

PRZEKŁADY / TRANSLATIONS INTO POLISH

Suáreza *Disputationes Metaphysicae* i średniowieczne teorie transcendentaliów

Rolf DARGE

KEYWORDS AND ACKNOWLEDGEMENT OF SOURCE

philosophia transcendentalis, ontology, God, being, *passiones entis*, Aristotle, Duns Scotus, Thomas Aquinas

Acknowledgement of source: DARGE Rolf (2010): Suarez' *Disputationes Metaphysicae* (1597) und die mittelalterlichen Transzendentalienlehren. *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej*, vol. 55, 67–90.

1. POSTAWIENIE PROBLEMU

Transcendentalną filozofię Kanta — czego świadom był sam Kant¹ — poprzedza sięgająca czasów średniowiecza tradycja transcendentalnego myślenia, w której filozofia transcendentalna nie jest rozumiana, a przynajmniej nie w sposób zasadniczy, jako refleksja o apriorycznych uwarunkowaniach poznania doświadczalnego, lecz jako nauka o samych rzeczach — mianowicie: o bycie w ogóle. *Transcensus* (przekroczenie) nie odnosi się — jak u Kanta — do doświadczenia zmysłowego, lecz do Arystotelesowych kategorii: *transcendens* albo — jak nazywano to od XVI stulecia — „transcendentalny” jest określeniem bytu, który nie jest ograniczony określoną kategorią. Metafizyka jest teorią transcendentalną, ponieważ traktuje o transkategorialnych określeniach bytu². Owo rozumienie

¹ Zob. na ten temat ostatnio: F. Tommasi, *Philosophia Transcendentalis. La questione antepredicativa l'analogia tra la Scolastica e Kant*, Le corrispondenze letterarie, scientifiche ed erudite dal Rinascimento all'età moderna, Subsidia 10, Florentia 2008, szczególnie s. 1–60.

² Zob. na ten temat sprawozdania z badań i dyskusji: J. Aertsen, „The Medieval Doctrine of the Transcendentals. The Current State of Research”, *Bulletin de Philosophie Médiévale* 33

metafizyki pozostaje żywe aż do XVIII stulecia; jak wykazał to Norbert Hinske, jeszcze Kant w swojej wcześniejszej terminologii i w zgodzie z tradycją stawia znak równości między *metaphysica* i *philosophia transcendentalis*³.

Jakie można by wyróżnić postaci i jakie kierunki w tradycji myślenia transcendentального, i które z nich pozostają wiodącymi w nowożytnej metafizyce? Czy można zrekonstruować nurt tradycji od scholastycznej *scientia transcendens* po transcendentálną filozofię Kanta? Te kwestie były do niedawna i nadal są przedmiotem intensywnych badań. Wśród nich coraz wyraźniej daje o sobie znać systematyczne i historyczne ujęcie transcendentálno-teoretycznych rozważań z *Disputationes metaphysicae* Suáreza; dziś przyznaje się im kluczową rolę w przejściu od myśli średniowiecznej do nowożytnej⁴.

Również w obrębie *Disputationes* kwestie metafizyczne zajmują centralne miejsce⁵. Dzieło to w swojej pierwszej i zasadniczej części jest nauką o transcendentálności „bytu”, „jednego”, „prawdy” i „dobra”; są one bowiem — jak przyjmuje to Suárez w nawiązaniu do tradycji scholastycznego nauczania — najogólniejszymi pojęciami realnego bytu, zawierającymi się we wszelkim rozumieniu realnego bytu i w ten sposób zawsze — przynajmniej *implicite* — ujmowanymi⁶. To tyczy

(1991), s. 130–147; idem, „The Medieval Doctrine of the Transcendentals: New Literature”, *Bulletin de Philosophie Médiévale* 41 (1999), s. 107–121. Ponadto: idem, „Transzendental” (II. Die Anfänge bis Meister Eckhart), [w:] J. Ritter und K. Gründer (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, t. 10, Darmstadt 1998, szp. 1360–1465 oraz idem, „Transcendens — Transcendentalis. The Genealogy of a Philosophical Term”, [w:] J. Hamesse, C. Steel (ed.), *L'élaboration du vocabulaire philosophique au Moyen Âge. Actes du Colloque international de Louvain-la-Neuve et Leuven 12–14 septembre 1998 organisé par la S.I.E.P.M.*, Turnhout 2000, s. 241–255. Oprócz tego L. Honnefelder, *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit*, Hamburg 1990.

³ N. Hinske, „Verschiedenheit und Einheit der Transzendentalen Philosophien”, *Archiv für Begriffsgeschichte* 14 (1970), s. 41–68; idem, *Kants Weg zur Transzendentalphilosophie. Der dreißigjährige Kant*, Stuttgart 1970, szczególnie s. 40–77; idem, „Die historischen Vorlagen der Kantischen Transzendentalphilosophie”, *Archiv für Begriffsgeschichte* 12 (1968), s. 86–113.

⁴ O. Boulnois, *Être et représentation. Une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot (XIII^e–XIV^e siècle)*, Paris 1999, szczególnie s. XXX; F. Volpi, „Suárez et le problème de la métaphysique”, *Revue de Métaphysique et de Morale* 3 (1993), s. 395–411 (s. 410: „La thèse qui peut être considérée comme acquise est qu'avec Suárez la métaphysique opère un tournant décisif en direction de l'ontologie moderne”); J.-F. Courtine, *Suárez et le système de la métaphysique*, Paris 1990, szczególnie s. 325–457; L. Honnefelder, *Scientia transcendens...*, szczególnie s. 200–213.

⁵ *Disputationes* są tu cytowane w przyjęty sposób według wydania Vivès: *Opera omnia*, C. Berton (ed.), t. XXV–XXVI, Paris 1866 (ND Hildesheim 1965); lokalizacje podawane są bez wymieniania tytułu dzieła.

⁶ 1.2.27: „rationes universales, quas metaphysica considerat transcendentales sunt, ita ut in propriis rationibus entium imbibantur”; 1.4.20: „rationes [...] transcendentales, sine quarum cognitione et adminiculo non potest aliqua ratio seu quidditas cuiuscunque rei in particulari explicari”. Zob.: R. Darge, *Suárez' transzendental Seinsauslegung und die Metaphysiktradition*, Leiden—Boston 2004.

się również poznania Boga, ku czemu w ostateczności, wedle Suáreza, zmierza metafizyka; gdyż obok skończonego, stworzonego bytu także byt nieskończony znajduje się w obrębie transcendentaliów. Dlatego również filozoficzna nauka o Bogu odnajduje swój fundament i swoje ramy w nauce o transcendentaliach. Udostępniając to, co boskie, we wspólnej temu i wszelkiej innej realnej istocie, bytowej doskonałości, nauka o transcendentaliach otwiera horyzont, wewnątrz którego można filozoficznie bliżej określić bytową swoistość tego, co boskie⁷. Określiwszy naturę Pierwszej Filozofii i jej swoisty przedmiot, byt — o ile jest bytem realnym (Disp. 1) — nauka o transcendentaliach rozpoczyna się w drugiej Dyspucie od wyjaśnienia pojęcia bytu jako takiego. Po czym, od trzeciej Dysputy, następuje interpretacja natury bytu jako takiego poprzez wykazanie jego transcendentálnych atrybutów (*passiones entis*); wykład ten obejmuje ogólne rozważania na temat swoistości, liczby i porządku owych właściwości (Disp. 3), jak też specjalne roztrząsania dotyczące transcendentálnego Jedna (Disp. 4–7), tego, co Prawdziwe (Disp. 8–9), oraz Dobra (Disp. 10–11). W wydaniu Bertona wykład ten zajmuje niemal 370 gęsto zadrukowanych stron dużego formatu. Żaden inny projekt metafizyki nie przedstawia tak rozległej nauki o transcendentaliach, jak dzieło Suáreza, które odzwierciedla niezwykłą wnikliwość autora w badaniu historycznych podstaw, wewnętrznych systemowych powiązań i filozoficznych konsekwencji. W sposób miarodajny nauka ta wpłynęła na rozwój Pierwszej Filozofii uprawianej na katolickich, ale też na luterzańskich i reformowanych uniwersytetach XVII stulecia⁸. Korzysta z niej jeszcze Christian Wolff w swoim dziele *Ontologia* z 1728 roku, czyniąc z niej punkt wyjścia dla własnego projektu *emendatio* scholastycznej nauki o bycie, w której to, co jest w niej pomyślane jasno, lecz niewyeksplikowane, doprowadza do większej precyzji poprzez zastosowanie metody wzorowanej na matematyce. Dla Wolffa nauka o bycie stanowi po prostu scholastyczne podejście do tego przedmiotu⁹ — przy czym Wolff,

⁷ 1.4.34: „ut traditur lib. 10 *Ethicor.* haec felicitas in contemplatione Dei et substantiarum separatarum posita est; haec autem contemplatio proprius actus est, et praecipuus finis huius scientiae”; 1.3.10: „Deus et intelligentiae [...] prout in nostram considerationem cadunt, non possunt a consideratione transcendentium attributorum sejungi”.

⁸ Zob. Ch. Lohr, „Metaphysics”, [w:] C.B. Schmitt (ed.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge 1988, rozdz. X, s. 537–638, szczególnie 611–638, oraz starsze studia: K. Eschweiler, „Die Philosophie der spanischen Spätscholastik auf den deutschen Universitäten des siebzehnten Jahrhunderts”, [w:] K. Beyerle, H. Finke, G. Schreiber (Hrsg.), *Spanische Forschungen der Görresgesellschaft*, Bd. 1, Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens, Erste Reihe, Münster 1928, 251–325; E. Lewalter, *Spanisch-jesuitische und deutsch-lutherische Metaphysik des 17. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Geschichte der iberisch-deutschen Kulturbeziehungen und zur Vorgeschichte des deutschen Idealismus*, Hamburg 1935; M. Wundt, *Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts*, Tübingen 1939.

⁹ W pierwszej części *Ontologia* przy interpretowaniu treści bytu jako takiego oraz rozważaniu właściwości bytu jako takiego systematycznie przejmowane zostają części tradycyjnej nauki o transcendentaliach i wyjaśniane w nawiązaniu do Suáreza. Zob. na ten temat: R. Darge, „Von Durandus zu Christian Wolff. Eine Entwicklungslinie der Theorie des Guten in der

oczywiście, nie uświadamia sobie wielości i różnorodności scholastycznych teorii transcendentaliów.

W minionych latach przypomniano o tej wielości stanowisk w nauce o transcendentaliach¹⁰. Na nowo zostało postawione pytanie: który z nurtów tej tradycji obiera Suárez, przekazując go nowożytnej metafizyce akademickiej? Kwestię tę rozważył już Gilson w swojej słynnej pracy przedstawiającej dzieje problemu bytu¹¹, udzielając rozstrzygającej odpowiedzi: wyklucza on Suáreza z tomistycznej linii tradycji, sytuując go w tradycji myśli, która prowadzi od Awicenny do Duns Szkota, a stąd od Suáreza do niemieckiej filozofii akademickiej XVII stulecia — a poprzez tę do Wolffa i w końcu do Kanta. Zdaniem Gilsona, znamienne dla tej linii tradycji jest to, że redukuje ona byt do jego istoty / istotowości, mającej ontyczny status pewnego *possibile*, tracąc z oka jego realność / rzeczywistość, czyli bytowy akt¹².

Interpretacja Gilsona, niezależnie od związanej z nią oceny — wedle której nauka o bycie w omawianej tradycji myślowej ześlizguje się do czystego „esencjalizmu” i „possybilistycznej spekulacji” — dostarczyła silnego bodźca do badań nad Suárezem. W rezultacie dokładniej zanalizowano *Disputationes* pod kątem podstawowych tendencji scotystycznej *scientia transcendens*¹³. Przy czym analiza ta skupiła się w sposób szczególny na dwóch elementach: (1) na pojęciu bytu,

mittelalterlichen und neuzeitlichen Universitätsmetaphysik”, [w:] D. Fonfara (Hrsg.), *Metaphysik als Wissenschaft. Festschrift für Klaus Düsing zum 65. Geburtstag*, Freiburg—München 2006, s. 153–172.

¹⁰ Zob. tu wymienione w przyp. 2 studia oraz wyd. ostatnio: M. Pickavé (Hrsg.), *Die Logik des Transzendentalen. Festschrift für Jan A. Aertsen zum 65. Geburtstag*, Berlin 2003; J. Uscatescu, „La teoría del bien transcendental en Pedro Auréolo en el contexto de su filosofía”, *Faventia* 26 (2004), s. 53–76; R. Darge, „Omne ens est conveniens. Ursprung und Entwicklung eines spätmittelalterlichen Neuansatzes der Theorie des ontischen Gutseins”, *Salzburger Jahrbuch für Philosophie* 50 (2005), s. 9–27; J. Schmutz, *La querelle des possibles. Recherches philosophiques et textuelles sur la métaphysique jésuite 1540–1767*, (Thèse de doctorat), im Erscheinen.

¹¹ É. Gilson, *Being and Some Philosophers*, Toronto 1949 (wyd. 2, poprawione, Toronto 1952); w języku francuskim (wersja na nowo przepracowana i rozwinęta): idem, *L'être et l'essence*, Paris 1962 (wyd. 2, przejrane i poszerzone, Paris 1972).

¹² É. Gilson, *L'être et l'essence...*, s. 151: „Pour Suárez, la notion d'essence est adéquate à la notion d'être, si bien qu'on peut exprimer tout ce qu'est l'être en termes d'essence, avec la certitude qu'il ne s'en perdra rien. Une telle proposition semblera d'ailleurs aller de soi pour toute mentalité essentialiste. [...] Pour une telle ontologie [essentialiste] [...] l'essence épuise toute la richesse de l'être”. Idem, *Being and Some Philosophers...*, s. 106: „And all this owing to Avicenna, who begot Scotus, who begot Suárez, who begot Kleutgen”; *ibidem*, s. 112: „And then Suárez begot Wolff”; *ibidem*, s. 120: „Wolff has been to Kant what Suárez had been to Wolff himself”.

¹³ W. Hoeres, „Francis Suárez and the Teaching of John Duns Scotus on 'univocatio entis'”, [w:] B.M. Bonansea, J.K. Ryan (ed.), *John Duns Scotus, 1265–1965*, Washington 1965, s. 263–290; L. Honnefelder, *Scientia transcendens...*, szczególnie s. 200–294; J.-F. Courtine, *Suárez et le système de la métaphysique*, Paris 1990, szczególnie s. 137–321; O. Boulnois, *Être et représentation. Une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot (XIIIe–XIVe siècle)*, Paris 1999.

który Suárez wyjaśnia w drugiej Dyspucie, oraz (2) na ogólnej teorii *passiones entis* wyjaśnionej w trzeciej Dyspucie.

Odnosnie do punktu (1): Podobnie jak Duns Szkot, tak też Suárez rozumie metafizycznie miarodajne pojęcie bytu jako pojęcie najbardziej proste, które da się wypowiedzieć w tym samym sensie o Bogu i stworzeniu, o substancji i przypadłości, ponieważ abstrahuje ono od każdego szczególnego rodzaju bytu. Oznacza ono — również tak właśnie jak *res* — formalnie jedynie realną istotność, a ujmując konkretnie: subiektywne „co”, które jest wewnątrznie przyporządkowane istnieniu niezależnemu od myśli¹⁴ — i dlatego może być wypowiedziane w odniesieniu do każdej realnej rzeczy jako *quidditas*¹⁵. Gdyż jeśli nawet byt nie w każdym przypadku przynależy istotowości rzeczy, to każdej realnej rzeczy przysługuje istotowo posiadanie pewnej określonej istotowości, która ma zdolność bycia niezależnego od myśli lub której — mówiąc słowami Dunsza Szkota — „byt (zewnątrzny wobec intelektu) nie zaprzecza (*cui non repugnat esse*)”¹⁶. Tym samym Suárezjański projekt metafizyki z samego założenia (*vom Ansatz her*) jawi się jako kontynuacja *scientia transcendens* Dunsza Szkota. Zgodnie ze sformułowaniem użytym przez Ludgera Honnefeldera: „Metafizyka jest dla obu autorów (Szkota i Suáreza) nauką transcendentálną i tylko tym”¹⁷.

Odnosnie do punktu (2): Niektórzy interpretatorzy ponadto zasadnicze rozumienie u Suáreza transcendentálnych właściwości odnoszą do Szkota. Zdaniem Jeana-François Courtine’a, Suárez przejmuje od Dunsza Szkota naukę o *passiones entis*¹⁸ i w nawiązaniu do niego wprowadza naukę o transcendentaliach dysjunk-

¹⁴ 2.4.5: „Si ens sumatur, prout est significatum huius vocis in vi nominis sumptae, eius ratio consistit in hoc, quod sit habens essentiam realem, id est non fictam, nec chymericam, sed veram et aptam ad realiter existendum”; 2.4.15: „Unde obiter colligo, *ens*, in vi nominis sumptum, et *rem*, idem omnino esse seu significare, solumque differre in etymologia nominum; nam *res* dicitur a quidditate, quatenus est aliquid firmum et ratum, id est non fictum, qua ratione dicitur quidditas realis; *ens* vero in praedicta significatione dicit id, quod habet essentiam realem. Eadem ergo omnino rem seu rationem realem important”; 2.4.14: „quod vero essentia aut quidditas realis sit, intelligi non potest sine ordine ad esse et realem entitatem actualem; non enim aliter concipimus essentiam aliquam, quae actu non existit, esse realem, nisi quia talis est, ut ei non repugnet esse entitatem actualem, quod habet per actualem existentiam; quamvis ergo actu esse non sit de essentia creaturae, tamen ordo ad esse, vel aptitudo essendi est de intrinseco et essentiali conceptu eius”.

¹⁵ 2.4.13: „hinc obiter colligitur, rationem entis communissimam, quae significatur per eam vocem in vi nominis sumptam, esse essentialem, et praedicari quidditative de suis inferioribus”.

¹⁶ Duns Scotus, *Ordinatio* I, d. 43, q. un, n. 7 (ed. Vat. VI, 354); *Ord.* IV, d. 1, q. 1, n. 8, (ed. Vivès XVI, 109); *Ord.* IV, d. 8, q. 1, n. 2 (ed. Vivès XVII, 7); ten sam sens: *Ord.* I, d. 3, p. 2, q. un., n. 314 (ed. Vat. III, 191; *Ord.* I, d. 36, q. un., n. 50 u. 52 (ed. Vat. VI, 291 sq.).

¹⁷ L. Honnefelder, *Scientia transcendens...*, s. 209.

¹⁸ J.-F. Courtine, *Suárez et le système de la métaphysique...*, szczególnie s. 355–377; s. 376: „C’est en fait à cette doctrine scotiste [des *passiones entis*] que se range finalement Suárez”.

tywnych¹⁹. W polu widzenia analizy znajdują się przy tym przede wszystkim rozważania dotyczące *divisio entis* na początku drugiej części *Disputationes*²⁰.

Odziedziczone wyobrażenie Suáreza jako tomistycznie inspirowanego eklektyka²¹ zostaje przekreślone; w jego zaś miejsce, w wyniku nowszych badań, pojawia się wizerunek subtelnego analityka, który Szkotową *scientia transcendens* prześledza do samych jej koncepcyjnych korzeni, a wychodząc od nich, w nowy sposób rozwija systematycznie, torując w ten sposób właśnie drogę ku nowożytnej ontologii.

Ten nowy obraz wydaje mi się jednak zbyt jednostronny, gdyż jeśli nawet Suárez pojęcie bytu określa całkowicie w nawiązaniu do Szkota, to jednak nie przejmuje on od Szkota modelu nauki o transcendentaliach, lecz raczej — i tezę tę będę chciał uzasadnić w dalszej części — szuka odpowiedniej alternatywy; w tym celu nawiązuje do poprzedzającej Szkota tradycji myśli transcendentalnej i próbuje rozwijać ją w oparciu o sformułowane na nowo przez Szkota pojęcie bytu.

Specyficzny profil teorii transcendentaliów zależy nie tylko od pojęcia bytu, na którym się ona wspiera, lecz także od tego, jak rozumie się w niej transcendentalne zadanie — a więc w sposób istotny od leżącej u jej podstaw koncepcji transcendentaliów. Dla uzasadnienia tej tezy prześledzimy kolejno: najpierw (2) Suáreza koncepcję transcendentalności na jej historycznym tle, następnie (3) zanalizujemy na tej podstawie jego rozprawienie się z nauką o transcendentaliach u Dunsza Szkota, aż w końcu (4) ukażemy wynikające z tego konsekwencje dla klasyfikacji w ramach historii idei transcendentalno-teoretycznego programu, jaki Suárez nakreśla w *Disputationes*.

2. KONCEPCJA TRANSCENDENTALNOŚCI

Od XIV stulecia w tradycji myśli scholastycznej konkurują ze sobą (zawarte w pojęciu *transcendentale*) dwa ujęcia *transcensus* — jako tego, co przekracza kategorie. Według jednego z tych ujęć kategorie są przekraczane w kierunku tego, co orzecznikowo (*praedikativ*) wszystkiemu wspólne. Transcendentalia

¹⁹ *Ibidem*, s. 396: „C'est l'évidence d'une telle *latitudo entis* qui permet à Suárez d'élaborer son étude des transcendants disjonctifs”; s. 417: „Suárez réintroduisait l'étude des transcendants disjonctifs”.

²⁰ *Disp.* 28, sect. 1.

²¹ M. Grabmann, „Die Disputationes metaphysicae des Franz Suárez in ihrer methodischen Eigenart und Fortwirkung”, [w:] idem, *Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik*, München 1926, s. 525–560; s. 559: „Reprezentowany przez Suáreza — a wolno nam powiedzieć także, że i przez Tomasza — eklektyzm, wielka metodyczna fundamentalna zasada, owej *philosophia perennis*, w tym właśnie dostrzega pełną życiową siłę metafizycznego organizmu prawdy, iż może on, nie szkodząc swojej specyfice, asymilować nowy materiał i tym samym jeszcze bardziej się rozbudowywać i umacniać”.

przysługują przeto wszelkiemu bytowi i dlatego — w odróżnieniu od kategorii — są wypowiedane o każdym bycie w każdej kategorii. Ponieważ posiadają one ten sam zakres, a więc rzeczowo są identyczne, mogą być wypowiedane/orzekane o sobie wzajemnie: są one ze sobą zamiennie (konwertybilne) w pozycji podmiotu i orzeczenia (tj. jako podmiot i orzeczenie) wypowiedzi — bez powstawania przy tym pozbawionych sensu pustych powtórzeń; jeśli więc są one rzeczowo identyczne, to jednak pojęciowo są różne. Od strony historycznej jest to koncepcja źródłowa i miarodajna dla XIII stulecia. Wydaje się, że po raz pierwszy rozwinął ją Filip Kanclerz (ok. roku 1225). Stwarza ona wspólną podstawę dla następujących po niej opracowań nauki o transcendentaliach aż po Henryka z Gandawy. W tradycji tej zawiera się również nauka o transcendentaliach Tomasza z Akwinu²².

Według innego ujęcia, *transcensus* ogranicza się do negatywnego momentu kategoryalnej nieokreśloności: *transcendentalia* przekraczają kategorie właśnie o tyle, o ile nie są ograniczone do któregoś z najwyższych gatunków, jakie stanowią miarę dla obszaru skończonego bytu. Koncepcja ta pojawia się po raz pierwszy u Duns Szkota²³. Dla transcendentalności jakiegoś określenia, według Szkota, rozstrzygające jest jedynie to, że nie da się o nim wypowiedzieć żadnego nadrzędnego predykatu oprócz pojęcia bytu, który nie ma charakteru generatywnego. Czy jest ono wspólne wielu podmiotom, nie ma to znaczenia dla kwestii ich transcendentalności²⁴. To ujęcie pozwala Szkotowi rozciągnąć zakres transcendentaliów i do grupy konwencjonalnych transcendentaliów — jedności, prawdy i dobra, zamiennych z bytem — dodać dalsze transcendentalne określenia, które przysługują jedynie niewielu albo jednemu jednemu bytowi, mianowicie Bogu, gdyż Bóg jest poza wszelkim gatunkiem. Nauka Szkota o transcendentaliach dysjunkcyjnych — według której nie tylko cała dysjunkcja (*finitum* — *infinitum*, *actus* — *potentia*), lecz również każdy z obu członów pary

²² Zob. J. Aertszen, *Transzendentalien*, [w:]: N. Angermann et al. (Hrsg.), *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 8, München 1997, szp. 953–955; S.H. Pouillon, „Le premier traité des propriétés transcendentales. La ‘Summa de bono’ du Chancelier Philippe”, *Revue néoscholastique de philosophie* 42 (1939), s. 40–77; J. Aertszen, „The Beginning of the Doctrine of the Transcendentals in Philip The Chancellor”, *Medievalia, Textos e Estudos*, 7–8 (1995), s. 269–286; idem, „Transcendental Thought in Henry of Ghent”, [w:] *Henry of Ghent. Studies in Commemoration of the 700th Anniversary of his Death (1293)*, Louvain 1995, s. 1–18.

²³ Duns Scotus, *Ord.* I, d. 8, p. 1, q. 3, n. 113 (ed. Vat. IV, 206): „quaecumque conveniunt enti ut indifferens ad finitum et infinitum, vel ut est proprium enti infinito, conveniunt sibi non ut determinatur ad genus sed ut prius, et per consequens ut est transcendens et est extra omne genus”.

²⁴ *Ibidem*, n. 114: „de ratione transcendentis est non habere praedicatum supraveniens nisi ens, sed quod ipsum sit commune ad multa inferiora, hoc accidit”; n. 115: „Non oportet autem transcendens ut transcendens dici de quocumque ente nisi sit convertibile cum primo transcendente, scilicet ente”.

przeciwieństw, ujęty sam dla siebie, jest transcendentálny²⁵ — zakłada nową koncepcję transcendentality, tak samo jak rozumienie przez Duns Szkota nauki o transcendentality. Metafizyka konstytuuje się po raz pierwszy w całości i wyłącznie jako *transcendens scientia* na gruncie koncepcji Szkota dotyczącej transcendentality jako kategorialnej nieograniczonosci.

Suárez jednak nie przejmuję od Szkota jego koncepcji transcendentality. *Transcensus* rozumie on raczej w nawiązaniu do tradycji poprzedzającej Szkota, odczytywanej jako przekroczenie w kierunku tego, co wspólne, a co przenika wszelkie kategorie. Najogólniejsze określenia bytu „są nazywane «transcendentality» [...], ponieważ nie należą one do jakiegokolwiek określonej kategorii, lecz wszystkie je [kategorie] przenikają (*durchstreifen*)”²⁶. Transcendentality oznacza dla niego predykatywną wspólność najwyższego stopnia, która rozciąga się na wszystko, co jest, a czego konsekwencją jest konwertibility transcendentality określeń między sobą: „Transcendentality są wobec siebie wszystkie zakresowo równe i są wymienne z bytem”²⁷.

Zgodnie z tym Suárez zdecydowanie odrzuca podaną przez Szkota koncepcję transcendentality dysjunktywnych²⁸; część druga *Disputationes*, zajmująca się w szczególności różnymi zasadniczymi postaciami bytu, poświęcona jest wprawdzie rozważaniom Szkota, lecz formalnie — co trzeba podkreślić wbrew rozumieniu Courtine’a — nie stanowi teorii transcendentality, a w szczególności nie zawiera nauki o transcendentality dysjunktywnych.

3. TRANSCENDENTALNA WYKŁADNIA BYTU

Te spostrzeżenia dotyczą nie tylko zagadnień terminologicznych: różnica w koncepcjach transcendentality odpowiada fundamentalnej różnicy w rozumieniu interpretacji bytu, dokonanej przez Pierwszą Filozofię. Każde pojęcie, które bliżej określa rzeczy, mówi więcej niż tylko o „bycie” (*Seiendes*); dodaje ono do myśli o bycie jako takim pojęciowo coś więcej: określony modus lub różnicę,

²⁵ Duns Scotus, *Reportatio* (ed. G.J. Etzkorn, A.B. Wolter), d. 19, Pars prima, q. 3, n. 19: „non solum passio convertibilis cum ente est transcendens, ut bonum, unum, verum et huiusmodi, sed etiam passio disiuncta et utraque pars eius, ut actus et potentia [...] omnia erunt transcendentia et prius enti convenientia quam ibi datur in decem genera”.

²⁶ 47.3.10: „Transcendentales dicuntur [...] quia ad certum aliquod praedicamentum non pertinent, sed per omnia vagantur”.

²⁷ 4.8.12: „transcendentia omnia aequalia sint inter se et cum ente convertantur”.

²⁸ 3.2.11: „De illis autem disiunctis, finitum vel infinitum, etc., dicendum est [...] proprie non esse passiones entis in communi, sed potius esse divisiones eius [...]”; 4.8.2: „haec praedicata complexa seu disiuncta revera non sunt proprietates entis in quantum ens, quia essentialiter dividunt ipsum ens”. Oczywiście nauka Szkota o dysjunktywnych *passiones entis* może być w jego ujęciu użyteczna dla analizy zasadniczych postaci bytu w ramach specjalnych metafizycznych rozważań. Na temat zastosowania tej nauki w drugiej części *Disputationes metaphysicae* patrz: J.-F. Courtine, *Suárez et le système de la métaphysique...*, s. 381–401 i s. 416–417.

przez co rzecz jest nie tylko bytem, lecz takim-to-a-takim bytem, tym albo tamtym bytem. Czy więc owo dodane w każdym przypadku obejmuje istotowo treść bytu, czy też nie? Czy treść bytu istotowo jest zawarta w jego wewnętrznych modusach i ostatecznych różnicach — i czy jest ona istotowo zawarta we właściwościach bytu jako takiego (*passiones entis*), tak że można mówić o jednym rodzaju wewnętrznej wykładni (*explicatio*) bytu jako bytu? W odpowiedziach na te zasadnicze kwestie interpretacji bytu opinie są podzielone i podążają za odmiennymi modelami.

a. Duns Szkot

Według Szkota, to, co dodane, nie zawiera wewnątrznie i istotowo treści bytu. Jego uzasadnienie: (a) w odniesieniu do ostatecznych różnic i wewnętrznych modusów idzie w ślad za modelem kompozycyjnym, (b) w odniesieniu do *passiones entis* za modelem istotowej przypadłości (*proprium, proprietas*, właściwość). Oba modele są pochodzenia arystotelesowskiego i zorientowane są na struktury kategoryalne.

(a) Między kompleksowym pojęciem istotności bytu i złożoną rzeczą zachodzi, zdaniem Szkota, strukturalne podobieństwo: tak jak rzecz złożona jest z potencji i aktu, tak też odnoszące się do niej rzeczowe pojęcie (*der washeitliche Begriff*) złożone jest z pojęciowych części, które względem siebie zachowują się tak, jak materia i forma, określane i określające²⁹. Każdorazowe składniki mogą przy tym ze swej strony być ponownie złożone w podobny sposób, tak że możliwy jest postępowanie analizy w kierunku każdorazowo prostszych komponentów. Dekompozycja jednak nie może być przeprowadzana w nieskończoność. Ustaje ona przy całkowicie prostych komponentach, tym, co czysto określane, i tym, co czysto określające. Przy p o j ę c i o w e j analizie to, co czysto określone, jest właśnie pojęciem bytu, natomiast to, co tylko określające, jest „ostateczną różnicą”, i które jako to, co różnicujące, jest wypowiedziane czysto kwalifikująco (nie rzeczowo [*nicht washeitlich*])³⁰. Natomiast czysto określony element staje się rzeczowy (*washeitlich*), uzyskuje predykat *in quid*. „Byt” tworzy ostateczny punkt analizy na linii dających się określić każdorazowo wspólnych pojęć, które uzyskują rzeczowy (*washeitlich*) predykat. Jest on więc [byt] zawarty w każdym pojęciu, dającym się wypowiedzieć w sposób bardziej specjalny rzeczowo (*washeitlich*). Dlatego o ostatecznych różnicach i wewnętrznych modusach

²⁹ Duns Scotus, *Ord.* I, d. 3, p. 1, q. 3, n. 133 (ed. Vat. III, 82 f.): „sicut ens compositum componitur ex actu et potentia in re, ita conceptus compositus per se unus componitur ex conceptu potentiali et actuali, sive ex conceptu determinabili et determinante”.

³⁰ Na temat pojęcia „ostatecznej dyferencji” i sposobu predykcji patrz: A. Wolter, *The Transcendentals and Their Function in the Metaphysics of Duns Scotus*, Lancaster 1946, s. 82–87; L. Honnefelder, *Ens in quantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*, Münster 1979, s. 315–319.

nie można powiedzieć rzeczowo (*washeitlich*) niczego więcej, gdyż te — jako określenia czysto kwalifikujące — nie podpadają pod owo rzeczowe pojęcie (*der washeitliche Begriff*)³¹. Oznacza to, że istnieją określenia (czysto) kwalifikujące, w których treść bytu nie zawiera się wewnętrznie i istotowo.

Według Szkota, różnica między ostatecznym, dającym się wypowiedzieć rzeczowo (*washeitlich*) pojęciem a określeniami czysto kwalifikującymi musi być ufundowana ontologicznie; dlatego przyjmuje on, że „byt” jest różny od ostatecznych dyferencjacji i wewnętrznych modusów³² nie tylko pojęciowo, lecz w rzeczy samej — realno-modalnie (*real-modal* — poprzedza intelekt); tylko tak, zdaniem Szkota, da się zrozumieć i usprawiedliwić „byt” jako transkategorialne jednznacznie wypowiedzalne pojęcie.

(b) W podobny sposób określa Szkot stosunek między bytem jako takim i jego *passiones*. Koncepcja ta orientuje się na Arystotelesowski model akcydensu *per se* albo model właściwości (*proprium*). Takie określenia, wedle Arystotelesa, wypowiedzane są w pojęciach predykatywnych, które nie wyrażają treściowego rysu pojęcia podmiotu i ze swojej strony także nie zawierają w sobie pojęcia podmiotu. Ich podmiot, co prawda, z konieczności zawiera się w ich definicji, ale jedynie „poprzez dodanie” (*ek prostheseos*), a nie jak wewnętrzny moment samego definiowanego³³. Scholastyczni komentatorzy ilustrują ten stosunek, zazwyczaj nawiązując do Porfiriusza (*Isagoge*, rozdz. 6 i 15), na przykładzie zdolności do śmiechu, która interpretowana jest jako *proprium* człowieka, a co w sposób konieczny wynika z jego natury.

Według Szkota, *passiones entis* mają się do bytu jako takiego tak, jak *proprium* do swojego podmiotu, to znaczy: są one zawarte w bycie jako swoim *quasi*-podmiocie nieistotowo i same wewnętrznie i istotowo nie zawierają treści bytu; „byt” należy do ich definicji jedynie *ut additum* — jak to, co dodane³⁴. Zgodnie z tym różnica między bytem a jego *passiones* musi być większa niż tylko pojęciowa, gdyż dystynktywne pojęcia bytu jako takiego i różnorodnych *passiones* są przecież realnymi pojęciami. Poprzez nie intelekt odwołuje się do niezależnej od myśli, danej *res*. Jednakże różnicy pojęć realnych, z których żadne nie zawiera

³¹ *Ibidem*, n. 131 (ed. Vat. III, 81): „Ens non est univocum dictum in ‘quid’ de omnibus per se intelligibilibus, quia non de differentiis ultimis”.

³² Cf. Duns Scotus, *Ord.* I, d. 8, p. 1, q. 3, n. 139 (ed. Vat. IV, 222 sq.): „non ut distinctio realitatis et realitatis, sed ut distinctio realitatis et modi proprii et intrinseci eiusdem”. Patrz na ten temat: L. Honnefelder, *Ens in quantum ens...*, szczególnie s. 365–390; A. Wolter, „The formal Distinction”, [w:] J.K. Ryan, B.M. Bonansea (ed.), *John Duns Scotus 1265–1965*, Washington 1965, s. 45–60.

³³ Cf. *Anal. Post.* I, rozdz. 4, 73 a 34 – 73 b 5; *Metaph.* VII, rozdz. 5, 1031 a 2 – 5.

³⁴ Duns Scotus, *Ord.* I, d. 3, p. 1, q. 3, n. 134–136 (ed. Vat. III, 83–85): „passio ‘per se secundo modo’ praedicatur de subiecto, I *Posteriorum*, ergo subiectum ponitur in definitione passionis sicut additum, ex eodem I, et VII *Metaphysicae*. Ens ergo in ratione suae passionis cadit ut additum. Habet enim passiones proprias, ut patet per Philosophum IV *Metaphysicae* cap. 3”. Por. ponadto L. Honnefelder, *Ens in quantum ens...*, s. 75–78, 323–326.

innego — choćby w sensie tego, co dodane — musi, według Szkota, odpowiadać realna nie-identyczność po stronie rzeczy, przynajmniej realna różnica określeń rzeczy (*formalitates*) albo treści rzeczy (*realitates*), do których owe pojęcia się odnoszą³⁵. *Passiones entis* różnią się między sobą i różnią się od bytu jako takiego w następujący sposób: realno-formalny (*differentia realis minor*)³⁶. Jedynie na podstawie tego ujęcia można utrzymać roszczenie sobie prawa przez metafizykę do rangi realnej nauki — w sensie, w jakim rozumie to Szkot na tle nauki Arystotelesa, a zgodnie z czym nauka ma do udowodnienia konieczne właściwości swojego specyficznego przedmiotu lub *subiectum*³⁷.

b. Suárez

Suárez nie traktuje interpretacji Szkota jako wzorca; rozumie on ją raczej jako stanowisko mocno konkurencyjne — choć na gruncie dzielonego ze Szkotem przekonania o kwiddytatywnym (*quidditativ*) i najbardziej prostym charakterze *ratio entis*. W jego rozumieniu stanowisko Szkota przez swoją pryncypialną trudność, wynikającą z interpretacyjnych modeli, prowokuje do rozprawienia się z nim. Jego trudność polega na tym, że gubi on z pola widzenia radykalną wewnętrzną transcendentalność bytu: „Byt transcenduje wszystkie [natury] wewnątrznie”³⁸, poza bytem nie ma nic. „Byt” jest transcendentalny, ponieważ „wewnątrznie przekracza” on wszystko, co jest lub może być niezależne od myśli (realne). To znaczy, że treść bytu „w całej bytowości (*Seiendheit*) jako cała” — a więc także w każdym wewnętrznym modusie i każdej realnej dyferencji bytu, i w każdej *passio entis* — zawarta jest w jednakowy sposób, mianowicie wewnątrznie i istotowo³⁹.

Dlatego Suárez poddaje koncepcję Szkota rozległej rewizji. Zaczyna się ona w drugiej Dyspucie krytyką, na ogół skierowaną przeciwko modelowi transcendentalnej analizy w ujęciu Szkota: sekcja 2.3. — pod przewodnią kwestią, „czy treść albo pojęcie bytu w samej rzeczy i poprzedzająca intelekt jest jakkolwiek

³⁵ Duns Scotus, *Ord.* I, d. 2, p. 2, q. 1–4, n. 404–406 (ed. Vat. II, 357): „Melius est uti ista negative ‘hoc non est formaliter idem’, quam, hoc est sic et sic ‘distinctum’”; n. 409 (a. a. O. 359): „Ista distinctio sive non-identitas formalis”. Por. w tej kwestii: M.J. Grajewski, *The Formal Distinction of Duns Scotus*, Washington 1944; A. Wolter, „The Formal Distinction” (1965), [w:] A. Wolter, M. McCord Adams (ed.), *The Philosophical Theology of John Duns Scotus*, Ithaca—London 1990, s. 27–53.

³⁶ Duns Scotus, *QQ. Metaph.* (ed. St. Bonaventure) IV, q. 2, n. 143: „alietate, inquam, non causata ab intellectu, nec tamen tanta quantam intelligimus cum dicimus ‘diversae res’; sed differentia reali minori, si vocetur differentia realis omnis non causata ab intellectu”.

³⁷ Duns Scotus, *Ord.* II, d. 16, q. unica, n. 17 (ed. Vivès XIII, p. 43 a): „aliter Metaphysica concludens tales passiones de ente, et illas considerans, non esset scientia realis”.

³⁸ 2.4.14: „ens [...] non dicit determinatam naturam, sed intime transcendit omnia”.

³⁹ 2.6.10: „continentia in qua fundatur eius [entis] conceptus, aequae est in tota entitate secundum se totam”.

oddzielona od podporządkowanych form⁴⁰ — stanowi odrzucenie nauki Szkota o realnej dystynkcji modalności (*Modaldistinktion*) i zastępuje ją koncepcją, wedle której treść bytu w rzeczy obejmuje łącznie realne modusy, na ile tu owa treść (*in re*) właśnie nie jest niczym innym niż wielorakością bytów w ich swoistej określoności⁴¹. Uzasadnienie wychodzi od tego, że „byt” wewnątrz i istotowo zawarty jest w każdym realnym modusie i każdorazowym realnym określeniu, przez które rzeczy różnią się od siebie. To założenie uzasadnione jest w sekcji 2.4, a szczególnie w 2.5. Po wyjaśnieniu *ratio entis* w sekcji 2.4, w sekcji 2.5 wyraźnie zostaje postawione pytanie, „czy treść bytu transcenduje wszystkie treści i różnice podporządkowanych bytów, tak że jest ona w nich wewnątrz i istotowo zawarta”⁴². W polu widzenia staje tu bezpośrednio nauka Szkota o ostatecznych dyferencjach i wewnętrznych modusach; *explicite* przytoczone zostają odnośne fragmenty tekstów z *Ordinatio*⁴³. Suárez odrzuca tę naukę i wyczerpująco uzasadnia, dlaczego również ostateczna różnica i każdy wewnętrzny modus bytu sam jest realny i o tyle istotowo stanowi byt. Następujące bezpośrednio po tym wyjaśnienie metafizycznie miarodajnego pojęcia bytu (sekcja 2.4) nie przeciwstawia się temu ujęciu, lecz je właśnie implikuje: gdyż „nie zawiera się w tym to, że każda istotowość jest niedoskonała albo doskonała, pełna albo tylko częściowa, lecz tylko to, że jest ona realna. To jednak w sposób konieczny zawiera się we wszystkich rzeczach i modusach lub realnych różnicach”⁴⁴.

W konsekwencji Suárez odrzuca transcendentalną analizę Dunska Szkota: przy kategoryjalno-pojęciowej analizie, która prowadzi od kompleksowych pojęć gatunku do najwyższych rodzajów, sensowne wydaje się postępowanie zorientowane na Arystotelesowy schemat potencji-aktu lub złożenia z materii-formy; pojęcie rodzaju przecież pozwala się faktycznie rozumieć jako kompositum z dającego się określić materialnego elementu: pojęcia rodzaju — i określającego elementu formalnego: różnicy tworzącej gatunek — które [owe elementy] nie zawierają się w sobie nawzajem. Ten myślowy schemat wydaje się jednak nie mieć sensu w odniesieniu do analizy, która wykracza poza kategoryjalny obszar

⁴⁰ 2.3: „Utrum ratio seu conceptus entis in re ipsa et ante intellectum sit aliquo modo praecisus ab inferioribus”.

⁴¹ 2.3.7: „dicendum est, conceptum entis obiectivum prout in re ipsa existit non esse aliquid ex natura rei distinctum ac praecisum ab inferioribus in quibus existit”; 2.3.13: „non recte infertur, quod etiam in re ipsa ratio entis prout est in singulis entibus non includat proprias rationes seu modos eorum [...] est enim [ratio entis in re quae mente concipitur] eadem realiter”.

⁴² 2.4: „Utrum ratio entis transcendat omnes rationes et differentias inferiorum entium, ita ut in eis intime et essentialiter includatur”.

⁴³ Cf. 2.5.2.

⁴⁴ 2.5.17: „in quo non includitur, quod illa essentia sit perfecta vel imperfecta, integra vel partialis, sed solum quod realis sit; hoc autem necesse est includi in omnibus rebus et modis, seu differentiis realibus”; 2.5.16: „Dicendum est ergo, ens in quantum ens intrinsece includi in omni ente, et in omni conceptu positivae differentiae, aut modi entis realis”.

w kierunku bytu jako takiego, gdyż każde realne określenie jest istotowo bytem. Analiza Szkota chyba celu, usiłując transcendentalne określenia wyjaśniać wedle miary kategoryjnego wzorca myślenia⁴⁵.

Dlatego w jej miejsce Suárez wprowadza inne postępowanie, w którym pojęcie bytu jako takie uzyskiwane jest w formie pewnego „stopienia” (*confusio*) pojęcia (sekcja 2.6). Kategoryjne określenie, którym zaczyna się owo postępowanie (np. „substancja”), nie jest przy tym rozkładane na pojęcia, z których jedno nie zawiera drugiego; jest ono raczej sprowadzane poprzez całościowy pojęciowy ogląd i łączne ujmowanie do bardziej nieokreślonego (rozproszonego) pojęcia tej samej rzeczy. Dlatego wyodrębnione w ten sposób pojęcia mają się względem siebie nie jak forma i materia, określające i określane, lecz jako to, co reprezentuje rzecz dystynktywnie — w jej szczególnym sposobie bycia [*Sein-sweise*] — względem tego, co tę samą całą rzecz reprezentuje bez określania (*confuse*) — a więc wedle tego, w czym ona pozostaje w zgodzie ze wszystkim innym, o ile jest w ogóle bytem. Droga analizy transcendentalnej od najwyższych gatunków do „bytu” zaczyna się więc i kończy absolutnie prostym pojęciem⁴⁶.

Zgodnie z tym „byt” nie jest na odwrót bliżej określony przez kompozycję (względem) podporządkowanych mu pojęć — a więc tak, że wyjściowemu pojęciu „bytu” zostałoby coś dodane „z zewnątrz” w rodzaju pewnego „*additio quasi partis ad partem*” (2.6.7) — lecz przez wewnętrzne pojęciowe rozwinięcie, tzn. przez całościowe, coraz bardziej określone, coraz wyraźniejsze pojmowanie tej samej rzeczy⁴⁷. W każdym momencie tej interpretacji treść „bytu”

⁴⁵ 2.5.18: „tenet [proportio inter compositionem metaphysicam et physicam] in hoc quod nec genus differentiam, nec differentiam genus includit, sicut nec materia formam, nec formam materiam; si autem resolvendo metaphysicam compositionem pervenitur ad simplices conceptus non compositos ex genere et differentia, iam in illis respectu praedictorum superiorum transcendentium non oportet servari praedictam proportionem, quia in eis iam non reperitur ille determinationis modus”. Zob. na ten temat: R. Darge, „*Ens intime transcendit omnia*”. Suárez’ Modell der transzendentalen Analyse und die mittelalterlichen Transzendentalienlehren”, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* (47) 2000, s. 150–172, szczególnie s. 159–167.

⁴⁶ 2.6.10: „possit [...] abstrahi conceptus entis per solam praecisionem intellectus, quae non consistat quasi in separatione unius ab alio, scilicet formalis a materiali, vel materialis a formali, ut fit in abstractione generis a differentiis; sed quae consistat in cognitione aliquo modo confusa, qua consideratur objectum non distincte et determinate prout est in re, sed secundum aliquam similitudinem vel convenientiam quam cum aliis habet, quae convenientia in ordine ad conceptum entis est in rebus secundum totas entitates et modos reales earum, et ideo confusio seu praecisio talis conceptus non est per separationem praecisivam unius gradus ab alio, sed solum per cognitionem praecisivam conceptus confusi a distincto et determinato”.

⁴⁷ 2.6.7: „hanc contractionem [...] non esse intelligendam per modum compositionis, sed solum per modum expressioris conceptionis alicuius entis contenti sub ente”; *ibidem*: „differunt [...] [conceptus formales] solum quia per unum expressius concipitur res, prout est in se quam per alium, quo solum confuse concipitur”.

obecna jest wewnątrznie i istotowo. W interpretacji tej Suárez powołuje się na tradycję nauki o transcendentaliach poprzedzającą Szkota, którą przykładowo reprezentują rozważania Tomasza z Akwinu w *De veritate* q. 1, a. 1. Suárez cytuje ten fragment w całości dla potwierdzenia swojego własnego stanowiska⁴⁸: „Pierwsze, co intelekt pojmuje poniekąd jako najbardziej poznane, a dokąd rozbiera on wszystkie pojęcia, jest «bytu»; dlatego wszystkie inne pojęcia rozumu muszą zostać wyprowadzone z dodania do bytu (*ex additione ad ens*). Do «bytu» nie może być jednak dodane nic takiego, jak znajdująca się na zewnątrz natura — na sposób, w jaki różnica dodawana jest do gatunku; ponieważ każda natura jest istotowo bytem. Mówi się raczej o tym czy tamtym, że dodaje ono coś do bytu, o ile wyraża jego modus, który nie jest wyrażany przez słowo «bytu»”. Suárez w swoim rozumieniu transcendentalnej interpretacji bytu przyjmuje za podstawę ten model wewnętrznej modalnej eksplikacji bytu, pochodzący z okresu przed Szkotem.

Na tym tle Suárez ostatecznie poddaje pod dyskusję w trzeciej Dyspucie teorii Szkota dotyczącą *passiones entis*. Ontologiczny status tych określeń stanowi problematykę pierwszej sekcji, której kwestią przewodnią jest pytanie: „Czy byt jako byt ma jakiegokolwiek właściwości i (jeżeli tak) jakie one są?”⁴⁹. Przy czym Suárez na pierwszy plan natychmiast wysuwa pytanie o model interpretacji. Wprowadzające, niejednoznaczne rozważania (3.1.1) przywodzą na myśl model akcydensu *per se* czy też realnej własności, na który zorientowana jest interpretacja Szkota, i pokazują, w czym tkwi problem: (1) *passiones entis* nie są, jak każda realna właściwość, realnie różne od swojego nośnika; (2) zawierają one w swoim określeniu istoty treść własnego nośnika — bytu jako bytu — nie tylko „jak coś, co dodane”, lecz wewnątrznie i istotowo⁵⁰.

Jeżeli jednak nie są one żadnymi realnymi właściwościami, czy wówczas nie są jedynie rzeczami myśli (*Gedankendinge*) — a wówczas nauka o bycie jako takim czyż nie musi porzucić swoich roszczeń do bycia ścisłą nauką realną? Zadanie takiej nauki polega przecież właśnie na tym, by wykazać realne właściwości swojego przedmiotu (*die realen Eigentuemlichkeiten ihres Subjekts*). By sprostac temu

⁴⁸ 2.6.8: „Talem modum explicandi hanc rem indicavit D. Thomas, quaest. 1 de Verit, art. 1 dicens: ‘quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quo omnes conceptiones resolvit, est ens, unde oportet quod omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens; sed enti nihil potest addi quasi extranea natura per modum quo differentia additur generi, quia quaelibet natura essentialiter est ens; sed secundum hoc aliqua dicuntur addere supra ens, in quantum expriment ipsius modum, qui nomine ipsius entis non exprimitur’”.

⁴⁹ 3.1: „Utrum ens in quantum ens habeat aliquas passiones, et quales illae sint”.

⁵⁰ 3.1.1: „Repugnat ergo esse proprietatem realem entis realis ut sic, quia si est proprietas realis, ergo ens est de essentia eius; si autem ipsa est proprietas entis, ens non potest esse de essentia eius, quia, ut dicebamus, subiectum non potest esse de essentia passionis. Rursus id, quod est essentialiter ens, non potest ex natura rei distingui ab ente, ut supra generaliter probatum est; ergo nec potest esse passio entis”.

wymaganiu, Szkot zinterpretował *passiones entis* wedle modelu kategoryjnego *proprium*.

W swoim rozumowaniu Suárez konsekwentnie rozwija zaczęte w drugiej *Dyspucie* transcendentnalno-teoretyczne założenie (*Ansatz*). Powołując się na Tomasza, wyciąga najpierw bezpośrednie konsekwencje z radykalnej wewnętrznej transcendencji bytu: „Byt jako taki nie może mieć prawdziwych i całkowicie realnych właściwości, które realnie (*ex natura real*) są od niego różne”, ponieważ każda realna właściwość wewnętrznie i istotowo jest bytem⁵¹. Tym samym upada interpretacyjny model Szkota.

Następnie Suárez poszukuje drogi, która wykracza poza postawioną przez Szkota alternatywę. Tą alternatywą jest: albo *passiones entis* zostaną pomyślane jako pozytywne określenia rzeczy, realnie (formalnie) różne od siebie i od bytu jako takiego, albo muszą uchodzić za wyłączne produkty myślowe, tak że metafizyka nie może być nauką realną. Dla przewyciężenia tej alternatywy Suárez rozdziela dwie kwestie, które dla Szkota są ze sobą bezpośrednio związane: (1) pytanie, czy *passiones entis* są realnie bytem, czy tylko rzeczami myśli, oraz (2) pytanie, czy różnią się one od siebie i od bytu jako takiego jedynie pojęciowo, czy też realnie⁵². To rozróżnienie stanowi w sekcji 2.3 konsekwencję przeprowadzonej krytyki w odniesieniu do poznawczo-metafizycznego fundamentu transcendentalnej analizy u Szkota.

Dla Szkota oba pytania są nierozłączne, ponieważ różnica między prostymi dystynktywnymi pojęciami, jego zdaniem, wskazuje wciąż na realną różnicę odnośnych treści w rzeczy. Odpowiednio do tego dystynktywnie pojmowana właściwość nie może być realna, jeśli nie różni się ona od tego, co zawiera się w innych dystynktywnych pojęciach, przynajmniej na sposób formalnej nie-identyczności (*Nicht-Identität*). Tak więc wedle analizy predykatów, dokonanej przez Szkota, pojęcia bytu jako takiego i pojęcia jego *passiones* są pojęciami dystynktywnymi, z których jedno nie zawiera się w drugim. Jeżeli metafizyka ma być nauką realną, musi zostać uznana realna (formalna) różnorodność *passiones entis* w stosunku do bytu jako takiego⁵³. Suárez nie akceptuje u Szkota ani jego podstawowego poznawczo-metafizycznego założenia, które dotyczy neotypczno-neomatycznego paralelizmu, ani jego pojęciowej analizy, wedle której *passiones entis* istotowo nie zawierają treści bytu; tym samym upada również dokonane przez Szkota założenie ich realnej (formalnej) różnicy w stosunku do

⁵¹ 3.1.8: „Dico primo ens ut ens non posse habere veras et omnino reales passiones positivas ex natura rei ab ipso distinctas”.

⁵² 3.1.6: „observandum est, in huiusmodi attributis formaliter sumptis aliud esse, quod ipsa sint entia realia, vel rationis; aliud quod distinguuntur re vel ratione”.

⁵³ Duns Scotus, *Ord.* II, d. 16, q. un., n. 17 (ed. Vivès XIII, p. 43 a–b): „distinguuntur tamen [passiones entis] ab invicem formaliter et quidditative, et etiam ab ente, formalitate dico reali et quidditative; aliter Metaphysica concludens tales passiones de ente et illas considerans, non esset scientia realis”.

bytu. Przypadek taki byłby do pomyslenia — i według Suáreza faktycznie tak się dzieje — kiedy to *passiones entis* tworzą realne atrybuty, nawet gdy różnią się one tylko pojęciowo od bytu jako takiego⁵⁴. Ponieważ także i w tym przypadku pojęciowe rozróżnienie przecież nie polega na samej fikcji, lecz raczej na abstrakcji rozumu, w której rzeczywista rzecz (*das Ding*) uchwycona zostaje w sposób nieadekwatny. Byt jednak jest niezależny od naszego rozumu przez swoją bytowość, a w niej — w sensie ontologicznym — jest jednością, prawdą i dobrem: „Nawet jeśli duch nic nie myśli o rzeczach, złoto jest prawdziwym złotem, a p e w n a określona rzecz, tym odróżnionym od innego (to znaczy: transcendentally jednym — R.D.); i podobnie Bóg jest jeden i dobry”⁵⁵. Tym samym, również przy założeniu istnienia samej różnicy pojęciowej⁵⁶, charakter metafizyki jako nauki realnej pozostaje zachowany.

Ale czym wówczas różnią się *passiones entis* od bytu jako takiego, co orzekają one o tej treści, którą istotowo zawierają? A w końcu, jaki mają one sens filozoficzny? W odpowiedzi Suáreza na te pytania docieramy bezpośrednio do historycznego tła jego stanowiska.

To, co *passiones entis* dodają do bytu jako takiego, może — zgodnie z tym, co zostało powiedziane — nie być ani czystą fikcją, ani pozytywną realnością rzeczy, która jako taka przecież znów byłaby bytem. Tak więc istnieją dwie klasy realnych predykatów, które nie wyrażają żadnej pozytywnej realności w samej rzeczy: określenia negatywne oraz zewnętrzne nazwy (*Benennungen*) (*denominaciones extrinsecae*); te ostatnie określają podmiot w odniesieniu do innego, który do niego się odnosi, jednakże poprzez to nie uzasadniają wewnętrznego bytu podmiotu — i tak, dla przykładu, Bóg nazywany jest przez stworzenia „Stwórcą”, albo ściana jest nazywana czymś „ujrzany” lub „widocznym” przez to, co odnosi się do niej, poznając za pośrednictwem zmysłu wzroku⁵⁷. Takie

⁵⁴ Druga uwaga w sekcji 3.1 wykazuje, że ten punkt widzenia w ogólności nie jest sprzeczny i z tego powodu jest reprezentatywny; 3.1.6.: „optime [...] fieri potest ut sint realia, quamvis non re, sed ratione distinguantur”. Przyjęcie jedynie pojęciowej różnicy określenia przez jej realny nośnik nie tylko nie wyklucza realności tego określenia, lecz nawet ją implikuje; gdyż, co w żaden sposób nie jest realne, jest albo niczym, albo tylko *ens rationis* — a różnica między tym a realnie istniejącym [*dem real Seienden*] nie jest konstytuowana przez rozum, lecz znajduje się, nie jest więc jedynie pojęciowa, lecz realna. Cf. *ibidem*: „ut attributum sit sola ratione distinctum a reali subiecto, oportet quod sit attributum reale et non rationis tantum vel privativum; alioqui [...] plus quam ratione distingueretur, scilicet ut non ens ab ente, vel ut ab ente vero ens fictum”. To rozróżnienie jawi się w wprowadzonej w innym miejscu systematyce typów różnicowania (Sekcja 7.1) jako subforma *distinctio realis realis negativa*; cf. 7.1.7.

⁵⁵ 3.1.10: „quamvis enim mens nihil de rebus cogitet, aurum est verum aurum, et est una determinata res distincta ab aliis; et similiter Deus est unus et bonus etc.”

⁵⁶ 3.1.12: „sola ratione ab ipso ente distinguerentur”.

⁵⁷ Cf. 3.1.7: „huiusmodi autem praedicata seu attributa videntur posse ad duo capita revocari. Unum est eorum, quae in negatione vel privatione consistunt [...] aliud est eorum quae consistunt in denominationibus extrinsecis sumptis ex rebus ipsis, quomodo dicitur Deus creator ex tempore, vel paries visus, etc.”

określenia tworzą transcendentálne atrybuty przez to, co dodają do bytu: wyrażają one — jak *unum*, które formalnie orzeka o niepodzielności bytu — tym sposobem albo określenie negatywne, albo też — jak *verum* i *bonum* — nazwę czegoś innego⁵⁸. Negacja lub zewnętrzna nazwa, które za każdym razem one dodają, wyraża jedynie pojęciowo rozróżnialny aspekt bytu, który przysługuje każdemu bytowi, ale nie jest jeszcze wyrażony w pojęciu bytu jako takiego.

Koncepcja ta świadomie i celowo nie nawiązuje do Szkota; podejmuje ona raczej wcześniejszą tradycję nauki o transcendentaliach. Widoczne jest to przede wszystkim na przykładzie modelu interpretacji, który legł u jej podstaw. Suárez wskazuje na słynną wypowiedź z czwartej księgi *Metafizyki* o stosunku bytu i jedności, która to wypowiedź była regularnie wykorzystywana przez średniowiecznych autorów jako punkt wyjścia w wyjaśnianiu ogólnego stosunku między transcendentaliami: „Byt i Jedność są zatem tym samym i tej samej natury w tym sensie, że następują po sobie [...], a nie w takim znaczeniu, że są określane tą samą definicją (*logos*)”⁵⁹. Stosunek charakteryzują więc dwa momenty: (1) rzeczowa identyczność bytu i jedności oraz (2) ich pojęciowa różnorodność. Są one, w poprzedzającej Szkota tradycji interpretacji, odnoszone względem siebie, w sensie pojęciowej wykładni bytu, przez jedność, bez realnej dyferencji. Reprezentatywna dla tej tradycji jest wykładnia św. Tomasza, na którą w związku z tym wyraźnie wskazuje Suárez⁶⁰.

Wedle tego jedność dodaje bytowi jedynie moment pojęciowy — negację bytu podzielonego (*das Geteiltsein*)⁶¹. Jeżeli więc nawet negacja jest tylko samym *ens rationis*⁶², to przecież jedność jako taka nie jest *ens rationis*, ponieważ wyraża ona nie tylko byt niepodzielny (*das Ungeteiltsein*), lecz także określa sam byt. „Jedność” orzeka właśnie byt niepodzielony (*das ungeteilte Seiende*) albo byt, o ile jest on niepodzielony⁶³. Podobnie sprawa ma się, według poglądu Tomasza, z innymi transcendentálnymi określeniami bytu; każde z nich określa sam byt i to w taki sposób, że poza treścią bytu wyrażony zostaje w ogólności określony pojęciowo rozróżnialny aspekt bytu⁶⁴. W ten sposób każde *passio entis* osiąga pewien rodzaj wykładni — eksplikacji — natury bytu jako takiego. Tomasz, co prawda, nie używa wyrażenia *explicatio entis* lub *explicatio naturae*

⁵⁸ *Ibidem*: „nihil aliud dicere possunt, nisi aut negationem, aut privationem, vel aliquam habitudinem seu denominationem extrinsecam”.

⁵⁹ Arystoteles, *Metafizyka*, IV, 2, 1003b22–24. Zob. również: J. Aertsen, „Die Lehre von den Transzendentalien und die Metaphysik”, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 35 (1988), s. 304–307.

⁶⁰ 3.1.11: „ita videtur rem hanc plane exponere D. Thomas”.

⁶¹ Tomasz z Akwinu, *In IV Metaph.*, lect. 2, n. 560 (ed. Marietti): „superaddens indivisionis rationem, quae cum sit negatio vel privatio, non ponit aliquam naturam enti additum”.

⁶² *Ibidem*: „negatio vel privatio non est ens naturae sed rationis”.

⁶³ *Ibidem*: „unum [...] ipsum ens designat, superaddens indivisionis rationem”; n. 553: „est enim unum ens indivisum”.

⁶⁴ *Ibidem*, n. 553: „significant omnino idem, sed secundum diversas rationes”.

entis. Pojawia się ono w omawianym kontekście u Suáreza, który w tym sensie wyjaśnia tekst Arystotelesowski⁶⁵.

Ta interpretacja wyraźnie odróżnia Suáreza w jego późniejszych rozważaniach kwestii transcendentnej jedności (sekcja 4.1) od poglądu reprezentowanego przez Szkota. Według niego, jedność wyraża, co prawda, negację — orzeka o wewnętrznej niepodzielności bytu (*innere Ungeteithheit des Seienden*) i jego oddzieleniu (*Abteilung*) od innego — oznacza jednak przy tym realną doskonałość, która od bytu jako takiego jest różna nie tylko pojęciowo, lecz także realnie; jedność więc dodaje bytowi w realny sposób doskonałości⁶⁶. Zgodnie z tym nie można powiedzieć, że transcendentale atrybuty bezpośrednio eksplikują byt jako taki. Suárez nie szuka uzgodnienia z takim ujęciem; jest ono, jak krótko zauważa w swoich wywodach w sekcji 3.1 — które właśnie omawialiśmy — „wystarczająco odrzucone”⁶⁷.

Suárez rozumie stosunek „bytu” tak, jak rozumie go Tomasz: „jedność” jako reprezentatywną również dla prawdy i dobra. Pojęciowy aspekt, w którym w ogólności przedstawiają one byt, nie jest jednakże negacją, lecz za każdym razem pozytywnym stosunkiem do czegoś innego: „prawda” określa byt w stosunku do rozumu, który rozpatruje go lub może go rozpoznać jako to, czym on jest — „dobro” określa byt w stosunku do woli; to implikuje byt, o ile ma on w sobie coś, na podstawie czego może być upodobany⁶⁸.

Interpretacje nawiązują do przekazanego tradycją dzieła o „relacyjnych” (*von den „relationalen”*) transcendentaliach, które w nowszych badaniach uchodzi za innowacyjny przyczynek Tomasza do nauki o transcendentaliach w XIII stuleciu⁶⁹. W sensie tej koncepcji, którą Tomasz najbardziej wyczerpująco rozwija w *De veritate* q. 1, a. 1 oraz q. 21, a. 1, „prawda” i „dobro” za każdym razem wyrażają ogólny sposób przejawiania się bytu (*eine allgemeine Seinsweise*), który dotyczy bytu w jego pozytywnym przyporządkowaniu do innego — przynajmniej według jego możliwej zgodności z jedną z racjonalnych

⁶⁵ 3.1.11: „Hanc conclusionem indicasse mihi videtur Arist., 4 *Metaph.*, cap. 2, simul dicens, ens et unum eadem dicere naturam, et nihilominus non idem formaliter significare; quia nimirum unum de formali addit negationem, quam non dicit ens; per eam vero nihil aliud explicatur, quam ipsamet natura entis”.

⁶⁶ Duns Scotus, *QQ. Metaph.* IV, q. 2, n. 80 (ed. St. Bonaventure 1997, 339): „privatio nullam perfectionem ponit; unitas ponit”; *ibidem*, n. 143, p. 355: „[...] non tamen realiter differens [ab ente] quod sit alia natura, sed ... differentia reali minori, si vocetur differentia realis omnis non causata ab intellectu”. Zob. w tej kwestii J. Aertsen, „Being and One: The Doctrine of the Convertible Transcendentals in Duns Scotus”, *Franciscan Studies* 56 (1998), s. 47–64.

⁶⁷ 4.1.1: „Scotus [...] qui docet *unum* addere supra ens aliquid positivum ex natura rei distinctum ab ente. Sed haec sententia quantum ad distinctionem ex natura rei inter ens et id, quod unum addit supra ens rejecta sufficienter est praecedente disputatione et plane repugnat Aristoteli, 4 *Metaph.*, cap. 2”.

⁶⁸ 3.1.11: „significant [...] ens sub quadam habitudine ad aliud, scilicet quatenus in se habet unde ametur aut vere cognoscatur”.

⁶⁹ Patrz na ten temat: J. Aertsen, *Medieval Philosophy...*, s. 102–105, 243–334.

i zasadniczych mocy ludzkiej duszy. Zgodność z rozumem wyraża „prawdę”, zgodność z odpowiednią możliwością dążenia (*das Strebevermoege*n) — „dobro”⁷⁰. Objasnienie podane przez Suáreza nie umieszcza ontycznej podstawy określeń w sposób szczególny w relacji do ludzkiej duszy i o tyle nie odpowiada dokładnie Tomaszowemu rozumieniu; ponadto koncepcje te nie są całkiem zgodne w rozumieniu owej ontycznej zasady. W miejsce bytowego aktu (*der Seinsakt*) Suárez przyjmuje realną istotowość (*die Wesenheit*) z jej przyporządkowaniem do niezależnej od myśli egzystencji. Różnice w kwestiach szczegółowych nie mogą jednak przysłonić wspólnoty zasadniczej myśli. Suárez sam wskazuje na dzieło Tomasza⁷¹, a swoją interpretację najwyraźniej rozumie w całości jako jego wyjaśnienie⁷².

Na tym tle Suárez rozumie i wyjaśnia ostateczny filozoficzny sens owego transcendentalno-pojęciowego dodania (*Hinzufügung*). Przez owo dodanie eksplikowana jest doskonałość, która już zawsze przysługuje bytowi jako takiemu — lub też bytowości — z samej jego natury⁷³. Eksplikacja dokonuje się przy tym nie w odniesieniu do czegoś realnego, co byłoby dodane bytowi jako takiemu, lecz właśnie „zgodnie z formalną lub istotową treścią samego bytu”⁷⁴. To znaczy: natura bytu jako takiego pomyślana jako doskonałość tworzy bezpośredni przedmiot transcendentalnej eksplikacji i jej wewnętrzny punkt wyjścia, który w tej eksplikacji zawsze pozostaje obecny. Ten bezpośredni i wewnętrzny stosunek *explicans* do *explicatum* jest charakterystyczny dla transcendentalnej wykładni bytu. Tym samym różni się ona od owej innej formy udostępnienia bytu (*Seinserschliessung*), która doskonałość określonej istoty wyjaśnia na podstawie jej realnych własności i istotnych akcydensów lub właściwości (*propria, proprietates*). Na tej ostatniej drodze rozpoznaje się najpierw ową własność (*Eigenschaft*) i tylko przez to, bezpośrednio, leżącą u podstaw naturę, o ile znajduje ona wyraz w tejszej własności. Takie postępowanie wydaje się mieć sens w obszarze form kategorialnych, natomiast nie ze względu na naturę bytu jako takiego, ponieważ nie ma niczego, co nie jest wewnętrznie i istotowo bytem.

Stąd ostatecznie wynika znaczenie transcendentalnych atrybutów dla metafizyki, tak jak rozumie to Suárez. Całkowicie proste formy — a do nich należy w pewien sposób również natura bytu jako takiego — otwierają się przed naszym umysłem niezupełnie same z siebie i same w sobie. Do ich zrozumienia prowadzi tylko jedno badanie, które wyjaśnia ich naturę przez zaprzeczenie lub stosunek

⁷⁰ Tomasz z Akwinu, *De veritate* q. 1, a. 1: „convenientiam ergo entis ad appetitum exprimit hoc nomen bonum...convenientiam vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen verum”.

⁷¹ 3.1.11: „videtur rem hanc plane exponere divus Thomas citatis locis”.

⁷² 3.1.4: „Haec est sententia D. Thomae, dict. q. 1 *de Verit.*, art. 1 et q. 21, art. 1 [...] et in rigore est vera, indiget tamen explicatione”.

⁷³ 3.1.11: „per ea [...] explicatur realis positiva perfectio entis, non secundum aliquid reale superadditum ipsi enti, sed secundum ipsammet formam seu essentialem rationem entis”.

⁷⁴ *Ibidem*: „secundum ipsammet formam seu essentialem rationem entis”.

do innego. W ten oto sposób nauka o bycie jako takim wyklada swój przedmiot w transcendentálnych atrybutach. Wszelka treść, jaką dodają one bytowi jako takiemu, służy naszemu racjonalnemu wglądowi w naturę lub istotową doskonałość bytu jako bytu. W tej funkcji transcendentálne właściwości mają dla metafizyki wybitne znaczenie; i w ogóle mają tylko to znaczenie dla omawianej nauki⁷⁵.

4. WNIOSKI

Ukazany w nowszych badaniach obraz Suáreza, który podąża za *scientia transcendens* u Szkota i przekazuje je nowożytniej ontologii, wydaje się, na podstawie dokonanych obserwacji, wymagać korekty. Suárez wprawdzie przejmuje od Szkota pojęcie bytu, lecz kreśląc teorię transcendentaliów nie nawiązuje do jego projektu. Suáreza pojęcie transcendentálności bytu, rozumienie przez niego transcendentálnej metody analizy pojęciowej, jak i determinacji bytu, a w końcu jego interpretacja transcendentálnych atrybutów i ich ontologicznej funkcji zasadniczo różnią się od tych, jakie znajdujemy u Szkota. I Suárez jest świadomy tej różnicy aż do szczegółów. W przeciwieństwie do Szkota odrzuca on w ciągłej, planowo i systematycznie przeprowadzanej rozprawie nowe transcendentálno-filozoficzne założenia. Zawiera w niej program w e w n ę t r z n e j transcendentálno-pojęciowej eksplikacji natury bytu jako takiego. Nie da się tego dokonać, przyjmując założenia Szkota, gdyż wymaga to przewyciężenia elementarnych modeli myślowych, na które zorientowana jest jego *scientia transcendens*: modelu kompozycji w analizie transcendentálno-pojęciowej oraz modelu realnej właściwości (*proprium/per-se akzidens*) w wyjaśnianiu transcendentálnych atrybutów; oba modele są zaczerpnięte z myślenia kategoryjnego, dlatego nie dopuszczają one do zasadniczej myśli (*der Kerngedanke*) dotyczącej transcendentálnej eksplikacji bytu — przyjęcia, że *ratio entis* zawarte jest wewnątrznie i istotowo w eksplikującym.

Koncepcja wykładni bytu osiągniętej bezpośrednio poprzez *passiones entis* tworzy, według Suáreza, drogę pośrednią, na której z jednej strony — w przeciwieństwie do ujęcia Szkota — może być pomyślana wewnętrzna transcendencja i nieograniczoność bytu w sposób radykalny również w odniesieniu do tych „własności” bytu jako takiego, a z drugiej strony, chociaż dodania (*Hinzufügungen*) wchodzi jeszcze w grę tylko jako pojęciowe, metafizyka może być zachowana jako nauka realna. Już przez samo tylko wykazanie rozróżnialnych pojęciowo transcendentálnych określeń metafizyka dokonuje prawdziwego wyjaśnienia natury bytu jako takiego.

⁷⁵ *Ibidem*: „omnis haec attributorum ratio eo tendit, ut perfectius a nobis cognoscatur et explicatur entis natura; alioqui frustra esset et impertinens ad scientiam entis”.

Jednakże w całkiem podobny sposób zadanie i drogę transcendentalnej interpretacji bytu określała nauka o transcendentaliach z czasów przed Szkotem. Jej eksponentem w rozważaniach wydawał się Tomasz. Jak się okazało, Suárez świadomie przejmuje tę tradycję nauczania. Tym samym wydaje się, że zmierza on do alternatywy konkurencyjnej wobec *scientia transcendens* Szkota i wychodząc od nowej — dzielonej ze Szkotem — podstawy przyjęcia jedności oraz istotowego (*washeitlich*) charakteru *ratio entis* nawiązuje do nauki o transcendentaliach z okresu przed Szkotem, kontynuując ją w postaci dopasowanej do nowego pojęcia bytu. Projekt Suáreza pod tym względem możemy zatem wpisać w historię oddziaływania teorii transcendentaliów sięgającą czasów Szkota, jak i wcześniejszych czasów Tomasza.

*Z języka niemieckiego przełożył
Seweryn Blandzi*