dla nas okazją do spontanicznego przypomnienia sobie idei, które są ich pierwotnym prawzorem. Albowiem dusza każdego z nas oglądała już niegdyś te idee w okresie swej preegzystencji (tj. przed swoim złączeniem z ciałem)⁸, gdy przebywała w ich wiekuistym świecie.

Tak więc wszelkie indywidualne rzeczy, które spostrzegamy zmysłowo i rozpoznajemy jako przynależące do tego samego gatunku bądź rodzaju, rozpoznajemy jako takie zawsze w świetle tej określonej idei, pod którą one wszystkie ‘podpadają’ jako pod swój idealny wzorzec. Posiadamy bowiem w naszych umysłach pojęcia, będące jakby pamięciowym śladem odpowiednich idei, i właśnie poprzez te pojęcia spontanicznie rozpoznajemy, czym właściwie są spostrzegane przez nas zmysłowo konkrety. Rozpoznajemy je mianowicie jako pewne poszczególne (jednostkowe) przypadki tego, co „podpada” pod określoną ogólną ideę. Wszystko to oznaczało, że – według Platona – właściwym przedmiotowymi odpowiednikami naszych pojęć są zawsze określone idee, nigdy zaś nimi nie są spostrzegane przez nas zmysłowo konkretne przedmioty. Wszak jedynie idee stanowią przyczynę posiadanych przez nas pojęć.

Odkrycie przez Platona dwóch poziomów rzeczywistości, mianowicie nadzmysłowej sfery bytów idealnych oraz przeciwstawnego względem idei świata zmysłowych zjawisk, otwierało drogę dla możliwości pogodzenia ze sobą doktryn Parmenidesa i Heraklita. Wszak spostrzegany przez nas zmysłowo świat ma rzeczywiście wszystkie te cechy, które niegdyś Heraklit i jego uczniowie przypisywali całej rzeczywistości. Natomiast wiekuście niezmienny świat idei charakteryzuje się tymi cechami, jakie całej rzeczywistości przyznawali Parmenides i jego szkoła. W t e n

⁷ W. K. Guthrie, *Filozofowie greccy od Talesa do Arystotelesa*, tł. A. Pawelec, Kraków 1996, s. 73

⁸ Por. Platon, *Fedon...*, s. 65–69

sposób wypracowana przez Platona koncepcja dostarczała rzeczywiście odpowiedzi na pytanie o to, czy istnieje określony związek pomiędzy prawdziwą (niezmysłową) rzeczywistością a spostrzeganymi przez nas zmysłowo rzeczami, oraz bliżej wyjaśniała, na czym ów związek właściwie polega.

Jako podsumowanie naszkicowanej powyżej koncepcji Platona można by więc stwierdzić, że słynny Platoński skrajny realizm pojęciowy zdaje się przede wszystkim polegać na jego przeświadczeniu o tym, że:

1. Tym, czego dotyczą posiadane przez nas pojęcia, są idee, czyli byty radykalnie transcendentne względem wszelkich rzeczy, należących do spostrzeganego przez nas zmysłowo świata.

2. Idee te stanowią jedyną prawdziwą przyczynę pojęć, które posiadamy w naszych umysłach.

3. Ponieważ idee mają ogólny charakter, dlatego taki sam charakter musi przysługiwać posiadanym przez nas pojęciom.

4. Ten ogólny charakter naszych pojęć wyklucza możliwość, ażeby ich źródłem (bądź podstawą) mogły być jakiegokolwiek jednostkowe rzeczy zmysłowe, które spostrzegamy.

5. Każda idea, stanowiąc przyczynę sprawczą dla naszego odpowiedniego pojęcia, jest zarazem przyczyną wzorczą w stosunku do tych jednostkowych rzeczy świata zmysłowego, które są tego samego typu.

6. Dlatego, dzięki posiadanym przez nas pojęciom, ilekroć spostrzegamy jakieś rzeczy zmysłowe, tylekroć (spontanicznie) potrafimy je rozpoznać jako poszczególne jednostkowe przykłady niedoskonałego naśladownictwa (czy też „uczestnictwa w...”) określonej idei.

7. To – rozpoznawane wtedy przez nas – niedoskonałe naśladownictwo („uczestnictwo w...”) określonej idei przez niektóre rzeczy zmysłowe sprawia, że rzeczy te zaliczamy do przedmiotów tego a nie innego typu (gatunku, rodzaju).

Umiarkowany realizm pojęciowy Arystotelesa

Arystoteles (384–322 przed Chr.) jeszcze za życia Platona wystąpił przeciw jego nauce o ideach. Zgadzał się z nim wprawdzie co do tego, że prawdziwa wiedza zawarta jest w ogólnych pojęciach, jednakże odrzucał możliwość, ażeby przedmiotowymi odpowiednikami treści tych pojęć były jakiegokolwiek pozaświatowe idee, czyli coś takiego, co byłoby radykalnie transcendentne wobec świata tych jednostkowych rzeczy, które są

przedmiotami naszego doświadczenia. Tak więc, w przeciwieństwie do Platona, uznał Arystoteles jednostkowe zmysłowe przedmioty za coś, co bytuje w sposób samoistny. Albowiem 'to, co ogólne', które Platon wyniósł do pozycji bytu samoistnego, i to w stopniu najwyższym, według Arystotelesa nie ma żadnej z cech, które są charakterystyczne dla rzeczywistego bytu samoistnego. Albowiem wszelki rzeczywisty byt ma zawsze charakter tego, co jest jednostkowe i konkretne. Zarazem przecież – dopowiadał – aby jakakolwiek postać jednostkowego bytu mogła istnieć, musi ona istnieć jako odpowiednia jednostkowa substancja. Gdyż jedynie substancji przysługuje oddzielna egzystencja oraz byt jednostkowy⁹. Dopiero też na podłożu jednostkowego bytu substancjalnego istnieć mogą wszelkie inne konkretne odmiany bytu, takie na przykład, jak określony kształt, barwa, twardość, relacja czegoś do czegoś itp.

Najważniejsze jest jednak to, że – zdaniem Arystotelesa – jednostkowe byty substancjalne nie są czymś jednostkowym (indywidualnym) pod każdym względem. Wszelka bowiem jednostkowa substancja jest zawsze substancją określonego rodzaju. To zaś oznacza, że tym czymś, co czyni jakiś (jakikolwiek) określony jednostkowy byt substancją tego a nie innego rodzaju, jest jakiś jego (tegoż jednostkowego bytu) istotny składnik, który go immanentnie konstytuuje. Albowiem właśnie dzięki temu, że określone substancjalne byty jednostkowe mają taki sam (wspólny im wszystkim) istotowy składnik, wszystkie te byty – ale zarazem tylko te byty – przynależą do (bytów) tego samego rodzaju. Każda konkretna jednostkowa substancja – dodawał Arystoteles – na przykład Kallias czy też Sokrates, bądź konkretna kula spiżowa, jest zawsze „całością złożoną z materii i formy”¹⁰ substancjalnej. Stwierdzał też na innym miejscu: „Nazywam rzeczą konkretną substancję utworzoną z formy i materii”¹¹. Wzajemny zaś związek obu tych elementów polega na tym, że dzięki (kształtującej ją) formie substancjalnej materia jest jakąś określoną rzeczą jednostkową¹². Tak więc to forma substancjalna stanowi istotę każdej jednostkowej rzeczy, ponieważ jest ona tym (w każdej takiej rzeczy), „(...) dzięki czemu rzecz jest rzeczą sama przez się”¹³.

Właśnie też owa forma substancjalna, konstytuująca materię (pierwszą) w postać konkretnego bytu o charakterze jednostkowej substancji,

⁹ Por. Arystoteles, *Metafizyka*, tł. K. Leśniak, Warszawa 1983, s. 162 [1029 a].

¹⁰ Tamże, s. 176 [1033 b].

¹¹ Tamże, s. 196 [1039 b].

¹² Por. tamże, s. 202 [1041 b].

¹³ Tamże, s. 163 [1029 b].

ma ogólny charakter (tj. charakter gatunkowo-rodzajowy). Ta forma substancjalna jest taka sama we wszystkich bytach jednostkowych tego samego typu¹⁴. Albowiem, konstytuując poszczególny byt jednostkowy, sprawia ona zarazem, że przynależy on do określonego – czyli tego, a nie innego – typu (gatunku, rodzaju) indywiduów. Dlatego to właśnie – na przykład – Sokrates i Kallias są tacy sami pod względem swej formy (substancjalnej), która wszak stanowi wspólną im naturę ludzką, natomiast różni są dzięki materii, która (w nich) jest (przez tę formę) ukształtowana¹⁵. Forma ta, stanowiąc niezbywalny element konstytutywny każdego jednostkowego bytu substancjalnego, jedynie tylko w myśli może być przez nas odłączona (czyli wyabstrahowana) od tegoż jednostkowego bytu. Otóż wszystko to wskazuje – zgodnie z myślą Arystotelesa – że w wewnętrznym istotowym ukształtowaniu jednostkowych rzeczy (tj. jednostkowych substancji) istnieje obiektywna podstawa dla treści odpowiedniego pojęcia ogólnego.

Tak więc to, co ogólne, istnieje tylko w tym, co jest jednostkowe i szczegółowe. Zarazem też tylko to, co w bytach jednostkowych ma ogólny charakter, jest dla nas ujmowalne pojęciowo, i dlatego może być przedmiotem naukowego poznania. Tak więc Arystoteles, mimo iż odrzucił Platónską teorię idei, nadal przecież uważał, że (występująca we wszelkich jednostkowych bytach zmysłowych) materia stanowi element całkowicie nieprzenikalny dla myśli i poznania. Dlatego w poznaniu naukowym intelekt nasz zmierza wprost do tego uniwersalnego formalnego składnika, który w poszczególnych materialnych bytach jednostkowych rzeczywiście się znajduje jako zawarty w nich immanentnie element inteligibilny. Gdyż jedynie on właśnie pozwala nam się uchwycić pojęciowo.

Skoro współtworząca konkretne byty jednostkowe materia jest niepoznawalna sama w sobie, to z tego wynika, że indywidualne byty zmysłowe nie są dla nas nigdy w pełni poznawalne. Jednakże choć skutek tego jednostkowych bytów zmysłowych nie można – jako takich – zdefiniować, to przecież, zdaniem Arystotelesa, są one dla nas dostępne (poznawczo) przez intuicję, bądź też dzięki percepcji¹⁶. Niestety, Arystoteles nie opracował już teorii, która by bliżej wyjaśniała, na czym właściwie polega takie intuicyjne (bądź percepcyjne), a zatem nie pojęciowe (czyli „przedpojęciowe”) ujmowanie poznawcze jednostkowych bytów zmy-

¹⁴ Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, tł. H. Bednarek, t. 1, Warszawa 1998, s. 349.

¹⁵ Por. Arystoteles, *Metafizyka...*, s. 117 [1034 a].

¹⁶ Por. tamże, s. 183 [1036 a].

słowych w ich indywidualnej konkretności. Dopiero średniowieczny myśliciel, którym był Jan Duns Szkot, podejmie próbę bliższego naświetlenia natury takiego intuicyjnego poznawania konkretnych bytów jednostkowych. Będzie o tym mowa w następnym punkcie niniejszych rozważań. Natomiast żyjący u schyłku średniowiecza Wilhelm Ockham poszedł znacznie dalej i utrzymywał, że wszelkie nasze rzeczywiste poznanie dotyczy wyłącznie bytów jednostkowych w ich konkretnym uposażeniu i ma charakter zmysłowej intuicji.

Frederick Copleston, komentując naszkicowane powyżej poglądy Arystotelesa, stwierdził, iż „trudno uniknąć wrażenia, że wywyższanie przez Arystotelesa naukowej definicji poznania substancji w sensie istoty gatunkowej oraz jego deprecjonowanie wiedzy o rzeczach jednostkowych poznawanych przez zmysły, nie było niczym innym, jak tylko pozostałością jego Platońskiego wykształcenia”¹⁷

Stanowisko Dunsza Szkota: Intelpekt ma również zdolność do poznawania tego, co w rzeczach ma charakter szczegółowy

Nawiązując do Arystotelesa, św. Tomasz z Akwinu (ok. 1225–1274) również utrzymywał, że naturalnym przedmiotem ludzkiego intelektu jest gatunkowo-rodzajowa istota rzeczy materialnej (tzn. jej forma substancjalna)¹⁸. Istota ta staje się poznawalna dla naszego intelektu, kiedy zostaje przez niego wyabstrahowana z materii, stanowiącej o jednostkowości (konkretności) danego bytu. Z tego też powodu – wskazywał św. Tomasz¹⁹ – intelekt nasz nie może poznawać wprost (tj. intuicyjnie) jednostkowych rzeczy materialnych, ponieważ dochodzi on do ich poznania wyłącznie na drodze wyabstrahowania (odpowiedniego) pojęcia ogólnego z materii, będącej w bytach cielesnych zasadą ich „ujednostkowania”.

Jan Duns Szkot (ok. 1265–1308) patrzył na tę sprawę dość odmiennie. Uznawał wprawdzie za słuszny – podany przez Arystotelesa i dopracowany przez scholastyków oraz św. Tomasza – opis procesu intelektualnej abstrakcji, lecz zarazem zdecydowanie podkreślał, że intelekt nasz ma ponadto zdolność do niejasnej intuicji rzeczy jednostkowych, ilekroć takie rzeczy napotykamy. A zatem – zdaniem Szkota – poznawcza sprawność naszego intelektu nie ogranicza się jedynie do kształtowania pojęć na drodze abstrakcji, lecz w jakiś sposób zdolny jest on również do ujmowania rzeczy jednostkowych, ukazywanych mu przez zmysły. W tym

¹⁷ F. Copleston, *Historia filozofii...*, t. 1, s. 350.

¹⁸ Por. św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, I 12, 4.

¹⁹ Por. tamże, I 86, 1.

swoim przeświadczeniu kierował się on zasadą, „że wyższa władza poznaje to, co ujmuje poznawczo władza niższa, chociaż wyższa władza poznaje dany przedmiot w sposób doskonalszy, niż czyni to władza niższa, tak że intelekt, który współdziała w percepcji, poznaje intuicyjnie rzecz jednostkową ujmowaną przez zmysły”²⁰. Tak więc, choć Arystoteles słusznie wskazywał, że abstrakcyjne naukowe poznanie dotyczy wyłącznie tego, co w rzeczach jednostkowych jest pojęciowo ujmowalne (i dlatego poznanie to prowadzi do uzyskania określonych pojęć ogólnych), to przecież należy również przyjąć istnienie jakiegoś intelektualnego poznawania rzeczy jednostkowych jako istniejących²¹. Jakkolwiek bowiem „nie mamy jasnego poznania rzeczy jednostkowej jako jednostkowej, a jest to słabość, która pochodzi nie z braku intelektualnej poznawalności rzeczy jednostkowej, ale z niedoskonałości naszych działań intelektualnych w tym życiu, to jednak mamy pierwotną, choć niewyraźną, intelektualną intuicję rzeczy jednostkowej jako istniejącej”²². Tak więc z faktu, że zmysły nie mogą poznawać tego, co ogólne, w żaden sposób nie wynika, że intelekt nie może poznawać tego, co szczegółowe. Intelekt może mieć mianowicie intuicyjne poznanie rzeczy jednostkowych jako istniejących, nawet wtedy, jeśli jego istotnościowe poznawanie dotyczy wyłącznie tego, co w tych rzeczach jednostkowych ma ogólny (tj. ponadjednostkowy) charakter. Nie można bowiem abstrahować – podkreślał Szkot – tego, co ogólne z rzeczy jednostkowych, bez uprzedniego poznawczego ujęcia tychże rzeczy jednostkowych jako takich. W przeciwnym bowiem razie prowadziłoby to nieuchronnie do absurdałnego stwierdzenia, że intelekt dokonuje procesu abstrakcji, nie ujmując w żaden sposób poznawczo samego tego czegoś, z czego dokonywałby (następnie) owej abstrakcji²³.

Jest przeto wyraźnie widoczne, że intencją Dunsza Szkota nie było w żaden sposób kwestionowanie Arystotelesowskiej doktryny abstrakcji, zgodnie z którą tworzona przez nas wiedza pojęciowa dotyczy zawsze i wyłącznie tego, co w rzeczach ma ogólny charakter. Pragnął on tylko uzupełnić tę doktrynę przez koncepcję intelektualnej intuicji rzeczy jednostkowych jako istniejących. Albowiem Arystoteles (jak była o tym mowa w zakończeniu poprzedniego punktu), choć zdawał sobie z tego

²⁰ F. C o p l e s t o n, *Historia filozofii*, tł. S. Z a l e w s k i, t. 2, Warszawa 2000, s. 557.

²¹ Por. D u n s S z k o t, *Commentaria Oxoniensis ad IV libros Magistri Sententiarum*, t. 1–2, Quaracchi 1912–1914, 4, 45, 3, n. 17 (cytuję za: F. C o p l e s t o n, *Historia filozofii...*, t. 2, s. 558).

²² F. C o p l e s t o n, jw., t. 2, s. 558.

²³ Por. tamże, s. 559 n.

sprawę, że rzeczy jednostkowe są nam dostępne w swej konkretności dzięki intuicji (bądź też zmysłowej percepcji), nigdzie tego bliżej nie opracował.

*Stanowczy sprzeciw Wilhelma Ockhama: Pojęciom ogólnym
nic nie odpowiada w rzeczywistym ukształtowaniu bytów jednostkowych*

Jak była o tym poprzednio mowa, Arystoteles przeciwstawiając się Platońskiej teorii idei stwierdzał zdecydowanie, że wszelkie rzeczywiste byty są indywiduami, mają przeto zawsze jednostkowy charakter. Otóż, żyjący w okresie schyłku średniowiecza angielski logik i teolog Wilhelm Ockham (przed 1300–ok. 1349), w pełni się z tym zgadzał, podkreślając ustawicznie, że „każda prawdziwa rzecz istniejąca poza umysłem jest – przez sam ten fakt – szczegółowa”²⁴. Oznaczało to jednak – według niego – że każdy byt jednostkowy jest zawsze czymś szczegółowym pod każdym względem, czyli w całości kształcie swojego ukształtowania. Nie ma w nim przeto, i w żaden sposób być w nim nie może, czegokolwiek takiego, co miałoby ogólny (tj. ponadjednostkowy) charakter. Wszak każdy byt jednostkowy – dodawał Ockham – ze swej natury jest tylko jednością, nigdy zaś (jakąkolwiek) wielością. Oczywiście, przyznawał on, że jakiś byt jednostkowy może niekiedy spełniać funkcję „znaku”, wskazującego na określoną wielość indywiduów, czyli, że może on spełniać funkcję czegoś jak gdyby ogólnego (tj. powszechnika). Jednakże nawet wtedy pozostaje on nadal, jako taki, bytem jednostkowym (szczętówym). Dlatego też w tej mierze, w jakiej pojęcia (które posiada nasz umysł) są tego rodzaju znakami, mają one ogólny charakter. Lecz przecież one wtedy nadal – jako byty – pozostają czymś jednostkowym. Wszak ich „ogólność” nie realizuje się nigdy w ich własnej bytowej rzeczywistości (tzn. w ich własnym bytowym ukształtowaniu), lecz tylko i wyłącznie w spełnianej przez nie funkcji orzekania o wielu bytach, które postrzegamy jako podobne.

Tego rodzaju ogólny charakter, związany wyłącznie z funkcją orzekania, przysługuje – wskazywał Ockham – dwóm rodzajom znaków. Są to mianowicie znaki naturalne oraz znaki konwencjonalne. Znakiem naturalnym jest każde pojęcie. Jest ono bowiem czymś takim, co samorzutnie pojawia się w naszym umyśle, gdy poznajemy jakąś rzecz, nawet jeżeli jeszcze nie jest ona oznaczona jakimś obiegowo przyjętym

²⁴ E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tł. S. Zalewski, Warszawa 1987, s. 436.

słowem. Natomiast twory językowe, jakimi są słowa lub nazwy, nie są znakami naturalnymi. Są one bowiem czymś dowolnie ustanowionym na drodze konwencji. Dlatego to właśnie – podkreślał Ockham – choć istnieje tak ogromna wielość języków, to przecież wyrażają one (zasadniczo) te same pojęcia. Albowiem pojęcia ogólne, jako samorzutnie wytwarzane w naszym umyśle w sytuacji naszego kontaktu poznawczego z określonymi bytami, są swoistymi ‘faktami natury’. To właśnie dlatego pojęcia te są takie same w umyśle wszystkich ludzi. Ockham tak o tym pisał:

[...] są dwa rodzaje powszechników: jedne są powszechnikami z natury rzeczy, to znaczy, że z natury są one zdolne do orzekania o wielu (...). I tego rodzaju powszechnik jest tylko pojęciem w tym sensie, że żadna substancja istniejąca poza umysłem ani żadna przypadłość istniejąca poza umysłem nie jest tego rodzaju powszechnikem. (...) Inne natomiast są powszechnikami dowolnie ustalonymi (*universale per voluntariam institutionem*). I w ten sposób głos wypowiedziany (*vox prolata*), będący numerycznie jedną właściwością, jest powszechnikem, albowiem jest znakiem dowolnie ustanowionym dla oznaczania wielu rzeczy²⁵.

Ponieważ więc każde pojęcie ogólne jest naturalnym znakiem odnoszącym się do wielu (odpowiednich) jednostkowych bytów, dlatego też nie może ono mieć innej rzeczywistości, aniżeli rzeczywistość intelektualnego aktu pojmowania tychże bytów. Zarazem przecież – według Ockhama – wszelkie pojęcia są nieuchronnie czymś sztucznym (*fictum*), to znaczy są one czymś o charakterze swoistego wytworu intelektualnego. Nie oznacza to przecież bynajmniej, że są one tylko jakąś zwykłą fikcją, czyli czymś takim, co byłoby przez nasz umysł wytworzone całkowicie dowolnie, tj. bezpodstawnie. Wszak wszelkie nasze pojęcia wywołane są w naszych umyśle w sposób naturalny przez odpowiednie przedmioty, gdy te przedmioty poznajemy. Są one przeto zawsze swoistym psychicznym ‘odbiciem’ określonych bytów jednostkowych. Wszelkie pojęcia – precyzował – powstają w naszych umyśle w ten sposób, że ponieważ spostrzegamy zmysłowo niektóre przedmioty jako podobne do siebie, wskutek tego nasza władza poznawcza samorzutnie wytwarza odpowiednie wspólne obrazy, które są ważne dla wszystkich tych przedmiotów. Wspólność tych obrazów ma swoje źródło w braku wyraźności, który to brak cechuje w sposób niezbywalny wszelkie nasze spostrzeżeniowe ujmowanie przedmiotów. Tego rodzaju ‘wspólność’ jest właśnie tym, do czego się naprawdę sprowadza to, co określamy jako „ogólność”.

Tak więc „ogólność, jaka jest właściwa naszym pojęciom, jest zawsze czymś takim, co samo (samorzutnie) powstaje w naszym umyśle pod wpływem naturalnego działania na niego spostrzeganych przez nas rzeczy

²⁵ W. O c k h a m, *Suma logiczna*, tł. T. W ł o d a r c z y k, Warszawa 1971, s. 71.

jednostkowych²⁶, choć przecież ogólność ta nie odpowiada naprawdę niczemu w rzeczywistym bytowym uposażeniu tych rzeczy. Skoro więc taka jest prawdziwa geneza ‘ogólności’ naszych pojęć, wskazuje to najwyraźniej – zdaniem Ockhama – że intelekt nasz w żaden sposób nie musi specjalnie jej wytwarzać na drodze tej złożonej operacji, którą tradycyjnie określano mianem procesu abstrakcji. Wszak tym, co wytwarza w naszych umysłach pojęcia ogólne, jest zawsze sama natura spostrzeganych przez nas rzeczy. Dokonuje zaś ona tego w sposób nader tajemniczy, tak, że znane są nam jedynie skutki tego jej działania: *natura occulte operatur in universalibus*²⁷.

Skłoniło to Ockhama – a później jego zwolenników zwanych antyrealistami bądź nominalistami – do odmówienia intelektualnym procesom tzw. abstrakcji jakiegokolwiek rzeczywistego waloru poznawczego. Skoro bowiem wszelkie – dostępne nam poznawczo – rzeczy są zawsze czymś jednostkowym i konkretnym pod każdym względem, to nie ma w nich (i być w żaden sposób nie może) niczego o charakterze ogólnym, co byłoby dla nas ujmowalne poznawczo, jak utrzymywali umiarkowani realiści, rzekomo dopiero dzięki spełnieniu odpowiedniego procesu abstrakcji. Zgodnie więc z przekonaniem Ockhama (i jego zwolenników) poznanie zmysłowe (tj. empiryczne) ukazuje nam rzeczy właśnie takimi, jakimi one naprawdę są w konkretności ich bytowego ukształtowania. Wszystko to sugerowało, że poznanie empiryczne ma wyjątkową doniosłość, jako podstawa naszych wysiłków, zmierzających do uzyskiwania rzetelnej wiedzy o świecie. Z tego też powodu, zarówno dla samego Ockhama, jak i dla jego zwolenników było czymś wręcz oczywistym, że wszelki „realizm, obojętnie czy będzie to platoński realizm skrajny, czy też arystotelesowsko-tomistyczny realizm umiarkowany, jest teorią po prostu fałszywą i absurdalną²⁸.

To przeświadczenie Ockhama, że treść wszelkich naszych zmysłowych ujęć poznawczych ma zawsze i pod każdym względem charakter jednostkowy i konkretny, zaciążyło jakoś nad całym nowożytnym sposobem myślenia odnośnie do tej sprawy. Przeświadczenie to stało się jakby jednym z podstawowych „dogmatów” empirystycznego sposobu myślenia – i nie tylko zresztą empirystycznego. Tak na przykład później Immanuel Kant, zgodnie z tą – zapoczątkowaną przez Ockhama – tradycją myślenia,

²⁶ Por. tamże, s. 440.

²⁷ Por. E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej...*, s. 440 n.

²⁸ W. Ockham, *Suma logiczna...*, s. XLIV.

przyjmował jako coś oczywistego, że w tych treściach zmysłowych, jakimi są doznawane przez nas wrażenia, nie ma niczego takiego, co by miało ponadjednostkowy (ponadkonkretny) charakter. Dlatego też wrażenia, jako najbardziej pierwotny „materiał” naszych poznań, uważał Kant za coś takiego, co jest całkowicie „płynne” i nieuchwytnie, pozbawione samo w sobie (tak, jak „materia pierwsza” u Arystotelesa) jakiegokolwiek przedmiotowego ukształtowania. Faktycznie bowiem, jeżeli treściom wrażeniowym przypisze się charakter tego, co – za każdym razem – jest niepowtarzalnie jednostkowe i konkretne, wówczas np. sposób przestrzennego ukształtowania spostrzeganych przez nas rzeczy, który jest typowy (charakterystyczny) dla niektórych z nich, musi zostać konsekwentnie uznany za pewien samorzutny wytwór naszej władzy poznawczej. Albowiem wszelkie takie coś, co jest „typowe” dla wielu poszczególnych jednostkowych rzeczy – a zatem coś o charakterze ponadindywidualnym – zgodnie z tym poglądem nie może mieć żadnej podstawy w treściowej zawartości naszych wrażeń wzrokowych. Musi to być jakimś „dodatkiem”, pochodzącym od naszej władzy poznawczej, zdolnej do przedmiotowego ujmowania (doznawanych przez nas) wrażeń.

Nawet o wiele późniejsza Husserlowska fenomenologia, choć była próbą radykalnego przewyciężenia ciasno rozumianego empiryzmu, również przecież podzielała w jakiś sposób tamto przeświadczenie, przyjmowane za oczywiste od czasu Ockhama. Wygląda bowiem na to, że w duchu tego właśnie przeświadczenia Edmund Husserl (1859–1938), pragnąc zagwarantować poznawczy charakter tych ogólnych pojęć oraz twierdzeń, jakie występują w logice i filozofii, wypracował swoją szczególną koncepcję „ogólnej naoczności”, jako naoczności „syntetycznie ufundowanej” nad treścią odpowiednich zmysłowych spostrzeżeń. W aktach tego rodzaju ‘ogólnej naoczności’ – jego zdaniem – dane są nam bezpośrednio takie „ogólne przedmioty”, jak odpowiednie „czyste istoty” indywiduów określonego typu, „czyste jakości idealne” oraz „kategorialne formy powiązania”. Te ogólne przedmioty określał też Husserl mianem „przedmiotów wyższego rzędu” (czy też wyższego porządku) niż zmysłowy. Ich ogląd, stanowiąc naocznościowy odpowiednik dla treści określonych ogólnych pojęć (bądź twierdzeń), uzasadniać miał – jego zdaniem – w sposób prawdziwie źródłowy, że nie są one żadnymi fikcyjnymi wytworami naszego umysłu.

Otóż, gdyby Husserl w żaden sposób nie podzielał owego tradycyjnego poglądu pochodzącego od Ockhama, że w treściach zmysłowych nie występują żadne momenty ponadindywidualne, to czyż wtedy potrzebowałyby on tworzyć swoją osobliwą koncepcję ‘ogólnej’ (tzw. syntetycznie ufundowanej) naoczności, w której dopiero dane jest nam to, co ma cha-

rakter ponadindywidualny? Chciałbym na koniec przy tej okazji nadmienić, że tę Husserlowską koncepcję „ogólnych oglądów” omawiałem dokładniej krytycznie w innych moich publikacjach²⁹.

Uwagi krytyczne odnośnie do poglądu Wilhelma Ockhama

Czy jednak rzeczywiście – zgodnie z tradycją zapoczątkowaną przez Ockhama – napotykanne przez nas byty zawsze ujawniają się nam spostrzeżeniowo jako coś, co jest czymś jednostkowym i (niepowtarzalnie) indywidualnym pod każdym względem? Ażeby od razu usprawiedliwić tą wątpliwość, zauważmy, że gdyby tak było rzeczywiście, to wówczas rozpatrując się spostrzeżeniowo w naszym codziennym otoczeniu nie byłibyśmy w stanie zorientować się, w jaki sposób powinniśmy zachowywać się w świecie otaczających nas bytów. Wszak wówczas byłby to świat, w którym nie byłoby możliwe uchwycenie jakiegokolwiek regularności. Napotykając bowiem kolejno (spostrzeżeniowo) rozmaite byty, mielibyśmy za każdym razem do czynienia z czymś takim, co udostępnia się nam jako niepowtarzalnie swoiste w całości swego bytowego ukształtowania. Wtedy zaś wykluczałoby to nieuchronnie możliwość uzyskiwania przez nas takiej wiedzy, która dotyczyłaby struktury „bycia już oto czymś” więcej niż jednego tylko bytu, i miałaby przez to ważność ponadjednostkową, czyli (w określonym stopniu) ogólną. Albowiem dla tego rodzaju wiedzy nie byłoby wtedy żadnej podstawy w rzeczywistym ukształtowaniu „bycia już oto czymś” jakichkolwiek bytów. Otaczający nas świat przedstawiałby się nam wszak spostrzeżeniowo – w toku naszego aktywnego życia – jako płynny, kalejdoskopowy strumień niepowtarzalnie odmiennych wzrokowych „wyglądów” rozmaitych rzeczy, z których każdy byłby charakterystyczny wyłącznie dla jednego tylko, poszczególnego indywiduum. Oznacza to, że w ujmowanych przez nas spostrzeżeniowo „wyglądach” jakichkolwiek (napotykanych przez nas) rzeczy nie występowałaby nigdy żadna „regularność”. Właśnie ten brak jakiegokolwiek regularności w spostrzeżeniowych wyglądach jakichkolwiek rzeczy, nie pozwalałby nam orientować się w naszym codziennym otoczeniu. Ponieważ spostrzeżeniowy wygląd każdej poszczególnej rzeczy byłby (za każdym razem) niepowtarzalnie inny w stosunku do wszystkich pozostałych, dlatego napotykając kolejno poszczególne

²⁹ Por. R. R o z d z e ń s k i, *Poznanie aprioryczne jako ujęcie 'tego, co ogólne'*, [w:] tenże, *Spostrzegalne i niespostrzegalne*, Kraków 1999, s. 146–208; tenże, *Husserl a problem tzw. ogólnej naoczności*, „Logos i Ethos” 1:1998 nr 6, s. 13–27..

rzeczy mielibyśmy za każdym razem do czynienia z czymś zupełnie innym. Ciągłe więc inaczej – za każdym razem – powinniśmy się zachowywać względem tych poszczególnych jednostkowych rzeczy, ażeby to nie przyniosło określonej szkody – czy to tym właśnie rzeczom, czy też nam samym. W tej sytuacji dostrzeganie przez nas niekiedy pewnego jakby ‘podobieństwa’, jakie wydaje się zachodzić w spostrzeżeniowych wyglądach niektórych rzeczy, nie dawałoby nam przecież żadnej rzeczywistej podstawy do tego, ażebyśmy względem tych rzeczy mogli zachowywać się podobnie (czy też analogicznie). Postępowanie takie byłoby nie tylko bezpodstawne, lecz i nader ryzykowne.

Czy więc naprawdę w ujmowanym przez nas spostrzeżeniowo ukształtowaniu „bycia już oto czymś” poszczególnych jednostkowych bytów nigdy nie występuje coś takiego, co by miało charakter czegoś ponadjednostkowego (ponadindywidualnego)? Starając się odpowiedzieć na to pytanie podkreślmy najpierw od razu fakt, że byty, które spostrzeżeniowo napotykaemy w naszym codziennym otoczeniu, rzeczywiście ujawniają nam naocznie swoje „bycie już oto czymś, co wygląda tak a tak...” jako ukształtowane w sposób niezmiernie wielorako odmienny. Jednakże nie oznacza to przecież bynajmniej, że to „bycie czymś takim” każdego z tych najrozmaitszych bytów pozwala się nam ująć spostrzeżeniowo tylko jako całości – czyli pod każdym względem – odmienne w stosunku do (ujawniającego się nam również spostrzeżeniowo) „bycia czymś, co wygląda tak a tak...” wszelkich innych pozostałych bytów.

Oczywiście, ażeby można było uchwycić poznawczo (tj. wyraźnie uprzytomnić sobie) to coś, co – w ujawniającym się nam spostrzeżeniowo – „byciu już oto czymś” niektórych (odpowiednich) bytów ma charakter ponadjednostkowy (czyli „powtarzalny”), nie należy ograniczać się do analizy zawartości spostrzeżeniowego wyglądu jednego tylko określonego bytu jednostkowego. Do tego bowiem wydaje się zwykle nieodzowna intelektualna operacja kolejnego „porównywania ze sobą” zawartości spostrzeżeniowego wyglądu szeregu odpowiednich bytów jednostkowych, tych mianowicie, które swoim spostrzeżeniowym wyglądem spontanicznie wydają się nam dziwnie podobne do siebie. Rzeczywiście też, ilekroć rozpatrujemy się spostrzeżeniowo wśród bytów z naszego codziennego otoczenia, porównując kolejno analitycznie ze sobą „ich bycie czymś, co wygląda spostrzeżeniowo tak a tak...”, tylekroć wówczas mamy możliwość uprzytomnienia sobie tego szczególnego faktu, że spostrzeżeniowy wygląd niektórych z nich jest ukształtowany – za każdym razem – w sposób zadziwiająco

analogiczny. Tej konstatacji dajemy też wtedy zwykle spontaniczny wyraz, stwierdzając, że rozpoznaliśmy oto (w spostrzeżeniowym wyglądzie tych bytów) jednostkowe przykłady realizacji (czyli konkretne przykłady) kwiatów róży, płatków śniegu, chrabąszczy, kryształów kwarcu czy też zarysy kilku górskich szczytów itp.

Na czym jednak właściwie zasadza się możliwość odkrycia przez nas (w sposób wyżej naszkicowany) tego rodzaju „ponadjednostkowego charakteru”, jako czegoś, co występuje w sposobie ukształtowania struktury „bycia czymś, co wygląda spostrzeżeniowo tak a tak...” niektórych tylko bytów z naszego codziennego otoczenia? Na czym też właściwie polegają ów szczególny, ponadjednostkowy charakter, który zdaje się powtarzać jako coś analogicznego w owych niektórych bytach jednostkowych? Otóż, uważne przemyślenie obu tych spraw zdaje się prowadzić do wniosku, że odkrywanie przez nas czegoś w tym rodzaju tylko dlatego jest dla nas możliwe, ponieważ ujawniające się nam spostrzeżeniowo „bycie czymś, co wygląda spostrzeżeniowo tak a tak...” tych właśnie bytów jest rzeczywiście ukształtowane zasadniczo w taki sam sposób. Będzie to więc, ujawniane spostrzeżeniowo przez te określone byty ich „bycie czymś takim”, co wyglądając wzrokowo jako ukształtowane przestrzennie tak a tak, wykazuje zarazem (w tym ukształtowaniu swej przestrzenności) określone – czyli takie a nie inne – zróżnicowanie barwnych plam, połyskliwość (bądź właśnie przeciwnie – matowość) swej powierzchni, gdy zaś na nie naciskamy dłonią – określoną twardość (bądź przeciwnie – miękkość i plastyczność) itp.

Te charakterystyczne (powtarzające się oto) aspekty – ujawniającego się nam spostrzeżeniowo – ukształtowania struktury „bycia już oto czymś” niektórych bytów z naszego codziennego otoczenia, można by określić jako coś takiego, co właśnie konstytuuje ich „bycie czymś” na sposób „bycia czymś tego to a tego typu”. Byłyby to zatem podstawowe składniki ich „bycia już oto czymś”, które są nam już jakoś (tj. *implicite*) udostępnione w ukształtowaniu zawartości ich spostrzeżeniowego wyglądu, i które – jako coś tak właśnie tam obecnego – mogą zostać przez nas wyraźnie uprzytomnione (tj. odkryte). Zespół tego rodzaju powtarzalnych i charakterystycznych składników określa – za każdym razem – sposób ukształtowania „bycia już oto czymś” niektórych tylko bytów i sprawia, że byty te – ale też tylko te właśnie – możemy sobie uprzytomnić jako konkretne odmiany (jednostkowe „egzemplarze”) czegoś, co jest tego samego typu. Innymi słowy: tylko dzięki obecności tych podstawowych

składników w (ujawniającym się nam spostrzeżeniowo) sposobie ukształtowania „bycia już oto czymś” niektórych bytów, staje się dla nas w ogóle możliwe intelektualne uprzytamnianie sobie (tj. odkrywanie) tego samego „schematu konstytutywnego” (czy też „reguły konstytutywnej”), zgodnie z którym jest ukształtowane to własne jednostkowe „bycie czymś” tych niektórych bytów jako ich „bycie czymś tego to a tego typu”.

Naszkiecowane wyżej analizy zdają się prowadzić do wniosku, że – wbrew sugestii Ockhama – sposób ukształtowania ‘bycia już oto czymś’ napotykanym przez nas bytów jednostkowych nie ujawnia się nam bynajmniej spostrzeżeniowo jako całkowicie (czyli pod każdym względem) niepowtarzalny. Wygląda natomiast na to, że ukształtowanie ‘bycia już oto czymś’ napotykanym przez nas bytów ujawnia się nam spostrzeżeniowo jako szczególny jakby „splot” tych składników (tegoż ich „bycia czymś”), które są powtarzalne jako konstytutywnie konieczne, oraz tych (jego) składników, które są ‘przypadkowe’ jako niepowtarzalnie swoiste. Dzięki konstytutywnie koniecznym (tj. istotnym) składnikom ich „bycia czymś”, każdy poszczególny jednostkowy byt może zostać przez nas intelektualnie uprzytomniony jako coś takiego, co przynależy do określonego – czyli tego, a nie innego – typu indywiduów. Natomiast dzięki niepowtarzalnie swoistym składnikom swego „bycia czymś”, każdy taki jednostkowy byt może zostać przez nas uprzytomniony jako niepowtarzalnie indywidualna realizacja określonego ogólnego schematu konstytutywnego, który jest charakterystyczny („typowy”) tylko dla sposobu ukształtowania „bycia czymś” niektórych tylko bytów.

Jakież znaczenie ma dla nas ten fakt, że na gruncie analizującego intelektualnego „przeгляdu” sposobu ukształtowania „bycia już oto czymś” niektórych bytów uprzytamniamy sobie to, że w tym ukształtowaniu ich bycia realizuje się jakoś ten sam (ponadjednostkowy) schemat konstytutywny? Czy mianowicie to nasze intelektualne uchwycenie tego rodzaju faktu nie stanowi poznawczego źródła dla odpowiedniego ogólnego pojęcia? Czyż wszystko to nie wskazuje wyraźnie, że wbrew temu, co o tym niegdyś utrzymywał Ockham (i jego zwolennicy), posiadane przez nas pojęcia ogólne nie są bynajmniej czymś takim, co samorzutnie wytwarza się w naszym umyśle pod wpływem działania na nie określonych rzeczy jednostkowych i czemu naprawdę nic nie odpowiada w rzeczywistym bytowym ukształtowaniu tych rzeczy?

ZUM STREIT UM DIE NATUR DER BEGRIFFE (Platon – Aristoteles – Ockham)

Z u s a m m e n f a s s u n g

Welche ist die Natur unserer Allgemeinbegriffe? Entspricht ihr Inhalt irgendwie diesem Etwas, das wirklich in der Gestaltung der Seienden, denen wir begegnen, vorkommt? Wenn so, worin eigentlich jenes Etwas besteht? Die obigen Fragen sind bereits von der Zeit der altgriechischen Philosophie an zum Gegenstand eines Streits geworden. Dieser Streit wurde durch die Aristotelische Kritik an den Ansichten Platons eingeleitet, nach denen wir über ein angeborenes Begriffswissen verfügen, das die ewige Welt allgemeiner Seienden oder der sog. Ideen betrifft. Diese kritische Auseinandersetzung Aristoteles mit dem Denken Platons fand später ihre Fortsetzung in dem mittelalterlichen Streit um die Natur der sog. Universalien. Zunächst war darin der Standpunkt eines extremen Begriffsrealismus vorherrschend, der an die Platonischen Meinungen anknüpfte (hl. Anselm von Canterbury). Im 13. Jahrhundert, also in der Hochzeit der Entwicklung der scholastischen Philosophie, gewann dagegen der gemässigte, an die Ansichten Aristoteles anknüpfende Realismus die Oberhand (hl. Thomas von Aquino, Duns Scotus). Im Spätmittelalter kam in diesem Streit ein neuer, neuartiger wie in seinem Radikalismus extremer Standpunkt zutage. Sein Hauptvertreter, Wilhelm von Ockham, ein kritischer Denker, der mit dem intellektuellen Milieu von Oxford verbunden war, behauptete entschlossen, dass alle Seienden immer etwas individuelles und in jeder Hinsicht konkretes seien. Das bedeute – seiner Meinung nach – dass es in der gesamten seinshaften Gestaltung jeglicher Dinge nichts gibt, worin man begründeterweise eine Grundlage für jenen allgemeinen Charakter der unserer Vernunft eigenen Begriffe gesehen werden könnte. Daher sei jeder Realismus hinsichtlich der Herkunft unserer Allgemeinbegriffe (d.h. sowohl der extreme wie auch der gemässigte) als eine vollkommen falsche Meinung anzusehen. Findet aber dieser extreme Standpunkt Ockhams eine richtige Begründung in der Analyse des Inhalts unseres Wahrnehmens irgendwelcher realen Seienden? Zu welchen Folgerungen scheint uns der Versuch zu führen, eine derartige scharfsinnige Analyse vorzunehmen? Nun, auf Grund derselben stellen wir fest, dass – gegen die Behauptung Ockhams – die von uns begegneten Einzelseienden (Individuen) uns wahrnehmungsmässig keinesfalls als etwas erscheinen, was in jeder Hinsicht, also in ihrer gesamten Gestaltung, einmalig ist. In der Gestaltung der Struktur der von uns wahrgenommenen Einzelseienden (Individuen) kommen nämlich neben den für diese einmaligen auch überindividuelle (also wiederholbare) Momente vor, die für alle Individuen des bestimmten Typs (d.h. nur dieses und nicht eines anderen) typisch sind. Unsere klare Vergegenwärtigung dieser überindividuellen Momente als faktisch vorkommender in der von uns wahrgenommenen Gestaltung der Struktur mancher Seienden der gleichen Art erlaubt uns, einen entsprechenden Allgemeinbegriff zu schaffen.