

ANDRZEJ MARYNIARCZYK SDB
Lublin

TRANSCENDENTALIA W PERSPEKTYWIE HISTORYCZNEJ
(OD ARCHÉ DO ANTYTRANSCENDENTALIÓW)

Zanim doszło do sformułowania teorii transcendentaliów i ugruntowania ich rozumienia jako „narzędzi” poznania metafizycznego, które odsłaniają powszechne właściwości bytu, przebyto długą drogę. Wyznaczają ją dzieje formowania się poznania filozoficznego w ogóle, a metafizycznego w szczególności.

Interpretacja transcendentaliów jest rozpięta pomiędzy utożsamianiem ich z (pra)elementem bytu (stanowiącym o jego *arché*) oraz bliżej nieokreśloną zasadą (bytu) a zawartością bytu-idei i powszechną właściwością bytu. Analogicznie do tych interpretacji formować się będą różnorodne teorie poznania filozoficznego (metafizycznego)¹. Wprawdzie zręby teorii transcendentaliów zostały już ugruntowane w filozofii Arystotelesa i św. Tomasza², a przez nowożytnych i współczesnych interpretatorów (E. Gilson, J. Maritain, A. Krąpiec – tomizm egzystencjalny, a także J. B. Coreth, I. Longergan, K. Rahner – tomizm transcendentalizujący) wyeksplikowane i włączone w strukturę poznania metafizycznego³, to jednak funkcja transcendentaliów w poznawaniu rzeczywistości jest ciągle do końca nie uświadomiona, a niekiedy pomijana.

¹ Zob. M. P h i l i p p e, *Un philosophie de l'être est-elle encore possible?*, II: *Significations de l'être*, Paris 1975, s. 313.

² Zob. St. Th. A q u i n a t i s, *Quaestiones disputatae de Veritate*, Taurini–Romae 1964, q. 1, a. 1; q. 21, a. 1; q. 85.

³ Jako podstawowe opracowania możemy wskazać następujące prace: G. S c h u l e m a n n, *Die Lehre von den Transcendentalien in der Scholastischen Philosophie*, Leipzig 1929; J. E. T w o m e y, *The General Notion of the Transcendentale in the Metaphysics of Saint Thomas Aquinas*, Washington 1958; L. J. E l d e r s, *Die Metaphysik des Thomas von Aquin in historischer Perspektive*, I. Teil, Salzburg–München 1985; A. M. K r á p i e c, *Transcendentalia i universalia*, „Roczniki Filozoficzne”, 7(1959), z. 1, s. 5-37; t e n ż e, *Metafizyka*, Lublin 1984; t e n ż e, *Metafizyczne rozumienie rzeczywistości*, „Zeszyty Naukowe KUL”, 29(1986), nr 1(113), s. 3-15; J. H. N i c o l a s, *L'intuition de l'être et le premier principe*, „Revue Thomiste”, 1947, nr 446, s. 113-34; K. B a r t h l e i n, *Die Transcendentalienlehre der alten Ontologie*, Berlin

W tym artykule problematyka transcendentaliów zostanie osadzona w perspektywie historycznej z uwzględnieniem głównie zagadnień metafizycznych. Celem zaś tych analiz jest odtworzenie dziejów wyodrębniania się „pojęć” transcendentálnych oraz ukazanie podstaw formowania się teorii transcendentaliów. Pozwoli to lepiej zrozumieć specyfikę samych transcendentaliów oraz ich funkcję w poznawaniu metafizycznym.

Termin „transcendentalia” jako kategoria pojęć metafizycznych wszedł dość późno do języka filozoficznego (XII wieku)⁴. W łacinie średniowiecznej wyraz ten pojawia się jako *nomen defectivum (plurale tantum)*. W formie rzeczownikowej termin *transcendentalia, -arum* pochodzi od czasownika *transcendere*, oznaczającego „przekraczać”, „wychodzić poza”. *Transcendentalia, -ium* w formie przymiotnikowej oznacza właściwość powszechną, dotyczącą wszystkiego, co istnieje, a jako wyrażenie językowe charakteryzują się nieograniczonym zakresem orzekania.

W starożytnej i średniowiecznej literaturze filozoficznej w miejsce terminu *transcendentale* używano takich wyrażení, jak: *passiones entis, transpredicamenta, passiones per se, modi entis, vehementia entis, iudicium virtuale* i innych⁵.

Termin „transcendentny” został użyty (prawdopodobnie) po raz pierwszy przez św. Augustyna w *De civitate Dei*⁶, występuje także u Boecjusza w *De consolacione philosophiae*⁷. U obu autorów oznacza byt, który radykalnie różni się od innych i wykracza poza tę rzeczywistość. Przy tym pod pojęciem bytu transcendentnego rozumiano Boga lub taki byt, który przekracza niektóre kategorie bytu.

W historii filozofii możemy wskazać na dwa trendy interpretacyjne pojęć transcendentálnych. W pierwszym z nich przewija się dążenie do pozytywnej

1972; J. B. Sullivan, *An Examination of First Principles in Thought and Being in the Light of Aristotle and Aquinas*, Washington 1939; H. Seidl, *Die Aristotelischen Quellen zur Transcendentalien. Aufstellung bei Thomas von Aquin*, „Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft”, 80(1973); S. Majdański, *O naturze logicznej transcendentaliów w aspekcie pryncypiów ogólnej teorii bytu*, „Roczniki Filozoficzne”, 10(1962), z. 1, s. 41-83; E. Gilson, *Elementy filozofii chrześcijańskiej*, przeł. T. Górski, Warszawa 1965; A. B. Stępień, *Wprowadzenie do metafizyki*, Kraków 1964; L. M. Régis, *L'Odyssée de la métaphysique*, Montréal-Paris 1949; J. B. Lotz, *Die Grundbestimmungen des Seins*, Innsbruck-Wien 1988.

⁴ Jako pierwszy użył tego terminu na określenie takich pojęć, jak „jedno”, „rzecz”, „odrębność” Albert Wielki: „genera transcendit ut est, res, unum et aliquid” (*Liber de praedicabilibus*, 4, 3. Por. Eiders, dz. cyt., s. 54; Schulemann, dz. cyt., s. 27 nn.

⁵ Szerzej na ten temat piszą: H. Kittermeyer, *Der Terminus Transzendental in seiner historischen Entwicklung bis zu Kant*, Marburg 1920; C. Fabro, *Il transcendentale tomistico, „Angelicum”*, 60(1983), s. 534-58.

⁶ Aurelius Augustinus, *De civitate Dei*, VIII, 6.

⁷ Boethius, *De consolacione philosophiae*, London 1925, c. V.

determinacji transcendentaliów i ich funkcji w poznaniu metafizycznym, w drugim natomiast możemy odnotować stałą tendencję do odrzucania jakichkolwiek obiektywnych właściwości bytu a transcendentalnych w szczególności. Wiek XVII byłby punktem zwrotnym dla tych interpretacji⁸.

I. ELEMENTY POZYTYWNEJ INTERPRETACJI TRANSCENDENTALIÓW

Cechą charakterystyczną tej wykładni jest wprowadzanie do języka metafizyki terminu *transcendentale* i nadawanie mu pozytywnego (choć różnorodnego) znaczenia, odpowiedniego do przyjętej koncepcji bytu.

1. *Od prostych jakości do „arché”*

Podstawowym wykładnikiem właściwym dla starożytnych, który odpowiadałby temu, co dziś wyrażamy pod pojęciem *transcendentale*, jest łaciński termin *passiones* i grecki *páthe*.

W tożsamościowych koncepcjach bytu (tak u jończyków jak i Parmenidesa) praelementy obdarzone prostymi jakościami są koniecznymi, powszechnymi i transcendentalnymi składnikami wszechbytu. Stąd ogień, wodę, powietrze, ziemię czy bezkres, a równocześnie także tożsamość i jedność potraktowano jako powszechne, jakościowo zdeterminowane praelementy wszechrzeczy – transcendentalia⁹.

W filozofii Parmenidesa, wraz z którym pojawia się pierwsza metafizyczna interpretacja rzeczywistości, zaczyna się także wyodrębniać pierwsze właściwości bytu, które zostaną wyraźnie sformułowane. Wśród nich takie, jak: wieczność, jednia, tożsamość, pełnia, niepodzielność, nieskończoność itp.¹⁰ Wprawdzie Parmenides wyróżnionych cech nie nazywa transcendentaliami, niemniej u niego po raz pierwszy pojawia się filozoficzny namysł nad bytem i jego właściwościami. Naczelną właściwością bytu jest tożsamość. Jest ona jednak czymś więcej niż tylko właściwością, gdyż jest zasadą bytowania¹¹.

⁸ E l d e r s, dz. cyt., s. 51 nn.

⁹ W. K. C. G u t h r i e, *A History of Greek Philosophy*, vol. I: *The Earlier Presocratics and the Pythagoreans*, Cambridge 1992, s. 54.

¹⁰ H. D i e l s, *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch*, Berlin 1910, 28 B 7-8 nn.

¹¹ W. K. C. G u t h r i e, *A History of Greek Philosophy*, vol. II: *Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus*, Cambridge 1990, s. 26 nn.

2. Od „arché” do „aitía”

Potraktowanie przez Parmenidesa jedności i tożsamości nie tyle jako właściwości bytu, lecz jako zasady jego istnienia dało pitagorejczykom podstawę do interpretacji jedności (monady) jako przyczyny (*aitía*) bytu. Na szczycie świata pojawiła się zasada i przyczyna bytu: monada, oraz niebytu: diada. Monada, jak wyjaśnia Arystoteles, była dla pitagorejczyków i zasadą, i właściwością, i sposobem bytowania¹².

W tym też duchu potoczą się także niektóre interpretacje metafizyki Platona, dla którego jedność, będąc najgłębszą właściwością bytu, jest zarazem jego zasadą i przyczyną. Podobnie, to znaczy w kategoriach przyczyn, możemy zinterpretować dobro, prawdę czy piękno, które pojawiają się w Platońskich dialogach¹³. Obok jednak tej interpretacji pojawia się także inna, która również znajduje swe oparcie w tekstach Platona, a zgodnie z którą prawdę, dobro czy piękno możemy identyfikować z właściwościami i pryncypiami bytu. I tak Platon w *Hippiaszu Mniejszym*, a także *Uczcie* mówi o pięknie jako najwyższej (zasadzie) rzeczywistości, ale i o najdoskonalszej właściwości idei¹⁴. W *Państwie* zaś dobrem nazywa to, co najbardziej lśni wśród wszystkich bytów¹⁵.

Nie znaczy to jednak, że Platon doszedł tak daleko i wszelki byt nazywał „jednym” czy „dobrym”, choć spotykamy w *Państwie* tekst, w którym Platon mówi, że kiedy dusza mocno chwytą się tych rzeczy, na które pada blask prawdy i bytu, wtedy myśli i rozumie, i poznaje¹⁶. Tekst ten sugeruje jakoby „byt”, „prawda” i „jedno” były z sobą zamienne.

3. Od „aitía” do najwyższych orzeczników

U Platona znajdujemy również podstawy interpretacji transcendentaliów jako najwyższych orzeczników, a więc interpretacji teoriopoznawczej. W *Sofiście* Platon poszukuje „najwyższych orzeczników”, które można by orzekać o wszystkich ideach. Jako właściwe wskazuje następujące: tożsamość (identyczność), różnorodność (różnicę) i stałość (niezmiennność)¹⁷.

¹² A r y s t o t e l e s, *Metafizyka* [skrót: *Met.*], tłum. K. Leśniak, Warszawa 1983, 986 a; por. G u t h r i e, dz. cyt., vol. 1, s. 244 nn.

¹³ P l a t o n, *Parmenides*, 165 A; por. A r y s t o t e l e s, *Met.*, 987 b.

¹⁴ P l a t o n, *Uczta*, 211 A.

¹⁵ „Dusza potrafi patrzeć na byt rzeczywisty i jego pierwiastek najjaśniejszy i potrafi to widzenie wytrzymać. Ten pierwiastek nazywamy Dobrem” (P l a t o n, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1991, 518 C).

¹⁶ Tamże, 501 D, 508 D.

¹⁷ Plotyn w *Eneadach* (VII, 2, 9), dziwi się, dlaczego Platon w wyliczeniu tym nic nie wspo-

Jak widzimy, brak w tym wyliczeniu takich wyrażeń, jak: jedno, dobro, prawda czy piękno. Nie to jest jednak najważniejsze. To, czego nie można przeoczyć, to fakt poszukiwania i odkrycie najwyższych orzeczników, które miały być podstawą orzekania o ideach.

Oznacza to wielki krok na drodze formowania się pojęć transcendentalnych. I choć odkrycie to przypisujemy po części Platonowi, to przecież sięga ono korzeniami filozofii Sokratesa. Ponadto musimy sobie jednak uświadomić, że zawężenie transcendentaliów do najwyższych (najszerszych) orzeczników nada im bardziej teoriopoznawczą niż metafizyczną interpretację, a to będzie prowadzić w ostateczności do esencjalizacji poznania metafizycznego.

Do tego właśnie sokratejsko-platońskiego odkrycia nawiąże Arystoteles. Nie będzie się jednak z nimi do końca zgadzał, co wyrazi w swojej koncepcji bytu i wpływającej z niej teorii transcendentaliów¹⁸.

4. Od orzeczników do „*passiones entis*”

Arystoteles dość stanowczo odrzuca redukcję wyrażeń „jedno”, „dobro”, „prawda” do najwyższych orzeczników. W III księdze *Metafizyki*, nawiązując do pitagorejczyków i Platona, napisze: „Wydaje się, że niektórzy spośród tych, którzy przyjmują jako elementy rzeczy Jedność i Byt albo Duże i Małe, posługują się nimi jako rodzajami [...] Jest to jednak niemożliwe, ażeby Jedność i Byt mogły być jednym rodzajem rzeczy; muszą bowiem istnieć różnice każdego rodzaju i każda różnica musi być jedna: niemożliwe więc, ażeby gatunki oddzielnie od swych rodzajów były orzekane o ich właściwych różnicach, i jest również niemożliwe, ażeby rodzaj oddzielnie od swoich gatunków był orzekany o tych różnicach. Jeżeli więc Jedność albo Byt jest rodzajem, wówczas «być» ani «jedno» nie będzie żadną różnicą. Z drugiej strony, jeżeli Byt i Jedność nie są rodzajami, nie są również zasadami, ponieważ rodzaje są zasadami”¹⁹.

Arystoteles odcina się więc od rozumienia transcendentaliów jako najwyższych orzeczników, a także jako zasad bytu, czyli od tradycji przyrodników jońskich oraz tradycji parmenidejsko-platońskiej. Stanowisko to jest zrozumiałe na tle jego złożeniowej koncepcji bytu. Transcendentalia będąc zasadami musiałyby przejąć rolę przyczyn bytu: czy to wewnętrznych, czy zewnętrznych. Zre-

mina o jedności czy prawdzie oraz dobru. Wydaje się, że odpowiedź może nam podsunąć fakt, że dla Platona dobro, prawda, jedność czy piękno nie są orzecznikami (a więc właściwościami idei), lecz raczej zasadami.

¹⁸ Arystoteles, *Met.*, 990 b – 993 a.

¹⁹ Tamże, 998 b.

dukowanie zaś transcendentaliów do najwyższych orzeczników utraciłoby swoje realistyczne znaczenie. Byłyby właściwościami myśli²⁰.

Czym więc będą transcendentalia w arystotelesowskiej interpretacji? Przytoczony powyżej tekst ogranicza się do odrzucenia tych interpretacji, z którymi nie zgadza się Arystoteles. Tekst IV księgi *Metafizyki* przynosi odpowiedź pozytywną. Wyrażenia takie jak „jedno” i inne zostały nazwane „istotnymi atrybutami” – *passiones per se (hypárchonta kath'autó)*²¹. Jako takie wskazują na właściwości tkwiące w naturze istoty bytu – substancji. W przekładzie łacińskim fragment IV księgi *Metafizyki* podpowiada takie właśnie rozumienie transcendentaliów. Czytamy tam: „itaque unius prout unius, et entis prout entis, hae per se passiones sint et non prout numeri aut linea (*kath'autá esti páthe*)”²².

Atrybuty te będąc istotnymi właściwościami substancji wskazują przede wszystkim na sposób istnienia bytu. „Jednością są pewne rzeczy jako ciągłość albo całość, a także inne, których definicja jest jedna” – wyjaśnia Arystoteles w X księdze *Metafizyki*²³. Stąd jedność jest charakterystyką substancji, a nie rezultatem abstrakcji matematycznej, w której wyniku ujmujemy jedność jako zasadę przeliczalności.

Do zadań filozofii pierwszej należy – napisze Arystoteles w związku z tym w IV księdze *Metafizyki* – badanie bytu jako takiego i istotnych atrybutów, które mu przysługują²⁴. Arystoteles wprawdzie nie sformułował *explicite* teorii transcendentaliów, jako powszechnych właściwości bytu, stworzył jednak podstawy pod jej wyodrębnienie. Cechą wyróżniającą dla arystotelesowskiej interpretacji byłby jej ontologiczny charakter²⁵.

5. Od „*passiones*” do „*vehementia entis*”

Interpretację transcendentaliów jako *vehementia entis* (moc, intensywność) proponuje Awicenna. W rezultacie całą problematykę transcendentaliów zdaje się umieszczać Awicenna bardziej po stronie podmiotu niż przedmiotu, co wiąże się z jego koncepcją abstrakcji²⁶. Wskutek tego widzimy, że odchodzi

²⁰ Zob. S c h u l e m a n n, dz. cyt., s. 4 nn.

²¹ A r y s t o t e l e s, *Met.*, 1003 a; 1052 a.

²² „Modyfikacje te są istotnymi właściwościami Jedności jako takiej, Bytu jako takiego, a nie jako liczb, linii czy ognia” (A r y s t o t e l e s, *Met.*, 1004 b 5-7).

²³ 1052 a 29.

²⁴ 1003 a 20.

²⁵ Zob. S e i d l, dz. cyt.

²⁶ Słowo „abstrakcja” – wyjaśnia Gilson – u Awicenny „nie wskazuje na czynność ludzkiego rozumu, lecz na intelektualnie poznawalną formę, którą rozum otrzymuje od Boskiego dawcy form. [...] Gdy nasza władza rozumowa rozważa rzeczy jednostkowe obecne w naszej wyobraźni,

on od ontologicznego ich rozumienia, zarysowanego przez Arystotelesa, w kierunku Platona. Pojęcia bytu identyfikuje on z naturą trzecią, stanowiącą zbiór cech konstytutywnych. „Byt jako taki – powie Awicenna – jest wspólny wszystkiemu; należy go uznać za przedmiot tej nauki (to znaczy metafizyki) i nie pytać, czy on jest (*an sit*), ani czym jest (*quod sit*)”²⁷.

W toku poznania metafizycznego odkrywamy właściwości bytu, które Awicenna nazywa *vehementia entis*. Czym są owe *vehementia entis*? Są to pierwsze moce-właściwości wchodzące w duszę. Właściwości te nie mogą zostać wprowadzone z wcześniejszych wrażeń. Można, co najwyżej, na nie tylko wskazać. Najbardziej podstawowe *vehementia* (moc, intensywność) bytu to – zdaniem Awicenny – *ens, res i necesse*²⁸.

Awicenna *vehementia entis* nazywał też „orzecznikami istotowymi”²⁹, „własnymi stanami bytu”³⁰, czyli takimi, które wynikają z samej istoty bycia bytem.

Gilson wyjaśnia, że w interpretacji Awicenny „byt jest czymś, co jest; rzecz jest przedmiotem, o którym można coś orzekać prawdziwie: innymi słowy byt jest bytem, a rzecz jest czymś. Co się tyczy poznawalności każdej poszczególnej rzeczy, to dana jest łącznie z koniecznością. Rzecz bowiem niezależnie od faktu, że jest, co jest czymś wspólnym dla wszystkich innych bytów, jest tym, czym jest, i w ogóle nie może być czymś innym. To, czym rzecz jest, jest jej *quidditas*, nosi również nazwę pewności, ponieważ *quidditas* rzeczy jest prawdą, którą można poznać i orzekać o tej rzeczy. To, co nie jest ani bytem, ani rzeczą poznawalną poprzez jej *quidditas*, jest po prostu niczym”³¹.

wówczas zostaje oświetlona światłem działającej w nas Inteligencji. W jej świetle owe rzeczy jednostkowe pozbawione są materii wraz z jej przypadłościowymi determinacjami. To właśnie nazywa się «abstrakcją». Skutkiem abstrakcji jest obnażenie istoty rzeczy jednostkowej z nadających jej indywidualność determinacji, a w konsekwencji odcisnięcie jej w rozumnej duszy. Nie ma tu żadnego przejścia formy z wyobraźni do intelektu. [...] «Abstrakcja» emanuje w nim z oddzielonej Inteligencji w akcie, gdy tylko nasza dusza znajduje się w odpowiednim stanie do jej przyjęcia. [...] Rozmyślanie i rozważanie nasze – mówi Awicenna – są ruchami, które czynią naszą duszę gotową na przyjęcie emanacji” (E. G i l s o n, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1966, s. 203).

²⁷ Zob. tamże, s. 204.

²⁸ „Dicitur igitur quod ens et res et necesse talia sunt quae statim imitatur in anima prima impressione, quae non conquiratur ex aliis notioribus se” (A v i c e n n a, *Metaphysica*, I, c. 6, fol. 72 6 A).

²⁹ A v i c e n n a, *Logika*, [w:] *Księga wiedzy*, tłum. B. Składanek, Warszawa 1974, s. 63.

³⁰ T e n ż e, *Metafizyka*, [w:] *Księga wiedzy*, s. 77.

³¹ G i l s o n, *Historia filozofii*, s. 205.

Transcendentalia, będące mocą i intensywnością (*vehementia*) bytu, wskazują nie tyle na jakieś właściwości przedmiotowe, ile raczej na pewne stany w podmiocie (dusza)³².

6. Od „*vehementia*” do „*primae intentiones*”

Kolejny przyczynek w dziejach formowania się rozumienia transcendentaliów odnajdujemy u Filipa Kanclerza (XIII wiek), który będąc pod widocznym wpływem filozofii Plotyna i Pseudo-Dionizego, pisze osobny traktat o transcendentaliach (o dobru, prawdzie i jedności). Mieści się on w dziele noszącym tytuł *Summa de Bono*, w którym dowodzi, że byt posiada trzy właściwości, a mianowicie: jedność, prawdę i dobro.

Charakterystyczne w jego interpretacji jest to, że transcendentalia te wiąże z przyczynami bytu. I tak jedność odnosi do przyczyny sprawczej, prawdę do przyczyny wzorczej, a dobro do przyczyny celowej³³.

Interpretację tę można potraktować jako wykładnię teorii przyczyn tak w duchu platońsko-plotyńskim, jak i arystotelesowskim. Myśl powyższą rozwinie dalej Albert Wielki. On jako pierwszy takie wyrażenia, jak: rzecz, jedność i odrębność, nazwie transcendentaliami, a to dlatego, że przekraczają w orzekaniu pojęcia rodzajowe. Ponadto orzekają one o bytach *per analogiam*, a swe ostateczne ugruntowanie znajdują w Bogu³⁴. Albert Wielki transcendentalia traktuje jako *primae intentiones*, a także jako wyrażenia określające *modi essendi entis*³⁵. I choć w interpretacji Alberta spotykamy elementy platońskie (*primae intentiones*), plotyńskie (*causae essendi entis*) i arystotelesowskie (*passiones per se*), to bez wątpienia należy podkreślić, że znajdujemy u niego także podstawy

³² Czytamy u Awicenny w *Metafizyce* (96) na temat jedności, że jest to „cecha przypadłościowa nierozłączna. [...] Jest stanem w podmiocie, która [jedność] stała się rzeczą samoistną, a mimo to jest akcydenssem”.

³³ Zob. H. P o u i l l o n, *Le premier traité des propriétés transcendentales*, „Revue néoscholastique de philosophie”, 42(1939), s. 40-77.

³⁴ „Initium: [...] de consequentibus intellectibus, qui secundum omnem intellectum in Deo esse ponitur, hoc est de uno, vero, bono. Ex hoc enim ipso, quod essentia eius intelligitur, quae non potest non esse, et non potest cogitari non esse, intelligitur unum esse. Et ex hoc quod intelligitur nihil admixtum habere, intelligit verum esse. Et ex hoc ipso quod intelligitur incommutabile est aeternum, nihil accipiens, nihil perdens intelligitur summum bonum esse” (A l b e r t u s M a g n u s, *Summa Theologiae*, pars I, tract. 6, [w:] *Opera omnia*, ed. Borgnet, Paris 1890-1899).

³⁵ „Dicendum quod sicut ens, unum et verum eo quod primae intentiones sunt, nec uno genere, nec una differentia dictae, de entibus omnibus necesse est multipliciter dici” (tamże, q. 26, I. solut.); „secundum modum essendi significatur per unum, verum, bonum: absolutum autem significatur per ens” (tamże, q. 28, solut.).

Tomaszowej interpretacji, według której transcendentalia ukazują przede wszystkim różne aspekty istnienia bytu (*modi essendi entis*).

7. Wyrażenia odstawiające „*modi essendi entis*”

Przeniesienie akcentu z pojmowania transcendentaliów jako najwyższych orzeczników, a więc z płaszczyzny teoriopoznawczej, na rozumienie ich jako *modi essendi entis*, czyli na płaszczyznę metafizyczną, będzie charakterystyczne dla Tomaszowej wykładni. Interpretacja ta jest osadzona w egzystencjalnej koncepcji bytu i stanowi podstawę egzystencjalnej teorii poznania metafizycznego.

Źródłem Tomaszowej wykładni transcendentaliów jest traktat *Quaestiones disputatae de Veritate*³⁶ oraz teksty rozsiane w *Summie teologicznej*³⁷.

Tomasz w nauce o transcendentaliach nawiązuje świadomie do poprzedników. W traktacie *De Veritate* ukazuje różne trendy interpretacyjne, między innymi: (1) redukujące transcendentalia do wyrażen synonimicznych³⁸ (podstaw takiej interpretacji możemy szukać – zdaniem Tomasza – w niektórych tekstach Augustyna, Boecjusza czy nawet samego Arystotelesa), (2) wiążące transcendentalia z właściwościami bytu, (3) odnoszące transcendentalia do charakterystyki Osób Boskich (podstawy takiej interpretacji odnajdujemy w pismach Boecjusza, a także neoplatonicyków i teologów), (4) traktujące transcendentalia jako najwyższe orzeczniki.

To wszystko dowodzi, że ontologiczny aspekt interpretacji transcendentaliów, jaki wybija się na pierwszy plan w filozofii św. Tomasza, nie jest czymś przypadkowym. Transcendentalia, w poznaniu bytu, będą pełniły coś więcej niż tylko funkcję zasad czy orzeczników. Będą one przede wszystkim „narzędziami” poznawczej charakterystyki powszechnych i koniecznych aspektów istnienia bytu.

Naczelnym i najbardziej pierwotnym jest transcendentale *ENS*. Pierwotność tego transcendentale wynika stąd, że – jak powie Tomasz za Awicenną – „illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quo omnes conceptiones resolvit, est ENS”³⁹.

Transcendentale *ENS* wskazuje na najbardziej powszechny sposób istnienia bytu, jako coś treściowo i egzystencjalnie zdeterminowanego. Jest to ujęcie niewyraźne, co nie znaczy, że ogólne. Jest to ujęcie konkretnego w tym, co stanowi o nim jako bycie. Pozostałe zaś transcendentalia „exprimunt ipsius modum,

³⁶ *Quaestiones disputatae de Veritate* [dalej: *De Ver.*], q. 1, q. 21.

³⁷ *Summa Theologiae* [dalej: *STh*], q. 83, 84, 85.

³⁸ „Transcendentalia sint omnino idem quod ens” (*De Ver.*, q. 1, a. 1).

³⁹ *De Ver.*, q. 1, a. 1 resp.

qui nomine ipsius entis non exprimitur” – wyjaśni Tomasz⁴⁰. Transcendentalia będą to więc wyrażenia odsłaniające (ujawniające) powszechny i konieczny aspekt istnienia bytu, który nie został *explicite* wyrażony przez naczelne transcendentalne *ENS*, choć aspekt ten zawiera się w nim wirtualnie.

By więc oddać Tomaszową specyfikę transcendentaliów, trzeba przede wszystkim przeprowadzać ich charakterystykę na płaszczyźnie metafizycznej (w kategoriach metafizycznych) i związać je z metafizyką poznania. Transcendentalia bowiem wskazują, z jednej strony, na różne aspekty sposobu istnienia bytu, z drugiej zaś są uzewnętrznieniem aktu afirmacji tych aspektów, poprzez który to akt konstytuuje się „życie racjonalne” człowieka. Stąd transcendentalne *ENS* jest wyrazem aktu afirmacji, w którym ujawnia się najpierwotniejszy fakt istnienia „życia poznawczego” człowieka, każde zaś kolejne transcendentalne będzie uzewnętrznieniem, z różnych aspektów, tego „życia” oraz jego aktualizowania się w kontakcie z bytem.

Transcendentalia – w odróżnieniu od wyrażeń metafizycznych typu: materia, forma, substancja, przypadłość itp – nie wskazują na jakiś element w bycie, lecz na sposób istnienia bytu (*modi entis*). I tak transcendentalne *ENS* byłoby wyrazem najbardziej generalnej charakterystyki bycia bytem, rozumianej jako treść zdeterminowana istnieniem. Z kolei *RES* wskazywałoby na aspekt utreściowienia (urzeczowienia) bytu, *UNUM* – wewnętrznej niesprzeczności, *ALIQUID* – suwerenności, *VERUM* – związania każdego bytu z intelektem (twórcy lub Stwórcy) i doskonalenia człowieka od strony poznawczej, *BONUM* – związania bytu z wolą (twórcy lub Stwórcy) i doskonalenia od strony woli⁴¹.

Odpowiednio do tego dzieli Tomasz transcendentalia na te, które charakteryzują byt sam w sobie (tzw. transcendentalia absolutne), oraz na te, które ukazują byt w przyporządkowaniu do człowieka (tzw. transcendentalia relacyjne)⁴². Transcendentalia relacyjne typu *VERUM*, *BONUM* (a także i *ALIQUID*)

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ Odnosnie do *VERUM* i *BONUM* napisze Tomasz, że „super intellectum entis addant respectum perfectivi. [...] Et sic ab ente perficitur intellectus, qui perficitur per rationem entis. Nec tamen ens est in eo secundum esse naturale: et ideo nunc modum perficiendi addit verum super ens. [...] Alio modo ens est perfectivum alterius non solum secundum rationem speciei, sed etiam secundum esse quod habet in rerum natura. Et per hunc modum est perfectivum bonum” (*De Ver.*, q. 21, a. 1).

⁴² W traktacie *De Veritate* odnajdujemy klasyczny tekst, w którym Tomasz wykłada podstawy teorii transcendentaliów oraz omawia sposoby ich wyodrębniania. Z tej racji tekst ten zostanie tu przytoczony w większym fragmencie. Czytamy tam, że powszechnie możemy orzekać o byciu jako takim na dwa sposoby: „uno modo secundum quod consequitur omne ens in se; alio modo secundum quod consequitur unumquodque ens in ordine ad aliud.

wskazują też na funkcję, jaką pełni przedmiot w stosunku do bytu poznającego, a mianowicie na funkcję doskonalenia człowieka tak w aspekcie poznania, jak i działania. Transcendentalia te – powie Tomasz – wyróżniamy ze względu na ich funkcję doskonalenia osoby ludzkiej – „respectum perfectivi”.

Dochodzimy tu do bardzo ważnego aspektu Tomaszowej interpretacji transcendentaliów, w której transcendentalia jawią się jako powszechne charakterystyki „istoty” każdego bytu, a bytu osobowego w szczególności. Na ten aspekt interpretacji transcendentaliów zwraca uwagę niewielu teoretyków poznania, a to właśnie stanowi o osobliwości Tomaszowej wykładni⁴³. W ramach bowiem transcendentaliów dokonuje się poznanie (uwyrażnienie) bytu i zarazem odsłania specyfika poznania metafizycznego. Tę też interpretację transcendentaliów możemy, z perspektywy dzisiejszej świadomości metafizycznej, uznać za szczytową i stanowiącą o podstawie realizmu poznania metafizycznego.

8. *Od synonimów do „modus intrinsecus entis”*

Do arystotelesowskiej koncepcji transcendentaliów nawiąże Awerroes (XII wiek) i Duns Szkot (XIII wiek). Ich interpretację, w dużej mierze, przenikać będzie wątek neoplatoński. Duns Szkot nawiązuje do awiceniańskiej koncepcji bytu, jako natury trzeciej, pozbawionej wszelkiej determinacji. W ostateczności

Si primo modo, hoc dicitur, qua exprimit in ente aliquid affirmative vel negative. Non autem invenitur aliquid affirmative dictum absolute quod possit accipi in omni ente, nisi essentia eius, secundum quam esse dicitur; et sic imponitur hoc nomen res, quod in hoc differt ab ente, secundum Avicennam in principio Metaphys., quod ens sumitur ab actu essendi, sed nomen rei exprimit quidditatem sive essentiam entis. Negatio autem, quae est consequens omne ens absolute, est indivisio; et hanc exprimit hoc nomen unum: nihil enim est aliud unum quam ens indivisum.

Si autem modus entis accipiatur secundo modo, scilicet secundum ordinem unius ad alterum, hoc potest esse dupliciter. Uno modo secundum divisionem unius ab altero; et hoc exprimit hoc nomen aliquid: dicitur enim aliquid quasi aliud quid; unde sicut ens dicitur unum, in quantum est indivisum in se, ita dicitur aliquid, in quantum est ab aliis divisum.

Alio modo secundum convenientiam unius entis ad aliud; et hoc quidem non potest esse nisi accipiatur aliquid: unde sicut ens dicitur unum, in quantum est indivisum in se, ita dicitur aliquid, in quantum est ab aliis divisum.

Alio modo secundum convenientiam unius entis ad aliud; et hoc quidem non potest esse nisi accipiatur aliquid quod natum sit convenire cum omni ente. Hoc autem est anima, quae quodammodo est omnia, sicut dicitur in III de Anima.

In anima autem est vis cognitiva et appetiva. Convenientiam ergo entis ad appetitum exprimit hoc nomen bonum, ut in principio Ethic. dicitur: Bonum est quod omnia appetunt. Convenientiam vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen verum. Omnis autem cognitio perficitur per assimilationem cognoscentis ad rem cognitam, ita quod assimilatio dicta est causa cognitionis: sicut visus per hoc quod disponitur per speciem coloris, cognoscit colorem” (*De Ver.*, q. 1, a. 1 resp).

⁴³ Zwracają na to uwagę właściwie tylko E. Gilson (*Byt i istota*, tłum. P. Lubicz, J. Nowak, Warszawa 1963, s. 245 nn.) oraz M. A. Krąpiec (*Metafizyczne rozumienie rzeczywistości*).

traktuje jednak byt jako „zupełnie pierwszą rację formalną wszelkiej przedmiotowości, istotowości, treściowości, to zaś znaczy, owa «*ratio formalis*» jest całkowicie nieokreślona. Jednak nieokreśloność ta – wyjaśnia I. Zieliński – wywołana naszym sposobem poznania, jest prawacją wszelkich określeń kategoryalnych i modalnych, a nie negacją, gdyż wskazuje właśnie na wspólny i podstawowy wyróżnik wszystkiego, co różni się od niebytu (bo tylko on «jest» absolutnie nieokreślony)».

Ta absolutnie pusta, pozbawiona wszelkich określeń «*ratio entis*» może być orzekana jednoznacznie o wszystkim, co jest bytem. Jest tak dlatego, ponieważ w ten sposób rozumiany «byt» nie oznacza żadnej istoty, lecz rację formalną wszystkiego, co ma istotę⁴⁴. Tak jak wyrażenie „byt” nie determinuje niczego, tak samo i *res, aliquid, verum, bonum* w żaden sposób nie determinują bytu. Wszystkie te wyrażenia należałoby opisywać raczej w kategoriach zasad i pryncypiów niż właściwości czy aspektów sposobu istnienia bytu.

Duns Szkot rozróżnia pomiędzy „*passiones convertibile cum ente*” (*res, unum, aliquid, verum bonum*), które w żaden sposób nie mogą determinować bytu, jest on bowiem z natury niezdeterminowany (są synonimami słowa *ens*), a „*passiones disiunctivae*” czy „*proprietaes disiunctivae entis*”. Wśród tych ostatnich pojawiają się takie pary pojęć jak, niezależny – zależny, konieczny – przygodny, nieskończony – skończony, bezwzględny – względny itd⁴⁵. Tak rozumiane pary pojęć są transcendentálnymi właściwościami bytu, ale w innym sensie niż „jedność”, „prawda”, czy „dobro”. Żaden bowiem z członów danej pary pojęć, wzięty z osobna, nie jest zamienny z bytem, lecz zakres tych pojęć wzięty razem pokrywa się z zakresem pojęcia „byt”. Jedna z par pojęć może przysługiwać tylko Bogu.

Szkot podkreśla, że do Boga odnoszą się formalnie wszystkie transcendentálne właściwości zamienne z bytem (*convertibile cum ente*), a z właściwości rozłącznych – człon wyrażający doskonałość⁴⁶.

⁴⁴ Zob. E. Zieliński, *Jednoznaczność transcendentálna w metafizyce Jana Duns Szkota*, Lublin 1988, s. 71 nn.

⁴⁵ Na podstawie różnych wypowiedzi Szkota można sporządzić listę takich właściwości dysjunktywnych: niezależny-zależny (*independens-dependens*), konieczny-przygodny (*necessarium-contingens*), bezwzględny-względny (*absolutum-relativum*), nieskończony-skończony (*infinitum-finitum*), wcześniejszy-późniejszy (*anterior-posterior*), prosty-złożony (*simplex-compositum*), jeden-liczny (*unum-multa*), przyczyna-skutek (*causa-causatum*), określający cel-dążący do celu (*finiens-finitum*), będący przyczyną sprawczą-spowodowany przez przyczynę (*afficiens-effectum*), wyższy-niższy (*eminens-excessum*), substancja-przypadłość (*substantia-accidens*), akt-możliwość (*actus-potentia*), podobny-różny (*simile-diversum*), równy-nierówny (*aequale-inaequale*) (Duns Szkot, *Traktat o pierwszej zasadzie*, tłum. T. Włodarczyk, Warszawa 1988, s. 107, przypis 8).

⁴⁶ „*Ens non tantum habet passiones simplices convertibiles sicut unum, verum et bonum – sed habet aliquas passiones ubi opposita distinguuntur contra se, sicut necessarium vel possibile,*

Transcendentalia zamiennie z bytem orzekałyby o jego absolutnym niezdeteminowaniu, i to w tym sensie, że będąc „bytem”, „jednością”, „dobrem”, nie jest nicością, zaś transcendentalia rozdzielne orzekałyby o bycie według *modus intrinsecus* lub *gradus intrinsecus*, a więc o jego „wewnętrzności” w aspekcie mniejszej lub większej doskonałości⁴⁷.

Nie wchodząc w dalsze analizy, możemy stwierdzić, że dla Dunsza Szkota transcendentalia takie, jak *ens*, *res*, *unum*, *verum* czy *bonum*, są to „racje formalne wszelkiej bytowości”, które jednak nie są bezpośrednią determinacją wewnętrznej istoty konkretnego bytu, to zadanie będą pełnić Szkotowe *passiones disiunctivae*. Jako orzeczniki metafizyczne (*universale metaphysicum*), które istnieją realnie w intelekcie, pozwalają ująć gatunkową naturę przedmiotów, która jest niezdeteminowana przez konkretną treść⁴⁸. Wykładnia ta stanie się też z czasem w dużej mierze podstawą nominalistycznej interpretacji transcendentaliów.

9. Od prawd wiecznych do „conceptus formalis”

Idąc dalej tropem historii formowania się transcendentaliów, należałoby wskazać Piotra Jana Olivi (XIII wiek). Piotr Olivi opowiada się tak za arystotelesowską, jak i Tomaszową koncepcją transcendentaliów. Wyrażenia takie, jak: „jedno”, „prawda” i „dobro” i tym podobne (*et consimilia*), są właściwościami bytu (*passiones entis*) i z nim zamiennie⁴⁹.

W kręgu bezpośrednich zainteresowań Piotra Olivi pozostaje przede wszystkim problem ich wzajemnego zróżnicowania oraz określenia przedmiotu orzeka-

actus vel potentia et huiusmodi. Sicut autem passiones convertibiles sunt transcendentales quia consequuntur ens in disiunctae sunt transcendentales, et utrumque membrum illius disiuncti formaliter est speciale, non conveniens nisi uni enti” (*Ordo*, I, d. 8, p. 1, q. 3 n. 115; cyt. za: Zieliński, dz. cyt. s. 32.

⁴⁷ Duns Szkot, jak zauważa Zieliński, w tym miejscu nie zgadza się z Henrykiem z Gandawy, który twierdzi, że doskonalsze od pojęcia „byt nieskończony” jest pojęcie „najwyższe dobro” czy „najwyższy byt”, według którego zawierały owe także inne pojęcia wirtualnie dotyczące Boga. Szkot argumentuje w tym przypadku w ten sposób, że jeżeli przymiotnik „najwyższy” rozumie się porównawczo, to wyraża on porównanie z czymś zewnętrznym, wtedy przewagę ma pojęcie „nieskończony”, ponieważ oznacza wewnętrzne natężenie doskonałości. Jeżeli natomiast przymiotnik „najwyższy” rozumie się absolutnie, a nie porównawczo, jako doskonałość, nad którą z natury rzeczy nie może być większej, to trzeba się zgodzić, że lepiej tę sytuację uwypukla przymiotnik „nieskończony”, jako że np. w pojęciu „najwyższe dobro” nie jest powiedziane, czy dobro, o które chodzi, jest nieskończone, czy tylko najwyższe z wielu dóbr skończonych. Zob. Zieliński, dz. cyt. s. 41.

⁴⁸ W tym aspekcie mamy tu podobieństwo do Awicenny *vehementia entis*.

⁴⁹ Zob. Schullerman, dz. cyt., s. 49 nn.

nia⁵⁰. Piotr Olivi opowiada się za tym, że transcendentalia coś dodają do pojęcia bytu, i to nie tylko od strony negatywnego orzekania. Stąd orzekając o bycie, że jest „jeden”, nie tylko wskazujemy na niepodzielność, ale przede wszystkim na jego prostotę. W pozytywnym więc orzekaniu transcendentaliów ukazywana jest doskonałość bytu.

Odnosnie zaś do relacji poszczególnych transcendentaliów do naczelnego transcendentale *ens*, Piotr Olivi dowodzi, że *ens* jest pierwszym materialnym przedmiotem poznania, transcendentalia zaś pierwszymi formalnymi przedmiotami poznania. A więc byt jest tym, co w pierw jest ujmowane, transcendentalia zaś tym, dzięki czemu (przez co) byt jest ujmowany (poznawany). I tak *verum* jest racją poznawalności, *bonum* racją wolitywnego dążenia, *unum* racją doskonałości⁵¹. Przy tej wykładni otwarte pozostaje pytanie, czy Piotr Olivi wyrażenie *ens* traktuje jako transcendentale, czy nie.

Okres późnej scholastyki jest czasem subtelnej dyskusji odnośnie do odpowiednich wyrażeń transcendentálnych. Przeważa jednak tendencja redukcji tychże wyrażeń do aksjomatów, zasad czy praw odwiecznych (*veritates aeternae*). Prowadzi to do tego, że transcendentalia zaczyna się traktować jako pojęcia pierwotne. Pociągnęło to za sobą utożsamianie transcendentaliów z pojęciami uniwersalnymi, a to z kolei prowadzi do zakwestionowania ich specyfiki i odrębności. Tendencja ta będzie charakterystyczna dla późnej scholastyki⁵².

Na początku tego okresu (XVII w.) Tomasz Campanella przypomni scholastyczne rozumienie transcendentaliów, co miało posłużyć do uporządkowania wielowątkowej dyskusji nad tym problemem. „*Transcendens – wyjaśnia Campanella – est terminus universalissimam communitatem omnium rerum communitatem significans, proptereaque in oratione praedicabilis immediate de omnibus diversis generibus in quid analogum, ut ens, verum, bonum et unum*”⁵³.

Campanella wypowie te słowa w kontekście swoich poprzedników, takich jak m.in. kard. Tomasz Kajetan czy Franciszek z Ferrary, a także Franciszek Suarez, którzy kontynuowali scholastyczną tradycję interpretacji transcendentaliów w duchu Arystotelesa i Tomasza z Akwinu.

⁵⁰ P. J. O l i v i, *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, t. 1, Quaracchi 1922, s. 256, q. 14 sol.; cyt. za: S c h u l e m a n n, dz. cyt., s. 49.

⁵¹ „*Ens est primum obiectum materiale, sed veritas primum obiectum formale; ens enim [...] est illud, quod primo apprehenditur, sed veritas illud, per quod apprehenditur seu ratio apprehensibilitatis eius. Et idem dictum de bonitate respectu appetitus*” (*Quaestiones*, q. 14, sol. ad 9).

⁵² Zob. S c h u l e m a n n, dz. cyt. s. 50 nn.

⁵³ T h o m a s C a m p a n e l l a, *Philosophiae rationalis partes quinque. Dialecticorum liber primus*, Paris 1637, L. I, c. 14, p. 32. Cyt. z: S c h u l e m a n n, dz. cyt., s. 54.

Z filozofią Franciszka Suareza (XVII wiek) zostanie wyodrębniony drugi nurt scholastyki. Nurt ten charakteryzuje się dążeniem do ujednoczenia bogatej, ale i zarazem zróżnicowanej problematyki transcendentaliów.

Całość problematyki transcendentaliów wiąże Suarez z nauką o intelekcie czynnym i jego pierwszym przedmiocie poznania oraz z nauką o pierwszych zasadach i wiecznych prawdach, które ujmuje *intellectus principiorum*, a które odnoszą się do bytu jako bytu. Są to pierwsze i najważniejsze pojęcia, które stoją przed orzecznikami (*antepredicamenta*), są oczywiste i wyrażają istotę bytu.

Traktat *Disputationes Metaphysicae* Suarez poświęca głównie trzem zagadnieniom: transcendentaliom (*communes passiones entis*), analogii oraz charakterystyce bytu skończonego i nieskończonego⁵⁴. Problem transcendentaliów (*communes passiones entis*) jest ściśle związany z pojęciem intelektu czynnego. W interpretacji zaś intelektu czynnego i jego funkcji w poznaniu idzie Suarez za Dunsem Szkotem, dla którego intelekt czynny jest czymś wspólnym Bogu i stworzeniom. Odrzuca możliwość poznania jednostkowego przedmiotu. Realnością jest ogół istniejących substancji, wyrażający się w istocie. Istota jako taka ujęta jest w aktach poznawczych (*ens rationis*) i ostatecznie ugruntowana w myśleniu i istocie Boga, w której wszelkie istoty i konkrety tak są zatopione, że sam byt konkretny przynależy do jego istoty⁵⁵.

Podstawowym pytaniem dla Suareza jest to, czym byt jest jako taki, bo to, że istnieje, jest oczywiste. Żeby w pełni na to pytanie odpowiedzieć, konieczne staje się wprowadzenie rozróżnienia pomiędzy *conceptus formalis* i *conceptus obiectivus*⁵⁶.

Conceptus formalis jest aktem poznania lub „duchowym” słowem, dzięki któremu intelekt ujmuje jakąś rzecz. Termin *conceptus* wskazuje na zakorzenienie w duszy, *formalis* zaś informuje nas, że nie jest to ostateczna forma ducha, lecz sposób ujęcia⁵⁷. *Conceptus obiectivus* przeciwnie – oznacza każdą rzecz lub wszystko to, co przez *conceptus formalis* zostało poznane i przedsta-

⁵⁴ F. S u a r e z, *Disputationes metaphysicae*, [w:] *Opera omnia*, Venetiis 1740, t. III, d. VI, sect. 6.

⁵⁵ Z o b. t e n ż e, *De anima*, [w:] *Opera omnia*, t. III, L. IV, c. 3; S c h u l e m a n n, dz. cyt. s. 57.

⁵⁶ „Supponenda in primis est vulgaris distinctio conceptus formalis et obiectivi: conceptus formalis dicitur actus ipse, seu (quod idem est) verbum, quo intellectus rem aliquam seu communem rationem concipit [...] Conceptus obiectivus dicitur res illa vel illa, quae proprie et immediate per conceptum formalem cognoscitur seu repraesentatur” (*Disput. metaph.*, d. II, sect. I).

⁵⁷ Mamy tu wyraźne nawiązanie do rozumienia pojęcia bytu, jedności, prawdy i dobra, z jakim spotykamy się u Dunsza Szkota.

wione. Oczywiście *conceptus obiectivus* nie należy identyfikować z jakąś konkretną rzeczą.

Jeśli *conceptus formalis* jest pochodny od rozumu i jemu przyporządkowany, to *conceptus obiectivus* jest przeciwstawiony duchowemu ujęciu i jest czymś ogólnym, nieokreślonym. Jest ogólną rzeczą, jak np. człowiek, substancja.

Przedmiotem poznania metafizycznego jest *conceptus obiectivus*. Ponieważ jednak jest on nie tyle przedmiotem konkretnym, jednostkowym, co podstawą (zasadą, racją formalną) konkretnych przedmiotów i jest bliżej niezdeteminowany, Suarez radzi, by zacząć poznanie od *conceptus formalis*, który jest nam bardziej przystępny.

Suarez dowodzi słuszności takiego postępowania odwołując się do faktu, że *conceptus formalis* jest podstawą ujęcia jedności bytu, bezpośredniości, niepodzielności i konkretności. Co więcej, *conceptus formalis* odpowiada jednoznaczny, adekwatny i bezpośredni *conceptus obiectivus*, który nie oznacza ani substancji, ani przypadłości, ani Boga, ani stworzeń, lecz wskazuje na wszystko w jeden sposób, według podobieństwa w istnieniu⁵⁸.

To stało się też dla Suareza podstawą wskazywania na realną różnicę pomiędzy istotą a konkretnym bytem w odróżnieniu od tomistów. Tomasz bowiem i tomiści w *essentia* bytu czy *quidditas* wskazywali fundament rozważań o bycie, szkotyści zaś fundament takich rozważań wiedzieli w *haecceitas* jako konkretyzacji *possibilitas*.

Suarez chce przyjąć pośrednie rozwiązanie. Stąd transcendentalia wyrażałyby *essentia*, przy założeniu jednak, że nie istnieje żadna różnica pomiędzy istotą jako istotą i istotą konkretną (każde *conceptus formalis* ma jednoznaczny *conceptus obiectivus*).

Na przykładzie transcendentale *ENS* wyjaśnia on swoje stanowisko. Termin *ENS* (byt) wzięty jako partycypium („istniejący”) wskazuje na coś aktualnie istniejące, lecz oczywiście w sensie ogólnym – wyjaśnia Suarez. Biorąc zaś termin *ENS* jako nazwę, wskazujemy, że coś istniejące ma realną istotę (nie jest chimera czy urojeniem). I to jest podstawą tego, że *conceptus formalis* odpowiada *conceptus obiectivus*. W przeciwnym razie byt nie mógłby być ani poznawany, ani wyjaśniany. To pozwala Suarezowi związać transcendentalia z *conceptus formalis*, a zarazem odciąć się od traktowania ich jako czysto myślnych orzeczników. Transcendentalia (tak pozytywnie jak i negatywnie) określają właściwości bytu według formalnego i istotowego pojęcia.

⁵⁸ „Dico ergo primo conceptui formali entis respondere unum conceptum obiectivum adaequatum et immediatum, qui expresse non dicit substantiam neque accidens, neque creaturam sed haec omnia per modum unius scilicet quatenus sunt inter se aliquo modo similia et conveniunt in essendo” (*De anima*, L. IV, Lect. 2, n. 8).

Suarez odrzuca tomistyczny kanon sześciu transcendentaliów, argumentując to tym, że Tomasz wymienia tylko trzy. Jako podstawowe przyjmuje *UNUM*, *RES*, *ALIQUID*. Z tych zaś *UNUM* jest pierwszą i najdoskonalszą z właściwości, ponieważ jest właściwością absolutną i przysługuje każdemu bytowi samemu w sobie, a nie w relacji do drugiego (jak to jest w przypadku *verum* i *bonum*).

Transcendentalia te znajdują swe uzasadnienie w pierwszych transcendentalnych zasadach. Wśród zasad naczelne miejsce zajmuje zasada niesprzeczności⁵⁹. Cały ciężar poznania bytu w filozofii Suareza zostaje w ostateczności przeniesiony na poznanie zasad (pierwszych pryncypiów).

To, co Suarez wypowie na temat transcendentaliów, oraz dystynkcje, które w związku z tym poczyni, stanowić będzie właściwie kulminacyjny punkt w dyskusji nad tą problematyką w późnej scholastyce. Suarezowi należy też przyznać to, że zwrócił uwagę, iż właściwe poznanie metafizyczne koncentruje się wokół transcendentaliów (choć sam wskazywał na pierwsze zasady), a co *explicito* zostanie wyrażone dopiero w tomizmie egzystencjalnym czasów współczesnych.

Choć w neoscholastyce podjęte zostaną zagadnienia transcendentaliów przez J. L. Balmésa, J. Kleutgena i innych, to jednak interpretacja ta nie wniesie nic nowego. Suarez pozostanie „księciem metafizyków”⁶⁰ i będzie przywoływany także w tej materii jako autorytet.

Nic więc dziwnego, że Ch. Wolffa nauka o transcendentaliach w ostateczności prowadzi do Suareza. Cała zresztą osiemnastowieczna filozofia szkolna przeniknięta została głęboko duchem filozofii Suareza. Wpływ jego będzie także widoczny u Kartezjusza, a wyrazi się to w dążeniu do formułowaniu pryncypiów i zasad. „Principia per se nota” jasne i wyraźne będą celem poznania filozoficznego i wyrazem jego wartościowości. W ten sposób metafizyczna interpretacja zostanie zastąpiona teoriopoznawczą i logiczną, a poznanie bytu zredukowane do poznawania pierwszych zasad. W konsekwencji zostanie też zarzucona i zapoznana Tomaszowa nauka o transcendentaliach.

*

Na zakończenie powyższej, pozytywnej charakterystyki formowania się teorii transcendentaliów spróbujmy zestawić wyniki tych analiz. Wśród najbardziej znaczących w historii poznania filozoficznego pojawiły się takie rozumienia

⁵⁹ Zob. S c h u l e m a n n, dz. cyt., s. 67 nn.

⁶⁰ Zob. S c h u l e m a n n, dz. cyt., s. 71 nn.

transcendentalistów, które wiązały je: (1) z praelementami lub zasadami bytu; (2) z powszechnymi właściwościami lub pojęciami o niezdeterminowanym zakresie; (3) z dyspozycjami bytu (*passiones entis*) lub z transuniwersaliami; (4) z prawdami odwiecznymi; (6) z pierwszymi pryncypiami; (7) ze sposobami bytowania (*modi essendi entis*).

Wyróżnione interpretacje odsłaniają bogactwo dziedzictwa myśli filozoficznej, a także ważkość samej problematyki, której rozwiązanie, podobnie jak innych zagadnień, wyznaczyło drogi rozumienia i poznawania rzeczywistości, w tym realistyczną lub aprioryczną wykładnię poznania metafizycznego.

Wiek XVII należy uznać za punkt zwrotny w nauce o transcendentaliach. Rozpoczyna się etap rugowania transcendentalistów z filozofii. Będzie to związane z „przewrotem” kartezjańskim w teorii poznania, polegającym na generalnym odrzuceniu arystotelesowskiego empiryzmu genetycznego na rzecz aprioryzmu, oraz kantowskim w teorii bytu, pozbawiającym byt jakichkolwiek właściwości (wartości). Rzeczywistość realnie istniejącego świata przestanie być uważana za źródło pojęć i zasad. Raz dokonany rozłam i oderwanie wartości od bytu pociągnie za sobą nihilizm i agnostycyzm w ludzkim poznaniu. Dokona się też radykalne pęknięcie i załamanie tradycji realizmu poznawczego.

II. ELEMENTY NEGATYWNEJ INTERPRETACJI TRANSCENDENTALIÓW

Negatywna interpretacja transcendentalistów korzeniami swymi sięga filozofii Kartezjusza. „Kartezjusz – jak zauważa Elders – nie mówi już o transcendentalnych właściwościach bytu. Kartezjańskie cogito, które wprowadza rozdział pomiędzy ludzką (świadomą) a fizyczną (nieświadomą) rzeczywistością, przygotowuje przyjście nowożytnego subiektywizmu i nihilizmu. Na horyzoncie współczesnej kultury zarysowuje się obraz świata, w którym człowiek dąży do opanowania natury próbując uporządkować świat według miary swego poznania”⁶¹.

Na tym etapie charakterystyki transcendentalistów możemy wskazać dwa trendy: jeden związany z rugowaniem właściwości transcendentalnych w ogóle, drugi z zastępowaniem ich przez tzw. antytranscendentalia, czyli właściwości negatywne.

1. *Od synonimów do pojęć pustych*

T. Hobbes będzie jednym z pierwszych, którzy odrzucą potrzebę wyróżniania pojęć transcendentalnych, argumentując, że powiedzenie „człowiek”, „jakiś

⁶¹ E l d e r s, dz. cyt., II. Teil, s. 54.

człowiek” i „prawdziwy człowiek” mają ten sam sens, są tylko dźwiękami głosu ludzkiego⁶². Analogiczne rozumowanie możemy rozciągnąć na wszystkie transcendentalia.

Z kolei B. Spinoza dowodzi, że takie transcendentalia, jak jedność, prawda i dobro, są tylko „zewnętrznymi określeniami i znakami, i nie stanowią przedmiotu szczególnego zainteresowania. Świadczy o tym praktyka metafizyków, którzy wprawdzie mówią o transcendentálnych właściwościach bytu, ale się przy nich nie zatrzymują”⁶³.

Jeszcze dalej w negacji transcendentaliów pójdzie Immanuel Kant, który w *Krytyce czystego rozumu* powie, że pojęcia transcendentálne to puste terminy, których nie można używać do określania obiektywnego przedmiotu (istniejącego samego w sobie)⁶⁴.

Dla G. W. F. Hegla natomiast prawdziwy byt występuje bez wszelkich determinacji i właściwości. Byt jest nieokreślony, a transcendentálne pojęcia, które wyróżniamy, są rezultatem stawania się samego bytu, lecz nie są żadnymi wewnętrznymi właściwościami samego bytu⁶⁵.

Praktycznie w całym nurcie filozofii podmiotowej – idealistycznej transcendentalia są albo produktem myślenia, albo wyrazem „alienacji” poznania racjonalnego.

2. Wartości użyteczne zamiast właściwości

Na innym stanowisku odnośnie do transcendentaliów stanie marksizm. Transcendentálne właściwości zostaną zredukowane do kategoryalnych i zastąpione fizycznymi jakościami⁶⁶. Samo myślenie jest funkcją materii. Całe więc życie duchowe (umysłowe) człowieka i cały proces poznawczy zostaną zredukowane do funkcji materii i tam znajdą swe ostateczne ugruntowanie.

Byt (materię) wyróżniają takie właściwości, jak ruch, rozszerzalność, stawanie się, nieskończoność. Ze względu na te właściwości, które związane są tylko z materią, nie można mówić o żadnych transcendentálnych, bezwzględnych właściwościach typu „prawda” czy „dobro”.

⁶² T. H o b b e s, *Elementy filozofii*, tłum. Cz. Znamierowski, t. I, Warszawa 1965, s. 26: „To zaś, że metafizycy mówią zazwyczaj, iż byt i byt prawdziwy to to samo, jest bałamutne i dziecinne; kto bowiem nie wie, że to samo oznacza człowiek, jeden człowiek i prawdziwy człowiek?”

⁶³ B. S p i n o z a, *Cogitata metaphysica*, I, 6.

⁶⁴ Zob. I. K a n t, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, t. I, Warszawa 1986, s. 12.

⁶⁵ G. W. F. H e g e l, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. S. F. Nowicki, Warszawa 1990, § 24, § 87.

⁶⁶ K. M a r k s, *Kapitał*, [w:] *Marks i Engels. Dzieła wybrane*, Warszawa 1981, rozdz. I, przyp. 18.

Aspekt użyteczności staje się naczelną kategorią określania bytu. Pociąga to za sobą fakt, że z terenu filozofii zaczyna znikać pojęcie „właściwość” (transcendentalna), a pojawia się termin „wartość”. Najdobitniej przełom ten wyrazi F. Nietzsche, mówiąc o „przewartościowaniu wszystkich wartości” jako radykalnej konsekwencji wolności poznawczej, co w konsekwencji doprowadzi do nihilizmu.

Nihilizm będzie radykalną odmową jakichkolwiek transcendentalnych właściwości, które przysługiwałyby bytowi. Pociągnie to za sobą konieczność przyjęcia za prawdziwe wszelkiego przekonania, gdyż nie istnieje żaden obiektywny świat. Dlatego pyta Nietzsche ustami Zaratustry: „czy człowiek ma jeszcze jakiś cel, jakieś miejsce, gdzie byłby u siebie, w domu?” I odpowiada, że „nie istnieje nic takiego. Nie istnieją bowiem żadne wartości, które są dane (zadane), a które mogłyby być odkryte przez człowieka. Człowiek musi ustanawiać wartości, które nigdy nie są ostatecznymi i koniecznymi”⁶⁷.

Transcendentalia Nietzsche nazwie „najwyższymi pojęciami”, które są najogólniejsze, najbardziej puste i stanowią ostatni cień ulatniającej się rzeczywistości⁶⁸. Świat wartości jest przez nas stwarzany i wskutek tego jest poznawalny. Dzięki temu świat odślania się nam jako logicznie uporządkowany, lecz w rzeczywistości jesteśmy ofiarami iluzji⁶⁹. W konsekwencji wszelkie właściwości, które przypisujemy bytowi, deformują go. Nie jest to tylko wina naszego subiektywnego poznania, problem leży głębiej, a mianowicie w naturze rzeczy. Istnienie bowiem bytu nie jest nigdy identyczne z samym sobą⁷⁰.

3. W kierunku antytranscendentaliów

Skoro byt jest z natury taki, że nie możemy mu przypisywać jakichkolwiek obiektywnych właściwości, jeśli o bycie nie można powiedzieć nic pozytywnego – to pozostaje tylko orzekanie negatywne. I tak też rzeczywiście się stało. Z momentem zakwestionowania transcendentalnych właściwości bytu pojawiły się antytranscendentalia. Jako typowe możemy wskazać nicość (niebyt), wrogość, przemijalność, bezsens itp.

Próbie ratowania tej beznadziejnej (poznawczo) sytuacji możemy dostrzec w filozofii E. Husserla. Husserl chce przywrócić uwartościowanie rzeczy (bytu). Chce przyznać rzeczy status jej faktycznego istnienia i faktycznego ukwalifi-

⁶⁷ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, tłum. W. Berent, Kraków [brw.], s. 375 nn.

⁶⁸ Tamże.

⁶⁹ Tamże, s. 336, 355 nn.

⁷⁰ Tamże, s. 146.

kowania. Miało to wyrażać hasło „zurück zu den Sachen selbst” – powrotu do rzeczy samej.

W praktyce jednak program ten zakończy się tylko deklaracją. Czym bowiem jest przedmiot dla Husserla? Jest nim to, co dane (fenomen), a więc to, co jest zrelacjonowane do świadomości. Rzeczywistość nie pojawia się w poznaniu jako taka, lecz służy do określenia pola świadomości⁷¹. Poznawcze ujęcie, czyli dana świadomości, zostanie podniesione do rangi rzeczy. Akt ujęcia rzeczy zostaje zabsolutyzowany i uprzedmiotowiony, filozofia zaś przedstawia się ostatecznie jako refleksja nad poznawczym ujęciem bytu i wyjaśnianiem tego ujęcia. Dziedzina własności bytu zostanie przeniesiona z porządku metafizycznego do porządku psychologicznego.

Nie ma więc żadnych podstaw, by wyróżniać transcendentale właściwości bytu, które byłyby w nim zapodmiotowane, lecz co najwyżej można mówić o właściwościach (czy warunkach) poznawczego ujęcia. Nie istnieje więc żadna prawda bytu, dobro bytu, piękno bytu, lecz co najwyżej prawdziwość, dobroć, piękność jako kategorie poznawcze.

W ten sposób Husserl, mimo deklaracji, wchodzi w nurt myślenia antytranscendentalnego, ze względu na rozbicie jedności bytu i wartości te ostatnie wiąże z dziedziną idealną lub polem świadomości człowieka.

Wprawdzie świadomość nie formułuje obiektu swej wiedzy, ale ustala go i określa, niejako utrwała (zawiesiwszy przedtem jego realne istnienie). W konsekwencji poznanie rzeczywistości sprowadza się do tego, że myślenie znajduje „radość swoją” w tym, że może opisać każdą daną doświadczenia i ująć ją. Prawda, o której tu mowa (przy odpoznanawaniu bytu), przynależy do porządku psychologicznego⁷².

J. P. Sartre i M. Merleau-Ponty pójda jeszcze dalej w tym pochodzie absurdałnego myślenia. Sartre wypowie walkę faktyczności, proponując zredukowanie jej do minimum. Rzeczywistość (faktyczność) trzeba na nowo stwarzać i czynić dla siebie, bo jest obca. Dla Sartre’a poznać coś – to wyrzucić z siebie, uwolnić się od tego, zanegować. Sartre’a możemy nazwać, w całej pełni tego słowa, „misjonarzem” antytranscendentalistów, „misjonarzem” negatywności.

Sartre w swej ontologii fenomenologicznej⁷³ wyróżnia byt w sobie (*en soi*) i byt dla siebie (*pour soi*), które dzieli między sobą przestrzeń nie do przebycia. Byt w sobie to monolityczna masa samej rzeczywistości, ślepa wobec siebie, bezlitosna, nieruchoma w swym absolutnym byciu. Rzeczywistość ta jest sama

⁷¹ E. H u s s e r l, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, tłum. D. Gierulanka, t. II, Warszawa 1974, s. 24.

⁷² Zob. E l d e r s, dz. cyt., I. Teil, s. 56.

⁷³ J. P. S a r t r e, *L'être et le néant*, Paris 1955, s. 15.

w sobie ciemna, mroczna, ponura, krnąbrna, wroga, utraciła swoją prawdę, dobro i piękno⁷⁴. Byt w sobie nie ma żadnych wartości ani właściwości i mieć ich nie może. Wyróżniają go tylko antywartości. Byt zaś dla siebie (którym jest człowiek) może wprawdzie dzięki swej świadomości używać rzeczom sensu i nadawać im właściwości, lecz czyni to raczej dla siebie, by w ten sposób wyrwać się z łańcucha konieczności i zmanifestować swoją wolność. „Tak więc – wyjaśnia Sartre – choć byt nie może podtrzymywać żadnej różnicowanej jakości, nicość jest jego logicznym następstwem, zakłada bowiem byt, by go negować, skoro nieredukowalna jakość owego n i e nadchodzi, by dołączyć się do niezróżnicowanej masy bytu po to, by ją ujawnić”⁷⁵.

Sartre pokazuje – wyjaśnia E. Gilson – że „kiedy badający podmiot ludzki bada rzecz, następuje przekroczenie determinizmu związku przyczynowo-skutkowego, badający ustanawia wolność tego, co badane, które po to, aby być badane, musi móc n i e b y ć. Badający, w swoistym ruchu unicestwiania, unicestwia rzecz badaną w relacji do siebie, umieszczając ją w n e u t r a l n y m położeniu, a siebie unicestwia w relacji do rzeczy badanej, wydzierając się z bytu, aby móc wydobyć z siebie możliwość nie-bytu. Człowiek jest bytem badającym, a ponieważ jest badającym, tedy jest porządkującym. «Aby całość bytu mogła uporządkować się wokół nas w postaci narzędzi, aby mogła podzielić się na zróżnicowane zespoły, odnoszące się do siebie, którymi można się p o s ł u ż y ć, negacja musi wyłonić się nie jako rzecz wśród rzeczy, lecz jako siatka kategorii sterująca uporządkowaniem i rozkładaniem wielkich mas bytu, wypełniających rzeczy»”⁷⁶.

Nie istnieją więc żadne obiektywne, transcendentalne właściwości bytu. Byt sam w sobie jest ciemny, nieokreślony. Świat jest bez sensu, bez wartości. Nie można też żadnych wartości w nim szukać.

Na podobnym stanowisku stanie M. Merleau-Ponty. Rzecz-byt na początku naszego poznania jest bezkształtną magmą, którą nasz ogląd musi dopiero określić. Jeśli byt, przedmiot przestanie być oglądany, traci swoje kształty i pogrąża się z powrotem w chaosie. Byt jako taki jest pozbawiony cech i właściwości. Właściwości otrzymuje od nas⁷⁷.

⁷⁴ T e n ż e, *L'imaginaire: Psychologie phénoménologique de l'imagination*, Paris 1940, s. 245.

⁷⁵ T e n ż e, *L'être et le néant*, s. 51. Por. E. G i l s o n, T. L a n g a n, A. M a u r e r, *Historia filozofii współczesnej*, tłum. B. Chwedeńczuk, S. Zalewski, Warszawa 1979, s. 756, przyp. 16.

⁷⁶ G i l s o n, L a n g a n, M a u r e r, dz. cyt., s. 373; S a r t r e, *L'être et le néant*, s. 60.

⁷⁷ M. M e r l e a u - P o n t y, *Proza świata. Eseje o mowie*, tłum. E. Bieńkowska, S. Cichowiec, J. Skoczylas, Warszawa 1976, s. 63 nn.

Tę „niewiarę” w wartość bytu próbuje przezwyciężyć K. Jaspers, określając byt jako szyfr. Byt jako szyfr jest nośnikiem jakiejś prawdy, a tym samym nośnikiem jakichś właściwości. Czym są jednak owe właściwości bytu? Są to elementy szyfru wskazujące na nieobecny w bycie transcendens. Szyfr jednak dostarcza wielkiej ilości znaczeń, stąd proces rozszyfrowania przedstawia się jako proces nieskończony, i w konsekwencji byt „umyka” i nie daje się poznać. Choć byt posiada głębię światła i wartości – jak powie Jaspers – to i tak nie można go rzeczywiście odpoznać i rozpoznać⁷⁸.

Heideggerowski byt rozumiany jako „całość bytu” (*Das Seiende im Ganzen*) także nie posiada żadnych kwalifikacji. Można go określić tylko z punktu przejawiania się. A przejawia się w bycie (*Das Sein*) dzięki temu, że człowiek wynosi go poprzez poznanie do istnienia z otchłani nicości. Ale i to, co poprzez poznanie zostaje wyniesione, przejawia się w antywartościach, takich jak: bojaźń, zatroskanie, strach itp.⁷⁹.

„Rozłam pomiędzy rozpoznającym podmiotem i rzeczywistością, który wprowadził Kartezjusz do nowożytnej filozofii – wyjaśnia L. Elders – nie został w żaden sposób usunięty. Ostatecznie więc sam człowiek tworzy prawdę i dobro bytu. Byt zaś nie jest nośnikiem żadnej właściwości”⁸⁰.

Z kolei w ramach neopozytywizmu ten „negatywny wykład” transcendentaliów zostanie z całą ostrością naukowej argumentacji doprowadzony do końca. Takie wypowiedzi, jak „każdy byt jest prawdą”, „każdy byt jest dobry”, to typowe tautologie, nie mające żadnego odniesienia w rzeczywistości⁸¹. Rzeczywistość doświadczana nie potwierdza tego. Sens, wartość – jak powie K. Popper – nie są powiązane z rzeczami, lecz użyczamy je rzeczom. Podobną tezę będzie propagować uformowany w czasach współczesnych nurt filozofii wartości⁸².

Rozbicie świata bytu i wartości, odrzucenie transcendentaliów jako powszechnych właściwości (wartości) bytu odbiło się w życiu praktycznym dewastacją środowiska człowieka tak w sferze materialnej, jak i moralnej. Dotknięte nim zostały prawie wszystkie dziedziny życia: ekonomiczna, biologiczna, polityczna, społeczna i naukowa.

⁷⁸ K. J a s p e r s, *Philosophie*, Bd. III, Göttingen 1948, s. 118.

⁷⁹ M. H e i d e g g e r, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994, s. 332 nn.

⁸⁰ E l d e r s, dz. cyt., I. Teil, s. 57.

⁸¹ J. A y e r, *Language, Truth and logic*, London 1936, s. 89.

⁸² Zob. K. P o p p e r, *Wiedza obiektywna. Ewolucyjna teoria epistemologiczna*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 1992, s. 148 nn.; t e n ż e, *Logika odkrycia naukowego*, tłum. U. Niklas, Warszawa 1977, s. 35 nn.; R. B. P e r r y, *General Theory of Value*, New York 1926, s. 27 nn.

III. ZAKOŃCZENIE

Powyższy, elementarny opis dziejów formowania się teorii transcendentaliów jest tylko zarysem problematyki. W kontekście tak pozytywnej, jak i negatywnej interpretacji mogliśmy dostrzec, jak ważną i niezbywalną rolę pełnią transcendentalia w poznaniu rzeczywistości i jej rozumieniu. Wynika to stąd, że:

1. Transcendentalia odsłaniają powszechne właściwości bytu, takie jak utreściowienie, wewnętrzną niesprzeczność, suwerenność, dobro, prawdę i piękno, które stanowią podstawę usensowienia bytu i uwalniają ludzkie poznanie od wszelkich nihilizmów, agnostycyzmów czy sceptycyzmów.

2. W ramach poszczególnych transcendentaliów odkrywamy nowe aspekty istnienia bytów.

3. Właściwości transcendentalne odkrywane w świecie bytów stanowią podstawę usensowienia ludzkiego poznania, działania i istnienia.

4. Próba zawężenia właściwości bytu do wartości użytecznych deformuje obraz rzeczywistości. „Jeśli bowiem – jak pisze L. Elders – widzimy tylko aspekt użyteczności, gubimy sens bytu. Stajemy się ludźmi, dla których świat nie ma żadnego uroku. Ludźmi, chodzącymi koło rzeczy, które dla nich nic nie znaczą, budującymi sobie świat według własnych możliwości. Ale ten świat nie partycypuje już w Bogu, ponieważ uczestniczy on tylko w tym, który go uczynił”⁸³.

5. Otwarcie się na transcendentalne właściwości bytu oznacza też, że byt się odsłania przed nami, że w centrum bytu leży jedność, dobro, prawda i piękno, które zapraszają nas do wspólnoty istnienia w jedności, prawdzie, dobru i pięknie.

Odrodzenie się problematyki transcendentaliów i nawiązanie do Tomaszowej wykładni nastąpiło dopiero w latach dwudziestych naszego stulecia. Było to związane z precyzacją Tomaszowej koncepcji bytu, którą podjęto w tomizmie egzystencjalnym. Pierwszym, który zwrócił uwagę na kluczową rolę, jaką pełni w metafizyce pojęcie bytu św. Tomasza, był F. Olgiati⁸⁴, profesor uniwersytetu mediolańskiego, historyk filozofii i reprezentant epistemologicznego kierunku w tomizmie. Stało się to nie bez wpływu ogólnej refleksji metodologiczno-lingwistycznej, obecnej we współczesnej filozofii.

⁸³ E l d e r s, *Die Metaphysik des Thomas von Aquin*, dz. cyt., I. Teil, s. 58.

⁸⁴ Por. F. O l g i a t i, *Il problema della cognoscenza nella filosofia moderna ed il realismo scolastico*, [w:] *Acta secundi congressus thomistici internationalis*, Torino 1937, s. 47-63; zob. A. M a r y n i a r c z y k, *Problemy metody formowania pojęcia bytu*, „*Studia Philosophiae Christianae*”, 23(1987), nr 2, s. 88 nn.

Reinterpretacja metafizyki Tomasza, w tym także problematyki transcendentaliów (związanej z poznawaniem bytu), przebiegała w dwu kierunkach: (a) od krytyki poznania (tomizm transcendentalizujący) do precyzacji Tomaszowej koncepcji bytu; dążono tu do wykorzystania elementów filozofii Kanta, Heideggera, Husserla i innych i wzbogacenia nimi tomizmu (J. Maréchal, J. B. Lotz, I. Coreth, K. Rahner, R. Marc, I. Lonergan)⁸⁵; (b) od poszukiwania autonomicznej myśli Tomasza, która wyraża się w odrębności i autonomii metod poznania metafizycznego, do formułowania całościowej teorii transcendentaliów (E. Gilson, J. Maritain, G. Klubertanz, M. A. Krąpiec) oraz determinacji „pojęć” transcendentálnych (T. Czeżowski, A. B. Stępień, S. Majdański). Wszystkie te wysiłki mają na celu ukazanie tak przedmiotowych, jak i metodologiczno-epistemologicznych oraz językowych podstaw realizmu i uniwersalizmu poznania metafizycznego⁸⁶. Zagadnienia te domagają się jednak osobnego omówienia.

THE TRANSCENDENTIALS IN THE HISTORICAL PERSPECTIVE
(FROM ARCHÉ TO ANTITRASCENDENTIALS)

S u m m a r y

The main purpose of this paper is to show in outline the history of the transcendentals. Generally speaking we can pointed out two tendency of the interpretation of the transcendentals: first one is a positive interpretation according with that the transcendentals are closely connected with the elements or property of being, and the second one is a negative interpretation according with that we take away all properties of being. The XVII century we can point as a border of this interpretation.

In the scheme of the positive interpretation some philosophers identified the transcendental properties of being with the pre-elements (Eleats), the causes (Parmenides, Plato), the highest predicative words (Socrates, Plato), the *passiones entis* (Aristotle), the *vehementia entis* (Avicenna), the *primae intentiones* (St. Albert the Great), the *modi essendi entis* (St. Thomas Aquinas), the *modus intrinsecus entis* (Duns Scott), the *conceptus formalis* (Suarez), the *veritates aeternae* (Philip Canceler).

In the negative interpretation takes part the rejection of the essential property of being and some philosophers distinct the antitranscendentals as well. In this interpretation we can see the reduction of the transcendentals to the empty notion (Hobbes, Spinoza, Kant), replacement them by the physical property (Marxism), the identification them with the subjective property

⁸⁵ Zob. J. B. Lotz, *Die Grundbestimmungen des Seins*, Innsbruck–Wien 1988, s. 9 nn.

⁸⁶ Zob. J. Maritain, *The Range of Reason*, New York 1952, s. 29 nn; Krąpiec, *Metafizyczne rozumienie rzeczywistości*, s. 3-14.

(Nietzsche), than some philosophers distinct the antitrascendentals like a nonentity, enmity, nonsense, etc. – as a property of being (Merleau Ponty, Sartre, Heidegger).

This historical perspective helps us to see the close connection between the philosophical cognition and the theory of transcendentals and between the theory of the transcendentals and the conception of being. Besides that the historical perspective gives us possibility to see the cognitional paradoxes and consequences that appears when the being has been deprived the essential properties or when this property have been separated from the being.

Summarized by Andrzej Maryniarczyk SDB