

TRANSCENDENTALIA (od łac. transcendere – przekraczać, wykraczać poza, przewyższać) – powszechne i konieczne właściwości tego, co realnie istnieje (bytów), rozumiane analogicznie, dotyczące sposobu istnienia bytów; podstawowe struktury poznawcze, w których wiedza o rzeczywistości ujmowana jest w procesie poznania metafizycznego; wyrażenia językowe o nieograniczonym zakresie orzekania.

Z HISTORII NAZWY „TRANSCENDETALIA”. Do języka filozoficznego łac. termin „transcendentalia” wszedł w średniowieczu. Albert Wielki jako pierwszy użył słowa „transcendere” na zbiorcze określenie takich pojęć, jak: jedno, rzecz, odrębność („[...] genera transcendit ut est, res, unum et aliquid” – *Liber de praedicabilibus*, 4, 3). W łacinie średniowiecznej słowa „transcendentalia” używano jako nomen defectivum (plurale tantum). W formie przymiotnikowej – „transcendentalny” – oznacza powszechne właściwości bytów, które obok przyczyn są celem poznania metafizycznego. Terminu „ens transcendens” („transcendentny”) użył (prawdopodobnie) po raz pierwszy św. Augustyn w *De civitate Dei* (VIII 6); występuje też u Boecjusza w *De consolazione philosophiae* (c. V). U obu autorów oznacza byt, który radykalnie różni się od innych i wykracza poza rzeczywistość ziemską. Pod pojęciem bytu transcendentnego rozumiano Boga lub taki byt, który przekracza kategorie bytowe.

W starożytnej i średniowiecznej literaturze filozoficznej zamiast terminu „transcendentalia” używano takich wyrażen, jak „passiones entis”, „transpraedicamenta”, „passiones per se”, „modi entis”, „vehementia entis”, „iudicia virtualia”.

Z HISTORII INTERPRETACJI TRANSCENDETALIÓW. W historii filozofii można wskazać 2 nurty interpretacji t.: a) dążenie do pozytywnej determinacji t. i ich funkcji w poznaniu metafizycznym; b) odrzucanie obiektywnych właściwości bytu, a transcendentalnych w szczególności, aż do zastępowania ich antytranscendentaliami – myśl XVII w. można uznać za punkt zwrotny dla tej interpretacji (L. J. Elders, *Die Metaphysik des Thomas von Aquin in historischer Perspektive*, I 51 n.).

Interpretacja pozytywna. Zanim termin „transcendentalia” został użyty na określenie istotnych właściwości bytów, mówiono o tzw. jakościach prostych, które określano łac. terminem „passiones”, a gr. πάθη [pathe]. W

Parmenidesowej definicji bytu wyszczególnione zostały istotne właściwości bytu, wśród nich takie jak wieczność, jednia, tożsamość, pełnia, niepodzielność, nieskończoność. Wprawdzie Parmenides wyróżnionych cech nie nazywał transcendentálnymi, jednak wskazał na owe właściwości jako powszechne i zamienne z bytem.

Kolejny etap w wyodrębnianiu powszechnych właściwości bytów łączy się z poszukiwaniem i odkryciem tzw. najwyższych orzeczników i rodzajów oraz definicji ujmujących istotę rzeczy. Odkrycie to przypisuje się Platonowi, jednak korzeniami sięga ono filozofii Sokratesa.

Do sokratejsko-platońskich koncepcji najszerszych orzeczników i rodzajów nawiązał Arystoteles. Odrzucił jednak redukowanie wyrażen: jedno, dobro, prawda – do najwyższych orzeczników. W III księdze *Metafizyki*, nawiązując do pitagorejczyków i do Platona, napisał: „Jeśli [...] jest jedno jako takie i byt jako taki, to z konieczności ich istotą musi być odpowiednio jedno i byt, gdyż nie ma niczego innego, co jest tak powszechnie orzekane, jak tylko one same. [...] wyłania się poważna trudność, jak może być jeszcze coś innego poza nimi” (*Met.*, 1001 a 28–32).

Tekst z IV księgi *Metafizyki* przynosi pozytywną odpowiedź na pytanie, czym są wg Arystotelesa byt, jedno – wyrażenia te zostały nazwane przez Arystotelesa „istotnymi atrybutami” (ὕπαρχοντα καθ' αὐτό [hypárchonta kath' hautó], „passiones per se” – *Met.*, 1003 a 20). Jako takie wskazują na właściwości tkwiące w naturze istoty bytu – substancji. W łac. przekładzie frg. IV księgi *Metafizyki* sugeruje takie właśnie rozumienie t.: „Quoniam ergo unius inquantum est unum, et entis inquantum est ens, eadem secundum se passiones sunt (καθ' αὐτά ἐστι πάθη [kath' hautá esti pathē])” (tamże, 1004 b 5–6). Atrybuty te, jako istotne właściwości substancji, wskazują przede wszystkim na sposób jej bytowania.

Do zadań filozofii pierwszej (metafizyki) – napisał Arystoteles w IV księdze *Metafizyki* (1003 a 20) – należy badanie bytu jako takiego i istotnych atrybutów, które mu przysługują. Stagiryta nie sformułował explicite teorii t. jako powszechnych właściwości bytu, stworzył jednak podstawy ich wyodrębnienia.

W epoce średniowiecza rozumienie powszechnych właściwości bytów jako „vehementia entis” (moc, intensywność) zaproponował Awicenna. W

rezultacie problematykę t. umieścił po stronie podmiotu, co wiązało się z jego koncepcją abstrakcji. Rozumienie bytu identyfikował z „naturą trzecią”, stanowiącą zbiór cech konstytutywnych. Byt jako taki jest wg niego „wspólny wszystkiemu; należy go więc uznać za przedmiot tej nauki (to znaczy metafizyki) i nie należy pytać, czy on jest (*an sit*), ani czym jest (*quid sit*) [...]” (Gilson HFS 188).

W toku poznania metafizycznego odkrywamy właściwości bytu, które Awicenna nazywa „vehementia entis”. Są to pierwsze właściwości wchodzące w duszę, które nie mogą zostać wyprowadzone z wcześniejszych. Można je, co najwyżej, tylko wskazać. Najbardziej podstawowe „vehementia” (moc, intensywność) bytu to – zdaniem Awicenny – ens, res i necesse („Dicitur igitur quod ens et res et necesse talia sunt quae statim imitatur in anima prima impressione, quae non conquiratur ex aliis notionibus se” – *Metaphisica*, Ve 1495, I, c. 6, fol. 72, 6 A). Awicenna „vehementia entis” nazywał też niekiedy „orzecznikami istotowymi” (*Logika*, w: tenże, *Księga wiedzy*, tłum. B. Składanek, Wwa 1974, 63), „własnymi stanami bytu” (*Metafizyka*, w: tamże, 77), czyli takimi, które wynikają z samej istoty bycia bytem.

Kolejny przyczynek w dziejach formowania rozumienia t. odnajdujemy w XIII w. u Filipa Kanclerza, który – będąc pod wpływem filozofii Plotyna i Pseudo-Dionizego – napisał traktat o dobru, prawdzie i jedności. Traktat ten zawarł w dziele noszącym tytuł *Summa de bono*, w którym dowodzi, że byt ma 3 powszechne (transcendentalne) właściwości, mianowicie: jedność, prawdę i dobro. Charakterystyczne w jego interpretacji jest to, że te t. wiąże z przyczynami bytu, i tak: jedność odnosi do przyczyny sprawczej, prawdę do przyczyny wzorczej, a dobro do przyczyny celowej (H. Pouillon, *Le premier traite des proprietes transcendentales*, RNSP 42 (1939), 40–77).

Myśl tę rozwinął Albert Wielki – on jako pierwszy takie wyrażenia jak: „rzecz”, „jedność” i „odrębność” nazwał orzecznikami transcendentnymi, a to dlatego, że przekraczają w orzekaniu pojęcia rodzajowe. Ponadto orzekają o bytach „per analogiam”, a swe ostateczne ugruntowanie znajdują w Bogu (Albertus Magnus, *Opera omnia*, XXXIV: *Summa theologiae*, Mr 1978, I, tract. 6, q. 26, solut.). Albert Wielki pojmował t. jako „primae intentiones”, a także jako wyrażenia określające „modi essendi entis” („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; „[...] secundum modus essendi significatur per unum, verum, bonum: absolutum autem significatur per ens” – tamże, q. 28, solut.). Choć w interpretacji Alberta Wielkiego możemy spotkać elementy platońskie (primae intentiones), plotyńskie (causae essendi entis) i arystotelesowskie (passiones per se), to bez wątplenia zawarte są tam także podstawy Tomaszowej interpretacji, wg której t. ukazują przede wszystkim różne aspekty istnienia bytu (modi essendi entis).

Dla Tomaszowej wykładni tych zagadnień charakterystyczne jest przeniesienie akcentu z pojmowania t. jako najwyższych orzeczników na ich rozumienie jako modi essendi entis, a więc z płaszczyzny teoriopoznawczej na metafizyczną. Interpretacja ta osadzona jest w egzystencjalnej koncepcji bytu i stanowi podstawę egzystencjalnej teorii poznania metafizycznego.

Odpowiednio do tego dzielił Akwinata t. na te, które charakteryzują byt sam w sobie (tzw. t. absolutne) oraz ukazują byt w przyporządkowaniu do intelektu i woli osoby (tzw. t. relacyjne). T. relacyjne typu: prawda (verum), dobro (bonum), a także później wyodrębnione piękno (pulchrum), wskazują też na funkcję, jaką pełni przedmiot w stosunku do bytu poznającego – a mianowicie funkcję doskonalenia człowieka w aspekcie poznania i działania, a więc doskonalenia osoby ludzkiej („respectum perfectivi” – *De ver.*, q. 21, a. 1).

Do arystotelesowskiej koncepcji „passiones per se” nawiązał Awerroes w XII w. i Jan Duns Szkot w XIII w. Ich interpretacje przesycane są duchem neoplatońskim. Duns Szkot przejął awicennańską koncepcję bytu jako natury trzeciej, pozbawionej wszelkiej determinacji. W ostateczności jednak pojmował byt jako pierwszą rację formalną „wszelkiej przedmiotowości, istotowości, treściowości, to zaś znaczy, że owa »ratio formalis« jest całkowicie nieokreślona. Jednak nieokreśloność ta – wyjaśnia E. Zieliński (*Jednoznaczność transcendentalna w metafizyce Jana Dunsza Szkota*, Lb 1988, 71–72) – wywołana naszym sposobem poznania, jest prywacją 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 tak rozumiany »byt« nie oznacza żadnej istoty, lecz rację formalną wszystkiego, co ma istotę”.

Tak jak słowo „ens” nie determinuje niczego, podobnie słowa „res”, „aliquid”, „verum” czy „bonum” nie determinują bytu. Wszystkie te wyrażenia należałoby opisywać raczej w kategoriach zasad i pryncypiów, niż właściwości czy aspektów istnienia bytu.

Duns Szkot rozróżniał pomiędzy „passiones convertibiles 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 „proprietas disiunctivae entis”. Wśród tych ostatnich pojawiają się takie pary pojęć, jak: niezależny – zależny, konieczny – przygodny, nieskończony – skończony, bezwzględny – względny (Jan Duns Szkot, *Traktat o pierwszej zasadzie*, tłum. T. Włodarczyk, Wwa 1988, 107, przypis 8). Tak rozumiane pary pojęć pełnią funkcję powszechnych (transcendentalnych) właściwości bytów, ale w innym sensie niż „jedno”, „prawda” czy „dobro”, gdyż żaden 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. Duns Szkot podkreślał, że do Boga odnoszą się formalnie wszystkie transcendentalne właściwości zamienne z bytem (convertibiles cum ente), a z właściwości rozłącznych – człon wyrażający doskonałość.

T. zamienne z bytem orzekałyby o jego absolutnym niezdeterminowaniu, i to w tym sensie, że będąc „bytem”, „jednością”, „dobrem”, nie jest nicością, zaś t. rozdzielne orzekałyby o bycie wg modus intrinsecus lub gradus intrinsecus, a więc o jego „wewnętrzności” pod kątem mniejszej lub większej doskonałości (zob. Zieliński, *Jednoznaczność transcendentalna [...]*, 41).

Kolejny etap w formowaniu się rozumienia t. wyznaczył Piotr Jan Olivi w XIII w., opowiadając się zarówno za arystotelesowską, jak i Tomaszową koncepcją t. Wyrażenia takie jak: „jedno”, „prawda”, „dobro” są właściwościami bytu (passiones entis) i są z nim zamienne (G. Schulemann, *Die Lehre von den T. [...]*, 49 n.). Piotr Olivii interesował się problemem wzajemnego zróżnicowania t. oraz określenia przedmiotu orzekania (tamże, 49). Stał na stanowisku, że t. coś dodają do pojęcia bytu i to nie tylko od strony

orzekania negatywnego; stąd orzekając o bycie, że jest „jeden”, wskazujemy nie tylko na niepodzielność, ale przede wszystkim na jego prostotę. W orzekaniu pozytywnym t. ukazywana jest doskonałość bytu.

Oдноśnie relacji poszczególnych t. do naczelnego transcendentale – ens, dowodził, że ens jest pierwszym materialnym przedmiotem poznania, t. zaś jego pierwszymi przedmiotami formalnymi. Transcendentale ens jest więc tym, co w pierw jest ujmowane, następnie zaś tym, dzięki czemu (przez co) byt jest ujmowany (poznawany). I tak, verum jest racją poznawalności, bonum racją wolitywnego dążenia, unum racją doskonałości (P. J. Olivi, *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, I, Ad Claras Aquas 1922, q. 14, sol., ad 9).

W okresie późnej scholastyki prowadzono subtelne rozważania dotyczące pojęć transcendentalnych. Przeważała tendencja do redukowania ich do aksjomatów, zasad czy prawd odwiecznych (veritates aeternae), co powodowało, że zaczęto traktować t. jako pojęcia pierwotne. Pociągnęło to za sobą utożsamianie t. z pojęciami uniwersalnymi, a to prowadzi do zakwestionowania ich specyfiki i odrębności (G. Schulemann, *Die Lehre von den T. [...]*, 50 n.).

Wraz z filozofią Suáreza uformował się drugi nurt scholastyki, charakteryzujący się dążeniem do ujednoczenia zróżnicowanej problematyki t. Całość problematyki t. związał Suárez 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 pojęcia pierwsze i najważniejsze, stoją przed orzecznikami (antepredicamenta), są oczywiste, wyrażają istotę bytu.

Traktat *Disputationes metaphysicae* (Hi 1965, II, d. VI, sect. 6) poświęcił Suárez trzem zagadnieniom: t. (communes passionis entis), analogii oraz charakterystyce bytu skończonego i nieskończonego. Podstawowym pytaniem dla Suáreza było: czym jest byt jako taki, gdyż to, że istnieje, jest oczywiste. Aby odpowiedzieć na to pytanie, konieczne stało się wprowadzenie rozróżnienia pomiędzy „conceptus formalis” i „conceptus obiectivus” (tamże, d. II, sect. 1). „Conceptus formalis” jest aktem poznania lub „duchowym słowem”, dzięki któremu intelekt ujmuje jakąś rzecz. Termin „conceptus” wskazuje na zakorzenienie w duszy, zaś „formalis” informuje, że nie jest to ostateczna forma ducha, lecz sposób ujęcia. Conceptus obiectivus przeciwnie –

oznacza każdą rzecz lub wszystko to, co przez *conceptus formalis* zostało poznane i przedstawione. *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 rzeczą ogólną, 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 niezdefiniowany, stąd Suárez proponował, by zacząć poznanie od *conceptus formalis*, który jest człowiekowi bardziej przystępny. Ponadto *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, wg podobieństwa w istnieniu (tenże, *Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis „De anima”*, wyd. kryt. S. Castellote, I–III, Ma 1978, IV 2, n. 8).

Suárez stał na stanowisku, że t. charakteryzują *essentia entis*, przy założeniu jednak, że nie istnieje różnica pomiędzy istotą jako istotą i istotą konkretną (każde *conceptus formalis* ma jednoznaczny *conceptus obiectivus*).

Na przykładzie *transcendentale ens* wyjaśnił Suárez swoje stanowisko: termin „ens” (byt) wzięty jako *participium* („istniejący”), wskazuje na coś aktualnie istniejącego, lecz w sensie ogólnym. Biorąc zaś termin „ens” jako nazwę, wskazujemy, że coś istniejące ma realną istotę (nie jest chimerą 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 pozwoliło Suárezowi związać t. z *conceptus formalis*, a zarazem odciąć się od traktowania ich jako czysto myślnych orzeczników. T. określają właściwości bytu wg formalnego i istotowego pojęcia.

Suárez odrzucił tomistyczny kanon sześciu t.; jako podstawowe przyjął: *unum, res, aliquid*; z tych zaś *unum* uznał za 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*). T. te znajdują uzasadnienie w pierwszych zasadach. Wśród

zasad naczelną miejsce zajmuje zasada niesprzeczności (tamże). Cały ciężar poznania bytu w filozofii Suáreza został przeniesiony na poznanie zasad (pierwszych pryncypiów).

To, co Suárez stwierdził na temat t. oraz dystynkcje, jakie w związku z tym poczynił, stanowiąć będzie kulminacyjny punkt w dyskusji nad tą problematyką w późnej scholastyce. To on zwrócił uwagę, że właściwe poznanie metafizyczne koncentruje się wokół t. (choć sam wskazywał na pierwsze zasady), co *explicite* zostanie wyrażone dopiero w tomizmie egzystencjalnym czasów współczesnych.

Na początku XVII w. scholastyczne rozumienie t. podjął Tomasz Campanella, chcąc uporządkować wielowątkową dyskusję nad tym zagadnieniem. „*Transcendens – wyjaśnia Campanella – est terminus universalissimam omnium rerum communitatem significans, proptereaue in oratione praedicabilis immediate de omnibus diversis generibus in quid analogum ut ens, verum, bonum et unum*” (*Philosophiae rationalis partes quinque. Dialecticorum liber primus*, I, P 1637, lib. I, c. 14; cyt. za: G. Schulemann, *Die Lehre von den T. [...]*, 54). Campanella pisał te słowa w kontekście swoich poprzedników – Kajetana, Franciszka z Ferrary, a także F. Suáreza – którzy kontynuowali scholastyczną tradycję interpretacji t. w duchu Arystotelesa i Tomasza z Akwinu.

W neoscholastyce zagadnienia t. podjęli m.in. J. Balmes i J. Kleutgen, jednak ich interpretacje nie wniosły nic nowego. Suárez nadal pozostał niekwestionowanym „księciem metafizyków” i będzie przywoływany w tej kwestii jako autorytet.

W tej sytuacji Ch. Wolffa nauka o t., tak jak cała XVIII-wieczna filozofia szkolna przeniknięta jest duchem filozofii Suáreza. Jego wpływ jest widoczny także u Kartezjusza, co wyraża się w dążeniu do formułowania pryncypiów i zasad, a jasne i wyraźne „*principia per se nota*” będą celem poznania filozoficznego i wyrazem jego wartościowości. W ten sposób interpretację metafizyczną t. zastąpiono teoriopoznawczą i logiczną, a poznanie bytu zredukowane do poznawania pierwszych zasad. W konsekwencji Tomaszowa nauka o t. została zapoznana.

Dopiero w XX w. wraz z odczytaniem na nowo metafizyki Tomasza z Akwinu – co stało się za sprawą É. Gilsona i J. Maritaina – oraz

sformułowaniem współczesnej wersji metafizyki realistycznej przez M. A. Krapca, problematyka t., jako istotny problem poznania metafizycznego powróciła do metafizyki.

Interpretacja negatywna. Punkt zwrotny w interpretacji t., polegający na rugowaniu t. jako powszechnych właściwości bytów, nastąpił w XVII w. Wiązało się to z tzw. przewrotem kartezjańskim w teorii poznania, polegającym na odrzuceniu arystotelesowskiego empiryzmu genetycznego na rzecz aprioryzmu. „Kartezjusz nie mówi już o transcendentálnych właściwościach bytu. Kartezjańskie cogito, które wprowadza rozdział pomiędzy ludzką (świadomą) a fizyczną (nieświadomą) rzeczywistością, przygotowuje przyjście nowożytnego subiektywizmu i nihilizmu. Zarysowuje się obraz świata, w którym człowiek dąży do opanowania natury, próbując uporządkować świat według miary swego poznania. [...]. Rozłam pomiędzy rozpoznającym podmiotem i rzeczywistością, który wprowadził Kartezjusz do nowożytnej filozofii, nie został w żaden sposób usunięty. Ostatecznie więc sam człowiek tworzy prawdę i dobro bytu. Byt zaś nie jest nośnikiem żadnej właściwości” (L. Elders, *Die Metaphysik des Thomas von Aquin in historischer Perspektive*, II 54, 57).

Na tym etapie charakterystyki t. można wskazać dwie tendencje: a) niedostrzeżenie transcendentálnych właściwości bytów; b) zastępowanie ich przez tzw. antytranscendentalia, czyli właściwości negatywne.

Potrzebę wyróżniania pojęć transcendentálnych jako jeden z pierwszych odrzucił Th. Hobbes, argumentując, że powiedzenia „człowiek”, „jakiś człowiek” i „prawdziwy człowiek” mają ten sam sens, są tylko dźwiękami głosu ludzkiego; analogiczne rozumowanie możemy rozciągnąć na wszystkie t. (*Elementy filozofii*, tłum. Cz. Znamierowski, Wwa 1965, I 26).

Z kolei B. Spinoza dowodził, że takie t. jak: jedno, prawda i dobro są tylko „zewnątrznymi określeniami i znakami, i nie stanowią przedmiotu szczególnego zainteresowania” (*Cogitata metaphysica*, I 6, w: tenże, *Principia philosophiae [...]*, L 1843).

Jeszcze dalej w negacji t. poszedł I. Kant, który w *Krytyce czystego rozumu* (tłum. R. Ingarden, Wwa 1986², I 12) stwierdził, że pojęcia transcendentálne to puste terminy, których nie można używać do określania obiektywnego przedmiotu, który istnieje sam w sobie. Oddzielając sferę bytu

(Sein) od sfery powinności (Solen), zapoczątkował proces przeformowywania teorii t. w teorię wartości. Wyróżnione przez Kanta – w miejsce t. – wartości są korelatami aktów powinności i otrzymują status postulatów.

Dla G. W. F. Hegla prawdziwy byt pozbawiony jest wszelkich determinacji i właściwości, jest nieokreślony, zaś pojęcia transcendentalne są rezultatem stawania się bytu, a nie właściwościami bytu (G. W. F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. Ś. F. Nowicki, Wwa 1990, par. 24 i 87).

W całym nurcie filozofii podmiotowej – idealistycznej, t. pojmowane są albo jako wytwór myślenia, albo wyraz „alienacji” poznania racjonalnego.

Na innym stanowisku odnośnie t. stanął marksizm. Transcendentalne właściwości zredukowano do kategoriałnych i zastąpiono fizycznymi jakościami (K. Marks, *Kapitał*, w: tenże, F. Engels, *Dzieła wybrane*, Wwa 1981, I, rozdz. I, przypis 18). Myślenie uznano za funkcję materii. Byt (materię) wyróżniają takie właściwości, jak: ruch, rozszerzalność, stawanie się, nieskończoność. Ze względu na te właściwości – związane tylko z materią – nie można mówić o żadnych transcendentalnych właściwościach, typu prawda czy dobro. Aspekt użyteczności stał się naczelną kategorią określania bytu. Pociągnęło to za sobą rugowanie z filozofii pojęcia „właściwość” (transcendentalna), a pojawił się termin „wartość”.

Najdobitniej przełom ten wyraził F. W. Nietzsche, mówiąc o „przewartościowaniu wszystkich wartości” jako radykalnej konsekwencji wolności poznawczej; takie stanowisko, pociągając za sobą konieczność przyjęcia za prawdziwe wszelkich przekonań, prowadzi do nihilizmu. Stąd Nietzsche stawia pytanie: Czy człowiek ma jeszcze jakiś cel, jakieś miejsce, gdzie byłby u siebie, w domu? Odpowiada przecząco: nie istnieje nic takiego; nie istnieją żadne wartości, które są dane (zadane) i które mogłyby zostać odkryte przez człowieka. Człowiek musi wartości ustanawiać, a te nigdy nie są ostateczne i konieczne (F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, tłum. S. Wyrzykowski, Kr 1912). T. nazywał Nietzsche „najwyższymi pojęciami”, najogólniejszymi, najbardziej pustymi i stanowiącymi „ostatni cień ulatniającej się rzeczywistości”. Świat wartości jest stwarzany przez nas, dlatego jest poznawalny, odsłania się nam jako logicznie uporządkowany. W rzeczywistości jesteśmy ofiarami iluzji, gdyż wszelkie właściwości, jakie przypisujemy

bytowi, deformują go. Nie jest to tylko wina naszego subiektywnego poznania – problem leży głębiej, a mianowicie w naturze rzeczy – istnienie bytu nie jest bowiem nigdy identyczne z samym sobą.

Skoro byt ze swej natury jest taki, że nie można mu przypisać żadnych obiektywnych właściwości, nie można powiedzieć nic pozytywnego, to pozostaje orzekanie negatywne: z chwilą zakwestionowania transcendentálnych właściwości bytu, pojawiają się antytranscendentalia – nicność (niebyt), wrogość, przemijalność, bezsens.

Próbie ratowania tej beznadziejnej poznawczo sytuacji można dostrzec w filozofii E. Husserla, usiłującego przywrócić obiektywność wartości rzeczy (bytu). Chciał on przyznać rzeczy status faktycznego istnienia i faktycznego ukwalifikowania. Program ten jednak zakończył się na deklaracjach. Czym bowiem dla Husserla jest przedmiot? Jest tym, co dane (fenomen), a więc to, co zrelacjonowane do świadomości. Rzeczywistość nie pojawia się w poznaniu jako taka, lecz służy do określenia pola świadomości (E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, tłum. D. Gierulanka, Wwa 1974, II 24). Poznawcze ujęcie, czyli dana świadomości zostanie podniesiona do rangi rzeczy. Akt ujęcia rzeczy zostaje zabsolutyzowany i uprzedmiotowiony, filozofia zaś przedstawia się jako refleksja nad poznawczym ujęciem bytu i wyjaśnianiem tego ujęcia. Dziedzinę własności bytu przeniesiono z porządku metafizycznego do porządku psychologicznego, w ten sposób pozbawiając podstaw, by wyróżnić transcendentálne właściwości bytu w nim zapodmiotowane; 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, wszedł w nurt myślenia antytranscendentalnego, ze względu na zerwanie jedności bytu i wartości, te ostatnie wiążąc z dziedziną idealną lub polem świadomości człowieka. Wprawdzie świadomość nie formułuje obiektu swej wiedzy, ale ustala go, określa i utrwala (zawiesiwszy uprzednio jego realne istnienie). W konsekwencji poznanie rzeczywistości sprowadza się do tego, że myślenie znajduje radość w tym, że może opisać każdą daną doświadczenia i ująć ją. Prawda, o której tu mowa (przy poznawaniu bytu), należy do porządku

psychologicznego (L. J. Elders, *Die Metaphysik des Thomas von Aquin [...]*, 56).

W procesie negowania obiektywnych właściwości bytów jeszcze dalej poszli J.-P. Sartre i M. Merleau-Ponty. Walkę faktyczności (rzeczywistości) wypowiedział Sartre, redukując ją do minimum: rzeczywistość (faktyczność) trzeba na nowo stwarzać, czyniąc ją przyjazną dla siebie, gdyż jest obca. Poznać coś, to uwolnić się od tego, zanegować. Sartre'a można nazwać propagatorem antytranscendentalistów, głosicielem negatywności (J.-P. Sartre, *L'être et le neant*, P 1953³⁸, 15).

W ontologii fenomenologicznej wyróżnił Sartre „byt w sobie” (en soi) i „byt dla siebie” (pour soi); oba obszary dzieli przestrzeń nie do pokonania. Byt w sobie to monolityczna masa rzeczywistości, ślepa wobec siebie, nieruchoma w swym absolutnym byciu, mroczna, ponura, krnąbrna, wroga, utraciła swoją prawdę, dobro i piękno (tenże, *L'imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination*, P 1940, 245). 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 wprowadzić dzięki swej świadomości użyczać 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, choć byt nie może podtrzymywać żadnej zróżnicowanej jakości, nicość jest jego logicznym następstwem, zakłada bowiem byt, by go negować, skoro nieredukowalna jakość owego »nie« nadchodzi, by dołączyć się do niezróżnicowanej masy bytu po to, by ją ujawnić” – tenże, *L'être et le neant*, 51).

Gilson zauważył, że Sartre pokazał, iż „Badający, w dwoistym ruchu, unicestwia rzecz badaną w relacji do siebie, umieszczając ją w neutralnym 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 przyporządkowującym. »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 posłużyć, negacja musi wyłonić się nie jako rzecz wśród rzeczy, lecz jako siatka kategorii sterująca uporządkowaniem i rozkładaniem wielkich mas bytu, wypełniających rzeczy«” (É. Gilson, T. Langan, A. A. Maurer, *Historia*

filozofii współczesnej, tłum. B. Chwedeńczuk, S. Zalewski, Wwa 1977, 345–346).

Podobne stanowisko zajął 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 ponownie w chaosie. Byt jako taki jest pozbawiony cech i właściwości – właściwości otrzymuje od nas (M. Merleau-Ponty, *Proza świata. Eseje o mowie*, tłum. E. Bieńkowska, S. Cichowicz, J. Skoczylas, Wwa 1976, 63 n.).

Niewiarę w dobro bytu próbował przezwyciężyć K. Jaspers, określając byt jako szyfr. Byt jako szyfr jest nośnikiem jakiejś prawdy, a przez to nośnikiem jakichś właściwości. Czym jednak są owe właściwości bytu? Są elementami szyfru, wskazując na nieobecny w bycie transcendens. Szyfr dostarcza jednak wielkiej ilości znaczeń, stąd proces rozszyfrowania to proces nieskończony, w konsekwencji więc byt nie daje się poznać. Choć byt posiada głębię światła i wartości, to i tak nie można go rzeczywiście rozpoznać (K. Jaspers, *Philosophie*, Gö 1948²).

Żadnych kwalifikacji nie ma także heideggerowski byt rozumiany jako „całość bytu” (Das Seiende im Ganzen). Można go określić tylko w aspekcie „przejawiania się”, a przejawia się w bycie (Das Sein) dzięki temu, że człowiek przez poznanie wynosi go do istnienia z otchłani nicości. Ale i to, co przez poznanie zostaje wyniesione, przejawia się w antywartościach takich jak bojaźń, zatroskanie, strach (M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Wwa 1994, 332 n.).

Taki negatywny wykład t. został z całą ostrością „naukowej” argumentacji doprowadzony do końca w ramach neopozytywizmu. Neopozytywiści stwierdzali, że takie wypowiedzi, jak „każdy byt jest prawdą”, „każdy byt jest dobry” to typowe tautologie, niemające żadnego odpowiednika w rzeczywistości (A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, Lo 1936, 89). Sens, wartość – powie K. R. Popper – nie są powiązane z rzeczami, lecz to my użyczymy je rzeczom.

Teoretyczne zerwanie jedności bytu i jego transcendentalnych właściwości odbiło się w realnym życiu degradacją kultury człowieka –

zarówno w sferze materialnej, jak i moralnej, objęło niemal wszystkie dziedziny życia: ekonomiczną, biologiczną, polityczną, społeczną, naukową.

Odrodzenie się problematyki t. i nawiązanie do wykładni Akwinaty nastąpiło w latach 20. XX w., dzięki precyzacji jego koncepcji bytu, podjętej w tomizmie egzystencjalnym.

Interpretacja metafizyki Akwinaty, w tym problematyki t. związanej z poznawaniem bytu, przebiegała w dwóch kierunkach: a) krytyki poznania (tomizm transcendentalizujący) i dopełnienia Tomaszowej koncepcji bytu, gdzie elementy filozofii Kanta, Heideggera, Husserla wykorzystano do wzbogacenia tomizmu (J. Maréchal, J. B. Lotz, E. Coreth, K. Rahner, R. Marc, B. Lonergan); b) dotarcia do autentycznej myśli Akwinaty (wyrażającej się w autonomii metod poznania metafizycznego) i formułowania całościowej teorii t. (É. Gilson, J. Maritain, G. P. Klubertanz, M. A. Krapiec, W. Stróżewski, A. Maryniarczyk) oraz logiczno-eistemologicznej determinacji pojęć transcendentalnych (T. Czeżowski, A. B. Stępień, S. Majdański).

TRANSCENDENTIALIA W METAFIZYCE REALISTYCZNEJ. W filozofii realistycznej wyróżnia się 7 właściwości transcendentalnych, zw. t.: byt, rzecz, jedno, odrębność, prawda, dobro, piękno – rozumiane analogicznie. Informują one o tym, że wszystko, co realnie istnieje, ma następujące właściwości: 1) jakąś treść i proporcjonalne do niej istnienie (byt); 2) jest treściowo określone (rzecz); 3) jest wewnątrznie niesprzeczne (jedno); 4) jest suwerenne w istnieniu (odrębne); 5) jest poznawalne (prawda); 6) jest amabilne (dobro); 7) jest doskonałe (piękno). W metafizyce realistycznej występują one jako podstawowe struktury poznawcze, w ramach których dokonuje się poznania konkretnego i całej istniejącej rzeczywistości (M. A. Krapiec, *Metafizyka*, Lb 1984³, 40). Na płaszczyźnie językowej t. określane są niekiedy jako: wyrażenia zamienne z słowem „byt”; jako terminy „odwzorowywalne poznawczo i werbalizowane nazwowo”, a także jako „operatory” w sensie funktorów zdaniotwórczych od argumentu zdaniowego (S. Majdański, *Problemy asercji zdaniowej. Szkice pragmatyczne*, Lb 1972, 208–222).

W metafizyce realistycznej t. rozumiane są jako powszechne właściwości bytów. Jako wyrażenia językowe mają strukturę sądową i są skrótami sądów egzystencjalnych (M. A. Krapiec, *T. a uniwersalia*, w: św. Tomasz z Akwinu, *De veritate. O prawdzie*, tłum. A. Białek, Lb 1999, 149). Interpretacja t. jest

ściśle powiązana z koncepcją bytu, koncepcją poznania oraz językiem metafizyki. Analizowanie t. w oderwaniu od konkretnej metafizyki rodzi więcej nieporozumień niż korzyści, gdyż teoria t. jest wykładnikiem i sprawdzianem koncepcji poznania metafizycznego.

Poznanie metafizyczne a t. Pierwotnym aktem poznawczym, do którego odwołuje się metafizyka realistyczna, jest sąd egzystencjalny typu „coś istnieje”. Sąd ten, jako podstawowy akt poznawczy, jest najbardziej pierwotną, a zarazem całościową poznawczą odpowiedzią człowieka na istniejącą rzeczywistość. Ujęty od strony metafizyki poznania, jest wyrazem aktualizacji człowieka jako bytu poznającego. Aby aktualizacja ta mogła się dokonać, człowiek musi wejść w kontakt z rzeczywistością. Intellect ludzki (w przeciwieństwie do tego, co twierdzą zwolennicy istnienia „ja” transcendentalnego) ma status władzy możliwościowej i nie jest od początku uformowany na sposób aktualnie istniejącego „ja” poznającego, lecz staje się taki dzięki kontaktowi ze światem rzeczy. Życie poznawcze – czego wyrazem jest właśnie sąd egzystencjalny o postaci „coś istnieje” – jest rozwijane i doskonalone w racjonalnym poznawaniu, postępowaniu oraz twórczości.

Sąd egzystencjalny, rozumiany jako pierwotna odpowiedź poznawcza na istniejącą rzecz, nie jest ujęciem ogólnym konkretnego przedmiotu, lecz jest ujęciem niewyraźnym przedmiotu, który istnieje jako określony. Jest ujęciem przedmiotu w tym, co stanowi o konieczności jego istnienia, a więc w tym, bez czego żaden konkretny przedmiot nie może istnieć. Tego typu ujęcie jest więc ujęciem konkretnego przedmiotu w tym, co jest w nim konieczne dla bycia bytem, a więc ujęciem transcendentalnym. Jeśli porównamy wyrażenia: „coś jest” i „człowiek jest”, to w pierwszym przypadku mamy do czynienia z ujęciem tego, co konkretne, chociaż niewyraźnym, ale obejmujące to wszystko, co w nim konieczne, w drugim zaś, z ujęciem ogólnym, na które składa się zespół cech wspólnych dla danej grupy przedmiotów. W pierwszym ujęciu mamy do czynienia z ujęciem, które w poznaniu metafizycznym zostało nazwane ujęciem transcendentalizującym. Rezultaty tego typu ujęć zostały ujęte w specyficznych aktach poznawczych, których werbalizacjami są t.: byt, rzecz, jedno, odrębność, prawda, dobro, piękno. W tych t. ujmowane jest poznanie koniecznych i przedmiotowych racji bycia czymś realnym, czyli bytem (M. A.

Krapiec, *Język naturalny podmiotowo-orzeczeniowy. (Analiza sądów)*, w: Tomasz z Akwinu, *De ente et essentia*, Lb 1981, 140–162).

Cel analiz poznania metafizycznego, którego istotę odsłaniają t., sprowadza się nie tyle do poszukiwania odpowiedzi na pytanie, jak przebiega poznanie w ogóle, lecz – dlaczego ($\delta\acute{\iota}\alpha\ \acute{\tau}\iota$ [diá ti]) może dokonywać się poznanie konkretnego przedmiotu i całej rzeczywistości, a więc poznanie jednostkowe i powszechne. W związku z tym t. nie mogą być zredukowane do zwykłych orzeczników, które wyróżnia tylko nieograniczony zakres orzekania, lecz winny być ukazywane w powiązaniu z sądami egzystencjalnymi, jako ich esencjonalne ujęcia; funkcją t. nie jest dostarczanie treściowej informacji o bycie, lecz ukazanie koniecznościowych i przedmiotowych racji bycia bytem. T., jako najbardziej podstawowe struktury poznania metafizycznego, nie zatrzymują na sobie podmiotu poznającego, lecz otwierają przed nim pole działalności poznawczej, która wyrażać się będzie w pojęciowaniu, sądzeniu, rozumowaniu i całej dziedzinie twórczości. Każde transcendentale jest wyrazem afirmacji przedmiotowego i koniecznego aspektu bycia bytem, zaś akt afirmacji jest równocześnie wyrazem spełnienia się (aktualizowania) człowieka jako bytu poznającego (É. Gilson, *Byt i istota*, tłum. P. Lubicz, J. Nowak, Wwa 1963, 260–261).

T. jako ujęcia granicznych aspektów bytowania rzeczy. Jako podstawowe struktury poznania metafizycznego t. są ujęciami granicznych aspektów bycia bytem. Termin „graniczność” wskazuje tu na ujęcie w poznaniu metafizycznym koniecznościowych i zarazem powszechnych właściwości bytu, których negacja pociąga za sobą negację bytu. T. ujmujące graniczne aspekty bytowania (utrześciwienie, niesprzeczność, suwerenność, racjonalność, amabilność itp.) nie są ani „punktem wyjścia”, ani „przedmiotem analiz”. W metafizyce pełnią funkcję formalnych zasad poznania jednostkowego, a zarazem powszechnego (S. Kamiński, *Czym są w filozofii i logice tzw. pierwsze zasady*, RF 11 (1963) z. 1, 22). Stąd muszą unieść informację o realnych rzeczach i o ich koniecznych, powszechnych i przedmiotowych właściwościach. Dlatego przez niektórych metafizyków nazywane są „skrókami” czy „zwinięciami” sądów egzystencjalnych, gdyż w nich i przez nie realizuje się poznanie metafizyczne i fundowana jest jednostkowa, a zarazem powszechna wiedza o rzeczywistości.

Ich przesłanie poznawcze skoncentrowane jest na afirmacji koniecznych i transcendentalnych aspektów bytowania konkretności, a nie na jego treściowym (unaoczniającym) ujaśnianiu.

Graniczność ujęć transcendentalnych wskazuje też na graniczność naszego poznania, które chociaż potencjalnie jest nieograniczone, to faktycznie może dotyczyć tylko bytu, w tym zaś przypadku koniecznościowych realnych relacji wewnątrzbytowych, które przebiegają przez całą istniejącą rzeczywistość, bez których nie może istnieć żaden realny przedmiot.

Wyodrębnienie t. Sposobem wyodrębniania t. jest najogólniej ujęta separacja metafizyczna – tylko ona gwarantuje zachowanie egzystencjalnego charakteru poznania metafizycznego. Stąd rezultaty separacji metafizycznej (t. i wyrażenia metafizyczne) wyrażają egzystencjalny charakter poznania bytu (dlatego są formułowane w postaci wyrażen sądowych).

W procesie wyodrębniania t. można wyróżnić 3 etapy: 1) afirmacja (w sądach egzystencjalnych) istnienia poznawanych rzeczy; 2) analiza wyróżniająca (separująca) nowe konieczne czynniki, charakterystyczne dla wyróżnionego aspektu poznawania bytu; 3) przejście od ujęcia kategoryjnego do transcendentalnego na podstawie analogii w istnieniu i wyrażenie (w języku) powszechnego i zarazem granicznego aspektu bytowania konkretności.

Funkcje t. W poznaniu metafizycznym występują t. w potrójnej roli: a) wskazują na konieczne i zarazem graniczne właściwości bytowania konkretności, takie jak: być treściowo określonym (rzeczą), być wewnątrznie niesprzecznym (jednym), być suwerennym w istnieniu (odrębnym), być poznawalnym (prawdą), być amabilnym (dobrem), być doskonałym, czyli syntezą prawdy i dobra (pięknem); b) odsłaniają nowe aspekty doświadczenia metafizycznego, takie jak: doświadczenie istoty, jedności (henologiczności), indywidualności, prawdy (aleteiczności), dobra (agatoniczności), piękna (doskonałości); c) odsłaniają podstawy porządku racjonalnego zwerbalizowanego w metafizycznych pierwszych zasadach, takich jak: zasada tożsamości, niesprzeczności, wyłączonego środka, racji bytu, celowości i integralności.

Doświadczenie metafizyczne utożsamiane jest zazwyczaj z doświadczeniem czegoś istniejącego, bez zwracania uwagi na fakt, że jest to najbardziej spotencjalizowane doświadczenie bytu, którego aspekty ujawniają poszczególne t.

System metafizyki a t. Specyfika t. szczególnie widoczna jest na tle tzw. systemu metafizyki. W t. przenoszone jest poznanie dotyczące konkretnie istniejącego bytu, a zarazem całej rzeczywistości; t. fundują więc wiedzę konkretną, a zarazem powszechną.

Na terenie metafizyki realistycznej system można charakteryzować na dwóch płaszczyznach: ontycznej – jako sposób istnienia bytu, oraz epistemologiczno-metodologicznej – jako sposób organizowania wiedzy. Wiązanie terminu „system” z płaszczyzną epistemologiczno-metodologiczną zdominowało rozumienie systemu w całych dziejach filozofii. Tymczasem pierwotne znaczenie terminu „system” wskazywało na określenie sposobu istnienia przedmiotu, człowieka czy kosmosu jako czegoś w sobie uporządkowanego (A. Maryniarczyk, *System metafizyki. Analiza „przedmiotowo-zbornego” poznania*, Lb 1991, 23 n.). Mówiąc o systemie metafizyki, należy pamiętać, że wyrażenie „system” wskazuje przede wszystkim na sposób istnienia bytu. Byt istnieje na sposób uporządkowanej całości, czyli na sposób systemu. Oznacza to, że przedmiot (złożony w swej strukturze) realizuje się w swoim istnieniu jako uporządkowany, a czynnikiem porządkującym jest akt istnienia; akt istnienia porządkuje i przyporządkowuje poszczególne elementy w bycie.

Byt złożony, lecz istniejący jako uporządkowana całość, jest przedmiotem naszego codziennego doświadczenia. Systemowy sposób istnienia bytu jest powszechnym sposobem bytowania, a więc w pewnym sensie transcendentalnym. W odróżnieniu do jedności (która wskazuje na niesprzeczny w sobie sposób istnienia), wyrażenie „system” wskazywałoby na wewnątrznie uporządkowany sposób istnienia bytów. Wyrażenie „systemowy sposób bytowania” należy więc do rodziny takich pojęć, jak: analogiczny czy inteligibilny (sposób bytowania).

Mówiąc o systemie na terenie metafizyki, wskazuje się przede wszystkim na jego analogiczny sens, gdzie byt jako racjonalnie w sobie uporządkowany stanowi jedyną wykładnię i ostateczną podstawę zborności poznania metafizycznego.

Porządek poszczególnych twierdzeń, ich pierwotność lub wtórność oraz kryterium (zasada) porządkowania wyznaczone są hierarchią poszczególnych złożań bytowych (konstrytutywne, konsekwtywne, integralne, doskonałościowe

itp.) oraz aspektem ujęcia (transcendentalny czy kategoriaalny). Rezultaty odpoznanego uporządkowania i wzajemnych zależności są ujmowane w ramach t., pierwszych zasad oraz wyrażeń metafizycznych.

Wyodrębnione w poznaniu metafizycznym t., ze względu na swą strukturę oraz funkcję, fundują tak rozumiane poznanie systemowe oraz je w sobie niosą. Stąd formowanie t. jest włączone w ogólny proces konstruowania systemu metafizyki.

H. Knittermeyer, *Der Terminus Transzendental in seiner historischen Entwicklung bis zu Kant*, Mb 1920; G. Schulemann, *Die Lehre von den T. in der scholastischen Philosophie*, L 1929; F. Olgiati, *Il problema della conoscenza nella filosofia moderna ed il realismo scolastico*, w: *Acta secundi Congressus thomistici internationalis*, Tn 1937, 47–63; H. Pouillon, *Le premier traité des propriétés t.*, RNSP 42 (1939), 40–77; J. B. Sullivan, *An Examination of First Principles in Thought and Being in the Light of Aristotle and Aquinas*, Wa 1939; J. Maritain, *Raison et raisons*, P 1947; J.-H. Nicolas, *L'intuition de l'être et premier principe*, RThom 47 (1947), 113–134; J. E. Twomey, *The General Notion of the T. in the Metaphysics of Saint Thomas Aquinas*, Wa 1958; M. A. Krapiec, *T. i uniwersalia*, RF 7 (1959) z. 1, 5–39; É. Gilson, *Elements of Christian Philosophy*, GC 1960 (*Elementy filozofii chrześcijańskiej*, Wwa 1965); S. Majdański, *O naturze logicznej t. w aspekcie pryncypiów ogólnej teorii bytu*, RF 10 (1962) z. 1, 41–83; Krapiec Dz VII; K. Barthlein, *Die Transzendentalienlehre der alten Ontologie*, B 1972; H. Seidl, *Die Aristotelischen Quellen zur T. Aufstellung bei Thomas von Aquin*, PhJ 80 (1973), 166–171; W. Stróżewski, *Istnienie i wartość*, Kr 1981; C. Fabro, *Il t. tomistico*, Angelicum 60 (1983), 534–558; L. J. Elders, *Die Metaphysik des Thomas von Aquin in historischer Perspektive* (tłum. K. Hedwig), I–II, Sa 1985; M. A. Krapiec, *Metafizyczne rozumienie rzeczywistości*, ZNKUL 29 (1986) z. 1, 3–15; J. B. Lotz, *Die Grundbestimmungen des Seins*, In 1988; A. Maryniarczyk, *System metafizyki. Analiza „przedmiotowo-zbornego” poznania*, Lb 1991; J. M. Gondek, *Poznanie bytu a t.*, w: św. Tomasz z Akwinu, *De veritate. O prawdzie* (tłum. A. Białek), Lb 1999, 185–200; A. Maryniarczyk, *T. a poznanie metafizyczne*, w: tamże, 167–184; tenże, *T. w*

perspektywie historycznej, w: tamże, 117–140; M. Podbielski, *Teoria t. w I kwestii „De veritate” św. Tomasza z Akwinu*, w: tamże, 227–242.

Andrzej Maryniarczyk