

Uwagi wstępne

Francisco Suarez nie należy do najbardziej cenionych pośród filozofów. Owszem, można o nim tu i ówdzie przeczytać, czasami jest mu poświęcony rozdział lub chociaż akapit w podręcznikach do historii filozofii. Ale raczej nie traktuje się go jak myśliciela równego Tomaszowi z Akwinu czy Kartezjuszowi. Z jednej strony, widzi się w nim epigona scholastyki tworzącego u progu epoki nowożytnej filozofię „absurdalnie anachroniczną”¹, z drugiej – tego, który nie zrozumiał Tomasza i odpowiada za esencjalistyczną interpretację jego myśli, powodując, że filozofia zaczęła tracić związek z rzeczywistością, przekształcając się w filozofię nowożytną². Tak czy owak, może nie wydawać się filozofem godnym zainteresowania. Warto jednak zauważyć, że zarzuty wobec Suareza wzajemnie się znoszą. Jeżeli był tylko epigonem scholastyków, to nie mógł odpowiadać za powstanie filozofii nowożytnej, jeżeli zaś nie rozumiał Tomasza i wypaczył jego filozofię, wprowadzając do niej nowe treści, to nie można widzieć w nim tylko epigona. Ci, którzy zarzucają mu anachroniczność, muszą więc przyznać, że wpłynął na filozofów nowożytnych, co może go rehabilitować i sprawiać, że ceni się go wyżej niż innych scholastyków XV, XVI czy XVII wieku. Ci zaś, którzy krytykują go za niezrozumienie Tomasza, nie mogą zauważyć,



JANUSZ KUCHARCZYK

Syntetyczny charakter filozofii
Francisca Suareza



¹ Tak określił filozofię Suareza Ruggiero. Cyt. za: A. Gnemmi: *Il fondamento metafisico. Analisi di struttura sulle „Disputatione metafisicae” di Francesco Suarez*. Milano [b.r.w.], s. 12.

² Por. np. M. Krąpiec: *Filozofia – co wyjaśnia?* Lublin 1998, s. 110–117.

jak wiele łączy go z myślą filozoficzną Akwinaty. Tak więc trudno jednoznacznie zaklasyfikować Suareza w historii filozofii: był raczej epigonem scholastyki czy też prekursorem filozofii nowożytnej? Filozofia ta wydaje się bardzo pod tym względem niejednoznaczna. Ale nie tylko pod tym. Tworzy jakościowo nową, zapowiadającą już filozofię nowożytną, formę scholastyki dzięki temu, że jego filozofia jest syntezą wszystkich dotychczasowych nurtów scholastyki, w twórczy sposób kojarzącą wątki pochodzące z różnych źródeł.

Sam Suarez najsilniej podkreśla swe związki z Tomaszem z Akwinu, nie wypowiada się o nim inaczej jak *divus Thomas*. Ma dla niego najwięcej czci, usilnie podkreśla wszelkie z nim związki. Toczono więc długotrwałe spory o to, czy Suarez był, czy nie był tomistą. Spór ten, jak wszelkie tego typu spory, jest oczywiście całkowicie bezprzedmiotowy, zależy bowiem od tego, jak zdefiniuje się tomizm, jak interpretuje się myśl samego Tomasza, i od tego, ile dopuszcza się możliwych ustępstw, dających jeszcze możliwość zaliczenia danej doktryny do tego czy innego -izmu. Faktem jest bowiem, że Suarez do Tomasza nawiązuje, ale w inny sposób, niż to robili przedstawiciele szkoły tomistycznej, rozwijającej się głównie wśród dominikanów, jak również zupełnie inaczej, niż to robią dwudziestowieczni tomiści egzystencjalni. Faktem jest również, że wyraźne są związki Suareza z innymi szkołami scholastycznymi: nominalistyczną i szkotystyczną. To z kolei sprawia, że określa się Suareza mianem eklektyka³.

Celem tego artykułu jest spojrzenie na tę filozofię bez kierowania się tymi opiniami, których wyraziciele próbują wielką filozofię hiszpańskiego jezuitę zamknąć w kilku wszystko, a raczej nic nie mówiących etykietkach. Tak, rzeczywiście, jeżeli przyjmiemy się w odniesieniu do Suareza punkt widzenia filozofii nowożytnej, można go łatwo zaklasyfikować jako epigona scholastyków, z punktu widzenia zaś orodoksyjnego tomizmu jawi się on jako bardzo nieortodoksyjny tomista. Jeśli z kolei porównać go z wielkimi szkołami schoalstycznymi, łatwo uznać go za eklektyka, który mechanicznie łączy wątki różnych proveniencji. Ale dlaczego nie spojrzeć na filozofię Suareza jako na taką, odkryć wewnętrzne powiązania między poszczególnymi jej twierdzeniami, widzieć w niej wyraz określonego sposobu rozumienia rzeczywistości i dopiero z tej perspektywy spróbować określić jej miejsce w historii filozofii? Zadaniem tego artykułu jest opisanie syntetycznego charakteru tej filozofii, nie można więc uciec od ustalenia pochodzenia poszczególnych idei w niej zawartych, warto jednak prześledzić wewnętrzną logikę i spójność wszystkich składających się nań poglądów.

³ Czyni tak np. Leon Mahieu w pracy: *Francois Suarez: sa philosophie et les rapports qu'elle a avec sa theologie*. Paris 1921.

Suarez rzeczywiście łączy myśli wywodzące się z różnych tradycji, co może budzić podejrzenie o eklektyzm. Jest ono jednak nieuzasadnione i raczej powierzchowne, wynikające z oceny tej filozofii tylko z punktu widzenia tradycyjnych szkół scholastycznych. No bo skoro nie był ani tomistą, ani szkotystą, ani nominalistą, tzn. był eklektykiem – rozumują zwolennicy eklektycznej interpretacji Suareza. Takie określenie tej filozofii jest jednak niesprawiedliwe. Słuszniej raczej powiedzieć, że Suarez dokonał filozoficznej syntezy⁴. Suarez reprezentuje swego rodzaju filozoficzny irenizm: nie podkreśla różnic między filozofami, lecz stara się szukać podobieństw, chce budować filozofię, nie patrząc na tradycyjne rozróżnienia doktrynalne, budować filozofię ponadstanowiskową. Nie jest to jednak w żadnym wypadku eklektyzm. Całość koncepcji, mimo obecności pewnych elementów aporetycznych (nie w stopniu wyższym niż w innych koncepcjach), robi wrażenie bardzo oryginalnej konstrukcji, przemyślanej i jednolitej, nie pozbawionej też równie oryginalnych rozwiązań syntetycznych, ale obecnych w taki sposób, że elementy przejęte z filozofii poprzedników stapiają się w zupełnie nowe wątki, różne od koncepcji wyjściowych. Ten sposób filozofowania przejmie od Suareza Leibniz.

Poza tym nie sprowadza się filozofia Suareza li tylko do syntezy kilku szkół scholastycznych. Owszem, powstała w ten sposób, lecz jest syntezą o wiele głębszą, sięgającą do podstawowych stanowisk ontologicznych, powstałych w starożytności. Można bowiem filozofię Suareza traktować jako syntezę filozofii Parmenidesa, Arystotelesa⁵, Platona, stoików oraz elementów filozofii chrześcijańskiej. Wydaje się przy tym, że odkrywa on pewne możliwości tkwiące w tych doktrynach, a do tej pory nie zauważone. Odkrywa całą sieć wzajemnych podobieństw między tymi filozofiami, ukrytych pod zewnętrznymi różnicami, usuwając z nich wszystkich elementy jednostronne i skrajne, tworząc całość bardziej przekonującą od doktryn wyjściowych, olśniewającą nieraz pomysłowością w łączeniu tradycyjnie przeciwstawianych poglądów. Spróbujmy na początek z wszystkich tych systemów starożytnych wskazać te składniki, które do swej syntezy włączył nasz filozof. Później poszukamy ich w koncepcjach scholastycznych i pokażemy, w jaki sposób wiodą do doktryny jeziuckiego mistrza.

⁴ Martin Grabbman mówi o eklektyzmie w dobrym i zdrowym sensie. Aprobując cytujący go N. Junk odrzuca zarzut eklektyzmu jako konglomeratu i mechanicznego wymieszania elementów różnych systemów, acz oczywiście przynajmniej, że Suarez nawiązuje do tomistycznego, szkotystycznego i nominalistycznego nurtu scholastyki. N. Junk: *Bewegungslehre des Franz Suarez*. Innsbruck, Leipzig 1938, s. 10–11.

⁵ Myśl, by w Suarezie widzieć swego rodzaju syntezę Parmenidesa i Arystotelesa znajduje się w: A. G n e m m i: *Il fondamento...* Całe dzieło jest osnute wokół tej idei. Niniejszy artykuł napisany jest w dużym stopniu z jego inspiracji.

Antyczne źródła Suarezjańskiej syntezy

Nazwisko Parmenidesa⁶ jest wymieniane w tekście Suareza, acz niezbyt często. Chodzi tu więc raczej nie tyle o świadome nawiązanie (do pewnego stopnia na pewno świadome, ale bez intencji tworzenia jakiegoś „neoparmenideizmu”!), ile raczej o uchwycenie tych samych intuicji, które legły u podstaw ontologii wielkiego eleaty. „Byt jest, niebytu nie ma” – to punkt wyjścia filozofii Parmenidesa, ale i Suareza, i to w bardzo podobnym kontekście⁷. Bytem jest to, co jest, niebytem jest to, czego nie ma, istnieje więc tylko byt. I to tylko jeden byt, ponieważ między różnymi bytami musiałby istnieć niebyt. Byt jest więc jeden i wynika to z samej zasady tożsamości oraz z prostego zdefiniowania bytu i niebytu. Tak jest w koncepcji Parmenidesa i dokładnie tak samo w filozofii Suareza. Byt jest jeden, tzn. pojęciu „byt” odpowiada tylko jeden desygnat⁸. Suarez zdecydowanie opowiada się za tym, że pojęcie „byt” ma tylko jedno znaczenie i tylko jeden desygnat, sądząc, że to nie przeciwstawia się teorii analogii. Gdyby uznać, że pojęcie „byt” nie ma jednego znaczenia, to trzeba zapytać, dlaczego używa się jednego pojęcia? Suarez odrzuca Arystotelesowskie porównanie ze zdrowym zwierzęciem, moczem i lekarstwem jako przykład analogii, powiadając, że w tym przypadku nie mamy do czynienia z jednym pojęciem, tak jak w przypadku pojęcia bytu.

Mimo przyjmowania jednego znaczenia (*una significatio*) pojęcia bytu Suarez jednak nie przyjmuje jednoznaczności bytu (*univocatio*) ani nie neguje zjawisk czy ruchu, tak jak eleaci. Byt jest jeden, ale to znaczy tylko tyle, że wszystko, co jest, jest desygnatem pojęcia bytu. Byt jest jeden, ale owa jedność nie wyklucza wielości, lecz jest w nią wpisana. Zdaje się zatem rzucać nowe światło na filozofię Parmenidesa, dając możliwość nowej jej interpretacji. Jeżeli bowiem różnice, brak uznamy za jakieś formy bytu, a tak czyni Suarez⁹, to też musimy dojść do stanowiska, że byt jest jeden, a niebytu nie ma. Bo skoro nawet różnice, niebyt strukturalny również są bytem, to i tak rzeczywistość wypełnia tylko byt! Wszystko bowiem jest bytem i nie ma nic innego niż byt, jeśli nawet brak i różnice są bytem. Byt jako byt w żadnym momencie się nie kończy, nie ginie, nie powstaje, nie rusza się, jest jeden! Ale to nie znaczy, że zjawiska nie istnieją. Są jak najbardziej realne, ale nigdy nie wykraczają poza byt, cała różnorodność i zmienność rzeczywistości zawierają się w jednym bycie. Byt jako byt jest jeden. Bytem nie jest bowiem raczej to niż tamto. Bytem jest wszystko, co

⁶ Disputat. II, sec. II, 30, mowa tam między innymi o *ratio Parmenidis*.

⁷ Por. A. Gnemmi: *Il Fondamento...*, s. 74 i nast. (Por. przypis 5).

⁸ Disputat. II, sec. II: „Dico ergo primo conceptui formalis entis respondere unum conceptum obiectivum adaequatum.”

⁹ Disputat. II, sec. V.

nie jest absolutnym niebytem, i kiedy pytamy o byt jako taki, możemy znaleźć tylko jeden jedyny desygnat. Byt to całość rzeczywistości¹⁰. Byt jako byt jest tylko jeden. Suarez więc kontynuuje myśl Parmenidesa tak, aby możliwe było zachowanie zjawisk, odrzucając przy tym zarówno próżnię Demokryta, ontologiczny dualizm świata idei i zjawisk Platona, jak i skrajnie rozumianą doktrynę analogii bytu.

Na tym jednak podobieństwa z Parmenidesem się nie kończą. Tym bowiem, co sprawia, że coś jest bytem, nie jest fakt istnienia tego czegoś, bo trzeba by wtedy powiedzieć, że Sokrates nie jest pewnym bytem, tzn. jest niebytem, skoro bytem jest tylko to, co istnieje. Otóż bytem jest to, co ma realną istotę, co niekoniecznie istnieje, ale co może istnieć, a więc coś niesprzecznego. To zasada niesprzeczności jest istotą bytu, bytem jest to, co niesprzeczne. Powszechne właściwości bytu (jedno, prawda, dobro), które znajdujemy już w filozofii Parmenidesa, są pewnym przejawem zasad logiki¹¹. Prawa myśli to prawa bytu. Prawdą nie może być coś, co sprzeczne, dlatego sam byt, skoro jest prawdziwy, nie może być sprzeczny¹². Jeżeli myślimy to, co niesprzeczne, myślimy tym samym byt. Prawda więc to tyle, co niesprzeczność¹³. Aby poznać strukturę bytu, niepotrzebne okazuje się doświadczenie, ono nie wnosi niczego do poznania poza sądami egzystencjalnymi, jest potrzebne jedynie do stwierdzenia, czy coś istnieje, służy tylko do poznania istnienia konkretnego bytu. Strukturę bytu poznać można w drodze czysto apriorycznej, w drodze sądów syntetycznych *a priori*, bo nie chodzi tu tylko o czyste zdania tożsamościowe, ale o badanie logicznych konieczności¹⁴. Również w drodze czysto apriorycznej możliwe jest udowodnienie istnienia bytu aseicznego – Boga. Zwykło się uważać, że istnieje tylko jeden aprioryczny dowód na istnienie Boga, dowód ontologiczny, sformułowany na różne sposoby, w którym zawsze jednak wychodzi się od pojęcia Boga. Otóż Suarez przedstawia zupełnie inny dowód na istnienie Boga, również jednak aprioryczny. Nie wychodzi on wszakże od pojęcia Boga, lecz bytu, tak jak czyni to Parmenides¹⁵.

Pojęcie bytu zawiera w sobie wszelkie możliwe doskonałości. Bytem jest to co ma realną istotę, to, co jest niesprzeczne. Byt nie jest ograniczony niczym, bo poza bytem może być tylko niebyt, ale niebytu właśnie nie ma, byt zatem zawiera w sobie wszystkie możliwe doskonałości, czyli również

¹⁰ Por. A. Gnemmi: *Il fondamento...*, s. 31 i nast.

¹¹ Disputat. III, sec. III.

¹² Por. A. Gnemmi: *Il fondamento...*, s. 161 i nast.

¹³ Por. L. Mahieu: *Francois Suarez...*, s. 142–143; A. Aduszkiewicz: *Od scholastyki do ontologii*. Warszawa 1995, s. 38–39

¹⁴ Por. L. Mahieu: *Francois Suarez...*, s. 186 i nast.

¹⁵ Por. A. Gnemmi: *Il fondamento...*, s. 239; por. także L. Mahieu: *Francois Suarez...*, s. 189.

konieczne istnienie. Musi więc istnieć jakiś byt konieczny – to dla Suareza jest właściwie pewnik. No ale przecież nie istnieją koniecznie wszystkie jednostkowe byty byt zawierający wszelkie doskonałości może być tylko jeden, jest więc tylko jeden byt koniecznie istniejący, który istnieje sam z siebie, aseiczny. To właśnie próbuje udowodnić Suarez: byt koniecznie istniejący może być tylko jeden. Jest nim Bóg¹⁶. To, co dla Parmenidesa było różnicą między Bytem a zjawiskami, między przedmiotem ἐπιστήμη a δόξα. Suarez uznaje za różnicę między *ens a se* a *ens ab alieno*, między bytem aseicznym a bytem stworzonym, poza tym nerw rozumowania jest bardzo podobny. W dowodzie tym widzimy więc jeszcze jedną syntezę: eleackiej koncepcji bytu z dowodem ontologicznym św. Anzelma i jego następców.

Wszystko, co nie jest bytem, jest niebytem, coś, co jest tylko w możliwości (w sensie arystotelesowskim) nie jest bytem. Suarez nie tylko przyjmuje Parmenidejską teorię jednoznaczności bytu, panlogizm, aprioryzm, ale również aktualizm. Nie ma czegoś takiego jak absolutna, czysta możliwość, jak pojmuje się materię pierwszą. Materia pierwsza istnieje aktualnie. Co nie jest aktem (w sensie arystotelesowskim), nie istnieje w ogóle. Suarez nie odrzuca zmian, ale uważa, że ich podmiotem może być tylko coś, co istnieje aktualnie, nie ma niczego pośredniego między bytem a niebytem; albo coś jest, albo nie! Widać więc, że Suarez zachowuje w swej koncepcji prawie całość doktryny Parmenidesa. Parmenides jednak nie opisuje dokładnie, jak możliwe są zjawiska – przedmioty mniemań; nie opisuje, jak łączą się one z samym Bytem, ale przecież ich nie odrzuca zupełnie, tworzy wszak prawie kompletną kosmologię. Suarez sięga więc do filozofów późniejszych, ale tylko w takim zakresie, w jakim nie obalają one filozofii eleaty, lecz ją uzupełniają i udoskonalają. Oto przejaw właśnie Suarezjańskiego irenizmu.

Odrzuca więc Platońską teorię idei. Suarez znalazł – jak pokazaliśmy – o wiele prostszy sposób pogodzenia Parmenidejskiej *episteme* i doksy niż tworzenie świata idei. To dla Suareza rozwiązaniem zbyt skrajne, zbyt jednostronne, obce duchowi irenizmu, zgodnie z którym prawdą jest tylko to, co jest opinią wspólną. Ale to nie znaczy, że nie ma śladów Platona w rozważaniach Suareza. Owszem są, ale tylko w takim stopniu, w jakim są do pogodzenia z innymi koncepcjami. Jest w tekstach Suareza wszystko to, co Platon przejął od Parmenidesa. Platoński dualizm rozpada się na dwa dualizmy: na dualizm Boga i świata oraz na dualizm świata pojęciowego i zmysłowego. Tylko w pierwszym wypadku Suarez wartościuje podobnie jak Platon: byt aseiczny jest bardziej bytem niż byt pochodny, stworzenie. Trochę inaczej jest ze światem idei. Suarez w jakimś sensie uznaje Platońskie idee, acz na pewno inaczej, niż przyjęło się to w popularnej interpretacji Platona. Suarez uznaje, że istnieje rzeczywistość ogólna, ale skoro jest właśnie ogólna,

¹⁶ Por. L. Mahieu: *Francois Suarez...*, s. 196 i nast.

to nie może istnieć świat idei¹⁷. Wtedy poszczególne idee byłyby bytami jednostkowymi w owym świecie, ale one nie mogą być jednostkowe, skoro są ogólne, tzn. istnieją tylko w konkretach jednostkowych, nie istnieją osobno, ponieważ są czymś ogólnym. Niewiele jest poglądów, które Suarez zwalcza równie zdecydowanie, jak skrajny realizm pojęciowy Platona¹⁸. Suarez za odkrycie Platona uznaje stwierdzenie, że rzecz jednostkowa dodaje coś do rzeczy ogólnej, i jest to coś negatywnego¹⁹. Bo skoro rzecz jednostkowa różni się od idei, znaczy to, że w niej oprócz elementu odwzorowującego ideę ogólną znajduje się element dla niej specyficzny. Wiedzę o ideach nabywamy w drodze apriorycznej refleksji. Doświadczenie tylko potwierdza, czy coś istnieje w świecie realnym, samą istotę poznajemy apriorycznie, doświadczenie okazuje się niepotrzebne. Suarez za Platonem uznaje nicość za brak i różnicę, niebyt strukturalny. To właśnie on sprawia, że poszczególne byty różnią się od siebie, pies nie jest koniem, a człowiek – kamieniem. Poza tym Suarez uznaje istnienie rzeczywistości czysto umysłowej, jest to świat czystych istot, istniejących w sferze logicznej, nie są to Platońskie idee, ale to jest byt, i to właściwy przedmiot filozofii, empiria niczego nie wnosi do wiedzy o bycie, byt poznawalny jest w drodze czysto apriorycznej, stanowi bowiem jedynie przejaw praw logiki. Jest więc świat logicznych istot, indywidualnych, ale zawierających realny element ogólny, oraz świat empiryczny, który niczego nie wnosi do tego pierwszego poza tym, że aktualizuje część z owych istot²⁰. Podobnie jak Platon, podkreśla Suarez dualizm duszy i ciała. Materia i dusza mogą istnieć samodzielnie. Ciała i dusza wykazują pewną niezależność. Są to odrębne rzeczywistości, nie mają się do siebie tak, jak akt do potencji, mogą istnieć od siebie niezależnie.

Związek Suareza z Arystotelesem potwierdza już to, co dotąd powiedzieliśmy. Substancją są tylko byty jednostkowe, to, co ogólne, istnieje tylko w tym, co jednostkowe; każdy byt ma cztery przyczyny: materialną, formalną, sprawczą i celową. Ciąg przyczyn nie może być nieskończoność, dlatego musi istnieć Pierwszy Poruszyciel, który jest pierwszą przyczyną i źródłem ruchu. Ruch zaś jest przechodzeniem możności w akt²¹. O tym wszystkim mówi Suarez. Ale również od Arystotelesa nie przejmuje tego, co specyficznie Arystotelesowskie: teorii analogii bytu rozumianej jako odrzucenie jedności pojęcia bytu (Suarez przyjmuje analogię, ale godzi ją z jednością bytu); zasadą ujednostkowienia nie jest materia, rzeczy ujednost-

¹⁷ Disputat. V, sec. I.

¹⁸ Disputat. VI, sec. II.

¹⁹ Disputat. V, sec. II, 2.

²⁰ Warte jest to podkreślenia: świat poznawalny apriorycznie nie jest światem ogólnych idei, lecz czystych jednostkowych istot, podobnie jak Leibnizjańskie monady, które bywają właśnie interpretowane jako zindywidualizowane Platońskie idee.

²¹ Por. A. Gnehm: *Il fondamento...*, s. 195 i nast.

kowane są same z siebie, materia pierwsza to nie czysta możność, a prawda to nie tyle zgodność myśli z rzeczywistością (to też), ile niesprzeczność. Oczywiście, cały kościec systemu pochodzi od Arystotelesa, ale jest on jednak silnie zmieniony. Powierzchnie to on wybija się na pierwszy plan i można widzieć w Suarezie po prostu parepatetyka, jak w każdym scholastyku. W istocie wykracza on jednak poza arystotelizm, odrzuca bowiem z myśli Stagiryty niektóre nauki stanowiące o istocie jego filozofii.

W efekcie jednoczesnego nawiązania do Parmenidesa i Arystotelesa filozofia Suareza w pewnym stopniu nawiązuje również do filozofii stoików. Stoicy przyjmują pewne elementy ontologii Arystotelesowskiej – zasadę czynną i bierną, łącząc je jednak z przedsokratejskim monizmem, przede wszystkim Heraklita, ale logikę stoicy przejęli przecież od megarejczyków, którzy są kontynuatorami eleatów. *Logos* stoików nie jest Heraklitejską dialektyczną harmonią sprzeczności, ale podlega zasadzie niesprzeczności odkrytej przez eleatów i kontynuowanej przez megarejczyków, do których najprawdopodobniej nawiązali stoicy. Stoicy nie godzą się na to, by świat realny uważać za wtórny wobec świata idei, nawet na zasadzie Arystotelesowskiej. Ogólne nie są formy, ale jedynie znaczenia. Świat zaś jest rządzącą się prawami logiki jednością, poszczególne jego składniki podlegają wzajemnej sympatii i to ona stanowi spoiwo elementów wszechświata. Świat jest poznawalny, ponieważ jest logiczny. Logika stanowi adekwatne narzędzie do opisu świata, nie trzeba jednak hipostazować pojęć ogólnych w postaci idei czy ogólnych form. Wyrazem logiczności świata jest w sferze etyczno-społecznej Prawo Natury wynikające z Natury samego Boga. Dokładnie takie samo we wszystkich wymienionych punktach stanowisko reprezentuje Suarez. Nie dlatego, by Suarez chciał świadomie nawiązywać do filozofów portyku, ale dlatego, że ich filozofia czerpie z podobnych źródeł. Na tę zbieżność nie zwracało się do tej pory uwagi, jest jednak interesująca, zwłaszcza w kontekście chronologicznym. Filozofia Suareza powstawała w drugiej połowie XVI wieku, kiedy filozofia stoicka była na nowo odkrywana i nawet popularna. Nie znaczy to wcale, że jest on stoikiem. Odrzuca ich logikę zdań, ważniejsze są dla niego pojęcia niż zdania, ale tak jak oni, nie hipostazuje pojęć ogólnych. Stoicy odróżniali znaczenie intensjonalne (*λεκτόν*) od znaczenia ekstensjonalnego (*τυγχάνον*). Pierwszemu nie odpowiada jakiś *εἶδος*, ale jakiś fragment rzeczywistości przez nie określany. Prawdziwym znaczeniem jest jednak znaczenie intensjonalne, znaczenie ekstensjonalne ma charakter wtórny. Suarez wprowadza analogiczne rozróżnienie na pojęcie formalne i pojęcie obiektywne. Pojęcie formalne należy do sfery logicznej i psychologicznej. Pojęcie obiektywne jest pewnym fragmentem rzeczywistości, opisywanym za pomocą danego pojęcia formalnego. Nie musi to być jakaś odrębna rzecz, może to być coś ogólnego, może być brak czegoś. Nie musi to istnieć odrębnie, ponieważ dopiero pojęcie formalne

wyznacza granice pojęcia obiektywnego²², znaczenie intensjonalne znaczenia ekstensjonalnego. Pojęcie obiektywne nie jest rzeczą ani jakąś osobną strukturą ontologiczną, jest tylko fragmentem rzeczywistości, który opisuje pojęcie formalne. Jednak odpowiada jakoś pojęciu formalnemu. Pojęcie formalne ma pewną logiczną treść, ujawnia więc pewną racjonalną strukturę. Rozważając zatem pojęcia formalne, poznajemy pewien fragment rzeczywistości. Przez analizę pojęć ogólnych poznajemy to, co ogólne w rzeczach, mimo że nie istnieje to w sposób odrębny. Suarez nie jest (neo)stoikiem, nie jest bowiem panteistą ani materialistą, ani nie neguje realności pojęć ogólnych, uznaje jednak jedność bytu, samodzielność materii oraz odrębne istnienie uniwersaliów tylko w pojęciach i pierwotną jednostkowość bytu. Przyjmuje też za stoikami powszechną sympatię wszechrzeczy jako siłę rządzącą przyrodą. Przejmuje dużo elementów zbieżnych ze stoicyzmem, ale odrzuca to, co specyficznie stoickie. Jak zwykle, przejmuje tylko to, co do pogodzenia z innymi systemami.

Do wymienionych wątków antycznych dochodzi tradycja chrześcijańska ze swoim kreacjonizmem i z radykalnym dualizmem Boga i świata oraz z woluntaryzmem (Augustyn). Bóg jest jedynym *ens a se*, stworzenie jest *ens ab alieno*. To oczywiście, jako charakterystyczne dla filozofa chrześcijańskiego, znajdziemy również u Suareza. Rzecz jasna, nie chcieliśmy tu udowodnić, że Suarez pragnął stworzyć syntezę filozofii antycznych. Bezpośrednio nawiązywał do scholastyków, w istocie jednak sięgnął dalej i udało mu się dokonać rekonstrukcji niemal całości filozofii Parmenidesa w ramach metafizyki Arystotelesa, a tym samym nawiązać również do filozofii Platona (kontynuator Parmenidesa, nauczyciel Arystotelesa) i stoików (kontynuatorzy Arystotelesa i presokratyków, w tym Parmenidesa). Pokazał, że te – zdawałoby się – zupełnie różne od siebie filozofie dają się całkowicie z sobą pogodzić. W zdolności godzenia różnych koncepcji dorównał mu chyba tylko jego pilny czytelnik Gottfried Leibniz.

Filozofia Suareza jako synteza różnych nurtów scholastyki

Scholastyka jako taka jest wytworem kultury średniowiecza, nie gaśnie jednak również w dobie odrodzenia i reformacji. W Hiszpanii oprócz tradycyjnych szkół scholastycznych tomizmu, szkotyizmu i nominalizmu pojawia się też scholastyka jezuicka, której najważniejszym przedstawicielem okazuje się Suarez. Łączy ona elementy wszystkich tych szkół, jednocześnie wszystkie je przewyższa. Nie można włączyć Suareza do jakiegokolwiek z nich. Sam Suarez podkreśla swe związki z Tomaszem. Nie może za

²² Disputat. metaph. II, sec. I, 1.

tomistę uchodzić jednak ktoś, kto odrzuca niemal utożsamiane z tomizmem koncepcje: koncepcję analogiczności bytu wykluczającą przyjmowanie jednego znaczenia pojęcia bytu, realnej różnicy między istotą a istnieniem w stworzeniach, koncepcję materii jako zasady ujednostkowienia i materii pierwszej jako czystej możności, abstrakcji jako jedyne źródła wiedzy, a tym samym negacji możliwości intelektualnego poznania bytu jednostkowego, prymatu intelektu nad wolą. Na dodatek w definicji bytu abstrahuje od istnienia i sprowadza byt do istoty. Ktoś, kto uniwersalia traktuje jak fikcje i utożsamia byt z jednostkowością, przyjmuje koncepcję impetu, możliwości apriorycznego dowodu na istnienie Boga, a to wszystko robi Suarez.

Łatwo może więc się nasunąć myśl, że Suarez był bliższy szkotyzmowi niż tomizmowi. Dali się temu zwieść niektórzy tomiści²³. Takie określenie jest jednak zbyt upraszczające. Jak bowiem za szkotystę może uchodzić ktoś, kto neguje koncepcję trzecich natur²⁴, odrzuca koncepcję jednoznaczności bytu i w ogóle całą stanowiącą istotę szkotyzmu koncepcję coraz bardziej jednostkowych *formalitates*, neguje różnice formalne? Uznaje obiektywne i niezależne od woli Boga prawo naturalne, uznaje istnienie za akt istoty, a nie za jej modus, odrzuca koncepcję materii duchowej, materię ograniczając tylko do bytów fizycznych. Suarez ma nie więcej wspólnego ze szkotyzmem niż z tomizmem! A więc może jest nominalistą? A cóż to za nominalista (w sensie szkoły XIV wieku), który uznaje realność tego, co ogólne, możliwość metafizyki, filozofii Boga i aniołów, naukowość teologii, uznaje wiedzę syntetyczną *a priori*, realność i konieczność przyczyn oraz odróżnia ruch naturalny od ruchu nienaturalnego, a na dodatek głosi wyższość władzy duchownej nad świecką?

Za każdym razem można odnieść wrażenie, że Suarez tworzy koncepcję skrajnie odmienną od opisywanej. Jak tedy mówić o tym, że Suarez stworzył syntezę trzech nurtów scholastyki, skoro poodrzucał wszystkie konstytutywne dla tych nurtów idee? Może się komuś wydawać również wątpliwa spójność tej filozofii. Trzeba tu przypomnieć jego irenizm i zasadę *opinio communis*. Jak w przypadku koncepcji antycznych odrzuca konsekwentnie to, co stanowi o specyfice danej filozofii, odrzuca wszystkie rozwiązania skrajne i jednostronne. Syntetyczność jego filozofii nie polega więc na tym, że z każdej filozofii bierze to, co mu odpowiada, raczej z każdej odrzuca to,

²³ Por. M. Krąpiec: *Filozofia...*, s. 110.

²⁴ Krąpiec Suarezowi przypisuje kontynuację właśnie koncepcji trzecich natur. Można się na to zgodzić, ale tylko z pewnym zastrzeżeniem. Suarez (Disputat. V, sec. II, 10) właśnie odrzuca koncepcję trzecich natur jako neutralnych wobec rozróżnienia ogólne – indywidualne. Suarez stwierdza, że albo coś jest ogólne, albo jednostkowe, *tertium non datur*. Zachowuje jednak drugi aspekt tej koncepcji: przedmiotem filozofii jest istota jako taka, niezależnie od tego, czy istnieje, czy nie.

co w niej różne od innych, tak aby za każdym razem zostawało to samo. Ale jak w takim razie mógł stworzyć pełny system filozoficzny, nie ograniczający się do podania kilku niekontrowersyjnych ogólników i nic nie mówiących frazesów? A przecież stworzył bardzo rozbudowany i precyzyjny system, dając dokładną odpowiedź na każde, nawet bardzo szczegółowe pytanie. Otóż Suarez nie pozostaje na poziomie -izmów. Każdy -izm rozkłada na kilka szczegółowych elementów i część z nich odrzuca. To, co z każdego -izmu zostaje, jest już do pogodzenia z -izmami przeciwnymi. I nie ma to nic wspólnego z ideą złotego środka. Suarez nie boi się stanowisk skrajnych, on raczej demaskuje pozorność i powierzchowność tradycyjnych przeciwstawień, pokazując, że tradycyjnie biegunowo sprzeczne rozwiązania śmiało można łączyć w jeden system, i to bez zbytecznego naruszania spójności. Dlatego Suareza nie sposób określić za pomocą tradycyjnych -izmów. Przyjrzymy się teraz, jak rozwiązuje tradycyjne, zdawałoby się niezgodnialne z sobą stanowiska.

Zwykło się przeciwstawiać sobie monizm, pluralizm i dualizm. Otóż Suareza równie dobrze można uznać za monistę, pluralistę czy dualistę. Jedno jest bowiem obiektywne pojęcie bytu (*conceptus obiectivus entis*), tzn. istnieje w rzeczywistości jeden tylko desygnat pojęcia bytu i jest to coś, co ma w sobie każdy byt. Nie ma wielu bytów w sensie wielu różnych desygnatów pojęcia bytu. Byt realnie i obiektywnie jest jeden w tym sensie, że każdy byt odpowiada jednolitemu pojęciu bytu, wszystkie byty jakoś są do siebie podobne, stanowią jakąś jedność i ta właśnie jedność opisuje to pojęcie. Owszem, istnieje wiele określonych bytów (*talis ens*), ale wszystkie zawierają *essentia realis*²⁵. Wszelkie różnice między poszczególnymi określonymi bytami zawierają się w jednym desygnacie pojęcia bytu. Substancji jest jednak wiele. To moment pluralistyczny. Wszystkie substancje zawierają się w jednym bycie. Byt z kolei dzieli się na byt aseiczny (*ens a se*) i stworzony, „abalieniczny” (*ens ab alieno*). To moment dualizmu Boga i świata, różnica ta jednak zawiera się w jednym obiektywnym pojęciu bytu. Substancje zaś psychofizyczne, jak człowiek, zawierają w sobie dwie częściowo niezależne części substancji: materię i ducha. Materia może istnieć bez formy i jako taka jest podłożem, na którym pojawiają się poszczególne formy. Nie jest tylko pryncypium bytowym, ale także podmiotem. Materia staje się kamieniem, psem, drzewem, przyjmuje różne formy, ale istnieje sama w sobie bez form. Dusza i ciało nie mają się do siebie jak akt do możliwości. Nie są osobnymi substancjami, ale są częściowo od siebie niezależnymi równoważnymi częściami jednej substancji – to moment dualizmu duszy i ciała.

²⁵ Patrz: fragment o związkach Suareza z Parmenidesem.

Blżej trzeba tu określić koncepcję jedności pojęcia bytu, która stanowi o momencie monistycznym w tej filozofii. Koncepcja ta zdaje się sugerować związki Suareza z Dunsem Szkotem, do czego zresztą Suarez się przyznaje. Sądzi jednak, że nie oznacza to przyjęcia teorii jednoznaczności bytu. Dokonuje tu dość dziwnego rozróżnienia, powiada bowiem, że pojęcie bytu ma jedno znaczenie (*una significatio*), ale nie oznacza to jednoznaczności (*univocatio*). Oczywiście, ma świadomość, że przeciwstawia się przy tym również szkole tomistycznej, ale sądzi, że jest to do pogodzenia ze stanowiskiem samego Tomasza. U Szkota jednak pewne aspekty rzeczywistości nie zawierały w sobie bytu (np. ostatnie różnice). Zgodnie z rozumieniem Suareza byt zwiera się we wszystkim i wszystko sobą wypełnia. Cały świat jest jakąś realną istotą. Bycie realną istotą jest jedyną cechą bytu. Cała rzeczywistość wykazuje tę cechę, a więc cała rzeczywistość jest bytem. Byt zatem to zbiór wszystkich jednostek i wszystkich ich cech oraz wszelkich różnic między nimi i w obrębie nich. Tomasz przecież nie neguje faktu, że wszystkie byty mają coś wspólnego. Stanowisko jego nie jest jednoznacznie interpretowane. Mówi wszak, że wszystkie byty mają z sobą coś wspólnego, a nie jest to najwyższy rodzaj tylko dlatego, że bytu nie można jednoznacznie zdefiniować, bo jako czemuś najbardziej ogólnemu nie można przeciwstawić mu nic innego, tak że nawet byty myślne są jakimś bytem²⁶. Suarez jednak z jednoznacznego bytu wyrzuca byty myślne, przy czym rozumie je wężiej niż Tomasz. Bytem myślnym dla Suareza jest nie to, co nie istnieje (jak dla Tomasza), ale to, co istnieć nie może. Może więc podać jednoznaczną definicję bytu: to, co ma realną (niesprzeczną, zdolną do istnienia) istotę. Poza tym Tomasz podkreśla np. niejednoznaczność bytu Boga i świata. Tomiści ze szkoły tomistycznej podkreślali teorię analogii bytu, odrzucając jedność pojęcia bytu, opowiadając się za Tomaszem przeciw Szkotowi. Suarez zaś opowiada się za Dunsem Szkotem, przyjmując jedność pojęcia bytu i jego odrębność od innych pojęć. Niemniej jednak przeciwstawia się Dunsowi Szkotowi, odrzucając jednoznaczność i niepełne zawieranie się bytu we wszystkich aspektach rzeczywistości. Ale nie jest to rozwiązanie po prostu pośrednie. Nie, on koncepcje Szkota i tomistów odrzuca z tego samego powodu, mianowicie dlatego, że wprowadzają niepotrzebne dystynkcje, a on konsekwentnie opowiada się za jednością. Suarez odrzuca postulat, aby bytu substancji i przypadłości, Boga i stworzenia nie rozumieć w jednym sensie, odrzuca więc również stawianie poza bytem ostatnich różnic czy wewnętrznych zasad bytu. Bytem po prostu są realne istoty, i to

²⁶ Zarówno sam Suarez, jak i niektórzy historycy filozofii, wbrew tomistom, wskazują, że zasadniczo teorie: analogii i jednoznaczności, nie przeczą sobie, ale się uzupełniają. *Disput. metaphysic. II, sec. II, 18; sec. IV, 2.* To dopiero kontynuatorzy Tomasza i Szkota sobie to przeciwstawili. Por. R. Heintzmann: *Filozofia średniowiecza*. Kęty 1999, § 368–369, 398–399, 429.

czegokolwiek. Nominaliści z kolei traktują byt jednoznacznie, ale tylko jako pojęcie, bo realnie istnieją jedynie konkretne jednostki. A Suarez powiada: no właśnie, byt to konkretne jednostki, czyli to nie tylko pojęcie, ale coś w rzeczywistości, bo konkretne jednostki, a niczego innego niż jednostki w rzeczywistości nie ma. Suarez konsekwentnie doprowadza do końca tezy trzech szkół. Uspójnia owe doktryny scholastyczne, odrzuca niepotrzebne komplikacje i dystynkcje, w rezultacie formułuje jedną doktrynę, w której elementy tomistyczne, szkotystyczne i nominalistyczne z sobą harmonizują, tworząc zupełnie nową koncepcję, która jest podobna do wszystkich koncepcji wyjściowych, jednocześnie zdając się przeczyć wszystkim. W ten sposób Suarez postępuje za każdym razem.

Trzeba jeszcze powiedzieć coś o pojęciu materii. Suarez i w tym przypadku postępuje podobnie. Dla Tomasza materia pierwsza – czysta możność wchodzi w skład jedynie bytów fizycznych, nie mają jej aniołowie. Dla Dunska Szkota materia to prawdopodobnie podstawowy substrat całego świata stworzonego, nie jest tylko możnością, sama w sobie jest pewnym aktem. Zdaniem Ockhama istnieje tylko jednostkowa materia jednostkowych bytów, sama w sobie z kolei jest wieczna i rozciągła. Suarez z kolei powiada, że Szkot ma rację, że materia to nie tylko czysta możność, bo co jest tylko w możności, to nie istnieje. Jeżeli jednak uzna się, że materia jakoś jest, trzeba uznać, że nie jest czystą możnością, i tu świadomie odrzuca Tomasz. W takim razie materia może istnieć bez formy. Wbrew jednak Szkotowi zdecydowanie ogranicza materię jedynie do bytów fizycznych; nie ma materii duchowej. Cechą materii pierwszej byłaby więc zdolność przyjmowania form, a nie czysta możność, Suarez odrzuca możność jako coś pośredniego między bytem i nicością: albo coś jest, albo czegoś nie ma. Nominaliści twierdzą, że materia jest rozciągła, wieczna i poznawalna, ale odrzucają materię pierwszą jako nie daną w doświadczeniu. Suarez zaś mówi, że materią pierwszą jest właśnie całość świata fizycznego bez uwzględniania form²⁷. Nie tworzy jakiegoś rozwiązania pośrodku, ale nowe, które jednocześnie kontynuuje i przewyższa koncepcje wyjściowe.

Dotknęliśmy już niejednokrotnie problemu uniwersaliów i zasady ujednostkowania. Suarez w zasadzie w pełni zgadza się z nominalistami i do tego się przyznaje: istnieją tylko jednostki, rzeczy jednostkowe są same z siebie. Pojęcia ogólne wytwarza umysł, nie odpowiada im wyodrębniona ogólna rzeczywistość. Suarez nie zgadza się z nominalistami tylko w jednym punkcie: uniwersalia jakoś w rzeczach istnieją, co dla Suareza znaczy *de facto* tylko tyle, że pewne rzeczy są do siebie podobne, czego zresztą przecież żaden nominalista nigdy nie podważał. Suarezowi wystarcza to

²⁷ Por. L. Mahieu: *Francois Suarez...*, s. 276–285; N. Junk: *Bewegungslehre des Franz Suarez...*, s. 18–22.

jednak, aby nazwać siebie realistą. W każdej jednostkowej rzeczy możemy wyróżnić to, co ogólne, i to, co jednostkowe. Jedno i drugie istnieje realnie, ale różnica między nimi jest tylko myślna. Jedność formalna, czyli to, co ma każdy pies jako pies, każdy kamień jako kamień, każdy człowiek jako człowiek, istnieje realnie. Istnieje jednak tylko w rzeczach jednostkowych i w każdej z nich istnieje osobna jedność formalna²⁸. Poszczególne jedności formalne są do siebie tylko podobne. Samo podobieństwo zresztą Suarez rozumie tak jak nominaliści, jako relację czysto myślną między poszczególnymi jednościami formalnymi. Jedność uniwersalna, czyli owo podobieństwo, to, co wspólne wszystkim jednościom formalnym, nie istnieje realnie, tylko myślnie²⁹. Uznać, że jakaś rzecz podpada pod jakieś pojęcie ogólne, to stwierdzić, że między pojęciem jednostki (a istnieje wiedza o jednostkach, bo to jedyne rzeczywiste byty) a pojęciem ogólnym nie ma sprzeczności. To, że Piotr jest człowiekiem, znaczy tyle, że w pojęciu człowieka nie ma nic, co by było sprzeczne z pojęciem Piotra. To, że w pojęciu Piotra zawarte są cechy, które należą do pojęcia człowieka, można określić jako fakt, że w Piotrze znajduje się jedność formalna człowieka, ale ona jest po prostu częścią istoty Piotra, sztucznie wyodrębnianą za pomocą pojęcia³⁰.

Jeżeli za realistę pojęciowego uznać należy kogoś, kto uznaje za realne ogóły, to Suarez jest realistą. Jego stanowisko różni się od stanowiska Arystotelesa w jednym punkcie: zasadą ujednostkowienia jest sama *entitas*. Poszczególne bytowości są jednostkowe dzięki sobie samym. Choć Suarez podejmuje problem zasady ujednostkowienia, właściwie zajmuje stanowisko bliskie nominalistom, którzy problem odrzucili jako pozorny, skoro rzeczy są jednostkowe same z siebie. On zaś powiada, że właśnie rzeczy same są dla siebie zasadą ujednostkowienia. Materia nie jest zasadą ujednostkowienia, nie mogą bowiem istnieć byty inne niż jednostkowe. Suarez jako niezrozumiały traktuje pomysł Tomasza, by anioły uważać za gatunki. Anioł albo jest jednostką, albo go nie ma. Jak osoba może być ogółem? To nonsens. Nie ma bytów niejednostkowych. Zasadą ujednostkowienia nie jest też *haecceitas*. *Haecceitas* istnieje realnie, ale od jedności formalnej różni się tylko myślnie, nie formalnie. Ta korekta koncepcji Arystotelesa wystarczyła w zasadzie, by prawie niczym nie różnić się od nominalistów. W rozważaniach Suareza różnica między realizmem a nominalizmem się zaciera. On sam uznaje siebie raczej za realistę, ale w zasadzie bliższy pozostaje nominalizmowi. Można powiedzieć, że jest nominalistą, który nie widzi przeszkód, by uznawać go za realistę i by przyjąć prawie w całości stanowisko Arystotelesa i Tomasza (poza materią jako zasadą ujednostkowienia). Odrzuca

²⁸ Disputat. VI, sec. II, 1.

²⁹ Disputat. VI, sec. I, 12; sec. II, 13.

³⁰ A. Aduszkiewicz: *Od scholastyki...*, s. 34–35.

jednak charakterystyczną dla wszelkiego realizmu pojęciowego, a wywodzącą się od Platona myśl, że pierwotne jest to, co ogólne, że byt jednostkowy jest czymś wtórnym, czego istnienie trzeba dopiero wyjaśnić, wskazując zasadę ujednostkowania. Arystoteles, który odrzuca radykalizm Platona, ciągle przy tym ogólnym stanowisku obstaje, podobnie Tomasz i Szkot. Dopiero Suarez, zasadniczo zgadzając się ze stanowiskiem Arystotelesa, odrzuca tę myśl, uznając za zasadę ujednostkowania bytu samą bytowość.

Trzeba w końcu trochę powiedzieć o esencjalizmie Suareza. Termin ten jest jednak dosyć nieprecyzyjny i obejmuje często skrajnie różne poglądy. Dla Suareza, podobnie jak dla Tomasza, istnienie nie należy do istoty, nie jest dalszym ciągiem istoty, jej konsekwencją, nie jest też przypadłością ani jej modusem, jest aktem. Jedynie możliwa istota jest możliwością, tzn. nie istnieje w pełnym sensie, lecz tylko jako byt logiczny, pojęcie. Żeby istnieć w pełni, musi przejść w akt. Aktem jest jednak sama istota, tyle że nie będąca już tylko w możliwości. Suarez istotę sprowadza do danej rzeczy. Każda zatem możliwa treść może istnieć albo wyłącznie jako pojęcie, albo w pełni być aktem. W rozumieniu Tomasza uznanie realnej różnicy między istotą a istnieniem to w dużej mierze (choć nie tylko) tyle, co stwierdzenie, że z samej treści jakiejś istoty nie wynika, że faktycznie istnieje taki byt. Mogę sobie pomyśleć konia, co nie znaczy, że taki koń istnieje. Suarez temu nie przeczy. Różnica między tymi koncepcjami polega na tym, że dla Suareza byt stworzony to nie jest realne złożenie istoty i istnienia. Byt stworzony to akt pewnej możliwej istoty, to właśnie owa istota, ale już nie jedynie możliwa. W ujęciu Suareza różnica między istotą a istnieniem to różnica między istotą jedynie możliwą a istniejącą. Suarez nie przeczy, że czym innym jest pojęcie jakiejś rzeczy (istota jako możliwość), a czym innym sama ta rzecz. Jednak w obrębie samego bytu już tylko różnica myślna, istnienie sprowadza się do zaktualizowanej istoty³¹. Stanowisko Suareza w tym punkcie jest syntezą stanowiska Tomasza (istnienie jako akt) i Ockhama, który jak wiadomo, też negował realne złożenie z istoty i istnienia raczej niż Szkota, dla którego istnienie jest modusem istoty.

Za krok Suareza w kierunku esencjalizmu poczytuje się też uznanie przezeń za przedmiot metafizyki istoty, a nie bytu istniejącego, co ma świadczyć o utracie związku filozofii Suareza z rzeczywistością i zwrócenie się ku czystym możliwościom. Dla Suareza było to wszakże jedynie zdroworoządkowym stwierdzeniem, by przedmiotem filozofii nie były tylko aktualnie istniejące byty. Filozof, który chce badać byt, może przecież mówić o Sokratesie, chociaż on już nie istnieje. Suarezowi chodzi tylko o to³². Realna istota jest tym, co może istnieć, choć niekoniecznie istnieje. Pogląd

³¹ Por. L. Mahieu: *Francois Suarez...*, s. 164–188.

³² Disputat. II, sec. IV, 4.

taki wynika z jego stanowiska w sprawie poznawalności jednostek i jednoznaczności bytu. Za podstawową uznaje wiedzę o jednostkach, wiedza o uniwersaliach jest wtórna. Jeżeli filozofia ma być czymś więcej niż rejestracją aktualnie istniejących jednostkowych bytów, nie może się ograniczać do bytów faktycznie istniejących. Nie może jednak opisywać jakichś ogólnych form czy bytu jako takiego, bo bytem są właśnie jednostki. Musi więc opisywać jednostki, abstrahując przy tym od aktualnego ich istnienia. Nie znaczy to jednak, że Suarez odchodzi od rzeczywistości i sprowadza istnienie do istoty. Jak powiedzieliśmy, istnienie jest aktem, a byt zaczyna istnieć wyłącznie dzięki innym istniejącym bytom, nie dzięki swojej istocie.

Uwagi końcowe

Pokazaliśmy, że filozofię Suareza można traktować jako próbę syntezy różnych nurtów scholastyki. Ale równie dobrze można ją opisać jako syntezę różnych koncepcji starożytnych. Wydaje się zresztą, że jest to filozofia syntetyczna *per excellence*. Gdyby bowiem spróbować stworzyć syntetyczną filozofię opartą na systemach siedemnastowiecznych to też otrzymalibyśmy filozofię bardzo zbliżoną do filozofii Suareza. Ale to nie tylko dlatego, że Suarez wpłynął na filozofię tego wieku. Wydaje się bowiem, że gdyby stworzyć syntezę filozofii dowolnej epoki, za każdym razem otrzymalibyśmy coś w rodzaju filozofii Suareza. Nie jest przypadkiem fakt, że Leibniz – filozof, który wznawał ideę *philosophia perennis*, był pilnym czytelnikiem Suareza.

Janusz Kucharczyk

THE SYNTHETIC CHARACTER OF FRANCISCO SUAREZ'S PHILOSOPHY

Summary

Francisco Suarez's (1548–1617) philosophy remains as it were in the background among various philosophical systems which have emerged in history. It seems to be deeply rooted in scholasticism and it was for this reason suspected of being anachronic. On the other hand it was also suspected of departure from St. Thomas Aquinas ideas of a distortion of his thought. In its essence, however, this thought is a synthesis of different currents in scholasticism (Tomism, Scottism, nominalism) and though it principally does not go beyond the limits of this kind of practicing philosophy, within those limits it is new and different enough as to significantly influence the emergence of 17th-century thought. This thought owes its originality first of all to its synthetic character. Themes taken from different Medieval philosophical traditions constitute a new quality. Suarez unexpectedly puts together geneti-

cally different elements so that it seems on the one hand to reject them all without accepting any of the solutions proposed by them in their pure form, while on the other he preserves them though creating a qualitatively new thought. He takes such a position in the traditional disputes taken within the oppositions: monism/dualism/pluralism, nominalism/realism or in the controversy concerning the nature of matter. In fact, despite the declared faithfulness to tradition (especially the Tomist tradition) he does not accept any of the traditional solutions bringing in new proposal which are neutral in the face of the existing ones. The synthetic character of this philosophy universal enough to be also expressible in the language of the basic traditions of the antique philosophy so that what can be perceived in his conception is an attempt at reconciling Parmenideism, Platonism, Aristotelism and Stoicism as well.

Janusz Kucharczyk

SYNTHETISCHER CHARAKTER DER PHILOSOPHIE VON FRANCISCO SUAREZ

Zusammenfassung

Die Philosophie von Francisco Suarez (1548–1617) steht beinahe im Hintergrund verschiedener philosophischen Systeme. Einerseits sei sie in der Scholastik festgewurzelt und deswegen war sie des Anachronismus verdächtigt, andererseits dagegen ist sie von der Idee des Heiligen Thomas aus Aquinum abgegangen und hat dessen Ansichten verdreht. In Wirklichkeit ist diese Philosophie Synthese von verschiedenen scholastischen Strömungen (Thomismus, Schottismus, Nominalismus) und obwohl sie grundsätzlich die Grenzen solchen Philosophierens nicht überschritten hat, war sie neu und eigenartig genug, um das Gedanken des 17. Jhs wesentlich beeinflussen zu können. Die Eigentümlichkeit verdankt sie vor allem ihrem synthetischen Charakter. Die den verschiedenen Traditionen der mittelalterlichen Philosophie angeeigneten Fäden gewinnen hier an neuem Wert. Suarez verknüpft ganz überraschend, genetisch so unterschiedliche Elemente, als ob er sie einerseits alle abgewiesen hätte und die von ihnen vorgeschlagenen Lösungen in reiner Form nicht angenommen hätte; andererseits aber behält er sie und bildet daraus einen qualitativ neuen Gedanken. Solche Meinung vertritt er in traditionellen philosophischen Streiten um Oppositionen: Monismus-Dualismus-Pluralismus-Nominalismus-Realismus, oder im Streit um die Natur der Materie. Obwohl sich Suarez für die Treue der Tradition (v.a. der tomistischen Tradition) erklärt, nimmt er keine von den traditionellen Lösungen an, und macht neue Vorschläge, die angesichts der bisherigen neutral sind. Synthetischer Charakter der Philosophie ist um so universal, dass er sich auch mit Hilfe von fundamentalen Traditionen der altentümlichen Philosophie ausdrücken läßt. Auf diese Weise kann Suarez Konzeption als ein Versuch der gegenseitigen Vereinbarung von Parmenideismus, Platonismus, Aristotelismus und Stoizismus gelten.