

Jan Kiełbasa
Instytut Filozofii UJ,
Kraków

PIERWSZE I NAJPOWSZECHNIEJSZE: JEDNOŚĆ, PRAWDA, DOBRO I INNE TRANSCENDENTALIA W METAFIZYCE ŚW. TOMASZA Z AKWINU¹

I. SPECYFIKA ŚREDNIOWIECZNEGO ROZUMIENIA TRANSCENDENTALNOŚCI. OGÓLNA CHARAKTERYSTYKA TRANSCENDENTALIÓW

Próbę odczytania tego, co św. Tomasz z Akwinu mówi o jedności, prawdzie, dobru i innych transcendentaliach, chcę poprzedzić koniecznym, acz zapewne nieodkrywczym zastrzeżeniem: tego, co Tomasz mówi o transcendentaliach, nie należy rozumieć w duchu nowożytnego transcendentalizmu. Terminologiczna zbieżność nie jest, co prawda, całkiem przypadkowa, lecz nadmierne jej zawieszenie zaprowadziłoby nas w strony leżące z dala od tej drogi, którą zdaje się podążać myśl Akwinaty. Przygody nowożytnego transcendentalizmu — ciekawe same w sobie — są jednak przedmiotem innej opowieści — nie tej, którą chcemy wysnuć z Tomaszowej teorii transcendentaliów. By uporządkować pojęcia, powiedzmy tylko, że transcendentalność na gruncie filozofii nowożytnej (zwłaszcza Kantowskiej) i XX-wiecznej (zwłaszcza Husserlowskiej fenomenologii) jest traktowana jako pewna kwalifikacja podmiotowa czy też podmiotowi immanentna, i jako taka nie ma nic wspólnego, rzecz jasna, z transcendencją w potocznym sensie.

Według Kanta transcendentalne jest to, co dotyczy podmiotowych warunków możliwości poznania²: estetyka transcendentalna zajmuje się podmiotowymi warunkami możliwości postrzegania zmysłowego, czyli formami naoczności,

¹Tekst jest rozszerzoną wersją odczytu wygłoszonego w lutym 2013 roku w klasztorze Dominikanów w Warszawie (Służew) w ramach cyklu wykładów „Święty Tomasz o...”, zorganizowanego przez Instytut Tomistyczny.

²Por. I. KANT, *Krytyka czystego rozumu*, t. 1, tłum. R. Ingarden, Warszawa: PWN, 1957, s. 86.

przez które Kant rozumie czas i przestrzeń; analityka transcendentálna z kolei zajmuje się podmiotowymi warunkami moŝliwoŝci poznania intelektualnego, czyli podzielonymi na cztery typy kategoriami intelektu, do których filozof z Królewca zalicza m.in. substancję, przyczynowoŝć, jednoŝć, wieloŝć, moŝliwoŝć, koniecznoŝć etc. W jego ujęciu zatem transcendentálnoŝć okreŝla podmiotowe — zmysłowe i umysłowe — uwarunkowania konstytuowania przedmiotu poznania. Specyficznienie Kantowskie okreŝlenie „jednoŝć transcendentálnej apercpcji” oznacza natomiast pewną ideę regulatywną, która nie odnosi się juŝ wprost do konstytuowania przedmiotu poznania, ale samemu poznaniu zapewnia spójnoŝć.

Edmund Husserl w *Ideach czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, a takŝe w innych tekstach wyraŝnie kojarzy transcendentálnoŝć ze statusem fenomenologicznie zredukowanego podmiotu, tj. czystego „Ja”, czystej ŝwiadomoŝci³. Po przeprowadzeniu fenomenologicznej redukcji tym, co się ostaje, swoim *residuum*, miałoby być właŝnie transcendentálne czyste *ego* — podmiot, którego empiryczne istnienie, empiryczne cechy i empiryczne ŝrodowisko zoŝtały wzięte w nawias, niejako zawieszono⁴. Gwoli uczciwoŝci dopowiedzmy, ŝe odsłonięcie tego, co transcendentálne w Husserlowskim sensie — tj. transcendentálnej podmiotowoŝci — nie oznacza radykalnego zakwestionowania, faktycznego unieważnienia tego, co pozapodmiotowe i empiryczne. Należy ów zabieg rozumieć raczej jako maksymalne skupienie na wybranej dziedzinie badawczej, wzmocnione przez eksperymentalne, metodyczne nieuwzględnianie w fenomenologicznym badaniu tych empirycznych danych, które są pochodną przyjmowania tzw. tezy naturalnego nastawienia. Według Husserla bowiem w ramach fenomenologicznej redukcji wspomnianą tezę — tezę o faktycznym istnieniu ŝwiata, poszczególnych przedmiotów w tym ŝwiecie, ich wlasnoŝci, relacji etc. — należy choćby na próbę uchylić, by uzyskać dostę do czystej, transcendentálnej ŝwiadomoŝci.

W myŝli ŝredniowiecznej transcendentálnoŝć znaczy jednak coŝ zupełnie innego. Zgodnie ze swym etymologicznym znaczeniem transcendentalia (*transcendentia*) winny tu być rozumiane jako to, co przekracza, transcenduje zwyczajowe logiczne klasyfikacje bytu — to, co nie mieŝci się w schemacie

³ Por. E. HUSSERL, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, t. 1, tłum. D. Gierulanka, Warszawa: PWN, 1967, s. 185–187.

⁴ Warto jednak zauwaŝyć, ŝe takie transcendentálne czyste *ego*, taką transcendentálnie zredukowaną ŝwiadomoŝć — punkt doŝcia całej postulowanej przez Husserla procedury — w swojej krytycznej analizie L. Kołakowski czyni jednym z biegunów metafizycznego horroru, uznając, ŝe to, co miało być poznawczym Absolutem, absolutnie pierwotnym ŝródłem wiedzy, jest tylko „czystym pochłaniaczem znaczeń”, „pustym odbiorcą odrealnionych zjawisk”, „aktem bez aktora”. Por. L. KOŁAKOWSKI, *Horror metaphysicus*, tłum. M. Panufnik, Warszawa: Res Publica, 1990, s. 74–75.

klasyfikacyjnym zwanym drzewkiem Porfiriusza (od indywiduum bądź najniższego gatunku — *species specialissima*, przez gatunki i rodzaje o coraz większym stopniu ogólności, coraz szerszym zakresie, do najwyższego rodzaju — *genus generalissimum*).

Stąd transcendentalia można scharakteryzować przede wszystkim przez to, że są ponadrodzajowe (*omnia genera transcendunt*): nie ma takiego gatunku ani rodzaju, w którym mogłyby się zmieścić, który by je bez reszty obejmował. To różni je od uniwersaliów — powszechników, pojęć ogólnych, z którymi są czasem mylone: te ostatnie właśnie identyfikują się, między innymi, z rodzajami czy gatunkami. Transcendentalia są — by tak rzec — bardziej powszechne niż powszechniki, są najpowszechniejsze (*communissima*), co znaczy także, że są ponadkategorialne i nie mogą być identyfikowane z kategoriami w rozumieniu metafizyki Arystotelesowskiej i scholastycznej. Te ostatnie bowiem są — jak powiada Tomasz z Akwinu — *modi speciales entis*, parcelującymi byt, wydzielającymi jakiś jego fragment, jakąś jego szczególną postać. Mówiąc jeszcze inaczej: kategorie — po łacinie *praedicamenta* — przykrawają byt do logicznych i językowych możliwości jego orzekania, każde zaś z tych możliwych orzeczeń odnosi się nie do bytu w całości, ale do jakiejś jego wydzielonej dziedziny, np. do substancji, ilości, jakości, relacji itp. Transcendentalia są natomiast przez Tomasza opisywane jako *modi generaliter consequentes omne ens*⁵, a zatem powszechne własności czy stany bytu towarzyszące każdej jego postaci. Transcendentalia są również pierwsze, pierwotne, nieredukowalne (*prima*). Ta okoliczność naprowadza nas na prawdopodobny sens wprowadzenia transcendentaliów do argumentacji, sens myślenia transcendentaliami. W każdym dociekaniu esencjalnym, tj. rozumowaniu poszukującym istoty rzeczy, konieczne jest mianowicie sprowadzenie używanych pojęć do pewnych zasad, które umysł zna najlepiej, które same przez się są dla niego najbardziej oczywiste⁶; tylko w ten sposób można w rozumowaniu uniknąć regresu w nieskończoność (*alias in infinitum iretur*), paralizującego — zdaniem Tomasza — wszelkie poznanie i uniemożliwiającego jakąkolwiek wiedzę⁷. Transcendentalia zdają się pretendować do roli takich właśnie pojęć aksjomatycznych, pierwszych i oczywistych zasad, uruchamiających myślenie.

W tym miejscu wypada wspomnieć o jednym z podstawowych dylematów średniowiecznych teorii transcendentaliów, a mianowicie: czy są one powszechnymi własnościami bądź stanami bytu (*modi entis, modi essendi*), czy raczej uniwersalnymi sposobami oznaczania, denotacji (uniwersalnymi znaczeniowymi odniesieniami — *modi significandi*) bądź umysłowymi ujęciami (*intentiones*) tego,

⁵ Por. *De veritate*, q. 1, a. 1, c.

⁶ Por. *De veritate*, q. 1, a. 1, c: „in investigando quid est unumquodque oportet fieri reductionem in aliqua principia per se intellectui nota”.

⁷ Por. *De veritate*, q. 1, a. 1, c: „sic periret omnino scientia et cognitio rerum”.

co jest. Ponieważ w tekstach źródłowych (podobnie zresztą jak we współczesnej literaturze przedmiotu) spotkać można oba sposoby rozumienia transcendentaliów (jako własności bytu i jako znaczeń czy też ujęć umysłowych), to nierozstrzygnięty pozostaje problem, czy zagadnienie transcendentaliów należy do ontologii, czy raczej do semantyki (albo do obu tych dziedzin równocześnie). Dlatego w swoich rozważaniach zachowuję tę dwoistość, nie przesądzając jednoznacznie statusu transcendentaliów.

Wróćmy jednak do podstawowej charakterystyki transcendentaliów. Skoro każde transcendentale towarzyszy każdemu poszczególnemu bytowi, to kryterium transcendentality musi być maksymalna ekstensja, czyli równozakresowość z bytem. W zakresie dowolnego pojęcia transcendentalnego musi się zawierać każdy byt, i każdy byt musi mieć dowolną własność transcendentalną. Niektórzy filozofowie współcześni (wśród nich np. Jan Woleński) zwracają uwagę na trudności związane z tym kryterium, powołując się choćby na niemożność ustalenia prawdziwości zdań przyszłych przypadłościowych (*futura contingentia*), co miałyby dowodzić niepełnej korelacji bytu i prawdy. Wspomniani krytyczni komentatorzy sugerują więc, że niektóre transcendentalia nie pokrywają się zakresowo z całą dziedziną bytu, a obejmują jedynie pewien fragment bytu, który musi być jakoś dookreślony, np. jako byt aktualny, już urzeczywistniony (w odróżnieniu od bytu potencjalnego). Tomasz z Akwinu także zmagął się z problemem ewentualnej nierównozakresowości bytu i innych transcendentaliów, jednak wszystkie zarzuty w tej materii (zarówno te, które sugerowały, że byt wydaje się zakresowo szerszy niż inne transcendentalia, jak i te, które — paradoksalnie — sugerowały, że inne transcendentalia są zakresowo szersze niż byt) uznawał za nietrafne, broniąc konsekwentnie warunku równozakresowości.

Do podstawowej charakterystyki transcendentaliów należy również ich konwertybilność, czyli wzajem w siebie obracalność, przekładalność, zamiennność. Wynika ona poniekąd ze wspomnianej przed chwilą równozakresowości. Jeśli każde pojęcie transcendentalne rozciąga się na każdy byt, jeśli każdy byt ma każdą własność transcendentalną, to o tym samym bycie można orzec, że istnieje, jest czymś jednym, prawdziwym i dobrym. Innymi słowy: jeśli jest bytem, to tym samym jest jeden, prawdziwy i dobry. Takie wynikanie nie dla wszystkich było jednak oczywiste. Świętej pamięci ks. Józef Tischner w mowie i na piśmie wielokrotnie wracał do tego motywu scholastycznej metafizyki, wspominając, że ustawicznie męczyło go pytanie, czy naprawdę transcendentalia (zwłaszcza byt i dobro) *convertuntur* czy *non convertuntur*. Niezależnie od tego, czy ks. Tischnerowi w latach jego seminaryjnej młodości tę kwestię (i w ogóle całą myśl Tomasza z Akwinu) dobrze tłumaczono, trzeba przyznać, że to właśnie wątpliwości co do konwertybilności bytu i dobra skłoniły go do własnych, oryginalnych poszukiwań, których efektem było, między innymi, uznanie, że porządki

bytu i dobra nie są na siebie ściśle przekładalne⁸. Poszło za tym — mówiąc hasłowo — przyznanie prymatu agatologii względem ontologii, generujące zresztą wcale nie mniejsze trudności niż kwestia konwertybilności transcendentaliów. Dopóki jednak pozostajemy na gruncie filozofii Akwinaty, za jeden z wyróżników transcendentaliów uznajemy ich zamiennność. W zwięzłej formule mogliśmy to wyrazić tak: *transcendentia convertuntur*; faktycznie Tomasz zapisywał to w takiej postaci: *ens et bonum (ens et verum, ens et unum) convertuntur*.

Zamiennność transcendentaliów tłumaczona jest przez Tomasza jako ich realna (przedmiotowa) tożsamość (*idem in re, in supposita*) przy równoczesnej niesynonimiczności, tj. przy pojęciowej (znaczeniowej) różnicy (*differunt ratione*). Przy założeniu realnej tożsamości transcendentaliów ich niesynonimiczność, znaczeniowa nietożsamość, jest koniecznym warunkiem i gwarancją uniknięcia tautologii w wypowiedziach, w których są o sobie nawzajem orzekane. Gdyby bowiem transcendentalia były także znaczeniowo tożsame, to ich orzekanie w dotychczasowej postaci — jako odrębnych pojęć — byłoby typową redundancją; wystarczyłoby jedno pojęcie, np. „byt”, którego sens dokładnie by się pokrywał z sensem takich pojęć jak jedność, prawda czy dobro, czyniąc te ostatnie pojęcia całkowicie zbytecznymi. Wyrażenia takie jak „byt prawdziwy” byłyby zwykłymi pleonazmami — tym, co łacinnicy nazywali *nugatio*, czyli niedorzecznym, zbytecznym powtórzeniem tego samego, skoro powiedzieć „byt prawdziwy” to — przy założeniu synonimiczności transcendentaliów — powiedzieć tyle, co „byt bytowy” albo nawet „byt byt”.

II. KANONICZNA LISTA SZEŚCIU TRANSCENDENTALIÓW.

WYPROWADZANIE TRANSCENDENTALIÓW Z ANALIZY BYTU

W sposób najbardziej systematyczny i najpełniejszy Tomasz wyklada swoją koncepcję transcendentaliów w przywoływanym tu początkowym fragmencie *Kwestii dyskutowanych o prawdzie* (*De veritate*, q. 1, a. 1, c)⁹. Tam właśnie znaleźć można kanoniczną listę sześciu transcendentaliów: byt (*ens*), rzecz (*res*), jedność (*unum*), odrębność (inność, różnica) — dosłownie „coś” (*aliquid*), etymologicznie tłumaczone przez Tomasza jako „coś innego” (*aliud quid*) — prawda (*verum*), dobro (*bonum*). Ten sam zestaw — podobnie wyprowadzony i scharakteryzowany — znajduje się w tekście *De natura generis*, (a. 2),

⁸ Por. na przykład: J. TISCHNER, *Myślenie w żywiole piękna*, Kraków: Znak, 2004, s. 21–22.

⁹ By lepiej poznać i zrozumieć Tomaszową koncepcję transcendentaliów, warto także sięgnąć do innych fragmentów *De veritate*, tj. do kolejnych artykułów kwestii 1 i do kwestii 21. Ważne dla tej koncepcji są również inne teksty Tomasza, zwłaszcza *Summa theologiae* I, q. 5–6, 11, 16; I-II, q. 27; *Summa contra gentiles*, I, 42, 59–62; *De potentia*, q. 3, a. 16, q. 9, a. 7; *Scriptum super Sententiis*, I, d. 8, q. 1, a. 3; d. 19, q. 5, a. 1–3; d. 24, q. 1, a. 1–4.

przypisywanym Tomaszowi z Akwinu, a faktycznie napisanym przez Tomasza Suttona pod sam koniec XIII wieku, już po śmierci Akwinaty.

Byt jest traktowany jako transcendentale wyjściowe, tj. źródłowe i fundamentalne — to, co umysł pojmuje najpierw, tj. jako pierwsze i najbardziej oczywiste, i do czego w analizie sprowadza wszystkie inne pojęcia¹⁰. Inne pojęcia — w tym pozostałe transcendentalia — będą zatem efektem swoiście rozumianego i rozmaicie przez umysł realizowanego dodawania czegoś do bytu¹¹, przy czym niejako *a priori* wykluczone jest realne dodawanie do bytu czegoś wobec niego zewnętrznego, czegoś, co by się w nim nie zawierało (skoro poza bytem jest tylko niebyt, a dodawać do bytu niebyt to nic nie dodawać). Możliwe więc będzie dodawanie albo w sensie konkretyzacji, uszczegółowienia czy raczej uściśławiającej, precyzującej kategoryzacji, parcelacji — by tak rzec — bytu, a więc — paradoksalnie — w sensie jego zakresowego zawężenia (*per contractionem, per modum contrahendi et determinandi*), albo w sensie zabiegu czysto pojęciowego (*secundum rationem tantum*), tj. odślonięcia, ujawnienia pewnego powszechnego znaczeniowego aspektu bytu — tego, co towarzyszy każdemu bytowi bez wyjątku (*modus generaliter consequens omne ens*), ale nie jest wyrażone wprost przez termin „byt”.

Właśnie z pojęciowej analizy bytu — przez odślonięcie jego powszechnych znaczeniowych aspektów — Tomasz wyprowadza pozostałe transcendentalia. Zgodnie z tekstem *De veritate* (q. 1, a. 1, c), inne transcendentale własności i znaczenia odślonią się wtedy, gdy byt będzie rozważany bezwzględnie i niejako w izolacji — jako każdy byt z osobna, w samym sobie (*in se*), a inne wtedy, gdy będzie rozważany relacyjnie, w odniesieniu do czegoś, tj. w odniesieniu jednego bytu do innego (*in ordine ad aliud, secundum ordinem unius ad alterum*).

Jeśli poszczególny byt myślany jest bezwzględnie (*absolute*), tj. sam w sobie i z osobna (*in se*), to rozpatrywać go można afirmatywnie bądź negatywnie (*affirmative vel negative*), czyli przez pozytywne orzekanie bądź zaprzeczanie.

Rozpatrując każdy byt afirmatywnie, orzekamy przede wszystkim to, czym on w swojej istocie jest, ustalamy niejako jego istotową tożsamość. Tę istotową tożsamość danego bytu, jego *quidditas* czy też *essentia*, wyrazić można transcendentálním pojęciem „rzecz” (*res*). O ile zatem transcendentálna bytowość (*ens*) ujmuje byt w aspekcie jego *esse*, tego, że jest, czyli w aspekcie istnienia, o tyle transcendentálna rzeczowość bytu (*res*) ujawnia jego istotową treść (*essentia*), jego bycie czymś takim to a takim.

Rozpatrując każdy byt negatywnie, orzekamy jego wewnętrzne niepodzielenie (*indivisio entis*), mianowicie to, że sam w sobie w całości jest bytem i nie ma

¹⁰ Por. *De veritate*, q. 1, a. 1, c: „illud quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quo omnes conceptiones resolvit”.

¹¹ Por. tamże: „omnes aliae conceptiones intellectus accipiuntur ex additione ad ens”.

w nim niebytu; albo inaczej: że jest sobą i tylko sobą i nie ma w nim czegoś, co nim by nie było. To, że każdy byt jest niepodzielony, tzn. niepodzielnie jest bytem i niepodzielnie jest sobą, wyraża transcendentálną jedność (*unum*). W tym ujęciu każdy byt jest czymś jednym właśnie w takim negatywnym sensie: mianowicie jako wewnątrznie niepodzielony, w samym sobie czy raczej samym sobą zaprzecza ontologicznemu podziałowi (*unum = negatio divisionis = ens indivisum*). Pozwolę to sobie ująć jeszcze inaczej, sięgając do właściwej Tomaszowi terminologii metafizycznej i interpretując transcendentálną jedność jako strukturalną spójność bytu: tak rozumiana jedność charakteryzowana jest negatywnie, bo zaprzecza podziałowi, tj. jakiemuś pęknięciu czy rozdzieleniu, w zakresie formy substancjalnej i aktu istnienia danego bytu. Innymi słowy, każdy byt urzeczywistniany jest przez jedną i tylko jedną formę substancjalną oraz jeden i tylko jeden akt istnienia. Nie jest mozaiką różnych form ani sekwencją różnych istnień. Byt jest czymś jednym, bo jest wewnątrznie — formalnie i egzystencjalnie — niepęknięty, nierozdzielony, nierozproszony.

Jeśli poszczególny byt myślny jest relacyjnie (*relative*), w odniesieniu do czegoś innego (*in ordine ad aliud*), to można go rozpatrywać bądź ze względu na jego odniesienie negatywne, tj. oddzielenie, wyodrębnienie, odróżnianie się od czegoś innego (*secundum divisionem unius ab altero*), bądź ze względu na jego odniesienie pozytywne, tj. zgodność z czymś innym, dostosowanie do czegoś innego (*secundum convenientiam unius ad aliud*).

Rozpatrując każdy byt pod kątem jego odniesienia negatywnego, tj. oddzielenia od innego bytu czy też różnicy zachodzącej między nim a innym bytem, ujmujemy to, co stanowi o jego odrębności, co sprawia, że jest właśnie tym, a nie innym bytem. Tożsamy ze sobą w swojej istocie, wewnątrznie niepodzielony, jest taki właśnie na tle tego, od czego się oddziela, z czego się wyodrębnia. Transcendentálna odrębność — dosłownie „coś”, a właściwie „coś innego”, „bycie czymś innym” (*aliquid* interpretowane jako *aliud quid*) — oznacza bowiem byt oddzielony, odróżniony od innych (*ens ab aliis divisum*). Można uznać, że to transcendentálne jest nośnikiem, a przynajmniej przyczółkiem wielości, a zatem i pluralizmu w Tomaszowej ontologii. Nieprzypadkowo bowiem, jak się wydaje, właśnie transcendentálne *aliquid*, czyli odrębność, Tomasz traktuje jako komplementarne względem transcendentálnego jedności: każdy byt jest w sobie niepodzielony (*in se indivisum*), tzn. jest czymś jednym, a zarazem jest oddzielony, odróżniony od innych bytów (*ab aliis divisum*), tzn. jest czymś innym niż one, wyodrębnionym na tle jakiegóś wielości.

Rozpatrując każdy byt pod kątem jego odniesienia pozytywnego, tj. jego zgodności z czymś innym, ujmujemy jego dostosowanie do czegoś, co — ze względu na swoje dyspozycje receptywne i dążeniowe — może być traktowane jako równoważnik każdej postaci bytu. W tradycji arystotelesowskiej, zgodnie

z zapisem podanym w III księdze dzieła *O duszy* — a do niego *explicite* nawiązuje Tomasz — takim uniwersalnym bytowym równoważnikiem ma być dusza. To o niej powiada się, że jest zgodna, zbieżna, zestrojona z każdym bytem (*conveniens cum omni ente*), że jest w pewien sposób, w pewnym sensie, wszystkim (*anima quodammodo omnia*). Oczywiście chodzi tu nie o jakiś powszechny animizm czy panpsychizm, ale o przekonanie, że dusza — rozumiana jako podmiot czynności poznawczych i wolitywnych — może uczynić swoim przedmiotem poznania i pragnienia właściwie każdy byt, a to dzięki temu, że niemal każdy byt może „przyjąć w siebie” dzięki zdolności abstrahowania z poszczególnych bytów ich umysłowych i zmysłowych form poznawczych i w niemal każdy byt może celować czy wręcz przenieść się swoim aktem chcenia i dążenia. Ogólnie zatem rzecz biorąc, rozpatrując byt pod kątem jego odniesienia pozytywnego, ujmujemy jego dostosowanie do podmiotu rozumnego. Jednak w owym podmiocie (mówiąc językiem Tomasza: *in anima*) należy odróżnić władzę czy zdolność poznawczą (*vis cognitiva*), czyli intelekt, i władzę pożądawczą, zdolność pragnienia (*vis appetitiva*), czyli wolę. Ścisłej więc rzecz biorąc, możemy myśleć byt nie tyle jako ogólnie dostosowany do podmiotu, ile jako dostosowany do konkretnej jego zdolności, tj. do intelektu jako władzy poznawczej bądź do woli jako władzy pożądawczej. Dwa możliwe kierunki wspomnianego dostosowania będą się ujawniały w dwóch różnych sposobach ujmowania każdego bytu ze względu na jego zgodność z czymś innym.

Ujęcie bytu ze względu na jego odniesienie do intelektu (*secundum convenientiam ad intellectum*) — a więc w kontekście poznania, w aspekcie poznawalności — i to odniesienie zgodne, czy raczej uzgadniające, dostosowujące, dorównujące, wyraża się w transcendentálním pojęciu prawdy (*verum*). Pamiętamy, że klasyczna definicja prawdy charakteryzuje ją właśnie jako zgodność, odpowiedniość, dostosowanie, współmierność, dorównanie (*convenientia, correspondentia, conformitas, adaequatio*) bytu i umysłu czy też bytu i myślenia. Każdy byt jest prawdziwy w transcendentálním sensie, bo zawsze odniesiony jest do jakiegoś umysłu, z którym jest uzgodniony, do którego jest dostosowany. Transcendentálna prawdziwość to nic innego jak właśnie ta relacja zgodności każdego bytu z jakimś umysłem, relacja dorównująca byt do umysłu lub umysł (myślenie) do bytu, i przesądzająca tym samym o jego poznawalności.

Ujęcie bytu ze względu na jego zgodne odniesienie, dostosowanie do woli jako władzy pożądawczej (*secundum convenientiam ad appetitum, ad voluntatem*) wyraża się w transcendentálním pojęciu dobra (*bonum*). Każdy byt jest dobry w transcendentálním sensie, bo zawsze odniesiony jest do jakiejś chcącej go woli, jest do niej dostosowany, tzn. jest dla niej odpowiednim, adekwatnym przedmiotem. Innymi słowy, każdy byt aktualnie lub potencjalnie jest przedmiotem jakiegoś pragnienia, celem jakiegoś dążenia. Transcendentálne dobro

jako relacja uzgadniająca każdy byt z odnoszącymi się do niego aktami woli odsłania zatem ten aspekt bytu, który można określić jako jego pożądalność, bycie czymś upragnionym lub pragnienia godnym.

III. REDUKCJA DO CZTERECH TRANSCENDENTALIÓW — HIPOTEZY

Choć Tomasz wymienia sześć pojęć transcendentálnych i pokazuje, jak z pojęcia bytu (a ściślej z analizy różnych sposobów jego ujmowania) można logicznie wyprowadzić pięć pozostałych transcendentálnych, mających swoje własne znaczenie, to *de facto* konsekwentnie zajmuje się tylko czterema takimi pojęciami: bytem, jednością, prawdą i dobrem. Tyle z całą pewnością można skonstatować. Kwestią otwartą pozostaje natomiast interpretacja tego faktu. Może po prostu tak się myślenie Tomasza potoczyło, że w swoich analizach pominął dwa transcendentalia bez jakiegoś szczególnego powodu i zamysłu. Może nie miał niczego ważnego do powiedzenia na ich temat. A może nawet tego pominięcia nie zauważył. Przyjmijmy jednak na próbę, że tak nie było w tym przypadku. W takim razie pominięte w jego refleksji transcendentalia — *res*, czyli istotowa tożsamość bytu i *aliquid*, czyli odrębność, bycie czymś innym — musiały być dla niego z jakiegoś powodu albo mniej ważne, albo redukowalne w pewien sposób do czterech podstawowych. Za pierwszą hipotezą, przyjmującą, że transcendentalia *res* i *aliquid* można zaniedbać, bo są mniej ważne, przemawiałaby głównie dominująca w myśli średniowiecznej tradycja, wiążąca refleksję nad transcendentaliąmi z dyskursem o Absolucie, a ściślej z kwestią tzw. imion boskich. Ten teologiczny kontekst jednoznacznie wyróżnia cztery podstawowe transcendentalia: spekulując na temat możliwości, prawomocności i adekwatności ludzkiego dyskursu o Bogu, w szczególności na temat stosowania do Niego terminów wywodzących się z ludzkiego języka, średniowieczni myśliciele z reguły uznają za uprawnione nazywanie Boga Bytem, Jednością, Prawdą i Dobrem, przy czym każde z tych określeń winno być pisane z dużej litery, dla podkreślenia, że w Bogu te atrybuty istnieją najwłaściwiej, tzn. z istoty, źródłowo i w pełni (a nie — jak w bytach stworzonych — na mocy partycypacji, wtórnie i w sposób ograniczony). Bóg nie tylko sam jest Bytem, Jednością, Prawdą i Dobrem, ale też jest przyczyną wszelkiej innej bytowości, jedności, prawdy i dobra, tzn. jest przyczyną istnienia każdego bytu i tego, że każdy byt jest czymś jednym, prawdziwym i dobrym. Takiemu twierdzeniu często towarzyszyło wyraźne wskazanie, z jakim aspektem boskiej przyczynowości wiążą się poszczególne transcendentálne kwalifikacje każdego bytu: sam byt, a właściwie jego istnienie, wiązano z Bogiem jako przyczyną sprawczą, jedność — z Bogiem jako przyczyną sprawczą lub formalną, prawdę — z Bogiem jako przyczyną formalną, wreszcie dobro — z Bogiem jako przyczyną celową. Zauważmy, że wszystkie te metafizyczne

spekulacje dotyczą nie sześcioro, a czterech pojęć transcendentalnych, które — choćby ze względu na wspomniany teologiczny kontekst, jednoznacznie wskazujący na boską genezę tych transcendentaliów i ich doskonałą realizację w samym Bogu — mogłyby być prawomocnie uznane za podstawowe, a zatem i ważniejsze niż te transcendentalia, które nie doczekały się takiej eksplikacji.

Swoją drogą, warto też zauważyć, że Tomasz z Akwinu jako jeden z nielicznych myślicieli tej epoki — jeśli nie w ogóle jedyny — wyprowadza pojęcia transcendentalne z analizy sposobów ujmowania samego bytu, a nie z refleksji nad imionami boskimi. Czyni tak przynajmniej w pierwszym artykule pierwszej kwestii *De veritate*: wprowadza transcendentalia jako powszechne właściwości bytu, stanowiące konieczną i pewną podstawę rozumowania, w wyniku analizy ontologicznej, a nie spekulacji teologicznej. Jego sposób procedowania należy niewątpliwie do metafizyki, ale jest to metafizyka rozumiana raczej jako *prima philosophia*, a nie *scientia divina*. Oczywiście to nie znaczy, by w refleksji nad transcendentaliami Tomasz całkowicie pomijał wspomniany teologiczny kontekst: jego obecność widać już w rozwinięciu argumentacji przedstawionej w *De veritate* i w kolejnych partiach tego dzieła. Tym bardziej ów kontekst jest widoczny w innych dziełach (zwłaszcza w I części *Summa theologiae*, ale też w *De potentia* i *Summa contra gentiles*), w których problematyka transcendentaliów nie jest traktowana autonomicznie, ale jest wpisana właśnie w rozważania dotyczące czy to wprost atrybutów boskich, czy to możliwości i sposobu orzekania czegokolwiek o Bogu. Na to, że Tomasz liczył się z tym kontekstem, wskazuje także dopiero co przedstawiona hipoteza o mniejszej randze tych dwóch pojęć transcendentalnych, które z reguły nie są brane pod uwagę w orzekaniu boskich imion.

Z kolei hipoteza redukcjonistyczna zakłada, że transcendentalia *res* i *aliquid* mogą być pominięte w bardziej szczegółowej analizie, bo da się je sprowadzić do innych, bardziej podstawowych. Tym samym nawet jeśli faktycznie i w nie mniejszym stopniu niż inne są powszechnymi właściwościami czy też stanami, towarzyszącymi każdej postaci bytu (*communissima, modi generaliter consequentes omne ens*), to ostatecznie nie są tym, co pierwsze — nie są *prima* czy też *primae intentiones entis*. Moim zdaniem, hipotetyczny zabieg redukcji mógłby polegać na tym, że treść transcendentalnego pojęcia *res* zostałaby uznana za sprowadzalną do treści samego pojęcia bytu, natomiast treść transcendentalnego pojęcia *aliquid* zostałaby potraktowana jako *implicite* zawarta w treści pojęcia jedności. W pierwszym przypadku „rzeczowość” bytu — jego istotowa tożsamość, jego *essentia* — byłaby po prostu nazwaniem tego, czym jest sam byt, który jako *ens*, jako „będące”, jako transcendentalna bytowość, określanymi byłby przede wszystkim w aspekcie istnienia, w swoim *esse*. Jeśli więc byt to nic innego jak to, co jest, to w gruncie rzeczy w tym jednym terminie *ens* możemy zawrzeć zarówno treść

owego „co” (to, czym coś jest), a zatem treść esencjalną, czyli transcendentalną rzeczowość, jak i treść tego, „że jest”, a zatem treść egzystencjalną, transcendentalną bytowość bytu. Jeśli odróżnienie istoty i istnienia jest wtórne względem samego bytu jako pojęcia pierwotnego — tego, co jest *primum simplex*, jeśli do tego jednego pojęcia *ens* sprowadza się i jego *essentia*, i jego *esse*, to i wyróżnienie transcendentalne *res* jako oznaczającego istotową tożsamość bytu może być potraktowane jako niekonieczne, skoro do pojęcia *ens* można sprowadzić również jego aspekt esencjalny. Takie wyjaśnienie hipotetycznej redukcji transcendentalnej rzeczowości do bytu mogłoby jeszcze zostać wzmocnione przez odniesienie tej argumentacji do wcześniej wspomnianego kontekstu teologicznego: rozważane w Bogu rzeczy, czyli istotowa tożsamość bytu i byt, czyli sama bytowość, byt w aspekcie istnienia, nie mogą być odróżniane ani realnie, ani nawet pojęciowo, skoro Bóg ze swej istoty i w swej istocie jest istnieniem, tzn. Jego „co” jest po prostu tożsame z Jego „jest”. Tym samym zabieg sprowadzenia transcendentalnie rozumianej rzeczy do bytu zyskiwałby dodatkowe uzasadnienie.

W przypadku pominięcia transcendentalne *aliquid*, zredukowanego do transcendentalnej jedności, w grę wchodziłoby, jak sądzę, wyprowadzenie wszystkich konsekwencji z rozważania tego, co znaczy być czymś jednym w transcendentalnym sensie. Jeśli każdy byt jest czymś jednym, bo jest wewnętrznie niepodzielony, tzn. jest sobą i tylko sobą, i nie ma w nim niczego, co by nim nie było, tak że w pełni i całkowicie jest tym oto bytem, to *implicite* niejako w owej charakterystyce zawiera się to, że jest czymś innym niż inne byty, że jako ten oto — formalnie i egzystencjalnie spójny i jeden — nie jest tym drugim, tym trzecim ani w ogóle żadnym z tych licznych bytów, które nie mają wspólnej z nim formy ani wspólnego aktu istnienia. Wobec tego jako jeden jest też zarazem *aliud quid* — czymś innym; jako wewnętrznie spójny, sam w swojej własnej bytowości nierozdzielony (*indivisum in se*), jest też zarazem oddzielony od innych (*divisum ab aliis*), spośród nich wyodrębniony. W ten sposób transcendentalna odrębność byłaby niejako z konieczności implikowana przez pojęcie transcendentalnej jedności i mogłaby do jedności właśnie być zredukowana. Jeśli bowiem myślimy byt jako jeden w transcendentalnym sensie, tym samym myślimy go — przynajmniej *implicite* — jako odrębny. Ta domniemana samooczywistość przedstawionej implikacji pozwalałaby zredukować transcendentalne *aliquid* i mogłaby uzasadniać jego pominięcie w bardziej szczegółowych analizach Tomasza.

IV. SPORNY STATUS PIĘKNA JAKO TRANSCENDENTALE

Bezspornym faktem jest nieobecność piękna na kanonicznej liście transcendentaliów, przedstawionej przez Tomasza w *De veritate*. Jednak sam ten fakt jest przedmiotem interpretacji: jedni twierdzą, że Tomasz doskonale wiedział, co

robi, i jeśli pominął piękno w swoim zestawieniu transcendentaliów, to uczynił to najzupełniej świadomie, będąc widocznie przekonany, iż piękno nie ma charakteru transcendentalnego. Mógł, na przykład, sądzić, że piękno tak bardzo zależy od odpowiedniego układu materialnych elementów bytu, a tym samym także od zmysłowego postrzegania tego układu, iż ma wyłącznie charakter estetyczny — w wąskim, etymologicznym sensie tego słowa (od greckiego słowa *aisthesis*, oznaczającego właśnie postrzeżenie zmysłowe). Dlatego nie może być powszechną własnością bytu — każdego bytu, także niematerialnego, niepodlegającego zmysłowemu postrzeganiu. Przeciw transcendentalności piękna mogłaby też przemawiać daleko idąca rozbieżność upodobań i sądów w tym zakresie, a także — występująca nawet w epoce Tomasza — tendencja do subiektywizacji piękna, wyrażana nieco powierzchownie, bezrefleksyjnie powtarzaną formułką: *de gustibus non est disputandum*.

Z drugiej jednak strony zwolennicy uznania piękna za transcendentale podnoszą argument, że w *De veritate* Tomasz pominął piękno na liście transcendentaliów albo przez niedopatrzenie (zważywszy na to, co pisał o pięknie gdzie indziej, dostarczając właściwie wszelkich racji pozwalających uznać jego transcendentalność), albo ze względu na przekonanie, że w podanej charakterystyce transcendentalnej prawdy i transcendentalnego dobra *implicite* zawarte są wskazówki wystarczające do wywnioskowania transcendentalności piękna. Chodzi w szczególności o zgodne odniesienie każdego bytu do władzy poznawczej i do władzy pożądczej podmiotu: jeśli transcendentalna prawda wyraża zgodność każdego bytu z intelektem (tzn. jego bycie poznawalnym), a transcendentalne dobro — zgodność każdego bytu z wolą (tzn. jego bycie pożądanym), to nic nie stoi na przeszkodzie, by uznać, że również piękno wyraża takie zgodne odniesienie do jednej z tych władz, a może nawet do obu, i tym samym ma charakter transcendentalny. Ma o tym przesądzać choćby zwięzła formuła podana przez Tomasza w I części *Summa theologiae*: „pulchra enim dicuntur quae visa placent”¹². Rzeczywiście, można to zdanie zinterpretować tak, że uzasadniać będzie transcendentalny charakter piękna: wszak jeśli rzeczy piękne są widziane (ujrzane), to są tym samym poznawalne, a zatem pozostają w zgodnym stosunku do władzy poznawczej. Z kolei to, że się podobają (wzbudzają upodobanie), dowodzi tego, że są pożądalne, upragnione, a więc pozostają w zgodnej relacji z wolą jako władzą pożądczą. Piękno miałoby zatem taki status jak prawda i dobro. I choć Tomasz nie mówi wprost o transcendentalności piękna, to wniosek taki można by prawomocnie wyprowadzić z jego własnego tekstu.

Wydaje się to tym bardziej usprawiedliwione, że w tym samym tekście, porównując piękno z dobrem, Akwinata używa sformułowań stosowanych zazwy-

¹²Por. *ST*, I, q. 5, a. 4, ad 1.

czaj w opisie relacji między transcendentiami: piękno i dobro są mianowicie przedmiotowo tożsame, lecz różnią się pojęciowo, co do swego znaczenia¹³. Chociaż bowiem mają ten sam fundament rzeczowy (*super eandem rem fundantur*), to o ile dobro — jako to, co w swoim podstawowym znaczeniu jest celem i przedmiotem pragnienia — odnosi się do władzy pożądawczej¹⁴, o tyle piękno — jako to, co polega przede wszystkim na właściwej proporcji i zakłada rozpoznanie pewnego formalnego podobieństwa — w swoim podstawowym znaczeniu odnosi się do przyczyny formalnej, a nie celowej, i do władzy poznawczej, a nie pożądawczej¹⁵. Owszem, dobro może występować w pozycji piękna, tzn. wzbudzać uznanie i być pochwalane ze względu na swą formę tak jak piękno, dlatego Tomasz w cytowanym tekście przyznaje: „propter hoc bonum laudatur ut pulchrum”. Podobnie piękno może występować w pozycji dobra, tzn. być przedmiotem miłości i zaspokajać w pewien sposób pożądanie, o ile tylko jest postrzegane czy kontemplowane, na co Tomasz zwraca uwagę także w innym fragmencie *Summy*¹⁶.

Jednak ani dla dobra, ani dla piękna ta możliwość występowania w nie swoich zasadniczo rolach nie oznacza uchylenia ich właściwej charakterystyki, a tym samym i znaczeniowej różnicy między nimi. Dobro tylko ubocznie może wzbudzać zainteresowanie od strony formalnej, a piękno ubocznie może jawić się jako cel i przedmiot pragnienia. Dlatego, choć byt dobry i byt piękny to rzeczowo ten sam byt, aspekt piękna będzie zawsze związany przede wszystkim z jakąś kontemplacją, jakimś oglądaniem, poznaniem formy bytu, natomiast aspekt dobra wskazuje przede wszystkim na to, co nadaje bytowi status celu jakiegoś dążenia i działania, tzn. co jest pożądalne, stanowi przedmiot pragnienia. Stąd w cytowanym tekście po przypomnieniu, że piękno i dobro są tożsame przedmiotowo i różnią się jedynie pojęciowo, Tomasz akcentuje to, że w znaczeniu piękna jest pewna nadwyżka w stosunku do znaczenia dobra: do dobra piękno dodaje mianowicie pewne odniesienie do władzy poznawczej, tak że znajdowanie upodobania w pięknie zawsze oznacza znajdowanie upodobania nie tyle w jego

¹³Por. tamże: „pulchrum et bonum in subiecto quidem sunt idem [...] sed ratione differunt”.

¹⁴Por. tamże: „bonum proprie respicit appetitum: est enim bonum quod omnia appetunt. Et ideo habet rationem finis”.

¹⁵Por. tamże: „Pulchrum autem respicit vim cognoscitivam [...] pulchrum in debita proportione consistit quia sensus delectatur in rebus debite proportionatis sicut in sibi similibus [...]. Et quia cognitio fit per assimilationem, similitudo autem respicit formam, pulchrum proprie pertinet ad rationem causae formalis”.

¹⁶Por. *ST*, I-II, q. 27, a. 1 ad 3: „ad rationem pulchri pertinet quod in eius aspectu seu cognitione quietetur appetitus”.

posiadaniu, ile w samym jego oglądaniu, w samym poznawczym uchwyceniu¹⁷. Akcentowanie odniesienia do formy bytu i do jej poznawczego ujęcia zdaje się z kolei przybliżyć piękno do prawdy transcendentальной, czyli zgodnego odniesienia bytu do intelektu jako władzy poznawczej.

Sytuując się między transcendentálním dobrem a transcendentálną prawdą, piękno mogłoby znaleźć swoje miejsce pośród transcendentaliów, i to nawet — jak się wydaje — w ramach ich Tomaszowej koncepcji. A trzeba jeszcze dodać, że właśnie w tym kierunku oddziaływała na Tomaszę tradycja neoplatońska, przede wszystkim za pośrednictwem Pseudo-Dionizego Areopagity, którego dzieło *Imiona Boskie (De divinis nominibus)* komentował. Sadzę, że można zaryzykować tezę, iż im bardziej średniowieczni autorzy inspirowali się Pseudo-Dionizym, tym bardziej byli skłonni zaliczać piękno w poczet transcendentaliów: jeśli piękno jest przedmiotowo tożsame z dobrem, a to — jako transcendentale — jest przedmiotowo tożsame z bytem, tak iż wszystko, co istnieje, jest dobre już z tej jednej racji, że istnieje, to również wszystko, co istnieje, jest piękne z tej racji, że istnieje. Skoro tak, to piękno — jako równozakresowe i zamienne z bytem, jako powszechna jego własność — miałoby status transcendentálny. Wolno nam, jak sądzę, przeprowadzić takie rozumowanie, ale uczciwość nakazuje powstrzymać się przed jakimś stanowczym rozstrzygnięciem tej kwestii, dopóki pozostajemy na gruncie myśli Tomasz z Akwinu, zważywszy na wspomniane wcześniej pominięcie piękna w kanonicznym zestawie transcendentaliów. Nie mamy pewności, czy Tomasz przystałby na przedstawioną tu argumentację przemawiającą za transcendentálnością piękna. Tymczasem pozostaliśmy zatem przy pięknej — właśnie pięknej — poetyckiej intuicji dotyczącej piękna: „Cóż wiesz o pięknie? Kształtem jest Miłości...” (C.K. Norwid, *Promethidion*).

V. JEDNOŚĆ JAKO TRANSCENDENTALE¹⁸

Quod enim non est unum, nec esse omnino potest
(A.M. Boethius, *Contra Eutychem et Nestorium*, IV)

Wiele rzeczy wielu ludzi mówi o jedności. Czasem mówi solennie i wzniośle, czasem bałamutnie, a najczęściej pewnie pospolicie i bez głębszego namysłu.

¹⁷Por tamże: „pulchrum est idem bono, sola ratione differens. [...] Et sic patet quod pulchrum addit supra bonum quendam ordinem ad vim cognoscitivam, ita quod bonum dicatur id quod simpliciter complacet appetitui, pulchrum autem dicatur id cuius ipsa apprehensio placet”.

¹⁸O różnych sposobach rozumienia transcendentальной jedności i o historycznym kontekście tego zagadnienia obszerniej pisałem w książce *Transcendentálny i nietranscendentálny sens jedności w myśli XIII wieku na tle filozoficznej tradycji*, Kraków: Wydawnictwo UJ, 2011.

Niekiedy jedność zdaje się znaczyć coś obiecującego, a kiedy indziej coś podejrzanego czy wręcz groźnego. Przypomnijmy sobie kilka charakterystycznych wypowiedzi na jej temat, wybranych spośród wielu dyskursów o jedności. Oto starożytny mędrzec Heraklit z Efezu w jednej ze swoich sentencji zapewnia nas, że „jeden jest dla niego wart tyle, ile dziesięć tysięcy, byle był najlepszy”. W Ewangelii według św. Jana zapisano modlitewną prośbę samego Jezusa: „[...] aby wszyscy byli jedno [...], aby i oni stanowili jedno w Nas”. To wezwanie do jedności przypomniane zresztą zostało — jako wciąż aktualny postulat — w jednej z encyklik papieskich (*Ut unum sint*). W Dziejach Apostolskich afirmuje się właśnie jedność pierwszych chrześcijan: „Jeden duch i jedno serce ożywiały wszystkich wierzących”. W chrześcijańskim wyznaniu wiary, ustalonym w IV wieku po Chrystusie, a powtarzanym po dziś dzień w trakcie Eucharystii, na początku wypowiada się znamienne słowa: „Credo in unum Deum” („Wierzę w jednego Boga”), by pod koniec wyznać jeszcze wiarę „in unam sanctam [...] Ecclesiam” („w jeden, święty [...] Kościół”). Zespoleniem w jedno szczytą się już w swoich nazwach niektóre państwa, np. zaoceaniczne mocarstwo, które zechciało się nazwać Stanami Zjednoczonymi. Wielkim, a nieodległym państwem na wschodzie rządzi obecnie partia, która zapewne nieco życzeniowo zwie się Jedną Rosją. A już szczególnie demagogicznie — by nie rzec: demonicznie — postulat jedności wykorzystany został w znanym sloganie faszystowskiej propagandy: „Ein Volk, ein Reich, ein Führer” (jeden naród, jedna Rzesza, jeden wódz). W zestawieniu z tak jawnym nadużyciem wołania o jedność literacki koncept Aleksandra Dumas, czyli sławne zawołanie muszkietierów: „jeden za wszystkich, wszyscy za jednego”, tak dobrze współbrzmiające z młodzieńczymi porywami (i tymi szlachetnymi, i tymi niedowarzonymi), przestaje razić emocjonalną przesadą i patetyczną deklaratywnością, zyskuje patynę nieco staroświeckiej zacności.

✱

Transcendentalna jedność — jako konwertybilna z bytem — realnie niczego do niego nie dodaje, pojęciowo natomiast dodaje pewne znaczenie negatywne, tj. wewnętrzne niepodzielenie. Byt jest ujmowany w aspekcie jedności, jest jeden w transcendentalnym sensie, właśnie jako niepodzielony (*ens indivisum*), będący sobą i tylko sobą, i niczym innym. Genetyczny wywód prowadzący do pojęcia transcendentalnej jedności przedstawia Tomasz w dziele *O mocy Boga*¹⁹. W tym ujęciu bezwzględnie pierwszym pojęciem ludzkiego umysłu jest pojęcie bytu. Następnie myślimy jego zaprzeczenie (*non ens*), rozumiane jednak nie bezwzględnie (*simpliciter*) jako czysta nicość, lecz pod pewnym względem (*secundum quid*), mianowicie jako niebycie tego oto bytu. Jako trzeci element

¹⁹ Por. *De potentia*, q. 9, a. 7, ad 15.

w myśleniu, pochodny względem dwóch poprzednich, pojawia się więc pojęcie podziału (*divisio*), odsłaniające możliwość bycia lub niebycia danego bytu albo jego możliwość bycia tym lub tamtym. Pojęcie jedności (*unum*) pojawia się jako czwarte w kolejności i rozumiane jest jako zaprzeczenie powyższego podziału: byt jest niepodzielony, bo będąc, przekracza alternatywę bycia lub niebycia, a będąc tym, czym jest i niczym innym, przekracza alternatywę bycia sobą lub bycia czymś innym. Wydaje się, że Tomasz ogranicza znaczenie transcendentальной jedności do takiego właśnie zaprzeczenia alternatywy, do wewnętrznego niepodzielenia bytu, do jego niepodzielnego bycia sobą (*ens indivisum in se*). Gwoli ścisłości dodajmy jeszcze, że w przedstawionej sekwencji pojęć ludzkiego umysłu jako piąte i ostatnie wymienia Tomasz pojęcie wielości (*multum, multitudo*), o którego sensie i odniesieniu do pojęcia jedności mowa będzie nieco dalej.

Nie jest do końca jasny sens tego niepodzielenia ujawniającego w bycie jedność, czyniącego każdy byt czymś jednym. Najmniej prawdopodobna hipoteza utożsamiałaby je z niezłożonością — nie tylko w sensie bycia jednolitą całością pozbawioną części, ale także w sensie braku jakiegokolwiek postaci bytowej złożoności (typu: forma — materia, akt — możność, istota — istnienie). Ta hipoteza wydaje się nieprawdopodobna, bo wówczas czymś prawdziwie jednym byłby tylko Bóg, skoro według Tomasza wszystkie inne byty (także *substantiae separatae* — substancje czyste, oderwane) charakteryzują się jakąś postacią złożoności, są przynajmniej złożeniem aspektu esencjalnego i aspektu egzystencjalnego. Inna, już bardziej prawdopodobna hipoteza przyjmuje, że niepodzielenie bytu oznacza jego niesprzeczność: byt jest jeden, czyli wewnętrźnie niepodzielony, bo jest tym, czym jest, i nie może tym zarazem nie być, jest sobą, a nie zarazem czymś innym. W szczególności niepodzielenie uchyla obojętność bytu na istnienie i nieistnienie: byt jest jeden, czyli niepodzielony, bo urzeczywistniony jednym aktem istnienia, przesądzającym, że jest i nie może równocześnie nie być. Jeszcze inna hipoteza objaśniająca jedność jako niepodzielenie odwołuje się do pewnej strukturalnej cechy bytu, mianowicie do tego, że w sposób wystarczający i zupełny konstytuuje go jedna forma substancjalna — ta i tylko ta, jemu właściwa, żadna inna. Dwie ostatnie hipotezy uważam za możliwe wyjaśnienie sensu jedności jako niepodzielenia bytu na gruncie myśli Tomasza.

Wspomniane wcześniej genetyczne uporządkowanie pojęć, przedstawione na podstawie fragmentu dzieła *O mocy Boga*, uświadomiło nam, że Tomasz nie utożsamiał tak po prostu podziału z wielością: *divisio* poprzedza jedność transcendentálną i jest przez nią zaprzeczane, tymczasem *multum* pojawia się po tejże jedności, jest wobec niej wtórne. Dlatego w *Summie teologii* Tomasz deklaruje, że jedność uchyla nie tyle wielość jako taką, ile podział²⁰. W komentarzu do

²⁰ Por. *ST*, I, q. 30, a. 3, ad 3: „unum non est remotivum multitudinis, sed divisionis”.

Metafizyki Arystotelesa jeszcze wyraźniej i precyzyjniej stwierdza, że podział, który zakłada i któremu zaprzecza zamienna z bytem jedność transcendentálna, nie jest podziałem jakiejś ciągłej wielkości albo jakiegokolwiek ilości, bo taki podział zakłada uprzednie istnienie jedności jako zasady i miary liczby²¹, odwołuje się zatem do jedności jako kategorii matematycznej, a nie do ponadkategorialnej jedności transcendentálnej. Ta ostatnia zaprzecza raczej takiemu podziałowi, który oznaczałby wewnętrzną sprzeczność w bycie: zaprzecza temu, by ten oto konkretny byt był sobą, a zarazem nie sobą, lecz jakimś innym bytem, różnym od niego²². Odróżnienie podziału i wielości, wraz ze skojarzonym z nim odróżnieniem jedności transcendentálnej i jedności matematycznej, pozwala skutecznie uniknąć błędnego koła w argumentacji: nie jest tak, by zawsze tak samo rozumiana wielość raz była uprzednia, a raz pochodna względem zawsze tak samo rozumianej jedności.

Jednak relacje między jednością a wielością na gruncie myśli Tomasza nie zawsze wydają się tak klarowne. W niektórych tekstach Akwinata nie waha się twierdzić, że jedność transcendentálna jest negacją wielości, choć kiedy indziej — jak widzieliśmy — unika takiego sformułowania, by nie popaść w błędne koło. Na szczęście jest przy tym na tyle precyzyjny, że odróżnia dwa różne typy czy dwa różne sensory wielości, które pozostają w odmiennych relacjach z jednością. Wystarczy więc pamiętać, jakiemu typowi wielości zaprzecza jedność transcendentálna i jaki typ wielości warunkuje i konstytuuje jedność matematyczna jako zasada liczby i liczenia, by uniknąć sytuacji, w której jedno i wiele faktycznie pozostają w kołowej relacji poprzedzania i następowania po sobie. W pewnym fragmencie kwestii dyskutowanych *O mocy Boga* Tomasz powiada mianowicie, że istnieje wielość wewnętrzna (*multitudo intrinseca*), która oznacza to samo co podział w jednym albo to, co z takiego podziału wynika, ale istnieje też wielość zewnętrzna (*multitudo extrinseca*), która z kolei oznacza mnogość ukonstytuowaną z jednostek jako części²³. Jedność transcendentálna nie zaprzecza wielości zewnętrznej, czyli tej rozumianej jako mnogość — suma czy zbiór jednostek. Takiej wielości ani nie zakłada jako uprzedniej, ani jej nie wyklucza jako pochodnej. Orzec, że dany byt jest jeden w transcendentálnym sensie, tzn. sam w sobie jest wewnętrźnie niepodzielony, jest sobą i niczym innym, to nie

²¹ Por. *In X Metaphysicorum*, lectio IV: „divisio quae praesupponitur ad rationem unius secundum quod convertitur cum ente non est divisio quantitatis continuae, quae praeintelligitur uni quod est principium numeri”.

²² Por. tamże: „sed est divisio quam causat contradictio, prout hoc ens et illud dicuntur divisa ex eo quod hoc non est illud”.

²³ Por. *De potentia*, q. 3, a. 16, ad 3: „duplex est unum: quoddam scilicet quod convertitur cum ente, quod nihil addit supra ens nisi indivisionem; et hoc unum privat multitudinem, in quantum multitudo ex divisione causatur; non quidem multitudinem extrinsecam quam unum constituit sicut pars, sed multitudinem intrinsecam quae unitati opponitur”.

to samo, co wykluczyć, by poza nim mogło istnieć coś innego. Przeciwnie, byt rozumiany jako transcendentally jeden wespół z innym bytem o takiej samej transcendentally charakterystyce może właśnie utworzyć zewnętrzną wielość, choć dla samej takiej wielości nie jest konstytuującą zasadą. Natomiast ta sama transcendentally jedność zaprzecza wielości wewnętrznej: uchyla czy też znosi taką wielość, bo ta ostatnia oznacza podział, wewnętrzne rozbitcie, rozproszenie, bytową niespójność, kwestionującą bycie sobą i niczym innym. Wielość zewnętrzna — mnogość — jest w opozycji do jedności matematycznej, jest jej zaprzeczeniem, choć zarazem ją zakłada jako swoją zasadę i swój element konstytutywny. Nie przeszkadza natomiast jedności transcendentally, która wobec tego może współistnieć z bytowym oddzieleniem, odrębnością, krótko mówiąc: z ontologicznym pluralizmem.

Tomasz w różnych kontekstach i na różny sposób podejmował wątek jedności jako doskonałości bądź tego, co doskonalące. Można więc domniemywać, że *de facto* przypisywał pozytywną treść, pozytywne znaczenie tej formalnie negatywnie orzekanej jedności. Jego eksplikacja transcendentally jedności jako bytu w sobie samym niepodzielnego nie musi wyłącznie oznaczać zwykłego braku, zwykłej nieobecności podziału w bycie ani czystej negacji: wydaje się raczej, że *implicite* jest ona afirmacją bytu — tego, co jest — w konfrontacji z możliwym nieistnieniem albo — mniej radykalnie — afirmacją tego oto bytu w jego tożsamości, w jego byciu sobą, w konfrontacji z możliwością niebycia tym właśnie bytem, możliwością rozbitcia czy rozproszenia jego tożsamości. Orzekając o bycie jedność jako niepodzielenie orzeka się, w gruncie rzeczy, nie pewną abstrakcyjną, negatywną logiczną kwalifikację, ale konkretny niepodzielony byt, tzn. cechę niepodzielenia wraz z jej substancjalnym podmiotem, potwierdzonym w swoim istnieniu i swojej tożsamości, swoim byciu sobą²⁴. Jedność jako doskonałość (*perfectio*) albo to, co doskonalące (*perfectivum*), ujawnia się choćby w tych argumentach Tomasza, w których afirmacja doskonałości jakiegoś bytu związana jest właśnie z odniesieniem do jedności — ściślej: do jednej przyczyny, jednego celu, jednej zasady, jednej nadającej istnienie i dopełniającej formy, jednego uporządkowania. Idąc tropem Tomasza, dostrzegamy, jak ta ogólna reguła, czyniąca z jedności doskonałość albo czynnik doskonalący, znajduje zastosowanie w bardzo różnych obszarach bytu, od najskromniejszych do najbardziej wzniosłych: porządkuje świat przyrody, funkcjonowanie żywych organizmów, relacje w ramach ludzkiego psychofizycznego *compositum*, organizację życia w ludzkiej wspólnocie, relacje między Stwórcą i światem stworzonym (por. *Summa contra gentiles* I, 42; *De regno* I, 3, 5). Możemy więc prawomocnie uznać, że dążenie

²⁴Por. *De potentia*, q. 9, a. 7: „unum vero quod convertitur cum ente non addit supra ens nisi negationem divisionis, non quod significet ipsam indivisionem tantum, sed substantiam eius cum ipsa”.

do jedności, zachowywanie jedności, bycie jednością, bycie czymś transcendentnie jednym nie jest dla Tomasza neutralnym stanem rzeczy, lecz winno być traktowane jako kwalifikacja wartościująca, nie inaczej niż prawda i dobro.

VI. PRAWDA JAKO TRANSCENDENTALE

| *Quidquid est, verum est*
 | (Augustinus, *Soliloquia*, II, 5, 8)

Prawda w każdym sensie stanowi dla człowieka wyzwanie i problem. Adam Zagajewski powiada: „Powiedz prawdę, do tego służysz”. W ewangeliach czytamy *logion* samego Jezusa: „Jam jest droga, i prawda, i życie”. A w innym miejscu Pisma Świętego natrafimy na zapis, z którego wynika, że można „być z prawdy” i „dawać świadectwo prawdzie”. W tym samym źródle znajdujemy też jednak dramatyczne i dojmujące — nawet jeśli zadane z pozycji znużonego, zblazowanego sceptyka — pytanie Piłata z Pontu: „Cóż to jest prawda?”. Starsi z nas doskonale pamiętają, że przez długie lata w Moskwie wydawano gazetę już w tytule śmiało i — delikatnie mówiąc — mocno na wyrost oznajmiającą, że jest *Prawdą* i zapewne samą tylko prawdę zawiera. A czyż obecnie nie mamy wysypu rozmaitych „prawdziwków”? Co rusz ktoś deklaruje, że jest jakoś tam „prawdziwy”: prawdziwy Polak, prawdziwy patriota, prawdziwy katolik, a najczęściej wszystko w jednym, zapewne w jakimś niebywałym spotęgowaniu „prawdziwości”. Może najlepszym i wystarczającym komentarzem do tych „prawdziwościowych” roszczeń będzie przypomnienie, że na taką okoliczność świętej pamięci ks. Józef Tischner trzy rodzaje prawdy miał w zanadrzu. *Sapienti sat.*



To, co powiedziano wyżej, wystarczająco pokazuje, jak poważną, ale i problematyczną sprawą jest prawda, jak zaskakująco rozległa może być jej dziedzina, jak głęboko, do żywego, nas obchodzi i dotyka, jak osobiście nas angażuje pytanie o prawdę, ale też jak łatwo w tej materii o nadużycia. A my tu jeszcze zamierzamy sprawę dodatkowo skomplikować, mówiąc o prawdzie transcendentalnej, towarzyszącej bezwyjątkowo każdej postaci bytu.

Zdaniem Tomasza, prawdę transcendentalną — prawdziwość bytu pozostającego w zgodnej, dorównanej relacji do jakiegoś umysłu — pierwotnie orzeka się o intelekcie, tj. o jego wiedzy, myśleniu czy pojmowaniu, a zatem podmiotowo. To w intelekcie jest doskonała treść prawdy, pełne jej znaczenie (*perfecta ratio veritatis*). Przedmiotowo, tj. o tym, co pozaumysłowe — o rzeczach

w zwykłym sensie — orzeka się prawdę wtórnie²⁵. Transcendentalna prawda wyraża bowiem byt w aspekcie jego poznawalności, a zatem określa odniesienie bytu do intelektu jako władzy poznawczej. Celem i kresem czynności intelektu — jego spełnieniem — jest zaś poznawcze ujęcie bytu dokonujące się dzięki przyswojeniu sobie jego formy umysłowej. Innymi słowy, intelekt poznaje byt wtedy, gdy jego formę czyni własną treścią, tzn. tym, co jako wiedza do niego już należy. Zgodnie ze sformułowaniem pochodzącym od Boecjusza, a chętnie przez Tomasza powtarzanym, to, co poznane, jest w poznającym na właściwy jemu sposób („cognitum sit in cognoscente per modum cognoscentis”)²⁶. W naszym przypadku znaczy to tyle, że byt poznany umysłowo jest w umyśle właśnie jako forma umysłowa. W kontekście swojej poznawalności byt jest więc niejako uzgadniany z umysłem, do niego jest dorównywany. Prawdziwość rzeczy bierze się zatem wyłącznie z takiego uzgodnienia czy dorównania, zaś prawda — podobnie zresztą jak jej przeciwieństwo, czyli fałsz — w sensie właściwym i pierwotnym jest w umyśle²⁷.

Tomasz czyni tu jednak dwa uściślenia, nieco modyfikujące powyższe twierdzenie. Adekwacyjne, dorównujące odniesienie rzeczy do umysłu może mieć bowiem różny sens, w zależności od tego, o jaki umysł albo o jakie funkcje umysłu chodzi. Pierwsze z proponowanych uściśleń pokazuje dwojaki sens adekwacyjnej relacji ze względu na dwie różne funkcje, dwie różne dziedziny zastosowań umysłu skończonego. Rzecz bowiem może być prawdziwa ze względu na swoją zgodność bądź z umysłem praktycznym, bądź z umysłem teoretycznym czy spekulatywnym²⁸. Ze względu na dwa różne odniesienia prawdziwość rzeczy oznaczać będzie w każdym z tych odniesień coś innego. Intelekt praktyczny to mianowicie intelekt wytwórczy, który przez swoje operacje, tj. pojmowanie czy myślenie — pośrednio lub bezpośrednio — jest przyczyną rzeczy. W tym sensie jest miarą swoich wytworów, miarą rzeczy, które dzięki niemu powstają²⁹. Skoro w tym przypadku rzeczy są artefaktami, to ich prawdziwość polegać będzie na współmierności z projektującym je myśleniem wytwórczym, a tym samym na dostosowaniu do intelektu praktycznego, którego aktywność jest ich bezpośrednią lub odległą przyczyną. Kierunek relacji adekwacyjnej, a w konsekwencji także sens prawdziwości rzeczy, zmienia się w przypadku ich odnie-

²⁵ Por. *De veritate*, q. 1, a. 2, c: „unde per posterius invenitur verum in rebus, per prius autem in intellectu”. Por. także tamże, ad 1: „verum per prius dicitur de intellectu vero, et per posterius de re sibi adaequata”.

²⁶ Por. *De veritate*, q. 1, a. 2, c. Por. także: A.M.S. BOETHIUS, *De consolazione philosophiae* V, prosa 4.

²⁷ Por. *De veritate*, q. 1, a. 2, c: „verum et falsum sunt in mente. Res autem non dicitur vera, nisi secundum quod est intellectui adaequata”.

²⁸ Por. także: „res aliter comparatur ad intellectum practicum, aliter ad speculativum”.

²⁹ Por. także: „intellectus practicus causat res, unde est mensura rerum quae per ipsum fiunt”.

sienia do umysłu teoretycznego. Ten ostatni nie jest bowiem przyczyną rzeczy, które poznaje, lecz swoje poznanie czerpie z rzeczy już istniejących³⁰, a jego czynności są nie tyle wytwórcze, ile odtwórcze. Dlatego tym razem to nie intelekt jest miarą dla rzeczy, do której muszą się one dostosowywać, do której muszą równać, ale rzeczy są miarą dla funkcjonowania intelektu (*res mensurant ipsum*), dla poprawności jego myślenia. Prawdziwość rzeczy polegać więc będzie w tym przypadku na tym, że może i powinien do nich dorównywać poznający je intelekt.

Drugie, bodaj ważniejsze, uściślenie wskazuje na dwojaki kierunek i sens relacji adekwacyjnej już nie ze względu na dwie różne funkcje skończonego umysłu, ale ze względu na odmienną naturę umysłów, z którymi rzeczy mają pozostawać w zgodnej, dorównującej relacji. Rzeczy są bowiem prawdziwe ze względu na swoje odniesienie zarówno do umysłu ludzkiego, jak i do umysłu boskiego. Jednak to odniesienie ma inny zgoła sens w obu przypadkach. Otóż w przypadku umysłu ludzkiego to rzeczy — przynajmniej te istniejące z natury, niewytworzone przez człowieka — są miarą dla intelektu, bo to z nich czerpie on swoją wiedzę. A zatem to do nich dorównuje nasz skończony umysł; innymi słowy: rzeczy czynią nasze myślenie adekwatnym, tj. do nich dorównanym. W przypadku odniesienia do umysłu boskiego jest zgoła inaczej: te same rzeczy już nie są dla niego miarą, ale same podlegają mierzeniu. Miarą dla nich jest zaś boski umysł³¹, bo to w nim, w jego ideach wzorczych istnieją pierwotnie wszystkie rzeczy stworzone, tak jak to, co wytworzone, istnieje pierwotnie jako projekt w umyśle twórcy. W tym zatem wypadku rzecz jest prawdziwa w tym sensie, że urzeczywistnia, wypełnia to, co zostało jej wyznaczone przez boski intelekt i zawarte jest w odpowiadającej jej idei wzorczej³². Skoro tak, to właśnie rzeczy dorównują do boskiego umysłu, który czyni je do siebie adekwatnymi, a nie na odwrót.

Ogólnie rzecz biorąc, relacje między rzeczami a umysłem ludzkim i umysłem boskim można opisać tak:

– intelekt boski jest przedmiotem odniesienia i miarą dla rzeczy, które winny do niego dorównywać; sam zaś przez nic nie jest „mierzony”, nie ma żadnej zewnętrznej wobec siebie miary;

– intelekt ludzki jest „mierzony” przez rzeczy, tzn. ma do nich dorównywać; sam natomiast — choć wtórnie również jest dla nich punktem odniesienia — nie jest dla nich miarą, nie czyni ich prawdziwymi (przynajmniej jeśli chodzi

³⁰ Por. tamże: „intellectus speculativus, quia accipit a rebus, est quodammodo motus ab ipsis rebus”.

³¹ Por. tamże: „res naturales [...] sunt mensurate ab intellectu divino”.

³² Por. tamże: „res ergo naturalis [...] dicitur vera inquantum implet hoc ad quod est ordinata per intellectum divinum”.

o rzeczy istniejące z natury); może być miarą co najwyżej dla artefaktów, dla rzeczy przez siebie wytworzonych;

– rzeczy istniejące z natury są przedmiotem odniesienia i miarą dla umysłu ludzkiego, a zarazem same znajdują dla siebie miarę w umyśle boskim.

Relacja adekwacyjna odnosi zatem rzecz tak do intelektu boskiego, jak do intelektu ludzkiego, ale — jak widać — pierwotne jest jej odniesienie do intelektu boskiego³³. Dlatego prawdziwość rzeczy przede wszystkim i źródłowo determinowana jest przez to pierwsze odniesienie, a jedynie wtórnie przez odniesienie drugie. Decydującym argumentem Tomasza w tej sprawie jest bodaj to, że nawet gdyby założyć, iż nie ma żadnego intelektu ludzkiego, to rzeczy byłyby nadal prawdziwe ze względu na swe odniesienie do intelektu boskiego³⁴. Dopiero gdyby miało się okazać, że nie ma żadnego — także boskiego — intelektu, ze względu na brak jakiegokolwiek odniesienia do poznającego umysłu straciłaby rację bytu prawda transcendentálna, w tym prawda w rzeczach czy też prawda rzeczy. Nie byłoby już zresztą wtedy żadnego pojęcia prawdy (*nullo modo veritatis ratio remaneret*), bo nie miałyby ono żadnego ugruntowania, żadnego zaczepienia bytowego. Jednak Tomasz taką sytuację uważa za niemożliwą, a supozycję o nieistnieniu żadnego intelektu kwituje jednoznacznym stwierdzeniem: „quod est impossibile”.

W odniesieniu do ludzkiego umysłu rzeczy są prawdziwe, ponieważ na ich podstawie może on sformułować prawdziwy sąd na ich temat, tzn. może adekwatnie oszacować i orzec, czy są, czym są i jakie są. Przy tej sposobności Tomasz wypowiada jednak problematyczne twierdzenie na temat czegoś, co nazywa rzeczami fałszywymi (*res falsae*). Można mianowicie mówić o rzeczy fałszywej wtedy, gdy ludzkiemu umysłowi wydaje się, że jest coś, czego nie ma, albo wtedy, gdy coś wydaje się nie tym, czym jest, albo nie takie, jakie jest. Chyba zatem zasadnie można w związku z tym postawić pytanie o status fałszu. Czy mianowicie same rzeczy mogą być fałszywe, czy może tylko nasze o nich sądy? Czy to, czego *de facto* nie ma, choć wydaje się nam, że jest, jest „fałszywą rzeczą”, czy raczej umysłową iluzją, pojęciem pusto spełnionym, tj. takim, iż jego desygnatem jest zbiór pusty? Idąc dalej: co to znaczy, że rzeczy zdolne są jawić się jako nie to, czym są, albo nie takie, jakie są? Czy byłyby wówczas samą negatywnością, tj. miałyby wyłącznie negatywną charakterystykę: byłyby jakimś nie-czymś, jakąś nie-rzeczą, a przynajmniej byłyby nie-jakieś, i oszukiwałyby umysł jakimś pozorem pozytywności — pozorem pozytywnej rzeczowości, pozorem pozytywnej charakterystyki jakościowej, i w takim właśnie sensie —

³³ Por. tamże: „prius est eius comparatio ad intellectum divinum quam humanum”.

³⁴ Por. tamże: „etiam si intellectus humanus non esset, adhuc res dicerentur verae in ordine ad intellectum divinum”.

w tym swoim zwodniczym jawieniu się jako coś i jako jakieś — byłyby fałszywymi rzeczami? Czy raczej rzeczy mają zawsze swoją pozytywną, rzetelną charakterystykę (są czymś, są jakieś), a jedynie załamuje się (albo po prostu w ogóle nie występuje) adekwacyjna relacja między nimi a ludzkim umysłem: rzecz jest tym, czym jest, i taka, jaka jest, i w tym sensie jest zawsze prawdziwa (według standardów prawdziwości ustalonych odwiecznie w boskich ideach wzorczych), a jedynie ludzki skończony umysł, miast w swym myśleniu dorównywać do rzeczy, myśleć według rzeczy, niejako się z nią rozmija, nie dostrzega jej rzetelnej prawdy, i dlatego fałszywie o niej sądzi?

Każdy byt jest prawdziwy na mocy swego zgodnego odniesienia do umysłu boskiego bądź ludzkiego. Jednak jego prawdziwość jest zawsze czymś jednym, bezwzględnym i wiecznym tylko na mocy odpowiedniości między nim a ideami wzorczymi w umyśle Bożym. W odniesieniu do ludzkiego myślenia prawd o rzeczach jest numerycznie wiele, bo wiele jest samych rzeczy i wiele jest myślących je umysłów. Tomasz zawsze jednak podkreśla, że o tej samej rzeczy w istocie jest tylko jedna prawda — jedna dla wszystkich myślących ją umysłów. Zwraca też Tomasz uwagę, że wiecznej prawdzie w umyśle Bożym odpowiada zmienność prawd po stronie samych rzeczy i po stronie ludzkich umysłów. Ta zmienność może oznaczać naruszenie adekwacyjnej relacji między bytem a myśleniem, i to naruszenie dwustronne: po pierwsze, rzecz może się zmienić, a wraz z nią może zmienić się to, co stanowi jej immanentną prawdziwość, natomiast nie zawsze towarzyszy temu zmiana myślenia po stronie podmiotu. Jego myślenie rozmijać się będzie wówczas z prawdą samej rzeczy i nie będzie już między nimi dorównania. Po drugie, może się zmienić myślenie podmiotu o rzeczy, która sama w sobie pozostaje taka sama. Naruszenie adekwacyjnej relacji nastąpi wówczas, gdy dotychczasowe myślenie podmiotu było dorównane do rzeczy, a po zmianie (której nie towarzyszy paralelna zmiana po stronie rzeczy) będzie już myśleniem nietrafiającym w prawdę rzeczy. Podmiot może zatem zbłądzić w myśleniu — myśleć fałszywie — albo przez swoje gapiostwo bądź myślowe usztywnienie, gdy nie dostrzega zmiany zachodzącej w rzeczywistości, albo przez swoje intelektualne chciejstwo, gdy arbitralnie zmienia bieg swych myśli, nie licząc się z tym, co w rzeczywistości trwa bez zmian. Niewątpliwie podmiot sobie w ten sposób szkodzi, tracąc w swoim myśleniu kontakt z prawdą rzeczy, ale transcendentnej prawdzie zdaje się to nie zagrażać, bo ta zawsze opierać się będzie na niezmiennym odniesieniu bytu do idei wzorczych w umyśle Bożym.

VII. DOBRO JAKO TRANSCENDENTALE

| *Quaecumque sunt, bona sunt*
 | (Augustinus, *Confessiones*, VII, 12)

Bywa, że w języku potocznym dobro jawi się w tak osobliwych kontekstach, że gotowi jesteśmy wątpić, czy jest naprawdę dobre. Gdy jesteśmy w nastawieniu refleksyjnym, w zakłopotanie wprawiają nas przecież banalne, codziennie przez nas używane sformułowania w rodzaju „dobry obiad”, „dobre zdjęcie”, „dobre pióro” (w dosłownym i metaforycznym sensie). Zastanawiamy się, dlaczego w nazwach własnych tak często przewija się motyw dobra: kim musi być i jak ma na swoje imię zasłużyć ktoś, kto nazywa się, powiedzmy, Dobrośław albo Dobrochna? Jakie walory musi mieć Dobre Miasto? Czym wyróżnia się Przylądek Dobrej Nadziei? Nieswojo się czujemy i raczej nie dowierzamy, gdy politycy natrętnie zapewniamy nas o swojej trosce o dobro narodu albo o czynieniu wszystkiego wyłącznie dla dobra wspólnego. A co dopiero powiedzieć o takich paradoksalnych, mocno dwuznacznych formułach, jak „dobry złodziej” czy „dobry demagog”? Optymista uzna pewnie tę sytuację za dowód semantycznego bogactwa terminów „dobro” i „dobry”, a jeśli zna łącę, to doda do tego jeszcze bliską także Tomaszowi maksymę, że cokolwiek człowiek czyni, czyni to *sub specie boni* — pod postacią dobra, tj. ze względu na to, co mu się jawi jako dobro. To samo pesymista potraktuje zapewne jako świadectwo nieuleczalnego zamętu w myśleniu i mówieniu o dobru, powodującego — choćby mimowolnie — rozmycie sensu tego słowa i degradację jego desygnatu. A przecież z imieniem dobra wiążą się wielkie i piękne intuicje, postulaty i nadzieje. Oto w jednym z biblijnych psalmów czytamy: „Dobroć i łaska pójdą w ślad za mną przez wszystkie dni mego życia” (Ps 23). Adam Chmielowski — św. Albert — wypowiedział często dziś powtarzane (choć zapewne już nie tak często rozumiane i traktowane serio), zobowiązujące zdanie: „Powinno się być dobrym jak chleb”. A nieco wcześniej Norwid w jednym ze swoich wierszy w profetycznym tonie pisał: „Z rzeczy świata tego zostaną tylko dwie, dwie tylko: poezja i dobroć... i nic więcej...” (*Do Bronisława Z.*).

※

Transcendentalność dobra w myśleniu Tomasza jest, jak się wydaje, ugruntowana na najbardziej elementarnym poziomie w samym jego związaniu z istnieniem rozumianym jako *actualitas* i *perfectio*, a zatem urzeczywistnienie, spełnienie, aktualizacja wszystkich potencjalności zawartych w istocie bytu. Każdy byt jest dobry już z tej jednej racji, że istnieje, że jest urzeczywistniony. Właśnie urzeczywistnienie, w znaczeniu bezwzględnym (*simpliciter*) określające bytowość bytu, czyni zarazem ów byt dobrym przynajmniej pod pewnym względem (*secundum*

quid) — właśnie jako istniejący, i już z tej racji godny pożądania (*appetibile*). Tomasz, co prawda, zastrzega, że samo istnienie to nie jest jeszcze *ultima perfectio* — ostateczne urzeczywistnienie dobroci bytu, ale wystarczy, by orzec o nim jakąś doskonałość (*aliqua perfectio*), jakiś stopień spełnienia³⁵. Transcendentalne dobro każdego bytu to bowiem najpierw jego *perfectio* — doskonałość rozumiana etymologicznie jako bycie całkowicie lub pod pewnym względem dokonanym, spełnionym. Byt jest dobry, tj. przynajmniej w pewnym stopniu doskonały, bo dokonany, spełniony w akcie istnienia. Potwierdzeniem tego, jak wielki nacisk kładzie Tomasz na moment urzeczywistnienia w charakterystyce transcendentalnego dobra, może być zapis pochodzący z cytowanego już fragmentu *Summy*: „Jest oczywiste, że coś jest przedmiotem pożądania z uwagi na swoją doskonałość [...]. Coś zaś jest doskonałe w tej mierze, w jakiej jest urzeczywistnione, jest więc oczywiste, że coś o tyle jest dobre, o ile jest bytem. Istnienie jest bowiem urzeczywistnieniem każdej rzeczy”³⁶. Nie fantastyczny projekt, nie zawrotna wizja, nie kumulacja hipotetycznych walorów, ale właśnie *esse actu* — urzeczywistnienie — stanowi o tym, że to, co jest, jest dobre. Winniśmy o tym pamiętać tym bardziej, im bardziej sami jesteśmy mistrzami dobrych chęci, dobrych zamiarów, dobrych planów, które mają tę jedną wadę, że nie przeszły próby istnienia, że nie dotknęło ich spełnienie. Tomasz w każdym razie stanowczo twierdzi, że jak niemożliwe jest, aby był jakiś byt, który by nie miał istnienia, tak konieczne jest, aby każdy byt był dobry z tego właśnie powodu, że ma istnienie³⁷. Na tym opiera Tomasz przekonanie o konwertybilności — zamienności — bytu i dobra³⁸.

Jednak dobro nie jest synonimem bytu, a wyrażenie „dobry byt” nie jest tautologią. Wcześniej już wspomnieliśmy, że dobro dodaje do bytu zgodne odniesienie do pożądającej go woli, czyli pojęciową jedynie relację do podmiotu, która nie uchyla przedmiotowej tożsamości bytu i dobra. Teraz powtórzmy za Tomaszem, że dobro, podobnie jak prawda, dodaje również do bytu pewien aspekt doskonalenia czy też dopełnienia („*verum et bonum super intellectum entis addant respectum perfectivi*”)³⁹. Dobro transcendentalne jest więc *perfectivum*, a tym, co doskonali czy dopełnia, jest pożądająca go i do niego dążąca wola. O ile w przypadku prawdy poznający ją umysł był doskonalony przez samo ogólne pojęcie (*secundum rationem speciei*) prawdziwego bytu, o tyle w przypadku dobra

³⁵ Por. *ST*, I, q. 5, a. 1, ad 1.

³⁶ Por. *ST*, I, q. 5, a. 1, c: „*unumquodque est appetibile secundum quod est perfectum [...]. Inquantum est autem perfectum unumquodque, inquantum est actu; unde manifestum est quod intantum est aliquid bonum, inquantum est ens: esse enim est actualitas omnis rei*”.

³⁷ Por. *De veritate*, q. 21, a. 2, c: „*necesse est quod omne ens sit bonum ex hoc ipso quod esse habet*”.

³⁸ Por. tamże: „*ita relinquitur quod bonum et ens convertuntur*”.

³⁹ Por. *De veritate*, q. 21, a. 1, c.

wola jest doskonała przez realne istnienie dobra (*secundum esse quod habet in rerum natura*), tj. bytu godnego pożądania, do którego dąży jako do swego celu. Umysł jest zatem doskonały przez swój przedmiot formalny (prawdziwe pojęcie bytu), natomiast wola doskonała jest przez swój cel, tj. realnie istniejący dobry byt⁴⁰. Relacyjny charakter transcendentálního dobra zyskał w ten sposób dodatkowe uzasadnienie: każdy byt jest dobry w transcendentálním sensie nie tylko z racji samego swego istnienia (bycia urzeczywistnionym), ale ponadto ze względu na to, że jako przedmiot godny pożądania pozostaje w zgodnej, dorównującej relacji z wolą podmiotu, którą jako jej cel dopełnia i doskonali swoim realnym istnieniem. To dopełnianie i doskonalenie woli można uznać, jak sądzę, za pełne rozwinięcie — *actus ultimus* i *ultima perfectio* — dobra transcendentálního, którego pierwszym aktem i jakąś doskonałością (*aliqua perfectio*) było już — jak pamiętamy — samo istnienie bytu, samo jego urzeczywistnienie.

VIII. CZY DOBRO JEST WCZEŚNIEJSZE I WAŻNIEJSZE NIŻ PRAWDA? SEKWENCJA TRANSCENDENTALIÓW W PORZĄDKU MYŚLENIA

W myśli Tomasza dobro transcendentálne występuje w różnych konfiguracjach, ale bodaj najczęściej i najsilniej kojarzone jest z transcendentálną prawdą: tak jak ona ma charakter relacyjny, tzn. zakłada ujęcie bytu w jego zgodnym odniesieniu do podmiotu, i tak jak ona *explicite* traktowane jest jako *perfectio* albo *perfectivum* — doskonałość albo czynnik doskonalący. Mówiąc innym językiem (z mediewistycznego punktu widzenia bez wątpienia anachronicznym): transcendentálne dobro traktowane jest jako własność nosząca i nadająca wartość. Sprawdźmy więc, jak Tomasz widział wzajemne relacje prawdy i dobra, a w szczególności ich miejsce w całej sekwencji transcendentáliów. Oczywiście, mówiąc o sekwencji transcendentáliów, mam na myśli sekwencję *quoad nos* — w odniesieniu do nas, w porządku naszego o nich myślenia. Obiektywnie bowiem, z samej swej natury — jako powszechne własności bytu, towarzyszące stale każdej jego postaci — wszystkie transcendentalia winny być synchroniczne: nie może być tak, by byt był najpierw jeden, a później dopiero prawdziwy; albo najpierw prawdziwy, a dopiero potem dobry. Jednak w naszym myśleniu jest inaczej: tu możliwa, a nawet nieuchronna jest diachronia, nierównoczesność pojawiania się poszczególnych transcendentáliów. Poprzedzanie i następowanie będzie tu bowiem znaczyło tyle, co warunkowanie i bycie uwarunkowanym — oczywiście wciąż przy założeniu, że chodzi o warunkowanie naszego poznania transcendentáliów, a nie samego ich istnienia. Dlatego w tym przypadku zasadne wydaje się pytanie o to,

⁴⁰ Por. tamże: „primo et principaliter dicitur bonum ens perfectivum alterius per modum finis”.

co i w jakim sensie jest wcześniejsze pojęciowo (*prior secundum rationem*), w jakiej kolejności, w jakim porządku transcendentalia przychodzą nam na myśl.

Tomasz twierdzi, że skoro prawda i dobro są doskonałościami czy też czynnikami doskonalącymi, to ich sekwencję można rozpatrywać bądź od strony samych tych doskonałości (*ex parte ipsarum perfectionum*), bądź od strony tego, co za ich sprawą podlega doskonaleniu (*ex parte perfectibilium*)⁴¹. W pierwszym przypadku — biorąc pod uwagę prawdę i dobro same w sobie (*secundum se*) — to prawda jest pojęciowo wcześniejsza niż dobro, tzn. w naszym myśleniu poprzedza dobro⁴². Jest bowiem czynnikiem doskonalącym byt jedynie w aspekcie formalnym, tzn. stosownie do swego pojęciowego istnienia w umyśle — istnienia w charakterze umysłowej formy tego bytu (*secundum rationem speciei*). Dobro natomiast doskonalą byt nie tylko przez jego formę, ale także przez swoje realne istnienie w tym bycie (*secundum esse quod habet in re*). Jako czynnik doskonalący dobro zawiera zatem w sobie coś więcej niż prawda, ma niejako bogatszą treść, dlatego naszemu myśleniu przedstawia się jako to, co do pojęcia prawdy coś dodaje i na nim się jak gdyby nadbudowuje (*se habet quodammodo per additionem ad illa*)⁴³. Skoro tak, to dobro zakłada prawdę jako coś uprzedniego, pojęciowo wcześniejszego (*bonum praesupponit verum*). Tomasz od razu jednak dodaje, że w tym samym porządku naszego myślenia prawdę poprzedza z kolei inne transcendentale, mianowicie jedność. Prawda zakłada jedność jako coś pojęciowo wcześniejszego, jej istotna treść, doskonaląca byt od strony formalnej, musi bowiem być najpierw ujęta poznawczo przez umysł. Umysł zaś może ująć poznawczo, efektywnie pomyśleć tylko to, co jest czymś jednym⁴⁴. Tomasz powtarza za Arystotelesem, że ten, kto nie pojmuje czegoś jako jednego, niczego nie pojmuje („qui enim non intelligit unum, nihil intelligit”). Chodzi zapewne o to, że jeżeli jakiemuś bytowi nie potrafimy nadać jakiegoś jednego podstawowego znaczenia, to nie potrafimy go też rzetelnie i niesprzecznie pomyśleć: myślowe rozproszenie, chaos w myśleniu, myślenie czysto impresyjne to nie jest żadne poważne myślenie. Tym samym niemożliwy byłby jakikolwiek racjonalny dyskurs.

Jedność jest zatem podstawą dla prawdy, ale nie ma chyba potrzeby przekonywać, że w porządku myślenia pierwszym pojęciem transcendentálním musi być byt: przemawia za tym nie tylko aksjomatyczna formuła pochodząca od Awicenny (*primum quod intellectus concipit est ens*), ale i zdroworoządkowa obserwacja, że tylko to można pomyśleć jako coś jednego (i dalej: jako prawdziwe

⁴¹ Por. *De veritate*, q. 21, a. 3, c.

⁴² Por. tamże: „verum est prius bono secundum rationem”.

⁴³ Por. tamże.

⁴⁴ Por. tamże: „verum autem praesupponit unum, cum veri ratio ex apprehensione intellectus perficiatur; unumquodque autem intelligibile est in quantum est unum”.

i dobre), co uprzednio jest pomyślane jako istniejące; innymi słowy, jeśli myślimy, że coś jest czymś jednym, to wcześniej musieliśmy pomyśleć, że to w ogóle jest. Pojęcie bytu jest zatem suponowane w każdym innym pojęciu, zawiera się więc także w istocie pozostałych pojęć transcendentálnych. Wypada przy tym uczynić następujące zastrzeżenie: mówiąc o warunkowaniu się transcendentálnych w porządku myślenia, nie sprowadzamy ich — wzorem Kanta — do statusu epistemologicznego, tzn. do funkcji bycia warunkiem możliwości poznania. Niezależnie bowiem od porządku poznawczego czy psychologicznego, wciąż pozostaje w mocy ontologiczna interpretacja transcendentálnych jako własności bytu. Zachowując to w pamięci, możemy teraz powiedzieć, że jeśli transcendentalia rozpatrujemy same w sobie, tj. jako doskonałości bądź czynniki doskonałące, to ich porządek w naszym myśleniu — zdaniem Tomasza — wygląda następująco: po bycie jest jedność, po jedności — prawda, po prawdzie — dobro⁴⁵. Jedność zakłada uprzednio tylko byt, a więc najmniej, dobro zakłada najwięcej, bo wszystkie pozostałe transcendentalia. Taką sekwencję transcendentálnych podaje Tomasz również w dziele wcześniejszym, tj. w swoim komentarzu do *Sentencji* Piotra Lombarda, zaznaczając przy tym, że w porządku myślenia jedność jest najbliższy bytu (*propinquissimum ad ens*), bo jako zaprzeczenie wewnętrznego podziału bytu, jako byt niepodzielony dodaje do niego mniej niż transcendentalia relacyjne — prawda i dobro: dodać znaczenie negacji to, jak widać, dodać mniej niż dodać znaczenie pozytywnej, choć tylko pojęciowej, relacji⁴⁶.

Jeżeli jednak sekwencje prawdy i dobra w naszym myśleniu rozpatrujemy od strony tego, co podlega doskonaleniu, to z natury dobro jest wówczas wcześniejsze od prawdy⁴⁷. Po pierwsze dlatego, że dobro jako czynnik doskonałący rozciąga się — jeśli wolno tak rzec — na więcej rzeczy niż prawda rozpatrywana pod tym samym kątem⁴⁸. Prawda doskonali bowiem jedynie te byty, które mogą ujmować poznawczo jakiś byt w sobie samych, tzn. mogą go ująć w postaci pojęciowej, jako umysłową formę, a nie zgodnie z tym istnieniem, jakie właściwe jest temu bytowi samemu w sobie, tzn. zgodnie z jego istnieniem realnym⁴⁹. Prawda doskonali zatem jedynie te byty, które zdolne są do umysłowego poznania (*solum ea quae ... sunt cognoscitiva*). Dobro natomiast doskonali te byty,

⁴⁵ Por. *De veritate*, q. 21, a. 3, c: „Unde istorum nominum transcendentium talis est ordo, si secundum se considerentur, quod post ens est unum, deinde verum, deinde post verum — bonum”.

⁴⁶ Por. *In I Sent.* d. 8, q. 1, a. 3, c.

⁴⁷ Por. *De veritate*, q. 21, a. 3, c: „ex parte perfectibilium [...] bonum est naturaliter prius quam verum”.

⁴⁸ Por. tamże: „perfectio boni ad plura se extendit quam veri perfectio”.

⁴⁹ Por. tamże: „vero enim non sunt nata perfici nisi illa quae possunt aliquod ens percipere in seipsis vel in seipsis habere secundum suam rationem, et non secundum illud esse quod ens habet in seipso”.

które przyjmują coś zgodnie z realnym, materialnym istnieniem tego czegoś (*illa quae secundum materiale esse aliquid recipiunt*). Z natury jest zatem czynnikiem doskonalącym byt także w porządku jego realnego istnienia, a nie tylko umysłowej formy. Dlatego Tomasz powiada, że wszystkie byty pożądamy dobra, ale nie wszystkie poznają prawdę⁵⁰. Łatwiej zatem w naszym myśleniu natrafiamy na coś, co jest doskonalone przez przedmiotowo powszechniejszy czynnik doskonalący, czyli dobro. Prawda jest z tego punktu widzenia późniejsza, bo przedmiotowo bardziej selektywna.

Po drugie, dobro jest w tym sensie — tzn. od strony przedmiotów doskonalenia — wcześniejsze od prawdy, jako że te rzeczy, które są doskonalone zarówno przez dobro, jak i przez prawdę, przez dobro są doskonalone wcześniej niż przez prawdę (*per prius perficiuntur bono quam vero*). Dobro doskonali je bowiem już przez to, że istnieją, natomiast prawda doskonali je przez to, że coś poznają⁵¹. Poznanie jest czymś późniejszym niż samo istnienie (*cognitio est posterior quam esse*), zatem z punktu widzenia tego, co podlega doskonaleniu (*perfectibile*), doskonalenie urzeczywistniane przez prawdę jest niejako drugim krokiem na tej drodze, zakładającym już doskonalenie urzeczywistniane przez dobro. Oczywiście stale trzeba podkreślać, że dokonujemy tu porządkowania transcendentaliów według tego, jak jawią się w naszym myśleniu, a nie według ich obiektywnego statusu. Jednak ostatnie uwagi o pierwszeństwie dobra względem prawdy z punktu widzenia tego, co określiliśmy jako *perfectibilia*, po raz kolejny każą nam przypomnieć sobie znaczenie związania dobra z istnieniem. Transcendentalne dobro jest już zawsze tam, gdzie choćby w najbardziej elementarny sposób coś jest urzeczywistnione, spełnione w samym akcie istnienia. Nawet jeśli ostateczna doskonałość dobra (*ultima perfectio*) wymaga czegoś więcej niż samego aktu istnienia.

IX. PYTANIA NA ZAKOŃCZENIE

Wiemy już, że Tomasz z Akwinu jedność, prawdę i dobro rozumie jako transcendentalia — powszechne własności bytu, a nie tylko pojęcia kategorialne, wąskoziedziczne — ilościowe czy jakościowe. Tego rodzaju ogólne ujęcie może jednak generować pewne trudności. Po pierwsze, trzeba postawić pytanie, czy za powszechność (maksymalną ekstensję) i zamienność transcendentaliów nie trzeba zapłacić wygórowanej ceny — ceny rozmycia granic między nimi, nieostrości ich sensu, ubóstwa ich własnej, specyficznej treści. Po drugie, narzuca się pytanie, czy powszechność transcendentaliów nie oznacza wyrugowania

⁵⁰ Por. także: „omnia appetunt bonum, sed non omnia cognoscunt verum”.

⁵¹ Por. także: „ex hoc enim quod esse participant, perficiuntur bono [...]; ex hoc autem quod cognoscunt aliquid, perficiuntur vero”.

z obszaru doświadczenia ich przeciwieństw — wielości, fałszu czy zła (ewentualnie także brzydoty), które z powodu braku bytowego ugruntowania musiałyby być rozumiane czysto negatywnie, a właściwie prywatywnie, tj. jako zwykłe braki odpowiednich własności transcendentálnych. Innego typu wątpliwość związana jest z traktowaniem transcendentálników jako doskonałości (*perfectio-nes*) bądź czynników doskonalących (*perfectiva*) — *explicite* w przypadku prawdy i dobra (ewentualnie także piękna), *implicite* w przypadku jedności. Wątpliwość ta wyraża się pytaniem, czy jedność może być charakteryzowana negatywnie (jako zaprzeczenie podziału w bycie), a zarazem — zgodnie z przyjętą tu hipotezą — być *perfectivum*, tzn. czymś pozytywnie doskonalącym.

Transcendentalia mają gwarantować naszemu myśleniu niezbędną ogólność i jasność, wyrażając powszechne własności i znaczenia bytu. Z taką intencją, jak się wydaje, sięga po nie Tomasz z Akwinu i czyni je składową swego metafizycznego systemu. Jednak na miarę własnych sił, idąc za myślą myśliciela, nie porzucamy ciekawości poznawczej i badawczej dociekliwości. Stąd te wieńczące cały wywód pytania.

j.kielbasa@iphils.uj.edu.pl

THE PRIMARY AND MOST UNIVERSAL: UNITY, TRUTH, GOODNESS, AND OTHER TRANSCENDENTALS IN THE METAPHYSICS OF THOMAS AQUINAS

S U M M A R Y

This article presents an in-depth reflection on the status, importance, and mutual relations between the transcendentals in Thomas Aquinas's metaphysical system. From elementary explanations of the medieval sense of transcendental-ity and a general characterization of the transcendentals, the article proceeds to the heart of Thomas's teaching on this subject, recalling how, from his analysis of the concept of 'being', Aquinas derives a "canonical" list of transcendentals along with detailed descriptions of their characteristics. The article stresses two disputed elements of the teaching of Aquinas in this regard: his reduction of the many different transcendentals to a mere four (being, unity, truth, and goodness) and the absence of beauty from Thomas's list, at least in any explicit form. In both cases, the author formulates and tests alternative hypotheses to explain

Aquinas's position and presents his own interpretations both of the meaning of this reduction and of the controversy over the status of beauty as a transcendental. The sections of the article devoted to individual transcendentals focus on important elements of Thomas's analysis of the transcendental sense of unity, truth, and goodness, with special attention to the different possibilities of interpretation in difficult or questionable areas. These areas include the issue of the meaning of the indivisibility of being in the definition of transcendental unity, the allegation of a circular relationship between unity and multiplicity, the meaning and direction of *the adequation* in the definition of transcendental truth, the proper understanding of the so-called "false thing", the idea of perfection 'in some respects' versus final and absolute perfection in the characterization of transcendental good, and the sequence and interdependence of the transcendentals in the order of human thinking. The author feels qualified to make critical inquiries of Aquinas on the subject of transcendentals, and thus, in the conclusion, raises questions about specific problems (for instance, the possibility of understanding transcendental unity as a universal axiological property, i.e., a property that perfects being), as well as more fundamental or general questions such as what might be the consequences of a maximal extension of the transcendentals.