

**UNIWERSALIA** (łac. *universalis* – powszechny, ogólny; *universum* – ogół, całość) – pojęcia ogólne oddające rozumienie rzeczy (mogą orzekać o bytach jednostkowych).

Koncepcja u. wywodzi się z Platonskiej koncepcji ludzkiego poznania związanego z ideami. Idee miały być przedmiotem poznania ogólnego, koniecznego i stałego (niezmiennego), co miało konstytuować poznanie pojęciowe jako poznanie wartościowe. Jako trwałe typ ludzkiego poznania sugerowały realność idei jako przedmiotów, których ogólny sposób istnienia jest zgodny ze sposobami racjonalnego poznania. Taki sam sposób poznania i taki sam sposób istnienia idei zdawał się gwarantować prawdziwość poznania, w myśl sformułowania Parmenidesa, że „myśleć i to, co się myśli, jest tym samym” (Diels-Kranz 28 B 8).

Arystoteles mówiąc o ideach Platona, wskazał, że sposób bytowania i sposób rozumowego poznania nie są tym samym (*Met.*, księgi: IV–X, XIII), gdyż konieczność i stałość (niezmiennność istotowa) dotyczą charakteru rzeczy poznawanej, natomiast ogólność jest sposobem intelektualnego poznania, w którym poznawane konkrety są dostępne rozumowemu poznaniu w ich ogólności. Ogólność pojęciowego poznania rzeczy jednostkowych nazwał u.: „universale jest czymś jednym w wielu i o wielu” („*universale est unum in multis et de multis*” – *An post.*, 77 a 5–9); „nazywam coś universale, co jest zdolne orzekać o wielu” („*dico autem universale, quod de pluribus natum est praedicari*” – *De int.*, 17 a 39). Funkcja u. sprowadza się zasadniczo do orzekalności o wielu, to zaś jest możliwe dzięki jednoznaczności orzekanego sensu realizującego się w wielu jednostkach („Owa reguła, która mówi, że universale orzeka o wielu, musi być rozumiana jednoznacznie, a nie wieloznacznie” – „*Regula illa, quae dicit quod universale praedicatur de pluribus, debet intelligi: univoce et non aequivoce*”, Boëthius, *In librum Aristotelis De interpretatione*, PL 64, 462 B).

Różne formy jednoznacznego orzekania wyznaczył Porfiriusz w *Isagoge*, sprowadzając je do pięciu predykabiliów: rodzaju, gatunku, różnicy gatunkowej, właściwości i przypadłości. Jednoznaczne orzekanie predykabiliów o jednostkowych przedmiotach rodzi problem podstaw możliwości orzekania – czy w przedmiocie orzekania jest nam dana jakaś jedna, wspólna natura? W systemie Platona taką wspólną podstawą dla

ogólnego-powszechnego orzekania jest idea. Jeśli poznanie nasze dotyczy rzeczy samej, to jaki składnik jest podstawą dla jednoznacznego orzekania? Czy jest taka wspólna natura i czym ona jest? Pytania te zrodziły trwający przez wieki spór o u. jako podstawę realizmu poznawczego.

„Universale” i „singulare” (ogólne i jednostkowe) dotyczy zarówno rzeczy, jak i nazw – miał się wyrazić Tomasz Sutton, uczeń Tomasza z Akwinu. Najprostszą odpowiedzią było wskazanie na formę (która konstytuuje tożsamościowo istotę) jako przedmiot intelektualnego poznania i zarazem jako źródło działania, czyli naturę rzeczy. Istnieje wspólna natura, która może być uznana za podstawę jednoznacznego orzekania przez u. Takie stanowisko okazało się nie do przyjęcia dla Roscelina z Compiègne – nauczyciela Piotra Abélarda, nominalisty, i dla Wilhelma z Champeaux, uznającego uniwersalność rzeczy. Próba rozwiązania sporu przez Piotra Abélarda stała się doniosła. Abélard chciał odrzucić ontologiczne universale, uznając, że w rzeczach samych nie ma żadnej wspólnoty natury – „tego rodzaju uniwersalność przypisujemy tylko samym nazwom” („restat ut huiusmodi universale solis vocibus adscribamus” – *Historia calamitatum*, 16, 21).

Podstawą uniwersalności nazw jest w rzeczy ich podobieństwo, zw. stanem („Stanem też człowieka możemy nazwać same rzeczy dane w naturze człowieka, który pojął ich wspólne podobieństwo i nazwę jej przydzielił” – „Statum quoque hominis res ipsas in natura hominis statutis possumus appellare, quorum communem similitudinem ille concipit, qui vocabulum imponit”, tamże, 20, 12). Nazwy są wspólne, o ile „są *sermones*, czyli wyrazami obdarzonymi sensem, i sens jest ujęciem rzeczywistości, która przez akt zrozumienia jest odtwarzana nie jako nowa rzeczywistość, ale jako »wyobrażenie«, jako przedmiot myśli albo *fictum*. Psychologiczna nauka o abstrakcji stanowi realistyczne podłoże jego konceptualizmu” (Ph. Böhner, É. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej*, 338). Piotr Abélard sprowadził stan orzekania u. do psychologicznej konceptualizacji, gdyż chodziło mu o utworzenie obrazu, który mógłby być orzekany o wielu, wskutek urobienia sobie sensu „wielu do siebie podobnych”. Podobieństwo do siebie wielu rzeczy, o których można wytworzyć wspólny obraz (wyobrażenie-pojęcie), staje się podstawą dla wspólnego orzekania u.

Czy samo podobieństwo jest dostateczną podstawą dla uniwersalnego orzekania? Czy jest jakaś wspólna natura dla takiego orzekania? Dla Tomasza z Akwinu taką podstawą jest analogicznie wspólna natura; dla Jana Duns Szkota jest nią „*communis natura entis*”, organizowane przez najogólniejszą formę bytową lub przez ogólne formy gatunkowe i rodzajowe, formujące naturę gatunków i rodzajów. Stanowisko Akwinaty jest wynikiem dostrzeżenia i stwierdzenia faktu, że byt jest analogiczny i w bytowaniu, i w poznaniu.

Stanowisko Jana Duns Szkota uznające najogólniejszą naturę bytu, którą można pojąć jedynie jako wewnętrzną niesprzeczność, opierającą się na uniwersalnej i jednoznacznej koncepcji bytu, umożliwiającą poznanie metafizyczne – sięga do Awicenniańskiego rozumienia natury, którą, opierając się na tekstach Arystotelesa, pojął trojako: jako naturę pierwszą, czyli konkret jednostkowy, substancjalny; jako naturę, czyli substancję drugą, będącą abstrakcyjnym pojęciem utworzonym przez myśl o naturze pierwszej; nadto przyjął koncepcję natury trzeciej, nawiązującej do arystotelesowskiej  $\tau\acute{o}\ \tau\acute{i}\ \eta\upsilon\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$  [to ti en éinai] – substancji jako przedmiotu definicyjnego poznania. Dla Awicenny natura trzecia to struktura koniecznościowa, będąca zespołem czynników konstytutywnych (naturą konia jest końskość, która nie jest ani ogólna – bo są konie jednostkowe, ani jednostkowa – bo jest więcej koni, nadto jest ogół-powszechnik konia, jako natura druga). Natury trzecie, jako struktury koniecznościowe, stanowią cały świat możliwości (*possibile esse*). Natur trzecich jest niemal nieskończenie wiele. One też, jako przedmioty koniecznościowego poznania umożliwiają obiektywną metafizykę. Jan Duns Szkot akceptując Awicenniańską koncepcję natur trzecich dokonał ich hierarchizacji: od najwęższego gatunku do najszerszego rodzaju („*a specie specialissima ad genus generalissimum*”). Tak uporządkowane natury mogą być poznane jednoznacznie, stając się u., przydatnymi do orzekania o jednostkach w obrębie swych natur (konkretny Jan jest jednoznacznie poznany w uniwersale „człowiek”, a ponadto w coraz szerszych u.: jako „zwierzę”, „żyjące”, „ciało”, „substancja”, i najszerszym: „byt”). Natury trzecie, symbolizowane nazwą gatunku czy rodzaju (*praedicabilia*), stanowią realną, obiektywną podstawę dla uniwersalnego orzekania. Uniwersalność orzekania ma podstawę w samej naturze rzeczy, gdyż tożsamość natury trzeciej we wszystkich jednostkach danego gatunku lub rodzaju staje się podstawą

jednoznacznego, uniwersalnego orzekania, stapiając w jedno konieczność i ogólność (podobnie jak w platonizmie). W takiej wizji można było akceptować metafizyczny realizm poznania, a sama metafizyka mogła być pojęta jako system zdań koniecznych o ogólnych i koniecznych orzecznikach jednoznacznie określanych. Pisał Jan Duns Szkot: „Chcąc uniknąć sporu na temat jednoznaczności (univocatio), nazywam jednoznacznym pojęcie, które tworzy taką jedność, iż sama ta jedność czyni czymś sprzecznym orzekanie i negowanie tego pojęcia jednocześnie o tej samej rzeczy; powinno też ono wystarczyć, jako sylogistyczny termin średni, do uzasadnienia wniosku, że terminy krańcowe połączone z sobą, ze względu na jedność tego terminu, nie są połączone wieloznacznie” – *Opus Oxoniense* I 3, 2, 4, 5).

Z tak pojętym uzasadnieniem realizmu uniwersalności i hierarchiczną strukturą natur trzecich nie zgadzał się Wilhelm Ockham – pogląd, że istnieje „człowiek ogólny”, w którym uczestniczą wszyscy ludzie, odrzucał jako fałszywy i absurdalny („simpliciter falsa et absurda” – *Ordinatio*, d. 2, q. 4). Odrzucał też umiarkowany realizm, głoszący, że w każdej jednostce zawarta jest „natura sama w sobie”, która w pojęciach jest ujmowana uniwersalnie, a w konkretach istnieje jako jednostkowość („opinio est ut credo Subtilis Doctoris” Jana Dunsza Szkota). Wg Wilhelma Ockhama, uniwersale to nic innego, jak istniejąca w intelekcie realna myśl, przez którą rzeczy są myślane. Ono, jako rzecz, jest przypadłością duszy, a jako uniwersale może być orzekane o wielu: „[...] wedle tej opinii trzeba powiedzieć, że każde uniwersale i rodzaj najogólniejszy jest rzeczywiście rzeczą jednostkową, istniejącą jako rzecz określonego rodzaju, a jednak jest uniwersalną w orzekaniu nie o sobie, lecz o rzeczach które oznacza” („[...] et secundum hanc opinionem debet dici quod quodlibet universale et genus generalissimum est vere res singularis, existens res determinati generis, et tamen universalis per praedicationem non pro se sed pro rebus quas significat” (*Reportatio* II, q. 8).

Spór o naturę u. – realistyczną lub nominalistyczną – kończący średniowiecze nominalizmem Wilhelma Ockhama, Jana Buridana, Piotra Aureoliego, kontynuowano w czasach nowożytnych; wówczas przybrał postaci: skrajnego realizmu, konceptualizmu, a także nominalizmu w ramach analiz ontologicznych, teoriopoznawczych i logicznych.

Kartezjusz głosił, że w naszej duszy dostrzegamy niezależne od nas idee, mające naturę prawdziwą i konieczną. Może o tym świadczyć natura trójkąta: uformowane przez nas przedstawienie trójkąta opiera się nie na empirycznym poznaniu, lecz na obecnej we mnie niezmiennej (koniecznej) i wiecznej idei trójkąta. Przypomina to Platońskie rozumienie idei i pojęć opartych na ideach.

Th. Hobbes zaproponował rozwiązanie problemu u. w duchu nominalizmu: „Uniwersalna nazwa nie stanowi nigdy jakiejś rzeczy istniejącej w naturze ani żadnej idei czy wyobrażenia uformowanego w myśli, lecz zawsze jest mianem jakiegoś słowa lub nazwy” („This word universal is never the name of anything existent in nature, nor any idea or phantasma formed in the mind, but always the name of some word or name” – *Elementa philosophica*, wyd. G. Molesworth, Lo 1839, I 2).

J. Locke w kwestii u. przyjął stanowisko zbliżone do konceptualizmu Piotra Abelarda: „Słowa stają się ogólne, gdy uczyni się je znakami ogólnych idei; a te idee stają się ogólne, które mogą zdeterminować je do tego lub innego partykularnego istnienia. Na takiej drodze abstrakcji stają się one zdolne do reprezentacji więcej indywiduów niż [tylko] jednego; a każde z nich jest zgodne z tą abstrakcyjną ideą [...]” (*An Essay Concerning Human Understanding*, wyd. R. Woolhouse, Lo 1997, VI).

W myśli D. Hume’a mamy do czynienia także ze swoistym konceptualizmem w rozumieniu idei ogólnych. Uważał, że „wszystkie nasze idee są skopiowane z naszych impresji” („all our ideas are copy’d from our impressions” – *A Treatise of Human Nature*, wyd. D. F. Norton, Ox 2000, 72). Impresje są konkretnymi obrazami powstałymi z oddziaływania przedmiotu, a idee są abstraktami tych impresji.

Swoiste jest Kantowskie rozumienie nazw ogólnych jako u. Kant uważał, że Kartezjusz, G. W. Leibniz i Hume zamiast uznać, że są 2 źródła w wyjaśnianiu u. – zmysłowość i rozsądek, redukowali je do jednego źródła. A tymczasem trzeba odróżnić impresje zmysłowej naoczności, będące bezpośrednim przedstawieniem jednostki (repraesentatio singularis), od pojęcia – będącego zreflektowanym, ogólnym przedstawieniem odniesionym pośrednio do rzeczy, gdyż pojęcie ma swe źródło w rozsądku, jako „notio” przekraczające możliwości doświadczenia. Pojęcia tak rozumiane, jako

orzeczniki, pełnią aprioryczną funkcję jednoczenia różnych przedstawień w czymś ogólnym; są bowiem regułami syntezy, gwarantującymi jedność sądu. Jedność, jaką odnajdujemy w przedmiotach, jest odbiciem naszej jaźni, a sama wiedza o przedmiotach jest możliwa dlatego, że posiadamy samowiedzę. Jedność świadomości jest tym, co stanowi o odnoszeniu przedstawień do przedmiotu, a zatem tym, że stają się one poznaniem. Tak więc u Kanta to postulowana świadomość siebie i swej jedności stała się racją rozumienia powszechności, przejawiającej się jako jedność wielości (universale – unum versus aliud). To podmiot warunkuje przedmiotowość poznania, a przez to także racjonalność poznawczą.

Sprzeciw wobec psychologicznego traktowania u. podnieśli logicy i matematycy; np. B. Bolzano uważał, że poza słownym czy drukowanym wyrazem zdaniowym jest nam dane obiektywne zdanie, czyli obiektywny sens tego, co gramatycy nazywają zdaniem. Ten właśnie obiektywnie dany sens nie potrzebuje żadnego podmiotu, gdyż jest czymś, co swój sens zachowuje niezależnie od mówiących podmiotów. Takie stanowisko przejął E. Husserl, uważając, że tak rozumiany ogólny przedmiot stanowi sens każdej wypowiedzi zdaniowej, jest przez wszystkich identycznie pojmowany i jest dany w poznaniu jako „rzecz sama w sobie”. Dlatego można postulować powrót do rzeczy samej w sobie, danej jako sens obiektywny, poznawczy.

G. Frege w podmiotach jako nosicielach przedstawień, obok poznania jednostkowego (zmysłowego) dostrzegał „trzecią rzeczywistość” – obejmującą obiektywne stany rzeczowe, które są czymś innym aniżeli subiektywny wysiłek myślowy. Owa obiektywna treść jest wspólną własnością wielu rzeczy. Tak więc Bolzanowskie „zdania same w sobie” czy Fregego „Gedanken” stanowią przedmiot filozoficznych analiz jako wypowiedzi, które obok realizacji i własności staną się paradygmatycznymi przykładami przedmiotów abstrakcyjnych, traktowanych jako „obiekty” tworzące jakby nową rzeczywistość, zwł. wg tych, którzy obiektywność pojmują jako „rzeczywistość”. I tak swoistego realizmu nabrały obiektywne sensory (różnie nazywane) dla Bolzana, Fregego, K. Gödla, A. Churcha – co przypomina koncepcję Platońskich idei, „natury trzeciej” Awicenny, natury ogólnej Jana Dunsza Szkota, czyli kontynuację starożytnego platonizmu.

Tendencje nominalistyczne (tzw. mereologiczny nominalizm) pojawiły się u S. Leśniewskiego i N. Goodmana, którzy nazwy jednostkowe traktują jako rzeczy jednostkowe. Natomiast u L. Wittgensteina tendencje nominalizujące (wg niektórych platonizujące) można zauważyć w próbie bliższego przyjrzenia się ogółom; wówczas dostrzeże się nie jednoznaczność, a raczej „rodzinne pokrewieństwo”, gdyż w nich krzyżują się podobieństwa, relacje i wielkości. Wreszcie konstrukcyjniści (P. Lorenzen) usiłują przekroczyć platonizm i nominalizm przez odrzucenie psychologicznej abstrakcji na rzecz operacji logicznych, w których wypowiedzi o abstraktach traktuje się jako wypowiedzi o konkretach.

Trwający przez stulecia spór o pojęcia ogólne – sposób ich odniesienia do rzeczywistości – przeszedł od skrajnego realizmu, uznającego je za rzeczywistość samą w sobie, związaną z ogólną naturą, do poglądu, że jest to jedynie sposób orzekania o realnie istniejących jednostkach, lecz bez ogólnych podstaw w samych rzeczach. Powstały też teorie pośrednie, uznające semirealizm, oparty na pojmowaniu pojęć ogólnych jako podobnych właściwości rzeczy jednostkowych, lub wynikających ze specyficznego stanu bytowego orzekającego podmiotu, lub wreszcie jako następstwo struktury językowej.

KU ROZWIĄZANIU SPORU. Filozofowie i logicy w swoich koncepcjach nie zwrócili uwagi na analogiczną strukturę istniejących jednostkowo bytów oraz na analogiczny sposób ludzkiego poznania. Rzeczywistość bytowa jest pluralistyczna, a jednak poznawalna. Występują zatem w strukturze rzeczywistości takie czynniki, które mimo bytowego pluralizmu warunkują poznawalność jednostek bytowych substancjalnych, istotnie różnych, a jednak poznawczo ujmowalnych w pojęciach ogólnych i sądach o różnym stopniu ogólności. Pluralizm bytowy jest niesprzeczny tylko wówczas, gdy tworzące go jednostki bytowe są w swej bytowości złożone z „części-czynników” powiązanych ze sobą relacjami tworzącymi jednostkową całość bytu. Części te są korelatami danej całości w różnych bytowych porządkach: fizycznym, chemicznym, organicznym, wegetatywnym, zmysłowym, duchowym. Wszystkie te czynniki przez wzajemne powiązania tworzą jedną istotną całość (np. człowieka: Jana, Marię). Owe korelaty nie są w człowieku czymś przypadkowym, lecz są konieczne, zjednoczone relacjami koniecznościowymi,

tworzącymi jedną substancjalną całość jako byt samodzielnie istniejący. Co zatem możemy poznać w tak ukonstytuowanych, pluralistycznych jednostkach? Przede wszystkim to, że korelaty realnie istnieją i konstytuują tę oto jednostkę. Ich faktyczność jest nam pierwotnie dana wraz z charakterystycznym dla tych korelatów sposobem bytowania w całości.

M. Offner, *Nominalismus und Realismus*, B 1919; I. M. Bocheński, A. Church, N. Goodman, *The Problem of U.*, Notre Dame 1956; R. A. Eberle, *Nominalistic Systems*, Dor 1970; *The Problem of U.*, NY 1970; N. Wolterstorff, *U. An Essay in Ontology*, Ch 1976; D. M. Armstrong, *Universals and Scientific Realism*, I–II, C 1978; K. Campbell, *Abstract Particulars*, Ox 1990; P. M. S. Hacker, *Wittgenstein's Place in Twentieth Century Analytic Philosophy*, Ox 1996; A. de Libera, *La querelle des u. De Platon à la fin du Moyen Age*, P 1996; *Scotus vs Ockham. A Medieval Dispute over U.* (oprac. M. Tweedale), I–II, NY 1999; S. K. Knebel, R. Schanz, O. R. Scholz, HWP XI 179–199.

*Mieczysław A. Krapiec*