

Ks. Grzegorz Gólski CM

TEORIA BYTU I ISTOTY W „PHILOSOPHIA PRIMA SIVE ONTOLOGIA” CHRYSIANA WOLFFA

Treść: Wprowadzenie. Część pierwsza: Konstruowanie pojęcia bytu. — I. Historyczne uwarunkowania wolffiańskiej koncepcji bytu. — II. Koncepcja przedmiotu filozofii pierwszej w ujęciu Chr. Wolffa.

Część druga: Analiza składowych elementów pojęcia bytu. — I. Koncepcja aktu i możliwości. — II. Teoria istoty. Zakończenie. Zusammenfassung.

WPROWADZENIE

Istnieją w historii filozofii okresy dobrze znane, opracowane wszechstronnie, tak pod względem monograficznym jak i syntetycznym. Spotykamy jednak i takie okresy, które stoją w cieniu wielkich ludzi i dlatego są jeszcze mało zbadane. Rozważania historyczne nad tymi epokami przejściowymi są często traktowane po macoszemu. Bogate nieraz życie duchowe bywa upraszczane, a jego opis ogranicza się do wymienienia tylko głównych nazwisk i tendencji rozwojowych. Dotyczy to szczególnie oświecenia niemieckiego. Jeżeli znana jest dość dobrze filozofia Leibniza i wszechstronnie jest już omówiona nauka Kanta, to dziesięciolecia dzielące te szczyty niemieckiej myśli filozoficznej uważa się nieraz za lata mało ciekawe dla historii filozofii i pozbawione większego znaczenia dla rozwoju kultury¹.

A przecież twórczość literacka i filozoficzna pierwszej połowy XVIII wieku jest bogata i interesująca. Niestety, do końca XIX wieku właściwie nie badano tej epoki, tak przecież ważnej dla kultury niemieckiej. Po wszystkich wojnach religijnych i politycznych XVII stulecia dopiero teraz nastały przychylne warunki do usuwania zaniedbań kulturowych. W tym okresie następuje duchowe odrodzenie Niemiec, podnosi się ogólne wykształcenie i powstaje bogata literatura i filozofia narodowa. Zda-

¹ Por. M. W u n d t, *Die deutsche Philosophie im Zeitalter der Aufklärung*, „Zeitschrift für deutsche Kulturphilosophie” t. 2, z. 3 (1935), 225—250, 225.

niem W. Arnspersgera², ludzie najbardziej w tej sprawie zasłużeńi, to w dziedzinie literatury J. Chr. Gottsched, a w filozofii — Chr. Wolff. Na ich barkach stanęli inni, którzy może patrzyli dalej i uczynili więcej dla oświecenia niemieckiego. Szybko jednak zapomnieli o fundamentalnej roli swoich poprzedników, co gorsza, przeprowadzili gwałtowną krytykę ich działalności, a później ich następcy ślepo powtarzali utarte już sądy. Nie zastanawiano się samodzielnie, czy ta ostra i chyba jednostronna ocena jest uzasadniona. Duże znaczenie Gottscheda w literaturze ukazał dopiero D a n z e l. Rola Wolffa w filozofii nie została jeszcze w pełni doceniona. Zgadząc się z tą opinią Arnspersgera chcemy tylko dodać, że przyczyn tego stanu rzeczy należy szukać głównie w tym, iż źródła jego filozofii, bogactwo jej treści i jej wpływ na poglądy późniejszych filozofów nie zostały jeszcze w pełni zbadane.

Nie chcemy tu przeprowadzać dokładnej analizy tego zagadnienia. Wskazemy tylko dla przykładu na głośną, dotychczas jeszcze nierozstrzygniętą sprawę zależności myśli Wolffa od poglądów Leibniza³. Z drugiej strony blask postaci Kanta tak oślepią wielu historyków filozofii, że nie widzą osób stojących czasowo blisko niego, chyba że on sam, jak to uczynił względem Hume'a, na nie wskazuje⁴. Znane są powszechnie słowa uznania, jakie wypowiedział Kant pod adresem metody Wolffa, dzięki której zaszczerpił on Niemcom ducha solidności i bezpiecznego postępowania w nauce. Wiadomo także, że Kant uczył się na podręcznikach szkoły Wolffa i sam długo w swoich wykładach opierał się na tych podręcznikach. Uważa się jednak, że jego druzgocąca krytyka dotychczasowej metafizyki zniszczyła ostatecznie filozofię pierwszą Wolffa. H. Pichler sądzi, że pod wpływem „Krytyki czystego rozumu” ostatecznie pożegnano się z ontologią wolffiańską, uważając ją za przeżytek historii, niemożliwy do powtórzenia. Zapomina się o tym, że nauka Kanta o kategoriach nie jest przecież niczym innym jak tylko skąpym zarysem ontologii⁵.

² W. Arnspersger, *Christian Wolff's Verhältnis zu Leibniz*, Weimar 1897, 2n.

³ G. Gólski, *Leibniz a Wolff. Problem zależności systemowej*. Studia Gdańskie, t. I, 213—222.

⁴ E. König w artykule *Über den Begriff der Objektivität bei Wolff und Lambert mit Beziehung auf Kant*, „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik” 85 (1884), 292—313, 293 na podstawie porównania niektórych zagadnień teorii poznania broni Wolffa i Lamberta przed lekceważącym sądem historii i twierdzi, że oni w swych badaniach krytycznych jako „Vorarbeiter Kant's betrachtet werden können”. O tej zależności Kanta od Wolffa mówi też H. Schmälenbach, *Leibniz*, München 1921, 561 n.

⁵ „Unter dem Eindruck der Kritik der reinen Vernunft war die Wolffische Ontologie in die Rumpelkammer der Geschichte der Philosophie gekommen, ob schon Kants Kategorienlehre selbst nichts anderes als die Knappe Skizze einer Ontologie ist”. H. Pichler, *Über Christian Wolffs Ontologie*, Leipzig 1910, 83; por. też rozprawę: H. Heimsoeth, *Christian Wolffs Ontologie und die Prinzipienforschung I. Kants. Ein Beitrag zur Geschichte der Kategorienlehre*, „Kant-

Wobec tak silnego wpływu Wolffa, nawet na najbardziej samodzielne indywidualności filozoficzne, może się zrodzić słuszne pytanie, dlaczego dotychczas nie oczyszczono Wolffa z wszystkich fałszywych opinii i nie stwierdzono jednogłośnie jego dużego znaczenia w historii filozofii oświecenia niemieckiego. Odpowiedź nasza jest może paradoksalna, ale nie mniej prawdziwa. Wszyscy wspominają ogólnie nazwisko i zasługi Wolffa, ale nie wielu jest takich, którzy badają i znają rzeczywiście jego filozofię. Każdy kto zna trudności z przebicciem się przez bogatą literaturę, jaka wyrasta wokół szczytów myśli niemieckiej, może z niedowierzaniem odczytać naszą tezę. Jeżeli Niemcy z takim upodobaniem piszą o swoich filozofach, przedstawiając ich poglądy z różnych punktów widzenia, to dlaczego tak mało piszą o nauce Wolffa? Trudno znaleźć pełne wytłumaczenie dla tego niezbitego faktu. Może tu działa olśnienie wielkimi nazwiskami i lekceważenie dla epok przejściowych. Nie trzeba chyba powtarzać oczywistego już dziś twierdzenia o szkodliwości takiego postępowania.

Nie należy rozumieć naszej odpowiedzi w sposób skrajny. Oczywiście istnieje długi szereg dzieł poświęconych epoce oświecenia europejskiego i niemieckiego, w których znajdujemy krótsze lub dłuższe, zwykle jednak bardzo ogólnikowe, wzmianki o filozofii Wolffa. Pozwolę sobie tu zwrócić uwagę na doskonałe dzieło *V o l j a v e c ' a*⁶ i prace *W u n d t a*⁷. Zwykle jednak w dziełach syntetycznych najwięcej mówi się o problemie zależności nauki Wolffa od poglądów Leibniza. Jest to także żelazny temat wielu rozpraw poświęconych wyłącznie nauce Wolffa⁸. Ogromna większość tych rozpraw poświęcona jest głównie analizie wtórnych aspektów myśli wolffiańskiej a podstawowa problematyka bytu jest w nich omawiana tylko ogólnikowo.

studien” *Ergänzungsheft* 71, 1—92, passim, w której autor dokonuje dokładnej weryfikacji powyższego sądu drogą porównania podstawowych kategorii Kanta z „termini ontologii” Wolffa. *G. K a h l - F u r t h m a n n*, patrzy na Wolffa oczyma kantysty i dlatego opowiada się za zdaniem Pichlera. „Inwiefern kann man Wolffs Ontologie eine Transzendentalphilosophie nennen?” *„Studia philosophica”* 9 (1949), 80—92, 92.

⁶ *Fr. V o l j a v e c*, *Geschichte der abendländischen Aufklärung*, Wien, München 1961. Autor przedstawia tu w sposób szczególnie interesujący trudności, jakie zrodziły się z konfrontacji nauki Wolffa z prawdami teologii chrześcijańskiej, głównie katolickiej.

⁷ O wpływie Wolffa na oświecenie niemieckie mówi *M. W u n d t* najwięcej w artykule: *Christian Wolff und die deutsche Aufklärung*, w: *Das Deutsche in der deutschen Philosophie*, 227—246, Stuttgart 1941 i w dziele cyt., gdzie jednak podkreśla, że poza Wolffem także *Buddeus*, *Crusius*, *Darjes* i ich szkoły grają dużą rolę na scenie filozoficznej Oświecenia niemieckiego.

⁸ Specjalnie tą sprawą zajmuje się *W. A r n s p e r g e r* (dz. cyt. passim): Jest on mocno zaangażowany w obronę niezależności Wolffa; *P. A. H e i l e m a n n*, *Die Gotteslehre des Christian Wolff. Versuch einer Darstellung und Beurteilung*, Leipzig 1907, 45 nn. nie umie także wyzwolić się spod nacisku tej dyskusji i kiedy omawia problemy teologii wolffiańskiej porównuje ciągle jej tezy z nauką Leibniza na ten temat.

Wiadomo jednak, że tematy pochodne filozofii zależą od uprzedniego rozwiązania zasadniczej problematyki bytu. Brak jednak prac poświęconych wyłącznie temu zagadnieniu. Mógł więc słusznie powiedzieć P. Petersen, że „nie posiadamy żadnego podstawowego przedstawienia dzieła Chrystiana Wolffa”⁹. Jeszcze w 1939 roku W. Campo myśli podobnie i zastanawia się nad przyczynami tego stanu¹⁰. Sądzi, że zbytnia jasność i rozwlekłość dzieła Wolffa nie prowokowała do namiętnych rewindykacji czy interesujących odkryć, nie pozwalała spodziewać się możliwości różnych interpretacji¹¹.

Nie przeczy twierdzeniu Petersena fakt istnienia wymienionego już studium H. Pichlera. W swoim czasie spełniło ono doniosłą rolę. Wreszcie, po 150 latach zapomnienia, zauważono ontologię Wolffa. Dużo znajduje się tu ciekawych rozważań i spostrzeżeń, szczególnie kiedy mowa jest o związkach ideowych Wolffa z jego poprzednikami i następcami. Cenna jest jego uwaga, że w ontologii Wolffa byt jest rozważany jako przedmiot myśli, w oderwaniu od istnienia. Porusza także problem pierwszych aksjomatów w filozofii Wolffa. Ponieważ jednak Pichler ulega wpływom filozofii Kanta, dlatego też zbyt często porównuje naukę Wolffa z poglądami Kanta. Widoczne jest to między innymi w jego badaniach, czy wolffiańskie określenie konieczności i przygodności jest analityczne czy syntetyczne. Nie znajdujemy u niego dociekań nad problemem istnienia i przyczynowości¹².

⁹ „Wir haben keine Geschichte der „Aufklärung“, keine gründliche Darstellung des Werkes eines Christian Wolff“. *Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland*, Leipzig 1921, VII.

¹⁰ M. Campo, *Cristiano Wolff e il razionalismo precritico*, Milano 1939, 168.

¹¹ „Non possediamo, su Wolff, vere e proprie monografie. Posto in mezzo tra Leibniz e Kant, il fenomeno wolffiano non si prestava ad appassionate rivendicazioni o a scoperte interessanti: doveva sfuggire progressivamente all'attenzione. Ne la sua chiarezza, fin troppo esplicita e prolissa, faceva sperare possibile varietà d'interpretazioni“. Campo, dz. cyt., 676.

¹² W związku ze stwierdzonym u Pichlera badaniem filozofii Wolffa w świetle nauki Kanta można przypomnieć ciągle dyskutowany problem filozoficzności względnie afilozoficzności historii filozofii. Historyczne i rzeczowe badania tego tematu znajdujemy w dziele St. S wie ż a w s k i e g o, „Zagadnienie historii filozofii“, Warszawa 1966, szczególnie w rozdziale: „Rola historiografii filozofii w twórczości filozoficznej” (589—611), gdzie autor wskazuje na dwie możliwe postawy: „Jest bardzo dobrze, gdy historyk filozofii jest tak dalece filozofem, że sam zajmuje na gruncie sporów i zagadnień filozoficznych wyraźne stanowisko, ale jako historyk filozofii ma on ścisły obowiązek tę swoją „przynależność” do określonej szkoły i orientacji filozoficznej, a nawet swoją sympatię dla tego lub owego systemu filozoficznego całkowicie zawiesić, ilekroć występuje jako historyk, a nie jako filozof” (593). Z drugiej jednak strony postulowane jest filozoficzne uprawianie badań nad dziejami filozofii — i to na wszystkich piętrach historiografii filozofii: „Aby jednak te swoje zadania wobec filozofii spełnić, winna być historiografia filozoficzna uprawiana filozoficznie. Tak właśnie ujmował dzieje filozofii Arystoteles, który usiłował lepiej zrozumieć swoich poprzedników, niż oni sami rozumieli samych siebie, a studia historyczne traktował przede wszystkim jako narzędzie pozwalające głębiej wnikać w dziedzinę, której historię się bada” (603). Pierwsze widzenie postawy i postępowania historyka filozofii uważamy za ideał, do którego należy dążyć.

Wydaje się jednak, że dopiero z chwilą pojawienia się wielkiego, dwutomowego dzieła M. Campo zale Petersena stają się bezprzedmiotowe. H. Hartmann pisząc recenzję tego dzieła wyznaje, że wstydem przejmuje go myśl, iż najbardziej wpływowy filozof w okresie między Leibnizem a Kantem, który wykształcił dwa pokolenia filozofów i który dla swego doskonale zbudowanego systemu i zasług w podniesieniu niemieckiego ducha naukowego, zasłużył na pochwałę Kanta, doczekał się dopiero teraz pierwszego opracowania i to dokonanego przez Włocha¹³.

We wstępie do swojej pracy M. Campo¹⁴ pisze, że istnieją liczne opracowania okresu oświecenia. Odczuwa się jednak brak dokładnego wykładu genezy, rozwoju i krytycznego przemyślenia idei jednego z najbardziej charakterystycznych przedstawicieli tej epoki¹⁵. Uważa, że dla osiągnięcia tego celu trzeba porzucić łatwe uogólnienia (*loci communes*), które powtarza się w tylu opracowaniach i zająć się cierpliwą analizą dzieł czołowego reprezentanta racjonalizmu przedkrytycznego. Jego praca nie ma ambicji wyczerpującego ukazania wszystkich myśli zawartych w grubych tomach filozofii Wolffa. Jego cel jest krytyczny. Chce ukazać genezę i rozwój tych problemów, które mając swe źródła w rewolucji kartezjańskiej, za pośrednictwem Wolffa, znalazły ujście u Kanta. Campo mówi, że studium filozofii Kanta doprowadziło go do pracy nad Wolffem¹⁶. Chce dać klucz do filozofii Kanta, czyli napisać introdukcję do jego „*Krytyk*”. Ma nadzieję, że jego praca popchnie innych w kierunku badań nad uwarunkowaniami scholastycznymi filozofii Wolffa i powiązaniem jej z prądami idealistycznymi¹⁷. Sam jednak tego nie czyni¹⁸. Duże zasługi ma tu Et. Gilson. Dopiero on wskazał

Jednak w praktyce, każdy historyk filozofii, który przyjmuje określoną filozofię, będzie zawsze miał ogromne trudności z utrzymaniem się na pozycjach czysto historycznych i w pracach jego (a więc i w naszej) można zawsze, mimo wszelkich usiłowań wyzwolenia się od subiektywnego widzenia przedstawianej filozofii, znaleźć ślady mniej lub bardziej wyraźnie wyznawanej filozofii.

¹³ H. Hartmann, *Mariano Campo, Cristiano Wolff e il razionalismo precritico*, „Blätter für deutsche Philosophie” 16 (1942/43), 330—331. Mamy nadzieję, że może dopiero pomnikowe wydanie fotooffsetowe, opatrzone dokładnymi indeksami, wszystkich dzieł niemieckich i łacińskich Wolffa, które od 20 lat ogłasza drukiem W. Arndt i J. Ecole, da początek nowemu zainteresowaniu filozofią naszego autora.

¹⁴ M. Campo, dz. cyt. XVIII n.

¹⁵ Pozwolimy sobie dodać, że dalej odczuwamy ten niedostatek rozważań wokół filozofii Wolffa. Dzieło Campo ukazało się w 1939 roku i wypadki wojenne zatępiły o nim pamięć i zniszczyły wiele jego egzemplarzy. Znalazłem w Polsce tylko jeden tom tego dzieła.

¹⁶ M. Campo, dz. cyt., XVI. Na podstawie osobistego doświadczenia możemy przyznać rację autorowi, kiedy mówi, że ta praca, która początkowo wydawała się lekka i przyjemna, z czasem jednak przysporzyła mu wiele trudności i zażądała dużego wysiłku. Nagrodę jednak znalazł w zupełnie innym, bardziej precyzyjnym zrozumieniu dzieł krytycznych Kanta.

¹⁷ Tamże, XIX.

¹⁸ Rozprawa Fr. Ruellio, *Christian Wolff et la scolastique*, *Traditio* 19

wyraźnie na te powiązania, szczególnie przy okazji omawiania wolffiańskiego pojęcia bytu i istoty¹⁹. Dotychczas ustawiano Wolffa w roli epigona Leibniza lub poprzednika Kanta. Gilson udowodnił jednak w sposób przekonujący, że kto chce dobrze zrozumieć Wolffa musi wziąć pod uwagę całą przeszłość scholastyczną.

Wobec takiego stanu badań możemy obecnie już dokonać sformułowania tematu naszej pracy. Pragniemy w niej ukazać podstawowe poglądy filozoficzne Wolffa, a konkretnie problematykę bytu zawartą w jego głównym dziele: „*Philosophia prima sive Ontologia*”. Musimy tu jednak uczynić z góry pewne zastrzeżenia, które lepiej sprecyzują nasz temat i pozwolą uniknąć ewentualnych nieporozumień. Ponieważ dotychczas badano naukę Wolffa od strony jej koneksji z filozofią Descartes'a, Leibniza czy Kanta, a pomijano przeważnie jego powiązania ze scholastyką, dlatego chcemy także ukazać tę naukę na tle tradycji scholastycznej. Zdajemy sobie w pełni z tego sprawę, że można by tu rozważyć szeroko pojęty kontekst historyczny i umieścić poglądy Wolffa w ramach poprzedzających i współczesnych mu systemów scholastycznych. Nieraz będziemy się starali dokonywać takich powiązań doktryny Wolffa z nauką dalszych i bliższych jego poprzedników. Taka jednak praca ukazująca filozofię Wolffa na tle jego epoki musiałaby posiadać

(1963), 411—425, nie wnosi w tej sprawie nic ciekawego. Jest to tylko dokładne omówienie krytycznego wydania „*Philosophia prima sive Ontologia*” Chr. Wolffa, przygotowanego do druku przez J. Ecole.

¹⁹ Por. Et. Gilson, *Byt i istota*, Warszawa 1963, 142—159 i pojedyncze uwagi na wielu innych miejscach. J. Ecole w swoim wstępie do używanego przez nas fotooffsetowego wydania dzieła Wolffa *Philosophia prima sive Ontologia*, pt. Editoris introductio, V—XXIV, XXI n. idzie krok dalej i wymienia autorów nowożytnych, których traktaty filozoficzne były dokładnie znane naszemu autorowi i których poglądy Wolff nieraz przytacza, szczególnie wtenczas, kiedy anonimowo powołuje się na scholastyków. A oto ich nazwiska: Fr. Suarez, Dominicus de Flandria, J. Jungius, J. Claubergius, J. B. du Hamel, D. Stahlius, J. A. Scherzerus i J. Scharfius. Na pewno wywarły one duży wpływ na kształtowanie się nauki Wolffa. Jednak na podstawie naszych badań ośmielamy się twierdzić, że największe znaczenie dla twórcy „*Ontologii*” mają dzieła trzech ostatnich autorów. Ostatnia rozprawa A. Bissingera, *Die Struktur der Gotteserkenntnis. Studien zur Philosophie Christian Wolffs*, Bonn 1970, jest cenna, bo znajdujemy tam po raz pierwszy krytyczne zebranie teoriopoznawczych twierdzeń Wolffa, rozproszonych w różnych jego dziełach. Słuszne i ciekawe jest spostrzeżenie autora, że ani Wolff nie poświęcił temu zagadnieniu osobnego dzieła w swej bogato rozbudowanej filozofii, ani też historycy filozofii nie zauważyli tej interesującej problematyki w twórczości filozoficznej Wolffa. W przedstawieniu ontologii (127—182) autor nie wychodzi poza typowe w takich opracowaniach ogólne przedstawienie zasadniczych poglądów filozofii pierwszej. Godne podkreślenia jest ciekawe omówienie na początku całej pracy i każdego rozdziału tła filozoficznego. „*Das geschichtliche Erbe Wolffs soll unter dreifachen Gesichtspunkt angegangen werden: Descartes, Leibniz und die Schulmetaphysik sind im Blick auf Wolff eingehend zu untersuchen*” (V). Łatwo jednak można zauważyć, że główne źródło filozofii Wolffa widzi autor w metafizyce szkolnej. Słusznie jednak zaraz dodaje: „*Da die Schulmetaphysik fast nicht bearbeitet und die entsprechenden Werke nur mit Mühe zu beschaffen sind, muss in dieser Hinsicht vieles offen bleiben*”. Obok trzech autorów przez nas wymienionych stawia on Scheiblera. Pomija jednak w bibliografii i w treści dzieła wyniki badań Gilsona, zawarte w pracy „*Byt i istota*”.

inny tytuł, problematykę i metodę. Jest rzeczą oczywistą, że jest ona bardzo potrzebna i może kiedyś zostanie napisana. Mało jednak znamy metafizykę szkolną XVI i XVII stulecia. Zanim więc zacznie się porównywanie filozofii Wolffa i nowożytnych scholastyków, szczególnie niemieckich, i wytyczanie linii rozwojowych, trzeba najpierw poznać dokładnie naukę poszczególnych filozofów. W tym celu będziemy się starali poprzez krytykę immanentną tekstu podstawowego dzieła Ch. Wolffa ukazać jego rozwiązania zasadniczych problemów filozofii bytu.

Descartes uważa, że cała filozofia jest jak drzewo, którego korzeniem jest metafizyka, pniem — fizyka, a gałęzmi — pozostałe nauki. Wolff idąc śladami tej tradycji przyjmuje, że filozofia pierwsza stanowi podstawę wszystkich nauk i dlatego rozpatruje w niej wszystkie pojęcia i zasady, na których, jego zdaniem, opierają się rozwiązania szczegółowych problemów filozoficznych. Z tego względu ograniczymy się do analizy jednego, ale za to zasadniczego dzieła Wolffa²⁰. Aby jednak uniknąć parafrazy jego myśli, nie zbadamy wszystkich zagadnień filozoficznych zawartych w tym dziele, lecz tylko te, które należą do ścisłej filozofii bytu. Okazuje się bowiem, że Wolff, zdążając do ukazania fundamentalnej roli ontologii i zależności pozostałych nauk filozoficznych od jej twierdzeń, wtłacza w jej ramy niektóre podstawowe pojęcia i rozważania kosmologiczne, psychologiczne czy teologiczne. Pomijamy tu także ciekawy problem, dotychczas prawie nie ruszany, rozwoju poglądów Wolffa. Wiąże się to głównie ze sprawą jego zależności od Leibniza. Wydaje się, że wszystkie spory wokół sprawy tej zależności mają swoje źródło w tym, że nie odróżnia się „młodego Wolffa” od „Wolffa dojrzałego”. Wiadomo, że Wolff przedstawił swoją filozofię pierwszą w podwójnej redakcji. W swej niemieckiej metafizyce: *„Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen uberhaupt”*, wyd. w 1719 roku, ulega jeszcze jako młody człowiek wpływowi nauki Leibniza. Później jednak, podczas redagowania *„Philosophia prima sive Ontologia”*, wyd. w 1730 roku, wyzwala się już w znacznej mierze spod tego wpływu. Zależnie od położenia akcentu na jedno z tych głównych dzieł, inaczej kształtuje się sprawa tej zależności. Rozpatrzyliśmy tę sprawę dokładnie na innym miejscu. W tej rozprawie interesują nas tylko dojrzałe poglądy Wolffa.

Takie ustawienie tematu pracy nasuwa zaraz pytanie o metodę umożliwiającą osiągnięcie zamierzonego celu. Uważamy, że najlepsza metoda polega na zastosowaniu „siatki metafizycznej”²¹, dzięki której już

²⁰ Rozprawa M. Campo, zawierająca analizę prawie wszystkich dzieł filozoficznych Wolffa, w której bogactwo szczegółowych problemów z różnych dziedzin filozofii zasłania nieraz podstawową problematykę bytu, stanowi dla nas pewne ostrzeżenie.

²¹ „W ten sposób został nazwany przez uczestników Seminarium Historii Fi-

osiągnięto wiele interesujących wyników. Użycie tej metody ułatwi nam uchwycenie podstawowych założeń filozofii Wolffa. Następnie pozwoli nam to przedstawić wyniki naszych badań w postaci uporządkowanej, poczynając od problemów najbardziej podstawowych, a kończąc na teoriach uzależnionych. Wreszcie użycie tej metody ułatwi nam eliminację problemów kosmologicznych, fizycznych, matematycznych i innych, włączonych przez Wolffa do filozofii pierwszej, które nie należą do ściśle pojętej problematyki bytu. I odwrotnie, dzięki zastosowaniu tej metody można wyłowić z tekstu problemy, dotychczas w nim nie zauważone, jak sprawa istnienia i indywidualności bytu. Oczywiście czasem „siatka metafizyczna” nie wystarcza. Tekst nasuwa nowe pytania i trzeba na nie szukać odpowiedzi. Ponieważ literatura dotycząca wolffiańskiej problematyki bytu nie jest zbyt bogata i nieraz ogranicza się do powtarzania znanych powszechnie ogólników, dlatego będziemy dyskutowali z nią tylko przy omawianiu problemów węzłowych; natomiast, zgodnie z przyjętą metodą, zajmiemy się głównie immanentną krytyką tekstu.

W części pierwszej przedstawiamy najpierw niektóre historyczne, szczególnie scholastyczne, uwarunkowania wolffiańskiej koncepcji bytu. Można to było zrobić podczas analizy każdego pojęcia czy twierdzenia. Uważamy jednak, że dla uniknięcia zbytnich powtórzeń i ciągłych nawrotów do przeszłości, lepiej będzie uczynić to w jednym rozdziale. Łatwiej już potem powoływać się na przeszłość filozoficzną i przeprowadzać ewentualne porównania. Dopiero w świetle historii filozofii można dobrze zrozumieć wolffiańskie pojęcie przedmiotu filozofii pierwszej.

Poznanie problematyki bytu wymaga analizy składowych elementów pojęcia bytu, takich jak akt i możność, istnienie i istota. Dokonujemy tego w drugiej części. Dopiero całość tych rozważań pozwala dojrzeć całą swoistość wolffiańskiego pojęcia bytu i jego relację do tradycji scholastycznej.

Problematyka istnienia była często pomijana w analizach historyków badających filozofię pierwszą Ch. Wolffa. Może dlatego, że według niego istnienie gra tylko trzeciorzędną rolę w konstrukcji pojęcia bytu. Uważamy jednak, że jest ona ciekawa i bardzo symptomatyczna dla jego teorii bytu i istoty, dlatego przedstawimy ją w następnej rozprawie.

Wszystkie te analizy nie byłyby jednak wystarczające, gdyby skończyły się na poznaniu bytu od jego strony statycznej. Konieczne jeszcze byłoby zbadanie jego nauki o bycie od strony dynamicznej, czyli od

lozofiii KUL kwestionariusz pytań, pomagający w wykrywaniu problematyki dotyczącej filozofii bytu w badanych systemach filozoficznych”. „Próba zreferowania wyników dyskusji Wyższego Seminarium Historii Filozofii KUL w okresie od roku 1953/1954 do 1955/1956” (maszynopis). Archiwum Zakładu Historii Filozofii KUL, 5.

strony przyczynowości. Przy tej okazji ujawniają się bowiem zwykle wpływy podstawowych twierdzeń teorii bytu na rozwiązania wtórnych problemów filozoficznych.

Na końcu chciałbym dodać, że rozprawa posiada nieraz charakter informacji o moich przemyśleniach, zastrzeżeniach czy trudnościach, które wyłoniły się podczas lektury tekstów. Na pewno wymagają one jeszcze dalszego pogłębienia. Trzeba było jednak podjąć ten trud, bo zbyt wiele jeszcze istnieje, nieuświadomionych może w pełni, śladów myśli wolffiańskiej we współczesnych dziełach filozoficznych i zbyt mało jeszcze mówi się w podręcznikach historii filozofii o tej ważnej doktrynie.

CZĘŚĆ PIERWSZA: KONSTRUOWANIE POJĘCIA BYTU

I. HISTORYCZNE UWARUNKOWANIA WOLFFIAŃSKIEJ KONCEPCJI BYTU

Już dawno uświadomiono sobie, iż teoretyczne dociekania filozoficzne zależą całkowicie w swych ostatecznych przesłankach rozumowych od poznania przedmiotu, o którym można by orzec, że zawarty jest we wszystkich innych, mianowicie od bytu. Dlatego też sposób użycia takich wyrazów, jak „byt”, „istnienie” czy „istota” wystarcza zazwyczaj do określenia danej filozofii i, na odwrót, tylko zasadnicza postawa danego filozofa wobec rzeczywistości pozwala wyjaśnić sens, jaki nadaje on tym wyrazom. Zmiany znaczenia wyrazów są odbiciem przemiany myśli w jej ustawicznie ponawianym wysiłku określenia natury przedmiotu¹.

Zanim przedstawimy pojęcie bytu, jakie leży u podstaw metafizyki Wolffa, należy sięgnąć do historii filozofii pierwszej. Jeżeli ontologię jego uważa się za szczytowy moment esencjalizacji bytu, to trzeba koniecznie zbadać genezę i historię tego nastawienia. Pozwoli to nam lepiej zrozumieć, dlaczego Wolff, który tak bardzo pragnął odrodzenia dawnej świetności filozofii pierwszej i tak usilnie troszczył się o uzgodnienie swojej nauki z tradycją filozoficzną, musiał nieodwołalnie dojść do utożsamienia bytu z istotą. Ścisłe mówiąc, ontologia czyli nauka o bycie nie musi być koniecznie zawsze esencjalistyczna. Może istnieć także ontologia egzystencjalna. Tak jednak się złożyło w historii myśli europejskiej, że w wyniku działania wielu przyczyn obserwujemy narastanie pewnego procesu, który leży u podstaw ontologicznego czyli esencjalistycznego widzenia rzeczywistości. Wiadomo,

¹ Por. Et. Gilson, dz. cyt., 17.

że przemiany terminologiczne związane są z przemianami ściśle filozoficznymi. Prawda ta jest szczególnie aktualna, kiedy mowa jest o ontologii. Jak już stwierdzono, Wolff rozpowszechnił tylko termin „*ontologia*”. Także i sama nauka oznaczana tym mianem nie jest jego wyłącznym dziełem². Musimy więc z konieczności zbadać źródła i etapy przejściowe, które doprowadziły do powstania takiej teorii bytu. Pragniemy mocno podkreślić, że nie chcemy tutaj uprawiać jakiegś własnej filozofii przy pomocy metody historycznej. Jeżeli na początku tego rozdziału spotykamy ogólne syntezy przekrojowe, to stanowią one tylko nasze bardzo zwięzłe streszczenie poglądów Gilsona i Krąpca³. Uważamy, że takie przedstawienie dalszego i bliższego kontekstu filozoficznego ułatwi nam późniejsze zrozumienie analizowanych tekstów Ch. Wolffa.

Początków esencjalizacji bytu należy szukać u Parmenidesa i Platona. Pierwszy przeprowadził oddzielenie porządku esencjalnego od rzeczywistości egzystencjalnej, drugi — za jedyny, godny przedmiot myśli uważa ideę, zawsze aktualną, czystą istotę, wolną od skazy jakiegś niepoznawalności⁴.

W tym kierunku poszedł Awicenna. Pojawszy istnienie jako przypadłość, która może być lub też nie być, pominął je, a zajął się tym, co niezmiennie w bycie. Przedmiotem badań nie może być konkretnie istniejąca, jednostkowa substancja, czyli natura pierwsza, ani substancja, o ile została poznana przez intelekt, czyli natura druga. Może nim być tylko substancja, natura trzecia, ujęta w swoich cechach konstytutywnych, oderwana zarówno od istnienia konkretnego, jak i od istnienia poznawczego, a rozpatrywana sama w sobie jako przedmiot definicji.

Duns Szkot nawiązał do tej koncepcji i pojął rzeczywistość jako uszeregowanie natur trzecich. Istnienie u niego jest już tylko modalnością jednoznacznej, rozumiałej dla intelektu istoty.

Strukturę bytu można sobie wyobrazić w postaci piramidy. Podstawę stanowi rodzaj najbardziej ogólny czyli natura bytu w ogólności, potem wchodząc po stopniach całego szeregu natur-form, stanowiących gatunki pośrednie, dochodzi się do gatunku najbardziej szczegółowego, a w końcu do jednostki, którą określa jednostkowa forma określona

² „Można powiedzieć, że w XVII wieku metafizyka stała się ontologią, zanim jeszcze Wolff spopularyzował tę nazwę i wydobył na jaw wszystkie implikacje tej doktryny”. E. Gilson, dz. cyt., 141.

³ Szeroko pisze o tym, między innymi, E. Gilson *Byt i istota*, rozdz. I-V, oraz A. Krąpiec, *Metafizyka*, Poznań 1966, cz. I, rozdz. 1.

⁴ W związku z tym A. Krąpiec pisze: „Myśl uwolniła się od pęt rzeczywistości materialnej i odtąd będzie mogła zataczać szerokie kręgi swego lotu na polach filozofii idealistycznej. Podstawą dociekań myślowych jest ontologia, dostarczająca za przedmiot myśli abstrakcyjnych, zawsze aktualnych, czyste esencje, które właściwie wyznaczają rzeczywistość, a wszystko, co jest poza nimi, jest tylko przypadkowo — przygodne, tak że na serio nie może stanowić przedmiotu dla realnej myśli”. *Struktura bytu. Charakterystyczne elementy systemu Arystotelesa i Tomasz z Akwinu*. Lublin 1963, 33.

przez szkotystów mianem „haecceitas”⁵. „Różnice jednostkowe, konstytuujące byt »tego oto« konkretnego, są elementem dodanym do istoty i dlatego nie wchodzi w skład definicji; jako takie nie mogą być przedmiotem metafizyki, która jest nauką i ujmuje tylko to, co w bycie jest konieczne i powszechne”⁶.

Dalszy etap esencjalizacji bytu wiąże się z osobą Suareza, który dał się zwieść mirażowi ścisłości i subtelności i „jak Duns Szkot, nie odróżnił istoty od istnienia, a całą rzeczywistość bytu umieścił w jednoznacznie »orzekającej« istocie. Byt więc stał się jakąś najszerszą klasą logiczną, która, podobnie jak porfirińska »substancja«, jest jednoznaczna, ale już dla całej rzeczywistości”⁷. Gilson uważa, że podstawową intuicję bytu, która rządzi całą argumentacją Suareza, można streścić bez błędu kiedy się powie, że „pojęcie istoty jest dla niego adekwatne z pojęciem bytu, tak że językiem istoty można wyrazić to wszystko, czym jest byt, z pewnością, iż nic się z tego nie uroni”⁸. Suarez odróżnia istotę aktualną od istoty tylko możliwej, a tym, co je różni, jest istnienie. Nie dołącza się ono jednak do rzeczywistej istoty jako aktualność innego porządku, lecz utożsamia się z całkowitą aktualizacją istoty jako takiej. Z chwilą gdy bogactwo istoty nie wypływa z urzeczywistniającego ją istnienia, daje się ona bez reszty zamknąć w ścisłych ramach definicji, z której — jak można się spodziewać — poprawnie przeprowadzona dedukcja wyczerpie wszystkie konsekwencje. (...) To właśnie uczynili w ślad za Suarezem filozofowie, których nazywa się „scholastycznymi”⁹.

Przy okazji tych rozważań historycznych zwrócimy uwagę tutaj na jeden ważny moment. Esencjalizacja bytu, zapoczątkowana w filozofii Duns Szkota, spowodowała rozdarcie w łonie filozofii pierwszej i oderwanie teologii naturalnej, jako nauki o Bycie jako Bycie, od filozofii

⁵ Z podobnym ujęciem bytu w ramach rodzajów i gatunków i z pojęciem „haecceitas” spotykamy się, choć z pewnymi zmianami, i u Wolffa. Por. *Philosophia prima sive Ontologia, methodo scientifica pertractata, qua omnis cognitionis humanae principia continentur*, Francofurti et Lipsiae 1736. Przedruk fotooffsetowy tekstu tego 2 wydania został dokonany przez G. Olmsa, Hildesheim 1962; Christian Wolff, *Gesammelte Werke. Herausgegeben und bearbeitet von Jean Ecole und H. W. Arndt*. II Abteilung: Lateinische Schriften, Band 3. § 244, § 228. Uwaga: Dla uproszczenia przypisów, kiedy będziemy cytowali dzieła Wolffa, to opuścimy zawsze jego nazwisko, a obszerne tytuły jego dzieł podamy tylko w pierwszym przypisie w całości, a potem ograniczymy się w cytowaniu do jednego lub kilku pierwszych zasadniczych słów, np. dzieło tu podane będziemy cytowali: Ont. Zamiast strony będziemy umieszczali paragraf. Ułatwi to Czytelnikowi poszukiwania, gdyż prawie we wszystkich wydaniach jego dzieł, ilość i tożsamość tematyczna paragrafów pozostaje niezmienną.

⁶ A. Krąpiec, *Teoria analogii bytu*, Lublin 1959, 324.

⁷ A. Krąpiec, *Struktura bytu*, 33.

⁸ E. Gilson, dz. cyt., 129 n.

⁹ E. Gilson, dz. cyt., 133. Można już teraz powiedzieć, że Wolff obficie czerpał z tego dorobku swoich mistrzów, a szczególnie z nauki Suareza. Gilson tak pisze: „Suarez natomiast utożsamiwszy byt z istotą, musiał wypracować teorię bytu, która — z wyjątkiem nazwy — zapowiadała już dzieło Wolffa”. Dz. cyt., 147.

ześrodkowanej na abstrakcyjnym ujęciu bytu jako bytu, co dało początek ontologii nie mającej żadnego kontaktu ze światem bytów istniejących aktualnie. Franciszek Suarez nie doszedł aż tak daleko, podążał jednak w tym kierunku i wywarł poważny wpływ na ruch umysłowy, który miał doprowadzić do tego ostatecznego rozłamu. Jednakże dopiero Wolff jest twórcą ontologii bez teologii, czyli nauki o bycie ujętym abstrakcyjnie jako sam w sobie, niezależnie od wszelkiej problematyki stawiającej pytanie, czy istnieje on aktualnie.

Na drodze od Suareza do Wolffa ostatni etap stanowi Descartes, który podejmuje myśl Suareza uchwycenia w pojęciu istoty bytu. Skoro w pojęciu znajduje się wszystko, co znajduje się w samej istocie, po co żmudnie badać istotę, kiedy można analizować samo pojęcie. Myśl filozoficzna zaczęła więc badać idee — pojęcia, w których mieści się cała rzeczywistość. Ten sposób filozofowania wydawał się bardzo pociągający, bo wreszcie ontologia istot, utworzonych przez umysł a utożsamionych z rzeczami, została uwolniona od zawsze tajemniczego i trudnego do ujęcia problemu istnienia i dzięki temu mogła być uprawiana tak jak nauki matematyczne, w sposób jasny i wyraźny.

Na dziejach filozofii w dużej mierze zaważył fakt, że Descartes, uczeń uczniów Suareza, przejął dziedzictwo tej filozofii pierwszej, która została odcięta od swego korzenia egzystencjalnego. Najlepszym dowodem tej kontynuacji problematyki jest podjęcie przez niego dowodu św. Anzelma, który Kant nazwie właśnie „ontologicznym”¹⁰.

Należy tu jednak od razu podkreślić głęboką różnicę w stylu filozofowania, jaka dzieli filozofię Descartes'a od filozofii jego poprzedników. W „Zasadach filozofii” zadawszy sobie trud wyjaśnienia znaczenia terminu „cogitatio”, wyjawia swój zamiar niedefiniowania wielu innych terminów, jakimi już się posłużył, lub które wprowadzi w dalszym ciągu, ponieważ wydają się mu nie tylko dostatecznie jasne, ale i same przez się oczywiste. Uważa też, że filozofowie błędzą, kiedy rzeczy najprostsze i same przez się znane usiłują wyjaśnić przy pomocy definicji logicznych. Wyjaśnienie takie nie jest konieczne, bo „są to pojęcia najprostsze, które nie zakładają same pojęcia czegoś istniejącego”¹¹.

Wyrzucenie przez Descartes'a za burtę filozofii wielu definicji nominalnych scholastyki jak i wielkie odkrycia nowożytnej nauki, które obrały wniwecz tyle istot utworzonych przez umysł, nieostrożnie utożsamiający je z rzeczami istniejącymi, nie załamały jednak Wolffa, który

¹⁰ W związku z tym G i l s o n, dz cyt., 141 tak pisze: „Ten dowód na istnienie Boga przyjęli i zaadoptowali na różne sposoby — nie wypaczając jednak jego zasadniczej treści — Kartezjusz, Malebranche, Spinoza, Leibniz, to jest wszyscy reprezentanci tego, co niedawno jeszcze nazywano „kartezjanizmem”. Pierwsza przyczyna, która istnieje niejako na mocy swej własnej istoty, ów tryumf dowodu św. Anzelma, jest także tryumfem bytu oderwanego od istnienia”.

¹¹ D e s c a r t e s, *Zasady filozofii*, Warszawa 1969, I, 10.

postanowił uczynić filozofię, zgodnie z wymaganiami Descartes'a i jasną, i wyraźną, a zarazem pożyteczną dla rodzaju ludzkiego¹².

Ogromna waga poglądów Suareza zaciążyła nie tylko na filozofii katolickiej, ale i protestanckiej¹³. Trzeba tutaj od razu zaznaczyć, że jeżeli filozofia pokartezjańska jest znana stosunkowo dobrze, a już wiele mniej nowożytna, katolicka filozofia scholastyczna, to gdy chodzi o filozofię protestancką, mimo pionierskich wyżej wymienionych prac P. Petersena, M. Wundta, J. F. Mory¹⁴ i innych, usiłujących przebić się przez gąszcz ówczesnej literatury, wiele jest jeszcze spraw niewyjaśnionych. Szczególnie boleśnie odczuwa się brak opracowań dotyczących recepcji filozofii suarezjańskiej na protestanckich uniwersytetach niemieckich, co zasadniczo utrudnia wyczerpujące poznanie genezy filozofii Wolffa, który przecież na tych uniwersytetach najpierw studiował, a później wykładał.

Historia stosunku protestantyzmu do filozofii zaczyna się od ostrej walki Lutera ze scholastyką. Początkowa, wielka nieufność względem filozofii została później, dzięki staraniom Melanchtona, osłabiona, a sama filozofia z wielu zastrzeżeniami z powrotem włączona do systemu nauczania w szkołach protestanckich¹⁵. Należy tu zwrócić uwagę na dwie cechy charakterystyczne tej scholastyki.

Jak reformatorzy religijni w XVI wieku odwracali się od tradycji kościelnych ku Ewangelii i Apostołom, tak reformatorzy studiów głosili konieczność odejścia od scholastyki i powrotu do Platona i Arystotelesa¹⁶. Ponieważ jednak sama znajomość historyczna i rzeczowa nauki Arystotelesa nie była najlepsza¹⁷, a ponadto nie umiano — a może i szczerze nie chciano — zrezygnować z całego dorobku myśli schola-

¹² „Quam primum mihi proposueram philosophiam et certam, et generi humano utilem efficere...” „Praefatio” w dziele *Philosophia prima sive Ontologia* 12.

¹³ M. Wundt: „...wird die Metaphysik in strenger systematischer Gestalt von Franz Suarez behandelt, der die Scholastik zu einem gewissen Abschlusse bringt, in welcher Form die Metaphysik dann im siebzehnten Jahrhundert auf katholischer wie auf protestantischer Seite einen mächtigen Einfluss ausgeübt und vor allem den Schulbetrieb der Universitäten beherrscht hatte”. *Geschichte der Metaphysik*. *Geschichte der Philosophie in Längsschnitten*. z. 2, Berlin 1931, 7.

¹⁴ J. F. Mora, *Suarez et la philosophie moderne*, „Revue de Metaphysique et de Morale” 1963 nr 1, 57—69.

¹⁵ Pisze o tym krótko M. Wundt, *Geschichte der Metaphysik*, 8.

¹⁶ Mówi o tym nieco J. Thomasius, *Schediasma historicum, quo occasione definitionis vetustae, qua Philosophia dicitur gnosis ton auton, varia discutiuntur ad Historiam tum Philosophicam, tum Ecclesiasticam pertinentia*, Lipsiae 1665. Przy okazji omawiania przedmiotu metafizyki według Platona, Arystotelesa, scholastyków, Pico della Mirandola i innych, stawia on jak gdyby diagnozę scholastyki protestanckiej.

¹⁷ Sam Wolff zna Arystotelesa głównie poprzez komentarze Dominika z Flandrii i błędnie uzależnia logikę Arystotelesa od „Elementów” Euklidesa. O zasadniczych przyczynach przyjęcia już od połowy XV wieku nauki Arystotelesa, uzgodnionej z dogmatami chrześcijańskimi i ujętej synkretystycznie, oraz konsekwencjach takiego postępowania pisze S. Swieżawski w artykule: „*Les débuts de l' Aristotélisme chrétien moderne*”, „*Organon*”, 7 (1970), 177—194.

stycznej, a wreszcie ponieważ istniało pragnienie spożytkowania osiągnięć nauki nowożytnej, dlatego w szkołach protestanckich w XVII wieku wykładano pod szyldem Arystotelesa tradycyjną scholastykę w postaci rozwodnionego eklektycyzmu. Mimo więc pierwotnej niechęci dawna filozofia scholastyczna nie zaginęła, przeciwnie, przechodząc szereg form przejściowych, niestety jeszcze szczegółowo nie zbadanych, znajduje ujście w filozofii Wolffa¹⁸.

A oto druga właściwość tej postaci scholastyki. Mimo tego, że dopuszczono do nauczania filozofii, to jednak dotychczasową jej problematykę zarezerwowano dla teologii, a jej zadania ograniczono do analizowania pojęć potrzebnych dla teologii. Mało więc spotykamy w siedemnastowiecznej scholastyce protestanckiej postaci o większych ambicjach naukowych. W zasadzie zajmowano się na katedrze metafizyki tylko formalną analizą pojęć i sądów¹⁹.

Chociaż później filozofia protestancka zaczęła stopniowo odzyskiwać dawne zagadnienia i działy, to jednak poprzednie widzenie zadań filozofii przetrwało w sposobie uprawiania filozofii pierwszej i umiejscawiania ontologii w stosunku do innych nauk. Jako nauka o bycie w ogólności była ona w XVII stuleciu uważana za naukę wprowadzającą w progi filozofii. Ewolucja znaczenia ontologii szybko jednak posuwała się naprzód i wkrótce przekształcono ją w słownik filozoficzny ofiarowujący uczniom odpowiednio zdefiniowane pojęcia, potrzebne im podczas studium pozostałych części metafizyki²⁰.

¹⁸ P. Petersen mówi: „So ist diese Metaphysik nicht auf einmal verschieden, sondern hat sich zäh behauptet, und es gibt einige bemerkenswerte Übergangsformen, richtiger Mischformen, die die Schulweisheit mit der neuen Chr. Wolffs vereinen, die selber eine Fortbildung der alten darstellt”. Dz. cyt., 441.

¹⁹ Zasadnicze zagadnienia metafizyki, jak problem istnienia Boga i jego stosunku do świata i człowieka, pozostawiono teologii objawionej. Ona jedynie miała prawo do odpowiedzi na te zasadnicze problemy. Do filozofii zaś należało przygotowanie narzędzi poznawczych, czyli precyzacja pojęć używanych przez teologię podczas rozwiązywania tych zagadnień. Ta utrata kwestii dotyczących Boga, które w znacznej mierze decydowały dotychczas o życiu wewnętrznym metafizyki i ograniczenie jej roli do formalnej analizy pojęć, spowodowało, że metafizyka stała się nauką podobną do logiki. Zewnętrznym, ale bardzo charakterystycznym wyrazem takiego ustawiania zadań filozofii jest łączenie w jedno katedr logiki i metafizyki. Por. M. W u n d t, *Geschichte der Metaphysik*, 7 n. Jako typowy przykład sprowadzania roli filozofii do funkcji formalnej analizy pojęć można wymienić dzieło J. A. S c h e r z e r u s a, *Vademecum sive Manuale Philosophicum quadripartitum, duabus partibus nunc auctum, continens praeter: I Necessarias rerum definitiones, II Celebriores distinctiones, III Axiomata resoluta, IV Aurifodina distinctionum. Novum et hactenus nondum propositam methodum, qua ratione distinctiones in praemissis latentes facile erui, et quaevis argumenta de ambigua materia per limitationes solvi possint, ne tot distinctionum farrago tironibus inutiliter hactenus proposita videatur; V Artificium contra Quacumque thesim opponendi, et VI Compendiosam totius artis disputatoriae rationem*, Lipsiae 1686, które składa się, jak mówi o tym jego przydługi tytuł, z definicji i podziału najważniejszych pojęć filozoficznych, krótko omówionych aksjomatów, postawionych i rozwiązanych zarzutów oraz wskazań dyskusyjnych.

²⁰ J. E c o l e (dz. cyt. VIII) tak pisze: „Quam entis in genere scientiam, XVII^o

Wszystkie dotychczas przedstawione elementy scholastyki katolickiej i protestanckiej wpłynęły bezsprzecznie na myśl filozoficzną Wolffa. Nieraz przekonamy się o tym, kiedy w naszych późniejszych analizach wolffiańskiej problematyki bytu napotykać będziemy na ich kontynuację względnie twórczą transformację. Uważamy, że fakt tej zależności Wolffa od tradycji scholastycznej, szczególnie katolickiej, należy tutaj mocno podkreślić, gdyż w badaniach historycznych nad genezą poglądów Wolffa nieraz to oddziaływanie ulega zapomnieniu, a w najlepszym wypadku pomniejszeniu, przy równoczesnym przeakcentowaniu wpływów nauki Leibniza.

Sprawa zależności filozofii Wolffa od myśli Leibniza budziła przez całe stulecia, a nawet już za życia naszego autora, ożywione spory. Nie możemy tutaj dokonać wyczerpującego porównania poglądów obu myślicieli. Rozstrzygnięcie tego problemu wymaga, mimo istnienia kilku prac poruszających ten temat²¹, powtórnego rozpatrzenia. Ponieważ jednak zbyt często widzi się Wolffa jako ucznia, systematyka i kontynuatora myśli Leibniza, musimy tutaj, oczywiście z konieczności bardzo ogólnikowo, wskazać na niektóre zasadnicze poglądy twórcy „Monadologii” i ich ewentualne reperkusje w nauce Wolffa.

M. Wundt, omawiając historię przedmiotu metafizyki²², podkreśla zasługi Leibniza dla obrony wartości tradycyjnej nauki o bycie jako bycie, tak lekceważonej przez angielskich zwolenników empirycznego przyrodoznawstwa. Zdaniem Leibniza fizyka ma badać zjawiskową stronę świata substancji, metafizyka zaś posiada własny, odrębny przedmiot poznania: naturę substancji, nazwanych przez niego monadami. Choć głosi on istnienie nieograniczonej ilości realnie różnych monad, to jednak pojmując je jako substancje niematerialne i przyjmując istnienie ciągłości między nimi dochodzi w końcu do stwierdzenia hierarchii bytów w zależności od stopnia doskonałości postrzegania. Dzięki takiemu rozumowaniu przedmiotem jego metafizyki jest jednolity ciąg monad zespalający w jedną całość świat rzeczy, dusz i Boga.

saeculo, scholasticos in quamdam philosophiae introductionem convertere delectavit — itaque primam quoque philosophiam eam nominaverunt; — quam paulatim in philosophicum lexicon reduxerunt, quo incipientes ad metaphysicam discendam, quia ibi ejus vocabula definita invenirent, ut instrumento uterentur”. Tak przynajmniej ujmuje zadania ontologii J. Fr. B u d d e u s, *Isagoge historico-theologica in theologiam universalem singulasque ejus partes*, Lipsiae, t. I, 252—261. Choć Wolff posiada już inną wizję zadań filozofii pierwszej, to jednak ślady podobnego myślenia znajdujemy w znanej nam już dobrze deklaracji głoszonej, że w „Ontologii” pragnie on zdefiniować terminy i określić zasady potrzebne w pozostałych częściach filozofii.

²¹ Temu zagadnieniu poświęcone jest cytowane dzieło W. Arnspergera. Dotyka tego tematu także znane nam studium P. Petersena i M. Wundta, *Christian Wolff und die deutsche Aufklärung*, Stuttgart 1941. Porównaj także nasz wyżej wymieniony artykuł.

²² *Geschichte der Metaphysik*, 24 n.

Program Leibniza pozornie wykonuje Wolff. Celem jego działalności filozoficznej jest odrodzenie scholastycznej nauki o bycie i jego najogólniejszych określeniach. Ponieważ jednak nie przyjmuje nauki Leibniza o monadach i ich hierarchicznym uszeregowaniu, dlatego też kiedy w metafizyce szczegółowej stosuje ogólne pojęcia ontologiczne do konkretnych rodzajów bytu, wówczas jednolity przedmiot metafizyki Leibniza ulega rozbiciu. Odrzuca naukę o nieograniczonej ilości substancji i przyjmuje za Descartes'em teorię trzech substancji, rozważanych w ramach kosmologii, psychologii i teologii.

Najbardziej charakterystyczna dla filozofii Leibniza jest nauka o monadach i harmonii wprzód ustanowionej. I tutaj właśnie widoczne są w metafizyce Wolffa odstępstwa względnie znaczne przekształcenia poglądów Leibniza. Szczegółowa analiza poglądów Wolffa przekonuje, że mimo pozorów zewnętrznego podobieństwa jego nauka o bytach prostych nie jest tożsama z nauką Leibniza o monadach²³. Substancje proste Leibniza, o naturze psychicznej, posiadające zdolność postrzegania w rękach Wolffa tracą to całe bogactwo cech. Byty proste Wolffa powstają w wyniku podziału bytu złożonego, a zdolność postrzegania mają tylko substancje duchowe. Chociaż Wolff odmawia bytom prostym złożenia z części, rozciągłości, podzielności, kształtu, wielkości, czyli wszystkich własności bytów materialnych, to jednak nie widzi w nich substancji psychicznych²⁴.

Nauka o harmonii wprzód ustanowionej znajduje początkowo przychylnie przyjęcie u Wolffa. W „*Ratio praelectionum*”²⁵, wyraźnie opowiada się za tą teorią jako jedynie możliwą do przyjęcia. Wkrótce jednak zaczyna odchodzić od pierwotnego stanowiska. W swej niemieckiej metafizyce²⁶, wydanej po raz pierwszy w 1719 roku, gdzie z godną uznania jasnością i przejrzystością przedstawia tę naukę, Wolff powtarza za swym sławnym poprzednikiem argumenty za odrzuceniem możliwości fizycznego wpływu ciała na duszę. Ta czysto negatywna zgodność zapatrywań nie pozwala niektórym komentatorom dojrzeć głębokiej różnicy między obu filozofami. Wolff bowiem ogranicza pozytywne stosowanie nauki o harmonii wprzód ustanowionej tylko do wytłumaczenia zwią-

²³ Wolff jest świadomy tej odrębności. Mówi bowiem: „*Ens autem simplex cum consideramus, nec cum monade Mori, nec cum Leibnitii monade nobis res est...*” *Ont.* § 684.

²⁴ Potwierdza to zdanie M. W u n d t: „*Dagegen wagt er es nicht sie als geistige Wesen zu fassen, und es geht ihm damit gerade die eigentümliche Selbständigkeit und Innerlichkeit des Monadenbegriffs verloren*”. *Geschichte der Metaphysik*, 78.

²⁵ Chr. Wolff, *Ratio praelectionum wolfianarum in Mathesin et Philosophiam universam*, Halae 1718, §§ 6—12.

²⁶ Chr. Wolff, *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*, 7 wyd. Frankfurt und Leipzig 1738, § 529, § 761.

ku między ciałem a duszą. Nie może jej przyjąć dla wszystkich bytów prostych, bo odrzuca podstawowe założenia o psychicznej jednorodności wszystkich monad. W wydanym kilka lat później „*Discursus praeliminaris*”, kiedy głosi, że nie należy przyjmować hipotez jako podstaw w rozumowaniu, to właśnie naukę Leibniza o stosunku istniejącym między umysłem i ciałem zalicza już do hipotez²⁷. Z tego też powodu nie znajdujemy tej teorii w późniejszej ontologii i kosmologii.

Można jednak wymienić cały szereg pojęć, definicji, a nawet i teorii, zawsze przyjmowanych przez obu filozofów. I tak, Wolff idzie dokładnie śladami Leibniza, kiedy rozróżnia między absolutną i hipotetyczną koniecznością. Także pojęcia bytu urojonego i rzeczywistego, jak i pojęcia czasu i miejsca są tożsame. Kiedy jednak bliżej przypatrzymy się tym pojęciom, to budzą się wątpliwości, czy są to naprawdę pojęcia samego Leibniza. Autor „*Teodycei*” często bronił wartości tradycyjnej scholastyki i sam brał z niej wiele szczegółowych określeń²⁸. Czyż więc częste powoływanie się na nie, jako na dowód zależności Wolffa od Leibniza nie potwierdza naszego przekonania o wpływie tradycyjnej scholastyki na filozofię Wolffa? Wolno mówić o wpływie poglądów Leibniza na naukę Wolffa, a nawet o ich systematyzacji w jego dziełach, trzeba tylko ciągle pamiętać o tym, że ich wzajemne powiązanie jest wynikiem wspólnej zależności od scholastyki.

Potwierdzenie tego przekonania znajdujemy w studium Cichowicza, który wyraźnie pisze, że „Leibniz zapewne nie sformułowałby tak łatwo swego programu, gdyby nie odpowiednia wizja ontologiczna, jaką nasunęła mu wielowątkowa tradycja metafizyczna i którą rozwinął. Bezpośrednim bodźcem były dlań »*Disputationes metaphysicae*« Franciszka Suareza, (...) w których byt jest określony jako rzeczywisty, o ile w abstrakcji od aktualnego istnienia uznany jest za możliwy, czyli niesprzeczny. Nie zawierały one jednakże dyrektyw, które Leibniz wyprowadził z tak sformułowanej tezy”²⁹. Godne odnotowania jest to, że Cichowicz pomija w zasadzie naukę o monadach i harmonii wprzód ustanowionej, a całą uwagę skupia na jego teorii niesprzeczności, możliwości i aktualności bytu. Kiedy czytamy jego rozważania, przekonujemy się,

²⁷ Chr. Wolff, *Philosophia rationalis sive Logica, methodo scientifica pertractata et ad usum scientiarum atque vitae aptata. Praemittitur Discursus praeliminaris de philosophia in genere*, Francofurti et Lipsiae 1728, § 128. (Niżej cytowane: *Discursus*).

²⁸ Por. F. von Nostiz — Rieneck, *Leibniz und die Scholastik*, „*Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft*” 7 (1894), 54—67; J. J as p e r, *Leibniz und die Scholastik. Eine historisch-kritische Abhandlung*, Münster 1898—1899.

²⁹ St. Cichowicz, *Filozof i istnienie. U podstaw teodycei G. F. Leibniza*, Warszawa 1970. O pokrewieństwie i wpływie Dunsza Szkota na Fr. Suareza oraz o konsekwencjach filozoficznych tego dla ontologii Leibniza pisze G. G r u a, *Jurisprudence universelle et théodicee selon Leibniz*, Paris 1953. Interpretacji myśli Leibniza, zawartej w dziele tego autora, w znacznej mierze ulega sam Cichowicz.

że ontologia Leibniza jest z jednej strony kontynuacją myśli scholastycznej, a z drugiej — ma wiele wspólnego z nauką Wolffa.

Posłuchajmy kilku jego wypowiedzi o metafizyce Leibniza. „Chociaż jest ona wiedzą o rzeczywistości, to przede wszystkim wiedzą o rzeczywistości takiej, jaka jest możliwa, nie zaś o rzeczywistości faktycznej — ta jest tylko jednym z wielu możliwych i szczegółowych spełnień tamtej”³⁰. Gdzie indziej twierdzi, że „żyjąc w świecie Suareza, Hobbesa, Kartezjusza (...) traktuje Leibniz w swych ontologicznych rozważaniach otaczającą go rzeczywistość w sposób najbardziej ogólny i abstrakcyjny ujmując ją pod kątem istoty; postępuje nadto o krok dalej i przyjmuje, że jeżeli byt stanowi to, co daje się poznać i przedstawić w postaci dostępnej intelektowi, to z kolei o bycie stanowi rozum i do niego należą nie tylko zasady myślenia o rzeczywistości, ale nade wszystko zasady samej rzeczywistości (...). Mógł tedy powiedzieć (...), że metafizyka nie jest niczym innym, jak dziełem czystego rozumu i wypływa — w przeciwieństwie do fizyki opierającej się na danych zmysłowych — z samych definicji, że jest przeto jako filozofia pierwsza systemem teorematów lub zdań hipotetycznych, prawdziwych nawet wtedy, gdyby nic nie istniało”³¹. A oto ostatni już cytat: „Na podstawie jego metodologicznych zaleceń rozbiór wszelkich pojęć aż po ich elementy proste i nierozkładalne (...) można z dużą pewnością twierdzić, że dla tego filozofa konstytutywnymi elementami każdego bytu jednostkowego są jakości proste, odrębne, pozytywne i absolutne, a więc nie zdeterminowane ani wzajem przez siebie, ani przez cokolwiek spoza nich, które — przeciwnie — determinują wszystko, a ich obecność jako składników czy też elementów w danym bycie jest nieodzowna, konieczna, by dany byt był bytem — pozytywny, określony, dający się pojąć. Brak ich unicestwia byt. Jako podstawowe elementy rzeczywistości, owe jakości w tym lub owym układzie tworzą istotę bytu konkretnego, stanowią jego bytność; dlatego też Christian Wolff, który tę leibnizjańską koncepcję rozwinął i usystematyzował w zwartą teorię, mógł być je nazwać »essentialia«”³².

Jak wynika z tych cytatów, C i c h o w i c z stwierdza dużą zależność Wolffa od Leibniza. Możemy się na to zgodzić. Ale fakt odejścia Wolffa od nauki o monadach i harmonii wprzód ustanowionej, a z drugiej strony widoczna wyraźna zgodność w poglądach ontologicznych, jest jeszcze jednym dowodem, że jeżeli istnieje między nimi porozumienie w pewnych sprawach, to tylko w tych, które mają swoje źródło w tradycyjnej scholastyce.

Nadszedł już czas na ostateczne streszczenie naszych rozważań na

³⁰ St. C i c h o w i c z, dz cyt., 76.

³¹ Tamże, 99.

³² Tamże, 108 n.

temat historycznych uwarunkowań wolffiańskiej koncepcji bytu. Dotychczas ujmowano zwykle Wolffa w relacji do Leibniza i widziano w nim jedynie systematyka i popularyzatora jego nauki. Zgadza się z tym, ale tylko pod tym warunkiem, że myślimy tu o postępującej od czasów Awicenny, Dunsza Szkota i Suareza esencjalizacji bytu, która w nauce Leibniza i Wolffa znajduje swoją kontynuację względnie ukoronowanie³³. Kiedy jednak mowa o tym, co jest najbardziej charakterystyczne i nowe w myśli Leibniza, czyli o teorii monad i harmonii wprzód ustanowionej, to tutaj Wolff zasadniczo odstępował od myśli Leibniza. Śmiałe spekulacje myślowe Leibniza, obdarzonego wspaniałą wyobraźnią metafizyczną, na temat monad i harmonii wprzód ustanowionej, były nie do przyjęcia dla trzeźwego i praktycznego umysłu Wolffa. Zresztą Wolff uważał, że genialne wizje Leibniza stanowią doskonałe połączenie i światopoglądowe ukoronowanie wyników nauk przyrodniczych. Jego zaś filozofia pierwsza nie dąży do zbierania względnie uzupełniania osiągnięć nauk przyrodniczych, lecz do przygotowania rzetelnych podstaw ontologicznych dla wszystkich nauk. Ontologia ma zawierać podstawowe pojęcia i zasady, na których należy oprzeć inne nauki i dlatego Wolff mówi, że system Leibniza tam się zaczyna, gdzie jego się kończy³⁴.

II. KONCEPCJA PRZEDMIOTU FILOZOFII PIERWSZEJ W UJĘCIU CHR. WOLFFA

Badania nad historią filozofii stawiają nas wobec kluczowego zagadnienia: czym jest to, co umysł ludzki musi pojmować zarazem jako należące do wszystkich rzeczy, a jednocześnie nie należące do żadnych dwóch rzeczy w sposób jednakowy. Odpowiedź na to pytanie widzi Gilson w słowie: *byt*. „Jeśli jednak prawdą jest, że myśl ludzka zawsze dotyczy bytu, że każdy aspekt rzeczywistości, czy nawet nierzeczywistości, z konieczności pojmowany jest jako byt lub też określany w nawiązaniu do bytu, to wynika stąd, że zrozumienie bytu jest tym, do czego należy dojść najpierw, że jest tą ostatecznością, do której sprowadza się wszelkie poznanie, i tym jedynym, co jest obecne we wszelkich naszych ujęciach poznawczych. To, co jest pierwsze, ostateczne i zawsze

³³ Gilson dochodząc do wniosku, że ontologia Wolffa jest nauką o bycie całkowicie oderwanym od istnienia, dodaje: „Nowa ta metafizyka, rozpatrywana w tym aspekcie, wydobywa ostatecznie to, co tkwiło w filozofii Leibniza i czemu nie pozwoliło się zaktualizować jakieś żywe jeszcze poczucie pierwotnego charakteru istnienia”, dz. cyt., 147.

³⁴ W zakończeniu listu do Manteuffla, kiedy mówi o monadach, pisze: „...wiewohl auch jetzt noch die wenigsten dieselben kennen und von seinem Systemate einen rechten Begriff haben, als welches sich da anfanget, wo meines aufhöret”. H. Wuttke, *Christian Wolffs eigene Lebensbeschreibung. Herausgegeben mit einer Abhandlung über Wolff*, Leipzig, 1841, 82.

obecne w ludzkim poznaniu — jest jego pierwszą zasadą i stałym punktem odniesienia. Jeśli zaś metafizyka jest poznaniem pierwszych zasad oraz pierwszych przyczyn, to z całym spokojem możemy wnioskować, że skoro byt jest pierwszą zasadą wszelkiego ludzkiego poznania, to jest on „a fortiori” pierwszą zasadą metafizyki”¹.

Skoro zaś tak jest, jakże się to dzieje, że zamiast uchwycić go bezpośrednio jako pierwszą oczywistość i zachować we wszystkich swoich rozważaniach, tylu metafizyków — a wśród nich niektórzy najznakomitsi, jak zdążyliśmy się przekonać na podstawie naszego krótkiego przeglądu stanowisk filozoficznych — zatracą stopniowo wycucie i zrozumienie dla dotykalnie istniejącego bytu i zadowala się badaniem istoty, pojęciowo ujętej i oderwanej od aktualnego istnienia? Trudność cała może leżeć w tym, że „nie ma żadnej różnicy między naszym pojęciem jakiejś rzeczy wziętej łącznie z istnieniem a pojęciem tej rzeczy wziętej bez istnienia. Dokładniej mówiąc, nigdy żadne pojęcie nie przedstawia rzeczy z istnieniem czy bez istnienia, z tej prostej przyczyny, że istnienie nie może być wyrażone w sposób pojęciowy. Znaczący to, że pojęcie przedmiotu realnego nie różni się niczym od pojęcia tego samego przedmiotu rozważanego jedynie jako możliwego...”².

Jeżeli filozofię pierwszą Wolffa uważa się za ukoronowanie trwającego od stuleci procesu esencjalizacji bytu, czyli odchodzenia od badania bytu aktualnie istniejącego i zwracania się ku bytowi możliwemu, to trzeba obecnie dokonać weryfikacji tego sądu w oparciu o dokładną analizę tekstów jego podstawowego dzieła.

Już w pierwszym paragrafie określa Wolff, co jest przedmiotem filozofii pierwszej: „Ontologia seu Philosophia prima est scientia entis in genere, seu quatenus ens est”³. Ontologia czyli filozofia pierwsza jest nauką o bycie, o ile jest bytem. Powstaje jednak problem, co kryje się pod terminem: „ens in genere”, który ma być przedmiotem tej nauki. Kiedy czytamy tytuły rozdziałów tego dzieła, to widzimy, że dzieli się ono na dwie części. Druga, specjalna, mówi o rodzajach bytu i ich wzajemnych stosunkach. Pierwsza, ogólna nie mówi jednak, jak należałoby się spodziewać, po prostu o bycie, ale o pojęciu bytu w ogólności i właś-

¹ E. Gilson, *Jedność doświadczenia filozoficznego*, Warszawa 1968, 215 n.

² E. Gilson, *Byt i istota*, 7 n.

³ Ont. § 1. Formuła ta, choć w różnym kontekście, jest często używana w dziełach poprzedników Wolffa. I tak D. Stahlius, *Institutiones metaphysicae, Partem istius Scientiae priorem sive communem succincte et perspicue proponentes*, Jenae 1664 Prooemium 2 tak pisze: „Metaphysicam esse Scientiam generalissimam, et contemplantem ea, quae res Physicas, aliarumque scientiarum objecta transcendent: nempe Ens, quatenus ens, ejusque affectiones, et prima universalissimaque principia”. Zaś J. Scharfius, *Metaphysica exemplaris seu Prima Philosophia*, Wittebergae 1659, Prooemium 3, tak mówi: „Metaphysica est Sapientia, quae contemplatur Ens, in quantum Ens est, adeoque et ea, quae ei per se et immediate conveniunt, ut sunt affectiones et analogata entis”.

ciwościach, które z niego bezpośrednio wypływają⁴. Spostrzegamy tu zastanawiającą zmianę przedmiotu filozofii pierwszej. Wiadomo, że intelekt ogromną ilość konkretnych, różnorodnych bytów uchwycić musi w jakieś jedno ujęcie poznawcze, przedstawiające tę rzeczywistość. To pojęciowe ujęcie całej mozaiki bytów nie może jednak wykluczyć pluralizmu bytowego i całego bogactwa wewnętrznego bytu, a w szczególności jego istnienia. Filozofia pierwsza musi uformować pojęcie bytu przedstawiające przedmiot intelektualnych dociekań, ale czy u Wolffa nie dojdzie do badania samego pojęcia, zamiast rzeczywistości, do której ono się odnosi, a może nawet pojęcie bytu stanie się, wzorem Suareza, pojęciem istoty, oderwanym od całego bogactwa rzeczywistości istniejącej? Aby można było odpowiedzieć na te pytania trzeba dokładnie zbadać pojęcie bytu u Wolffa.

W „Ontologii” znajdujemy takie określenie bytu: „*Ens dicitur, quod existere potest, consequenter cui existentia non repugnat*”⁵. Według Wolffa bytem jest to, co może istnieć, czyli to, czemu istnienie się nie sprzeciwia. Zanim przejdziemy do szczegółowej analizy tego kluczowego określenia, powiedzmy teraz tylko krótko, co Wolff rozumie przez słowa:

⁴ „De Notione Entis in genere, et proprietatibus, quae inde consequuntur”. Ont 15.

⁵ § 134. Przy okazji tej definicji należy zwrócić uwagę, że pojęcie bytu było od dawna ujmowane w podwójnym znaczeniu: albo „ens” brano w roli rzeczownika, albo w roli imiesłowu. Przykłady tego mógł znaleźć Wolff w literaturze sobie znanej. D. Stahlus, *Tituli XX Regularum philosophicarum, quae variis exemplis illustrantur, distinctionibus declarantur et certis limitationibus accurate determinantur. Cum indice regularum*, Marburgi 1635, tit. I, reg. IV, 12, mówi wyraźnie, jak należy rozumieć to rozróżnienie: „Bifariam ens accipi consuevit: primo loco nominis et significat essentiam vel rem ratione essentiae suae, sive actu sit in rerum natura, sive non sit, quomodo rosam in hyeme ens esse dicunt. Secundo loco participii, quomodo solum id dicitur ens, quod actu existit in rerum natura”. Podobnie mówi J. B. du Hamel, *Philosophia vetus et nova ad usum scholae accommodata in regia Burgundia olim pertractata*, Norinbergae 1682, tract. I, disp. I, 258. A jeszcze wcześniej, tak wysoko ceniony przez Wolffa, Fr. Suarez, *R. Patris, Francisci Suarez, e Societate Jesu, Metaphysicarum Disputationum, in quibus et universa naturalis teologia ordinate traditur, et quaestiones ad omnes duodecim Aristotelis Libros pertinentes, accurate disputantur*, Moguntiae 1630, disp. II, sect. 4, art. 8. Tutaj należy stwierdzić ciekawy fakt: Wolff nie wymienia nigdzie w swej „Ontologii” tego rozróżnienia. Wydaje się, że w swej definicji bytu idzie śladami tych poprzedników, którzy pojmują byt tylko w sensie rzeczownikowym, jako istotę realną, zdolną do istnienia. Przykłady takiej definicji bytu znajdujemy u J. Scharfiusa dz. cyt., lib. I, cap. I, 11: „Ens est, quod habet essentiam realem, aptamque ad realiter existendum”. Bliższa jednak wolffiańskiej jest definicja J. A. Scherzera, dz. cyt., pars I, 67: „Ens est, quod habet, vel habere potest actualem existentiam”. A. Bissinger, dz. cyt., 151 n. uważa, że wolffiańska koncepcja bytu jest najbliższa określeniu D. Stahlusa, *Institutiones metaphysicae*, pars I, c. 2, 10: „Ens est, quod non habet praedicata se invicem destruente, seu contradictionem implicante”. Zaraz w następnych słowach podaje Stahlus źródła tej definicji: „Non displicet illa descriptio Mendozae Disp. Met. II Sect. I, quam et alii inculcant: Ens est, quod non repugnat non existere”. W związku z tym Bissinger twierdzi: „Die bei Wolff feststellbare Verschiebung des Seinsverständnisses ins Logisch-Begründende weist also über die Schulmetaphysik, speziell Stahl, auf die spanische Spätscholastik, hier Mendoza, zurück”.

„co może istnieć”. Otóż może istnieć to, co jest możliwe⁶. Określenie przedmiotu „Ontologii” jako tego, co jest możliwe, zgadza się z jego określeniem przedmiotu całej filozofii, przedstawionym w *Discursus praeliminaris*”. Znajdujemy tam dwa różne określenia. Najpierw przedstawia przedmiot poznania filozoficznego przez przyporządkowanie go poznaniu historycznemu. Mówi, że poznanie historyczne polega na znajomości tego, co jest albo co się staje⁷. Zaś poznanie racji tego, co jest, albo co się staje, nazywa się poznaniem filozoficznym⁸. Filozofia bada więc te same przedmioty co nauki historyczne. Różnią się tylko metodą matematyczną, która zapewnia twierdzeniom filozofii konieczność, oraz tym, że filozofia bada racje każdego poznanego przedmiotu. Nieco dalej jednak twierdzi, że filozofia jest nauką o możliwościach, o ile istnieć mogą⁹.

Jak widzimy z tego zestawienia zadań filozofii, kiedy Wolff uściśla pierwotne określenie, to przechodzi z poziomu wyjaśniania rzeczywiście istniejących przedmiotów, przez poszukiwanie ich racji, na poziom tłumaczenia tego, co możliwe. Okazuje się także, że ontologia, mówiąca o tym co możliwe, ma taki sam przedmiot jak i cała filozofia. Zgadza się to z założeniami Wolffa, bo ontologia ma badać byt w ogólności, pozostałe zaś nauki filozoficzne — poszczególne rodzaje bytów.

Obecnie można przejść do szczegółowego rozpatrzenia wolffiańskiego określenia bytu. Stwierdziliśmy, że według Wolffa nazywa się bytem to, co może istnieć, czyli innymi słowy to, czemu istnienie się nie sprzeciwia. W nocie do tego paragrafu daje Wolff zastanawiające przykłady bytów. Mówi, że drzewo rozkwitające w ogrodzie jest bytem, ponieważ aktualnie istnieje, a więc nie ma wątpliwości, że może istnieć. Niemniej drzewo ukryte jeszcze w nasieniu jest też bytem, ponieważ nasienie włożone w ziemię wyrośnie, a więc drzewo takie może istnieć. A w końcu, jakby chciał odeprzeć z góry ewentualne słowa zdziwienia, mówi, że „pojęcie bytu w ogólności wcale nie pociąga za sobą istnienia lecz tylko możliwość istnienia”¹⁰. Wobec takiego tłumaczenia nie dziwi nas tak

⁶ Quod possibile est, illud existere potest. *Ont.* § 133.

⁷ *Discursus*, § 3.

⁸ Cognitio rationis eorum, quae sunt, vel fiunt, philosophica dicitur. *Discursus*, § 6.

⁹ „Philosophia est scientia possibilium, quatenus esse possunt”. *Discursus*, § 29. W nocie dodaje, że tę definicję filozofii znalazł już w 1705 roku, kiedy przygotowywał się do prywatnych wykładów w Lipsku i że po długim namyśle, mimo sprzeciwów Neumanna, postanowił przyjąć ją jako podstawę swojej filozofii, opartej na nowej metodzie. Pragniemy tu zaznaczyć, że dopiero w następnym rozdziale, poświęconym problemom możności i aktu, przeprowadzimy szczegółowe analizy koncepcji możności, która u Wolffa utożsamia się z możliwością.

¹⁰ „Notio entis in genere existentiam minime involvit, sed saltem (...) existendi possibilitatem”. *Ont.* § 134.

bardzo treść następnego paragrafu, gdzie Wolff jasno głosi, że „bytem jest to, co jest możliwe”¹¹.

Jeżeli pojęcie bytu sprowadza się do pojęcia możliwości, trzeba bliżej przypatrzeć się temu ostatniemu pojęciu. Otóż możliwe jest to, co nie kryje w sobie żadnej sprzeczności, czyli to, co nie jest niemożliwe¹². Zdziwiająca, ale aby zrozumieć to, co możliwe, musimy cofnąć się i najpierw pojąć, co jest niemożliwe. Otóż „niemożliwe nazywa się to, co kryje w sobie sprzeczność”¹³. Należy tylko dodać, że powyższe definicje możliwości i niemożliwości jako czegoś wewnątrznie niesprzecznego względnie sprzecznego przenoszą nas na płaszczyznę czysto logicznej możliwości, na platformę pojęć, idei możliwych do pomyślenia, jakiesz jednak dalekich od świata rzeczywiście istniejących bytów.

Gdzie leży przyczyna tego przeniesienia? Przyjęcie wewnętrznej możliwości, czyli wolności od sprzeczności, jako charakterystycznej cechy bytu w ogóle, a dokładniej mówiąc, pojęcia bytu, leży i w tym, że zasada sprzeczności¹⁴ jest nie tylko ogólną zasadą rzeczywiście istniejących bytów, lecz także jest najbardziej ogólnym prawem wszystkich bytów, nawet wyobrażonych. Co jest niemożliwe, czyli sprzeczne, tego sobie nie potrafimy nawet wyobrazić. Kiedy poruszamy się na platformie bytu pojętego jako czysto logiczna niesprzeczność, jesteśmy blisko matematyków, którzy także konstruują swoje pojęcia bytu kwantytatywnego, uwzględniając głównie ich wewnętrzną niesprzeczność. Te przypuszczenia potwierdza sam Wolff, który określiwszy pojęcie niemożliwości jest zadowolony, że jest tu w zgodzie z postępowaniem matematyków¹⁵. Nie można się temu dziwić, bo przecież dopiero teraz może dedukcyjnie, używając nadal pojęć jasnych i wyraźnych, bo przez siebie skonstruowanych, w oparciu o zasadę sprzeczności i racji dostatecznej, wyprowadzić z tego pojęcia bytu wszystkie dalsze twierdzenia.

Wnioski powyższe potwierdza analiza wolffiańskiego pojęcia niebytu. Co więcej, uważamy, że analiza pojęcia niebytu pozwoli nam lepiej zrozumieć treść i realność jego pojęcia bytu. Słusznie bowiem A. K r a p i e c

¹¹ „...quod possibile est, ens est”. *Ont.* § 135.

¹² „Possibile est quod nullam contradictionem involvit, seu, quod non est impossibile”. *Ont.* § 85.

¹³ „Impossible dicitur, quidquid contradictionem involvit”. *Ont.* § 79. E. G i l s o n rozważając ten problem stwierdza, że „charakterystyczne dla myśli Wolffa jest to, że aby dotrzeć do tego, co rzeczywiste, musi przejść przez to, co możliwe, tego zaś, co możliwe, „osiągnąć chce przez to, co niemożliwe. Jakże zresztą można, kiedy chce się wywieść byt, za punkt wyjścia obrać coś innego niż niebyt?” *Dz. cyt.*, 147.

¹⁴ Chociaż dziś, zupełnie zresztą słusznie, wprowadza się termin: zasada niesprzeczności, to jednak, ze względu na to, że Wolff mówi wszędzie o zasadzie sprzeczności, będziemy także trzymali się tego tradycyjnego określenia.

¹⁵ „Notio impossibilis, quod sit id, quod contradictionem involvit, et notio possibilis, quod sit id, quod a contradictione liberum, praxi Mathematicorum conformis”. *Ont.* § 100.

pisze: „Szczególnie ważna jest koncepcja niebytu, która mimo że jest pochodna i całkowicie zależna od koncepcji bytu — zazwyczaj przesądza o wartości systemu, okazując jego najmocniejsze i najsłabsze pozycje”¹⁶.

Jeżeli bytem jest to, co jest możliwe, to jest ono zawsze czymś (*aliquid*) i zawsze odpowiada mu pojęcie¹⁷. I odwrotnie to, czemu odpowiada jakieś pojęcie, jest możliwe¹⁸. To zaś, czemu nie odpowiada żadne pojęcie, jest nicością (*nihilum*)¹⁹. Prawdą jest, że czasem nicość bywa ujmowana na sposób bytu, ale dzieje się to wówczas, kiedy z tym terminem łączy się pojęcie zwodnicze (*notio deceptrix*), które tylko wydaje się być prawdziwym pojęciem. Niemożliwość ukrywa w sobie sprzeczność, a ponieważ tego, co jest niemożliwe, nie możemy sobie wyobrazić, dlatego w konsekwencji nie odpowiada mu żadne pojęcie, jest więc nicością²⁰. „Niebytem zaś nazywa się to, co nie może istnieć, a więc to, czemu sprzeciwia się istnienie”²¹. Zaraz w nocie daje przykład niebytu. Niebytem nie jest więc to, co nie istnieje, np. owoce z przyszłorocznego zbioru, ani to, co nigdy nie będzie istniało, np. kłosa, ukryte w ziarnie, które zostało spożyte, ponieważ ani tamtym, ani tym nie sprzeciwia się istnienie. Będzie zaś niebytem złote żelazo, dlatego, że przyjąwszy nawet zwodnicze pojęcie złotego żelaza, musi się jego przedmiotowi odmówić możliwości istnienia. Jeżeli niemożliwe nie może zaistnieć, to znaczy, że jest niebytem. Nazywanie niemożliwości raz nicością, a innym razem niebytem, świadczy o istnieniu różnicy między tymi pojęciami. Otóż niemożliwe nazywamy raz nicością, bo zachodzi tu brak istoty, której by odpowiadało jakieś pojęcie, a innym razem — niebytem, bo mamy tu do czynienia z brakiem istnienia, innymi słowy, wykluczona jest możliwość jego aktualnego istnienia²².

Jak Wolff uzasadnia niemożliwość zaistnienia niebytu? Mówi, że to, co niemożliwe, to implikuje sprzeczność, niemożliwe jest bowiem, aby ta sama rzecz zarazem była i nie była. Niemożliwe jest więc, aby to, co jest sprzeczne, istniało²³. Natomiast to, co możliwe, może istnieć, nic bowiem nie przeciwstawia się temu, aby mogło istnieć, skoro w jego pojęciu nie tkwi żadna sprzeczność²⁴. I to właśnie, co nie jest sprzeczne, czyli co może istnieć, nazywa Wolff bytem²⁵.

¹⁶ *Metafizyka*, 288.

¹⁷ „Possibile semper est aliquid, eidemque semper notio respondet”. *Ont.* § 102.

¹⁸ *Ont.* § 103.

¹⁹ „Nihilum dicimus, cui nulla respondet notio”. *Ont.* § 57. Tłumaczymy tutaj „nihilum” przez nicość, a nie przez „niebyt”, ale dla Wolffa istnieje różnica między „nihilum” a „non-ens”.

²⁰ „Impossibile est nihilum. Impossibile contradictionem involvit. (...) Impossibile igitur sibi repraesentare nequit, consequenter nulla ejus datur notio. Est adeo nihilum”. *Ont.* § 101.

²¹ „Non Ens dicitur, quod existere nequit, consequenter cui existentia repugnat”. *Ont.* § 137.

²² *Ont.* § 138.

²⁴ *Ont.* § 133.

²³ *Ont.* § 132.

²⁵ *Ont.* § 134.

Pojęcie bytu, jako czegoś, co może istnieć, może wydać się dziwne temu, kto sądzi, że bytem jest tylko to, co istnieje. Śpieszy więc Wolff, któremu zawsze bardzo zależy, aby być w zgodzie z językiem potocznym, z rozwikłaniem tej trudności. Prawdą jest, że to, co język potoczny nazywa bytem, jest czymś co istnieje. Kto jednak może wnioskować, że A jest bytem, ponieważ A istnieje, ten również potrafi zrozumieć, że bytem jest to, co może istnieć²⁶. Wolff jak gdyby wyczuwając, że to rozumowanie, usiłujące wyprowadzić pojęcie bytu możliwego z pojęcia bytu istniejącego, jest niewystarczające, i że to zejście z poziomu bytów aktualnie istniejących na poziom bytów mogących istnieć może budzić zastrzeżenia, szuka potwierdzenia, jak to nieraz czyni w wypadku natrafienia na trudności czysto racjonalnego myślenia, w doświadczeniu życia codziennego. O tym, że do pojęcia bytu wymagane jest tylko istnienie możliwe, świadczyć ma to, że nieraz w naszych rozmowach mówimy o bytach przeszłych i przyszłych, czyli o bytach, które już nie istnieją albo jeszcze nie istnieją. Nadajemy im miano bytów nie dlatego, że są, ale dlatego, że były lub będą, jednym słowem dlatego, że istnienie im się nie sprzeciwia. Wystarczy więc istnienie czysto możliwe, aby można było coś nazwać bytem²⁷.

Na zakończenie pierwszego etapu naszych badań nad wolffiańskim pojęciem bytu trzeba sformułować wstępne wnioski, które nasuwają się z nieodpartą koniecznością. Najpierw należy stwierdzić, że Wolff, wbrew tradycji scholastycznej, z którą zawsze pragnął być w zgodzie, nie wychodzi od pojęcia bytu, aby drogą intelektualnej negacji dojść do pojęcia niebytu. Postępuje odwrotnie: celem skonstruowania definicji bytu musi najpierw określić, co to jest niebyt. Następnie, ze słów Wolffa wynika, że niebyt, czyli niemożliwość, to sprzeczność czysto logiczna. Ale w konsekwencji byt, czyli to, co możliwe, będzie tylko czymś niesprzecznym logicznie. Przyjęcie jednak logicznej niesprzeczności jako postawy bytu prowadzi do ujęcia bytu rzeczywistego jako posiadającego istnienie logiczne²⁸.

²⁶ „Enimvero qui ex eo infert ipsum A esse ens, quia existit; is etiam ens concipere valet per id, quod existere potest”. *Ont.* § 139.

²⁷ Tamże.

²⁸ Zauważył to już H. Bergson, *Ewolucja twórcza*, Warszawa 1937, 242 n.: „Pogarda metafizyki dla wszelkiej rzeczywistości, która trwa, pochodzi właśnie stąd, że ta metafizyka dochodzi do istnienia tylko przechodząc poprzez „nicłość” i stąd, że istnienie, które trwa, nie wydaje się jej dość silnym, aby zwyciężyć nieistnienie i postawić samo siebie. Z tego przede wszystkim względu skłania się ona do nadawania bytowi rzeczywistemu istnienia logicznego, nie zaś psychologicznego lub fizycznego. Taka jest bowiem natura istnienia czysto logicznego, że zdaje się ono wystarczać samo sobie i stawiać siebie przez sam tylko wynik mocy zawartej w prawdzie”. Słusznie więc Krąpiec pisze: „W wypadku jednak możliwości logicznej lub logicznej niemożliwości nie mamy już do czynienia z bytem konkretnym lecz jedynie z bytem myślowym, intencjonalnym. Możliwość lub niemożliwość tego rodzaju dotyczy zasadniczo porządku poznawczego, a nie realnego”. *Metafizyka*, 241.

Gilson zwraca uwagę na jeszcze jedną konsekwencję. Byt zostaje tu oderwany od empirycznej i nie dającej się wydedukować „a priori” danej, jaką jest istnienie. Określając byt, Wolff zadawała się po prostu możliwością istnienia, które przedtem sprowadza do nie-nieemożliwości²⁹. W związku z tym należy jednak zauważyć, że takie rozważanie możliwości jako tego, co może istnieć, stanowi, z punktu widzenia przyjętej przez niego metody, krok niedopuszczalny. Wolff żąda ścisłego definiowania każdego nowo wprowadzonego pojęcia i wiązania twierdzeń, a tymczasem zanim zdefiniował pojęcie istnienia używa go często w bliżej nieokreślonym jeszcze znaczeniu.

Obecnie należy uczynić — idąc śladami Wolffa — następny krok w znajomości bytu, czyli określić warunki jego możliwości. Najbardziej podstawowym warunkiem, o którym już mówiliśmy, jest brak jakiegokolwiek wewnętrznej sprzeczności. Celem spełnienia tego warunku należy w pojęciu jakiegoś bytu u m i e ś c i ć te elementy, które stanowiłyby pierwsze zasady konstytuujące jego możliwość, czyli te, dzięki którym możemy pojąć możliwość jego istnienia. Wolff myśli tu najpierw o „tych elementach, które nie są ze sobą sprzeczne i które nie są zdeterminowane przez inne ani też nie determinują się wzajemnie”³⁰.

Aby zrozumieć, co rozumie Wolff przez pojęcie „umieszczania” (*ponenda sunt*), musimy sięgnąć do ciekawych uwag zawartych w nocie do tego paragrafu. Widać tu jak Wolff jest zupełnie niezależny w konstruowaniu pojęcia bytu od rzeczywiście istniejących bytów i jak stara się na drodze czysto racjonalnej, wychodząc z pojęcia czegoś zupełnie nieokreślonego (*omnimode indeterminatum*), dojść do pojęcia bytu rzeczywistego, czyli czegoś całkowicie określonego (*omnimode determinatum*).

Wolff uważa, że abyśmy mogli dojrzeć w jaki sposób dochodzą kolejno różne determinujące elementy, musimy byt na początku pojąć jako coś całkowicie nieokreślonego. Wyobraźmy go sobie jako pewnego rodzaju zbiornik, do którego można wkładać cokolwiek się chce³¹. Dziwne jest to porównanie pojęcia bytu do jakiegoś pustego zbiornika. Można by sądzić, że mamy tu do czynienia z jakimś niedopatrzaniem. Ale w innym miejscu Wolff wyraźnie mówi, że byt wyobrażamy sobie jako zbiornik, który zdolny jest przyjąć to, co o nim orzekamy, podobnie jak jakaś szkatułka, do której można włożyć różne rzeczy³².

²⁹ E. Gilson, dz. cyt., 148.

³⁰ „Si ens quoddam concipiendum, primo loco in eo ponenda sunt, quae sibi mutuo non repugnant, quae tamen non per alia determinantur, nec quorum unum per alterum determinatur”. *Ont.* § 142.

³¹ „Quare cum idem ab initio tanquam omnimode indeterminatum spectemus, ut, qua ratione diversae determinationes successive accedant, appareat; idem notione imaginaria instar receptaculi nobis exhibemus, cui quidlibet indere licet”. *Ont.* § 142.

³² „Nimirum ens imaginamur instar alicujus receptaculi, quod capax est ea,

Trzeba jednak bliżej przypatrzeć się temu pojęciu czegoś całkowicie nieokreślonego. Według Wolffa „nieokreślone jest to, o czym jeszcze teraz niczego nie można twierdzić, chociaż nie ma sprzeczności w tym, że będzie można coś o nim orzekać”³³. Nie wolno nam jednak utożsamiać tego, co jest zupełnie nieokreślone, z nicością, gdyż od czystej nicości różni się możliwością stawania się (*potentia fiendi*) jakimś bytem. Nie chodzi tu jednak o możliwość bytową, lecz tylko o możliwość, która zachodzi, kiedy brak sprzeczności³⁴. Nie dziwimy się więc, że takie byty imaginacyjne (*omnimode indeterminatum*) jak przestrzeń czy ilości nieskończenie małe, zalicza Wolff do bytów³⁵. Takie jednak postępowanie utwierdza nas w przekonaniu, że konstrukcja pojęcia bytu u Wolffa wcale nie zależy od świata rzeczywistego. Przeciwnie, u podstaw leży jakieś pojęcie bytu imaginacyjnego, całkowicie wolne od wszelkich określeń, a więc bliskie nicości, które drogą stopniowego wypełniania określeniami staje się pojęciem bytu realnego, całkowicie określonego³⁶. Mimo tych wyjaśnień żyjemy nadal wątpliwości, czy taka ambitna próba wyprowadzenia pojęcia bytu drogą apriorycznej dedukcji z czegoś całkowicie nieokreślonego, może doprowadzić nas do poznania aktualnie istniejącego świata.

Powstaje teraz pytanie, co trzeba najpierw umieścić w tym pojęciu — zbiorniku, aby uczynić z niego pojęcie bytu. Jeśli umieścimy tu elementy zdeterminowane przez inne, nie umieścimy tym samym elementów je determinujących, będących właśnie prawdziwymi elementami konstytuującymi byt. Podobnie, jeśli umieścimy tu elementy zdeterminowane przez jeden z nich, to umieścimy ich zbyt wiele, bo wystarczy umieścić element determinujący, aby otrzymać elementy zdeterminowane. Trzeba więc umieścić w bycie najpierw tylko elementy z sobą niesprzeczne i wzajemnie się nie determinujące. Wolff nazywa je esencjaliami (*essentialia*), ponieważ konstytuują samą istotę bytu³⁷. Z powyższego rozważania wypływa wniosek o ogromnym znaczeniu: istota bezwzględnie decyduje o istnieniu bytu i stanowi coś podstawowego w naszym

quae de ipso praedicantur, in se recipiendi et in quo adeo veluti res in cista quadam deponuntur”. *Ont.* § 712.

³³ „Indeterminatum adeo est, de quo nihil adhuc affirmari potest, etsi de eo quid affirmari posse non repugnet”. *Ont.* § 105.

³⁴ *Ont.* § 109. Tutaj jednak rodzi się pytanie, w jaki sposób możemy poznać, że to pojęcie czegoś całkowicie niezdeterminowanego jest wolne od sprzeczności. Jeżeli jest wolne od wszelkich determinacji, to co decyduje o jego niesprzeczności?

³⁵ *Ont.* § 141.

³⁶ Upewnia nas o tym i to, że przed rozdziałem „De Notione Entis” umieścił Wolff rozdział: „De Determinato et Indeterminato”. Mówi w nim, że pojęcie imaginacyjne czegoś nieokreślonego będzie mu później użyteczne przy wyprowadzeniu z niego pojęcia bytu ogólnego. „Notione hac indeterminati imaginaria posthac subinde non inutiliter utemur, ubi notionum origo et entis notio generalis ex indeterminati notione derivanda...” *Ont.* § 111.

³⁷ „Quae in ente sibi mutuo non repugnant, nec tamen per se invicem determinantur, essentialia appellantur atque essentiam entis constituunt”. *Ont.* § 143.

pojęciu bytu³⁸. Zaraz w nocie daje przykłady takich określeń istoty. I tak na istotę trójkąta równobocznego składa się liczba trzy oraz równość boków; na istotę cnoty składa się pewna sprawność woli oraz zgodność płynących z niej czynów z prawem naturalnym³⁹.

Poza elementami istotowymi posiada byt zawsze wszystkie przymioty (*attributa*) przez nie określone⁴⁰. Spotykamy jednak w bycie i takie właściwości, które nie są sprzeczne z esencjaliami, ale i nie są przez nie określone. Wolff nadaje im miano „*modi*”⁴¹. Przymioty istnieją zawsze w bycie, podczas gdy *modi* czasem do niego należą, a czasem nie należą⁴².

W tak ukonstytuowanym bycie esencjalia stanowią podstawę, na której wszystko się opiera. Będąc z samego swego założenia niesprzeczne i stanowiąc istotę bytu, sprawiają, że byt jest możliwy⁴³. A ponieważ „istota bytu zasadza się właśnie na jego możliwości wewnętrznej, dlatego każdy, kto uznaje jego wewnętrzną możliwość, pojmuje tym samym jego istotę”⁴⁴. Należy tu podkreślić słowo „uznaje”, gdyż o ile można uzasadnić przymioty (*attributa*), wychodząc z danych istotowych bytu, to niemożliwą jest rzeczą podać jakąś wewnętrzną rację, na mocy której bytowi przysługują owe esencjalia⁴⁵. Narzuca się tutaj podejrzenie o pewną sprzeczność w systemie Wolffa. Z jednej bowiem strony postuluje konieczność podania racji dostatecznej wszystkiego, co się przyj-

³⁸ „Quoniam ea, quae sibi mutuo non repugnant, nec tamen per alia, quae simul insunt, determinantur, primo loco ponenda sunt, ubi ens concipimus; eadem vero essentiam ejus constituunt: essentia primum est, quod de ente concipitur, nec sine ea ens esse potest”. *Ont.* § 144.

³⁹ E. Gilson zauważa, że dla Wolffa obecność obu esencjalii jest konieczna i wystarczająca do zdefiniowania istot trójkąta równobocznego lub cnoty. *Dz. cyt.*, 149. Z naszej strony dodajemy, iż Wolff nie dostrzega, że jedno i to samo pojęcie, np. kwadratu, można zdefiniować przy pomocy kilku, zupełnie od siebie niezależnych zestawów pojęć.

⁴⁰ „Quae per essentialia determinantur, dicuntur *Attributa*”. *Ont.* § 146.

⁴¹ „Quod essentialibus non repugnat, per essentialia tamen minime determinatur, *Modus* a nobis dicitur”. *Ont.* § 148.

⁴² *Ont.* § 150. Takie widzenie metafizyki jako nauki o elementach istotowych, przymiotach i *modi* ma swoją przeszłość. Tu wskażemy tylko na dwa przykłady. A. Calovius, *Metaphysica divina, e principiis prima eruta, in abstractione Entis repraesentata, ad S. S. Theologiam applicata, monstrans Terminorum et Conclusionum transcendentium Usus genuinum, abusum haereticum*, Rostockii 1640, 19 mówi: Quando enim definitio dicit, Metaphysicam esse sapientiam Entis qua Entis, objectum exprimit (...) Dicto vero objecto, simul involvuntur omnia, quae ad objectum spectant, sive ei insint, sive ei subsint, attributa intellige, et modos specificos vel minus abstractos”. Charakterystyczne jest tu słowo „involvuntur”, które często spotykamy w analogicznych miejscach u Wolffa. Podobnie pisze J. Schaffius *dz. cyt.* Prooemium 2: „Hoc scilicet est, quod dicitur, Metaphysicam omnia considerare, in quantum sunt, aut esse habent, nempe id explicat, quod est in omnibus rebus; videlicet et esse rei, essentiam, et essendi condiciones, modos et attributa...”

⁴³ „Per essentiam ens possibile est”. *Ont.* § 153.

⁴⁴ „Cum essentia entis possibilitate ejus intrinseca absolvatur; essentiam entis intelligit, qui possibilitatem ejus intrinsecam agnoscit”. *Ont.* § 154.

⁴⁵ Sam Wolff mocno to podkreśla: „Cur essentialia enti insunt ratio intrinseca nulla datur”. *Ont.* § 156.

muje, a z drugiej, gdy chodzi o pierwsze elementy bytowe, nie domaga się wskazania racji ich przyjęcia, a tylko jakiegoś bliżej nie określonego „uznania”. Jeżeli uznania w imię nieodpartychnych danych doświadczenia, to należało się do tego przyznać. Niestety, nie znajdujemy w tekście „*Ontologii*” zdania stwierdzającego, że podstawowe określenia bytowe narzuca nam doświadczenie. Można mówić o wolności w przyjęciu esencjalii, kiedy definiujemy byty matematyczne. Ale przecież „*Ontologia*” nie ma być tylko filozofią matematyki, lecz wszystkiego, co istnieje lub istnieć może. Można by snuć jeszcze dalsze wnioski z powyższego stanu rzeczy, ale wracając do tekstu stwierdzamy, że esencjalia są przyjęte na podstawie samej definicji i są tym, co w bycie stawia się na pierwszym miejscu. Nie można w bycie pojąć przed nimi niczego, z czego można by je wyprowadzić.

Jeżeli chodzi o modi, to w określeniach istotowych odnajdujemy rację, ze względu na którą modi mogą przysługiwać istocie, natomiast racja tego, że przysługują jej one rzeczywiście znajdować się może bądź to w poprzednich modi tego samego bytu, bądź to w jakimś innym bycie lub kilku innych bytach, bądź też częściowo w modi danego bytu, a częściowo w bytach od niego różnych⁴⁶. W istocie tkwi więc racja nie tylko tego wszystkiego, co będąc czymś innym od niej, mieści się w niej trwale, jak np. przymioty, ale także racja uzasadniająca możliwość przysługiwania jej modi⁴⁷. W wyniku tych rozważań dochodzi Wolff do stwierdzenia, że „istotę stanowi to, co w bycie najpierw ujmuje się w pojęciu i w czym zawarta jest racja dostateczna, ze względu na którą wszystko inne albo aktualnie mu przysługuje, albo może mu przysługiwać”⁴⁸.

Obecnie możemy już przejść do obszernego podsumowania wolffiańskiej teorii bytu na tle tradycji filozoficznej. Wolff konstruując pojęcie bytu nie wychodzi z poznania rzeczywiście istniejących bytów, lecz z wyobrażenia czegoś rzeczywiście nieokreślonego, co drogą stopniowego wypełniania esencjaliami, przymiotami i modi staje się bytem rzeczywistym. Najważniejsze są tu jednak określenia istotowe (*essentialia*), gdyż układ ich stanowi istotę bytu. Niesprzeczność tych esencjalii decyduje o wewnętrznej możliwości bytu, a istota tak utworzona utożsa-

⁴⁶ *Ont.* § 160.

⁴⁷ „In essentia entis continetur ratio eorum, quae praeter eam eidem vel constanter insunt, vel inesse possunt. Quicquid enti inest, id vel inter essentialia, vel attributa, vel modos locum habet. Cur essentialia enti insint, ratio intrinseca nulla datur; sed cur attributa insint, ratio sufficiens in essentialibus continetur; cur modi inesse possint, ratio in iisdem deprehenditur, consequenter cum attributa constanter insint, modi et inesse, et non inesse possint, omnium eorum, quae praeter essentialia enti vel constanter insunt, vel inesse possunt, ratio in essentia entis continetur”. *Ont.* § 167.

⁴⁸ „...essentiam definiri potest per id, quod primum de ente concipitur et in quo ratio continetur sufficiens, cur cetera vel actu insint, vel inesse possint”. *Ont.* § 168.

mia się z bytem. Ontologia, jak i cała filozofia Wolffa, nie tłumaczy rzeczywiście istniejącego świata, lecz szuka racji tego, co jest możliwe, czemu istnienie się nie sprzeciwia. Chociaż Wolff używa w swej definicji bytu słowa istnienie, to jednak zadowala go możliwość wewnętrzna istnienia, zagwarantowana niesprzecznością cech istotowych. Do pojęcia bytu włączone jest tylko istnienie możliwe.

Można się tu zapytać, jaki jest stosunek takiego pojęcia bytu do tradycji filozoficznej. M. W u n d t sądzi, że u Wolffa nastąpiło przywrócenie dawnego przedmiotu metafizyki do pełni praw⁴⁹. Można wysunąć wątpliwości co do prawdziwości tej opinii. Czy rzeczywiście Arystoteles i scholastycy pełni średniowiecza mogliby się pogodzić z wolffiańskim określeniem bytu? Już P i c h l e r stwierdził, że mimo zgodności nazw istnieje między nimi zasadnicza różnica co do zrozumienia treści tego pojęcia⁵⁰. Mówią oni o bycie aktualnie istniejącym, zaś ontologia jest nauką bardziej ogólną, gdyż mówi także o bycie możliwym. Można jednak zgodzić się z tym, że Wolff jest w zgodzie z tymi scholastykami, dla których byt utożsamia się z rzeczą albo z przedmiotem. Według Pichlera ontologia jest nauką o przedmiotach w ogóle, nauką nie biorącą pod uwagę istnienia czy nieistnienia bytów. Rzeczywiście, w swej niemiec-

⁴⁹ „Geschichte der Metaphysik”, 24.

⁵⁰ „Die Ontologie ist nicht wie die Aristotelische Metaphysik die Wissenschaft vom Seienden überhaupt, sie ist allgemeiner. Die Gleichstellung vom ens mit 'ov, die Übersetzung von ens mit Sein („das Seiende“) ist unzutreffend. Ens heisst vielmehr bei Wolff — und schon bei den Scholastikern — schlechtweg Ding oder Gegenstand. Also Ontologie ist nach der Wolffischen Definition die Wissenschaft von den Gegenständen überhaupt, ohne Rücksicht auf Sein oder Nichtsein. Diese Übersetzung von ens mit Ding oder Gegenstand wird zunächst durch Wolffs deutsche Metaphysik belegt, wo ens stets schlangweg mit „Ding“ übersetzt wird”. Dz. cyt., 3. Rzeczywiście Wolff mówi: „Alles, was seyn kan, es mag würcklich seyn oder nicht, nennen wir ein Ding”. *Vern. Ged. von Gott*, § 16. W tym dziele Wolff dla oznaczeniu bytu używa terminu „Ding” i dlatego należało by mówić, że głosi on teorię rzeczy. Pichler jednak woli nazywać jego metafizykę nauką o przedmiocie (Gegenstand). Może dlatego tak postępują, bo K a n t w „Krytyce czystego rozumu” też używa raczej terminu „Gegenstand” aniżeli „Ding”, a Pichler jest pod wyraźnym wpływem Kanta. A może dlatego tak postępuje, gdyż widzi duże pokrewieństwo między ontologią Wolffa a „Gegenstandtheorie” Meinonga.

⁵¹ „Quicquid est vel esse posse concipitur, dicitur Res, quatenus est aliquid: ut adeo Res definiri possit per id, quod est aliquid. Unde et realitas et quidditas apud scholasticos synonyma sunt”. *Ont.* § 243. Ślady wolffiańskiej teorii przedmiotu można znaleźć i w polskiej literaturze filozoficznej. R. I n g a r d e n tak pisze: „Wskutek pewnego przesunięcia pojęciowego, jakie dokonało się w omawianej rozprawie (mowa tu o książce: „Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen“) przechodzi Twardowski od pojęcia przedmiotu jako przedmiotu pewnego aktualnego przedstawienia do znacznie ogólniejszego pojęcia przedmiotu jako tego, co w ogóle może być przedstawione. Tym samym uzyskuje najogólniejsze pojęcie przedmiotu, jakie jest w ogóle możliwe (w sensie „czegoś w ogóle“) (...) wedle ówczesnego poglądu Twardowskiego, metafizyka to nic innego, „als die Wissenschaft von den Gegenständen überhaupt”. Jest to — o ile mi wiadomo — od czasów scholastyki, a potem od Ontologii Chrystiana Wolffa — pierwsza konsekwentnie rozbudowana i pewną całość teoretyczną stanowiąca teoria przedmiotu”. *Działalność naukowa Kazimierza Twardowskiego w: „Z badań nad filozofią współczesną”*, Warszawa 1963, 258.

kiej metafizyce Wolff utożsamia byt z rzeczą i rozpatruje ją w oderwaniu od istnienia. Także i w „*Philosophia prima sive Ontologia*” nazywa czasem byt rzeczą, mówiąc, że rzecz jest tym, co istnieje lub istnieć może⁵¹. Powołuje się przy tym na tych scholastyków, dla których być czymś rzeczywistym i przedmiotem definicji jest jednym i tym samym. Suarez, który na pewno wywarł duży wpływ na poglądy Wolffa, zna to potoczne utożsamianie bytu i rzeczy, ale jakieś poczucie swoistości istnienia, pozwala mu dojrzeć różnicę między bytem i rzeczą. Pojęcie bytu jest związane z aktualnym istnieniem, zaś pojęcie rzeczy jest już wolne od aktualnego istnienia i utożsamia się z przedmiotem definicji⁵².

Dla Wolffa nie ma już tej różnicy. Mówi co prawda, że drzewo można nazwać i bytem, i rzeczą. Bytem, ze względu na istnienie, a rzeczą, ponieważ jest przedmiotem definicji, czyli czymś, czemu odpowiada jakieś określone pojęcie⁵³. Musimy jednak pamiętać, że kiedy Wolff określa drzewo bytem, to nie ze względu na jego aktualne istnienie, jak to jeszcze można spotkać u Suareza, ale dla jego istnienia czysto możliwego. Co możemy pojąć jako wewnątrznie niesprzeczne, niezależnie od tego, czy istnieje aktualnie, czy tylko potencjalnie, to nazywamy rzeczą. Ale to, co jest wewnątrznie niesprzeczne, to może istnieć, czyli jest bytem. Chociaż Wolff w swej definicji bytu mówi o istnieniu, to jednak nie odgrywa ono w bycie większej roli. Istnienie nie mieści się bowiem ani wśród esencjalii, ani wśród przymiotów. Można więc w poznaniu bytu praktycznie zrezygnować z niego. Wystarczy wewnętrzna możliwość, czyli niesprzeczność określeń istotowych.

Pojęcie bytu utworzone przez Wolffa dotyczy więc wszelkiego bytu. Zakres orzekania tego pojęcia jest tak szeroki, jak tylko to jest możliwe. Dotyczy ono nie tylko konkretnie istniejącego bytu, który właściwie mało Wolffa interesuje, ale także — co jest dla niego znacznie ważniejsze — każdego możliwego bytu. Treść zaś pojęcia bytu jest uboga, gdyż stanowi ją zespół cech istotowych, wewnątrznie niesprzecznych, oderwanych zarówno od istnienia konkretnego w rzeczywistości pozapodmiotowej, jak i od istnienia poznawczego. Można więc powiedzieć, że proces esencjalizacji bytu, który zaczął się u Awicenny, znalazł u Wolffa pełne rozwinięcie.

⁵² „... ,res' et ,ens' juxta communem usum tamquam synonyma usurpantur... Quod si velimus haec duo... distinguere... quod res praescindat ab existentia actuali, et meram quidditatem significet, ens autem sumptum sit ab esse, et solum dicat ens actualiter existens”. S u a r e z, dz. cyt., disp. 3, sect. 2, p. 4.

⁵³ „Arbor et ens dicitur, et res: ens scilicet, si existentiam respicis; res vero, si quidditatem, sive quod sit aliquid, aut determinata quaedam notio eidem respondeat”. *Ont.* § 243.

CZEŚĆ DRUGA: ANALIZA SKŁADOWYCH ELEMENTÓW POJĘCIA BYTU

I. KONCEPCJA AKTU I MOŻNOŚCI

Przedstawienie historycznych uwarunkowań wolffiańskiego pojęcia bytu oraz jego rzeczowa analiza stanowiła pierwszą część naszych badań. Podczas tych rozważań musieliśmy z konieczności kilkakrotnie posłużyć się podstawowymi pojęciami metafizyki Wolffa, takimi jak możliwość, istota i istnienie. Obecnie nadszedł czas, aby bliżej przypatrzeć się treści tych pojęć.

Domaga się tego także postulat możliwie wyczerpującego przedstawienia problematyki bytu. Wolff stara się być w zgodzie z tradycją scholastyczną, a w niej zawsze pojęcia aktu i możliwości, oraz istoty i istnienia stanowiły zasadnicze określenia, decydujące obok pojęcia bytu o kształcie konkretnej metafizyki, dlatego też musimy zbadać jak nasz autor je rozumie. Przy okazji rozważań nad tymi istotnymi zagadnieniami omówione zostaną i inne pojęcia ontologiczne, nieraz interesujące, ale raczej wtórne i zależne w swej treści od wyżej wymienionych, podstawowych pojęć.

Najpierw musimy rozpatrzyć naukę o akcie i możliwości, gdyż ta doktryna przenika dogłębnie każdą filozofię nawiązującą do myśli perypateycznej i jest nieodzowna dla wyjaśnienia faktu zachodzenia zmian oraz wzajemnego stosunku istoty i istnienia. Także postępowanie Wolffa narzuca nam takie uporządkowanie problematyki w naszej rozprawie. W swej „*Ontologii*” definiuje on bowiem byt jako to, co może istnieć, zaś na innym miejscu określa istnienie jako dopełnienie możliwości. W tych definicjach występuje raz termin możliwość, innym razem możliwość, trzeba więc rozważania o istocie, która w zesencjalizowanej metafizyce Wolffa utożsamia się z bytem, oraz o istnieniu poprzedzić dokładnym rozpatrzeniem pojęcia możliwości i możliwości oraz aktu.

Nauka o akcie i możliwości, utworzona przez Arystotelesa, a stosowana przez scholastyków dla głębszego poznania bytu, ulegała w ciągu historii pewnej ewolucji. Wolffa teoria przedmiotu filozofii pierwszej stanowi ważny etap na drodze esencjalizacji pojęcia bytu. Rodzi się więc pytanie, czy też i jego teoria aktu i możliwości, tak przecież ściśle związana z teorią bytu, nie stanowi jakiegoś etapu rzeczowej ewolucji. Aby można było odpowiedzieć na to pytanie, trzeba najpierw przedstawić w ogromnym skrócie historię tej nauki a następnie na jej tle ukazać poglądy Wolffa.

U Arystotelesa teoria aktu i możliwości tłumaczy strukturę bytu ma-

terialnego przez podkreślenie w nim istnienia dwóch podstawowych elementów: materii i formy, będących względem siebie w stosunku możliwości i aktu. W ujęciu hylemorficznym rzeczywistości materia jest możliwością a forma jej aktem. W nauce św. Tomasza spotykamy pogłębione widzenie rzeczywistości, według którego także istota jest elementem potencjalnym, a elementem aktualizującym ją w bytowaniu jest istnienie.

W nowożytnej filozofii scholastycznej znano jeszcze inne rozróżnienia. Istnieje możliwość w sensie właściwym, która jest zawsze możliwością podmiotową, bo rzeczywiście bytuje w jakimś konkretnie istniejącym podmiocie i stanowi pewną dyspozycję do proporcjonalnego do siebie aktu. Czymś innym od możliwości podmiotowej jest możliwość przedmiotowa czyli tak zwana logiczna niesprzeczność. W tym sensie wszystko, czego ujęcie poznawcze, wyrażone w zdaniu, jest w sobie niesprzeczne, jest zarazem możliwe¹.

W scholastyce nowożytnej stwierdzamy razem z esencjalizacją pojęcia bytu również stopniowe odchodzenie od klasycznej nauki o akcie i możliwości, wyrażające się z jednej strony w usuwaniu w cień teorii o materii pierwszej, jako czystej możliwości, a z drugiej strony, w pomniejszeniu roli aktu istnienia w bycie. Cała uwaga koncentruje się na badaniu istoty bytu. Jednak wskutek oderwania istoty od aktualnego istnienia nie bada się jej roli w konkretnym bycie, a tylko jej właściwości, jakie posiada jako przedmiot definicji. Właściwością najbardziej charakterystyczną jest wewnętrzna niesprzeczność cech, składających się na istotę. I w ten sposób istota zaczyna pełnić rolę możliwości przedmiotowej. Taka jednak możliwość ma z realną możliwością tylko wspólną nazwę, podczas gdy treść jej jest zupełnie inna i dlatego dla odróżnienia nadaje się jej nazwę możliwości logicznej.

Następnie bliżej analizując pojęcie możliwości logicznej stwierdzono istnienie dwóch odmian możliwości. Wolff, który zna to rozróżnienie²,

¹ D. S t a h l i u s (*Institutiones metaphysicae*, cap. V, 51) zna to określenie możliwości przedmiotowej, ale odrzuca je. „Si vero sumatur pro non repugnantia, secundum quam rei non repugnat produci, hanc esse non realem, sed Logicam tantum potentiam”. Zamiast tego określenia przyjmuje dwie strony wcześniej inną definicję: „Potentia objectiva est, secundum quam aliquid aptum est, ut sit objectum potentiae activae, et per eam fiat”. J. S c h a r f i u s, dz. cyt., lib. II, cap IV, 102, uzasadnia powyższe określenie i pośrednio zmienia jego zrozumienie: „Potentia objectiva dicitur per quam aliquid, nondum existens, aptum est ad hoc, ut sit objectum potentiae activae, idque per eam fiat sive producat, ut sit. Quae proprio loquendo nihil aliud est, quam nuda negatio simplicis impossibilitatis, sive pura non repugnantia rei non existentis ad hoc ut fiat et existat. Potentia subjectiva est realis in subjecto, ex quo aliquid fieri potest”. Nie znajdujemy tego rozróżnienia ani w spisie rzeczy „Ontologii”, ani w treści dzieła Wolffa.

² Chr. W o l f f, *Anmerkungen über die Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt, zu besserem Verstande und bequemerem Gebrauche derselben heraus gegeben*, Frankfurt am

mówi, że istnieje ogólne pojęcie możliwości, jako tego, co nie zawiera w sobie żadnej sprzeczności, i to nazywa on „*possibile absolute tale*” i utożsamia z tym, co inni nazywają „*possibile internum*”. Jest też i węższe pojęcie możliwości jako tego, co może stać się czymś rzeczywistym, czyli co jest możliwe w tym realnym świecie. On to nazywa „*possibile respective tale*”, a inni — „*possibile externum*”. Wolff podkreśla mocno, że należy ciągle o tym rozróżnieniu pamiętać, bo to, co jest zewnętrznie możliwe, to musi kiedyś stać się czymś rzeczywistym, czego nie można powiedzieć o możliwości wewnętrznej. Jednak w późniejszych, łacińskich pismach Wolffa, a szczególnie w interesującej nas tu „*Ontologii*”, panuje raczej pojęcie możliwości — niesprzeczności wewnętrznej. Widoczne jest to choćby w tym przypadku, kiedy Wolff głosząc, że byt jest możliwy dzięki swej istocie, twierdzi, że ten, kto uznaje wewnętrzną możliwość bytu, ten też zna jego istotę³. Ostateczne potwierdzenie znajdujemy w definicji możliwości: „*Possibile est, quod nullam contradictionem involvit, seu, quod non est impossibile*”⁴. Jak widzimy, Wolff definiuje możliwość przy pomocy pojęcia niemożliwości, a niemożliwość określa jako to, co zawiera w sobie sprzeczność⁵. Znajdujemy się wyraźnie na płaszczyźnie logicznej, dalekiej od perspektywy urzeczywistnienia.

Wychodząc z takich założeń Wolff odrzuca znane sobie definicje możliwości, jako tego, co może istnieć⁶. Jest to definicja tautologiczna,

Main 1725, § 6. J. A. Scherzerus (dz. cyt., pars I, 156) tak określa te dwie możliwości: „*Possibile simpliciter (alias dictum possibile fundamentale) est, quod indeterminate ad aliquam potentiam dicitur ob solam non repugnantiam, seu habitudinem terminorum rei essentiam constituentium, ut nulla per eos importetur contradictio. Ut, volare simpliciter et objective, i. e. quatenus in se spectetur, praesciendo et non determinando cujus potentiae respectu possibile dicitur. Possibile alteri (alias possibile formale et respectivum dicitur) est, quod determinate ad aliquam saltem potentiam attingere dicitur*”.

³ „*Cum essentia entis possibilitate ejus intrinseca absolvatur; essentiam entis intelligit, qui possibilitatem ejus intrinsecam agnoscit*”. *Ont.* § 154.

⁴ *Ont.* § 85.

⁵ *Ont.* § 79. A. Bissinger (dz. cyt., 147 n.) uważa, że jeszcze w metafizyce szkolnej pojęcie możliwości na ogół jest ujmowane w kategoriach bytowych, w świetle arystotelesowskiej nauki o akcji i możności. Dopiero Wolff rozpatruje możliwość jako niesprzeczność logiczną. Na zakończenie tak pisze: „*Ist in der Schulmetaphysik das possibile das logisch Mogliche und zugleich — und zwar in der Hauptsache — das ontologisch Mogliche als potentia passiva, bleibt bei Wolff nur das logisch Mogliche als das Widerspruchsfreie. Eine Verlagerung ins Logische ist nicht zu verkennen. Das Problemkreis Akt — Potenz, der in der Schulmetaphysik ein zentrales Kapitel darstellt, wird von Wolff nicht nur nicht eigens behandelt, sondern, wie es scheint, in seiner Bedeutung gar nicht mehr gesehen*”.

⁶ „*Si possibile definitur per id, quod esse potest; possibilis definitio nulla est*”. *Ont.* § 99. Wolff w swej rozprawie polemicznej *Ein klarer Beweiss, dass Herr Budde die ihm gemachten Vorwürffe einräumen und gestehen muss, Er habe aus Ubereilung die ungegründeten Auflagen der Hallischen Widersacher recht gesprochen zur Vertheidigung der Wahrheit*, Frankfurt am Main 1725, § 30, zarzuca Buddeusowi, że ten określa możliwość jako to, „*Quod potest fieri, nec tamen sit*”. Por. J. Fr. Buddeus, *Elementa Philosophiae instrumentalis seu Institutionum Philosophiae Eclecticae*, Halae Saxonum 1714, pars IV, 288; J. Jungius, *Logica*

pusta i nominalna. Prawdziwa definicja ma być płodna, aby można było z niej wyprowadzić dalsze twierdzenia i dlatego muszą być w niej wymienione te cechy, na podstawie których moglibyśmy wnioskować, że dana rzecz jest możliwa i taka definicja jest dopiero realna⁷. Scholastycy chcieli określić możliwość bytu przez przyporządkowanie jego istoty aktowi istnienia, gdyż uważali, że ma ona sens tylko ze względu na istnienie. Wolff, całkowicie o tym zapominając, chce możliwość tłumaczyć przez wewnętrzną, logiczną niesprzeczność cech wchodzących w skład pojęcia istoty. W dyskusji z Claubergiem dziwi się Wolff, że mieszając możliwość rzeczy z możliwością istnienia określa, iż możliwe jest to, co przez jakąś przyczynę, przynajmniej przez Boga, może być wytworzone. Uważa, że ostatecznie można by przyjąć tę definicję, ale trzeba spełnić jeden warunek. Muszą istnieć szanse udowodnienia, że jakaś przyczyna może zrealizować tę możliwość⁸. Jednak i to sformułowanie nie zadowala Wolffa, bo występują w nim terminy dotychczas nie określone (*producibilitas*) oraz dowody jeszcze nie przeprowadzone np. w sprawie tworzenia czegoś przez Boga. Wszystko to jest przeciwne podstawowym regułom jego matematycznej metody.

Wolff tak uzasadnia swoją niechęć, ale wydaje się, że podstawy jej są głębsze. Krótko mówiąc, Wolff utożsamiał byt z istotą, a tę ostatnią sprowadził do wewnętrznej możliwości czyli niesprzeczności cech na nią się składających, a to prowadzi w końcu do odcięcia się od rzeczywistości i zatrzymania całej uwagi na czysto logicznej niesprzeczności pojęć. Wolff w imię kartezjańskiego postulatu posługiwania się pojęciami jasnymi i wyraźnymi odrzucił z definicji możliwości wszystko, to co wskutek powiązań z istnieniem jest niejasne, poplątane i trudne do uchwycenia dla czysto racjonalnego myślenia. Powstaje jednak problem, który nękał i naszego autora, jak przejść od tych możliwości, zredukowanych do kilku cech pojęciowo zdeterminowanych, odwiecznie tożsamy, wzajemnie sobie obcych, rządzących się tylko zasadą tożsamości i niesprzeczności, do konkretnej rzeczywistości, pełnej kipiącego życia. Aby tego przejścia dokonać buduje nasz autor dwa mosty, po których ma nadzieję

Hamburgensis, hoc est, Institutiones Logicae in usum Schol. Hamburg. conscriptae, et sex libris comprehensae, Hamburgi 1681, lib. II, cap. XII, 146 podaje dwie definicje możliwości: „Possibile dicitur dupliciter, primum stricte de eo tantum, quod non est, et potest esse. Deinde latius accipitur de omni eo, quod potest esse, sive actu et revera sit, sive non sit, hoc est, quod non impossibile est”. Wolff nie zgadza się z pierwszą definicją, a włącza do swej definicji ostatni element drugiej, gdyż zgodnie z jego wymaganiami znajduje się w niej uzasadnienie możliwości („quod non impossibile est”).

⁷ „Ast definitio, per quam patet rem definitam esse possibilem, realis vocatur”. *Discursus*, § 191.

⁸ „Quamobrem definitio Claubergiana nostra phrasi ita efferenda erat: Possibile est, quod a causa aliqua, vel saltem Deo, produci posse. demonstrari potest”. *Ont.* § 103.

przejsć ze świata czysto logicznej niesprzeczności, w którym zamknął możliwości, do konkretnej rzeczywistości.

Jeden z tych mostów to jego teoria „o zdeterminowanym i niezdedeterminowanym”⁹. Mamy tu zawartą jego naukę o genezie bytu. Wiemy już, w jaki sposób Wolff wyobraża sobie powstanie bytu. Przyjmuje on na początku coś całkowicie niezdedeterminowanego, co wyobrażamy sobie na kształt pojemnika, który drogą stopniowej determinacji poprzez wkładanie do niego kolejno esencjalii, atrybutów i modi staje się bytem rzeczywiście istniejącym. Kolejne determinacje są możliwe dzięki zastosowaniu zasady racji dostatecznej, która pomaga nam zrozumieć rację aktualnego względnie możliwego istnienia poszczególnych rodzajów determinacji. Jak się przekonamy w rozprawie poświęconej nauce Wolffa o istnieniu, dopiero z chwilą, kiedy do bytu, utożsamionego z istotą, dołączy się ostatni modus, który jednak nie jest czymś jakościowo różnym od pozostałych modi, czyli jakimś „modus existendi”, lecz tylko ostatnim w szeregu podobnych do niego modi, dopiero wówczas następuje pełna determinacja tego, co początkowo było całkowicie niezdedeterminowane i byt, dotychczas wewnątrznie tylko możliwy, staje się bytem rzeczywiście istniejącym.

Drugi most buduje Wolff w następnym rozdziale, zatytułowanym: „*De notione entis*”¹⁰, gdzie próbuje w dwojaki sposób związać istotę z istnieniem, możliwość z aktem. Najpierw stwierdza, że co jest niemożliwe, nie może istnieć¹¹. I zaraz dodaje ciekawe uzasadnienie tego zdania: „*Nimirum quam primum admittis impossibilia existere posse, admittere quoque teneris idem simul esse et non esse posse: quod iudicare mens nostra nequit*”. Rozumowanie to budzi duże wątpliwości. Jeżeli dotychczas Wolff mówił o „*esse*” i „*non esse*” w sensie czysto logicznym, że nie można tego samego równocześnie orzekać i przeczyć o jakimś podmiocie, dlaczego teraz nagle utożsamia „*esse*” z „*existere*”, czyli z możliwym względnie aktualnym istnieniem? Nigdzie dotychczas nie przeprowadził dowodu pozwalającego przyjąć takie utożsamienie. Przeciwnie, w dalszych swoich rozważaniach widzi wyraźnie różnicę między tymi pojęciami¹². A nawet, gdybyśmy zgodzili się na to utożsamienie, to jednak mamy prawo do pretensji względem Wolffa. Jeżeli powiedział że każdy nowo wprowadzony termin ma być najpierw zdefiniowany, to dlaczego

⁹ Zaraz po teorii o tym, co możliwe i niemożliwe mówi o niej w następnym rozdziale, zatytułowanym: „*De determinato et indeterminato*”, szczególnie w par. 105, 109, 110 i 111. M. C a m p o krytykuje punkt wyjścia tego postępowania i ujawnia słabości takiego rozwiązania. Dz. cyt., 169 n.

¹⁰ *Ont.* § 133—178.

¹¹ *Ont.* § 132.

¹² „*Patet adeo, si notionem entis consulamus, (...) principium hoc modo distinguere debere et nomina convenire rebus suis, cum esse ens dicatur, quatenus est possibile; existere autem, quatenus actu dicatur*”. *Ont.* § 874.

sam zaczyna używać wyrazu „*existere*”, który określi, i to tylko przy pomocy definicji nominalnej, dopiero później.

Z powyższego rozumowania wyciąga Wolff taki wniosek: „*Quod possibile est, illud existere potest*”¹³. Kiedy Wolff mówi, że możliwe może istnieć, to nie należy uważać, przynajmniej tutaj, że wolno możliwość, czyli niesprzeczność logiczną utożsamiać z możliwością konkretnego istnienia. Z uwagi dodanej do tego wniosku wynika niedwuznacznie, że to, co możliwe, może być tylko z racji swej wewnętrznej niesprzeczności pomyślane jako istniejące. Wyraźnie bowiem czytamy: „*Illa igitur non repugnantia ad existentiam seu existendi possibilitas est quidpiam intrinsecum minime autem extrinsecum*”. Ale zaraz w następnym paragrafie spotykamy już inne rozumienie słowa „*existere*”, bo kiedy Wolff definiuje byt, jako to, co może istnieć, bo istnienie mu się nie sprzeciwia, i podaje jako przykład bytu drzewo ukryte jeszcze w nasieniu, to już słowa „*existere posse*” wyraźnie oznaczają możliwość istnienia rzeczywistego, a nie tylko czysto myślowego¹⁴.

Znajdujemy tu też ciekawe uzasadnienie wolffiańskiego wniosku: „*Nihil igitur in notione possibilis continetur, unde intelligatur, cur existere nequeat, adeoque ratio sufficiens nulla est, cur quod possibile existere nequeat*”¹⁵. Rozumowanie to budzi nasze wątpliwości. Czy można na podstawie tego, że w pojęciu możliwości nie znajdujemy niczego, co nie pozwalałoby nam rozumieć, dlaczego to coś nie może istnieć, wnioskować, iż nie ma żadnej racji dostatecznej wykluczającej istnienie danej możliwości? To, że istota, pojęta jako pojęciowa możliwość, nie jest sprzeczna z istnieniem, nie upoważnia nas jeszcze do ich łączenia. Zresztą według Wolffa musi istnieć pozytywna racja dostateczna wszystkiego co istnieje, a tu z braku racji sprzeciwiających się istnieniu czegoś możliwego, wnioskuje się o istnieniu czegoś możliwego. Między czystą możliwością a surową egzystencją istnieje w ontologii Wolffa otchłań, nad którą bezskutecznie próbuje on przerzucić problematyczny most niesprzeczności.

Inny sposób wiązania istoty z istnieniem znajdujemy w słowach: „*Quod existit, id est possibile*”¹⁶. W nocie, tłumaczącej te słowa pisze: „*Idem vulgo ita effertur: Ab esse ad posse valet consequentia, seu, quod*

¹³ *Ont.* § 133.

¹⁴ „*Ita arbor in horto efflorescens est ens, cum actu existat, adeoque dubio careat, quod existere queat: non minus vero arbor in semine adhuc delitescens est ens, propterea quod semine terrae commisso excrescit, adeoque existere valet*”. *Ont.* § 134. Słusznie twierdzi więc H. Lūthje, *Christian Wolffs Philosophiebegriff*, „*Kantstudien*” 30 (1925), 39—66, 42: „So schillern bei Wolff die Worte existere und esse in den Bedeutungen von „wirklich sein” und „gedacht sein...”

¹⁵ *Ont.* § 133. M. Campo wyznaje, że znajduje się w kłopotcie stojąc w obliczu takiego dowodzenia. Nie wie, czy jest ono tworem fantazji czy niedopatrznością. Dz. cyt., 171.

¹⁶ *Ont.* § 170.

perinde est, ab existentia ad possibilitatem valet consequentia"¹⁷. Opierając się na tym twierdzeniu i na powszechnym przekonaniu, twierdzi Wolff, że wolno nam przyjmować możliwość istnienia czegoś, o czym już z doświadczenia wiemy, iż istnieje. Ale czy wolno w „*Ontologii*”, gdzie obowiązuje metoda demonstratywna, w ten sposób postępować? Zresztą gdzie indziej sam podważa wartość takiego dowodu, bo mówi: że chociaż nie błędzi ten, kto na podstawie doświadczenia stwierdzającego istnienie czegoś wnioskuje o możliwości jego istnienia, to jednak przyjmuje coś, co nie jest wystarczająco zdeterminowane¹⁸.

Po tym usiłowaniu przetrzucenia mostów od możliwości do rzeczywistości, jednego drogą rozumowania a priori, lecz z jakże słabą siłą demonstratywną, a drugiego — a posteriori, lecz w sposób nieuprawniony, stwierdza jednak Wolff, że jeżeli coś jest możliwe, to jeszcze przez to nie istnieje, bo „*a posse ad esse non valet consequentia*”¹⁹. Nieco później głosi, że „możliwość nie może być tym, co determinuje istnienie, czyli innymi słowy, nie jest ona racją dostateczną istnienia”²⁰ i dlatego trzeba, dla jego zaistnienia, oprócz możliwości bytu szukać jeszcze czegoś innego. I to dopełnienie możliwości nazywa Wolff istnieniem czyli aktualnością²¹.

Nie będziemy tutaj rozważać ciekawego problemu, jak Wolff pojmuje istnienie. Jeżeli postępowaliśmy dotąd drogami myśli wolffiańskiej, to tylko dlatego, aby dojść do pojęcia aktu. Cóż jednak stwierdzamy? Wolff przyjąwszy jednoznaczne pojęcie bytu odrzucił właściwie możliwość przyjęcia klasycznej nauki o akcie i możności, jako elementach wewnątrzbytowych. Dla niego byt utożsamia się z istotą, która z kolei sprowadza się do logicznej niesprzeczności cech składowych. I dlatego istota, która była kiedyś pojmowana jako czynnik możnościowy, przyporządkowany w bycie w sposób konieczny swemu istnieniu, teraz staje się możliwością rozważaną w zupełnym oderwaniu od aktu istnienia. Całą uwagę poświęca się wszechstronnemu określaniu istoty. Jest ona tak doskonała w swoim porządku, że właściwie istnienie jest już tylko dodatkiem, uzupełnieniem czysto zewnętrznym i naprawdę nie wiadomo,

¹⁷ Wolff powołuje się tu na ogólne przekonanie. Ale w dziełach, przez niego czytanych, wygląda to nieco inaczej. D. Stahlius, *Tituli XX Regularum*, tit. 2, reg. 2, 24n. pisze tak: „Ab actu ad potentiam sive ab esse ad posse valet consequentia”. Podobnie mówi i J. A. Scherzerus, dz. cyt., pars. II, reg. II, tit. 2, 15. Kiedy porównujemy wypowiedź Stahliususa i Wolffa, to widzimy, że pierwszy ujmuje zagadnienie w kategoriach aktu i możności, zaś drugi utożsamia, wbrew swoim zasadom, „esse” z „existentia”, a „posse” dla niego to już nie „potentia” ale „possibilitas”.

¹⁸ „Experientia patet quaedam esse, atque adeo qui sumit quaedam esse posse, non quae falsa sunt sumit; sumit tamen, quae non satis determinata sunt”. *Ont.* § 133.

¹⁹ *Ont.* § 171.

²⁰ *Ont.* § 172.

²¹ „Hinc Existentiam definitio per complementum possibilitatis (...) Dicitur existentia etiam Actualitas”. *Ont.* § 173.

na czym ono dokładnie polega. I tak, z dawnej nauki o dominującym w bycie akcie istnienia mamy już tylko samą nazwę: „actualitas”. Ta zniekształcona nazwa jest już tylko zabłąkanym echem dawnych teorii; w nauce Wolffa pojęcie aktu nie gra większej roli i dlatego Wolff nie zajmuje się dokładniejszą analizą tego pojęcia. Spróbujmy jednak poszukać, czy na innym miejscu „Ontologii” nie znajdziemy, może w innej szacie zewnętrznej, śladów dawniej nauki o akcie i możliwości.

Z pojęciem aktualności spotykamy się nieco dalej, kiedy Wolff określwszy istnienie jako dopełnienie możliwości, czyli aktualność, wykorzystuje tę definicję dla przeprowadzenia podziału bytów na aktualne i możliwościowe. Musimy bliżej przypatrzeć się temu zasadniczemu podziałowi bytów. „Byt, który istnieje, nazywamy bytem aktualnym, czyli bytem w akcie. Zaś ten byt, który w stosunku do innych, istniejących już bytów, może w nich znaleźć rację dostateczną swego istnienia, określa się bytem możliwościowym, czyli bytem w możliwości”²². Przechodząc do przykładów Wolff stwierdza, że drzewo, które wyrosło z nasienia, istnieje i dlatego nazywa się bytem aktualnym. Jeżeli zaś badamy nasienie drzewa i stwierdzamy, że mocą swej wewnętrznej struktury jest ono płodne, czyli drzewo w nim ukryte nie sprzeciwia się istnieniu, tak że jeżeli byśmy je włożyli do urodzajnej ziemi i tam zostało ono poddane życiodajnemu działaniu deszczu, słońca i rosy, to wówczas mogłoby z niego wyrosnąć wspaniałe drzewo, podobne do wielu innych drzew, to takie właśnie drzewo, ukryte jeszcze w nasieniu, które dzięki działaniu innych, istniejących już bytów, może dojść do aktualności, nazywa się bytem możliwościowym.

Tutaj jednak grozi pewne niebezpieczeństwo i Wolff dostrzega je mówiąc o możliwości pomieszczenia pojęcia bytu w ogólności z pojęciem bytu potencjonalnego²³. Istnieją tacy²⁴, którzy uważają, że lepiej jest określić byt możliwościowy jako ten, który aktualnie jeszcze nie istnieje, ale istnieć może. Z tym jednak Wolff zgodzić się nie może, bo w ten sposób określa on byt w ogólności. Odrzuca takie postępowanie, bo prowadzi ono do utożsamienia bytu w ogólności z bytem potencjalnym. A przecież byt wzięty w swej ogólności dzieli się, jako pojęcie rodzajowe, na

²² „Ens, quod existit, dicitur ens actuale, vel etiam ens actu: quod vero ad alia existentia relatum in iis habere potest rationem sufficientem existentiae suae, ens potentiale seu ens potentia appellamus”. *Ont.* § 175.

²³ Tamże.

²⁴ Wolff nie wymienia nazwisk tych autorów, ale J. Scherzerus tak pisze: „Ens potentiale, seu in potentia est quod non habet, sed habere potest existentiam aliamve perfectionem”. Dz. cyt. pars I, 67. Podobne zdanie wygłasza J. Claubegius, *Metaphysica de ente, quae rectius Ontosophia, aliarum Disciplinarum, ipsiusque quoque Jurisprudentiae et Litterarum, rationis accomodata*, Amstelodami 1691, c. VI, § 84, oraz J. Thomasius, *Historia variae fortunae quam Metaphysica jam sub Aristotele, jam sub Scholasticis, jam sub Recentibus experta, est, w: Erotemata metaphysica pro incipientibus*, 19—87, Lipsiae 1692, c. VIII, § 50.

dwa pojęcia gatunkowe: na byt aktualny i byt możliwościowy²⁵. Otóż bytem w ogólności jest ten byt, który może istnieć, to znaczy, w pojęciu jego możliwości zawarta jest niesprzeczność jego istoty z istnieniem. Taki byt posiada wewnętrzną możliwość istnienia. Kiedy jednak chcemy od pojęcia bytu w ogólności przejść do pojęcia bytu potencjalnego, to musimy coś dodać do pojęcia bytu rodzajowego, gdyż tylko w ten sposób możemy otrzymać pojęcie gatunkowe. Tą różnicą gatunkową nie może być nic innego jak tylko zewnętrzna możliwość istnienia, bez której byłoby nam trudno pojąć aktualne istnienie bytu²⁶.

Można więc powiedzieć, że Wolff przyjmuje dwojakiego rodzaju możliwość. Pierwsza, wewnętrzna utożsamia się z istotą bytu. Istnieje wówczas, kiedy esencjalia nie są ani wzajemnie zdeterminowane, ani też sprzeczne. Kto zna istotę bytu, musi też uznać jego wewnętrzną możliwość²⁷. Druga, zewnętrzna, realizuje się, kiedy istnieją byty, które mogą przeprowadzić to, co jest wewnętrznym możliwe, w stan aktualnego istnienia. Jeżeli te byty, które stanowią rację dostateczną aktualnego istnienia bytu potencjalnego, już istnieją, to byt ten jest w bliższej możliwości istnienia²⁸. Kiedy one jednak jeszcze nie istnieją, to byt jest tylko w dalszej możliwości istnienia. Dalej już Wolff analizuje różne stopnie dalszej możliwości istnienia, uzależniając je zawsze od stopniowego zaistnienia bytów decydujących o jego aktualnym istnieniu²⁹.

Wśród tych wszystkich rozważań na temat bytu potencjalnego ginie jednak zupełnie pojęcie bytu aktualnego, a w szczególności pojęcie aktu istnienia i jego roli w bycie³⁰. Można to tłumaczyć faktem, iż dla Wolffa byt utożsamia się z istotą, a ta z możliwością. Naszego autora interesuje więc wszystko to, co dotyczy możliwości. Kto zaś jest ciekawy przyczyn aktualnego istnienia poszczególnych rodzajów bytu, niech szuka wiedzy na ten temat w innych działach filozofii. Inne uzasadnienie tego niezauważania problematyki aktu leży w nauce o przyczynach, w fakcie odrzuce-

²⁵ Znajdujemy tu jeszcze jeden dowód dla potwierdzenia naszej, nieraz już wygłaszanej tezy, że pojęcie bytu u Wolffa nie jest pojęciem transcendentnym, ponadrodzajowym, ale tylko pojęciem logicznym, najwyższym w szeregu gatunków i rodzajów.

²⁶ „Enimvero hac ratione ens in genere cum ente potentiali idem erit, cum tamen ens in genere in actuale et potentiale, tamquam genus in suas species dividamus. Cum igitur ens in genere dicatur, quod existere potest, notioni possibilitatis superraddita non repugnantia ad existendum vi essentiae, seu existendi possibilitate intrinseca; notio entis potentialis aliquid ulterius notioni entis in genere superaddere debet, ut ex genere evadet species: id quod aliud esse non posse nisi possibilitatem existendi extrinsecam haud difficulter assequimur, sine qua actualis concipi nequit”. *Ont.* § 175.

²⁷ *Ont.* § 154.

²⁸ „Si entia illa jam existunt, in quibus alterum rationem sufficientem existentiae suae habet (...) ens dictur in potentia proxima”. *Ont.* § 176.

²⁹ Por. *Ont.* § 177—178.

³⁰ Na powyższych badaniach kończy się rozdział poświęcony pojęciu bytu i Wolff przechodzi do analizy ogólnych przypadłości bytu, a w pierwszym rzędzie do pojęcia identyczności i podobieństwa.

nia nauki o hylemorficznym złożeniu bytu materialnego z materii pierwszej i formy substancjalnej.

Na zakończenie musimy odpowiedzieć na pytanie postawione sobie na początku tego rozdziału. Okazuje się, że rzeczywiście teoria bytu, która w nauce Wolffa ulega daleko posuniętej esencjalizacji, rzutuje decydująco na jego ujęcie problemu aktu i możliwości. Utożsamienie bytu z istotą, a tej z kolei z wewnętrzną możliwością, prowadzi z jednej strony do zanegowania istnienia materii pierwszej, która stanowiła dotychczas element potencjalny w bycie materialnym, a z drugiej, do zagubienia zrozumienia dla aktu istnienia i jego roli względem istoty. Cała uwaga Wolffa skupia się na rozważaniu istoty i to w zupełnym oderwaniu od aktu istnienia. Ale takie postępowanie doprowadza do tego, że w tej nauce nie ma już miejsca dla istoty pojętej jako możliwość realna w bycie rzeczywiście istniejącym. Wolff rozważa tylko możliwość logiczną istoty, która zachodzi wtenczas, kiedy cechy wchodzące w skład pojęcia danej istoty są wewnątrznie niesprzeczne. Dalszą konsekwencją są nieudane próby przejścia ze świata tak pojętych istot do konkretnej rzeczywistości.

II. TEORIA ISTOTY

W wyniku naszych rozważań na temat pojęcia przedmiotu filozofii pierwszej Chrystiana Wolffa doszliśmy do przekonania, że jego pojęcie bytu utożsamia się z pojęciem istoty. Jeżeli ten wniosek jest słuszny, to trzeba obecnie dokładnie zbadać jego teorię istoty. W wymienionym wyżej rozdziale, kiedy przedstawialiśmy wolffiański sposób tworzenia pojęcia bytu, musieliśmy z konieczności omówić także pokrótce kolejne „warstwy bytowe”. Obecnie jednak należy je poddać wyczerpującej interpretacji. Tutaj jednak szczególnie interesuje nas istota. Wolff podaje taką definicję nominalną tego pojęcia: „Istota może być zdefiniowana jako to, co w bycie pojmuje się najpierw i w czym zawarta jest dostateczna racja, ze względu na którą wszystko inne albo aktualnie mu przysługuje, albo może mu przysługiwać”¹.

Zanim przejdziemy do szczegółowej analizy tej definicji, zbadajmy treść tekstu, posiadającego pierwszorzędne znaczenie dla tych, którzy interesują się filiacjami zachodzącymi między teoriami bytu. Zobaczymy w nim, jak Wolff ujmuje stosunek swej teorii istoty do innych systemów i dzięki temu będziemy mogli lepiej zrozumieć jego definicję istoty.

„To ujęcie istoty, jako tego, co pojmuje się najpierw w bycie i co mieści w sobie rację, ze względu na którą wszystko inne zawarte jest

¹ „Esentia definiri potest per id, quod primum de ente concipitur et in quo ratio continetur sufficiens, cur cetera vel actu insint, vel inesse possint”. *Ont.* § 168.

lub zawierać się może w istocie, zgodne jest z jej ujęciem przez filozofów. W rzeczy samej Franciszek Suarez, uważany za tego spośród Scholastyków, który najgłębiej przemyślał problemy metafizyczne, twierdzi w swoich „*Disputationes Metaphysicae*” (t. I. disp. 2, sect. 4, § 5), że istotą rzeczy jest to, co stanowi pierwszą, podstawową i najgłębszą zasadę wszelkich działań i właściwości odpowiadających danej rzeczy. I chociaż powołując się na autorytet Arystotelesa i św. Tomasza dowodzi, że tak pojęta istota jest tożsama z naturą każdej rzeczy, dodaje jednak zaraz, że po drugie istota oznacza — jak twierdzi św. Tomasz — to, co wyjaśnia definicja, a zatem jak on sam z tego wnioskuje, istota rzeczy jest tym, co pojmujemy jako najpierw przysługujące rzeczy i jako to, co przede wszystkim konstytuuje byt rzeczy lub byt tej oto rzeczy. Dodaje on jednak następnie, że istotą rzeczywistą jest ta, która, nie zawierając żadnej sprzeczności i nie będąc zmyśloną przez intelekt, stanowi ponadto zasadę czy źródło rzeczywistych działań i ich skutków. Jeśli się przeto zwróci uwagę raczej na samą myśl metafizyka niż na słowa, w jakich ją formuluje, okaże się snadnie, że jeśli chcemy pojąć istotę bytu, to po pierwsze: skoro zakładamy, że byt jest całkowicie niezdeterminowany, trzeba coś przyjąć w nim jako pierwsze; po drugie: istota bytu musi zawierać tylko elementy niesprzeczne, to znaczy, takie, które nie implikują żadnej sprzeczności i które nie są zdeterminowane przez inne elementy w niej zawarte, w przeciwnym bowiem razie elementy determinujące byłyby od nich wcześniejsze; po trzecie: istota ta musi również zawierać w sobie rację tego wszystkiego, co się w niej mieści lub może mieścić, gdyż w przeciwnym razie nie można by jej nazwać rdzeniem właściwości i działań, o których twierdzimy, że z niej wynikają. A zatem pojęcie istoty dla św. Tomasza i Suareza było tym samym pojęciem, jakie wyprowadziliśmy a priori, czyniąc je wyraźniejszym i bardziej określonym. Kartezjusz zachował pojęcie istoty, jakie przejął od filozofii scholastycznej w szkołach ojców jezuitów. Twierdzi on w swoich „*Zasadach filozofii*”, I, 53, że każdej substancji odpowiada pewna właściwość główna, która stanowi jej naturę i istotę i do której odnoszą się wszystkie inne właściwości. Jego godny interpretator Clauberg twierdzi w „*Metafizyce*”, w art. 56, że pośród wszystkich rzeczy, przypisywanych jakiemukolwiek bytowi, jest zazwyczaj jedna, którą uważamy za coś pierwszego, zasadniczego i do głębi przenikającego rzecz, co obejmuje niejako ze wszystkich stron wszystko pozostałe lub przynajmniej stanowi rdzeń tego i fundament. Jest to to właśnie, co nazywamy istotą rzeczy i co nazywamy ponadto jej naturą, gdy chodzi o właściwości i działania, które z niej wypływają”².

² *Ont.* § 169. Tłumaczyli Lubicz i J. Nowak, patrz: E. Gilson, dz. cyt., 150 n.

Tekst ten kryje w sobie takie bogactwo myśli, że nie sposób go bliżej zanalizować. Zauważmy przynajmniej, że chociaż Wolff stara się udowodnić, iż jego pojęcie istoty jest zgodne z nauką takich filozofów, jak Arystoteles, św. Tomasz, Suarez, Descartes i Clauberg — kto zna nieco historię teorii istoty może być co najmniej zdziwiony taką genealogią — to jednak uzasadnienie swojej teorii zaczyna od przytoczenia słów Suareza, bo on jest zawsze dla niego największym autorytetem i Wolff ma silne poczucie rzeczywistej zgodności swego stanowiska z zesencjalizowaną ontologią Suareza. Tekst Suareza jest oczywiście bardziej bogaty i skomplikowany. Wolff lojalnie przytacza trzy różne ujęcia istoty, ale dołącza do niej własną interpretację jego myśli. Pomijając rzeczy niewygodne, zawarte w pierwszej definicji, pozostałe tak komentuje, że może w nich dojrzeć własną teorię istoty.

Nie trudno także spostrzec, jaki jest wspólny mianownik, do którego można było sprowadzić koncepcję istoty myślicieli, od Arystotelesa aż do Clauberga. Znajdujemy to w wolffiańskiej definicji istoty, według której istotę stanowi zespół pierwszych, niesprzecznych i wzajemnie niezdeteminowanych elementów, stanowiących rację wszystkich aktualnych i możliwych właściwości. Jeżeli Wolff sądzi, że jest także w zgodzie ze św. Tomaszem, to tylko dlatego, że interpretuje go na podstawie cytatów poprawnych ale wykorzystanych w sposób tendencyjny, które sam Suarez wyciągnął był z pism Tomasza. Gilson podkreślając ten fakt, dodaje, że „jakkolwiek by zresztą rzeczy się miały w tym względzie, Wolff zachowuje z doktryny Suareza tę podstawową tezę, że istota, a nie akt istnienia jest tym, co jest w bycie pierwsze i co stanowi źródło wszelkich jego działań”³. Wreszcie należy zwrócić uwagę na charakterystyczną nutę przejawiającą się w tym całym tekście. Wyczuwa się duże zadowolenie Wolffa, kiedy stwierdza, że pojęcie istoty, sformułowane przez Suareza i św. Tomasza, jest tym samym pojęciem, które on w poprzednich rozdziałach swojego dzieła wyprowadził drogą dedukcyjną, uczyniwszy ją w ten sposób, zgodnie z wymaganiami Descartes’a, bardziej wyraźną i określoną.

W nocie dołączonej do przytoczonego tekstu znajdujemy nieśmiałą

³ E. Gilson, dz. cyt., 151. A. Bissinger (dz. cyt. 11) dyskutuje z J. Ecole, który twierdzi (dz. cyt. XIII), że Wolff zna naukę św. Tomasza tylko z dzieł Suareza i Dominika z Flandrii. Opiera się tu z jednej strony na kształcie cytatów, a z drugiej — na wypowiedzi autobiograficznej Wolffa (dz. cyt. 117), w której nasz autor przyznaje, że czytał „*Carbonis Summa Theologiae Thomae Aquinatis*” ponieważ pragnął poznać teologię katolicką. Chodzi tu o *Compendium absolutissimum totius Summae Theologiae D. Thomae Aquinatis*, Venetiae 1587. Bissinger sugeruje, że częste cytaty z dzieł św. Tomasza świadczą także o jego pragnieniu zyskania uznania na uniwersytetach katolickich. Zaś naukę Dunska Szkota zna Wolff zdaniem Fr. Ruello (dz. cyt. 419) za pośrednictwem dzieła R. Gocleniusa, *Lexicon philosophicum, quo tamquam clave philosophiae fores apertuntur*, Francofurti 1613.

próbę wytłumaczenia, dlaczego pomija się dynamiczną koncepcję istoty pojętej jako natura na rzecz istoty będącej przedmiotem definicji. Jako usprawiedliwienie przytacza fakt, że tak Suarez jak i Clauberg widzą pokrewieństwo i różnicę istniejącą między istotą i naturą, lecz w czym są one zgodne a w czym się różnią, tego już nie potrafią wyraźnie ukazać. Dodaje, że na innym miejscu podaje wyraźną definicję natury, dzięki czemu ujawni się w sposób oczywisty jej różnica w stosunku do istoty. Nie znajdziemy jej jednak na licznych stronach jego „*Ontologii*”⁴. Zresztą trudno się temu dziwić, bo Wolff pojmuje byt nie dynamicznie lecz statycznie. Spośród „*operatio sequitur essentiam*” a „*operatio sequitur esse*” wybrał pierwsze sformułowanie. Nie ma miejsca w jego filozofii pierwszej na „*esse*” i dlatego też brak tam całego bogactwa życia związanego z pojęciem natury.

Obecnie jednak należy wrócić do wyjściowej definicji istoty, aby zbadać dokładnie, co znaczą słowa mówiące, że stanowi ona to, „*quod primum de ente concipitur*”, i że jest ona tym „*in quo ratio continetur sufficiens, cur cetera vel actu insint, vel inesse possint*”. Pierwsze zdanie zdaje się mieć sens realistyczny. Wydawało by się, że chodzi o „odczytanie” w indywidualnym, konkretnym bycie tego, co stanowi podstawowe elementy jego istoty. Lecz jeżeli chce się dobrze zrozumieć te słowa, trzeba je rozważyć w kontekście poprzednich paragrafów jego dzieła. Mówiliśmy już w rozdziale o pojęciu przedmiotu metafizyki, że jego konstrukcja pojęcia bytu wcale nie zależy od struktury świata konkretnego. Przeciwnie, przyjmuje on na początku pojęcie czegoś całkowicie niezdeterminowanego, pojęcie jakiegoś zbiornika imaginacyjnego, do którego trzeba włożyć najpierw elementy istotne, potem przymioty, a w końcu modi, aby w ten sposób otrzymać pojęcie bytu. Nie ma tu formułowania pojęcia bytu w oparciu o analizę konkretnie istniejącej rzeczywistości, lecz tworzenie pojęcia bytu, utożsamionego z istotą, przez dobieranie czysto logiczne elementów istotnych.

Musimy teraz bliżej przypatrzeć się tym elementom i jaką pełnią one rolę wobec tego, co zawsze istnieje w bycie, albo co może w nim istnieć. „Jeżeli chcemy pojąć jakiś byt, musimy najpierw umieścić w nim te elementy, które są wzajemnie niesprzeczne i które nie są zdeterminowa-

⁴ Natkniemy się na nią dopiero w kosmologii: „*Natura definiri potest per principium actionum et passionum corporis, et in genere per principium actionum et passionum entis internum*”. *Cosmologia generalis, methodo scientifica pertractata, qua ad solidam, imprimis Dei atque naturae, cognitionem via sternitur*, Francofurti et Lipsiae 1731, § 145. Por. także *Psychologia rationalis methodo scientifica pertractata, qua ea, quae de anima indubia experientiae fide innotescunt, per essentiam et naturam animae explicantur, et ad intimiorem naturae ejusque auctoris cognitionem profutura proponantur*, Francofurti et Lipsiae 1734, § 66 n. M. C a m p o (dz. cyt. 167) słusznie zauważa, że istota u Wolffa jest o całe niebo oddalona od natury i dlatego definicja tej ostatniej mogła znaleźć się dopiero w kosmologii.

ne przez inne, ani też nie determinują się wzajemnie”⁵. Najbardziej podstawowy warunek doboru elementów, to brak jakiejkolwiek wewnętrznej sprzeczności. Istnienie sprzeczności przekreśla z góry możliwość istnienia bytu. Jest to warunek fundamentalny, ale nie jedyny. Gdy chodzi o zrozumienie jakiegoś bytu, musimy umieścić w jego pojęciu elementy, które nie tylko nie byłyby ze sobą sprzeczne, lecz stanowiłyby pierwsze, konstytuujące go składniki. Mamy tu na myśli takie elementy, które by nie były zdeterminowane przez inne, ani nie determinowały się wzajemnie. Przy ich doborze należy jednak postępować uważnie. Jeśli umieścimy tu elementy zdeterminowane przez inne, nie umieścimy tym samym elementów determinujących je, a będących prawdziwymi elementami konstytuującymi byt. Podobnie postąpimy błędnie, jeżeli umieścimy tu elementy zdeterminowane przez jeden z nich, bo wystarczy umieścić element determinujący, aby otrzymać elementy zdeterminowane⁶. „Takie elementy, które nie są sprzeczne i wzajemnie się nie determinują, stanowią istotę bytu i są nazywane esencjami, ponieważ konstytuują samą istotę bytu”⁷.

Zaraz w nocie do powyższego paragrafu daje autor przykłady należycie dobranych esencjaliów. I tak, na istotę trójkąta równobocznego składa się liczba trzy oraz równość boków, na istotę cnoty — sprawność woli oraz zgodność jej czynów z prawem naturalnym. Gdy się zmieni jeden lub drugi z tych elementów nie będzie już ani trójkąta ani cnoty. Obecność obu esencjali jest więc konieczna, ale i wystarczająca, nie tylko do zdefiniowania istoty trójkąta lub cnoty, lecz także dla aktualnego względnie możliwego wyprowadzenia wszystkich pozostałych określeń. Te ostatnie jednak jako zdeterminowane przez esencjalia nie powinny być brane pod uwagę podczas tworzenia definicji istoty. Dzięki istocie byt jest niesprzeczny i zrozumiały. Stąd owa konkluzja, na której ogromne znaczenie nie trzeba nawet wskazywać: „Istota jest tym, co z bytu pojmuje się najpierw; bez niej byt nie może być”⁸. Dla Wolffa już nie istnienie ale istota jest podstawowym warunkiem bytu. W tak ukonstytuowanym bycie esencjalia stanowią istotę bytu, ową podstawę, na której wszystko się opiera. Będąc z samego swego założenia niesprzeczne, sprawiają, że byt jest możliwy: „Per

⁵ „Si ens quoddam concipiendum, primo loco in eo ponenda sunt, quae sibi mutuo non repugnant, quae tamen non per alia determinantur, nec quorum unum per alterum determinatur”. *Ont.* § 142.

⁶ *Por. Ont.* § 115.

⁷ „Quae in ente sibi mutuo non repugnant, nec tamen per se invicem determinantur, essentialia appellantur atque essentiam entis constituunt”. *Ont.* § 143.

⁸ „Essentia primum est, quod de ente concipitur, nec sine ea ens esse potest”. *Ont.* § 144. Uprzedzając nasze późniejsze analizy, należy już tutaj zwrócić uwagę, że w twierdzeniu: „nec sine ea (sc. essentia) ens esse potest” termin „esse” znaczy „być czymś rzeczywistym w świecie pojęć”. Kiedy zaś Wolff używa terminu „existere”, to myśli zwykle o rzeczywistym bytowaniu w świecie zewnętrznym.

essentiam ens possibile est"⁹. „Ponieważ zaś istota bytu zasadza się na jego możliwości, każdy kto uznaje jego wewnętrzną możliwość, tym samym pojmuje jego istotę”¹⁰. Wydaje się, że Wolffowi nie chodzi o wyczerpujące ujęcie istoty bytu. On pragnie zebrać w definicji bytu tylko minimalną ilość określeń pojęciowych, aby potem z nich wyprowadzić wszystkie dalsze właściwości.

Można by przyznać rację Wolffowi, że określił dobrze warunki decydujące o wewnętrznej możliwości jego istoty. Lecz czym są właściwie te esencjalia, których konstelacja stanowi istotę? Nie wystarczy powiedzieć, że są niesprzeczne i wzajemnie niezdeteminowane. Na pewno nie są to elementy wewnątrzbytowe, które mogłyby w złożeniu bytowym współdecydować o istnieniu i działaniu bytu. Jeżeli ilość boków i ich równość stanowi istotę trójkąta równobocznego, to rację ma M. C a m p o¹¹, że mamy tu do czynienia z czynnikami czysto pojęciowymi, zupełnie niezależnymi od konkretnie istniejącego świata. Na pewno nie są to byty, które mogłyby istnieć lub działać. Jak można zejść z poziomu tak pojętych esencjaliów na niziny rzeczywistości, czyli do poznania bytów indywidualnych? Odpowiedź Wolffa jest następująca: jeżeli wyszliśmy z wyobrażenia czegoś całkowicie nieokreślonego i włożyliśmy do tego „*receptaculum*” najpierw esencjalia, to teraz należy postępując dalej na drodze progresywnej determinacji, włożyć do niego to, co z nich koniecznie wypływa, a potem to, co może, ale nie musi wypływać.

Po stwierdzeniu, że pojęcie bytu jest nieoddzielnie połączone z jego elementami istotowymi, wysnuwa Wolff wniosek, że byt posiada zawsze, wraz z nimi wszystkie właściwości przez nie zdeterminowane¹². Przykładem klasycznym jest trójkąt równoboczny, z którego istoty, tutaj trzech równych boków, wypływa w sposób konieczny właściwość posiadania trzech równych kątów. Właściwości zdeterminowane przez esencjalia nazywa Wolff przymiotami¹³.

Oprócz przymiotów, związanych w sposób konieczny z istotą bytu, znajdujemy jednak i takie właściwości, które nie są przez istotę zdeterminowane, ale też nie są z nią sprzeczne, jeżeli zaś są sprzeczne, nie mo-

⁹ *Ont.* § 153. Takie utożsamienie istoty z możliwością spotykamy i u Leibniza, który tak pisze: „Istota w gruncie rzeczy nie jest niczym innym, tylko możliwością tego, co się proponuje. To, o czym się przypuszcza, że jest możliwe, wyraża definicja”. *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, Warszawa 1955, t. II, 39.

¹⁰ „Cum essentia entis possibilitate ejus intrinseca absolvatur; essentiam entis intelligit, qui possibilitatem ejus intrinsecam agnoscit”. *Ont.* § 154.

¹¹ „Sono elementi concettuali astrattissimi (p. es. il numero triadico e l'eguaglianza dei lati, per l'essenza del triangolo equilatero), non certo esseri che possano esistere o agire, encanche universali specifici che abbracino i loro individui rintracciabili come cose esistenti e agenti”. C a m p o, dz. cyt., 177.

¹² „Si quid per essentialia determinatur, id enti constanter inesse debet”. *Ont.* § 145.

¹³ „Quae per essentialia determinantur, dicuntur *Attributa*”. *Ont.* § 146.

gą istnieć w bycie. Takie właściwości mogą istnieć w bycie, choć aktualnie nie istnieją¹⁴. Ponieważ jednak przyjęcie określonych esencjalii nie przesądza wcale sprawy równoczesnego istnienia tych właściwości, stąd rodzi się pytanie, na jakiej podstawie przyjmujemy ich aktualne istnienie. Kiedy czyta się wyjaśnienia Wolffa, dodane do powyższego twierdzenia, trudno powstrzymać się od wrażenia, że w stosowanej dotychczas przez Wolffa czysto apriorycznej, dedukcyjnej metodzie wyprowadzenia całej rzeczywistości drogą progresywnej determinacji nastąpiła jakaś zatrata ciągłości. Istnienia przymiotów (*attributa*) można dowodzić „a priori” wychodząc z samej istoty bytu, ale istnienie „*modi*” — bo taką nazwę nadaje Wolff tej odmianie właściwości — nie jest zeterminowane przez esencjalia. Można jedynie na podstawie znajomości istoty bytu dowodzić, które *modi* są z nią sprzeczne i dlatego nigdy nie mogą zaistnieć. Rozwiązanie całego problemu znajdujemy w przykładach podanych przez Wolffa. Pierwszy, jak to najczęściej u niego bywa, podaje z geometrii, bo przykłady matematyczne uważa za bardziej oczywiste od innych¹⁵. Otóż prosta przeprowadzona prostopadle z wierzchołka do podstawy trójkąta równoramiennej nie istnieje z chwilą zbudowania trójkąta, ale może być przeprowadzona¹⁶. Istota trójkąta jednak decyduje tylko o możliwości tej prostopadłej, zaś dla jej aktualnego istnienia potrzeba, aby ją ktoś rzeczywiście narysował¹⁷. Kilka stron dalej sięga do przykładu fizycznego. Mówi, że istocie kamienia nie sprzeciwia się, aby stał się ciepły. Sprzeciwia się zaś stan lżejszy od powietrza. Musimy tu jednak wnieść nasze zastrzeżenie. O *modi* zgodnych lub sprzecznych z istotą kamienia wiemy tylko na podstawie doświadczenia i Wolff, choć woli przykłady wzięte z matematyki, rozumie, że

¹⁴ „Si quid per essentialia non determinatur, iisdem tamen non repugnat; id enti inesse potest, etsi actu non insit; si vero iisdem repugnat, enti inesse nequit”. *Ont.* § 147. Nauka o artrybutach i *modi* była znana już wcześniej. O poglądach Descartes’a na ten temat będziemy mówili później. Spinoza przyjmuje, że Bóg, który utożsamia się z naturą, posiada nieskończoną ilość artrybutów, czyli istotnych cech tego, co rzeczywiste. Posiada także *modi*, pojęte jako nieistotne modyfikacje, których racja istnienia znajduje się w jakimś poprzedzającym przedmiocie czy zdarzeniu. W porównaniu z artrybutami *modi* grają nieporównanie małą rolę, gdyż są objawami substancji, należącymi do jednego z dwóch znanych nam przymiotów. Wydaje się, że u Spinozy tak przymioty jak i objawy (*modi*) są wyprowadzone z natury tylko przy pomocy dedukcji matematycznej. G. W. Leibniz także przyjmuje to rozróżnienie. „Trzeba wyraźnie odróżniać modyfikacje i artrybuty. Zdolności spostrzegania i działania, rozciągłość, stałość są artrybutami albo orzeczeniami wiecznymi i zasadniczymi; natomiast myślenie, gwałtowność, kształty, ruchy są modyfikacjami tych artrybutów. *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. I, 29.

¹⁵ „Exempla mathematica ceteris praeferimus, quod iis evidentiora sint: in ceteris sane magna circumspectione opus est, ne talia selignantur, quae instantiam patiuntur...” *Ont.* § 146.

¹⁶ *Ont.* § 147.

¹⁷ *Ont.* § 160.

gdy chodzi o „*modi rerum*”, nie można już korzystać z metody myślenia apriorycznego¹⁸.

Można więc powiedzieć, że mamy dwa rodzaje determinacji, jedno pojęciowe, abstrakcyjne, drugie zaś konkretne, egzystencjalne. Kiedy Wolff opuszcza teren istoty i przymiotów i przechodzi na płaszczyznę *modi*, czujemy że jesteśmy w innej atmosferze, że zrobiliśmy skok ze świata pojęć do świata konkretnej rzeczywistości. Istnieją jak gdyby dwie sfery determinacji, jedna idealna, gdzie można stosować metodę apriorycznej, ściśle progresywnej determinacji, i druga — realna, gdzie nie wystarcza rozumowanie, lecz trzeba sięgnąć do doświadczenia.

Obecnie należy się bliżej przypatrzeć nazwie „*modus*”. „*Quod essentialibus non repugnet, per essentialia tamen minime determinatur. Modus a nobis dicitur. Scholastici Accidens appellant idque praedicabile*”¹⁹. Zastanawiające jest tutaj ostatnie określenie. Scholastycy dokładnie odróżniali między przypadłością logiczną (*accidens praedicabile*) a przypadłością metafizyczną (*accidens praedicamentale*). Pierwsza jest piątym sposobem orzekania, w którym wypowiada się cechę, która nie należy do istoty, a więc cechę nie konieczną, która jest taka właśnie, ale mogłaby być inna. Zaś druga obejmuje grupę dziewięciu orzeczników, czyli sposobów bytowania. Cechą charakterystyczną przypadłości metafizycznej jest to, że nie przysługuje jej istnienie w sobie ale w czymś innym, w substancji, jako w swym podmiocie²⁰. Jesteśmy na terenie filozofii pierwszej, gdzie zwykle mówi się o sposobach bytowania (*praedicamenta*). Jeżeli więc Wolff tłumaczy „*accidens*” przez „*praedicabile*”, to powstaje uzasadnione podejrzenie, że faktycznie mówi on o sposobach orzekania. Jeżeli słuszne jest nasze rozumowanie, to „*essentialia*” stanowią trzy pierwsze sposoby orzekania, „*attributum*” jest właściwością logiczną, zaś „*modus*” — to „*accidens praedicabile*”²¹. Trudno tu przy-

¹⁸ „*Sumimus lapidi non repugnare calore, eidem tamen repugnare gravitatem, quae gravitate aeris specifica minor, experientia freti, nec immemores sumus eorum, quae modo de exemplis monuimus*”. *Ont.* § 147.

¹⁹ *Ont.* § 148. H. Pichler tłumaczy „*modus*” przez słowo „*Zustand*” i dodaje, że Gottsched nawiązując do arystotelesowskiego „*synbebekos*” tłumaczy „*modus*” przez „*Zufälligkeit*”. *Dz. cyt.*, 25.

²⁰ J. Scharfius (*dz. cyt.*, lib. III, cap. II, 307 n.) wyraźnie odróżnia „*accidens praedicamentale*”, o którym mówi w swej metafizyce, od „*accidens praedicabile*” rozważanego w logice: „*Praeterea hoc loco quam diligentissime observandum est quod hic sermo sit de Accidente praedicamentali (...) Nequaquam vero hic agitur de Accidente praedicabili, quod ita dicitur, quia accidentaliter, contingenter et communiter praedicatur*”. Podobnie postępuje J. A. Scherzerus (*dz. cyt.*, pars. II, 361): „*Accidentaliter convenit universim alteri, quod potest abesse et adesse sine corruptione subjecti; et si ponatur hoc in uno ex novem Praedicamentis, est accidens praedicamentale. Si vero quoad suam entitatem sit vel substantia, vel privatio etc. et tamen contingenter de altero affirmetur, est accidens praedicabile*”. Por. także pars. IV, dist. II, 34.

²¹ Potwierdzenie tego stanu rzeczy znajdujemy w następującym zdaniu Wolffa: „*Quoniam scholasticorum accidentia praedicabilia eadem sunt cum modis nostris; igitur jam intelligitur, ex vero scholasticos affirmare accidentia posse*

jąc pomyłkę. Raczej mamy tu pewien znak ostrzegawczy, mówiący, jak łatwo zesencjalizowana ontologia może ześlizgnąć się na tereny logiki.

Podejrzenia nasze rosną, kiedy Wolff w następnym paragrafie, zbiegając niejako swoje myśli, stwierdza, że cokolwiek istnieje w bycie należy do istoty, przymiotów albo modi. A na zakończenie, z łatwo wyczuwalnym zadowoleniem mówiąc o swoim dziele, chwali się, iż dokonał wyraźnego podziału wszystkich wewnętrznych sposobów orzekania, podziału, który często stosował w logice²². Trudno tu wchodzić w głąb trudności, które rodzą się w tej tak pozornie jasnej i wyraźnej ontologii²³, bo oto powstają nowe problemy.

Wolff podaje kryterium pozwalające odróżnić esencjalia i przymioty od modi. Tamte zawsze istnieją w bycie, czego nie można powiedzieć o modi. Zaś sprawdzianem wyodrębniającym przymioty od określeń istotowych jest to, że przymioty są zdeterminowane przez esencjalia, ale ostatnie są zupełnie niezeterminowane, lecz przyjęte jako coś pierwszego²⁴. Zaciekawia nas tu słowo „przyjęte” (*ponantur*). Czyżby w systemie, gdzie wszystko musi posiadać rację swego istnienia, względnie nieistnienia, było coś zupełnie dowolnego? Nasze wątpliwości znajdują potwierdzenie w dalszych słowach autora, w których mówi wyraźnie, że nie ma żadnej racji wewnętrznej, dlaczego esencjalia istnieją w bycie²⁵.

adesse et abesse sine subjecti interitu”. *Ont.* § 150. Nasz autor powołuje się na bliżej nieokreślonych scholastyków. Jeżeli jednak porównamy jego wypowiedzi z wyżej wymienionymi tekstami Scharfiusa i Scherzerusa, to wyraźnie rzuca się w oczy, że zna on tylko „*accidentia praedicabilia*” i z nimi utożsamia swoje modi.

²² „*Habemus adeo omnia entis praedicata intrinseca in certas classes divisa: cujus quidem divisionis multum fecimus usum in Logicis*”. *Ont.* § 149. Por. Wolff, *Discursus* § 61 nn. Tu narzuca się pewne porównanie. Descartes rozróżnia także modi rzeczy i przymioty rzeczy. W relacji E. Gils on a (dz. cyt., 138) „Przymioty są tym, bez czego rzeczy, których są przymiotami, nie mogą istnieć, podczas gdy bez swych modi mogą istnieć. Owe modi w ścisłym znaczeniu dotyczą rzeczy. Przymioty natomiast są ujęciami, zgodnie z którymi rozum pojmuje rzeczy. Skoro rzeczy mogą istnieć bez swych modi, różnica między nimi a modi jest inna i głębsza od różnicy wyłączeniowej. Natomiast, skoro przymioty są tylko rozmaitymi ujęciami, za pomocą których nasz rozum pojmuje jedną i tę samą rzecz, są one od niej w rzeczywistości nieodłączne, nie może ona bez nich istnieć realnie, a jedyna różnica, jaka może występować między rzeczą a jej przymiotami, jest różnicą myślną”. Gils on w przypisie do tych rozważań stwierdza, że nieco upraszcza terminologię Descartes'a, która, gdy chodzi o problem różnic, jest dość płynna. Jeżeli jednak jego ujęcie jest słuszne, to myśl Wolffa nie odbiega daleko od poglądów autora „*Medytacji*” w sprawie koniecznego związku przymiotów z rzeczami oraz głębokiej różnicy między rzeczami i ich modi. Dla Descartes'a jednak istnienie jest przymiotem rzeczy, koniecznie z nią związanym, czyli tylko innym ujęciem myślowym tej samej rzeczy. U Wolffa zaś istnienie traci wiele na swym znaczeniu i staje się tylko modus rzeczy, bez którego byt nic nie traci ze swej rzeczywistości.

²³ Szerzej pisze o nich M. Campo (dz. cyt., 181). Na zakończenie dodaje: „*E' proprio la tricotomia in essenza, attributi e modi, che favorisce i contrabbandi, gli sconfinamenti dal logico al metafisico, la dimenticanza delle antiche e sapienti coppie sostanza — accidente, essenza — esistenza, natura — individuo*”.

²⁴ „*Habemus etiam criterium, unde attributa ab essentialibus discernantur, nempe quod illa per alia, quae simul insunt, determinantur, haec vero non determinantur per alia, quae simul insunt, sed prima ponantur*”. *Ont.* § 152.

²⁵ „*Cur essentialia enti insint, ratio intrinseca nulla detur*”. *Ont.* § 156.

Narzuca się tutaj podejrzenie o pewną sprzeczność w systemie Wolffa. Gdy chodzi o przymioty, to można uzasadnić ich przyjęcie w oparciu o dane istotowe bytu²⁶. Także racja dostateczna, dla której modi mogą przysługiwać istocie, leży w określeniach istotowych, natomiast racja tego, że istnieją one w bycie aktualnie, może się znajdować bądź to w poprzednich modi danego bytu, bądź to w jakimś innym bycie lub kilku innych bytach, bądź to częściowo w poprzednich modi a częściowo w innych bytach²⁷. W istocie tkwi więc nie tylko racja tego wszystkiego, co będąc czymś innym od niej, mieści się w niej trwale, ale także racja uzasadniająca możliwość istnienia modi. Brak jednak jakiegokolwiek racji wewnętrznej, która by tłumaczyła istnienie esencjalii w bycie²⁸. W ostatnim zdaniu ze zdwojoną siłą rzuca się w oczy niekonsekwencja w postępowaniu Wolffa. Z jednej strony domaga się koniecznie podania racji dostatecznej wszystkiego, co się przyjmuje²⁹ i czyni to mówiąc o przymiotach i modi, a z drugiej strony, gdy mowa o podstawowych elementach bytowych, nie domaga się wskazania racji ich uznania, a tylko bliżej nieokreślonego ich przyjęcia (*ponantur*). Nie mielibyśmy tu zastrzeżeń, gdyby Wolff wyraźnie porównał strukturę bytu do systemu geometrycznego, to znaczy, gdyby żądał ich uznania, tak jak w systemach dedukcyjnych wymaga się przyjęcia bez dowodu pewnych aksjomatów, stanowiących bazę systemu. Jeżeli jednak możemy przyjąć podstawowe elementy bytowe tylko na podstawie doświadczenia, to należało przyznać się do tego, a w konsekwencji stwierdzić, że konstrukcja bytu nie jest czysto racjonalna, lecz aposterioryczna. Wydaje się, że przykłady brane z nauk matematycznych sugerują możliwości interpretowania teorii bytu jako systemu dedukcyjnego. Kiedy jednak Wolff mówi, że nie ma żadnej racji wewnętrznej tłumaczącej strukturę zegara, to wyczuwając chyba dziwność tego sformułowania, odsyła ciekawych celowości jego struktury do racji zewnętrznych³⁰. O możliwości takiego

²⁶ „Cur attributa insint, ratio sufficiens in essentialibus continetur”. *Ont.* § 157.

²⁷ „Cur modi inesse possint, ratio sufficiens in essentialibus continetur: cur vero actu insint, ratio vel in modis antecedentibus, vel in ente alio ab eo, cui insunt, diverso aut pluribus istiusmodi entibus, vel denique partim in modis antecedentibus, partim in ente alio ab eo, insunt, diverso, vel pluribus etiam entibus aliis quaerenda”. *Ont.* § 160.

²⁸ „In essentia entis continetur ratio eorum, quae prater eam eidem vel constanter insunt, vel inesse possunt. Quicquid enti inest, id vel inter essentialia, vel attributa, vel modos locum habet. Cur essentialia enti insint, ratio intrinseca nulla datur; sed cur attributa insint, ratio sufficiens in essentialibus continetur; cur modi inesse possint, ratio in iisdem deprehenditur...” *Ont.* § 167.

²⁹ „Nihil est sine ratione sufficienti, cur potius sit, quam non sit, hoc est, si aliquid esse ponitur, ponendum etiam est aliquid, unde intelligitur, cur idem potius sit, quam non sit”. *Ont.* § 70.

³⁰ „Ita nulla datur ratio intrinseca, cur triangulum aequilaterum tria habeat latera aequalia. Similiter nulla datur ratio intrinseca, cur horologii haec sit structura, non alia. Quid sentiendum sit de rationibus extrinsecis, veluti cum rationes structurae horologii a fine reddimus; suo loco exposituri sumus”. *Ont.* § 156.

postępowania mówi w rozdziale poświęconym problemowi porządku. „Jeżeli nie ma żadnych racji wewnętrznych, uzasadniających położenie poszczególnych rzeczy, które by determinowały ich miejsce, to można wprowadzić porządek w oparciu o racje zewnętrzne”³¹. Widać wyraźnie, że tak jak w tłumaczeniu istnienia *modi* musiał Wolff odwołać się do doświadczenia, tak i w tłumaczeniu elementów istotowych bytów materialnych, nie może wyzwolić się spod ciśnienia rzeczywistości.

Problem powyższy wiąże się ze sprawą konieczności istot. Ponieważ istoty rzeczy bazują na niesprzeczności i wzajemnej niedeterminacji elementów, które je stanowią, dlatego według Wolffa są one konieczne³². Sama więc niesprzeczność esencjaliów decyduje o konieczności istoty.

Tutaj jednak budzi się wątpliwość, czy sama niesprzeczność wystarczy dla uzasadnienia konieczności istoty. Wolff wyczuwa tę trudność i szuka innego jeszcze oparcia dla konieczności istoty. Nie interesują go racje zewnętrzne, pozwalające poznać celowość danego bytu, które można poznać tylko drogą doświadczenia. W „Ontologii” chce uzasadnić konieczność wszystkiego w oparciu o racje wewnętrzne. Borykając się z tą trudnością szuka jej rozwiązania na drogach myślenia augustyńskiego. W rozdziale poświęconym konieczności istot opiera ją o konieczność idei w umyśle Bożym, gdyż „idee rzeczy skończonych biorą swój początek w niezmierności nieskończonej istoty Bożej. Poznanie rzeczy skończonych nigdy nas nie zadowoli, jeżeli ich nie odniesiemy do Boga, stwórcy tych rzeczy. Obojętne jest przy tym, czy rozważamy je w stanie idealnym czy aktualnym, kiedy umieszczone są poza ideami Bożymi. Taki sposób uzasadniania konieczności rzeczy uznają teologowie i filozofowie...”³³. Należy stwierdzić, że takie wyjście poza „Ontologię” i odesłanie nas do „Teologii naturalnej”³⁴, oraz usiłowanie tłumaczenia konieczności istoty przez uzależnienie jej od niezmiennych idei Bożych, jest niezgodne z podstawowym postulatem metodologicznym Wolffa, według

³¹ „Si in rebus collocandis nullae dentur rationes intrinsecae, per quas earum loca determinare licet; per rationes extrinsecas ordo constituitur”. *Ont.* § 492.

³² „Essentiae rerum consistunt in non repugnantia eorum, quae una in iisdem insunt, nec tamen per alia quae simul insunt determinantur. Illa igitur non repugnantia necessaria est consequenter rerum essentiae necessariae sunt. *Ont.* § 299.

³³ „Sed haec demum clarissima luce perfundentur, ubi suo loco ostenderimus, quomodo ideae rerum finitarum ex infinito essentiae divinae abysso ortum suum trahant. Etenim in cognitione rerum finitarum nunquam tibi satisfacies, nisi ad Deum autorem earum recurreris, sive eas in statu ideali, sive in actuali consideres, quatenus scilicet extra ideas divinas ponuntur. Haec essentiarum necessitatem dudum agnovere et Theologi, et philosophi...” *Ont.* § 299.

³⁴ *Theologia naturalis methodo scientifica pertractata. Pars prior integrum systema complectens, qua existentia et attributa Dei a posteriori demonstrantur*, Francofurti et Lipsiae 1736, § 188 n; *Theologia naturalis methodo scientifica pertractata. Pars posterior, qua existentia et attributa Dei ex notione entis perfectissimi et natura animae demonstrantur et Atheismi, Deismi, Fatalismi, Naturalismi, Spinosismi aliorumque de Deo errorum subvertuntur*, Francofurti et Lipsiae 1737, § 87 n., a szczególnie §§ 98—102.

którego „*Ontologia*” stanowi system podstawowych pojęć, założeń i twierdzeń dedukcyjnych z nich wyprowadzonych, stanowiących bazę dla wszystkich innych nauk.

Jeżeli pragniemy przeprowadzić podsumowanie najważniejszych myśli tego rozdziału, to najpierw musimy podkreślić, że tylko przy pomocy swoistej interpretacji poglądów swoich poprzedników mógł Wolff udowodnić zgodność swojej teorii istoty z ich zapatrywaniem. Według tej teorii, istota będąca jedynie przedmiotem definicji, składa się z zespołu podstawowych cech, niesprzecznych i wzajemnie niezdeterminowanych, które stanowią rację wszystkich pozostałych tak koniecznych jak i możliwych właściwości. Jeżeli jednak przymioty można wyprowadzić dedukcyjnie, drogą rozumowania, z istoty, to już podstawy dla przyjęcia modi w bytach materialnych musimy szukać w doświadczeniu. Można więc stwierdzić niekonsekwencję i dwutorowość w systemie Wolffa, bo obok determinacji przyjętych apriorycznie, istnieją i takie właściwości, które nie wypływają koniecznie z istoty, lecz są przyjęte z rzeczywistości. Widoczna jest także i wewnętrzna sprzeczność, bo wbrew przyjętemu założeniu, że należy podać wewnętrzną rację wszystkiego, co się przyjmuje, Wolff domaga się uznania bez dowodu podstawowych cech, składających się na istotę. Spotykamy także sprzeczność metodologiczną w uzasadnieniu konieczności istoty. Próby rozwikłania tych trudności prowadzą jedynie do powstania nowych problemów.

ZAKOŃCZENIE

Po przeprowadzeniu powyższych analiz możemy obecnie przejść do podsumowania wyników naszych badań. Nie będziemy tu powtarzali wszystkich rezultatów naszych studiów, przeprowadzonych nad tekstami „*Ontologii*” Wolffa. Mówimy o nich szczegółowo na zakończenie każdego rozdziału. Zwrócimy tu tylko uwagę na niektóre, najważniejsze osiągnięcia naszej pracy.

Dotychczas mało zajmowano się filozofią pierwszą Wolffa, choć skądinąd podkreślano duży wpływ jego nauki na kulturę współczesną i poglądy filozoficzne jego następców. Jeżeli już pisano o jego doktrynie, to przeważnie badając jej stosunek do nauki Leibniza czy Kanta. Brak zaś było rozpraw poświęconych jej relacji do filozofii scholastycznej. Z drugiej zaś strony ciągle spotyka się opinie mówiące o silnym wpływie jego ontologii na niektóre ujęcia problematyki bytu we współczesnych nam podręcznikach filozofii neoscholastycznej. Z tych wszystkich względów trzeba było najpierw zająć się wolffiańską teorią bytu oraz jej niektórymi najbliższymi i dalszymi powiązaniem historycznymi.

Obecnie możemy już powiedzieć, że Wolff posiada własną teorię by-

tu, która wyraźnie rzutuje na jego rozwiązania szczegółowych problemów filozoficznych. Musimy jednak stwierdzić, że teoria ta jest bardzo zależna od wpływów tradycji filozoficznej. Dopiero w świetle historii filozofii greckiej i arabskiej, a szczególnie nowożytnej filozofii scholastycznej, można zrozumieć wolffiańskie pojęcie bytu i jego elementy składowe. Ontologię Wolffa uważa się nieraz za ważny etap trwającego od stuleci procesu esencjalizacji pojęcia bytu. Należało najpierw dokonać weryfikacji tej opinii. Badania nad historią tego procesu i analiza myśli samego Wolffa każe nam w pełni potwierdzić to zdanie. Dotychczas ustawiano Wolffa w roli mniej lub więcej wiernego ucznia Leibniza. Naszym jednak zdaniem jego teoria bytu zmusza nas do dołączenia go do tego szeregu osób, który zaczyna się od postaci Parmenidesa i Platona, posiada w swym gronie Awicennę i Dunsza Szkota, a kończy się na osobie Suareza i Descartes'a i filozofach scholastycznych XVII wieku.

Wracając jednak do wolffiańskiej koncepcji bytu stwierdzamy, że jego określenie bytu jako tego, co może istnieć, jest utworzone w oderwaniu od poznania rzeczywiście istniejącego świata. Jego nie interesuje istnienie aktualne i relacja bytu do takiego istnienia. Wolff utożsamia byt z istotą, czyli zespołem cech, raczej określeń pojęciowych, niesprzecznych i wzajemnie niezdeterminowanych. Jeżeli mówi w definicji bytu o możliwości istnienia, to myśli tylko o istnieniu logicznym, utożsamiającym się z niesprzecznością cech wchodzących w skład istoty. Bytem jest wszystko, co może być przedmiotem definicji. Takie ujęcie treści pojęcia bytu pozwala mu włączyć pod to pojęcie nie tylko byty istniejące ale i możliwe.

Szczegółowo zbadaliśmy wolffiański sposób tworzenia pojęcia jakiegoś bytu. Wolff pojmuje byt jako coś początkowo całkowicie niezdeterminowanego, jako wyobrażenie jakiegoś pustego zbiornika, do którego wkłada się najpierw określenia istotowe, bez ukazania racji ich przyjęcia, stanowiących jednak podstawę przyjęcia wszystkich pozostałych cech, następnie przymioty, które można wyprowadzić czysto dedukcyjnie, drogą samego rozumowania z esencjalii, a na końcu modi, dla których istota stanowi tylko rację dostateczną możliwości ich istnienia, ale rację faktycznego ich istnienia w bytach materialnych stanowi obserwacja świata materialnego. Takie pojęcie bytu rodzi jednak różne pytania i trudności wewnątrzsystemowe.

Zwróciliśmy także uwagę na wpływ, jaki taka teoria bytu wywiera na koncepcję możności i aktu. Utożsamienie bytu z istotą, a tej z wewnętrzną możliwością, ujętą jako niesprzeczność cech istotowych, prowadzi do zatarcia scholastycznej nauki o możności bytowej i roli aktu w bycie.

Poruszyliśmy tu tylko niektóre ważniejsze twierdzenia naszej pracy.

Oczywiście zdajemy sobie sprawę z możliwości dalszego pogłębienia tych wyników, szczególnie w postaci szczegółowych studiów nad rozwojem niektórych pojęć, głównie możliwości, aktu, istnienia czy indywiduacji, w ciągu historii nowożytnej scholastyki i ich kontynuacją w nauce Wolffa. Może to uczynimy na innym miejscu. M. C a m p o zwraca uwagę na potrzebę badań nad wpływem filozofii Wolffa na idealizm niemiecki. Uważamy jednak, że bardziej pilne są prace nad recepcją wolffiańskiej teorii bytu w podręcznikach neoscholastycznych. Nie mówiliśmy o tym, bo interesowała nas jego teoria bytu i dla jej zrozumienia sięgaliśmy nieraz do dawnej nauki scholastycznej. Mamy nadzieję, że pierwsza próba takiego spojrzenia na doktrynę Wolffa zyska sobie przychylne przyjęcie.

Z u s a m m e n f a s s u n g

SEINS- UND WESENSTHEORIE IN „PHILOSOPHIA PRIMA SIVE ONTOLOGIA” CHRISTIAN WOLFFS

Bisher hat man sich wenig mit der Philosophie von Christian Wolff und besonders mit seiner Seins- und Wesenstheorie beschäftigt. Am meisten hat man das Verhältnis seiner Lehre zur Philosophie von Leibniz und Kant erforscht. Der Verfasser beweist, dass Wolffs Seinsbegriff eine Krönung des schon viele Jahrhunderte dauernden Essentialisierungsprozesses des Seinsbegriffs ist, und im grossen Masse von der neuzeitlichen, scholastischen, sowohl katholischen wie auch protestantischen Philosophie abhängig ist.

Infolge einer ausführlichen Analyse des fundamentalen Werkes von Wolff „Philosophia prima sive Ontologia” stellt der Autor fest, dass seine Bestimmung des Seins als dessen was sein kann unabhängig von der Erkenntnis der existierenden Welt gebildet ist. Wolff identifiziert das Sein mit dem Wesen, das heisst mit einem Eigenschaftskomplex oder Begriffsbestimmungen, die widerspruchsfrei und gegenseitig indeterminiert sind. Sein ist alles was irgendwie der Gegenstands der Definition sein kann, also nicht nur die realexistierenden Dinge sondern auch die Möglichen.

Den Wolffischen Seinsbegriff kann man in drei Schichten aufteilen. Die erste Schicht bilden die Wesensbestimmungen, *essentialia*, die keine Beweiserbringung brauchen. Sie bestimmen alle übrigen Merkmale des Seins. Die zweite — sind die Eigenschaften, *attributa*, die durch eine deduktive, apriorische Schlussfolgerung aus den Wesensbestimmungen abgeleitet werden können. Die dritte Schicht sind die Zustände, *modi*. Für sie ist das Wesen nur der zureichende Grund ihrer Existenzmöglichkeit, aber ihre Daseinsberechtigung kann man nur in der Betrachtung der materiellen Welt finden. Der Verfasser lenkt unsere Aufmerksamkeit auf die inneren Systemschwierigkeiten die aus diesen Seinsbegriff folgen. Wolffs Seinstheorie beeinflusst seine Akt — und Potenzkonzeption. Die Gleichsetzung des Seins mit dem Wesen, und der letzten mit der inneren Möglichkeit, das heisst mit der Widerspruchsfreiheit der Wesensbestimmungen führt zu einem Verlust der alten scholastischen Lehre von der Seinsmöglichkeit und der Stellung des Aktes in dem Sein.

Zum Schluss postuliert der Autor eine Bearbeitung des Wolffischen Existenzbegriffs und des Einflusses seiner Lehre auf die neoscholastische Philosophie.