

RAFAŁ CHOROSZYŃSKI

*Franciszek Suarez jako protoplasta  
metafizyki nowożytnej*

---

Francisco Suarez as Progenitor of Modern Metaphysics

**A**naliza historyczna początków myśli nowożytnej prowadzi do wniosku, iż najbardziej znaczący myśliciele XVII wieku dojrzewali intelektualnie, studiując dzieła scholastyków, i to właśnie w odniesieniu do poglądów Szkoły budowali swoje teorie filozoficzne. Scholastyka panowała bowiem niepodzielnie w myśleniu kontynentalnym i jako dominujący kierunek filozoficzny była nauczana we wszystkich ówczesnych ośrodkach kształcenia zajmujących się zinstytucjonalizowaną edukacją.

Należy jednak już na wstępie podkreślić, iż scholastyka nie miała jednolitego oblicza, a interesujący nas tutaj okres XVI i XVII wieku historycy zgodnie określają mianem „drugiej” czy też „nowej” scholastyki<sup>1</sup>, podkreślając jej odmiennność od „starej” scholastyki. Przełom XVI i XVII wieku stanowił bowiem

---

<sup>1</sup> Twórcą tego pojęcia jest C. Giacona, *La seconda scolastica*, t. 1–3, Milano 1994–1997. Na gruncie polskim, za J. Czerkawskim, *Filozofia tomistyczna w Polsce w XVII w.*, [w:] *Studia z dziejów myśli św. Tomasza*, red. S. Swieżawski, J. Czerkawski, Lublin 1978, przyjęło się mówić o „scholastyce nowożytnej”.

cezurę czasową kolejnego wewnętrznego rozłamu w rozwoju filozofii szkolnej<sup>2</sup>, po wcześniejszym podziale na realistyczną *via antiqua* i nominalistyczną *via moderna*. Do nadania nowego oblicza myśli scholastycznej i prób jej reformy przyczynili się głównie myśliciele z półwyspów: apenińskiego i iberyjskiego, pochodzący z zakonów dominikanów i jezuitów, z Franciszkiem Suarezem na czele. Myśliciel ów, żyjący w latach 1548–1617 i pochodzący z Grenady, a wykształcony w Salamance w zakresie prawa i filozofii, był jezuitą. Największy rozgłos zdobył jako autor *Disputationes metaphysicae*<sup>3</sup>, i co ciekawe, w dobie zażartych sporów dogmatycznych uzyskał niezwykle wręcz uznanie swoich współczesnych, zarówno myślicieli katolickich jak i protestanckich. Należy przy tym zaznaczyć, iż dzieło jego stało się powszechnie akceptowaną podstawą wykładu filozofii<sup>4</sup> i nie bez znaczenia przy tym jest fakt, iż zbiegło się to z przejęciem pieczy nad instytucjonalnym kształceniem młodzieży przez zakon jezuitów.

Powszechnie wiadomo, iż zarówno Kartezjusz, jak i Malebranche, Berkeley czy Leibniz, którzy odebrali klasyczne wykształcenie w szkołach jezuickich, znali osiągnięcia myśli scholastycznej i jej stanowisko filozoficzne. Kartezjusz wręcz odwołuje się do Suareza w *Odpowiedzi na zarzuty czwarte*, Leibniz w swojej korespondencji wspomina z szacunkiem młodzieńczą lekturę dzieł Papieża metafizyków, w których „zaczytywał się, jak w rycerskich romansach”, a Berkeley wprost cytuje go w *Alciphronie*. Również myśliciele niezajmujący się metafizyką, tacy jak Hugo Grocjusz czy Francis Bacon, odnosili się do osoby Suareza i jego dorobku filozoficznego z wielkim szacunkiem i uznaniem, aczkolwiek zwracali większą uwagę na jego dokonania na polu filozofii prawa i filozofii społecznej, gdzie dał on asumpt do powstania szkoły „prawa natury”. Tak więc już chociażby z tych powodów warto zwrócić uwagę na poglądy tego filozofa w kontekście jego wpływu na formowanie się filozofii nowożytnej. Problem ten jest o tyle istotny, iż na gruncie polskiej literatury<sup>5</sup> nie poświęcono Suarezowi

---

<sup>2</sup> Sztandarowym przykładem wewnętrznego sporu w łonie filozofii szkolnej była kwestia stosunku do podniesionego przez Reformację zagadnienia relacji łaski i wolności woli, w którym to starły się poglądy zwolenników jezuity Luisa de Molina i dominikanina Dominika Baneza. Pierwszy z nich skłaniał się ku stanowisku Pelagiusza, drugi zaś – Kalwina. Ponieważ spór rozpalili intelektualne namietności w całym chrześcijańskim świecie, papież Klemens VIII do jego rozstrzygnięcia powołał specjalną kongregację *De auxiliis*, która po 9 latach pracy (1598–1607) zakończyła obrady, nie rozwiązując problemu w jednoznaczny sposób.

<sup>3</sup> Wydane w dwóch tomach w 1597, cytowane za F. Suarez, *Opera omnia*, Hildesheim 1965 (w dalszym cytowaniu jako *Disputationes...*, z podaniem księgi, rozdziału i numeru paragrafu).

<sup>4</sup> Grocjusz nazwał go wręcz *omnium metaphysicorum princeps et papa*, powszechnie zaś używano nieco mniej górolotnego określenia *caput huius saeculi in scholasticis*. Obecnie jest zaliczany do grona Doktorów Kościoła jako *Doctor eximius*.

<sup>5</sup> Jedynym wyjątkiem są tu prace M. Borzyszkowskiego, *Suarez a św. Tomasz z Akwinu – przegląd literatury filozoficznej*, „Roczniki Filozoficzne KUL” 1964, t. 2, *Koncepcja bytu w metafizyce*

większej uwagi, gdy tymczasem zdaje się on być jedną z najdonioślejszych postaci w kształtowaniu się myśli nowożytnej.

Jednocześnie należy zaznaczyć, że poruszanie kwestii spojrzenia na scholastykę bez uprzedzeń i naleciałości ideologicznych nie jest co prawda celem niniejszej pracy, ale nie można zgodzić się ze stanowiskiem istniejącym w części polskiej literatury przedmiotu, które w ogóle nie zauważa znaczenia XVII-wiecznej scholastyki dla powstania i rozwoju myśli nowożytnej lub je bagatelizuje.<sup>6</sup>

Wspomniane powyżej dzieło Suareza *Disputationes...* stanowiło wykład filozofii Arystotelesa, dokonany w duchu filozofii św. Tomasza z Akwinu i Dunsza Szkota. Powstało ono równo 30 lat po tym, jak papież Pius V ogłosił Akwinatę doktorem Kościoła i zarządził nauczanie filozofii *ad mentem divi Thomae*. Fakt ten stanowił konsekwencję planu reformy Kościoła, przyjętego na Soborze Trydenckim; reforma zmierzała do jednoznacznego sformułowania doktryny katolickiej.<sup>7</sup> Cel ten miał zostać osiągnięty między innymi przez powiązanie myśli teologicznej z jednoznacznie określonym i sprecyzowanym systemem filozoficznym.<sup>8</sup> Jednym zaś z efektów realizacji tej reformy było sprowadzenie nauczania filozofii do czterech systematyzujących *cursae philosophicae* (logika, fizyka, metafizyka i etyka), gdzie *Disputationes...* stanowić miały właśnie podręcznik jednego z takich kursów.<sup>9</sup> Przy pisaniu swego dzieła Suarez niewątpliwie czerpał z opracowanego na potrzeby zakonu jezuitów w 1599 *Ratio atque Institutio Studiorum Societatis Jesu*, w którym zrywano z dominikańską ortodoksją interpretacji myśli Akwinaty i nakazywano bezpośrednie badanie filozofii Arystotelesa.<sup>10</sup> Nowatorstwo podejścia do metafizyki w dziele Suareza było jeszcze dalej idące, gdyż polegało na tym, iż prezentując myśl Stagiryty, nie podążał on za systematyką jego *Metafizyki*, lecz dawał temu wykładowi własną formułę oraz – co okazało się w konsekwencji chyba najistotniejsze – usystematyzował

---

Suareza, „Studia Warmińskie” 1964, t. 1, *Z problematyki suarezjańskiej teorii przyczynowości*, „Studia Warmińskie” 1964.

<sup>6</sup> W ujęciach podręcznikowych często bowiem pomija się tę kwestię – por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 2, który co prawda pisze o znaczeniu Suareza dla myśli XVII wieku, ale prezentacji jego poglądów poświęca niewiele miejsca. Natomiast Z. Kuderowicz, *Filozofia nowożytnej Europy*, Warszawa 1989 oraz J. Legowicz, *Zarys historii filozofii*, Warszawa 1976, poglądom i osobie Suareza nie poświęcają ani jednego zdania. Nie ma również poza pracą cytowaną w przypisie 7 współczesnej polskiej literatury na temat Suareza.

<sup>7</sup> Zob. A. Aduszkiewicz, *Od scholastyki do ontologii. Dwa studia*, Warszawa 1995, s. 17.

<sup>8</sup> Zob. S. Swieżawski, *Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku*, Warszawa 1974–1978, t. 1, s. 242, t. 3, s. 58–73. Wyrazem tej tendencji jest wiele ówczesnych dzieł, dotyczących wykładni problemów filozoficznych bądź to w duchu św. Tomasza z Akwinu, bądź Dunsza Szkota, przykładowo: Jan od św. Tomasza, *Cursus philosophicus*, 1648, Bartłomiej Spina i Bonawentura Bolloti, *Disputationes ad mentem Scoti*, 1637–1642 czy Jan Poncjusz, *Philosophiae cursus integer*, 1643.

<sup>9</sup> Zob. J. Domański, *Scholastyka*, „Studia Filozoficzne” 1989, nr 2, s. 20.

<sup>10</sup> N. W. Gilbert, *Renaissance Concepts of Method*, New York 1960, s. 73, twierdzi, iż jezuickie *Ratio...* było jednym z najdoskonalszych wyrazów humanistycznej reformy edukacyjnej.

i doprecyzował terminologię perypatetycko-scholastyczną.<sup>11</sup> Wynikało to z tego, iż Księcia metafizyków bardziej interesowało samo przedstawienie struktury teorii metafizycznej niż tylko sama analiza poglądów Arystotelesa. Z tych też powodów postawę metafizoficzną Suareza, w epoce traktowania filozofii jako *ancilla theologiae*, można ocenić jako specyficzną, gdyż twierdził, że metafizykę należy uprawiać w sposób dogłębny i pryncypialny, aby na takim trwałym fundamencie móc oprzeć konstrukcje teologiczne. Właśnie to założenie poprowadziło go – przed rozpoczęciem analiz teologicznych – do opracowania i podsumowania dorobku scholastyki, efektem czego było właśnie powstanie *Disputationes...* Dzieło to już na samym wstępie zaskakuje wspomnianą nowatorską formą konstrukcji, gdyż autor przedstawia wykaz pozwalający na znalezienie w *Disputationes...* zagadnienia omawianego przez Stagirytę w danym rozdziale *Metafizyki*. W porządku prowadzonego przez siebie wykładu Suarez był bardzo systematyczny, gdyż dzieło jego jest podzielone na 54 dysputy, dzielące się następnie na podrozdziały, dotyczące kwestii szczegółowych. Zagadnienie konstrukcji *Disputationes...* jest o tyle istotne, iż *Doctor eximius* przełamał tradycję komentarzy do poglądów Arystotelesa i nie budował swoich rozważań w analogii do systematyki Stagiryty, ale przedstawiał poglądy na metafizykę według własnej metody prezentacji omawianych zagadnień, co stanowi o przełamaniu tradycji komentarzy i wprowadzeniu nowej postaci traktatu filozoficznego.

Przeгляд tradycji scholastycznej, dokonany przez Suareza, uzupełnił *Tractatus de anima*<sup>12</sup>, który dotyczy pominiętych w *Disputationes...* zagadnień duszy. Księżę metafizyków uznał bowiem – podzielając pogląd Stagiryty zawarty w *O duszy* – iż zagadnienia psychologii racjonalnej należy wyłączyć z zakresu metafizyki.<sup>13</sup>

Aby właściwie oddać ducha poglądów Suareza, należy w analizach jego poglądów odwrócić porządek historyczny opublikowanych dzieł i wskazać, iż rozważania dotyczące metafizyki należałoby poprzedzić przedstawieniem zagadnień epistemologicznych, omówionych w *Tractatus de anima*.

W dziele tym Suarez wprowadza pojęcie „postaci poznawczej” (*species*), która powstaje w rezultacie oddziaływania poznawanej *rzeczy* na władze poznawcze. Wykreowaniu tego pojęcia towarzyszy przeświadczenie Papieża metafizyków, iż konkretna rzecz materialna nie może być przedmiotem poznania.<sup>14</sup> Wniosek ten wyprowadzony jest z rozumowania, iż przedmiot poznania należy do sfery duchowej, skoro to w niej – a nie w materii – realizuje się akt poznawczy. Poznanie zatem odbywać się ma w drodze objęcia aktem poznawczym po-

<sup>11</sup> Por. E. Gilson, *Byt i istota*, tłum. P. Lubicz i J. Nowak, Warszawa 1963, s. 124–125.

<sup>12</sup> Pierwszy raz wydany pośmiertnie w 1621, cytowany za F. Suarez, *Opera omnia*, Hildesheim 1965 (w dalszym cytowaniu jako *Tractatus...*, z podaniem księgi, części i numeru paragrafu).

<sup>13</sup> *Disputationes...*, I, 1, 24.

<sup>14</sup> *Tractatus...*, III, 5, 17.

staci poznawczej, przy tym relację *species* do aktu poznawczego Suarez określa metaforą ziarna, z którego wyrasta akt poznawczy.<sup>15</sup> Rzecz materialna zatem – na skutek „zwrócenia na nią uwagi” przez duszę – daje tylko początek procesowi poznawczemu, którego efektem jest intelektualna obróbka postaci poznawczej.<sup>16</sup> Stadium pośrednim w tym procesie jest zmysłowe ujęcie rzeczy materialnej, którego efektem jest powstanie wyobrażenia.<sup>17</sup> Suarez również samo wyobrażenie traktuje jako przynależne do rzeczywistości materialnej, przez co odmawia mu prawa do bycia przedmiotem aktywności intelektu, uznawanej za właściwą władzę poznawczą.<sup>18</sup> W związku z tym jedynie „duchowa postać” rzeczy może być uznana za przedmiot ujmowany aktem poznawczym.<sup>19</sup> Suarez przy tym od razu stara się wyjaśnić wątpliwości, jakie pojawić się mogą w związku z zagadnieniem istnienia powiązań pomiędzy rzeczą a jej duchową postacią, za pomocą twierdzenia, iż wyobrażenie „determinuje” kreatywną aktywność intelektu czynnego. Determinacja ta jest zaś możliwa – pomimo odmienności bytowej materialnego wyobrażenia i duchowego intelektu – dzięki temu, że zarówno wyobrażenie jak i intelekt są „zakorzenione” w tej samej duszy.<sup>20</sup> Suarez nie wyjaśnia jednak tego, jak następuje samo przekształcenie materialnych danych zmysłowych na duchowe treści intelektualne, gdyż poprzestaje na twierdzeniu, że powstała w intelekcie czynnym postać poznawcza odwzorowuje „na sposób duchowy” treść wyobrażenia powstałego we władzach zmysłowych.

Takie ustawienie optyki postrzegania przedmiotu poznania, w którym treść poznawczą oderwano od poznawanej rzeczy, stało się paradygmatem dla filozofii nowożytnej. Suarez świadomie dokonuje zerwania więzi łączących rzecz materialną z przedmiotem poznania, przenosząc całość problematyki epistemologicznej wyłącznie do sfery duchowości. Będzie to miało istotne konsekwencje w sferze metafizyki, gdyż relewantne staną się rozważania dotyczące poznawanej rzeczywistości materialnej, skoro to nie ona jest nośnikiem treści poznawczych. Wobec tradycji perypatetyckiej, w której treści poznania zawarte były w niematerialnej formie, na pierwszy rzut oka zdaje się to wcale nie być posunięciem rewolucyjnym. Przy bliższej analizie jednak okazuje się, że tradycyjnie przyjmowano przecież, iż treści poznawcze są niejako wydobywane ze złożenia substancjalnego materii i formy, co fundowało realizm Arystotelesa.

Tymczasem *Doctor eximius* przyjmuje, iż poznanie nie dotyczy danych tkwiących w rzeczy, a ma za swój przedmiot treści czysto mentalne. Co więcej, treści

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, III, 4, 5.

<sup>16</sup> *Ibid.*, III, 4, 12.

<sup>17</sup> *Ibid.*, III, 1, 9.

<sup>18</sup> *Ibid.*, IV, 2, 1.

<sup>19</sup> Suarez interioryzuje przy tym w swoich poglądach tomistyczną koncepcję intelektu czynnego i biernego, dzięki czemu wyjaśnia, iż tworzenie duchowych postaci rzeczy należy do intelektu czynnego, a ich poznawanie do intelektu biernego – *ibid.*, IV, 2, 4.

<sup>20</sup> *Ibid.*, IV, 2, 12, „[...] *unionis, quam habent in eadem anima*”.

te nie są dane bezpośrednio, gdyż podlegają różnym przeobrażeniom. W efekcie zaś owocują tym, co otrzymujemy jako treść wykreowaną przez intelekt czynny, a co niewątpliwie różnić się będzie nie tylko co do charakteru bytowego, ale również i co do treści od tego, co pierwotnie stanowiło ujętą zmysłowo treść wyobrażeniową. Dla poglądów Księcia metafizyków zabieg ten nie pociąga trudności teoretycznych czy negatywnych konsekwencji na innych płaszczyznach systemu, a wręcz przeciwnie, oczyszcza proces poznania z problemów materialności i przez to ułatwia czynienie dalszych analiz. Inaczej rzecz będzie się przedstawiać z tymi filozofami, którzy ufnie podążyli za pomysłem Suareza, nie zauważając konsekwencji, jakie niesie on ze sobą. Mowa tu przede wszystkim o Kartezjuszu, który zafascynowany możliwością uzyskania i uzasadnienia wiedzy pewnej w bezpiecznej teoretycznie sferze duchowości, nie zauważył, iż zerwanie w ten sposób kontaktu poznania z rzeczywistością może się okazać bezpowrotne. Problem staje się tym bardziej drażliwy, gdy zważy się na filozoficzny plan Kartezjusza powiązania poznania empirycznego, właściwego nauce, z poznaniem apriorycznym, właściwym metafizyce i stworzenia w ten sposób spójnego i niesprzecznego systemu wszechwiedzy. Kartezjusz, wykorzystując pomysł Suareza w celu zreformowania filozofii, uniemożliwił sobie realizację tego zadania, nie zauważając na wstępie problemów, jakie mogą powstać w kwestii dotarcia intelektem i jego konstrukcjami do rzeczywistości materialnej.<sup>21</sup> Małym pocieszeniem jest przy tym fakt, że zagadnienie to okazało się ostatecznie nierozwiązywalne również dla fenomenologii, gdzie wykreowany podmiot transcendentálny ze swej istoty nie ma kontaktu z przedmiotem, na który winna być nakierowana jego aktywność poznawcza. Jedynymi możliwościami rozwiązania tego problemu, jakie pozostały Kartezjuszowi i jego następcom, było albo posłużenie się hipotezą boskiej interwencji – jak uczynił to sam Kartezjusz i okazjonaliści, albo potraktowanie materii jako całkowicie pozbawionej treści mogących być ujawnionymi w poznaniu – jak przyjęli Spinoza i Leibniz. Ta ostatnia interpretacja wydaje się najbliższa intencjom Suareza, odmawiającego materii znaczenia poznawczego.

W przedstawionych powyżej poglądach Suareza zdaje się również tkwić załączek idei, którą rozwinął Kant, opisując kolejne stadia powstawania fenomenu w drodze intelektualnej obróbki przedstawienia. Dyskusja nad tym zagadnieniem może sięgnąć jeszcze głębiej, gdyż już za czasów Arystotelesa adepci Akademii wskazywali, iż w istocie *ousia* Stagiryty sprowadzalna jest do formy, ta zaś jest niczym innym jak ideą zamkniętą w jednostkowym konkretności. W związku z tym, iż całość określeń i predykatów materii wtórej pochodzi z formy, tezę tę można by zaakceptować. W takiej perspektywie tylko od arbitralnej decyzji

---

<sup>21</sup> Szerzej problem ten jest omawiany w pracy R. Choroszyński, *Meandry podmiotowości w filozofii Rene Descartesa*, [w:] *Studia nad ideą podmiotowości człowieka*, red. Z. J. Czamecki, Lublin 1999.

danego myśliciela, o zamiarze tworzenia teorii realistycznej, a nie idealistycznej, zależeć będzie to, czy przedmiotem poznania będzie rzecz, a nie obraz rzeczy. Trudno zatem nie zgodzić się z uwagą A. N. Whiteheada, że całość dziejów filozofii to przypisy do Platona i Arystotelesa. Wydaje się bowiem, że w badanych poglądach tylko ideologicznym nastawieniem do materii i przeświadczeniem o przewadze badania sfery duchowości można tłumaczyć to, że Suarez odrywa treści poznawcze od poznawanej rzeczy. Kiedy Kartezjusz – również z przyczyn ideologicznych – będzie chciał przywrócić filozofii możliwość badania materii, wspólnie z nauką, okaże się, że przyjęte uwarunkowania epistemologiczne uniemożliwiają to, że względu na teoretyczną niemożność przeprowadzenia doświadczenia stosownie do wytycznych empirycznej filozofii naturalnej. Nieudane próby przewyciężenia aprioryzmu filozofii nowożytnej ostatecznie zadecydowały o upadku klasycznej metafizyki, która nie wytrzymała konkurencji ze święcącą triumfy nauką. Geneza tej porażki tkwiła zaś w rozstrzygnięciu sporu o metodę poznawczą, wyznaczającą zarazem sferę przedmiotu badania. Dlatego też aprioryzm prowadzący do idealizmu, a często również skorelowany z natywizmem, nie mógł wytrzymać próby czasu w epoce, w której uznawano, że przyrodę można poznawać, tylko zadając jej pytania w drodze eksperymentu.

Dalsze analizy epistemologiczne Suareza umożliwiają mu dokonanie przejścia na grant metafizyki, lecz zanim to nastąpi, musi on opisać relację pomiędzy przedmiotem poznania a bytem. W tym celu dokonuje dalszej dywersyfikacji działań intelektu, posługując się przy tym aparatem pojęciowym, zapożyczonym od Dunska Szkota. Chodzi tu przede wszystkim o wyróżnienie w akcie poznania „pojęcia formalnego” i „pojęcia przedmiotowego”. To pierwsze, zamiennie nazywane również intencją, skorelowane jest ze wszystkim, co może być ujmowane w akcie poznawczym. Treścią zaś tego ujęcia, aktu intencjonalnego, jest pojęcie przedmiotowe.<sup>22</sup> W związku z taką dystynkcją pojęciową pojawia się rozróżnienie na czysto mentalne konstrukcje aktów intelektu, powstałe w drodze nastawienia intencjonalnego i na byt rzeczywisty – rzecz samą w sobie (*natura seu ipsa*).<sup>23</sup> Okazuje się zatem, iż Suarez uważa, że nie tylko rzecz materialna nie może być przedmiotem poznania intelektualnego, ale taka sama prawidłowość zachodzi w stosunku do rzeczy samych w sobie. Nie wiadomo zatem, jak można by powiązać jednocześnie rzecz materialną, byt i treść poznawczą, a bez tego powiązania realizm tego systemu wydaje się przechodzić całkowicie w idealizm. Dlatego też, w celu wyjaśnienia tych relacji Suarez ucieka się do kolejnych dystynkcji pojęciowych, dzięki którym stawia tezę, że tym, co powstaje w wyniku nakierowania intencji na rzecz materialną, jest jej jednostkowa natura, mająca oczywiście postać duchową. Tak uzyskane pojęcie „natury rzeczy” stanowić będzie dla Suareza punkt wyjścia powiązania epistemologii z metafizyką, ponie-

<sup>22</sup> *Tractatus...*, IV, 6, 7.

<sup>23</sup> *Ibid.*, IV, 3, 21.

waż jego zdaniem pojęcie to należeć będzie do tych dwóch porządków jednocześnie. Suarezowi wydaje się bowiem, że posługując się pojęciem natury rzeczy, orzeka o ekstrakcie rzeczywistości materialnej, który zarazem przybiera postać pojęcia, dzięki konstytuującej go funkcji aktu intencjonalnego. Księżę metafizyków stanowczo zaprzecza przy tym temu, jakoby naturze rzeczy należało przypisywać jakiegokolwiek istnienie poza intelektem, w związku z czym całość problematyki filozoficznej zostaje sprowadzona do analiz treści poznawczych, pojawiających się w intelekcie. To odżegnywanie się od związków poznania z materią jest zrozumiałe wobec tomistycznej proweniencji poglądów Suareza, a dla myślicieli nowożytnych otworzyło teoretyczną drogę do poszukiwania wiedzy pewnej wyłącznie na polu intelektu, niezanieczyszczonym związkami z materialnością. Jak wyżej zauważono, jednostronność tego podejścia co prawda umożliwia tworzenie konstrukcji czysto logicznych, przez co wydają się one uzyskiwać status niekwestionowalności, ale jednocześnie nie pozwalają na adekwatne zastosowanie ich do świata rzeczy.

Można przy tym zauważyć, iż powyższe rozumowanie o dwuaspektowości natury rzeczy z pewnością musiało zainspirować Spinozę do próby poszukania rozwiązania problemu dualizmu psychofizycznego przez wskazanie na dwa – znane intelektowi – atrybuty Substancji nieskończonej, istniejące w niej wspólnie i w ten sposób zapewniające łączność pomiędzy sobą. O ile bowiem zauważy się, że całość rozważań Spinozy prowadzona jest z punktu widzenia poznającego podmiotu, o tyle takie rozwiązanie tego problemu pozwala na kontakt myśli z rzeczywistością materialną, co u Kartezjusza było niemożliwe.

Można w tym miejscu postawić dodatkowe pytanie o to, jak zaprezentowane powyżej rozważania będą się miały do stanowiska, jakie Suarez zajmie w jeszcze ciągle żywo dyskutowanym sporze o uniwersalia. Otóż twierdził on, że ponieważ intelekt czynny wytwarza postaci duchowe rzeczy, to należy stąd wyciągnąć wniosek o pierwotności genetycznej poznawania bytów jednostkowych, przed wszelkimi powszechnikami. Dzieje się tak dlatego, że natura rzeczy, ujęta w akcie intencjonalnym, podlega następnie refleksji, dzięki czemu elementy indywidualizujące ją mogą zostać od niej oddzielone i w ten sposób powstaje wyabstrahowana treść mentalna, która następnie może być orzekana o wielu rzeczach.<sup>24</sup> Suarez treść tę nazywa „pojęciem wspólnym” (*commune*), właśnie ze względu na stosowalność w formułowaniu predykatów, w opisie rzeczy jednostkowych. Co prawda wyżej zaznaczono, że Suarez zdaje się opowiadać za stanowiskiem nominalistycznym, skoro oponuje wobec możliwości przypisania naturom rzeczy innego sposobu istnienia poza mentalnym<sup>25</sup>, jednakże nominalistą zdecydowanie nie jest. Przemawia za tym to, że wbrew nominalistom podkreśla powiązanie treści powszechnych z jednostkowymi rzeczami. Łączność tę wy-

<sup>24</sup> *Disputationes...*, VI, 5, 2.

<sup>25</sup> *Ibid.*, VI, 5, 3.



wodzi zaś stąd, iż refleksyjne wyabstrahowanie z pojęcia rzeczy treści powszechnej ma za swoje źródło właśnie tę rzecz. Stąd takie pojęcie powszechne ma nie być jedynie przedmiotem intelektu, z uwagi na to, że ma swoją genezę w rzeczy.<sup>26</sup> Powyższy pogląd pokazuje, iż Suarez początkowo nie był do końca pewien, jak rozwiązać problem potraktowania rzeczy w procesie poznania, gdyż w celu uniknięcia nominalizmu zajmuje stanowisko, w którym rzecz odgrywa jednak istotną rolę w procesie poznania. Pogląd ten jednak zdaje się być nie do obrony, wobec wykazania w *Tractatus de anima* rzeczywistej funkcji rzeczy (a właściwie jej braku) w procesie poznania. Ewolucja epistemologicznych poglądów Suareza, jaka dokonała się pomiędzy powstaniem *Disputationes... a Tractatus...*, wskazuje na tendencję usamodzielniania się jego filozofii od kanonów klasycznej scholastyki.

Podsumowując tę część rozważań, można wskazać, iż Suarez wykazywał, że przedmiotem poznania jest natura rzeczy, mająca strukturę prostą. W świecie bytu jej analogonem ma być rzecz sama w sobie, również charakteryzująca się prostotą. Wszędzie zaś tam, gdzie pojawiają się złożone struktury metafizyczne, Suarez tłumaczy je jako konstrukcje jedynie mentalne i wyjaśnia ich pojawienie się i funkcjonowanie dokonywanymi operacjami intelektu.

Kartezjusz i Leibniz *in extenso* przejmują powyższy pogląd, o prostej strukturze fundamentalnych elementów sfery poznania, głosząc tezy o naturach prostych i monadach, będących pierwotnymi elementami dokonywanych złożzeń poznawczych i metafizycznych. Poszukiwanie elementów pierwotnych poznania i zarazem istnienia – i to takich, wobec jakich nie pojawiłyby się wątpliwości teoretyczne – było dla tych filozofów o tyle niezbędne, że tylko tą drogą możliwe było skonstruowanie teorii, co do której nie pojawiłby się zarzut arbitralności przyjętych założeń i nieuprawnionego prowadzenia rozumowań na tak przyjętych fundamentach. W tym momencie można jeszcze zauważyć, iż filozofów nowożytnych łączy z Księciem metafizyków jeszcze i to, że nie potrafili zaklasyfikować, z metafizycznego punktu widzenia i w zgodzie z poczynionymi różniczeniami, operacji poznawczych. Suarez bowiem oddziela uniwersalia metafizyczne (byt, substancja, akcydens) od uniwersaliów logicznych – pojęć gatunku i rodzaju, które mają służyć do formułowania orzeczeń.<sup>27</sup> Jest to rozróżnienie o tyle intrygujące, że żadne z tych uniwersaliów nie powstało w drodze wyabstrahowania go ze *species*. Należałoby zatem domniemywać, że należą one do nieokreślonej sfery narzędzi poznawczych, będących operacjami intelektu i wymykają się przez to dokonaniem podziałowi na sferę ducha i materii. Jednakże bez tych operacji Suarez nie mógłby powoływać się na poszczególne postaci treści poznawczych, które *de facto* są powoływane do istnienia tylko dzięki temu, że *Doctor eximius* projektuje władze poznawcze przyporządkowane jedynie

<sup>26</sup> *Ibid.*, VI, 5, 1.

<sup>27</sup> *Ibid.*, VI, 9, 9–21.

tym treściom. Tak samo Kartezjusz, bez intuicji i dedukcji, nie mógłby zgłaszać twierdzeń o warunkujących je naturach prostych i ich złożeniach, a tylko dzięki tym pojęciom konstruuje gmach wiedzy pewnej.<sup>28</sup>

W Suarezjańskim modelu poznania jego przedmiotem jest pojęciowa natura rzeczy, która w intencji autora ma się wyłaniać z obróbki zmysłowo uzyskanego wrażenia przez intelekt czynny, ociosujący zmysłowe dane z ich materialności. Faktycznie jednak nie wiadomo, na czym ta kreatywna aktywność intelektu miałaby polegać i ile w treści poznania pozostaje z rzeczy, a ile jest wynikiem kreacji intelektu. Poza tym Suarez nie wyjaśnia, co jest tworzywem, którym posługuje się intelekt i według jakich wzorców on działa. Niezależnie jednak od tego, w przyjętej perspektywie procesu poznania *Doctor eximius* nie jest w stanie utrzymać tomistycznej wersji adekwatnej teorii prawdy. Przede wszystkim nie zgadza się z tezą stawianą przez Akwinatę, że byt jako byt ujawnia się w umyśle. Ów fakt intelligibilności bytu, zdaniem Suareza, dopiero w umyśle powstaje, właśnie jako wynik aktywności intelektu czynnego i bez niej byłby niemożliwy. Wynika to z dychotomii materialności i ducha, jaka przeniknęła poglądy Suareza i doprowadziła do uznania niemożności ich interakcji na którejkolwiek z płaszczyzn. W takiej perspektywie prawda nie może się odnosić do rzeczy, a zatem Suarez zmuszony jest do przeformułowania teorii prawdy w duchu własnego systemu. Dlatego też proponuje, aby przyjąć, iż prawda jest relacją, jaka zachodzi pomiędzy treścią poznania a przedmiotem, wówczas gdy istnieje konieczne powiązanie pomiędzy przedmiotem i orzecaną o nim treścią.<sup>29</sup> Jeżeli zaś przyjmie się, że predykat należy do natury przedmiotu, to wówczas prawdziwość danego zdania nie będzie uzależniona od założenia istnienia bytu, a tylko od prawidłowości w rozumieniu i używaniu pojęć. Powierzchnownie zatem nic się nie zmieniło, gdyż dalej omawia się relację bytu i myśli, ale z uwagi na to, że byt pojawia się wyłącznie jako treść mentalna, to w efekcie okazuje się, że prawda została sprowadzona do relacji wewnątrzpojęciowych i rozstrzyganie problemów z nią związanych na innej płaszczyźnie jest niemożliwe.<sup>30</sup> U Suareza prawda jest jednym z trzech atrybutów bytu jako bytu (*passiones entis in communi*), dwa pozostałe to: jedność (niepodzielność) i dobro (doskonałość).<sup>31</sup> Suarez dokonuje przy tym rozróżnienia prawdy poznania (*veritas cognitionis*) od prawdy transcendentальной (*veritas transcendentalis*)?<sup>32</sup> Ta pierwsza przedstawia dany przedmiot poznania jako obdarzony przymiotem istnienia i pojawia się, gdy zachodzi akt poznania przedmiotu. Ta druga tymczasem stanowi relację zgodności pomiędzy tym, czym dany byt jest w swojej istocie, a treścią pojęcia

<sup>28</sup> Szerzej problem ten jest omawiany w R. Choroszyński, *Intuicja w filozofii Rene Descartesa*, [w:] *Intuicja w filozofii i etyce*, red. A. Drabarek, Lublin 2000.

<sup>29</sup> *Disputationes...*, XXXI, 12, 45–46.

<sup>30</sup> *Ibid.*, XXXI, 12, 45.

<sup>31</sup> *Ibid.*, III, 2, 3.

<sup>32</sup> *Ibid.*, VIII, 7.

intelektu, opisującego jego istotę. Ponieważ zagadnienie to będzie jeszcze analizowane, na razie można zauważyć, iż indywidualny umysł poznający partycypuje w umyśle Boskim, w którym istnieją istoty.

Konsekwencją poglądów epistemologicznych jest konieczność analizy bytu jedynie na płaszczyźnie pojęciowej. Suarez przy tym stwierdza, że przedmiotem metafizyki jest byt, rozumiany jako to co rzeczywiście istnieje i zarazem – rozpatrywana niezależnie od istnienia – natura tego co rzeczywiste.<sup>33</sup> Widać z tego, że celowo unika on wyodrębnienia problemu istnienia i dotyczące go rozważania finalizuje stwierdzeniem o odmienności wyłącznie pojęciowej i braku realnej różnicy pomiędzy istnieniem i istotą.<sup>34</sup> Właśnie to drugie pojęcie staje się centrum rozważań metafizycznych Suareza, który pojmuje istotę jako to, co definiuje rzecz, gdyż jest podstawą jej właściwości.<sup>35</sup> Jego zdaniem, tak rozumiana istota rzeczy zasadza się na boskiej wiedzy o danej rzeczy.<sup>36</sup> Nie znaczy to jednak, że konieczność i pewność istoty zależy subiektywnie od boskiego stanu świadomości, gdyż Bóg – co prawda – poznaje rzeczy w ich istocie, ale czyni to niezależnie od ich rzeczywistego istnienia. Poza tym boskie poznanie nie ma mocy konstytuowania ani też niwelowania istot, będących strukturami samymi w sobie.<sup>37</sup> Istota taka nie jest jednak przy tym żadną realnością, a tylko bytem możliwościowym, który staje się desygnatem pojęć orzekanych o rzeczach.<sup>38</sup> W związku z tym tak rozumiana istota pozwala spełnić postulat wiedzy prawdziwej i koniecznej, gdyż te właśnie cechy przysługują jej przedmiotowi – istocie. Prawdziwość i konieczność cechują również wiedzę Boga, który poznaje istoty tylko dlatego, że są prawdziwe.<sup>39</sup> Podmiot poznający ujmuje zaś istoty jako treści aktów poznawczych, które istnieją jedynie w tych aktach.<sup>40</sup> W ten sposób Suarez sprowadza byt wyłącznie do pojęć egzystujących w sferze intelektu i uniemożliwia tym samym – z uwagi na to teoretyczne uwarunkowanie – badanie rzeczywistości w aspekcie empirycznym. Dany przedmiot zatem o tyle będzie się poddawać analizom intelektualnym, o ile uda się z niego wyabstrahować intelligibilną strukturę, którą Suarez określa mianem racji bytowości.<sup>41</sup> Istnienie przy tym zostaje sprowadzone właściwie tylko do jednego z predykatów, który pojawia się przy orzekaniu o istocie urzeczywistnionej w akcji i jest

<sup>33</sup> *Ibid.*, II, 4, 3.

<sup>34</sup> *Ibid.*, II, 4, 14. E. Gilson, *op. cit.*, s. 128 uważa, iż Suarez powtarza tu wprost stanowisko Idziego Rzymianina.

<sup>35</sup> *Disputationes...*, II, 4, 6.

<sup>36</sup> *Ibid.*, XXXI, 12, 38.

<sup>37</sup> *Ibid.*, XXXI, 2, 7.

<sup>38</sup> T. J. Cronin, *Objectiv Being in Descartes and in Suarez*, Roma 1966, s. 44.

<sup>39</sup> *Disputationes...*, XXXI, 12, 38–40.

<sup>40</sup> *Ibid.*, XXXI, 2, 7.

<sup>41</sup> *Ibid.*, III, 3, 7.

niezbędny, aby oddać pojęciowo opis aktualnie istniejącego bytu.<sup>42</sup> Rzecz zatem jest definiowalna przez treść istoty, natomiast posługiwanie się pojęciem istnienia służy jedynie do opisu aktualizacji istoty.<sup>43</sup> Suarez nie polemizuje przy tym wcale z ugruntowanym stanowiskiem Szkoły co do istoty i istnienia Boga, jednakże stwierdza, że istota rzeczy stworzonych różni się od ich istnienia nie realnie, jak chciał Akwinata, ani też nie formalnie, jak głosili szkotyści, ale pojęciowo (*tantum ratione*), gdyż istnienie jest istotą wykreowaną w akcie.<sup>44</sup> Wszelkiego rodzaju myślenie oddzielające istotę od istnienia jest możliwe jedynie ze względu na ową *distinctio rationis* – różnicę pojęciową.<sup>45</sup> Powyższe uwagi pozwalają Suarezowi na stwierdzenie, iż złożenie istoty i istnienia ma charakter metafizyczny i pozwala rozpatrywać rzeczy w tym aspekcie, na płaszczyźnie pojęciowej. Zarazem złożenie materii i formy ma charakter tylko fizyczny, skoro prowadzi do powstania ciała.<sup>46</sup> W ten sposób tradycyjny przedmiot metafizyki – substancja, został zaklasyfikowany do zupełnie innej dziedziny. Metafizyka zaś – z uwagi na swój przedmiot i sposób jego poznawania – przybiera postać, w której o jej kształcie decydować będą przyjęte tezy epistemologiczne.

Należy jednak wrócić do zasygnalizowanego rozróżnienia na byt boski (*esse*), który udziela się bytowi rzeczy stworzonych.<sup>47</sup> Teza ta jest dla Suareza fundamentalna, gdyż umożliwia podział rzeczywistości na stworzoną i niestworzoną, przy tym ta pierwsza jest w całości zależna od tej drugiej.<sup>48</sup> Suarez, dowodząc istnienia Boga, poddał krytyce stanowisko Akwinaty, wykazując, iż jego dowody opierają się na prawdopodobieństwie, a nie na pewności. Wynika to stąd, że rozumowanie oparte na takich dowodach dokonuje nieuprawnionego przejścia pomiędzy światem materii, rządzącym się prawami fizyki, a światem niematerialnym.<sup>49</sup> Celem właściwego przedstawienia tego zagadnienia *Doctor eximius* proponuje poprowadzenie dowodu w sposób, który później wykorzystał Spinoza przy definiowaniu pojęcia substancji. Uważa on bowiem, iż podział na byty stworzone i niestworzone zakłada z konieczności metafizycznej istnienie jednego bytu stwarzającego i niestworzonego.<sup>50</sup> To rozróżnienie nie zostało za-

<sup>42</sup> Jedynym wyjątkiem jest tu Bóg, gdyż jego istnienie należy do jego istoty i istnieje on *ex definitione*, czego nie można powiedzieć o rzeczach.

<sup>43</sup> Należy zatem podzielić pogląd E. Gilsona, *op. cit.*, s. 129, klasyfikującego Suareza jako esencjalistę.

<sup>44</sup> *Ibid.*, I, 31, I i 13. Suarez zastrzega tu, iż mówi o aktualnym istnieniu i istocie, a nie o bycie rozumianym w rozróżnieniu na aktualny i potencjalny.

<sup>45</sup> Nie byłoby to możliwe w przypadku bytu istniejącego z konieczności, gdzie istota implikuje istnienie.

<sup>46</sup> *Ibid.*, I, 31, 13.

<sup>47</sup> *Ibid.*, XXVIII, 3, 16.

<sup>48</sup> Ta zależność będzie również widoczna w każdym z systemów metafizycznych XVII w.

<sup>49</sup> *Ibid.*, XXIX, 1, 8.

<sup>50</sup> *Ibid.*, XXIX, 1, 21. Można z łatwością zauważyć, iż rozważania Spinozy na ten temat stanowią wręcz cytaty z 29 dysputy Suareza. Jednocześnie Leibnizjańska koncepcja światów możliwych

kwestionowane w filozofii nowożytnej, natomiast wyciągano z niego odmienne wnioski, w zależności od tego, czy rzeczom stworzonym przypisywano przymiot bytowości albo też substancjalności.

Suarez zajmował się również pojęciami substancji i akcydensu. Stwierdził, iż w rzeczach stworzonych należy wyróżnić substancję pierwszą i substancję wtórą. Uwaga powyższa nie byłaby żadnym *novum*, gdyby nie to, iż Suarez wprowadza dodatkowo pojęcie *suppositum*, której przysługuje istnienie jako subsystemencji.<sup>51</sup> Wyjaśniając te pojęcia, Suarez twierdzi, że subsystemencja oznacza istnienie na sposób zdeterminowany, jako substancja, ale nie w oparciu o substancję czy też „w” substancji. Subsystemencja – kreując *suppositum* – dodaje do istoty rzeczy sposób istnienia (*modus*).<sup>52</sup> Pojęcie „sposobu” odgrywa w poglądach Suareza dużą rolę, gdyż posługuje się on nim, aby wytłumaczyć związek ciała z duszą, który istnieje właśnie dzięki „sposobowi połączenia” i który przestaje istnieć, gdy ów enigmatyczny „sposób” znika. Posiłkując się uprzednio wprowadzonym pojęciem subsystemencji, można stwierdzić, że w takim wypadku ani dusza, ani ciało nie tracą samodzielnego istnienia, aczkolwiek nie stanowią już zjednoczenia cielesno-duchowego.<sup>53</sup> Stanowisko to, w połączeniu z opisywanymi poglądami, w świetle których złożenie materialno-formalne nie jest już dłużej przedmiotem zainteresowania metafizyki, która ceduje je fizyce, stanowi kolejny argument na rzecz tezy, że Suarez narzucił filozofii nowożytnej przekonanie, iż tylko analizy pojęciowe cechują się wartością poznawczą. Stąd filozofia nowożytna – z wyjątkiem teorii Kartezjusza – będzie świadomie rezygnować z analizowania materii, uznając, iż ta dziedzina rzeczywistości nie może nieść ze sobą żadnych danych poznawczych i nie ma znaczenia dla odkrywania prawdy.

Esencjalizacja metafizyki pozwala Suarezowi na utożsamienie tego co rzeczywiste z tym, co stanowi zaktualizowaną istotę. W związku z tym *Doctor eximius* może powtórzyć koncepcję Moliny, iż umysł poznaje pierwotnie tylko byty jednostkowe, gdyż tylko one mają byt realny i rzeczywisty zarazem. Należy jednak poczynić tu zastrzeżenie, że byt ten dla umysłu poznającego występuje wyłącznie w postaci pojęć. Tak samo, wyłącznie pojęciowo, należy traktować istnienie i następuje przy tym zanegowanie zasady ujednostkawiania rzeczy przez istnienie.

Problem opisu wieloaspektowości bytu Suarez rozwiązuje przez wprowadzenie licznych dystynkcji pojęciowych, co pozwala mu na dokonanie rozróżnień i klasyfikacji pojawiających się tu zagadnień. Stwierdza zatem, że przede wszystkim należy rozróżnić byt (*ens*) od sposobów, na jakie on się urzeczywist-

---

jest z całą pewnością zainspirowana dowodem nie wprost, jaki przeprowadza Suarez, aby udowodnić istnienie jednego Boga stworzyciela świata, w 2 podrozdziale tejże dysputy.

<sup>51</sup> *Ibid.*, 34, 1.

<sup>52</sup> *Ibid.*, 34, 4–5.

<sup>53</sup> *Ibid.*, 34, 5, 33.

nia, czyli rodzajów bytu (*inferiora entis*)<sup>54</sup>, te zaś z kolei przejawiają się w konkretach, i to tylko te pojedyncze rzeczy istnieją aktualnie.<sup>55</sup> Zdaniem Suareza – wbrew tradycji Szkoły – o jednostkowości rzeczy nie decyduje jednak jedynie *materia signata*, lecz *ratio specifica* i *differentia individualis*.<sup>56</sup> Oczywiście rozróżnienie to ma charakter wyłącznie pojęciowy, i to w sferze poznania rzeczy – a nie w niej samej – pojawia się różnica pozwalająca na odróżnianie rzeczy, z uwagi na ich indywidualność i jednostkowość. Suarez nie rozwija jednak tego wątku rozważań, powtarzając tradycyjny pogląd, iż przy rozpatrywaniu rzeczy jako substancji elementem konstytuującym jej jednostkowość jest forma.<sup>57</sup> Jak już wyżej wskazano, kwestie złożenia formalno-materialnego Ksiądz metafizyków chce widzieć jako zagadnienie czysto fizykalne, niepotrzebujące rozwiązań na płaszczyźnie metafizyki. Powyższe analizy Suarez wiąże ze stwierdzeniem, iż w metafizyce zasadnicza linia demarkacyjna przebiega pomiędzy bytem skończonym a nieskończonym, i to niezależnie od tego, jak opozycję tę będzie się przedstawiać.<sup>58</sup> Uzupełnia to stwierdzenie uwagą, że badanie każdej ze sfer bytu – co prawda – posiada własną swoistość, ale terminologia używana w tych analizach jest wspólna dla każdej z rozpatrywanych dziedzin. To właśnie w *Disputationes...* pojawia się owa rewolucyjna teza, rozwinięta w *Tractatus de anima*, iż poznanie rodzajów bytu ma znaczenie pierwotne genetycznie, gdyż dopiero po poznaniu rodzajów bytu można dojść do bytu jako bytu. Tak więc poczynienie rozróżnień co do różnorodności sposobów, na jakie przejawia się byt, prowadzi Suareza na drogę poznawania bytu w jego złożoności, poczynając od poziomu konkretów – rzeczy materialnych.<sup>59</sup> Jak już wyżej wykazano, poznanie to dokonuje się przez pojęcia. Te zaś są tworam i umysłu i – co prawda – zawierają się w rodzajach bytu, aczkolwiek różnią się od tego, co stanowi o bytowości *inferiora entis*.<sup>60</sup> W ten sposób Suarez doszedł do konkluzji, iż pojęcie bytu jako bytu ma charakter czysto formalny. Samo zatem treściowo niczego nie wnosi do orzekania o każdym z rodzajów bytu. Mają one bowiem swoją własną indywidualność, zażęzoną do własnego sposobu istnienia, który polega na aktualizowaniu się ich istoty, w każdym wypadku odmiennej i dlatego rozpoznawalnej pojęciowo.<sup>61</sup>

Z tego właśnie powodu zbędne okazują się rozliczne spory o materii i formie, jako zasadach indywidualizacji, gdyż jednostkowość bytu nie jest uzależniona od tych pojęć. Dlatego również wszelkie inne klasyczne dychotomie pery-

<sup>54</sup> *Ibid.*, I, 1, 24.

<sup>55</sup> *Ibid.*, V, 1, 4.

<sup>56</sup> *Ibid.*, V, 3.

<sup>57</sup> *Ibid.*, V, 6, 17.

<sup>58</sup> *Ibid.*, XXVIII, 1, 6. Suarez pisze tu o przeciwstawianiu: bytu dzięki istocie i bytu dzięki partycypacji, bycie koniecznym i bycie przygodnym, *ens a se* i *ens ab alio*.

<sup>59</sup> *Ibid.*, I, 2, 24. Pogląd ten jest analogiczny do koncepcji stopni abstrakcji Arystotelesa.

<sup>60</sup> *Ibid.*, II, 2, 36.

<sup>61</sup> *Ibid.*, II, 6, 7.

patetyckie, odnoszące się do bytu, jak podział na akt i potencję, należy uznać jedynie za *distinctiones rationis*, a nie za realne elementy bytu. Wobec takiego stanowiska byt posiada wewnętrzną strukturę tylko dzięki operacjom umysłu, dokonywanym na jego treściach poznawczych, operacje te bowiem ową treść konstruują, z uwagi na kreatywną aktywność władz poznawczych.

W takiej perspektywie klasyczne rozumienie ducha jako aktualności, a materii jako potencjalności, w filozofii Suareza upada jako całkowicie sztuczne i nieprzystające do jego analiz. To, że Księżę metafizyków traci zainteresowanie materią, powoduje jednocześnie wyzwolenie jej spod władzy determinującej ją formy. Materia zatem nie musi już odgrywać żadnej roli w procesie poznania metafizycznego i nie musi podlegać wynikającym stąd ograniczeniom. W ten sposób uwolniona staje się łupem filozofii naturalnej, która nie stawia jej już żadnych wymogów ani ograniczeń. Materia usamodzielnia się i uniezależnia od formy, przez co staje się teoretycznie możliwe istnienie paralelnych – niewpływających na siebie – światów materii i ducha. Jednocześnie zaś pojawia się całkowicie nowe podejście do materii. Nie formułuje ono warunków wstępnych jej badania i akceptuje każdy wynik eksperymentu, jaki pojawi się w efekcie zastosowania tego nowego narzędzia poznawczego.

W powyższych analizach starano się wykazać, że późniejsze rozstrzygnięcia przez antenatów Kartezjusza problemu powiązania poznawczego i bytowego światów *res extensa* i *res cogitans* były już antycypowane przez Suareza, który zauważał, że problem ten winien stać się przedmiotem analiz i poszukiwania rozwiązań. Autorytet Papieża metafizyków był tutaj tak ogromny, że myśliciele nowożytni podążyli za jego poglądami, nie zauważając, iż mogą one nie być wystarczające do opisu rzeczywistości, w której świat materii nie jest tak całkowicie relewantny. O ile bowiem metafizyka miałaby konkurować w opisie rzeczywistości z nauką, o tyle nie mogła *a limine* wyłączać z pola swoich zainteresowań materii. Część filozofów nowożytnych zdała sobie z tego sprawę i próbowała umieścić materię w orbicie swoich rozważań, jednakże z uwagi na to, że narzędzia poznawcze, którymi się posługiwali, powstały w epoce deprecjonującej znaczenie badania materii, nie mogli ich skutecznie użyć do eksploracji tego pola rzeczywistości. Z tego właśnie względu można zauważyć, iż fascynacja ideą *mathesis universalis* i cechami wnioskowań logiczno-matematycznych przesłoniła filozofom nowożytnym przedmiot badania i nie pozwoliła im na refleksję, czy faktycznie materia podda się analizie apriorycznej, a także czy wynik takiego procesu poznawczego będzie satysfakcjonujący z perspektywy celów stawianych takiemu poznaniu.

Francisco Suarez nie był postacią odosobnioną na firmamencie XVII-wiecznej scholastyki, oprócz niego w galerii sław należy jeszcze wymienić Dominika Soto, Francisco de Vittoria, Cajetanusa czy Jana od św. Tomasza. Jednak – z punktu widzenia oddziaływania na myśl nowożytną – to właśnie na tego autora należy

zwrócić szczególną uwagę. Suarez bowiem, podsumowując dokonania scholastycznej metafizyki, przyjął, iż forma, istota, istnienie, materia, akt, potencja, czyli pojęcia tradycyjnie odnoszące się do desygnatów blisko powiązanych z substancją, nie są żadnymi realnościami, lecz jedynie operacjami umysłu. Wobec takiego stanowiska i przy zdefiniowaniu substancji jako *aseitas* – samoistności stało się możliwe, oczywiście pod określonymi warunkami, dokonanie rozdzielenia świata ducha od świata materii przy jednoczesnym powiązaniu tych dwóch sfer postulowaną przez Suareza *vinculum substantiae* – więzią substancjonalną. W systemie Księcia metafizyków substancja jest właściwie rozpatrywana jedynie w odniesieniu do bytu ludzkiego, w związku z tym Suarez nie jest zainteresowany rozstrzygnięciem problemów dotyczących substancji na innych płaszczyznach. Skoro człowiek, pomimo materialno-duchowego charakteru złożenia jego bytu, jest rozpatrywany tylko jako dusza, to również i z tego powodu jego materialność czy też cielesność staje się tematem nieatrakcyjnym poznawczo, a przy tym niejako wstydliwym. Przypomnieć przy tym wypada, iż wskazywanie na fizykę jako sferę zainteresowania materialnością wcale nie rozwiąże problemu *res extensa*. Fizyka bowiem była wówczas rozumiana w duchu arystotelesowskim – główną rolę odgrywało tłumaczenie za pomocą przyczyny celowościowej, uzupełnianej przyczyną materialną, formalną i sprawczą. Całkowite przeorientowanie fizyki, do którego doszło w wyniku zdominowania jej eksperymentalną metodą badań, uniemożliwiło przejęcie problemu materii w jej metafizycznym rozumieniu. Tak więc nowa fizyka jako nauka empiryczna odesłała problem materii z powrotem metafizyce, ta zaś nie była przygotowana na adekwatne zajęcie się nim.

Na koniec należałoby wskazać, iż w dorobku filozoficznym Suareza szczególne miejsce zajmowała filozofia społeczna, rozwijająca oryginalne koncepcje filozofii prawa i polityki. Poglądy w tych dziedzinach wywarły bardzo silny wpływ na kształtujący się kanon szkoły prawa natury.<sup>62</sup> *Doctor eximius* jest bowiem między innymi autorem koncepcji umowy społecznej jako aktu kreującego państwowość, a także poglądów o istnieniu dziedziny prawa narodów i prawa naturalnego. Analizując współczesny stan badań historycznych, można wskazać, iż Suarez jest obecnie znany właśnie ze względu na rozważania, jakie poczynił na tej płaszczyźnie. Dla myślicieli wieku XVII był on jednak przede wszystkim metafizykiem, który dokonał reasumpcji myśli scholastycznej. W związku z tym nowożytny przełom w filozofii i jej reforma w duchu przewagi poglądów epistemologicznych nad metafizycznymi niewątpliwie ma swoje źródło, nie w oryginalnym ujęciu Kartezjusza i jego następców, ale w poglądach Suareza, który umożliwił spojrzenie na problemy bytu z epistemologicznego punktu widzenia.

---

<sup>62</sup> Poświęcone tej tematyce są: *Tractatus de legibus ac Deo legislatore in X libros distributus*, 1612, *Defensio fidei catholicae et apostolicae adversus Anglicanae sectae errores, cum responsione ad apologiam pro iure fidelitas et praefationem monitoriam Serenissimi Jacobi Angliae regis*, 1613.



## SUMMARY

The paper is concerned with the significance of Francisco Suarez for the shaping of modern thought. It is argued that Descartes, Malebranche, Berkeley and Leibniz by attending Jesuit schools, where Suarez's work *Disputationes metaphysicae* was used as manual, were confronted with the vision of Aristotle and Thomas Aquinas, in particular with the conceptual distinctions made in its framework.

The paper submits a proposition that Suarez prepared the ground for the Cartesian revolution. This resulted from the exposition that it is not a concrete material thing which is the object of cognition, but its 'species' as the object of cognition must belong to the spiritual realm. It is in the spiritual realm, and not in the material realm, that cognitive act occurs. The above reasoning became the paradigm of modern philosophy.

The philosophical perspective, inaugurated by Suarez, led to the dissociation of metaphysics and natural philosophy, and in consequence to the emergence of science as distinct realm based on empirical cognition repudiated by Suarez and his followers. At the same time, philosophy fell into the aporiae of epistemological philosophy.