

Wojciech Starzyński

Punkt wyjścia i przedmiot metafizyki w ujęciu Suareza

Słowa kluczowe: Suarez, metafizyka, byt, pojęcie formalne, pojęcie przedmiotowe, poznanie

Zadaniem tego artykułu jest analiza punktu wyjścia i prześledzenie początkowej drogi metafizyki Francisco Suareza (1548–1617). Wobec niezwykle skromnej bibliografii polskiej dotyczącej tego autora nasuwają się na wstępie dwie uwagi. Po pierwsze, do lektury Suareza dotarłem w ramach studiów nad filozofią pierwszą Descartesa, a dokładniej – zwracając uwagę na wprowadzoną bez dodatkowych wyjaśnień, a zatem uznaną za wstępnie znaną, dystynkcję pomiędzy *realitas formalis* a *realitas obiectiva*. Owo rozróżnienie pojawia się w *Medytacji trzeciej* w kontekście analizy idei i jej statusu ontycznego¹. Choć sama para pojęć daje się odnaleźć u wielu autorów scholastycznych, to dwójako odnosi szczególnie do hiszpańskiego jezuitę. Najpierw dlatego, że znajomość scholastyki Descartes czerpał w dużej mierze właśnie z lektury *Dysput metafizycznych*, które miał okazję poznawać, poczynawszy od czasów swej edukacji w kolegium jezuickim La Flèche. Następnie dlatego, że właśnie u Suareza dystynkcja pomiędzy *conceptus formalis* a *conceptus obiectivus* nabiera centralnego znaczenia dla jego metafizyki, co będę starał się pokazać poniżej. Powyższe hipotezy nawiązują także do licznych ustaleń historyków filozofii. O wpływie Suareza na Descartesa, pisał jako pierwszy Gilson². W podobnym okresie do porównywalnych wniosków doszedł Heidegger, podkreślając wagę myśli hiszpańskiego jezuitę dla dziejów europejskiej metafizyki. Stwierdził on w *Byciu i czasie*, że „ze scholastycznym piętnem grecka ontologia przebywa w swych najistotniejszych aspektach drogę poprzez

¹ Por. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, AT VII, s. 40–42, przeł. M. i K. Ajdukiewiczowie, Kęty 2001, s. 61–62.

² Por. É. Gilson, *Index scolastico-cartésien*, Paris 1913; *Byt i istota*, przeł. Piotr Lubicz, Jerzy Nowak, Warszawa 1963.

dzieło Suareza *Disputationes metaphysicae* do »metafizyki« i transcendentalnej filozofii epoki nowożytnej»³. Innymi słowy, dla Heideggera znaczenie Suareza nie ograniczało się do tzw. złotego wieku scholastyki hiszpańskiej, ale stanowiło pewną znaczącą syntezę myśli scholastycznej wprost oddziaływającej na myśl nowożytną. W kontekście tego artykułu przyjmuję jednak, że myśl Suareza jest na tyle samodzielna, że nie kwestionując poprawności ogólnohistorycznej diagnozy Heideggera (a może nawet pośrednio rozszerzając jej zakresy czasowe oddziaływania aż po autora *Sein und Zeit*), da się ona przebadać w oderwaniu zarówno od filozoficznej tradycji, w której Suarez porusza się niezwykle swobodnie, jak również niezależnie od wpływu, jaki wywarł on bezpośrednio na myśl nowożytną. Podobną metodologią charakteryzują się również prace takich historyków filozofii, łączących korektę nieco dogmatycznego stanowiska Gilsa z rozwinięciem cennych wskazówek Heideggera, jak J.F. Courtine czy J.L. Marion⁴.

Po drugie, wypada wyjaśnić powody, dla których analizę punktu wyjścia metafizyki prowadzę, wychodząc od *Dysputy drugiej*. Wydawałoby się bowiem, że takiej treści należałoby się spodziewać raczej w otwierającej dzieło *Dyspucie pierwszej* zatytułowanej „Natura filozofii pierwszej lub metafizyki”. Choć autor udziela tam odpowiedzi na jeden z interesujących nas problemów, definiując przedmiot metafizyki⁵, to w zamyśle dzieła *Dysputa pierwsza* stanowi wstęp, w którym zawiera się dyskusja autorytetów tyżająca się różnych zastanych definicji metafizyki, jak też metafizyczne rozważania dotyczące funkcji i statusu tej nauki, której właściwe i konkretne rozwinięcie znajduje się dopiero w części drugiej. Badanie ograniczę zatem do tekstu *Dysputy drugiej*, zgodnie z jej porządkiem wychodząc od kluczowej dla myśli Suareza, a początkowej dla metafizyki dystynkcji pojęć *formalis–obiectivus*, a kończąc na słynnej definicji przedmiotu metafizyki, jakim jest *essentia realis*. Wspomniana dysputa nosi tytuł *De ratione essentiali seu conceptu entis*, „O istotnej *ratio*, czyli pojęciu bytu”, potwierdzający, że zadaniem tego tekstu jest opracowanie ontologicznych podstaw filozofii pierwszej. Bliższa analiza pozwoli nam na wydobycie konstytutywnych elementów doktryny hiszpańskiego filozofa.

I. Pierwotne pytanie o byt jako byt

Podejmując zadanie właściwego rozpoczęcia filozofowania, w uwagach wstępnych *Dysputy drugiej* Suarez rezygnuje od razu z tradycyjnego komentowania tekstów Arystotelesa na rzecz zwrócenia się „ku rzeczom samym”, na czym, jego zdaniem, polega mądrość (*sapientia*) filozofii.

³ Heidegger, *Bycie i czas*, Warszawa 1994, przeł. B. Baran, s. 31.

⁴ Por. J.F. Courtine, *Suarez et le système de la métaphysique*, Paris 1990; J.L. Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, Paris, PUF, 1986, *Questions cartésiennes II*, Paris 1996.

⁵ Definicję cytuję i odnoszę się do niej poniżej, por. przypis 14.

By zaś postępować z największą zwięzłością i aby badać wszystko metodą najlepiej dostosowaną, powstrzymamy się od niekończących się wyjaśnień tekstu Arystotelesa, a rozważać będziemy rzeczy same, którymi zajmuje się ta mądrość w teorii i jej wyłożeniu, najlepiej im odpowiadającym⁶.

Filozoficzne postępowanie na wstępie domaga się zatem odpowiedniej metody, która będzie w stanie adekwatnie objąć całość przedmiotu metafizyki. Suarezjańska myśl wychodzi od wymogów samodzielnego uporządkowania przedmiotu filozofii i przestrzegania ekonomii myślenia (w odróżnieniu od wyjściowego oparcia się na autorytecje), które zarazem dają filozofowi klucz do poruszania się w tekstach tradycji filozoficznej. Na podstawie tak zarysowanej metodologii hiszpański jezuita stawia problem bytu jako bytu stanowiący zadanie *Dysputy drugiej*, a szerzej – pierwsze i podstawowe zadanie początkującego filozofa.

Filozofia pierwsza, według Suareza, musi zatem dostarczyć adekwatnej odpowiedzi na pytanie „czym jest byt jako byt” (*quid sit ens inquantum ens*)⁷. Wiodąca dla filozofii kwestia zostaje postawiona jako pochodna doświadczenia istnienia bytu, odpowiadającego na pytanie „czy jest”. „Byt, o ile jest bytem” to bowiem przede wszystkim byt istniejący i powiązane z nim samooczywiste doświadczenie. Twierdzenie „byt jest” nie wymaga dowodzenia, jest ono *per se notum*, stanowiąc początkowy punkt filozofowania.

Po postawieniu kwestii ‘czy jest’, kolejną, pierwszą ze wszystkich kwestią jest pytanie ‘czym rzecz jest’, jak to na początku uprawiania każdej nauki wobec jej przedmiotu koniecznym jest przyjęcie i ukazanie⁸.

Suarez zamierza zatem zająć się klasycznym dla metafizyki pytaniem: czym jest byt jako byt. Możliwość wyjaśnienia tej kwestii umieszcza od razu na płaszczyźnie teorii poznania, zapytując w tytule sekcji I: „Czy byt jako byt posiada w naszym umyśle jedno pojęcie formalne wspólne wszystkim bytom?”⁹. Wprowadzenie pojęcia formalnego (*conceptus formalis*) jako warunku poznania bytu nawiązuje do fundamentalnej dla całej metafizyki Suareza pary pojęć formalnego i obiektywnego, stanowi o specyfice jego myśli, opisując ostatecznie ontologiczną

⁶ „Ut enim majori compendio ac brevitate utamur, et conveniente methodo universa tractemus, a textus Aristotelici prolixa explicatione abstinendum duximus, resque ipsas, in quibus haec sapientia versatur, eo doctrinae ac dicendi ratione, quae ipsis magis consentanea sit, contemplari”. (*Disputationes metaphysicae* II, wstęp; dalej w skrócie *DM*. Aktualnie najłatwiej dostępny tekst *Dysput* jest umieszczony w Internecie pod adresem <http://homepage.ruhr-uni-bochum.de/Michael.Renemann/suarez/index.html> dzięki projektowi numeryzacji tekstu dokonanego pod kierownictwem prof. Salvadora Castellote i Michaela Renemanna, na podstawie obowiązującego wydania krytycznego Biblioteca Hispanica de Filosofía, Madrid 1960–1966.

⁷ *DM* 2, wstęp.

⁸ Tamże, „Post quaestionem autem an est, quaestio quid res sit est prima omnium, quam in initio cuiuscumque scientiae de subiecto eius praesupponi aut declarare necesse est”.

⁹ *DM* 2, sectio I; „Utrum ens inquantum ens habeat in mente nostra unum conceptum formalem omnibus entibus communem?”.

istotę ludzkiego poznania. Pojęcie formalne (*conceptus formalis*) będzie zawsze powiązane z odpowiadającym mu pojęciem obiektywnym (*conceptus obiectivus*), przy czym o ile taka struktura zostaje przyjęta bez dowodu, to jej zastosowanie w odniesieniu do bytu stanowi najwyższą jej postać i wymaga szczegółowego badania. Suarez rozpoczyna zatem wykład filozofii pierwszej od pierwotnego aktu intelektualnego, zwanego *conceptus formalis*. Zostaje ono zdefiniowane jako „sam akt lub słowo, przez które intelekt pojmuje rzecz albo pojęcie powszechne”¹⁰. Rozumienie jest zatem ze swej istoty aktem skierowanym na uchwycenie, objęcie, pojęcie czegoś, co ma zostać zrozumiane, a zatem rzeczy, jakiegoś mniej lub bardziej abstrakcyjnego pojęcia. Stąd dalsze stwierdzenie, że pojęcie formalne jest *veluti proles mentis*, „jakby tworem umysłu”¹¹, oddaje ów dynamiczny charakter aktowy pojęcia formalnego. Pojawia się oczywiście pytanie o sens tej wytwórczości: czyżby Suarez przechodził tu na pozycje skrajnie subiektywistyczne, głosząc, że cała rzeczywistość jest wytwarzana przez akt naszego umysłu? Warto mieć na uwadze, że na tym wstępnym etapie filozof zajmuje się jedynie podwójną strukturą poznawczą, której opisanie umożliwi dopiero zastosowanie jej do celów ontologicznych. Co za tym idzie, rozpatrywana dla niej samej dynamika aktu poznawczego skupia się tylko i wyłącznie na utworzeniu odpowiadającego mu przedmiotu, zwanego przez Suareza pojęciem obiektywnym (*conceptus obiectivus*). Stanowi ono wypełnienie celu, do którego zmierza akt poznawczy, zarazem zwieńczenie podstawowej struktury.

Gdy znamy już tymczasową odpowiedź dotyczącą myślniej wytwórczości *conceptus*, czy wręcz jego sprawczego charakteru, pojawia się pytanie o drugi człon kluczowego dla filozofii Suareza terminu. Co oznacza formalność pojęcia formalnego? Suarez podsuwa trzy możliwe, dopełniające się odpowiedzi. Po pierwsze, *quia est ultima forma mentis*, „ponieważ jest najwyższą formą myśli”, co sugerowałoby zawężenie (lub przynajmniej hierarchizację) znaczenia aktu pojęcia formalnego do pojmowania pojęć ogólnych w odróżnieniu od niższej postaci pomyślenia jednostkowej rzeczy obecnej w zmyśle. Po drugie, *quia formaliter repraesentat menti rem cognitam*, „ponieważ formalnie przedstawia umysłowi rzecz poznaną”. Formalność pojęcia oddaje tu z jednej strony aktywny charakter kształtowania myślniej formy pojęciowej zmierzającej do ukazania, ujęcia, czyli przedstawienia za pomocą pojęcia tego, co zostaje uchwycone, przedmiotu. Tu z kolei nieuchronnie pojawia się pytanie o to, czy Suarez pisząc o przedstawieniowej formie pojęcia, sytuje już swoją myśl na poziomie metafizyki przedstawienia głoszącej, że pojęcie reprezentuje, czyli wewnętrznie odwzorowuje to, co zewnętrzne, zmysłowo postrzegalne. Wydaje się, że na tym etapie analizy nie można udzielić jednoznacznej odpowiedzi, choć bowiem hiszpański filozof

¹⁰ *DM* 2, s. 1, § 1 „actus ipse, seu (quod idem est) verbum quo intellectus rem aliquam seu commune rationem concipit”.

¹¹ Tamże.

może myśleć już o reprezentacyjnej funkcji pojęć w sensie metafizycznym, to mając na względzie, że u początku filozofowania omawiana jest na razie sama struktura aktu poznawczego, można zasadnie przypuszczać, że chodzi o reprezentację w znaczeniu finalizacji procesu poznawczego, a zatem utworzenia pojęcia przedmiotowego. Taką interpretację sugeruje odpowiedź trzecia, w myśl której pojęcie nazywamy formalnym, *quia revera est intrinsecus et formalis terminus conceptionis mentalis, in quo differt a conceptu obiectivo*, „ponieważ jest naprawdę wewnętrznym i formalnym kresem umysłowego pojmowania, w czym różni się od pojęcia obiektywnego”. Mamy zatem pewną wyjściową strukturę poznawczą, w której Suarez kładzie nacisk na istotne powiązanie i odpowiedniość dwóch terminów, a zarazem ich nieusuwalną różnicę. Akt poznawczy dąży ze swej istoty do wytworzenia przedmiotu swego pojęcia, ów przedmiot nigdy z nim się jednak nie utożsamia, a jedynie stanowi kres celu jego działania. Korelatywną parę pojęcia formalnego i obiektywnego zasadnie możemy nazwać strukturą intencjonalną¹².

Zanim dojdzie do zastosowania zarysowanej struktury do właściwego zadania *Dysputy drugiej*, hiszpański filozof ilustruje swój schemat, podając przykład pojmowania człowieka, przypisując umysłowi posługującemu się pojęciem formalnym przyczynowość sprawczą: *ille actus, quem in mente efficimus ad concipiendum hominem, vocatur conceptus formalis*, „ów akt, który doprowadza w umyśle do pojmowania człowieka, nazywa się pojęciem formalnym”¹³. Działanie aktu zakończone zostaje wytworzeniem przedmiotu czy, ściślej, pojęcia przedmiotowego (*conceptus obiectivus*). Zostaje w ten sposób przypieczętowana istotna i nieredukowalna różnica odpowiadających sobie pojęć. Przedmiot jako skutek pozostaje w relacji całkowitej zależności od wytwarzającego go aktu. Akt pojęcia formalnego z kolei ma to do siebie, że w ramach aktu pojmowania pojęcia tworzy ostatecznie przedmiot przez zewnętrzne nazwanie (*denominatio extrinseca*). Teleologiczne ukierunkowanie pojęcia formalnego zmierza zatem do wypowiedzenia poza sobą pojęcia przedmiotowego. Jak zatem widać, pojęcia formalne i przedmiotowe są ze sobą ściśle związane, a zarazem odseparowane dystansem przyczynowym.

Jednak różnica pomiędzy pojęciami sięga jeszcze dalej, Suarez stwierdza bowiem, iż pojęcie formalne – czyli akt – *semper est vera ac positiva res et in creaturis qualitas menti inhaerens*, „jest zawsze prawdziwą i pozytywną rzeczą oraz jakością przynależną umysłowi”¹⁴. Jak rozumieć prawdziwość aktu poznawczego? Z pewnością w taki sposób, że obowiązuje ona w oderwaniu od swych wytworów

¹² Suarez nawiązuje w ten sposób do rozpowszechnionych w średniowieczu teorii poznania opartych na *intentio intellectualis* mających swoje źródło w Awerroistycznej koncepcji intelektu czynnego zawartej w jego komentarzu do Arystotelesowskiego *De anima*. Por. w tym kontekście uwagi A. de Libera, *La philosophie médiévale*, Paris 1993, s. 170 n.

¹³ Tamże, *DM* 2, s. 1, § 1.

¹⁴ Tamże.

(czyli materii), a zatem dotyczy samego aktu w jego formalności. Sięgamy tu do niezwykle ważnego punktu filozofii Suareza głoszącego formalną prawdziwość ludzkiej władzy poznawczej: można przypuszczać, że chodzi tu w znaczeniu słabym o teleologię aktu zmierzającą zawsze do wydania przedmiotu, natomiast w znaczeniu mocnym chodziłoby dodatkowo o prawdziwość związaną ze źródłowym dopasowaniem najwyższej postaci pojęcia formalnego, czyli pojęcia bytu jako bytu. Oznaczałoby to wtedy, że poznanie w swym najgłębszym wymiarze jest ontologiczne i kierując intencję pojęcia formalnego na byt, o ile jest on bytem, rzeczywiście go dosięga i ujmuje. Jednocześnie prawdziwość pojęcia formalnego nie oznacza prawdziwości wszystkich jego wytworów: pojęcie przedmiotowe *non semper est vera res positiva; concipimus enim interdum privationes, et alia, quae vocantur entia rationis, quia solum habent esse obiective in intellectu*, „nie zawsze jest prawdziwą i pozytywną rzeczą; pojmujemy bowiem czasem braki (*privationes*) i inne [rzeczy], które nazywamy bytami myślными, ponieważ posiadają jedynie bycie obiektywne w intelekcie”¹⁵. Dystynkcja pojęcia formalnego i obiektywnego zostaje zatem podtrzymana i pogłębiona na poziomie prawdziwości aktu i możliwej nieprawdziwości jego przedmiotów. Można zauważyć, że problem fałszu pojawia się wraz z reprezentacją w znaczeniu odniesienia do zewnętrznej rzeczywistości, podczas gdy prawdziwość, poczynając od której filozof wywodzi całą swą metafizykę, jest doświadczana w obrębie myślowej immanencji, dokonując samopotwierdzenia przez własną aktywność czy nawet sprawczość. Dopiero w ramach przedmiotowego przedstawienia jednym z możliwych rezultatów aktu staje się byt myślny (*ens rationis*), czyli taki przedmiot, którego istnienie wyczerpuje się w byciu przedmiotowym. Właśnie z tego powodu do całości rozważań metafizycznych Suareza zawartych w *Dysputach* dołączona zostaje część ostatnia traktująca o *entia rationis*, zamykając tym samym całość obszaru intencji pojęcia formalnego, będącego podstawą prawdziwości.

Ten paradoksalny punkt wyjścia metafizyki, gdzie prawdziwa przyczyna wydaje nieprawdziwy skutek, wskazuje na trudne uzgodnienie ontologicznej intencjonalności z tradycyjnym reprezentacjonizmem. Stanowisko Suareza można określić jako formalizm, którego funkcjonowanie zostaje zakłócone materią pojęcia przedmiotowego, różnica pomiędzy pojęciami stanowi nieredukowalną różnicę formy kształtującej materię. Pozostaje wątpliwość dotycząca tego, w jaki sposób Suarez pojmuje tu materialność przedmiotu poznania; dwa momenty mogą być wzięte pod uwagę: (a) materię stanowiłaby po prostu myśl gotowa do uformowania na skutek działania aktu, który ją aktualizuje, (b) materia byłaby materią rzeczy zmysłowej, która zostaje odpowiednio ukształtowana przez poznawczy akt: *recte dicitur obiectivus [...] ut obiectum et materia circa quam versatur formalis conceptio, et ad quam mentis acies directe tendit*, „słusznie nazywamy [to

¹⁵ Tamże.

pojęcie] przedmiotowym [...], [chodzi bowiem o] przedmiot, czyli materię, ku której zwraca się formalne pojmowanie oraz do której zmierza ostrze myśli”¹⁶. Wydaje się, że obydwie interpretacje są dopuszczalne, choć dopiero wariant (b) wprowadza odniesienie do rzeczywistości zewnętrznej, a zatem do istnienia pozaprzeciwmiotowego, w ramach którego można mówić o fałszu.

Suarez zdaje jednak także sprawę z różnicy pod względem stopnia jednostkowości i ogólności dwóch pojęć. *Conceptus formalis semper est res singularis et individua, quia est res producta per intellectum, eique inhaerens*, „pojęcie formalne jest zawsze rzeczą jednostkową i indywidualną, ponieważ jest rzeczą wytworzoną przez intelekt, jemu przynależną”. Jedyność i jednostkowość pojęcia formalnego zostaje mu zapewniona przez samo sprawowanie aktu poznawczego. Inaczej ma się sprawa z pojmowanym przedmiotem, który może być rzeczą jednostkową, ale także i przede wszystkim *saepe vero est res universalis vel confusa et communis*, „często jest rzeczą powszechną lub pomieszaną i wspólną”. W ten sposób dochodzimy do właściwego zadania wyjaśnienia pojęcia przedmiotowego bytu jako takiego *secundum totam abstractionem suam, secundum quam diximus esse metaphysicae obiectum*, „zgodnie z całością jego abstrakcji, zgodnie z którą, jak powiedzieliśmy, stanowi on przedmiot metafizyki”. Filozof ma tu na myśli ustalony wstępnie adekwatny przedmiot metafizyki, jakim jest *ens in quantum ens reale*. Tak pojęty byt realny *debere comprehendere Deum et alias substantias immateriales, non tamen solas illas*, „musi objąć Boga i inne substancje niematerialne, nie ograniczając się tylko do nich”¹⁷. Wstępne założenia stają się teraz jasne: pojęciem pierwotnym, – a dzięki temu szczególnie uprzywilejowanym, stanowiąc punkt wyjścia metafizyki – jest pojęcie bytu jako bytu (bez określenia, czym jest byt poszczególny). Jego wyjaśnienie może nastąpić tylko na drodze dopasowania do struktury pojęcia formalnego i przedmiotowego.

II. Doświadczenie (pojmowania) bytu

Punkt wyjścia filozofii pierwszej Suareza stanowiły rozważania formalne dotyczące pierwotnie otwartej na byt (o czym aluzyjnie filozof wspomina, a potwierdzi w dalszej analizie), a zatem fundamentalnie ontologicznej struktury poznawczej. Kolejnym etapem rozważań musi być zatem przejście do opisu doświadczenia funkcjonowania korelacji w przypadku szczególnego pojęcia bytu jako takiego. Sama teoria pojęcia formalnego nie wystarcza bowiem oczywiście do uprawiania metafizyki, pozostając tu na gruncie samej teorii poznawania. Kapitalne znaczenie ma jednak przyjęta jako fakt odpowiedniość nie tylko aktu pojęcia formalnego z jego przedmiotem, lecz także tegoż aktu z bytem jako takim. Ona

¹⁶ Tamże.

¹⁷ *DM I*, s. 1, § 26.

decyduje o tym, że rozważanie dotyczące korelacyjnej struktury pojęcia bytu ma jakikolwiek sens: *dicendum est, conceptum formalem proprium et adaequatum entis ut sic, esse unum, re et ratione praecisum ab aliis conceptibus formalibus aliarum rerum et obiectorum*,

należy powiedzieć, że właściwe i adekwatne pojęcie formalne bytu jako takiego jest jedno i że realnie i pojęciowo różni się od innych pojęć formalnych innych rzeczy oraz przedmiotów¹⁸.

Odpowiedniość pojęcia formalnego i przedmiotowego bytu wyrażać się będzie tym, że akt zmierzający do uchwycenia bytu obejmuje to pojęcie w jego specyficznej niesprowadzalności do jakiegokolwiek innego, już bardziej określonego treściowo bytu, że tym samym pojęcie przedmiotowe będzie uchwytne nie za pomocą pojęć pośrednich, lecz wprost, wyznaczając w ten sposób wspólnotę bytową jako przedmiot metafizyki. [...] *Conceptui formali entis respondere unum conceptum obiectivum adaequatum et immediatum, qui expresse non dicit substantiam, neque accidens, neque Deum, nec creaturam, sed haec omnia per modum unius, scilicet quatenus sunt inter se aliquo modo similia et conveniunt in essendo*,

[...] Pojęciu formalnemu bytu odpowiada jedno adekwatne i bezpośrednie pojęcie obiektywne, które wyraźnie nie oznacza substancji ani akcydensu, ani Boga, ani stworzenia, lecz te wszystkie na sposób czegoś jednego, mianowicie, o ile są w jakiś sposób do siebie podobne i zgodne w bytowaniu¹⁹.

Na czym polega adekwacja, a co za tym idzie ontologiczna prawdziwość pojęcia formalnego bytu? Suarez rozwija trzy argumenty, wspierające się na samym doświadczeniu, którego opis pozwoli na przyznanie aktowi pojęcia formalnego funkcji ontologicznego udostępnienia.

Argument (a) z jedności: *audito enim nomine entis, experimur mentem nostram non distrahi neque dividi in plures conceptus, sed colligi potius ad unum, sicut cum concipit hominem, animal et similia*, „słyszac bowiem nazwę ‘byt’, doświadczamy, że nasz umysł nie rozrywa się ani nie dzieli na wiele pojęć, lecz raczej skupia się na jednym, podobnie jak w przypadku pojmowania człowieka, zwierzęcia i tym podobnych”²⁰; trzeba zauważyć, że jedności pojęcia i doświadczenia bytu nie osiągamy przez przeprowadzenie dodatkowej operacji abstrakcji, lecz przeciwnie, to porządek abstrakcji, oderwania się od szczegółu jest tutaj *pierwotnie dany*²¹:

¹⁸ DM 2, s. 1, § 9.

¹⁹ DM 2, s. 2, § 8.

²⁰ DM 2, s. 1, § 9.

²¹ Pozwalam sobie na użycie fenomenologicznego określenia, chodzi bowiem o analogiczną do tezy Suareza sytuację, w której *eidos* fenomenu poprzedza i umożliwia widzenie rzeczy jednostkowej (posługując się ulubionym przykładem Husserla, gdy istota czerwieni poprzedza i umożliwia widzenie czerwonej rzeczy).

adekwatne pojęcie formalne bytu bezpośrednio abstrahuje od wszelkich treści szczegółowych, które stanowią jego późniejsze rozwinięcie.

Argument (b) powołuje się na autorytet Arystotelesa: *ut Aristoteles dixit, I de Interpretatione, per voces exprimimus nostros formales conceptus; sed vox, ens, non solum materialiter est una, sed etiam unam habet significationem ex primaeva impositione sua, ex vi cujus non significat immediate naturam aliquam sub determinata et propria ratione, sub qua ab aliis distinguitur,*

jak powiedział Arystoteles w I księdze *Hermeneutyki*, słowami wyrażamy nasze pojęcia formalne; lecz słowo 'byt', nie jest jedno tylko w sensie materialnym, lecz także posiada jedno znaczenie zgodnie ze swym pierwotnym nadaniem, w mocy którego nie oznacza bezpośrednio pewnej natury o właściwych jej określonych właściwościach, co je odróżnia od innych²².

W ten sposób Suarez oddala zarzut, że jedność bytu jest jednością jedynie słowną, a znaczenie tego słowa pozostaje nie do określenia czy wypełnienia. Specyfika doświadczenia bytu odróżnia i zarazem wyróżnia je spośród doświadczeń dających się wskazać rzeczy poszczególnych, a jego pojmowalność pozostaje na najwyższym poziomie nieokreśloności. Opuszczenie pierwotnej nieokreśloności pojęcia bytu będzie zawsze przejściem od odniesienia do bytu jako takiego na rzecz bytu poszczególnego wraz z nadanymi mu determinacjami, niestanowiącymi już określeń samego bytu (jako bytu). Dowód ten ustala zatem wyższość i uprzedniość pojęcia bytu jako bytu względem wszystkich pojęć bardziej określonych treściowo, a przez to pochodnych i zależnych, mieszczących się w obszarze wyznaczonym przez pierwotny, ontologiczny akt poznawczy.

Trzecie dowodzenie (c) z pojęcia istnienia: *videtur enim per se evidens, dari unum conceptum formalem existentiae ut sic, quia, quoties hoc modo de existentia loquimur et disputamus tanquam de uno actu, revera non formamus plures conceptus, sed unum; [...] ergo similiter enti ut sic unus conceptus formalis respondet,*

wyduje się bowiem samo przez się oczywiste, że dane jest jedno pojęcie formalne istnienia jako takiego, ponieważ ilekroć mówimy i dyskutujemy o istnieniu jak o jednym akcie, wtedy w istocie nie tworzymy wielu pojęć, lecz jedno; [...] zatem podobnie bytowi jako takiemu odpowiada jedno pojęcie formalne²³.

Jak stwierdziliśmy już powyżej, fundującą składową doświadczenia bytu jest właśnie doświadczenie istnienia. Choć w oczywistości samej siebie pozbawione dalszej treści, doświadczone istnienie dowodzi swej odpowiedniości w pojęciu formalnym bytu. Dzieje się to w taki sposób, że akt istnienia jakiegokolwiek rzeczy jest bezpośrednio pojmowany przez władzę poznawczą za pomocą aktu poznania odpowiednio wyposażonego ontologicznie. Jakkolwiek okaże się, że pojęcie formalne bytu wykracza poza doświadczenie istnienia rzeczy poszczególnej, to ono

²² DM 2, s. 1, § 9.

²³ DM 2, s. 1, § 9.

zapewnia podstawę dla prawomocności metafizyki. Krótko mówiąc, pierwotne doświadczenie bytu odbywa się przez jego spontaniczne odkrycie w konkretnej rzeczy istniejącej i na tej już postawie można mówić o jedności pojęcia istnienia, a co za tym idzie, szerszego wobec niego pojęcia bytu.

Paragraf 9 zakończony jest ważną uwagą: *nam, licet formalis, quatenus a nobis et in nobis fit, videatur esse posse experientia notior, tamen exacta cognitio unitatis ejus multum pendet ex unitate objecti*,

choć [pojęcie] formalne, o ile tworzy się w nas i poprzez nas, mogłoby się wydawać lepiej znane przez doświadczenie, to jednak dokładne poznanie jego jedności zależy w dużym stopniu od jedności przedmiotu²⁴.

Jedyna droga do analizy doświadczenia bytu prowadzi przez analizę jego korelatu, czyli przedmiotowego wytworu; tylko refleksja nad przedmiotem jest w stanie pozytywnie rozwinąć naszą wiedzę o bycie, czyli metafizykę; sam akt, choć przez nas sprawowany i bezpośrednio doświadczany, pozostaje niedostępny treściowo, jest faktem, z którego jedynie możemy zdać sprawę.

III. Analiza pojęcia obiektywnego bytu

Przechodząc do analizy pojęcia formalnego, można zauważyć, że w dużym stopniu o charakterze przedmiotowym zadecydowały ustalenia dotyczące fundującego go aktu. Jednak pojęcie przedmiotowe charakteryzuje się nie tylko jednością (jako pochodna aktu), lecz także najwyższą prostotą zawierającą w sobie wszystkie inne pojęcia już bardziej złożone. Co bardzo istotne, przez teorię *conceptus formalis* autor *Dysput metafizycznych* nadaje metafizyce charakter transcendentálny (w późniejszym nowożytnym znaczeniu tego terminu), który z kolei w analizie przedmiotowej wyznacza prymat obszaru *metaphysica generalis*, czyli ogólności pojęcia bytu. Najbardziej pierwotny horyzont metafizyki od strony formalnej uwarunkowany jest odpowiednim fundującym aktem poznawczym, potwierdzającym się w jego sprawowaniu, podczas gdy pojęcie przedmiotowe efektywnie ogarnia i wyznacza swą ogólnością całą wspólnotę bytów zwanych przez Suareza realnymi.

Tej korelatywnej strukturze umożliwiającej metafizykę hiszpański filozof nadaje jednak cechy skończoności. Adekwatne obejmowanie całości rzeczywistości jest bowiem tylko formalne, w aspekcie materialnym pojęcie obiektywne bytu pozostaje niewyraźne i niejasne, zaznaczając swój prymat względem innych pojęć bardziej szczegółowych tylko negatywnie. W tym kontekście Suarez wprowadza określenie eminencji poznawczej pojęcia bytu jako niedostępnej dla poznania

²⁴ DM 2, s. 1, § 9.

ludzkiego. Poznanie eminentne obejmowałoby swój przedmiot w ten sposób, że poziom ogólności nie zakłócałby wyraźnego poznania szczegółowego.

Neque enim dici potest quod ille unus conceptus entis eminentiori modo contineat totam illam formalem repraesentationem, quae est in duobus illis conceptibus [i. e. substantiae et accidentis] simul sumptis; nam hic modus universalitatis in conceptu formali est alienus ab intellectu humano, de quo agimus [...]; non est ergo ille conceptus universalis per eminentem repraesentationem plurium, ut plura sunt, sed per confusionem plurium, ut aliquo modo unum sunt,

Nie można powiedzieć, że owo jedno pojęcie bytu w sposób eminentny zawiera całość formalnego przedstawienia, które jest w pojęciach [substancji i przypadłości] razem wziętych; ten bowiem sposób powszechności jest obcy dla ludzkiego intelektu, którym się zajmujemy [...]; to pojęcie powszechne nie dokonuje się dzięki eminentnemu przedstawieniu wielu [pojęć] jako wielu, lecz przez pomieszanie wielu, które sprawia, że są w jakimś sensie czymś jednym²⁵.

W poznaniu bytu jako bytu eminencja jest doświadczana w sposób negatywny jako przekroczenie ludzkich możliwości. Poznanie eminentne jest zarezerwowane dla Boga i wtórnie dla aniołów. Tym samym poznanie ludzkie ujawnia się jako skończone w odcinającym się radykalnie horyzoncie nieskończoności eminencji. Przewyższenie poznawcze wyraża się możliwością wyraźnego widzenia całości bytów jednocześnie. Niewyraźny i niejasny charakter poznania bytu tworzy sytuację, dzięki której *creatura etiam participat aliquo modo esse Dei, et ideo dicitur saltem esse vestigium ejus propter aliquam convenientiam et similitudinem in essendo*, „również stworzenie w pewien sposób uczestniczy w bycie Boga i dlatego mówi się, że jest jego śladem przynajmniej z racji pewnej zgodności i podobieństwa w bytowaniu”²⁶. Uprzywilejowany charakter poznania bytu jako pierwotnie danego nie tylko przynosi nam ontologiczną możliwość pomyślenia bytu jako takiego, lecz pośrednio otwiera widok na jego dawcę, który ukazuje się jako *eminens*.

Zadanie analizy pojęcia obiektywnego bytu zmusza Suareza do wzbogacenia podwójnej struktury korelacji o trzeci termin językowy. Przedmiotowe udostępnienie się bytu dokonuje się bowiem w językowym zapośredniczeniu: *Haec enim tria, conceptus formalis, objectivus, et vox ['ens'], proportionem inter se servant, et ideo ab uno ad aliud saepe argumentatur, non quidem vitiosum circulum committendo, sed de unoquoque sumendo quod nobis notius, aut ab aliis facilius concessum videtur,*

Te trzy bowiem: pojęcie formalne, obiektywne i słowo ['byt'], tworzą między sobą proporcję, i z tego względu często argumentowaliśmy [przechodząc] od jednego do drugiego [terminu], nie popełniając jednak błędnego koła, lecz biorąc z każdego to, co lepiej znane²⁷.

²⁵ DM 2, s. 2, § 10.

²⁶ DM 2, s. 2, § 14.

²⁷ DM 2, s. 2, § 24.

W pierwotnie danej proporcji, która zarazem jest adekwacją, słowo stanowiące kres intencji aktu poznawczego nazywa pojęcie przedmiotowe i z kolei właśnie analiza przedmiotu staje się możliwa przez zawarte w języku ontyczne odniesienie.

IV. Pojęcie bytu (*ens*) i jego podwójne znaczenie

Czy w ten sposób, przez odwołanie się do doświadczenia bytu i konsekwencji z niego wynikających, wszelkie nazwy mają odniesienie do bytu istniejącego? Dlaczego zatem można pomyśleć rzecz nieistniejącą poza intelektem? Czy taka myśl wykracza poza granice metafizyki jako nauki o bycie (istniejącym)? Sekcja IV analizowanej przez nas dysputy zajmuje się kwestią *in quo consistat ratio entis in quantum ens*, „na czym polega pojęcie bytu jako bytu”. W odpowiedzi Suarez podejmuje problem różnicy pomiędzy istotą a istnieniem, którego rozwiązanie staje się możliwe dopiero po stronie analizy pojęcia przedmiotowego, a dokładniej – jego wyrazu językowego.

Czym jest zatem byt (*ens*)? Pojęcie formalne, czyli akt poznawczy, zostaje przedstawiony w postaci przedmiotowej (*conceptus objectivus*). Okazuje się, że choć pojęcie przedmiotowe ufundowane jest przez akt poznawczy, to jedyną możliwością ontologicznego ustalenia, czym jest byt, staje się analiza pojęcia obiektywnego, które z kolei udostępnia się za pośrednictwem znaku językowego. W ten sposób Suarez – idąc śladami Awicenny i jego komentatorów – przez analizę znaczenia terminu *ens* tworzy swego rodzaju gramatykę ontologiczną. Ten moment jest bardzo ważny, ponieważ analiza językowa w ramach założonego dopasowania do siebie całej potrójnej struktury ontologicznej (*conceptus formalis, conceptus obiectivus, vox*) ujawnia nam specyfikę bytowego doświadczenia, zakreślając ostatecznie przedmiot metafizyki. Nie można traktować tego zabiegu jako czysto logicznego czy gramatycznego. *Ens* stanowi bowiem nazwę powstałą w wyniku odpowiedniości pojęć formalnego i przedmiotowego, zapisującą w sobie owo doświadczenie zachodzenia korelacji. Co więcej, mamy do czynienia z efektem działania spontanicznego, które dopiero późniejsza analiza jest w stanie zinterpretować. ‘*Ens*’ pod względem gramatycznym stanowi imiesłów czynny od czasownika *sum*. [*Vox ens*] *derivatur a verbo sum, est que participium ejus*, „[Słowo *byt*] pochodzi od czasownika *być* i jest jego imiesłowem”²⁸. Ten źródłowo fundujący aspekt partycypacji w byciu zapewnia metafizyce stałe ontologiczne odniesienie niezależne od aktualności doświadczanego istnienia czy stopnia abstrakcji rozpatrywanych pojęć: *verbum autem sum, absolute dictum, significat actum essendi, seu existendi; esse enim et existere idem sunt, ut ex communi usu et significatione horum verborum constat*,

²⁸ DM 2, s. 4, § 1.

czasownik *sum* w sensie absolutnym oznacza akt bytowania, czyli istnienia, bycie bowiem i istnienie są tym samym, jak to wynika z powszechnego użycia²⁹ i znaczenia tych słów³⁰.

Konstatacja dotycząca absolutnego znaczenia terminu *ens* stanowi fundamentalne uprawnomocnienie dla uprawiania metafizyki opartej na doświadczeniu bycia, u którego podstaw tkwi zawsze sam akt istnienia. To bycie jako istnienie nie tylko uruchamia podstawową strukturę poznawczą, lecz także „pieczętuje” swoją obecność w strukturach gramatycznych. Dzięki temu odkryciu wtórnie ukazuje się również różnica pomiędzy bytem (*ens*) a rzeczą (*res*), która polega na tym, że *res quidditative praedicatur, quia significat quidditatem veram et ratam absolute, et sine ordine ad esse; ens autem non quidditative praedicatur, quia non significat absolute quidditatem, sed sub ratione essendi, seu quatenus potest habere esse*,

rzecz jest orzekana istotowo, ponieważ oznacza ona prawdziwą i absolutnie określoną³¹ istotę bez odniesienia do bycia; byt zaś nie jest orzekany istotowo, ponieważ nie oznacza istoty w sposób absolutny, lecz pod pojęciem bytowania albo jego możliwości³².

Choć pozornie różnica między dwoma terminami rysuje się dość jasno, to Suarez zmierza do pokazania, że ostatecznie użycie terminu *res* i *ens* jest zbieżne. W cytowanym fragmencie taką zbieżność zapowiada rozszerzenie pojęcia *ens* o to, co nie tylko istnieje, ale istnieć może. Owo rozwinięcie znajduje także swoje odbicie językowe. Gramatyka ontologiczna zostaje dopełniona o znaczenie drugie terminu *ens*: choć pierwotnie jest on imiesłowem czynnym (*participium activum*), czyli zależy od bezpośrednio doświadczanego aktu bycia, to wtórnie, zgodnie z abstrakcyjnym charakterem poznania ludzkiego, staje się rzeczownikiem (*nomen*). Jeżeli jest rzeczownikiem, to różnica pomiędzy *ens* a *res* zostaje zniwelowana, a dwa terminy utożsamiają się. Taką ewolucję i związane z nią rozszerzenie przedmiotu metafizyki trzeba odpowiednio wyjaśnić. Jeżeli nazwa ‘byt’ (*ens*) oznacza ‘to, co jest’, – czyli jej znaczenie pozostaje, przynajmniej pierwotnie, pod wpływem i kontrolą aktu bycia – to w jaki sposób pojmowanie bytu zostaje rozszerzone także o możliwość bycia, czyli o coś, co aktualnie może nie istnieć? Wypełniając swą funkcję rzeczownikową, *ens* jako najbardziej ogólny przedmiot abstrahuje od istnienia (aktualnego) i zaczyna oznaczać całą wspólnotę bytów, o ile te nie tyle istnieją, co mogą istnieć. *Ens ergo, ut dictum est, interdum sumitur ut participium verbi sum, et ut sic significat actum essendi, ut exercitum, estque idem quod existens actu; interdum vero sumitur ut nomen significans de*

²⁹ Suarez powołuje się tu głównie na tezę Awicenny potwierdzoną autorytetem Awerroesa i św. Tomasza z Akwinu, dyskutując z Domingo de Soto (1494–1560), Kajetanem (1469–1534) i Pedro Fonseca (1526–1599).

³⁰ *DM* 2, s. 4, § 1.

³¹ Tłumacząc ‘*res rata*’ jako ‘rzecz określona’, należy mieć na uwadze etymologiczną grę słów: rzeczownik *res* pochodzi od *ratum* (pomyślany, obliczony).

³² *DM* 2, s. 4, § 2.

formali essentiam ejus rei, quae habet vel potest habere esse, et potest dici significare ipsum esse, non ut exercitum actu, sed in potentia vel aptitudine,

‘Byt’ zatem – jak zostało powiedziane – czasem jest rozumiany jako imiesłów czasownika ‘być’ i jako taki oznacza akt bycia w działaniu, utożsamiając się z czymś istniejącym aktualnie; czasem zaś jest brany jako nazwa, która oznacza formalnie istotę tej rzeczy, która posiada lub może posiadać bycie, można powiedzieć, że oznacza on samo bycie, nie jako aktualnie w działaniu, lecz w możliwości albo zdolności³³.

Ten fragment to ostatni krok w rekonstrukcji ludzkiego sposobu poznawania bytu. Intelpekt ludzki, posiadając zdolność pojmowania pojęcia obejmującego całą rzeczywistość, jest istotnie ograniczony i zdeterminowany do myślenia abstrakcyjnego, czyli odrywającego się od istnienia aktualnego. Znaczy to, że pierwotne doświadczenie bytu wyznaczone bezpośrednią oczywistością aktu istnienia daje się tylko i aż pierwotnie wykryć. *Esse* tożsame z *existentia* w momencie aktu konceptualizacji nie daje się rozwinąć treściowo, ukazując możliwości myśli jako ograniczone tylko do myślenia esencjalnego. Jedynie za pomocą drogi gramatycznej i interpretacji dwojakiego sensu przedmiotowego pojęcia *ens* daje się połączyć spontaniczne doświadczenie istnienia i uprawianie nauki o istotach. Metafizyka jako najwyższa z nauk używa bez wyjątku pojęć abstrakcyjnych, z których pierwszym i najogólniejszym jest pojęcie bytu. Pierwotny sens imiesłowu czynnego, który uczestniczy (od tego *participium*) w samym byciu (stanowi jego bezpośrednie doświadczenie) funduje metafizykę w jego najogólniejszym horyzoncie, podczas gdy rozwinięcie nauki o bycie jest możliwe tylko dzięki wtórnemu sensowi rzeczownikowemu. *Prior significatio fundata est in proprietate et rigore verbi sum, quod absolute dictum actuale esse seu existentiam significat*, „Znaczenie pierwsze ufundowane jest we własności i ściśłości czasownika ‘być’, które w sensie absolutnym oznacza bycie aktualne lub istnienie”³⁴. Dwa znaczenia słowa *ens* wyznaczają dwa typy bytowej wspólnoty: pierwsza, oparta jest na wspólnocie istnienia aktualnego (*ens ut participium*), druga stanowi wszystko, co istnieć może (*ens ut nomen*). Wspólnota druga, jakkolwiek uwarunkowana w sposób zasadniczy wspólnotą pierwszą, określa przedmiot metafizyki, a jest nim wedle Suareza istota realna (*essentia realis*).

V. Znaczenie pojęcia istoty realnej

Konieczność utworzenia tego pojęcia wiąże się ze stwierdzeniem faktu dwojakiego znaczenia *ens*, a ściślej z faktycznym przechodzeniem pierwszego znaczenia w drugie. Chodzi również o wyłączenie z zakresu badań metafizyki tego, co tylko pomyślane (tak zwanych bytów myślnych), co – jak pamiętamy – nie daje się

³³ DM 2, s. 4, § 3.

³⁴ DM 2, s. 4, § 3.

przeprowadzić na poziomie różnicy pojęć formalnego i przedmiotowego. Jakie są właściwości istoty realnej, czyli bytu odpowiadającego bytowi w znaczeniu rzeczownikowym? *Dicimus essentiam realem esse, quae in sese nullam involvit repugnantiam, neque est mere conficta per intellectum*, „istotą realną nazywamy taką, która nie zawiera w sobie sprzeczności ani nie jest wymyślona przez intelekt”³⁵. Definicja stwierdza, że znaczenie rzeczownikowe bytu abstrahujące od istnienia opiera się na zasadzie niesprzeczności. O bytowości w tym znaczeniu decyduje zdolność do bycia (*aptitudo ad esse*). Czy tak rozumiana niesprzeczność nie grozi zupełnym uniezależnieniem się pomyślanego bytu, o którego realności decydować będą już tylko wewnętrzne własności? Czy, inaczej mówiąc, byt jako niesprzeczna istota zdolna sama z siebie do istnienia całkowicie deteologizuje metafizykę, przesądzając o jej ogólnym charakterze? Suarez, świadom tego problemu, dąży do uzgodnienia samodzielności istoty realnej z jej boską genezą, tym samym rozwiązując problem oddzielenia od niej bytów myślnych: *essentiam esse realem, quae a Deo realiter produci potest, et constitui in esse entis actualis*, „istota jest realna, jeśli może zostać wytworzona realnie przez Boga i ukonstytuowana w byciu bytem aktualnym”³⁶. Trzy warunki jawią się jako konieczne dla pojęcia istoty realnej (pokrywają się one z warunkami przedmiotowości, wyłączając byty myślne): po pierwsze, warunek niesprzeczności³⁷, po drugie, boskie stworzenie, które jako jedyne jest zdolne do zaktualizowania bytowej możliwości, po trzecie, cały omówiony wyżej proces doświadczenia i pojmowania bytu przez pojęcie formalne i przedmiotowe. Dwa pierwsze warunki stanowią przyczyny zewnętrzne, a ostatni dokonuje się wewnętrznie. Jego ostatnim etapem jest dwojakie oznaczanie terminu *ens* i obszar metafizyki wyznaczony przez pojęcie *essentia realis*. Tym samym problem *entia rationis* jako pomyślaných bytów niesprzecznych zostaje rozwiązany: należą one do obszaru metafizyki tytułem ich niesprzeczności, jednak w ścisłym znaczeniu z tego obszaru zostają wykluczone ze względu na fakt niepowołania ich do istnienia przez przyczynę sprawczą – Boga.

VI. Metafizyczne uzasadnienie podwójnego znaczenia bytu

Zamykając analizę początku metafizyki, zastanówmy się, czy Suarez przechodząc od pierwszego do drugiego sensu bytu, pozostaje w ramach właściwego sobie ontologicznego myślenia opartego na strukturze intencjonalnej? Należy podkreślić, że wspomniany podwójny sens terminu *ens* jest stwierdzeniem zastanego w strukturach gramatycznych faktu, który zostaje ontologicznie zinterpretowa-

³⁵ DM 2, s. 4, § 7.

³⁶ DM 2, s. 4, § 7.

³⁷ Pozostaje sprawą otwartą i niedopowiedzianą, czy dla Suareza Bóg musi dostosowywać się do zasady niesprzeczności, czy jest jej źródłem. W tzw. teorii stworzenia prawd wiecznych Descartes opowie się za drugą ewentualnością.

ny i powiązany z całą dotychczas opisaną strukturą. *Ens non significat conceptum aliquem communem enti nominaliter et participaliter sumpto, sed immediate habet duplicem significationem,*

'Byt' nie oznacza jakiegoś pojęcia wspólnego dla bytu w sensie nominalnym [rzeczym lub rzeczownikowym] i w sensie partycypacyjnym [imiesłowu], lecz bezpośrednio posiada znaczenie dwojakie³⁸.

Co zatem usprawiedliwia możliwość przejścia od sensu pierwszego do drugiego, przemieszczenia się znaczenia z bytu aktualnego na byt możliwy? Pojęcie *ens* tworzy się pierwotnie z „inicjatywy” aktu bycia i odpowiadającego mu pojęcia formalnego. W ramach tego doświadczenia odkrywamy jednak, że bycie to nie jest predykatem istotnym (*praedicatum essentiale*), skoro posiada w sobie możliwość nie-bycia (a taka sytuacja zachodzi w przypadku stworzeń, które stanowią uprzywilejowany region udostępniania się bytu). Bycie zatem wprost jest doświadczane jako możliwe, potwierdzając tą drogą podwójny sens nazwy *ens*. Włączenie w obręb metafizyki istot realnych, czyli bytów możliwych, jest zatem uzasadnione przez sam ukazujący się charakter możliwy bycia bytu (utożsamionego przez Suareza z istnieniem). *Existere non esse de essentia creaturae, quia potest illi dari et ab illa auferri, et ita non habet necessariam connexionem cum essentia creaturae praecise concepta, sub qua ratione est invariabilis,*

[trzeba stwierdzić, że] istnienie nie przynależy istocie stworzenia, ponieważ może mu być ono dane lub zabrane, a zatem nie posiada koniecznego powiązania z istotą stworzenia ściśle pojętą, która jako taka pozostaje niezmienna³⁹.

Jeżeli doświadczenie bycia jest nim na mocy doświadczanego aktu istnienia, a ponadto w znaczeniu słowa 'byt' dany jest wprost jego dwojaki sens, to rozszerzenie przedmiotu metafizyki do istoty realnej jest nie tylko dopuszczalne, ale nawet konieczne. Konieczność ta poświadczona jest także przez kondycję ludzkiego umysłu, który abstrahuje od istnienia, a wykazuje zdolność tylko do myślenia typu esencjalnego.

Zakończenie

Prześledziliśmy punkt wyjścia i początkowe sformułowanie metafizyki Suareza. Tytułem krótkiego podsumowania osiągniętych rezultatów należy zauważyć, że myśl ta stanowi próbę objęcia całej rzeczywistości z punktu widzenia skończoności intelektu ludzkiego. Stąd pierwszym terminem analizy jest odpowiedni akt poznawczy, którego specyfikę i jedność Suarez wykazuje, nadając swej filo-

³⁸ DM 2, s. 4, § 9.

³⁹ DM 2, s. 4, § 13.

zofii charakter pewnej ontologii transcendentalnej. Dopiero na tej podstawie autor *Dysput metafizycznych* przechodzi do analizy wytworu pojęcia formalnego bytu, czyli pojęcia obiektywnego. Ono z kolei, zachowując pierwotną jedność poznawczego aktu, efektywnie obejmuje całą wspólnotę bytową w oderwaniu od szczegółowych bytowych determinacji, wyznaczając w sposób niejasny i niewyraźny uniwersalny obszar bytowy. Tym samym analiza pojęcia przedmiotowego okazuje się decydująca dla ustalenia prymatu metafizyki ogólnej nad metafizyką szczegółową⁴⁰.

Kolejnym, kluczowym momentem dla metafizyki Suareza jest rozszerzenie jej przedmiotu poza byt aktualny. Filozof dokonuje tej operacji opierając się na podwójnym znaczeniu gramatycznym terminu *ens*. Metafizyka wychodzi od znaczenia pierwszego uczestnictwa w akcie bytowania, następnie, zgodnie z dwojako doświadczaną możliwością ontyczną, przechodzi do utożsamienia pojęcia bytu z pojęciem rzeczy i istoty, co ostatecznie uprawnia Suareza do zaproponowania pojęcia istoty realnej (*essentia realis*) jako przedmiotu metafizyki. Ów przedmiot będzie obejmować wszystko to, co istnieć może, a zatem jest w swej istocie niesprzeczne. Ze względu na możliwość pomyślenia niesprzecznej istoty, która realnie nie zaistnieje, Suarez zawęży obszar metafizyki, poddając go zasadzie przyczynowości sprawczej. Metafizyka w swym całościowym systemie zajmie się zatem bytem możliwym (niesprzecznym), uprzączynowanym lub będącym przyczyną, pozostawiając poza sobą byty myślnie (*entia rationis*).

⁴⁰ Nawiązujemy tu do głównej tezy pracy J.F. Courtine, *Suarez et le système de la métaphysique*, Paris 1990.

The Starting Point and Development of Metaphysics in Francisco Suarez

Key words: Suarez, metaphysics, being, formal concept, objective concept, cognition

The article presents and analyzes premises of metaphysics in Francisco Suarez, relying on his main work: *Metaphysical disputations*. It is shown that the starting point of the metaphysics developed by that Spanish Jesuit was the correlative epistemological structure of the formal and objective concept of being as such, which acquires a privileged status due to its unique range. The formal concept, or an act of cognition, is the foundation of unity of the experience of being, whereas the object of that act of cognition makes it possible to encompass the whole world and disregard its specific determinations. The initial premise is complemented with another, in which Suarez establishes real essence as the object of metaphysics, and takes it to cover not only actual beings, but also possible ones, scil. inherently consistent beings. Plausibility of these two premises is derived from two senses of the word '*ens*'.