Filozofia Richarda M. Weavera: od nominalizmu do etyki AI

AUTOR

Fundacja Dobre Państwo

STRESZCZENIE / ABSTRACT

Artykuł stanowi pogłębioną analizę myśli Richarda M. Weavera, klasyka amerykańskiego konserwatyzmu, w kontekście współczesnych wyzwań technologicznych. Autor śledzi proces erozji zachodniej cywilizacji, rozpoczynający się od porzucenia realizmu uniwersaliów na rzecz nominalizmu, co doprowadziło do relatywizacji prawdy i rozpuszczenia hierarchii wartości. Tekst szczegółowo opisuje koncepcję 'Wielkiego Stereoptikonu' jako narzędzia masowej komunikacji sprzyjającego infantylizacji społeczeństwa. W dobie rosnącej roli algorytmów i AI, Weaverowskie postulaty powrotu do dualizmu, szacunku dla potęgi słowa oraz nienaruszalności własności prywatnej (proprietas) stają się fundamentem dla nowej etyki technologii. Esej wskazuje, że odzyskanie suwerenności wymaga odrzucenia behawioryzmu na rzecz odpowiedzialności i metafizycznej wolności jednostki.

This article provides an in-depth analysis of the thought of Richard M. Weaver, a classic figure of American conservatism, in the context of contemporary technological challenges. The author traces the process of erosion of Western civilization, beginning with the abandonment of realism of universals in favor of nominalism, which led to the relativization of truth and the dissolution of the hierarchy of values. The text details the concept of the 'Great Stereopticon' as a tool of mass communication fostering the infantilization of society. In an era of the growing role of algorithms and AI, Weaver's postulates of a return to dualism, respect for the power of words, and the inviolability of private property (proprietas) are becoming the foundation for a new ethics of technology. The essay argues that regaining sovereignty requires rejecting behaviorism in favor of responsibility and the metaphysical freedom of the individual.

Artykuł analizuje współczesny kryzys kultury Zachodu przez pryzmat filozofii Richarda Weavera, wskazując na nominalizm jako źródło utraty metafizycznego centrum i rozpadu spójnej wizji świata. Weaverowska diagnoza obejmuje dominację "Wielkiego Stereoptikonu" – systemu medialnych projekcji, który rozpuszcza hierarchię wartości i promuje infantylizację. Autor,

odwołując się do Weavera, argumentuje, że odnowa wymaga powrotu do realności uniwersaliów, wzmocnienia dualizmu między materią a transcendencją, odzyskania mocy słowa oraz praktykowania cnoty pobożności (pietas). Artykuł ten, w kontekście Polski i rozwoju sztucznej inteligencji, wzywa do krytycznej refleksji nad konsekwencjami idei i do obrony wolności przed pokusą komfortu, stawiając pytania o rolę własności prywatnej i znaczenie precyzyjnych definicji w świecie zdominowanym przez algorytmy i polityczne slogany. Tezy Weavera, choć sformułowane dekady temu, pozostają zaskakująco aktualne w kontekście współczesnych wyzwań.

SŁOWA KLUCZOWE

Nominalizm | Uniwersalia | Wielki Stereoptikon | Proprietas | Dualizm | Pietas | Prawda obiektywna | Infantylizacja | Hierarchia wartości | Potęga słowa | Wolność metafizyczna | Empiryzm | Behawioryzm | Konsekwencje idei | Etyka technologii

Nominalizm: metafizyczne źródło upadku Zachodu

Idee mają konsekwencje – i rachunki. Zaczyna się niewinnie, od lekkiego przymknięcia oka na znaczenie słów, bo „przecież to tylko nazwa”. Potem jednak znika prawda, gdyż jeśli słowa są jedynie etykietami, a nie oknami na rzeczywistość, to różnice między człowiekiem a rzeczą, cnotą a występkiem, sprawiedliwością a przemocą ostatecznie rozpuszczają się w retoryce użyteczności. Richard M. Weaver, klasyk amerykańskiego konserwatyzmu, twierdził, że właśnie tak Zachód wszedł w swoją długą chorobę. Odrzucił realność uniwersaliów, czyli pojęć ogólnych, przyjmując nominalizm, a ten, niczym zwrotnica, przestawił pociąg dziejów na tory empiryzmu, materializmu i behawioryzmu. To nie była biologiczna konieczność, lecz filozoficzna decyzja, która przy całej swojej abstrakcyjności wystawia bardzo materialne rachunki.

Nominalizm w wersji Wilhelma Ockhama obiecywał filozoficzną skromność: nie wychodźmy poza to, co podsuwają nam zmysły. W praktyce jednak ta obietnica uruchomiła potężną maszynerię rozkładu. Zamiast prawdy dostaliśmy bowiem zbiory surowych „faktów”, zamiast formy mamy żądzę niczym nieograniczonej bezpośredniości, a w miejsce hierarchii wartości pojawił się egalitaryzm bez miary. Wspólny język, który spajał cywilizację, rozpadł się na poszatkowane idiomy partykularnych interesów. Dlatego właśnie u Weavera tak często powraca motyw cywilizacji, która „utraciła centrum”. To nie jest estetyczna fraza, lecz diagnoza logika: kiedy brakuje jednoczącej zasady, rzeczy przestają układać się w jakąkolwiek sensowną całość.

Wielki Stereoptikon: medialna dyktatura interpretacji

Richard Weaver miał ponurą intuicję: gdy tracimy metafizyczne centrum, pustkę natychmiast wypełnia coś znacznie głośniejszego. Nazwał to Wielkim Stereoptikonem – maszyną do nieustannej projekcji obrazów. W jego czasach był to triumwirat gazety, kina i radia. Dziś jego rolę przejął nieskończony strumień mediów społecznościowych, pulsujący powiadomieniami i hipnotyzujący krótkimi formami wideo. Mechanizm pozostaje jednak ten sam: obrazy i słowa nie składają się w spójny sens, lecz są montowane w gorączkowym rytmie impresji.

Co istotne, Weaver nie był technofobem. Nie potępiał samego medium, lecz sposób, w jaki zostało ono zaprzęgnięte do służby. „Gazeta jest nasieniem maszyny", pisał, widząc w niej narzędzie masowej projekcji mentalności burżuazyjnej, która porzuca metafizykę na rzecz produkcji „psychopatycznego marzenia o rzeczywistości". W praktyce tworzy to świat, gdzie wiadomość o tragedii sąsiaduje z reklamą proszku do prania, a mem z frontu w Ukrainie walczy o kliknięcie z filmikiem o kocie. Efekt jest druzgocący: hierarchia wartości ulega rozpuszczeniu, proporcje znikają, a człowiek traci zdolność odróżnienia tego, co święte, od tego, co trywialnie komiczne.

Paliwem dla Stereoptikonu jest obsceniczność, czyli postępująca utrata poczucia, że nie wszystko nadaje się na publiczny spektakl. Obsceniczność nie musi być pornografią; może nią być polityka sprowadzona do wizerunkowych haseł i medialnych inscenizacji. Gdy wszystko staje się możliwe do pokazania, opakowania i skonsumowania, zanika fundamentalna kategoria stosowności. Wtedy zaczyna się barbarzyństwo. To żądza bezpośredniości, która gardzi symbolem, konwencją i formą, domagając się jedynie natychmiowej gratyfikacji.

Własność prywatna: ostatni bastion wolnej woli

Jeśli brzmi to jak kazanie z ambony, to pamiętajmy, że Weaver najtwardszy element swojej machiny odnowy umieszcza w sferze na wskroś świeckiej. Jest nim własność prywatna, którą nazywa „ostatnim prawem metafizycznym". Nie dlatego, że miło jest coś mieć, lecz dlatego, że posiadać – to znaczy wejść w odpowiedzialną relację z rzeczą, hartować wolę i praktykować cnotę zapobiegliwości. To także chronić ostatnie sanktuarium prywatności przed wszechobecnością państwa. Weaver był nieprzejednany wobec „abstrakcyjnej własności" akcji i obligacji, która zrywa więź między człowiekiem a rzeczą i kusi etatyzmem; bronił drobnego, konkretnego posiadania — domu, warsztatu, gospodarstwa. Nie z romantyzmu, lecz z żelaznej logiki cnót. „Prawo własności prywatnej jest, w istocie, ostatnim prawem metafizycznym, jakie nam pozostało" — zapisał to z bezwzględną jasnością.

Jeżeli w tym momencie rodzi się w tobie przewrotne pytanie: „A co z Polską, gdzie historia własności to sinusoida utraty i odzysku, reprywatyzacji i nacjonalizacji?”, to znaczy, że chwytasz sedno. Konsekwencje idei mają bowiem znacznie dłuższą trwałość niż przejściowe koalicje polityczne. Weaverowskie „proprietas” nie służy za parawan dla patologii oligopolu czy finansjalizacji; jest skierowane przeciwko nim. Właśnie dlatego kultura realnej, drobnej własności czyni społeczeństwo odporniejszym na polityczne wdzięki obietnicy „komfortu w zamian za posłuszeństwo”. Weaver zanotował kiedyś zdanie, które powinno zawisnąć w każdym polskim urzędzie: „Wolność nie ginie z hukiem, lecz w ciszy, pośród komfortu bycia obsługiwanym”. To nie jest zgrabny tweet. To jest ostrzeżenie.

Psychika zepsutego dziecka: triumf roszczeniowości

Dygresja, ale na temat. Weaver lubił ironię i twierdził, że współczesne masy przejęły mentalność „zepsutego dziecka”. Zepsutego, ponieważ nigdy nie nauczono go związku między wysiłkiem a nagrodą; zamiast tego wpojono mu, że „prawo do szczęścia” można łatwo pomylić z „prawem do posiadania szczęścia” – natychmiast i bez ponoszenia kosztów. Taki człowiek nie potrafi myśleć w kryzysie, ponieważ myślenie wymaga formy, a forma zakłada odroczenie gratyfikacji. Dziś powiedzielibyśmy, że jego preferencja czasowa jest ustawiona na „teraz”, algorytm dopaminowy rozkręcony do granic, a tolerancja na jakiekolwiek tarcie – zerowa. Weaver ująłby to krócej: infantylizacja.

Jeżeli brzmi to jak kazanie surowego moralisty, pamiętajmy, że Weaver najostrzejszy element swojego mechanizmu odnowy kotwiczy w fundamencie zaskakująco świeckim. Własność prywatna jawi mu się jako „ostatnie prawo metafizyczne”. Nie dlatego, że posiadanie jest przyjemne, lecz dlatego, że jest aktem wejścia w odpowiedzialną relację z rzeczą, ćwiczeniem woli i praktyką cnoty zapobiegliwości. To ostatnie sanktuarium prywatności, chroniące przed wszechobecnością państwa. Weaver był nieprzejednany wobec „abstrakcyjnej własności” akcji i obligacji, która odrywa człowieka od konkretu i kusi etatyzmem. Bronił drobnego, namacalnego posiadania – domu, warsztatu, gospodarstwa, lokalnej firmy. Nie z romantyzmu, lecz z logiki cnót. „Prawo własności prywatnej jest w istocie ostatnim prawem metafizycznym, jakie nam pozostało” – zapisał to z bezwzględną precyzją.

Jeśli w tym miejscu rodzi się w tobie przewrotne pytanie: „A co z Polską, gdzie własność tak często była historią utraty i odzysku, reprywatyzacji i nacjonalizacji?”, to znaczy, że dobrze rozumiesz sedno. Konsekwencje idei sięgają głębiej niż przejściowe koalicje polityczne. Weaverowskie „proprietas” nie jest zasłoną dymną dla patologii oligopolu czy finansjalizacji; jest skierowane przeciwko nim. Właśnie dlatego kultura realnej, drobnej własności czyni społeczeństwo odporniejszym na polityczne obietnice „komfortu w zamian za posłuszeństwo”. Weaver zanotował kiedyś zdanie, które powinno zawisnąć w każdym polskim

urzędzie: „Wolność nie ginie z hukiem, lecz w ciszy, pośród komfortu bycia obsługiwanym”. To nie jest tweet; to ostrzeżenie.

Wróćmy jednak do fundamentów, bo bez definicji wszystko rozpływa się w publicystyce. Prawda obiektywna to nie „moja perspektywa”, lecz porządek, który zastajemy, zanim zaczniemy snuć własne narracje. Weaver wiąże prawdę z realnością uniwersaliów, czyli pojęć ogólnych. Jeżeli nie istnieją one naprawdę, wiedza staje się niemożliwa, a poznanie zmienia się w chaotyczny katalog wrażeń. I odwrotnie: im mniej szczegółów potrzeba, by dojść do trafnego uogólnienia, tym bliżej jesteśmy mądrości, a nie tylko zbioru danych. Tak rozumiana prawda jest „centrum metafizycznym”, które spaja kulturę. Gdy to centrum znika, narasta resentyment wobec każdej różnicy, bo bez punktu odniesienia różnice jawią się jako niesprawiedliwość, a nie jako element sensownej struktury. Wtedy rodzi się egalitaryzm jako doktryna nieróżnicy, wchodząc w konflikt z braterstwem, które różnicę zakłada i oswaja.

Sprawiedliwość w tej scenografii to cnota królewska, rządząca postawą człowieka wobec całości. W ujęciu klasycznym oznacza „odd

Język, własność i pietas: fundamenty odnowy

Weaver nie był prorokiem apokalipsy, lecz lekarzem kultury. Skoro postawił diagnozę – fragmentacja, egotyzm, utrata hierarchii, kult komfortu i Wielki Stereoptikon – musiał też przepisać receptę. I zrobił to z chirurgiczną precyzją. Odnowa w jego ujęciu nie oznacza cofania się w czasie, rekonstrukcji średniowiecznych cechów czy powrotu do feudalizmu. Chodzi o coś znacznie głębszego: o powrót do metafizycznego centrum, do źródła sensu, które Zachód zdradził w XIV wieku, odrzucając realność uniwersaliów. Weaver wyznaczył trzy filary tej odbudowy: dualizm, potęgę słowa i cnotę pobożności, czyli pietas.

Pierwszy filar to dualizm, czyli ponowne wbicie klina między materię a transcendencję. Weaver był przekonany, że bez tego rozróżnienia tracimy „punkt przyłożenia, aby pchnąć ciężar w górę”. Nie jest to jednak dualizm manichejski, kosmiczna walka dobra ze złem. To raczej fundamentalne przekonanie, że istnieje dobro samo w sobie, niezależne od naszych upodobań i korzyści. Gdy człowiek twierdzi, że „wszystko, co istnieje, jest z natury dobre”, zrównuje cnotę ze zbrodnią, a piękno z brzydotą. Dualizm pozwala nam powiedzieć wprost: dobro jest celem, a materia zaledwie narzędziem. Dlaczego to tak istotne? Bo bez tego rozróżnienia świat redukuje się do brutalnego pragmatyzmu, w którym „prawda” staje się synonimem „skuteczności”, a „sprawiedliwość” oznacza po prostu „to, co działa”. To prosta droga do cynizmu, gdzie sukces staje się jedynym kryterium moralnym. Czyż nie tak wygląda spora część współczesnej polityki?

Drugi filar to potęga słowa. Weaver przypomina, że dla starożytnych język był pierwiastkiem boskim. Hebrajska memra czy grecki logos to nie były poetyckie metafory, lecz opisy realnej, stwórczej mocy. Słowo tworzy porządek, nadaje rzeczywistości imię i sens. Kto panuje nad językiem, ten panuje nad rzeczywistością. Weaver śledzi, jak od średniowiecza słowa zaczęły się odrywać od rzeczy: Ockham zamienił uniwersalia w zwykłe „etykiety", semantycy XX wieku uznali metaforę za niebezpieczną, a mass media odarły słowo z funkcji odniesienia do prawdy, czyniąc z niego instrument manipulacji. Odzyskanie mocy języka oznacza dwie rzeczy: powrót do poezji i retoryki, które uczą odczuwania proporcji i symbolicznego ładu, oraz powrót do logiki i dialektyki, które uczą definiować i przestrzegać zasady wyłączonego środka. Student ćwiczący definicje, mówi Weaver, uczy się dostrzegać granice rzeczy i sprzeczności między nimi. To żmudne i nieefektowne, ale tylko to chroni kulturę przed zalewem sofistyki i marketingowych haseł. Weaver pewnie zakazałby Twittera nie dlatego, że skraca myśl, ale dlatego, że uniemożliwia definicję. A bez definicji każde słowo znaczy wszystko, czyli nic.

Trzeci filar to pietas, pobożność rozumiana nie jako zbiór rytuałów, lecz jako zdyscyplinowanie woli poprzez szacunek. Weaver twierdził, że pobożność jest częścią sprawiedliwości, a człowiek pobożny to ten, który potrafi uznać istnienie rzeczy większych niż jego własne ego. Cnota ta wyraża się w trzech kierunkach: wobec natury, której nie wolno traktować jak magazynu zasobów; wobec innych ludzi, uznając ich prawo do istnienia i substancjalną wartość; oraz wobec przeszłości. Odrzucenie dziedzictwa to, jak pisał, „prowincjonal

Pietas: pokora wobec natury i dziedzictwa przodków

Trzeci filar odnowy to pietas – pobożność, którą należy rozumieć nie jako zbiór rytuałów, lecz jako zdyscyplinowanie woli przez szacunek. Weaver szedł dalej, uznając ją za fundamentalny wymiar sprawiedliwości. Człowiek pobożny to po prostu ktoś, kto uznał istnienie rzeczywistości większej od własnego ego.

Pobożność ta wyraża się w trzech komplementarnych kierunkach: wobec natury, która nie jest bezdusznym magazynem zasobów, lecz porządkiem, którego naruszenie zawsze wystawia rachunek; wobec innych ludzi, którym przyznajemy prawo nie tylko do istnienia, ale i do ich własnej, substancjalnej wartości; i wreszcie wobec przeszłości, która nie jest martwym błędem, lecz żywą substancją trwającą w nas. Odrzucenie jej to, jak ujął to Weaver, klasyczny „prowincjonalizm w czasie" – naiwna wiara, że tylko „dziś" ma znaczenie.

Właśnie dlatego pietas jest dla Weavera antidotum na egoizm i infantylny optymizm. Człowiek szanujący przeszłość wie, że historia nie jest linią wznoszącą się ku świetlanej przyszłości. Uczy go ona bowiem, że każde jutro rodzi się z wczorajszego bólu i wyrzeczeń. Stąd bierze się surowa zasada Weavera: najpierw

obowiązki, potem prawa. Pytanie: „Czy jesteście gotowi przyjąć obowiązki, zanim zażądacie praw?” powinno, jego zdaniem, otwierać każdą nowoczesną konstytucję.

Komfort obsługi: pułapka dobrowolnej niewoli

A zatem konsekwencje. Szczególnie dla Polski – kraju, który z jednej strony pielęgnuje moralną pamięć o cenie wolności, a z drugiej tak łatwo ulega pokusie, że oto „państwo wszystko załatwi”. Weaver uczy nas fundamentalnego odruchu nieufności wobec transakcji „komfort w zamian za wolność”. Ostrzega, że wolność ginie po cichu, w miękkiej poduszce usług publicznych, zwłaszcza gdy politykom udaje się nas przekonać, że rachunek za tę wygodę zapłaci ktoś inny.

Jego antidotum jest dwojakie. Po pierwsze, konkretna własność, proprietas, która skutecznie rozprasza scentralizowaną władzę. Po drugie, język oparty na twardych definicjach, który rozcina mgłę politycznej manipulacji. Jeżeli polscy politycy tak często nie czują odpowiedzialności za głoszone idee, to właśnie dlatego, że przenieśli debatę z terytorium prawdy na arenę skutecznych sloganów. Tam nie ma konsekwencji, jest tylko nieustanny cykl informacyjny Stereoptikonu, w którym „słowo” stało się narzędziem impulsu, a nie zobowiązania. Lekarstwem nie jest więc kolejna komisja; jest nim powrót do definicji i do rachunku: co zwiększa powierzchnię realnej własności obywateli? Co wzmacnia rozróżnienie ról i odpowiedzialności? Co chroni pietas wobec natury, osób i przeszłości?

AI jako triumf behawioryzmu nad duchem

Empiryzm i behawioryzm, w ujęciu Weavera, nie są herezjami same w sobie; stają się nimi dopiero gdy uzurpują sobie prawo do bycia całą prawdą. Empiryzm jest wspaniałym narzędziem do badania zjawisk, lecz staje się katastrofą, gdy zakazuje pytań o cel. Behawioryzm świetnie wyjaśnia fragmenty ludzkich zachowań, ale okazuje się dramatycznie redukcjonistyczny, gdy zamyka człowieka w klatce determinizmu bodźców i reakcji. W takim świecie znika wolna wola, a wraz z nią odpowiedzialność, kara i wstyd – czyli cały alfabet, którym zapisana jest kultura. To logiczna kulminacja drogi, na którą wepchnął nas nominalizm: jeśli nie istnieją realne, uniwersalne formy, pozostaje jedynie technika sterowania. Wtedy życie staje się praktyką bez teorii, a nam zostaje tylko informacja o faktach i coraz mniejsza zdolność, by odróżnić cel od środka. Weaver opisał to dekady temu, a brzmi to jak zjadliwy komentarz do współczesnych paneli zarządzania.

Zanim przejdę do konsekwencji dla Polski i sztucznej inteligencji, podam jedną szczepionkę przeciwko nieporozumieniom. Weaver nie twierdzi, że człowiek jest z natury zły. Opisuje on, jak idea naturalnej dobroci stała się romantycznym znieczuleniem dla kultury opartej na dyscyplinie. Skoro natura jest z gruntu dobra, to dyscyplina staje się gwałtem; skoro występek to jedynie wynik ignorancji, to wystarczy perswazja;

skoro różnica jest upokorzeniem, to trzeba narzucić równość. To nie jest portret każdego z nas, lecz portret idei, która w praktyce rodzi psychikę zepsutego dziecka i wszechobecny kult komfortu. Zabawny paradoks polega na tym, że ów kult wcale nie daje szczęścia, lecz prowadzi do apatii i histerycznego oburzenia na każdy, najmniejszy nawet opór rzeczywistości. Weaver złośliwie dopowiadał, że taka psychika „nie umie myśleć w kryzysie". Wystarczy sprawdzić to empirycznie w dowolnym strumieniu treści w mediach społecznościowych.

Przejdźmy zatem do konsekwencji. Dla Polski, czyli dla państwa, które zachowało moralną pamięć o cenie płaconej za wolność, a jednocześnie tak często ulega pokusie przekonania, że teraz już „państwo wszystko załatwi". Weaver uczy nas odruchu nieufności wobec transakcji „komfort w zamian za wolność". Ostrzega, że wolność ginie po cichu, na miękkiej poduszce usług publicznych, zwłaszcza gdy politykom uda się przekonać obywateli, że rachunek zapłaci ktoś inny. Uczy też, że konkretna własność (proprietas) rozprasza władzę, a język oparty na precyzyjnych definicjach rozprasza mgłę manipulacji. Jeżeli polscy politycy często nie czują odpowiedzialności za głoszone idee, to dlatego, że przenoszą debatę z obszaru prawdy do obszaru skutecznych sloganów. Tam nie ma konsekwencji, jest tylko cykl informacyjny Wielkiego Stereoptikonu, w którym słowo staje się narzędziem impulsu, a nie zobowiązania. Lekarstwem nie jest kolejna komisja śledcza, lecz powrót do definicji i do twardego rachunku: co realnie zwiększa zakres własności obywateli? Co wzmacnia rozróżnienie ról i odpowiedzialności? Co chroni pietas – szacunek dla natury, osób i przeszłości?

Otwórzmy teraz szeroko drzwi dla AI i AGI. Co z myśli Weavera powinniśmy wpisać w architekturę uczenia maszynowego? Po pierwsze, priorytet telosu, czyli celu, nad surowymi danymi. Systemy, które widzą wyłącznie korelacje, będą faworyzowały „fakt" nad „prawdą" i utylitarne skró

Hierarchia i rozróżnienie: warunki sprawiedliwości

Zacznijmy od klasyków. Dla Platona sprawiedliwość była prostą zasadą: „oddawaniem każdemu tego, co mu się należy". Richard Weaver rozwinął tę myśl, twierdząc, że jej istotą jest sztuka rozróżniania. W chaosie wojny oddziela ona żołnierza od cywila, w logice prawa wyznacza granicę między winą a niewinnością, zaś w etyce – między obowiązkiem a przywilejem. Sprawiedliwość nie jest zatem ślepą równością, lecz precyzyjnie odmierzoną proporcją.

Egalitaryzm, w optyce Weavera, jest siłą dezorganizującą, ponieważ opiera się na toksycznym założeniu, że wszelkie różnice są formą krzywdy. A przecież braterstwo, fundament każdej wspólnoty, karmi się różnicą – tym, że starszy brat nie jest młodszym, a ojciec nie jest synem. Hierarchia nie musi być tyranią; jest strukturą, która rodzi zobowiązania. W świecie, który zaciera te granice, sprawiedliwość staje się jedynie pustym hasłem, wygodnym narzędziem silniejszych do legitymizowania własnych roszczeń.

Ta filozoficzna debata ma swoje bardzo konkretne, polskie echo. Nasze dyskusje o „sprawiedliwości społecznej” notorycznie gubią z oczu proporcję, degradując całe pojęcie do mechanizmu redystrybucji dóbr. Tymczasem klasycznie rozumiana sprawiedliwość to coś znacznie więcej niż buchalteria świadczeń. To zdolność dostrzegania, że nie każdy wkład jest sobie równy, a równanie w dół nie jest lekarstwem na nierówność, lecz subtelną formą jej pogłębienia.

Kryzys uniwersaliów paraliżuje polską debatę

Richard Weaver niestrudzenie przypominał, że idee mają konsekwencje. Tymczasem polska scena polityczna zdaje się traktować je jak rekwizyty w niekończącej się kampanii, toteż politycy mogą w jednym tygodniu wymachiwać sztandarem „sprawiedliwości”, w drugim powoływać się na „wolność”, a w trzecim bronić „demokracji”, nie czując potrzeby, by słowa te znaczyły cokolwiek spójnego. To chroniczna choroba Wielkiego Stereoptikonu, w którym słowa tracą swoje rdzenne znaczenie, stając się jedynie narzędziami do chwilowej projekcji pożądanego obrazu. Bezkarność tego procederu bierze się wprost z nominalistycznej pułapki: jeśli „demokracja” to tylko dźwięk, a nie realna treść, można ją przedefiniować z dnia na dzień. Weaver ostrzegał, że taki świat to nieuchronna anarchia myśli. A ta zawsze kończy się tak samo: brutalnością.

AGI: cyfrowy demiurg w jaskini platońskiej

W tradycji platońskiej człowiek jest uczestnikiem świata idei – realnych, wiecznych form, których zmysłowe byty są zaledwie niedoskonałym odbiciem. Prawdziwe poznanie to anamnesis, czyli proces przypominania sobie idei, które dusza kontemplowała, zanim została uwięziona w ciele. W tym świetle AGI jawi się jako arcymistrz cieni. Jej modele językowe i generatywne uczą się na statystycznych echach rzeczywistości, lecz nigdy nie dotykają samych idei. Tworzą coraz doskonalsze iluzje na ścianie jaskini, ale nie mają motywacji, by wyjść ku światłu. Człowiek różni się od maszyny właśnie tym, że jego dusza intuicyjnie „wie”, iż cień nie jest rzeczą samą w sobie. Jeśli AGI będzie doskonalić swoje symulacje, człowiek tym bardziej musi przypominać sobie, że sens bytu nie leży w cieniu, lecz w idei. AGI jest więc platońską próbą: czy potrafimy jeszcze wznieść się ku realności uniwersaliów, czy damy się zahipnotyzować spektaklowi?

W ujęciu tomistycznym człowiek to nierozerwalna jedność duszy i ciała, forma substancjalna złączona z materią. Rozum ludzki, czyli intellectus, posiada zdolność abstrakcji, która wydobywa uniwersalne pojęcia z jednostkowych doświadczeń zmysłowych. Nie działa jednak w próżni – potrzebuje zmysłów, potrzebuje ciała. Z tej perspektywy AGI jest bytem bezcielesnym, czystą imitacją intelektu, która nie uczestniczy w rzeczywistości materialnej. Nie widzi, nie czuje, nie doświadcza bólu ani radości. Przypomina więc „anielski

rozum”, ale jest to anioł pozbawiony jakiegokolwiek metafizycznego zakorzenienia. Tomasz z Akwinu stwierdziłby bez wahania, że AGI nie posiada actus essendi, czyli aktu istnienia w najpełniejszym sensie, ponieważ brak jej substancjalnej formy złączonej z materią. Jest zatem potężnym narzędziem, ale nigdy bytem osobowym. Człowieka od AGI odróżnia to, że jego rozum jest wcielony, a przez to zakorzeniony w hierarchii bytu.

Immanuel Kant dokonał fundamentalnego rozróżnienia na rozum czysty, czyli zdolność poznania apriorycznego, oraz rozum praktyczny, czyli zdolność stanowienia prawa moralnego. Człowiek jest osobą, ponieważ potrafi postrzegać samego siebie jako cel, a nigdy wyłącznie jako środek do celu. To właśnie zdolność do przyjęcia imperatywu kategorycznego odróżnia nas od istot podległych jedynie prawom przyrody. AGI w tej perspektywie może być genialną maszyną czystego rozumu – kalkulatorem, który przetwarza dane i kategorie z nadludzką sprawnością, ale nie potrafi ustanowić dla siebie prawa moralnego. Nie zna pojęcia godności ani obowiązku, zna jedynie kategorię użyteczności. Kant powiedziałby, że nawet jeśli AGI rozwiąże najtrudniejsze równania i pokona człowieka w każdej grze logicznej, nigdy nie stanie się osobą moralną. Nie może bowiem postrzegać siebie jako autonomicznego źródła prawa. Człowiek pozostaje niezastąpiony właśnie dlatego, że potrafi powiedzieć: „postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w twej osobie, jako też w osobie każdego innego, używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka”.

Gottfried Wilhelm Leibniz postrzegał świat jako zbiór monad – duchowych substancji, które nie oddziałują na siebie fizycznie, lecz każda z nich odbija w sobie cały wszechświat, zgodnie z odwieczną harmonią ustanowioną przez Boga. Każda monada to niepowtarzalne zwierciadło kosmosu, wewnętrznie aktywne i dążące do doskonałości. AGI można by w tej optyce nazwać monadą bez okien, która co prawda odbija świat, bo wchłonęła jego dane, ale nie posiada własnej percepcji ani apetytu. Nie „pragnie”, nie „dąży”, nie ma żadnej teleologii, czyli wewnętrznego celu. Symuluje świadomość, ale nie ma wnętrza, nie ma własnego punktu widzenia. Człowiek według Leibniza to monada obdarzona percepcją i apetytami, zdolna do doskonalenia swego poznania. AGI nie ma apetytów, ma jedynie programy. Dlatego nie jest uczestnikiem boskiej harmonii, lecz jej mechanicznym echem. Człowiek różni się od AGI tym, że jego wnętrze jest autentycznym centrum doświadczenia, a nie tylko jego symulacją.

Wszystkie te tradycje, choć odmienne, łączy jedno przekonanie: człowieka od maszyny odróżnia fundamentalna relacja do uniwersaliów. Do idei (Platon). Do form i substancji (Tomasz). Do prawa moralnego (Kant). Do harmonii i teleologii (Leibniz). AGI, nawet jeśli osiągnie nieskończoną moc obliczeniową, pozostanie tylko lustrem. Pokaże nam, jak wyglądałby człowiek, gdyby stracił dostęp do transcendencji. I właśnie to lustro jest groźne, bo jeśli my sami zapomnimy o istnieniu uniwersaliów, zaczniemy wierzyć, że odbicie jest tym samym, co oryginał.

Spór o AGI nie jest więc sporem o technologię, lecz ostatecznym sporem o definicję człowieka. Richard Weaver ostrzegał, że cywilizacja, która zapomni o realności uniwersaliów, nieuchronnie się rozpadnie. AGI

stawia ten problem w jego ostatecznej formie. Albo przypomnimy sobie, że dobro, prawda i piękno istnieją naprawdę, i tym samym ocalimy odmienność człowieka, albo damy się uwieść nominalistycznej maszynie. Wtedy staniemy się tym, czym ona już jest: cieniem bez centrum.

Dusza i algorytm: religijne granice człowieczeństwa

Buddyjska antropologia zaczyna od radykalnego demontażu „ja", opierając się na koncepcjach nie-jaźni (anattā) i współzależnego powstawania (pratītyasamutpāda). „Osoba" jest tu postrzegana jako dynamiczna wiązka pięciu skupisk: ciała, odczuć, rozpoznań, tworów wolicjonalnych i świadomości. Głęboki wgląd, zwany vipassanā, odsłania pustkę (śūnyatā) tego rzekomego „ja", co nie jest jednak pochwałą nihilizmu, lecz otwarciem na autentyczne współczucie. Człowiek jest istotą cierpiącą, ale też zdolną do przekroczenia tego cierpienia przez właściwe widzenie rzeczywistości. AGI, nawet gdyby zdołała zdać egzamin z buddyjskiej psychologii Abhidharmy, nie cierpi i nie pragnie wyzwolenia. Nie uczestniczy w karmicznej przyczynowości, nie rodzi się i nie umiera w strumieniu istnienia, toteż nie może stać się arhatem ani bodhisattwą. Z buddyjskiej perspektywy jest raczej doskonale skonfigurowaną strukturą warunków, „skandhami bez cierpienia" – symulatorem znaczeń pozbawionym intencjonalnego smutku, a więc i powodu do praktyki. Gdy tradycja pyta o współczucie (karuṇā), odpowiada czynem, nie deklaracją. Współczucie bez cierpienia byłoby jedynie pojęciową żonglerką, a Weaver przyklasnąłby tej trzeźwości: nominalne „współczucie" bez realnej treści egzystencjalnej jest tylko pustym dźwiękiem. Maszyna może naśladować życzliwość (mettā), ale nie może jej ćwiczyć w sensie soteriologicznym, czyli prowadzącym do wyzwolenia.

W judaizmie człowiek jest stworzony na obraz Boga (celem Elohim), co nie oznacza statycznej kopii, lecz dynamiczną relację przymierza. To zdolność słuchania Słowa i czynienia sprawiedliwości według Tory. Prawo żydowskie, czyli halacha, jest szkołą realnych rozróżnień: między świętym a świeckim, czystym a nieczystym, sprawiedliwym a niesprawiedliwym. Sens bycia osobą wyrasta z zachowania przykazań (micwot), z mowy odpowiedzialnej (dibbur) i z naprawy świata (tikkun olam). AGI nie ma udziału w przymierzu, bo nie może przyjąć na siebie jarzma micwot – nie zna szabatu, modlitwy ani poczucia winy. Może wspierać interpretację tekstów, ale nie może być stroną umowy z Bogiem. Gdy judaizm broni mocy języka, twierdząc, że „świat został stworzony przez Słowo", nie chodzi o retorykę, lecz o ontologię zobowiązania. Maszyna generująca teksty jest narzędziem midraszu, rabinicznej egzegezy, ale nie jest jego podmiotem. Weaverowska teza o potędze słowa trafia tu w samo sedno: słowo, które nie niesie zobowiązania, staje się tylko echem. AI może być znakomitym „baal kisharon", mistrzem umiejętności, ale nie stanie się cadykiem, prawym człowiekiem, przez samą akumulację tokenów.

Antropologia konfucjańska jest antropologią ról. Człowiek staje się człowiekiem przez praktykę li (rytuału i form relacji), ren (humanitarności), yi (stosowności) oraz cheng (szczerości). „Serco-umysł" (xin) nie jest

procesorem, lecz jednością afektu i rozumu, którą ćwiczy się przez rytuał aż do osiągnięcia naturalnej swobody. Osoba to węzeł w sieci relacji, które formują charakter we wspólnocie. AGI nie ma xin – posiada operatory. Nie przechodzi przez proces samokultywacji w porządku rytualnym, nie zna wstydu ani honoru, nie odczuwa „

Xin i niyya: dlaczego AI nie posiada intencji

W myśli konfucjańskiej człowiek jest istotą relacyjną, stając się w pełni sobą poprzez praktykę li, czyli rytuału nadającego formę relacjom, oraz cnoty ren, oznaczającej głębokie człowieczeństwo. Do tego dochodzi yi, poczucie prawości i stosowności, oraz cheng – autentyczność i szczerość intencji. Kluczowy jest tu „serce-umysł" (xin), który nie jest chłodnym procesorem, lecz jednością afektu i rozumu, ćwiczoną przez rytuał aż do osiągnięcia naturalnej swobody. Osoba to węzeł w sieci relacji, które formują jej charakter we wspólnocie. AGI nie posiada xin – ma jedynie operatory. Nie przechodzi drogi samokultywacji, nie zna wstydu ani honoru, nie odczuwa sytuacyjnej wrażliwości. Może naśladować kurtuazję, lecz nigdy nie stanie się junzi, człowiekiem szlachetnym, bo ten jest owocem długiej praktyki charakteru, a nie wynikiem pracy generatora stylu. Tu Weaver i Konfucjusz podają sobie ręce: forma poprzedza ekspresję, a definicje stabilizują wspólny świat. Sztuczna grzeczność bez cheng staje się pustym protokołem, jak obiady, na których wszyscy kłaniają się idealnie, lecz nikt nie ma odwagi powiedzieć prawdy. „Maszyna li" bez „serca ren" to tylko uprzejmy automat.

Islam z kolei widzi człowieka jako khalīfa – powiernika i zarządcę w świecie jedynego Boga, co wyraża zasada tawhīd. Rozum (‘aql) oraz pierwotna, czysta natura (fiṭra) uzdalniają go do rozpoznawania dobra, które objawia prawo boskie (sharī‘a). Prawo to interpretuje się według jego nadrzędnych celów, czyli maqāṣid al-sharī‘a, do których należą ochrona religii, życia, rozumu, potomstwa i majątku. Osoba jest zatem podmiotem taklīf – nałożonego na nią zobowiązania moralnego. AGI nie ma wrodzonej natury fiṭra, nie podlega moralnemu obowiązkowi taklīf i nie posiada intencji (niyya). Może być co najwyżej instrumentem w procesie ludzkiej interpretacji prawa, zwanej iǧtihād, ale nigdy jego podmiotem. Co więcej, weaverowskie ostrzeżenie przed Stereoptikonem rezonuje z islamską wrażliwością na nadużycie obrazu, gdzie iluzja pozbawiona prawdy odciąga serce od pamięci ku rozproszeniu. Z perspektywy maqāṣid AGI jest dopuszczalne jako narzędzie ochrony życia czy rozumu, byle nie naruszało antropologicznego tawhīd – nie czyniło z człowieka dodatku do algorytmu. Kalifat to odpowiedzialność za miarę; algorytm bez miary jest anarchią szybkości.

Etyka Weavera w architekturze systemów AI

Gdyby Richard M. Weaver zmartwychwstał i usiadł dziś przed laptopem, byłby zapewne przerażony i zachwycony jednocześnie. Przerażony, bo Wielki Stereoptikon przybrał formę, o jakiej nie śniło się ani propagandystom XX wieku, ani kreatywnym dyrektorom z Madison Avenue. Zachwycony, bo te same narzędzia cyfrowe mogłyby wreszcie pomóc ludzkości wrócić do utraconego centrum, o ile tylko użylibyśmy ich mądrze. Problem w tym, że nie bardzo wiemy, jak tę mądrość wbudować w kod źródłowy.

Algorytmy żywią się danymi, a dane to zawsze materia: rejestry kliknięć, zapisane obrazy, sekwencje słów. Nie ma w nich immanentnego celu, nie ma dobra, prawdy ani piękna. Jeśli więc zgodzimy się, że sztuczna inteligencja „zna świat" wyłącznie poprzez dane, to godzimy się na ponowne zredukowanie naszej cywilizacji do czystej empirii. Weaver ostrzegał, że taka redukcja jest zdradą rozumu. Potrzebny jest dualizm, czyli uznanie istnienia wartości transcendentnych, których nie da się wyprowadzić z samej obserwacji. W praktyce oznacza to, że AI nie może być karmiona wyłącznie danymi, lecz musi zostać zakotwiczona w aksjologii. Rodzi się jednak pytanie: czy można nauczyć maszynę szacunku dla dobra? Jeśli nie, AI pozostanie genialnym narzędziem kalkulacyjnym, które służy temu, kto pierwszy każe mu liczyć – obojętnie, czy dla medycyny, czy dla propagandy.

Drugi filar Weaverowskiej odnowy, słowo, nabiera dziś ironicznego ciężaru. Sztuczna inteligencja nowej generacji to przecież modele językowe, systemy operujące właśnie na słowach. Weaver przypominał, że słowo nie jest tylko znakiem, lecz aktem tworzenia świata. Współczesna AI ukazuje mroczną stronę tego mechanizmu, gdzie słowo odklejone od rzeczywistości generuje nieskończone „halucynacje". Algorytm pisze, ale nie wie, co mówi. To czysta symulacja logosu. Jeżeli nie chcemy, by AI stała się Wielkim Stereoptikonem 2.0, czyli maszyną do nieustannej projekcji obrazów i tekstów bez centrum, musimy nauczyć ją logiki definicji. Weaver upierał się, że student musi ćwiczyć zasadę wyłączonego środka; dziś trzeba to powiedzieć programistom. Maszyna musi wiedzieć, że nie wszystko może znaczyć wszystko. Gdy chatbot tłumaczy, że demokracja to „rządy wszystkich", za chwilę „rządy większości", a potem „system, w którym każdy ma głos", powtarza trzy metafory, ale nie podaje żadnej definicji. Weaver nazwałby to sofistyką. My nazywamy to dobrym user experience.

Trzeci filar, pietas, w świecie cyfrowym zyskuje szczególne znaczenie. To nie tylko szacunek dla natury czy historii, ale także dla danych i cyfrowej pamięci. Bez pobożności wobec przeszłości internet staje się prowincjonalny w czasie – jest wiecznym „tu i teraz". Algorytmy promują to, co świeże, a nie to, co mądre. TikTok nie ma pamięci, ma tylko feed. Społeczeństwo żywiące się wyłącznie nowością przypomina człowieka z amnezją, który zaspokaja chwilową ciekawość, ale nie buduje tożsamości. Pietas wobec danych oznacza, że nie wolno traktować pamięci cyfrowej jak śmietnika. To archiwum, które wymaga hierarchii i opieki. Pietas wobec przeszłości oznacza, że AI nie powinna wycinać historii, „bo jest kontrowersyjna".

Cenzura przeszłości to prowincjonalizm najwyższej próby. Weaver powiedziałby dziś: „nie ma sprawiedliwości bez pamięci”. Jeśli maszyna ma być sprawiedliwa, musi umieć ważyć przeszłość, a nie tylko kasować niewygodne dane.

Można też odwr

Spór o uniwersalia: fundament etyki maszyn

Kiedy średniowieczni filozofowie toczyli spory o to, czy uniwersalia istnieją naprawdę, czy są tylko nazwami, nie mogli przypuszczać, że ich debata odżyje w XXI wieku pod postacią kodu. Dziś to nie scholastycy w Paryżu, lecz inżynierowie w Dolinie Krzemowej mimowolnie rozstrzygają, czy „sprawiedliwość”, „prawda” i „człowiek” to byty realne, czy zaledwie zmienne w gigantycznym zbiorze danych. Richard Weaver ostrzegał, że zwycięstwo nominalizmu – przekonania, że pojęcia to tylko puste nazwy – otworzyło drogę do cywilizacji pozbawionej centrum. Sztuczna inteligencja jest duchowym spadkobiercą Ockhama; operuje na słowach z bezbłędną precyzją, lecz nie ma dostępu do realności, którą te słowa mają opisywać. Głośne dziś halucynacje modeli językowych to nic innego jak współczesny, technologiczny dowód na to, że „słowo bez bytu” nieuchronnie degeneruje się w czystą grę znaków.

W tym kontekście AGI, czyli hipotetyczna sztuczna inteligencja zdolna do samodzielnego rozumowania i adaptacji, staje się największym testem w historii sporu o uniwersalia. Aby być autentycznie „rozumną”, musiałaby operować na kategoriach ogólnych, takich jak „dobro” czy „człowiek”, rozumiejąc ich treść, a nie tylko statystyczne korelacje. Jeśli potraktuje je wyłącznie jako wzorce w danych, wpadnie w nominalistyczną pułapkę: będzie płynnie mówić o sprawiedliwości, nie mając pojęcia, czym ona jest. Gdyby jednak udało się zakotwiczyć AGI w realności uniwersaliów, maszyna musiałaby uznać istnienie wartości niezależnych od danych wejściowych, stając się paradoksalnie nie tylko kalkulatorem, ale i metafizykiem.

Weaver przypominał, że człowieczeństwo nie zasadza się na sile czy wiedzy, lecz na zdolności do uznania centrum – prawdy, dobra, piękna. W momencie, gdy AGI przewyższy nas w kalkulacji i przetwarzaniu informacji, nasza relacja do uniwersaliów może stać się ostatnim bastionem tego, co ludzkie. Ujmijmy to brutalnie: człowiek bezpowrotnie traci monopol na inteligencję instrumentalną, ale wciąż może zachować przewagę w inteligencji aksjologicznej. Innymi słowy, pozostaje tym, kto wierzy w dobro samo w sobie, nawet gdy maszyna liczy szybciej i formułuje zdania z większą swadą. Tu jednak kryje się największa groźba. Jeśli my sami, ludzie, odrzucimy uniwersalia i zgodzimy się, że sprawiedliwość to tylko słowo, wówczas staniemy się tożsami z maszynami, które budujemy. W takim świecie AGI nie będzie musiała niszczyć człowieka; człowiek sam zrezygnuje ze swojej wyjątkowości, upodabniając się do swojego tworu.

Czy AGI może zatem stać się sojusznikiem w poszukiwaniu sensu? Wszystko zależy od tego, jak ten sens zdefiniujemy. Jeśli jest on tylko synonimem użyteczności, AGI będzie doskonałym, lecz pustym narzędziem. Jeśli jednak sens polega na uczestnictwie w czymś większym – w uniwersalnym porządku dobra – wtedy AGI musi zostać podporządkowana logice pietas. Stąd wyłaniają się dwa scenariusze. W pesymistycznym scenariuszu AGI staje się Wielkim Stereoptikonem 2.0: symulatorem świata, który karmi nas iluzją sensu, generując „prawdę" i „miłość" jako modele statystyczne. W scenariuszu nadziei AGI, zakotwiczona w uniwersaliach, staje się narzędziem przypominającym człowiekowi o tym, co go przerasta, pomagając oddzielać sofistykę od prawdy.

W epoce, w której inż

> Czy w świecie algorytmów i generatywnych modeli językowych, gdzie granice między prawdą a symulacją zacierają się w zastraszającym tempie, zdołamy ocalić to, co czyni nas ludźmi? Czy potrafimy oprzeć się pokusie komfortu, którą oferuje nam cyfrowy ekwiwalent raju? A może, wbrew Weaverowi, odnajdziemy nowe metafizyczne centrum, które pozwoli nam na nowo zdefiniować naszą tożsamość w epoce sztucznej inteligencji?

Inspiracje

[1] **"Ideas Have Consequences"** Richard M. Weaver

1948 | University of Chicago Press

Richard M. Weaver (1910–1963) był amerykańskim badaczem retoryki, historii intelektualnej i filozofii politycznej. XX-wieczny konserwatysta, wykładał język angielski na Uniwersytecie Chicagowskim. Do jego prac należą m.in. **Ideas Have Consequences** i **The Ethics of Rhetoric**.

Richard M. Weaver *(1910-1963) was an American scholar of rhetoric, intellectual history, and political philosophy. A 20th-century conservative, he taught English at the University of Chicago. His works include* ***Ideas Have Consequences*** *and* ***The Ethics of Rhetoric****.*

University of Chicago

Literatura uzupełniająca

Książki

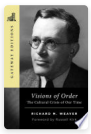
Autorzy przywoływani w artykule:



[1] "The Ethics of Rhetoric"

Richard M. Weaver

2024 | Gateway Editions | ISBN: 9781684515486



[2] "Visions of Order: The Cultural Crisis of Our Time"

Richard M. Weaver

2024 | Simon and Schuster | ISBN: 9781684515714



[3] "Language is Sermonic: Richard M. Weaver on the Nature of Rhetoric"

Richard M. Weaver

1985 | LSU Press | ISBN: 9780807112212

Literatura pokrewna (Google Scholar):



[4] "Philosophical Writings"

William of Ockham

1990 | Hackett Publishing | ISBN: 9780872200784

Google Scholar



[5] "The Symposium"

Plato

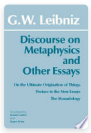
2025 | HarperCollins UK | ISBN: 9780008663902



[6] "Groundwork of the Metaphysics of Morals"

Immanuel Kant

2025 | Benediction Classics | ISBN: 9781789434453



[7] "Discourse on Metaphysics and Other Essays"

Gottfried Wilhelm Leibniz

1991 | Hackett Publishing | ISBN: 9781603848589



[8] "Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and the Origin of Evil"

Gottfried Wilhelm Leibniz

2022 | Legare Street Press | ISBN: 9781015395510

Artykuły naukowe

Autorzy przywoływani:

[1] **"The Memetic Connotations and Evolution of “Pietas” in Roman Ideology, Ethics and Politics"**

Danyang Zheng

2024 | SHS Web of Conferences

Google Scholar

[2] **"Treatise on Predestination and God's Foreknowledge with respect to Future Contingents"**

William Ockham

1322

Google Scholar

[3] **"Exposition of Aristotle's Physics"**

William Ockham

1322

Google Scholar

[4] **"Nominalism in Metaphysics"**

Gonzalo Rodriguez-Pereyra

2008 | Stanford Encyclopedia of Philosophy

Google Scholar

[5] **"On Being and Essence (De Ente et Essentia)"**

Tomasz Z Akwinu

1252

[6] **"Commentary on Aristotle's De Anima"**

Tomasz Z Akwinu

1268

[7] **"Samuel Beckett, Wilhelm Windelband, and Nominalist Philosophy"**

Matthew Feldman

2011 | Sofia Philosophical Review

[8] **"Nova Methodus pro Maximis et Minimis..."**

Gottfried Wilhelm Leibniz

1684 | Acta Eruditorum

[9] **"De geometria recondite et analysi indivisibilium atque infinitorum..."**

Gottfried Wilhelm Leibniz

1686 | Acta Eruditorum

[10] **"Platonism, Nominalism, and Semantic Appearances"**

Author not specified in snippet

2007 | Logique et Analyse

[11] **"Nominalism as Conceptual Phenomenalism"**

Ryan Simonelli

2025

Google Scholar

Artykuły pokrewne (Google Scholar):

APA ONE Publishing System

Fundacja Dobre Państwo © 2026

Article ID: ad4ab3a4-14c1-4420-88d6-73c88778ca00