



DANILO FACCA

Kilka uwag na temat przedmiotu metafizyki według Franciszka Suareza

Some Remarks on the Object of Metaphysics according to Francisco Suarez

ABSTRACT: The question of the unity of the metaphysics was among the outstanding and most discussed in the XVIth and XVIIth century both by scholastic philosophers and philologists-humanists interested primarily to the historical vicissitudes of the Aristotelian text and its reception. The paper highlights the Suarezian attitude towards this topics as a conservative one (in opposition to tendencies splitting metaphysics into ontology and theology), since the Spaniard elaborates a quite complex formula, confirming the unity of the object of metaphysics.

KEY WORDS: Suarez • metaphysics • Aristotle • scholastics • Patrizi

Kiedy w ostatnich dekadach XV wieku do rąk uczonych trafił grecki tekst Arystotelesa i dorobek jego starożytnych, również greckich, komentatorów, pojawiła się możliwość precyzyjnego ustalenia rzeczywistych rysów myśli Arystotelesa pod względem filologicznym i historycznym, a tym samym ponownego podparcia się autorytetem Stagiryty w toczących się debatach. Problemem było raczej to, czy Arystoteles wciąż jest autorytetem, dla kogo nim jest i w jakim sensie. Należy bowiem pamiętać, że już pierwsza recepcja jego dzieł w europejskich uniwersytetach Średniowiecza otworzyła dyskusje znacznie wykraczające poza czystą literę tekstu i jego pierwotny sens. Św. Tomasz, Duns Szkot (a przed nimi sam Awerroes, wbrew przydomkowi, pod którym był powszechnie znany) wcale nie byli tylko *commentatores*, wyjaśniającymi cudze myśli. Owszem, punktem wyjścia był dla nich obojętnie tekst „Filozofa”, z którego myśli obficie czerpali, ale ich świadomą i deklarowaną perspektywą było zbudowanie filozofii chrześcijańskiej. Implikowało to przede wszystkim ponowne skalibrowanie rozmiaru i treści zasadniczych aspektów myśli odziedziczonej ze świata antycznego, a przede wszystkim ponowne przemyślenie teologii filozoficznej, która u Arystotelesa zajmowała miejsce w zasadzie drugorzędne. Związane z tym było także ponowne, oparte na przesłankach przekraczających horyzont myśli greckiej

i w ogóle antycznej, sformułowanie teorii bytu. Ale teoria bytu i teologia naturalna to składowe elementy tzw. metafizyki, która znowu – na początku epoki nowożytnej – stała się centralnym ogniwem myśli filozoficznej.

W XVI wieku zatem, metafizyka, jako dyscyplina naukowa lub szkolna, dawno już uniezależniła się od homonimicznego dzieła Arystotelesa. W pewnym sensie więc humanistyczne przesłanie: *ad fontes!* pojawiło się za późno, by w zasadniczy sposób zmodyfikować ten naukowy i instytucjonalny system, który miał za sobą wielowiekową historię i jeszcze długo – co najmniej do epoki Oświecenia – miał odgrywać istotną rolę w nauce i oświacie¹. Jednak odkrycie antycznych źródeł odbiło się szerokim echem w kulturze filozoficznej XVI wieku i nawet scholastycy opowiadający się za tradycyjnymi drogami (*viae*) wpisywali się w ducha epoki, nie mówiąc o przedstawicielach mniej czy bardziej rewolucyjnych prądów intelektualnych typowych dla tego kontekstu historycznego. Można wręcz zaryzykować stwierdzenie, że najważniejsza dziedzina filozofii, metafizyka oraz dyskusje wokół *Metafizyki* Arystotelesa stanowią znakomity przykład charakterystycznego dla XVI wieku synkretyzmu filozoficznego, polegającego na wzajemnym przenikaniu się różnych metod i stylów filozoficznego myślenia. Postaram się w tym miejscu odpowiedzieć na pytanie, czym charakteryzowało się owo przenikanie, jakie przyjmowało rozmiary i jak głęboko sięgało w określonym zakresie, o którym jest tu mowa. Wybrany przeze mnie tekst jest tekstem niewątpliwie reprezentatywnym, od momentu opublikowania cieszącym się powszechnym uznaniem. Chodzi oczywiście o *Disputationes metaphysicae* hiszpańskiego jezuitę Francisco Suareza, wydane po raz pierwszy w 1597 w Salamance². Spróbujmy teraz określić stosunek Suareza do kwestii o charakterze ogólnym, tj. do relacji między metodą scholastyczną a humanistyczną, a potem do kwestii szczegółowej, jaką jest definicja struktury nauki zwanej metafizyką na tle tradycji średniowiecznej oraz szesnastowiecznej debaty.

Scholastyka a humanizm

Należy od razu podkreślić, że *Disputationes* Suareza stanowią najważniejszą syntezę tradycji scholastycznej metafizyki, swego rodzaju punkt docelowy tej tradycji w epoce przed-nowożytnej (czy późnorenasanso-

¹ Na temat scholastyki jako kategorii historycznej i intelektualnej zob. obszerną pracę R. Quinto, *Scholastica. Storia di un concetto*, Padova 2001.

² Korzystam z wydania internetowego *Disputationes metaphysicae* Suareza w opr. S. Castelle [http://homepage.ruhr-uni-bochum.de/michael.renemann/suarez/index.html]. Dalej jako: DP.

wej), a równocześnie wykładnię metafizyki, która przekazała tę naukę myśli nowożytnej siedemnastego i osiemnastego wieku³. Warto zwrócić uwagę, że dzieło ukazało się w 1597, kiedy pionierska epoka humanizmu wyczerpała już swój potencjał i możliwe stało się zrobienie bilansu co do tego, jaki wkład miał humanizm w zrozumienie filozofii Arystotelesa i jego metafizyki. Trzeba również przypomnieć, że w przypadku tej dyscypliny wkład humanizmu polegał przede wszystkim na edycji greckiego tekstu dzieła Arystotelesa⁴, a także na publikacji łacińskiego przekładu komentarza do *Metafizyki* Aleksandra z Afrodyzji, najbardziej szanowanego i przenikliwego komentatora Starożytności, który zasługiwał na miano „egzegety” *par excellence*, jako że – jak napisał włoski arystotelik Andrea Cesalpino – „rozumiał Arystotelesa lepiej niż sam Arystoteles”. Przekład ten był dziełem Juana Ginés de Sepúlveda i powstał na początku jego znamienitej kariery, kiedy ten słynny hiszpański humanista, filozof, erudyta i polemista przebywał we Włoszech i obracał się w kręgach Kurii rzymskiej. Był to zresztą przekład tak udany, że wydanie tekstu greckiego wydawało się niepotrzebne⁵. Przy okazji warto podkreślić, że scholastykę iberyjską uważa się za najbardziej podatną na wpływ humanizmu⁶. Portugalczykiem był np. *conimbricensis* Pedro de Fonseca – autor *Commentarii in Metaphysicam* (1577), które być może najlepiej reprezentują mariaż tych odmiennych tradycji. W dziele tym obok tekstu greckiego widnieje prze-

³ Znany jest przykład Leibniza, który przeczytał *Disputationes Metaphysicae* „jak powieść”. Do tego można dodać świadectwo włoskiego filozofa G.B. Vico (1668–1744), który za młodu zamknął się w domu na rok, by oddać się lekturze dzieła Suareza (zob. jego *Autobiografia*).

⁴ Pierwszy wydał *Metafizykę* wraz z całym *corpus aristotelicum* słynny wenecki wydawca Aldo Manuzio w 1495–98.

⁵ Nastąpiło ono dopiero w XIX wieku. Juan Ginés de Sepúlveda wslawił się m.in. przekładem *Polityki* Arystotelesa, którego celem było podparcie autorytetem Stagiryty teorii „naturalności” niewolnictwa, w dyskusjach na temat statusu prawnego tubylców z Nowego Świata. Rozpoczęta w 1523 roku wersja Aleksandra komentarza do *Metafizyki* została ukończona w 1527, a do jej opracowania miał Sepúlvedę zachęcić sam Giulio de' Medici, przyszedł papież Klemens VII. Do 1561 roku ukazało się jej 6 edycji, a zatem do tego momentu można uznać, że odniosła ona pełny sukces. Przekładem tym zajmę się w artykule *Przekłady Aleksandra z Afrodyzji i myśl Renesansu*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce”, 53 2009, s. 213–230.

⁶ E.G. Bauer, *Scholasticism after Humanism*, [w:] *Philosophers of the Renaissance*, ed. by P.R. Blum, Darmstadt 1999, s. 236–255. Przewodnia rola myśli hiszpańskiej w europejskiej kulturze filozoficznej, w tym polskiej, XVI i XVII wieku została szeroko zilustrowana w artykule E. Górskiego, *La recepción en Polonia del pensamiento español de la Contrarreforma y del Baroco*, [w:] Antonio Heredia Soriano (ed.), *Exilios Filosóficos. Actas del VII Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana*, Universidad de Salamanca 1992, s. 269–286.

kład łaciński, komentarz dosłowny oraz *quaestiones* dotyczące wybranych zagadnień, szczególnie ważnych z filozoficznego punktu widzenia.⁷ Wśród wielu autorów hiszpańskiego pochodzenia, którym hiszpańska scholastyka XVI i XVII wieku zawdzięcza swoją rangę, warto wymienić również innego interesującego autora, działającego w tym samym okresie: pochodzącego z Walencji dominikanina Diego Masa, którego *Metaphysica disputatio de ente et eius proprietatibus*, (1587) – w odróżnieniu od Fonseki, natomiast podobnie jak u Suareza – odchodzi od praktyki komentowania Arystotelesa. Poza tym Mas – tym razem podobnie jak Fonseca i, jak zobaczymy, inaczej niż Suarez – otwarcie korzysta z renesansowej literatury filozoficznej, którą *lato sensu* można określić mianem humanistycznej, tj. z takich autorów jak Giovanni Pico della Mirandola, Agostino Steuco, Francesco Patrizi, Jacopo Zabarella, Joachim Périon, z którymi nieraz się spiera.

Wracając do Suareza – jego stanowisko przedstawione we wstępie do dzieła można streścić w następujących punktach:

- Suarez uznaje, że dzieła komentatorów greckich, a zwłaszcza Aleksandra z Afrodyzji, są przydatne;

- przyznaje, że zrozumienie litery tekstu Arystotelesa jest istotne dla zrozumienia jego filozofii (dlatego do *Disputationes*, mających układ systematyczny, dodaje szczegółowy indeks, umożliwiając odnalezienie omówień poszczególnych zagadnień w tekście *Metafizyki* Arystotelesa);

- jeśli jednak zrozumie się sens myśli Arystotelesa, nie warto tracić czasu na zawiłe i próżne dywagacje o charakterze literacko-historyczno-filologicznym *expositorum more*, ponieważ istotniejszy jest systematyczny wykład tematów, stanowiących „przedmiot tej mądrości”⁸;

- tym, co liczy się naprawdę, są *res ipsae*, prawda rzeczy, czyli prawdziwość i spójność przedmiotowej dyscypliny, a nie samo filologicznie poprawne rozumienie greckiego tekstu Arystotelesa⁹.

Krótko mówiąc, filologiczne rozważania na temat tekstu Arystotelesa mają dla Suareza drugorzędne znaczenie, a tym samym, jak można przypuszczać, nie uznaje on humanistów za pełnoprawnych rozmówców.

⁷ *Quaestio disputata* uznają oczywiście za wyznacznik metody scholastycznej, o czym zob. Quinto, *Scholastica*, *op.cit.* i J. Domański, *Metamorfozy pojęcie filozofii*, Warszawa 1996.

⁸ DP, *Ratio et discursus totius operis ad lectorem*.

⁹ DP, *Prooemium*. Jest rzeczą oczywistą, że strategię Suareza należy rozumieć w świetle zaleceń i dyrektyw zakonu, zawartych w różnych *Constitutiones* czy *Rationes*. Problem ten zwięźle przedstawił M. Forlivesi, „*Nec temere novas excogitent, nisi ex constantibus solidisque principiis*”. *Francisco Suárez and the “rationes studiorum” of the Society of Jesus*, [w:] M. Sgarbi (opr.), *Francisco Suárez and His Legacy*, Milano 2010, s. 77–90 [http://web.tiscali.it/marcoforlivesi/mf2010sr.pdf].

Scholastyk Suarez traktuje poważnie Alberta Wielkiego, Tomasza, Szkota, Soncinasa, Idziego Rzymianina, Awerroesa, Javellego, Kajetana i im podobnych, bo tak naprawdę tylko ich interpretacje się liczą. W istocie nazwisko Aleksandra z Afrodyzji – autora, którego można uznać za głównego przedstawiciela antycznych komentatorów – pojawia się w całych *Disputationes* około dziesięciu razy i to w mało znaczących kontekstach. Jeśli się temu dokładniej przyjrzeć, taki stosunek do greckich komentatorów jest tylko odbiciem pewnych zastanych struktur. Zakorzenionym w średniowiecznej scholastyce kursom przysługiwała pewna instytucjonalna wyższość nad *curricula* realizowanymi przez humanistów oraz tzw. „artystów” – nauczycieli filozofii na wydziałach „sztuk”, czyli świeckich uniwersytetów, kształcących przyszłych lekarzy i prawników. Kontekst historyczny, w którym powstały *Disputationes*, pozwala sprecyzować, co należy rozumieć przez pojęcie wyższości. W epoce konfliktów religijnych (a także ekspansji misyjnej) obrona prawdziwej wiary stanowiła naczelne zadanie wielu osób z wyższym wykształceniem, a tym samym ważne było dla nich, by uzbroić się w solidny i niezawodny oręż w postaci koncepcji z zakresu logiki i metafizyki pochodzenia arystotelesowskiego. Ten oręż mógł się przydać zarówno w polemice konfesyjnej, jak i w apologetyce, a sam Suarez we wspomnianym wstępie czyni aluzję do takiej właśnie funkcji metafizyki¹⁰.

Kwestia spójności metafizyki. Francesco Patrizi

Wczesnonowożytna scholastyka cieszyła się więc statusem, który stawiał ją – we własnym mniemaniu, ale także zapewne w ogóle – „ponad” innymi typowymi prądami epoki. Z drugiej strony, trudno przypuszczać, żeby uczony kalibru Suareza nie był świadomy wyzwań stawianych przez kulturę filozoficzną jego epoki, zwłaszcza w kwestii dotyczącej metafizyki. Mam tu na myśli pewną erozję tradycyjnego paradygmatu metafizycznego, która dokonała się głównie – choć nie tylko – poza obrębem tradycyjnej filozofii scholastycznej (katolickiej), właśnie w kręgach tych, którzy czytali Arystotelesa i jego komentatorów po grecku, na włoskich uczelniach świeckich, czyli tam gdzie *curriculum* nie obejmowało teologii. Sprawą, która być może pozwala najlepiej zrozumieć istotę tego zjawiska, jest spór wokół spójności metafizyki: czy jest ona dyscypliną spójną, czy też może pod nazwą „metafizyka” kryje się wielość zagadnień pozbawionych wspólnego mianownika? Co prawda debata ta toczyła się od dłuższego

¹⁰ *Prooemium*. Znamienne, że Suarez podkreśla, jak zabrał się do napisania DP, przerywając wykład na rzeczach „poważniejszych” (*graviore*s), czyli teologicznych.

czasu w łonie samej scholastyki¹¹, ma się jednak wrażenie, że dopiero w XVI wieku potencjał tej dyskusji stał się jawnie destrukcyjny dla systemu nauk metafizycznych. Stało się tak dlatego, że dyskusja wyszła poza mury szkół i uniwersytetów i została podjęta przez autorów mających wpływ na szersze kręgi czytelników, którzy metafizyką interesowali się w niewielkim stopniu albo wręcz byli do niej wrogo nastawieni. Mam na myśli długofalowy proces dekonstrukcji filozofii Arystotelesa, który zachodził przede wszystkim w środowiskach humanistów w Italii i Francji od początku XVI wieku. Nie warto w tym miejscu szczegółowo omawiać jego przebiegu i aktorów, wystarczy odesłać do stanowiska dobrze znanych postaci, takich jak Gian Francesco Pico della Mirandola, Mario Nizolio, Pierre de la Ramee i w XVII wieku Pierre Gassendi¹². Wspomnę jedynie to, co w pewnym sensie stanowiło punkt kulminacyjny tego ataku na Arystotelesa i na jego *Metafizykę*, a mianowicie dzieło chorwackiego platonika Francesco Patriziego (najczęściej przyjmuje się jego nazwisko w wersji włoskiej). W *Discussiones peripateticae* (Wenecja 1571 oraz Bazylea 1581) znajdziemy bowiem myśl, że tekst *Metafizyki* obejmuje dwie, a może nawet trzy nauki: *de ente*, *de principiis substantiarum* i *de principiis scientiarum*¹³. Zważywszy, że miejsce tej ostatniej (epistemologia!) wśród nauk o bycie jest bardzo wątpliwe, zostaje problem spójności pozostałych dwóch oraz ich wartości. Konkluzja Patriziego jest drastyczna: przedstawiona w księgach K, L, M i N nauka *de principiis* jest czymś w rodzaju „teologii” (Patrizi nazywa ją „sapientia”), nic niewartej, skupionej wokół mechanicznych poruszczeni niebios i niezdolnej wytrzymać porównania z pradawną i głęboką *scientia de divinis* Chaldejczyków (Patrizi wydał także pseudo-zoroastriańskie *Oracula Chaldaica*). Jakąś wartość skłonny jest natomiast Patrizi przypisać pozostałym częściom *Metafizyki* poświęconym „filozofii”, czyli *scientia de ente*, tj. „ontologii”¹⁴.

Kluczowym punktem interpretacji Patriziego jest zaprzeczenie, że dwanaście lub czternaście ksiąg tzw. *Metafizyki* stanowi wykład jednolitej, spójnej nauki. Egzegeza końcówki *Metaph.* VI, 1, przedstawiająca ten

¹¹ M. Forlivesi, *Approaching the Debate on the Subject of Metaphysics from the Later Middle Ages to the Early Modern Age: The Ancient and Medieval Antecedents*, „Medioevo”, 34 (2009), s. 9–59. [<http://web.tiscali.it/marcoforlivesi/mf2009ad.pdf>].

¹² C. B. Schmitt, *Gianfrancesco Pico della Mirandola (1469–1533) and his Critique of Aristotle*, The Hague 1967.

¹³ *Francisci Patricii Discussionum Peripateticarum*, tomi IV, Basileae 1571, s. 104–108 i 208–217.

¹⁴ *Ibidem*, s. 160 i 168. Ogólnie rzecz biorąc, u Patriziego ocena filozofii Arystotelesowskiej nie jest jednoznaczna, zob. na ten temat E.B. Pajnić, *Petric's (Patricius) View of Plato and Aristotle according to the Appendix of Nova de Universis Philosophia*, [w:] E.B. Pajnić i in., *Interpreting Tradition and Modernity*, Zagreb 2004, s. 9–34.

tekst jako niearystotelesowską głosę, skłania Patriziego do przekonania, że Stagiryta nie łączył ze sobą nauki o pierwszych substancjach, zawartej głównie w XII księdze i nauki o *ens in quantum ens*. Jednak ta taktyka to dopiero wstęp do bardziej ogólnej strategii Patriziego, niepozbawionej zresztą rozmachu i konsekwencji: teologia arystotelesowska, która dominuje w szkołach, choć w autentycznych dziełach samego Arystotelesa obecna jest w niewielkim stopniu, teoretycznie słaba i prawdopodobnie bezbożna, musi ustąpić miejsca teologii platońsko-hermetyczno-zoroastriańskiej, która *in nuce* zawiera już dogmatykę katolicką (naukę o Trójcy!).

Niezależnie jednak od planu, który Patrizi starał się zrealizować, w jego rozważaniach nad metafizyką widoczne jest to samo „napięcie” (termin Heideggerowski) między ontologią i teologią, które przekłada się później na definitywne rozejście się tych dwóch nauk. Jest to proces kojarzony zazwyczaj z rozwojem metafizyki w scholastyce protestanckiej, zwłaszcza kalwińskiej, XVII wieku i w filozofii niemieckiej epoki Oświecenia (Wolff, Kant)¹⁵. Zazwyczaj zapowiedź tego nowożytnego rozwoju upatruje się w wewnętrznej ewolucji scholastyki średniowiecznej, trzeba jednak podkreślić, że nowa kultura filozoficzna stymulowana przez humanizm podążała podobnymi ścieżkami i prowadziła do podobnych rezultatów.

Suarez a spójność metafizyki

Jak można się było spodziewać, w *Disputationes* nie pojawiają się nazwiska Patriziego, Nizolio, Ramusa, czyli tych wszystkich, którzy kwestionowali tekst i doktrynę Arystotelesa. Nie należą oni do grona autorytetów scholastycznych, z którymi można i trzeba dyskutować. Wszyscy są humanistami lub filozofami związanymi z filozofią uniwersytecką, a przede wszystkim *novatores*, przedstawicielami nowych i modnych prądów, pozbawionych jednak utrwalonego autorytetu. Poza tym, choć także te dyskusje prowadziły do ogromnie nośnych wniosków teoretycznych – jak w przypadku Patriziego – ich przedmiotem pozostawał tekst *Metafizyki*, jej historyczne koleje losu i scholastyk Suarez nie zamierza się tym zajmować. Kwestia spójności przedmiotu metafizyki należy po prostu do tych, które tradycyjnie należy rozwiązać na początku traktatu o tej nauce, trudno zatem spekulować na temat obecnych w świadomości Suareza rzeczywistych lub potencjalnych nawiązań do podnoszonej przez Patriziego problematyki¹⁶.

¹⁵ Zob. J.-F. Courtine, *Suarez et le système de la métaphysique*, Paris 1990.

¹⁶ Należy dodać, że zagadnienie to pojawia się wprost dopiero w trzeciej części pierwszej *disputatio*, ale już pierwsza część, tam mianowicie, gdzie autor mówi o „przedmiocie” omawianej nauki, zapowiada późniejsze rozwiązanie.

Przyjrzymy się zatem Suarezjańskim rozważaniom na temat owego przedmiotu. Kryterium umożliwiającym jego określenie jest to, że zakres metafizyki nie może być zbyt obszerny (należy zatem wykluczyć opinie, które przedmiot ów upatrują w bycie bez dalszych uściśleń, obejmującym także byty akcydentalne i „wyobrażone” [*entia rationis*]), ale także nie nazbyt zawężony (jak chcieliby np. ci, którzy przedmiot metafizyki ograniczają do najwyższego bytu)¹⁷. Innymi słowy, zdaniem Suareza należy unikać sprowadzania metafizyki do ogólnej ontologii zajmującej się uniwersalnymi formalnymi cechami bytu lub do teologii naturalnej. Przeciwnie – i to jest słynna doktryna hiszpańskiego jezuita – należy utrzymać oba te momenty, a to za pomocą rozróżnienia przedmiotu *a d e k w a t n e g o* i przedmiotu *g ł ó w n e g o*. Innymi słowy, jak wskazują wszystkie starożytne i nowożytne autorytety¹⁸, metafizyka łączy rozważania na temat bytu jako bytu rzeczywistego w całej jego rozciągłości i substancji niematerialnych, zgodnie z teologizującą tendencją charakterystyczną dla tradycji antycznej i średniowiecznej¹⁹.

W każdym razie, wszystko to jest przesłanką do tego, co Suarez stwierdza w III części pierwszej *disputatio* (*Utrum metaphysica sit una tantum scientiam*). Jak zwykle konkluzję zgodną z *communis sententia*, czyli faktyczne rozwiązanie problemu, poprzedza omówienie przeciwnego stanowiska, które zostaje przypisane – nieco enigmatycznie, ale zgodnie z dość powszechnym zwyczajem – „niektórym”²⁰. Trudno powiedzieć, kogo konkretnie ma na myśli jezuita, pisząc, iż owi niektórzy uznają, że metafizyka charakteryzuje się jednością wyłącznie „rodzajową” (*specificam*), a nie „gatunkową” (*genericam*), a tym samym *de facto* dzieli się na różne nauki mające różne przedmioty. Lub też kiedy polemizuje z tymi, którzy twierdzą,

¹⁷ DP I, 1, 8.

¹⁸ DP I, 1, 26.

¹⁹ Dla uzupełnienia kwestii związku Suareza z tradycją warto wspomnieć o pewnej, zauważalnej zmianie poglądów współczesnej historiografii na temat jego źródeł i inspiracji. Tradycyjnie podkreślano dług Suareza wobec nurtu szkotystycznego (jest to temat – o rodowodzie gilsonowskim oraz heideggerowskim – rozwinięty przez Courtine’a we wspomnianej monografii), podczas gdy ostatnio zwrócono uwagę na silne związki Suareza z tomizmem w kwestii tak istotnej jak nauka o transcendentaliach (transcendentalne nie jest to, co „ponad” wszelkimi kategoriami, lecz to, co dla nich „wspólne”, takie rozwiązanie przyjmuje hiszpański jezuita): zob. R. Darge, *Zum historischen Hintergrund der Transzendentalienlehre in den Disputationes Metaphysicae*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, t. 55, 2010, s. 67–90. Jest to zresztą zgodne z ustaleniami *ratio studiorum*, która narzucała szczególnie, choć nie ślepy, szacunek wobec nauki Akwinaty (zob. wspomniany wyżej artykuł Forlivesiego).

²⁰ DP I, 3, 8: „aliqui sentiunt...”; poprzednio (I, 3, 2) „multi”, którzy dostrzegali tylko ogólną jedność metafizyki. Suarez stosuje przede wszystkim takie formy bezosobowe, jest to konwencja często stosowana w scholastyce.

że jej jedność polega tylko na jedności „usposobienia poznawczego” (*habitus intellectualis*) i nie opiera się na tożsamości przedmiotu²¹. Rozwiązanie problemu polega więc na przyjęciu opcji przeciwnych do tych ostatnich: spójność metafizyki jest zatem dla Suareza spójnością „specyficzną”. Metafizyka jest „jedną nauką w sensie gatunkowym” (*una scientia specie*)²², której *ratio formalis*, czyli racją spójności ze strony aktu poznawczego jest to, że akt ten zachodzi „poprzez abstrakcję z materii według bytu” [*secundum esse*]. Suarez odwołuje się tutaj do Arystotelesa, *Metaph.*, VI, 1 i XI, 6 oraz do św. Tomasza, S.T., I-II, q. 57, art. 2²³.

Warto tu wspomnieć, że przekonanie o możliwości podziału nauk metafizycznych według kryterium rodzajowego, implikujące „jedność” wyłączenie „rodzajową” (*de facto* jest to pogląd Patriziego), kwestionowane było w licznych średniowiecznych debatach na temat metafizyki²⁴. Nie wydaje się jednak, by Suarez miał tu na myśl polemikę z określonymi autorami. Odnosi się zatem wrażenie, że mamy do czynienia z dialektyką rozgrywającą się w całości w głowie hiszpańskiego jezuitę²⁵, batalią między argumentami *pro et contra* bez odwołań do realnych autorów, lecz mającą przede wszystkim wysondować odporność zaproponowanej na początku doktryny o adekwatnym oraz głównym przedmiocie metafizyki. To dlatego Suarezowi wystarczy ustalenie, że proponowane przez niego rozwiązanie znaleźć można – choć raczej w formie niedopracowanej – już u Stagiryty (i u Akwinaty), a przez to ma ono potencjalną aprobatę wszystkich uznanych mistrzów.

Konkluzją może być stwierdzenie, że w kwestii problemu spójności metafizyki zaproponowane przez Suareza rozwiązanie ma posmak silnie tradycjonalistyczny. Boga i „aniołów”, czyli „teologii” nie można ani wykluczyć z przedmiotu metafizyki, ani zepchnąć na jej margines, choćby dlatego, że wtedy nauka ta nie obejmowałaby bytu realnego w całej jego *amplitudo-szerokości*, a tym samym nie byłaby poszukiwaną „mądrością”²⁶. Warto

²¹ DP I, 3, 6.

²² DP I, 3, 9.

²³ *Ibidem*.

²⁴ Zob. A. Zimmermann, *Ontologie oder Metaphysik? Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert. Texte und Untersuchungen*, Louvain 1982.

²⁵ Do tej konkluzji skłaniają mnie słowa, których Suarez używa w swoim wywodzie, np. *argumentor; haec sententia; difficultas tractanda; neque fortasse deerit, qui..., quod ita declaratur: si dicatur, itp.*

²⁶ M. Forlivesi pisał o „nieczystej ontologii” Suareza, tj. takiej, która nie ogranicza się do czystego bycia bytu, ale „zstępuje” także do bytów szczególnych, do których należą np. przedmioty teologii naturalnej. Zob. *Impure Ontology. The Nature of Metaphysics and Its Object in Francisco Suárez's Texts*, “Quaestio”, 5 (2005), s. 559–586 [http://web.tiscali.it/marcoforlivesi/mf2004io.pdf].

przywołać (prowizoryczną, co prawda) konkluzję Suareza na ten temat, pokazującą także typowy dla niego styl myślenia – poszukiwanie wyważonej syntezy, zdolnej ogarnąć dany problem w całej złożoności:

[...] bardzo trudno, jak mi się wydaje, obronić ideę, że usposobienie do metafizyki jest albo jedną, prostą jakością, albo [jakością] tak złożoną, że powstaje z różnorodnych składników częściowych, powiązanych ze sobą w sposób rzeczywisty i właściwy [...]. Dlatego wydaje się, że lepiej stwierdzić, iż jest to nauka, która obejmuje jakości częściowe, czyli usposobienia, składające się na naukę – można powiedzieć – nie przez samo przypadkowe zestawienie w podmiocie, do którego przynależą, lecz przez pewne podporządkowanie, czy pewien stosunek zależności wobec tego samego podmiotu, którego dotyczy; niekoniecznie bowiem we wszystkim musi występować ten sam porządek jedności. A jeśli ktoś pyta, na czym polega taki porządek podporządkowania i zależności, można mu odpowiedzieć, że polega na pewnej dyspozycji do tego samego przedmiotu, który, choć obejmuje rzeczy różne, to jednak między sobą tak powiązane, że poznanie jednych zależy od [poznania] drugich, ponieważ wzajemnie wspomagają się w poznaniu według tej samej racji i według tego samego typu wiedzy naukowej²⁷.

Warto być może podkreślić to nastawienie Suareza, ponieważ był on często kojarzony z przełomem w dziejach rozumienia metafizyki, *de facto* z jej rozbiciem, tj. z momentem emancypacji ontologii od teologii. Te współczesne interpretacje, jak sądzę, nie przywiązują należytej wagi do stanowczości, z jaką hiszpański jezuita broni wspólnego, tradycyjnego stanowiska chrześcijańskich metafizyków, wyjaśniając najgłębsze racje filozoficzne (abstrahując od historycznych kolei losu jednego – choć ważnego – tekstu, jakim była arystotelesowska *Metafizyka*), które zapewniały metafizyce tradycyjną rolę i strukturę – rolę syntezy nauki o bycie i teologii naturalnej.

²⁷ I, 3, 12. “[...] difficillimum mihi videri velle defendere habitum metaphysicae esse unam simplicem qualitatem, aut ita compositam, ut ex variis partialibus entitatibus, vera ac reali unione inter se unitis, consurgat [...]. Quare facilius dici videtur huiusmodi scientiam includere partiales qualitates, seu habitus, qui unam scientiam componere dicuntur non sola aggregatione per accidens in eodem subiecto cui inhaerent, sed subordinatione aliqua ac dependentia, quam inter se habent per ordinem ad idem subiectum circa quod versantur: non enim necesse est in omnibus rebus eundem ordinem unitatis inveniri. Quod si quis inquirat quisnam sist iste ordo subordinationis et dependentiae, responderi potest consistere in habitu ad idem obiectum, quod, licet res varias complectatur, ita tamen inter se sunt connexae, ut harum cognitio ab illis pendeat, et sese mutuo in cognitione iuvent sub eadem ratione et modo scientiae ac doctrinae”.

Nie przypadkiem, jak zostało podkreślone²⁸, siedemnastowieczni autorzy, pozostający pod wpływem Suareza, także bronili spójności metafizyki jako nauki o bycie i o Bogu, nie godząc się na jej rozparcelowanie. ∞

DANILO FACCA – Profesor w Instytucie Filozofii i Socjologii PAN, specjalista w zakresie filozofii renesansu. Opracował szereg artykułów poświęconych recepcji *Metafizyki* Arystotelesa w XVI wieku, opublikowanych m.in. w czasopismach „Humanistica”, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce”, „Peitho”. Wraz z V. Lepri opracował tom pt. *Polish Culture in the Renaissance: Studies in the Arts, Humanism and Political Thought*, Florence 2013. W przygotowaniu jest edycja dzieła B. Keckermanna *Praecognita Philosophica*. Autor książki *Bartłomiej Keckermann i filozofia* (2005).

DANIO FACCA – Professor at the Institute of Philosophy and Sociology of the Polish Academy of Sciences in Warsaw, a specialist in Renaissance thought. He is the author of a monograph on Bartholomaeus Keckermann (2005) and of several articles on the fortune of Aristotle's *Metaphysics* in the 16th century, printed in “Humanistica”, “Odrodzenia i Reformacja w Polsce”, “Peitho”. He is working on a critical edition of Keckermann's *Praecognita Philosophica* and (together with V. Lepri) is preparing the volume *Polish Culture in the Renaissance: Studies in the Arts, Humanism and Political Thought*.

²⁸ Zob. Forlivesi, (*Impure ontology, op.cit.*), który powołuje się na ocenę wielkiego mediewisty Martina Grabmanna w: *Die Disputationes Metaphysicae des Franz Suarez in ihrer methodischen Eigenart und Fortwirkung*, [w:] *idem, Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik*, Hueber, I, München 1926, s. 525–560, s. 545–548 oraz na artykuł E. Vollratha *Die Gliederung der Metaphysik in eine Metaphysica generalis und Metaphysica specialis*, „Zeitschrift für philosophische Forschung”, 16/II (1962), s. 258–284, uznającego innego jezuitę, portugalczyka B. Pereirę, za odpowiedzialnego w XVI wieku za rozdział między ontologią a teologią w metafizyce.