

Jan A. Aertsen

Co jest pierwsze i najbardziej podstawowe? Zaczątki filozofii transcendentalnej

Acta Universitatis Lodzensis. Folia Philosophica nr 14, 59-76

2001

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Jan A. Aertsen

CO JEST PIERWSZE I NAJBARDZIEJ PODSTAWOWE?
ZACZAŃKI FILOZOFII TRANSCENDENTALNEJ*

I. TRANSCENDENTIALIA JAKO „TO, CO PIERWSZE”

Historia terminu *transcendentale* od wieków średnich do współczesności była tematem interesującego sympozjum zorganizowanego w 1996 r. przez wydawców *Historisches Wörterbuch der Philosophie*¹. Sympozjum nosiło tytuł *Zur Gesichte eines Begriffs zwischen Ontologie und Erkenntnistheorie*. Tytuł ten zdradza, że historiograficznie problem ujmowany jest w sposób raczej tradycyjny. Teoria klasyczna, którą Kant w swojej *Krytyce czystego rozumu* (B113) nazywa „transcendentalną filozofią starożytnych”², była doktryną ontologiczną w przeciwieństwie do rozwiniętej w czasach nowożytnych krytycznej teorii, gdzie *transcendentale* odnosi się do poznania przedmiotów. Przeciwwstawienie to wydaje się jednak jednostronne, jeśli brać pod uwagę wieki średnie.

Zaczątki filozofii transcendentalnej w XIII w. są w pierwszym rzędzie powiązane z zainteresowaniami epistemologicznymi. Doktryna transcendentaliów to doktryna tego, co pierwsze. Poszukiwania *arche*, czy też zasady, są tak stare, jak sama filozofia, ale dociekania średniowieczne wyróżnia fakt, że skupiają się one na tym, co pierwsze w porządku poznawczym. We wstępnych jedenastu kwestiach *Summa de bono* Filipa Kanclerza (napisanej ok. 1225–1228), które mogą być uznane za pierwsze zestawienie transcendentaliów, termin *transcendentia* jeszcze nie występuje; „byt”, „jedno”.

* Jest to tłumaczenie tekstu *What is First and Most Fundamental? – The Beginnings of Transcendental Philosophy*, który ukazał się w „Miscellanea Mediaevalia” 1998, vol. 26, s. 177–192.

¹ Sympozjum odbyło się w dniach 15–17 XI 1996 w związku z przygotowaniem haska „Transcendental” dla dziesiątego tomu tego pomnika erudycji, który ukazał się w 1998 r.

² I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, rozdz. 12, B 113: „[...] in der Transzendentalphilosophie der Alten”.

„prawda” i „dobro” są nazywane *prima* („to, co pierwsze”)³. Transcendentalia są pierwsze w takim sensie, że pojęcia te intelekt ujmuje jako pierwsze. Z tego względu w XIII w. określa się je jako: *primae intentiones*, *primae conceptiones*, *primae impressiones* lub *prima intelligibilia*⁴.

Pogląd, że w porządku wiedzy intelektualnej istnieją pojęcia pierwsze, wywodzi się z dziedzictwa myśli arabskiej, szczególnie zaś z awicennańskiej doktryny pojęć pierwotnych. W piątym rozdziale pierwszej rozprawy swojej *Metafizyki* Awicenna wykazuje, że „rzecz” (*res*), ‘być’ (*ens*) i ‘konieczność’ (*necesse*) są wryte w duszy przez pierwsze wrażenie, a nie są nabyte z innych i lepiej znanych pojęć⁵. Chociaż doktryna Awicenny nie zyskała szczególnego uznania w nauce nowożytnej⁶, urzekła ona myślicieli średnio-wiecznych. Tomasz z Akwinu, Henryk z Gandawy, Duns Szkot, a także wielu innych, byli wyraźnie zafascynowani doktryną Awicenny⁷. Możemy wskazać trzy przyczyny tego zainteresowania:

(i) Doktryna pierwszych pojęć wydaje się logicznym dopełnieniem Arysotelsowskiej definicji wiedzy (*scientia*), która ustanowiła powszechną pojęciową strukturę scholastycznego świata od chwili, kiedy druga recepcja dzieł Arystotelesa (rozpoczynająca się w połowie XIII w.) udostępniła

³ Filip Kanclerz, *Summa de bono*, q. 9, wyd. N. Wicki, Bern 1985, s. 30: „Ens et unum et verum et bonum sunt prima”. Filip Kanclerz używa także określenia *communissima*. Por. tamże, prol., s. 4: „Communissima autem haec sunt: ens, unum, verum, bonum”. Na temat doktryny Filipa Kanclerza zob.: H. Pouillon, *Le premier traité des propriétés transcendentes*, La „Summa de bono” du Chancelier Philippe, „Revue néoscholastique de philosophie” 1939, vol. 42, s. 40–77; J. A. Aertsen, *Medieval Philosophy and the Transcendentals. The Case of Thomas Aquinas*, Leiden–New York–Köln 1996 (STGMA 52), rozdz. 1: *The Beginnings of the Doctrine of the Transcendentals*, s. 25–40.

⁴ Kilka przykładów: *primae intentiones*: Filip Kanclerz, *op. cit.*, s. 30; Henryk z Gandawy, *Summa quaestionum ordinariarum*, a. 24, q. 7, Paris 1520, repr. St. Bonaventure, New York 1953, fol. 144rH; *primae conceptiones*: Tomasz z Akwinu, *Super Boetium De Trinitate*, q. 6, a. 4, wyd. Leonina, vol. 50, Roma 1992, s. 170; tenże, *Quodlibet VIII*, q. 2, a. 2, wyd. Leonina, vol. 25, 1, Roma 1996, s. 59; *primae impressiones*: Aleksander z Hales, *Summa theologica*, 1, n. 25, wyd. Quarachi, s. 113; *primum intelligibile*: Aleksander z Hales, *op. cit.*; Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, 1, 5, 2.

⁵ Avicenna latinus, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, 1, c. 5 (wyd. S. Van Riet, Louvain/Leiden 1977, s. 31–32): „Dicemus igitur quod res et ens et necesse talia sunt quod statim imprimuntur in anima prima impressione, quae non acquiritur ex aliis notioribus se”. Por. Algazel, *Logica* 1 (wyd. C. H. Lohr, Tradition vol. 21 1965, s. 240): „Quod autem imaginatur statim sine inquisitione est sicut ens et res et similia”.

⁶ Jak mi wiadomo, istnieją tylko dwa studia dotyczące doktryny Awicenny: M. E. Marmura, *Avicenna on Primary Concepts in the Metaphysics of his al-Shifa*, [w:] *Logos Islamikos. Studia Islamica in Honorem Georgii Michaelis Wickens*, red. R. M. Savroy, D. A. Agius, Toronto 1984, s. 219–239; J. Jolivet, *Aux origines de l’ontologie d’Ibn Sina*, [w:] *Études sur Avicenne*, red. J. Jolivet, R. Rashed, Paris 1984, s. 11–28.

⁷ Por. E. Gilson, *Avicenne en Occident au Moyen Âge*, „Archives d’histoire doctrinale et littéraire du moyen âge”, vol. 44, 1969 s. 89–121; R. Schönberger, *Die Transformation des klassischen Seinsverständnisses*, Berlin–New York 1986, s. 95–121.

łacińskiemu Zachodowi *Analityki Wtóre*. Wiedza (*scientia*) jest to stan (*habitus*) osiągany dzięki dowodzeniu. Zatem to, co jest poznawalne naukowo w ścisłym sensie, jest wynikiem dowodzenia. W przypadku zasad wiedzy nie można się jednak oprzeć na dowodzie, ponieważ powodowałoby to nieskończoną redukcję wniosków do zasad. Zasada nauki musi być więc twierdzeniem, które jest oczywiste samo przez się („*per se notum*”)⁸.

Oryginalność Awicenny polega na tym, że wskazuje on dalsze konsekwencje skończonego charakteru wiedzy (*scientia*). Jego uzasadnienie konieczności istnienia pojęć pierwotnych opiera się na analogii pomiędzy porządkiem „zgody” (*tasdiq*; łac. *credulitas*) oraz „wyobrażenia” (*tasawwur*, łac. *imaginatio*)⁹. Wykazuje w nim, że dla obu porządków nieskończony regres jest niemożliwy. Tak jak w dziedzinie ‘zgody’ istnieją pierwsze, znane same przez się zasady, tak i w dziedzinie ‘wyobrażenia’ istnieją zasady, które są pojmowane same przez się (*per se*) i dla ich zrozumienia zbyteczne są jakikolwiek bardziej pierwotne pojęcia¹⁰.

Wpływ tego poglądu dostrzec można w Tomaszowym zestawieniu transcendentaliów w *De veritate* 1.1, najobszerniejszym systematycznym ich zestawieniu w XIII w. W tekście tym daje się zauważyć poznawcze podejście do transcendentaliów, Akwinata tworzy bowiem swoje zestawienie adoptując awicenniańską analogię pomiędzy porządkiem dowodzenia i porządkiem definiowania. „Jak w naukach opartych na dowodzeniu należy dokonać redukcji do zasad znanych intelektowi *per se*, tak też należy postępować dociekając, czym jest jakaś rzecz. Inaczej bowiem w obu przypadkach szłoby się w nieskończoność. a w rezultacie przepadałaby cała nauka i poznanie rzeczy”¹¹.

(ii) Oprócz recepcji filozofii Arystotelesa, trzeba wziąć pod uwagę także tradycję boecjańską. Dzieło Boecjusza *De hebdomadibus* nie bez powodu zostało nazwane „filozoficznym podręcznikiem wieków średnich”¹². Dla

⁸ Arystoteles, *Analityki wtóre*, 72b–74a, ks. I, rozdz. 3–4, [w:] tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 1, Warszawa 1990, s. 259–263. Por. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, I–II, 25, 4: „De principiis non habetur scientia, sed aliquid maius, scilicet intellectus”.

⁹ Na temat tej terminologii, por. H. A. Wolfson, *The terms „tasawwur” and „tasdiq” in Arabic Philosophy and their Greek, Latin and Hebrew Equivalents*, [w:] tenże, *Studies in the History of Philosophy and Religion*, vol. I, Cambridge, Mas. 1973, s. 478–492.

¹⁰ Avicenna latinus, *Liber de philosophia prima*, vol. I, c. 5, s. 32: „Sicut credulitas quae habet prima principia, ex quibus ipsa provenit per se, et est alia ab eis, sed propter ea [...]. Similiter in imaginationibus sunt multa quae sunt principia imaginandi, quae imaginantur per se”.

¹¹ Tomasz z Akwinu, *De veritate*, q. 1 a. 1 (wyd. Leonina, vol. 22, 1, Roma 1975, s. 4): „Sicut in demonstrabilibus oportet fieri reductionem in aliqua principia per se intellectui nota ita investigando quid est unumquodque, alias utrobique in infinitum iretur, et sic periret omnino scientia et cognitio rerum”. Szerszą analizę tego tekstu zawiera praca: J. A. Aertsen, *Medieval Philosophy...*, s. 73–84.

¹² Por. G. Schrimpf, *Die Axiomenschrift des Boethius (De hebdomadibus) als philosophisches Lehrbuch des Mittelalters*, Leiden 1966.

doktryny pierwszych pojęć istotny jest nie przedmiot tej księgi – relacja pomiędzy ‘bytem’ i ‘dobrem’ w rzeczach – lecz raczej jej metoda. Boecjusz chce postępować, „jak to się zazwyczaj czyni w matematyce”. Formuluje zatem dziewięć aksjomatów, na podstawie których będzie rozwiązywał zagadnienie. Aksjomat pierwszy dostarcza ogólnego opisu statusu poznawczego wszystkich owych aksjomatów: „powszechne pojęcie duszy („communis conceptio animi”) jest to stwierdzenie, które każdy przyjmuje, gdy tylko je usłyszy”¹³.

W dwunastowiecznych komentarzach do *De hebdomadibus* boecjańskie „powszechne pojęcie duszy” utożsamiano z arystotelesowską „zasadą zrozumiałą sama przez się” („principium per se notum”)¹⁴. Utożsamienie to pozwoliło na kolejny krok, który dostrzec można w komentarzu do *De hebdomadibus* napisanym przez św. Tomasza. Dowodzi on, że powszechnie obywateliste są te twierdzenia, w których użyto terminów zrozumiałych dla każdej istoty ludzkiej. Tym, co pojmuje każdy intelekt są pojęcia najbardziej ogólne (*maxime communia*). Terminami tego rodzaju są „byt”, „jedno” i „dobro”¹⁵. Akwinata sprowadza boecjańskie „powszechne pojęcie duszy” do pierwszych pojęć intelektu, tzn. do transcendentaliów, które są pierwszymi pojęciami z tego powodu, że są „najbardziej powszechne” (*communissima*). Pogląd ten znajduje oparcie w innym, podanym przez Awicennę opisie pierwszych pojęć: „Tym, co jest najbardziej odpowiednic, by być pojęcie samo przez się jest to, co jest wspólne dla wszystkich rzeczy, jak ‘rzecz’, ‘byt’ i ‘jedno’”¹⁶.

(iii) Zainteresowanie ideą pierwszych pojęć wiąże się także ze zmianami doktrynalnymi, które zaszły w XIII w.: odróżnieniem teologii chrześcijańskiej od filozofii jako osobnej nauki (*scientia*)¹⁷. Przemianę tę dokumentuje komentarz św. Tomasza z Akwinu do traktatu Boecjusza *De Trinitate*. Omawiając dokonany przez Boecjusza podział filozofii teoretycznej na trzy części: fizykę, matematykę i teologię, wyróżnia on dwa rodzaje teologii:

¹³ Boecjusz, *De hebdomadibus* (wyd. E. K. Rand, H. E. Stewart, Cambridge, Mas. 1918. s. 38–40): „Ut igitur in mathematica fieri solet ceterisque etiam disciplinis, praeposui terminos regulasque quibus cuncta quae sequuntur efficiam. Communis animi conceptio est enuntiatio quam quisque probat auditam”.

¹⁴ Zob. L. E. Tuninetti, „Per se notum”. *Die logische Beschaffenheit des Selbstverständlichen im Denken des Thomas von Aquin*, Leiden–New York–Köln 1996, s. 19.

¹⁵ Tomasz z Akwinu, *Expositio libri De hebdomadibus*, lect. 2, wyd. Leonina, vol. 50, Roma 1992, s. 270: „Ille propositiones sunt maxime notae quae utuntur terminis quos omnes intelligunt; ea autem quae in intellectu omnium cadunt sunt maxime communia, quae sunt ens, unum et bonum”.

¹⁶ Avicenna latinus, *Liber de philosophia prima*, I, c. 5, s. 33: „Quae autem promptiora sunt ad imaginandum per seipsa, sunt ea quae communia sunt omnibus rebus, sicut res, ens et unum, et cetera”.

¹⁷ Na temat tej zmiany zob. U. K ö p f, *Die Anfänge der theologischen Wissenschaftstheorie im 13. Jahrhundert*, Tübingen 1974.

filozoficzną, którą nazywa się także „metafizyką”, oraz „teologię Pisma Świętego” albo inaczej teologię chrześcijańską, która jest odrębną nauką (*scientia*) na swoich własnych prawach¹⁸. Tomaszowe rozróżnienie jest wyrazem krytyki założenia Boecjusza, iż teologia filozoficzna posługuje się metodą dociekań odpowiednią dla nauki o Trójcy Świętej.

Fakt, że teologia chrześcijańska stała się nauką (*scientia*) ma konsekwencje filozoficzne. Teologia, chcąc być nauką opartą na dowodzeniu, wiąże się z zasadami ludzkiego rozumu, przeto musi zająć się filozofią. Dlatego teologowie stawiają kwestię zakresu możliwości działań rozumu ludzkiego oraz granic wiedzy naukowej. Refleksja nad tym, co może być poznane, skupia się na punkcie wyjścia wiedzy rozumowej¹⁹. Tomaszowy komentarz do *De Trinitate* może i tutaj służyć przykładem.

W nawiązaniu do stwierdzenia Boecjusza: „W nauce boskiej winniśmy uchwycić [boską] formę samą w sobie” Tomasz z Akwinu stawia kwestię (6.4): „Czy nasz intelekt może uchwycić boską formę przy pomocy jakiegś nauki teoretycznej (*scientia speculativa*)?” W odpowiedzi wskazuje, że w naukach teoretycznych zawsze zaczynamy od czegoś znanego uprzednio – zarówno przy dowodzeniu twierdzeń, jak i przy tworzeniu definicji, ale w tym przypadku niemożliwe jest cofanie się w nieskończoność, wtedy bowiem przepadałaby cała nauka, jako że nieskończoności przemierzyć nie można. Każde zatem z dociekań w ramach nauk teoretycznych musi być sprowadzone do pewnych „pierwszych” (*prima*). Taki właśnie charakter mają nie dające się udowodnić zasady wnioskowania oraz pierwsze, niemożliwe do udowodnienia pojęcia intelektu, jak ‘być’ i ‘jedno’²⁰.

¹⁸ Tomasz z Akwinu, *Super Boetium De Trinitate*, q. 5, a. 4, vol. 50, s. 154: „Una [theologia] in qua considerantur res divinae non tamquam subiectum scientiae, sed tamquam principia subiecti, et talis est theologia quam philosophi prosequuntur, quae alio nomine metaphisica dicitur; alia vero quae ipsas res divinas considerat propter se ipsas ut subiectum scientiae, et haec est theologia quae in sacra Scriptura traditur”.

¹⁹ Zob. W. Kluxen, *Thomas von Aquin: Das Seiende und seine Prinzipien*, [w:] *Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie des Altertums und des Mittelalters*, wyd. J. Speck, Göttingen 1972, s. 188–189; L. Honnenfelder, *Die Wissenschaftlichkeit der Theologie als Problem der Philosophie*, [w:] *Philosophie und Wissenschaft*, wyd. W. Oelmüller, Paderborn 1988, s. 127–137.

²⁰ Tomasz z Akwinu, *Super Boetium De Trinitate*, q. 6, a. 4, vol. 50, s. 70: „In scientiis speculativis semper ex aliquo prius noto proceditur, tam in demonstrationibus propositionum, quam etiam in inventionibus definitionum: sicut enim ex propositionibus praecognitis aliquis devenit in cognitionem conclusionis, ita ex conceptione generis et differentiae et causarum rei aliquis devenit in cognitionem speciei. Hic autem non est possibile in infinitum procedere, quia sic omnis scientia periret, et quantum ad demonstrationes, et quantum ad definitiones, cum infinita non sit pertransire; unde omnis consideratio scientiarum speculativarum reducitur in aliqua prima, quae quidem homo non habet necesse addiscere aut invenire, ne oporteat in infinitum procedere, sed eorum notitiam naturaliter habet. Et huiusmodi sunt principia demonstrationum indemonstrabilia, ut *omne totum est maius sua parte* et similia, in

Akwinata ukazuje w swym wywodzie te same rozwiązania, które zawarł w zestawieniu transcendentaliów w *De veritate* 1.1: konieczność istnienia wiedzy wrodzonej, niemożliwość nieskończonej redukcji, sprowadzanie do czegoś „pierwszego” oraz awicenniańską analogię pomiędzy porządkiem dowodzenia i definiowania. W analizowanym tekście Tomasz kończy dowód wnioskiem określającym zakres wiedzy filozoficznej: „Jasno stąd wynika, że jedynymi rzeczami, które możemy poznać przy pomocy nauk teoretycznych [...] są te, które leżą w zasięgu tychże, naturalnie poznanych zasad”²¹.

Przedstawione przez Tomasza uzasadnienie tego wniosku nie jest teraz dla nas istotne. Ważne jest to, co staje się widoczne w tym tekście, że jego zainteresowanie pierwszymi pojęciami intelektu bierze swój początek w dociekaniach teologicznych, ponieważ pojęcia transcendentalne ustanawiają horyzont ludzkiej wiedzy rozumowej.

Podsumowując: doktryna transcendentaliów jako „tego, co pierwsze”, zainspirowana przez Awicennę, musi być rozumiana w powiązaniu z arystotelesowską ideą *scientia*, boecjańską aksjomatyczną metodą „powszechnych pojęć duszy” oraz zainteresowaniem teologów dotyczącym ograniczeń ludzkiego rozumu.

2. METODA ROZKŁADANIA POJĘĆ A TRANSCENDENTALIA

Awicenna utrzymuje, że „rzecz”, „byt” i „konieczne” są pierwszymi pojęciami intelektu; w takim samym kontekście wymienia trio: „rzecz”, „byt” i „jedno”. Dlaczego tylko te pojęcia są „pierwsze”? Trzynastowieczni autorzy wykazują wyraźną świadomość metodologiczną w tej kwestii. Próbuje oni metodycznie wyjaśnić układ pojęć pierwotnych na drodze rozkładania (*resolutio* – tłumaczenie greckiego *analysis*) lub redukcji (*reductio*). Według Filipa Kanclerza „byt”, „jedno”, „prawda” i „dobro” nazywane są pierwszymi pojęciami, „bowiem nie ma nic bardziej od nich pierwotnego na co mogłyby one być rozłożone (*fiat resolutio*)”²².

Metoda rozkładania to refleksyjna analiza naszej wiedzy pojęciowej, redukcja do pierwszego pojęcia zawartego w każdym pojmowaniu. Niekonieczność oznacza to, że doktryna pierwszych pojęć pociąga za sobą ujęcie aksjomatyczne. Dzięki metodzie rozkładania, to, co jest „pierwsze” pojmowane

quae omnes demonstrationes scientiarum reducuntur, et etiam primae conceptiones intellectus, ut entis, et unius, et huiusmodi, in quae oportet reducere omnes definitiones scientiarum praedictarum”.

²¹ Tamże: „Ex quo patet quod nihil potest sciri in scientiis speculativis [...] nisi ea tantummodo, ad quae praedicta naturaliter cognita se extendunt”.

²² Filip Kanclerz, *Summa de bono*, q. 9, s. 30.

staje się wyraźne. To, co przeprowadziwszy analizę odnajdujemy na końcu, okazuje się „pierwsze” w takim sensie, że jest warunkiem wiedzy rozumowej. W sformułowaniu Henryka z Gandawy (*Summa* 24.7), „Nic nie jest znane lub zrozumiałe, o ile pierwiej nie jest poznane i zrozumiane w aspekcie ‘bytu’, ‘jednego’ oraz pozostałych pierwszych pojęć”²³. Metoda rozkładania mogłaby być nazwana „transcendentalną” w rozumieniu Kanta, ponieważ, według niego, „w nauce transcendentalnej nie chodzi o to, by iść dalej do przodu, lecz by podążać wstecz”²⁴. Doktryna transcendentalistów nie jest poszerzaniem ludzkiej wiedzy, lecz raczej cofaniem się ku temu, co każda wiedza zakłada.

Nie istnieje, jak dotąd, wyczerpujące studium dotyczące średniowiecznej metody rozkładania²⁵. Ja skupię się tutaj na jej zastosowaniu przez Alberta Wielkiego, którego znaczenie dla filozofii średniowiecznej jest powszechnie niedoceniane.

Szczególną cechą jego dzieła jest otwartość na różnorodne tradycje myśli. Albert napisał komentarze nie tylko do wszystkich pism Arystotelesa, lecz także skomentował całe *corpus Dionysiacum*. Jedną ze szczególnych cech komentarza Alberta do *De divinis nominibus* Dionizego Areopagity jest to, że w kilku miejscach kwestionuje on dionizjańsko-neopłatoński porządek imion boskich – w którym „dobro” jest bardziej pierwotne niż „byt” – z punktu widzenia porządku transcendentalistów, zgodnie z którym określeniem pierwszym jest „byt”²⁶.

Albert próbuje wyjaśnić tę rozbieżność, rozróżniając dwa rodzaje rozkładania. Jeden to redukcja skutku do jego przyczyny. Taka redukcja do przyczyny pierwszej to *modus resolutorius*, wykorzystany przez Dionizego w księdze *O imionach boskich*²⁷. Z perspektywy porządku przyczynowego

²³ Henryk z Gandawy, *Summa quaestionum ordinariorum*, a. 24, q. 7, fol. 144rH.

²⁴ I. Kant, *Reflexionen zur Metaphysik*, 5075, Akademie-Ausgabe, vol. XVIII, Berlin 1928, s. 80: „In der transcendentalen Wissenschaft ist nicht mehr darum zu thun, vorwärts, sondern zurück zu gehen”.

²⁵ Por. L. Oeing-Hanhoff, *Die Methoden der Metaphysik im Mittelalter*, [w:] *Die Metaphysik im Mittelalter. Ihr Ursprung und ihre Bedeutung*, red. P. Wilpert, Berlin 1963, s. 71–91; J. A. Aertsen, *Method and Metaphysics. The „via resolutionis” in Thomas Aquinas*, [w:] „The Thomist” 1991, vol. 55, s. 199–227; E. C. Sweeney, *Three Notions of Analysis (resolutio) and the Structure of Reasoning in Aquinas*, „The Thomist” 1994, vol. 58, s. 197–243.

²⁶ Albert Wielki, *Super Dionysium De divinis nominibus*, c. 3, n. 2 [w:] tenże, *Opera omnia*, vol. 27, 1, wyd. P. Simon, Münster 1972, s. 101–102; c. 4, n. 2, wyd. Simon, s. 113; c. 5, n. 2, wyd. Simon, s. 303. Por. J. A. Aertsen, *Albert der Große und die Lehre von den Transzendentalien. Ein Beispiel der Vermittlung und Innovation*, [w:] *Omnia disce. Kunst und Gesichte als Erinnerung Herausforderung* [Księga honorowa dla W. P. Eckerta], wyd. W. Sennker, Köln 1996, s. 156–168.

²⁷ Albert Wielki, *Super Dionysium...*, c. 1, n. 4, s. 2: „Modus agendi in omnibus suis libris est resolutorius”; s. 3: „Hic est resolutorius [...] secundum quod fit resolutio in causam, prout est univoce producens causam”.

„dobro” jest pierwszym określeniem, ponieważ dobroć jest bezpośrednim źródłem rozprzestrzeniania się bytu. Ponadto „dobro” określa cel, a cel jest przyczyną przyczyn²⁸. Drugi rodzaj to redukcja rzeczy do jej najbardziej ogólnego orzecznika, który konstituuje tę rzecz istotowo i we właściwy jej sposób. Taka wewnętrzna analiza rzeczy, która kończy się na „bycie”, jest podstawą doktryny transcendentaliów²⁹.

Albert nie tylko przedstawia różnicę pomiędzy tradycją neoplatońsko-dionizjańską i teorią transcendentaliów, lecz także próbuje połączyć obydwie perspektywy. Możliwość takiego powiązania leży w stwierdzeniach znajdujących się w *De divinis nominibus*, gdzie Areopagita przyjmuje powszechny zasięg dobra: „nie istnieje byt, który nie uczestniczy w dobru i pięknie”³⁰. Bonawentura, przykładowo, interpretuje to zdanie jako wyraz wzajemnej zamienności bytu i dobra³¹. W ten sposób analiza dionizjańska i transcendentálna wykazują pewne wzajemne podobieństwo w tym, że obie kierują się ku temu, co wspólne: pierwsza do tego, co jest wspólne w uprzyszynowaniu, druga – do tego, co wspólne w orzekaniu.

W XIII w. powszechnie utrzymywano, że „byt”, „jedno”, „prawda” i „dobro” należą do transcendentaliów. Jednak Awicenna nie wymieniał dwóch ostatnich pośród „pierwszych”. Nowatorstwo doktryny średniowiecznej leży zatem właśnie w określeniach *verum* i *bonum*. W swoim komentarzu do *Sentencji* (I, d.46, a.14) Albert ukazuje, iż jest tego faktu świadom i tłumaczy go, odwołując się do dwóch rodzajów *resolutio*.

„Według Filozofa «byt» i «jedno» znajdują się przed wszystkim”. Jest to odwołanie do Arystotelesowskiego przedstawienia zamienności „bytu” i „jednego” z IV księgi *Metafizyki*, głównego źródła historycznego dla średniowiecznej doktryny transcendentaliów. Dalej Albert podkreśla ograniczenia stanowiska Arystotelesa twierdząc, że „Filozof nie mówi, iż «prawda» i «dobro» są dyspozycjami przysługującymi każdemu bytowi”. Powodem, dla którego Arystoteles nie zalicza prawdy i dobra do transcendentaliów jest to, że „Filozof nie rozważa bytu jako tego, co wyływa z pierwszego,

²⁸ Tamże, c. 5, n. 2, s. 303–304; c. 13, n. 28–29, s. 448–449.

²⁹ Tamże, c. 5, n. 20 ad. 5, s. 314: [...] pro ipso ente, in quo stat resolutio intellectus. Quamvis enim resolutio compositi in simplex stat in partes componentes, tamen resolutio in magis universale stat in eo quod praedicatur. Illud autem quod praedicatur, est forma totius hoc modo significata [...] et ideo resolutio non stat in essentia, sed in ente, et propter hoc ens est primum”. Por. Albert Wielki, *De causis et processu universitatis a prima causa*, II, tract. 1, c. 17, [w:] tenże, *Opera omnia*, XVII, 2, wyd. W. Fauser, Münster 1993, s. 81: „Propter quod resolutio entium non devenit usque ad primum principium, quando in essentialia fiat resolutio”.

³⁰ [Pseudo-] Dionizy Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 4, 7 (w tłumaczeniu na łacinę Jana Saracena: „Non est aliquid existentium quod non participat pulchro et bono”).

³¹ Św. Bonawentura, *In I Sententiarum*, dist. 1, a. 1, q. 2, f. 2, [w:] tenże, *Opera omnia*, wyd. Quaracchi, f. 32a: „Ens et bonum convertuntur, sicut Dionysius vult”.

mądrego i dobrego bytu". Widzi on byt „jako to, co stanowi kres dla intelektu rozkładającego (*resolvens*) to, co późniejsze na to, co pierwotniejsze oraz to, co złożone na to, co proste”³².

„Filozofowi” Albert przeciwstawia „Świętych” – i tu najprawdopodobniej miał on na myśli właśnie Dionizego Areopagite. „Święci” rozważali byt w aspekcie jego pochodzenia od pierwszego, prawdziwego i dobrego bytu, co znaczy, że uznawali oni, iż byt posiada cechy „prawdy” i „dobra” w relacji do boskiej przyczyny. I pod tym właśnie poglądem na określenia pierwotne (*prima*) Albert się podpisuje³³.

Przeciwstawienie „Filozofa” „Świętym” ukazuje, iż Albert świadom był wpływu różnych tradycji filozoficznych na doktrynę transcendentaliów: arystotelesowsko-awicenniańskiej redukcji do najbardziej ogólnego orzecznika oraz chrześcijańsko-neoplatonickiego sprowadzania do przyczyny pierwszej. Ponieważ uznaje on oba rozwiązania – jako wzajemnie się dopełniające – jego doktryna „tego, co pierwsze” może być ujmowana dwojako. Transcendentalia są tak samo pierwszymi pojęciami intelektu, jak i pierwszymi determinacjami ontologicznymi, pochodzącymi od pierwszej przyczyny.

3. PODSTAWY WIEDZY TEORETYCZNEJ I PRAKTYCZNEJ

Awicenniańskie uzasadnienie konieczności istnienia pojęć pierwotnych oparte jest na analogii pomiędzy porządkiem „zgody”, czyli dowodu, i porządkiem „wyobrażenia”. Twierdzenia należy sprowadzać do oczywistych pierwszych zasad i tak samo należy postępować z pojęciami ludzkiego rozumu. Jednak, według trzynastowiecznych autorów, pomiędzy tymi dwoma porządkami istnieje nie tylko analogia, lecz także relacja ustanowienia. Najwybitniejszym zwolennikiem tego poglądu jest Tomasz z Akwinu, który przyjmuje twierdzenie Awicenny w *De veritate* (1, 1), ale w swoich późniejszych pismach posuwa się o krok dalej.

Centralnym punktem rozważań Tomasza jest pogląd, że nasze rozumienie twierdzeń oczywistych zależy od znajomości terminów, które się na nie składają. W swoim komentarzu do *De hebdomadibus* redukuje on w ten

³² Albert Wielki, *In I Sententiarum*, d. 46, a. 14, [w:] tenże, *Opera omnia*, vol. 26. wyd. Borgnet, s. 450: „Dicendum, quod secundum Philosophum, ante omnia sunt ens et unum. Philosophus enim non ponit, quod verum et bonum sunt dispositiones generaliter concomitantes ens [...]. Quia Philosophus non considerat ens secundum quod fluit ab ente primo et uno et sapiente et bono, sed ipse considerat ens secundum quod stat in ipso intellectus resolvens posterius in prius, et compositum in simplex [...]”.

³³ Tamże: „Et ideo sic generaliter considerando ista, ut consideraverunt Sancti, dicemus [...]. Hoc autem ideo dico, quia ista a Sanctis prima ponuntur et in quolibet”.

sposób, jak widzieliśmy, boecjańskie „powszechne pojęcie duszy” do terminów najbardziej ogólnych (*maxime communia*), transcendentalistów: „byt”, „jedno” i „dobro”. Następnie porządkuje aksjomaty, posługując się owymi trzema pojęciami i dzięki temu jest zdolny ułożyć je w sposób, który jest przyjęty jako oczywisty w samym *De hebdomadibus*³⁴. Podobny zamysł znajduje się u podłoża jego rozważań, dotyczących podstaw wiedzy teoretycznej i praktycznej w ogóle.

W czwartej księdze *Metafizyki* Arystoteles bada pierwszą i najbardziej pewną zasadę dowodzenia. Jednym z warunków, jakie tego rodzaju zasada musi spełnić, jest, by nie odwoływała się ona do niczego innego. „Filozof” używa określenia *anhypotheton* (1005b14), którym Platon opisywał Ideę Dobra³⁵. Warunek powyższy spełnia zasada sprzeczności: „to samo nie może zarazem przysługiwać i nie przysługiwać temu samemu i pod tym samym względem”³⁶. Tomasz nazywa tę zasadę „aksjomatem aksjomatów” i czyni uwagę, że ludzie, którzy przeprowadzają dowody, sprowadzają wszelkie argumenty do tejsze zasady jako ostatecznej w porządku rozkładania (*resolvendo*)³⁷.

W swoim komentarzu Akwinata wychodzi jednak daleko poza literę tekstu i ustanawia podstawę filozoficzną dla *anhypotheton*. Punktem wyjścia jego argumentacji jest arystotelesowska koncepcja dwóch rodzajów operacji właściwych intelektowi. Pierwszą operacją intelektu jest ta, dzięki której poznaje on „czym coś jest”, drugą – ta, za pomocą której intelekt „składa i rozkłada” tzn. formułuje sądy pozytywne i negatywne. W obu tych operacjach znajduje się coś, co jest pierwsze. W pierwszej tym, co intelekt ujmuje jako pierwsze jest „byt” – co, jak stwierdza Tomasz, stanowi warunek całej wiedzy pojęciowej. Zasada sprzeczności zalczy od zrozumienia „bytu” (oraz jego oddalenia od „nie-bytu”) i jest przeto tym, co pierwsze

³⁴ Tomasz z Akwinu, *Expositio libri De hebdomadibus*, wyd. Leonina, vol. 50, Roma 1992, s. 270: „Et ideo primo ponit Boethius quasdam conceptiones pertinentes ad ens, secundo quasdam pertinentes ad unum ex quo sumitur ratio simplicis et compositi [...]; tertio ponit quasdam conceptiones pertinentes ad bonum”.

³⁵ Zob. Arystoteles, *Metafizyka*, 1005b 14, ks. Γ (IV), rozdz. 3, [w:] tenże, *Dziela wszystkie*, t. 2, Warszawa 1990, s. 669. Por. Platon, *Państwo*, 511B, ks. VI.

³⁶ Arystoteles, *Metafizyka*, 1005b 19–20, ks. Γ (IV), rozdz. 3, tłum. K. Leśniak, [w:] tenże, *Dziela wszystkie*, t. 2, s. 669. Por. K. H. Volkmann-Schluck, *Der Satz vom Widerspruch als Anfang der Philosophie*, [w:] *Durchblicke* [Księga honorowa dla M. Heideggera], Pfullingen 1959, s. 134–150.

³⁷ Tomasz z Akwinu, *In IV Metaph.*, lect. 6, s. 603–604, wyd. M.-R. Cathala, R. M. Spiazzi, Torino 1950: „Et propter hoc omnes demonstrationes reducunt suas propositiones in hanc propositionem, sicut in ultimam opinionem omnibus communem: ipsa enim est naturaliter principium et dignitas omnium dignitatum. [...] in quantum in hanc reducunt demonstrantes omnia, sicut in ultimum resolvendo”.

w drugiej operacji właściwej intelektowi³⁸. Akwinata w swoim komentarzu opiera *anhypotheton* na „bycie” – jako pierwszym pojęciu. Nadaje on pierwszej zasadzie dowodzenia (ujętej jako początek nauki teoretycznej) coś, co moglibyśmy nazwać podstawą „transcendentalną”.

Tomasz stosuje taką samą strategię, ustanawiając podstawy nauki praktycznej – co można znaleźć w jego klasycznym przedstawieniu prawa naturalnego w *Summa theologiae* (I–II, 94.2). W tekście tym Akwinata wypracowuje dla nauki praktycznej strukturę analogiczną do struktury nauki teoretycznej. Podobieństwo pomiędzy rozumem teoretycznym i praktycznym – co jest oryginalnym elementem jego etyki – polega na tym, że „nakazy prawa naturalnego są dla rozumu praktycznego tym samym, co pierwsze zasady dowodzenia dla rozumu teoretycznego, ponieważ jedne i drugie są zasadami oczywistymi «same przez się» (*principia per se nota*)”³⁹.

Ponieważ pomiędzy pierwszym pojęciem intelektu: „bytem” i pierwszą zasadą nauki teoretycznej zachodzi relacja ustanowienia, Tomasz – na podstawie strukturalnej analogii pomiędzy nauką teoretyczną i praktyczną – jest w stanie ustalić relację ustanowienia między pierwszym pojęciem rozumu praktycznego oraz pierwszą zasadą nauki praktycznej. Pierwszym, co zostaje ujęte przez rozum praktyczny, jest – jak dowodzi – pojęcie „dobra”, rozum praktyczny bowiem jest nastawiony na działanie, a każdy działający kieruje się do jakiegoś celu, mającego naturę dobra. Wspólnym *ratio* „dobra” jest „to, czego wszyscy pragną”. Stąd wypytywa pierwsza zasada nauki praktycznej, tj. pierwszy nakaz prawa naturalnego: „Należy czynić dobro i za nim podążać, zła zaś unikać”⁴⁰.

Podsumowując: transcendentalia okazują się tym, co jest najbardziej podstawowe w takiej mierze, w jakiej są podstawami nauki teoretycznej i praktycznej. Pierwsza zasada rozumu teoretycznego – *anhypotheton* myślenia

³⁸ Tamże, lect. 6, s. 605: „Ad huius autem evidentiam sciendum est, quod, cum duplex sit operatio intellectus: una, qua cognoscit quod quid est [...]; alia, qua componit et dividit: in utroque est aliquod primum: in prima quidem operatione est aliquod primum, quod cadit in conceptione intellectus, scilicet hoc quod dico ens; nec aliquid hac operatione potest mentis concipi, nisi intelligatur ens. Et quia hoc principium, impossibile est esse et non esse simul, dependet ex intellectu entis [...], ideo hoc etiam principium est naturaliter primum in secunda operatione intellectus, scilicet componentis et dividitensis”.

³⁹ Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, I–II, q. 94, a. 2: „Praecepta legis naturae hoc modo se habent ad rationem practicam sicut principia prima indemonstrabilia ad rationem speculativam: utraque enim sunt quaedam principia per se nota”.

⁴⁰ Tamże: „Sicut autem ens est primum quod cadit in apprehensione simpliciter, ita bonum est primum quod cadit in apprehensione practicae rationis, quae ordinatur ad opus: omne enim agens agit propter finem, qui habet rationem boni. Et ideo primum principium in ratione practica est quod fundatur supra rationem boni, quae est, *Bonum est quod omnia appetunt*. Hoc est ergo primum praeceptum legis, quod *bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum*.”

– opiera się na „byciu”, pierwszym pojęciu transcendentnym, zaś pierwsza zasada rozumu praktycznego – na dobru.

4. TRANSCENDENTALIA I PIERWSZA FILOZOFIA

Każda nauka, stwierdza Roger Bacon w swoich kwestiach do *Metafizyki*, może być nazwana „filozofią”, lecz we właściwym sensie tego słowa tylko metafizyka zasługuje na tę nazwę⁴¹. Obserwacja ta jest bardzo trafna, bowiem w pierwszej filozofii czyni się istotne postanowienia dotyczące tego, co pierwsze i najbardziej podstawowe. Musimy zatem zbadać stosunek metafizyki do doktryny transcendentaliów.

Wgląd w studium metafizyki na Paryskim Wydziale Sztuk daje nam *Przewodnik* dla studium sztuk napisany przez anonimowego mistrza tego Wydziału ok. 1230–1240. Według *Przewodnika* metafizyka zajmuje się „rzeczami, które w największym stopniu przekraczają naturę („de maxime transcendentibus naturam”), mianowicie boskimi”⁴². Termin *transcendentia* oznacza tutaj to, co „transcendentne” w sensie bycia poza materialnym i fizycznym światem. W *Przewodniku* odzwierciedla się teologiczna koncepcja metafizyki, która panowała wśród greckich komentatorów Arystotelesa u schyłku starożytności, a w wieku średnie przeniesiona została przez Boecjusza. Pierwsza filozofia jest nauką o tym, co transcendentne, tzn. o bycie boskim.

W wieku XIII termin *transcendentia* otrzymał nowe znaczenie filozoficzne. Jego dokładne pochodzenie jest nadal niepewne; terminu *transcendentia* nie stosuje nie tylko Filip Kanclerz, ale także Aleksander z Hales ani Henryk z Gandawy⁴³. Najczęstsze określenia to: *prima* i *communissima*. Z powodu

⁴¹ R. Bacon, *Quaestiones alterae supra libros primae philosophiae Aristotelis*, [w:] tenże, *Opera hactenus inedita*, vol. 11, wyd. R. Steele, Oxford 1932, s. 112: „Nomine communi quaelibet scientia potest dici philosophia, sed nomine proprio vel appropriato ista sola, scilicet Metaphysica, philosophia nuncupatur”.

⁴² C. Lafleur, *Le „Guide de l'étudiant” d'un maître anonyme de la faculté des arts de Paris au XIIIe siècle*, Québec 1992, s. 33.

⁴³ H. Knittermeyer twierdzi, że Albert Wielki jest autorem terminu *transcendentia*, zob. tenże, *Der terminus „transcendental” in seiner historischen Entwicklung bis zu Kant*, Marburg 1920. Pochodzenie jego jednakże jest bez wątpienia starsze. Tak zwana *Dialectica Monacensis* jest jednym z najstarszych – chociaż dokładnie nie ustalono daty powstania (pierwsze ćwierćwiecze trzynastego stulecia?) – dzieł, w którym pojawia się termin *transcendentia*, por. L. M. de Rijk, *Logica Modernorum. A Contribution to the History of Early Terminist Logic*, vol. 11/2, Assen 1967, s. 560–561: „Ad hunc modum reducuntur omnes equivocationes quae sunt circa nomina transcendentia. Qualia sunt haec: *res, ens, unum, universale, possibile, contingens, idem, diversum, et similia*”.

swej ogólności przekraczają one szczegółowe „sposoby” (*modi*) bytu, które Arystoteles nazwał kategoriami, i są nazywane *transcendentia*. Transcendują kategorie nie dlatego, że oznaczają rzeczywistość poza nimi, lecz dlatego, że przenikają (*circumeunt*) je wszystkie⁴⁴. To nowe znaczenie stało się decydujące dla rozumienia pierwszej filozofii w XIII w.; była to przemiana doktrynalna określana jako „drugi początek metafizyki”⁴⁵.

W tym względzie pouczający jest komentarz Alberta Wielkiego do *Metafizyki*. W pierwszym traktacie stawia on kwestię „Co jest właściwym przedmiotem (*proprium subiectum*) tej nauki?” Istnieją – wyjaśnia Albert – trzy różne poglądy w tej materii. Niektórzy filozofowie twierdzili, że właściwymi przedmiotami metafizyki są pierwsze przyczyny, ponieważ nauka to poznawanie przyczyn a pierwsza filozofia śledzi rzeczywistość aż do pierwszych przyczyn. Inni, pod wpływem opisu przedstawionego przez Arystotelesa w VI księdze *Metafizyki*, utrzymywali, że pierwsza filozofia zajmuje się rzeczami boskimi. Trzecia grupa, wspierając się Arystotelesowskimi twierdzeniami z księgi XIV, uważała za najbardziej odpowiedniego kandydata byt-jako-byt⁴⁶.

Albert bada powyższe trzy stanowiska, dyskutując każde z nich. Wzorca dla rozważań dostarcza mu Awicenna, który także – w pierwszym rozdziale swojej *Metafizyki* – zauważa, że choć każda nauka posiada właściwy sobie przedmiot, pozostaje niejasnym co stanowi przedmiot nauki boskiej. Czy jest nim najwyższy Bóg, czy raczej ostateczne przyczyny rzeczy? Awicenna odrzuca obie propozycje. Powszechnym przedmiotem metafizyki może być jedynie byt-jako-byt (*ens inquantum ens*)⁴⁷. Albert w dużym stopniu wykorzystuje łacińskie tłumaczenie pracy Awicenny; pod jednym jednakże względem wykracza poza myśl arabskiego filozofa. Dostarcza bowiem pozytywnego

⁴⁴ Albert Wielki, *Metaphysica*, X, tract. 1, c. 7, [w:] tenże, *Opera omnia*, vol. 16, wyd. B. Geyer, Münster 1960, s. 441; Tomasz z Akwinu, *De virtutibus in communi*, a. 2 ad 8, wyd. P. A. Odetto, Turin 1949, s. 712: „[...] in transcendentibus, quae circumeunt omne ens”; Dietrich z Freibergu, *De quidditatibus entium* 7, [w:] tenże, *Opera omnia*, wyd. R. Imbach/J.-D. Caviglioli, Hamburg 1983, s. 109.

⁴⁵ L. Honnefelder, *Der zweite Anfang der Metaphysik. Voraussetzungen, Ansätze und Folgen der Wiederbegründung der Metaphysik im 13./14. Jahrhundert*, [w:] *Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen*, red. J. P. Beckmann e. a., Hamburg 1987, s. 165–186.

⁴⁶ Albert Wielki, *Metaphysica*, I, tract. 1, c. 2, vol. 3, s. 3–4. Bardziej dokładną analizę koncepcji Alberta czytelnik znajdzie w: J. A. Aertsen, *Albertus Magnus und die mittelalterliche Philosophie*, „Allgemeine Zeitschrift für Philosophie” 1996, vol. 21, s. 111–128. Na temat dyskusji dotyczących „przedmiotu” metafizyki zob. A. Zimmermann, *Ontologie oder Metaphysik? Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert*, 2. erw. Aufl., Leuven 1998 (RTPM Bibliotheca 1) (o Albercie s. 186–198); B. Turiel, *El sujeto de la metafísica en San Alberto Magno*, „Studium. Rivista de Filosofía y Teología” 1961/1962, vol. 1–2, s. 324–358.

⁴⁷ Avicenna latinus, *Liber de philosophia prima*, I, c. 2, s. 9–18.

argumentu na poparcie tezy, iż metafizyka jest nauką o bycie. Argument ten jest godny szczególnego zainteresowania.

Nauka owa jest nazywana „pierwszą” filozofią, ponieważ zajmuje się czymś, co jest pierwsze. Powstaje zatem pytanie: dlaczego i w jakim sensie tym pierwszym jest byt, a nie – jak by się można spodziewać – Bóg czy też pierwsze przyczyny. Albert przytacza dwa wyjaśnienia dla „pierwszeństwa” bytu: byt jest pierwszy w porządku poznawczym – rozkładanie pojęć kończy się na „bycie”. Jako to, co pierwsze w poznaniu, spełnia warunek bycia przedmiotem tej nauki, tzn. jest tym, co najbardziej pierwotne. Byt jest nadto pierwszy w porządku ontologicznym, ponieważ jest podstawą (*primum fundamentum*) wszystkich rzeczy, a nie istnieje nic, co byłoby jego podstawą. Na poparcie tego Albert cytuje czwartą tezę *Liber de causis* (księgi, którą uznaje za dzieło „Filozofa”): „Pierwszą z rzeczy stworzonych jest byt (*esse*)”⁴⁸.

Na koniec swoich rozważań Albert stwierdza, że metafizyka zajmuje się *prima* i *transcendentia*⁴⁹. Tak dokładne określenie owych „pierwszych” pozwala nam jasno stwierdzić, jak Albert rozumiał pierwszą filozofię. To właśnie on jako pierwszy stosuje doktrynę transcendentaliów, by interpretować *Metafizykę* Arystotelesa. Pierwsza filozofia staje się więc nauką o tym, co transcendentalne.

Stanowisko Alberta jednakże nie wyklucza z dziedziny metafizyki zagadnień dotyczących tego, co transcendentne i boskie. Wskazuje raczej, że kwestie te podejmuje się z perspektywy transcendentalnej i rozważa z punktu widzenia „bytu w ogóle”. Relacja pomiędzy tym, co transcendentne i tym, co transcendentne jest zagadnieniem przyczyniającym się do powstania wielu kontrowersji w późnych wiekach średnich – czego oznaką są dysputy na temat „analogicznego” czy „jednoznacznego” charakteru ‘bytu’. Jest to problem, przy którym ujawnia się, używając wyrażenia Paula Vignaux, „buntownicza różnorodność” średniowiecznej filozofii transcendentalnej⁵⁰. Różnorodność tę przedstawię w ostatniej części niniejszej pracy.

5. BONAWENTURA: OPARCIE WSZELKIEJ PEWNEJ WIEDZY NA BYCIE BOSKIM

Znaczenie Bonawentury dla filozofii średniowiecznej oceniano różnorodnie. Etienne Gilson charakteryzował myśl Bonawentury jako „najbardziej śred-

⁴⁸ Albert Wielki, *Metaphysica*, I, tract. 1, c. 2, vol. 4, s. 57–68; tamże, tract. 1, c. 1, vol. 2, s. 67–70; tamże, IV, tract. 1, c. 2, s. 18–34.

⁴⁹ Tamże, I, tract. 1, c. 2, vol. 5, s. 13–14.

⁵⁰ P. Vignaux, *Philosophie au moyen âge, procédé d'une introduction nouvelle et suivi de „Lire Dans Scot aujourd'hui”*, Paris 1987, s. 64: „laisser voire la diversité rebelle”. Por. Ph. W. Rosemann, *Pourquoi et comment étudier la philosophie médiévale aujourd'hui*, „Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie” 1996, vol. 43, s. 19–29.

niowieczną”, spośród wszystkich powstałych w tym okresie z uwagi na jego odmowę oparcia filozofii na powszechnie przyjmowanej podstawie – czystym rozumie⁵¹. Paradoksalnie, Bonawentura poszukiwał prawdy filozoficznie niewątpliwie bardziej uporczywie niż którykolwiek inny myśliciel średniowieczny. W swoich *Quaestiones disputatae De mysterio Trinitatis* stawia dwie podstawowe kwestie. Pierwsza dotyczy podstawy wszelkiej wiedzy, którą możemy nazwać pewną (*fundamentum omnis cognitionis certitudinalis*): „Czy boże istnienie jest prawdą niewątpliwą?” Druga kwestia dotyczy wszelkiej wiedzy związanej z wiarą: „Czy boska Trójca jest *verum credible*?”⁵² Poszukiwania podstaw całej wiedzy pewnej są stałym motywem w pracach Bonawentury.

W swoim *Itinerarium mentis in Deum* Bonawentura rozwiązuje powyższy problem analizując naszą wiedzę, w której to analizie ujawnia się właściwa natura jego teorii transcendentaliów⁵³. Intelkt rozumie, co oznaczają pojęcia (*termini*), kiedy wie, czym rzecz jest dzięki jej definicji. Definicję tworzy się poprzez sprowadzenie definiowanego przedmiotu (dla przykładu ‘człowiek’) do wyższego, tj. bardziej ogólnego pojęcia (dla przykładu ‘zwierzę’). Ono z kolei musi być redukowane do coraz wyższych pojęć (dla przykładu ‘substancja’), aż osiągnięte zostaną te, które są najbardziej ogólne (*generalissima*). Są to: „byt” oraz jego sposoby (*modi*): „jedno”, „prawda” i „dobro” – czyli transcendentalia. Jeśli się ich nie zna, wówczas nie można w pełni (*definitive*) zrozumieć także pojęć niższych⁵⁴.

Wywód Bonawentury przypomina nieco ten, który znajdujemy w *De veritate*, lecz według niego – inaczej niż dla Tomasza – analiza wiedzy ludzkiej nie kończy się na osiągnięciu „bytu w ogóle”. „Byt” – zauważa – może być ujmowany jako niedoskonały i doskonały, zmienny i niezmienny, zaleźny i absolutny, złożony i prosty – Bonawentura podaje ciąg alternatyw,

⁵¹ E. Gilson, *The Philosophy of St. Bonaventure*, przekł. F. J. Sheed, New York 1965, s. 437. Por. A. Speer, *Bonaventure and the Question of a Medieval Philosophy*, „Medieval Philosophy and Theology” 1997, vol. 6, s. 25–46.

⁵² Św. Bonawentura, *De mysterio Trinitatis*, [w:] tenże, *Opera omnia*, vol. 5, wyd. Quaracchi, f. 45ab: „Volentes circa mysterium Trinitatis aliquid indagare, divina praevia gratia, duo praemittimus tanquam praebula: quorum primum est fundamentum omnis cognitionis certitudinalis; secundum est fundamentum omnis cognitionis fidelis. Primum est, utrum Deum esse sit verum indubitabile. Secundum est, Deum esse trinum sit verum credible”.

⁵³ Por. J. A. Aertsen/A. Speer, *Die philosophie Bonaventuras und die Transzendentalienlehre*, „Recherches de Théologie et Philosophie médiévales” 1997, vol. 64, s. 32–66.

⁵⁴ Św. Bonawentura, *Itinerarium mentis in Deum*, III, 3, [w:] tenże, *Opera omnia*, vol. 5, f. 304a: „Capit autem intellectus terminorum significata, cum comprehendit, quid est unumquodque per definitionem. Sed definitio habet fieri per superiora, et illa per superiora definiri habent, usquequo veniatur ad suprema et generalissima, quibus ignoratis non possunt intelligi definitiva inferiora. Nisi igitur cognoscatur, quid est ens per se, non potest plene sciri definitio alicuius specialis substantiae. Nec ens per se cognosci potest, nisi cognoscatur cum suis conditionibus, quae sunt unum, verum, bonum”.

przez co antycypuje doktrynę transcendentaliów dysjunktywnych Dunsza Szkota⁵⁵. Dowodzi dalej, że niedoskonałości i braki znamy jedynie poprzez określenia pozytywne. Wiedza o tym, co niedoskonałe, że jest niedoskonałym, zakłada wiedzę o tym, co doskonałe. Zatem intelekt nasz, przeprowadzając analizę zupełną (*plene resolvens*), może pojąć jakikolwiek byt stworzony tylko wtedy, gdy jest w stanie wejrzeć w najbardziej czysty, doskonały i absolutny byt⁵⁶. Stąd Bonawentura wnioskuje, że byt, który intelekt ujmuje jako pierwszy, jest czystym aktem, a taki może być tylko byt boski⁵⁷.

Oryginalność stanowiska Bonawentury zawiera się w jego metodzie analizy wiedzy. Dwa rodzaje analizy, które rozróżnił Albert Wielki – predykatywną redukcję do „bytu” oraz redukcję do przyczyn – interpretuje on jako dwa kolejne etapy tej samej analizy. Intelekt może dokonywać rozkładu połowicznego i niezupełnego (*semiplene*) lub całkowitego i doskonałego (*plene*).

Rozkładanie niezupełne kończy się na pojęciach najbardziej ogólnych (*generalissima*) – określeniach transcendentálnych, które ujmuje się *implicite* w każdym pojęciu. Jednak w przypadku rozkładania całkowitego przedmioty rozważa się w relacji do boskiej przyczyny. „Kiedy intelekt dokonuje rozkładania całkowitego, nic nie może zostać pojęte, o ile nie jest poznany byt pierwszy”⁵⁸. Bonawentura ze szczególnym naciskiem określa swe własne stanowisko: „autor *Księgi o przyczynach* rzecze: «pierwszą z rzeczy stworzonych jest byt», ja [Bonawentura] jednak mówię: «pierwszą z rzeczy intelektualnych jest byt pierwszy»”⁵⁹.

⁵⁵ Por. R. L. ay, *Passiones entis disiunctae. Ein Beitrag zur Problemgeschichte der Transzendentalienlehre*, „Theologie und Philosophie” 1967, vol. 42, s. 51–78, szczególnie s. 56.

⁵⁶ Św. Bonawentura, *Itinerarium mentis*, III, 3, V, f. 304a: „Ens autem, cum possit cogitari ut diminutum et ut completum, ut imperfectum et ut perfectum, ut ens in potentia et ut ens in actu, ut ens secundum quid et ut ens simpliciter, ut ens in parte et ut ens totaliter, ut ens transiens et ut ens manens, ut ens per aliud et ut ens per se, ut ens permixtum non-enti et ut ens purum, ut ens dependens et ut ens absolutum, ut ens posterius et ut ens prius, ut ens mutabile et ut ens immutabile, ut ens simplex et ut ens compositum: cum privationes et defectus nullatenus possint cognosciri nisi per positiones, non veni intellectus noster ut plene resolvens intellectum alius cuius entium creatorum, nisi iuvetur ab intellectu entis purissimi, actualissimi, completissimi et absoluti”.

⁵⁷ Tamże, V, 3 (V, ff. 308b–309a): „Si igitur non ens non potest intelligi nisi per ens, et ens in potentia non nisi per ens in actu, et esse nominat ipsum purum actum entis: esse igitur est quod primo cadit in intellectu, et illud esse est quod est actus purus. Sed hoc non est esse particulare, quod est esse arclatum, quia permixtum est cum potentia, nec esse analogum, quia minime habet de actu eo quod minime est. Restat igitur, quod illud esse est esse divinum”.

⁵⁸ Św. Bonawentura, *In I Sententiarum*, d. 28 dub. 1, [w:] tenże, *Opera omnia*, vol. 1, wyd. Quaracchi, f. 504b: „Intellectu resolvente semiplene potest intelligi aliquid esse non intellecto primo ente. Intellectu autem resolvente perfecte non potest intelligi aliquid primo ente non intellecto”. Por. L. Oeing-Hanhoff, *Die Methoden der Metaphysik*, s. 79–80, przyp. 25.

⁵⁹ Św. Bonawentura, *Collationes in Hexaëmeron*, X, 18, [w:] tenże, *Opera omnia*, vol. 5, wyd. Quaracchi, f. 379b: „Unde dixit ille: Prima rerum creaturarum omnium est esse; sed ego dico: prima rerum intellectualium est esse primum”.

Dla Bonawentury to, co jest transcendentálne i to, co transcendentne powiązane jest w ten sposób, że to, co pierwsze w porządku poznawczym jest jednocześnie pierwsze ontologicznie. Bóg jest tym, co jest poznane jako pierwsze; zasady wiedzy i bytu są identyczne. Doktryna transcendentaliów przechodzi tutaj teologizującą transformację, którą w XIV w. jeszcze bardziej zradykalizuje Mistrz Eckhart. Utożsami on po prostu transcendentalia i Boga – „byt”, „jedno” i „prawda” są właściwe jedynie Bogu⁶⁰.

KONKLUZJA

Tezę ogólną, której zamierzałem dowieść w mej pracy, można podsumować w sposób następujący: teoria transcendentaliów rozwijana w wieku XIII wiąże się istotnie z tematem kongresu („Czym jest filozofia w wiekach średnich?”), ponieważ teoria ta szukała odpowiedzi na pytanie: „Co jest pierwsze i najbardziej podstawowe?” Transcendentalia są tym, co pierwsze pod względem poznawczym, pierwszymi pojęciami intelektu kształtującymi warunki i horyzont wiedzy intelektualnej. Transcendentalia są tym, co najbardziej podstawowe, ponieważ opierają się na nich pierwotne zasady nauki teoretycznej i praktycznej. Transcendentalia są pierwotnymi i najbardziej powszechnymi cechami rzeczy i dlatego stanowią przedmiot pierwszej filozofii. Transcendentalny sposób myślenia dopuszcza różnorodne opracowania. Przykład tej wielorakości podałem w ostatniej części niniejszego studium. W analizie wiedzy dokonanej przez Bonawenturę to, co pierwsze i najbardziej podstawowe utożsamione zostało z bytem boskim.

Przełożył Robert Podkoński, przejrzał i poprawił Marek Gensler

⁶⁰ Mistrz Eckhart, *Prologus in opus propositionum*, n. 4, [w:] tenże, *Lat. Werke*, vol. 1, wyd. K. Weiss, Stuttgart 1964, s. 167: „Notandum ergo prooemialiter primo quod solus deus proprie est ens, unum, verum, bonum”. Por. tenże, *Expositio s. evangelii sec. Johannem*, n. 97, [w:] tenże, *Lat. Werke*, vol. 3, wyd. K. Christ/J. Koch, Stuttgart 1994, s. 83: „Propria ista, in quae deus venit, sunt esse sive ens, unum, verum, bonum. Haec enim quattuor deus habet propria”.

Jan A. Aertsen

THE BEGINNINGS OF TRANSCENDENTAL PHILOSOPHY

The paper presents the sources and the development of the medieval doctrine of transcendentals. In Aertsen's opinion, transcendental philosophy of the Middle Ages differs considerably from the ontological doctrine of the Ancients as well as from the modern theory referring to the sphere of cognition.

The beginnings of the medieval doctrine of the transcendentals were inspired mostly by considerations concerning primary conceptions of human mind included in Avicenna's "Metaphysica". Furthermore, they were connected with the Aristotelian idea of science, the Boethian axiomatic method of "common conceptions of the soul," and theologians' interest in the horizon of human intellectual knowledge. Beside the Aristotelian-Avicennian reduction to the most universal predicate Albert the Great acknowledged another reduction (originating from the Christian-Neoplatonic tradition): reduction to the first cause. In his opinion, these two resolutions are complementary to each other.

In the philosophy of Thomas Aquinas, transcendentals are most fundamental insofar as they are the foundations of theoretical and practical science. The principle of contradiction – considered as the beginning of theoretical science – rests on the understanding of "being", and the first precept of natural law is founded on "the good".

The development of the doctrine of the transcendentals in 13th century allows to call the period "the second beginning of metaphysics" – since it changes the understanding of the proper subject of First Philosophy. In Albert the Great, for example, metaphysics ceases to be the science of the divine, and becomes the science concerning what is first and the most fundamental – "being-as-being".

In St. Bonaventure's philosophy, the doctrine of the transcendentals undergoes a theologizing transformation: that, which is first in the cognitive order is, at the same time, first ontologically. For Bonaventure, the latter "first" is God.