

Bogusław Paź
Uniwersytet Wrocławski

O WIELOŚCI METOD W FILOZOFII WOLFFA *

1. WPROWADZENIE

Filozofia racjonalizmu XVII wieku jest modelowym przykładem zastosowania procedury *more geometrico*, czyli metody aksjomatyczno-dedukcyjnej, zwaną „matematyczną”. Z tego powodu zwykło się też twierdzić, że metoda ta była w owym okresie nie tylko naczelną, ale i jedyną metodą jego filozofii. Jest to pogląd niemal całkowicie dominujący w literaturze przedmiotu. Jako przykłady takiego stanu podaje się systemy B. Spinozy, G. W. Leibniza i Ch. Wolffa¹. W niniejszym artykule pragnę bliżej przyjrzeć się kwestii sposobu i zakresu stosowania metody matematycznej w filozofii racjonalistycznej XVII i XVIII wieku. W sprawie roli tej metody narosło przez lata wiele niejasności i nieporozumień, które pragnę przeanalizować na przykładzie filozoficznej spuścizny Christiana Wolffa.

2. TEZA GŁÓWNA

Na początek chciałbym sproblematyzować sprawę metody Wolffa poprzez postawienie kilku kwestii: po pierwsze, czy rzeczywiście metoda matematyczna była jedyną metodą jego filozofii? Po wtóre, jeśli nie, to jakie jeszcze inne metody przez niego były stosowane? Po trzecie, która z tych metod była pierwotna względem pozostałych i czy była nią metoda matematyczna? I po czwarte, z jakim typem zależności mamy w przypadku tych metod?

* Korzystając z okazji pragnę podziękować dr hab. Markowi Magdziakowi za przeczytanie tego tekstu i poczynione przez niego uwagi.

¹ Zwykło się także wskazywać na filozofię Kartezjusza, choć ten wyraźnie odżegnywał się od stosowania jej w filozofii i posłużył się nią tylko dwukrotnie celem zilustrowania sposobu zastosowania procedury *more geometrico* w filozofii.

Wbrew panującej opinii twierdzą, że w przypadku filozoficznego systemu Wolffa² mamy do czynienia nie z metodologicznym monizmem, polegającym na stosowaniu jednej metody, ale z pluralizmem w postaci wielu metod, zastosowanych w określonym porządku i różnym celu. W niniejszym tekście wykazę, że Wolff stosuje kilka różnych metod jednocześnie, pomiędzy którymi zachodzi nie tylko komplementarność, ale porządek w sensie zależności genetycznych, strukturalnych i funkcjonalnych. Dlatego odpowiadając na pytanie, czy metoda matematyczna była jedyną lub naczelną metodą jego filozofii, odpowiadam, że nie była to ani jedyna, ani metoda naczelna. Jednocześnie pragnę zaznaczyć, że nie jest moim celem szczegółowa prezentacja stosowanych przez Wolffa metod. Pragnę jedynie podać na tyle ich zasadniczy rys, aby dzięki niemu wystarczająco uwyraźnić ich zasadniczą charakterystykę, dzięki której będę mógł wykazać zasadność głównej tezy interpretacyjnej.

Zanim przystąpię do szczegółowych analiz, pragnę przypomnieć dominującą opinię na temat metody filozofii Wolffa i roli, jaką w pełni w niej metoda matematyczna.

3. WYKŁADNIA METODY FILOZOFII WOLFFA W PISMACH KANTA I HEGLA

Obraz filozofii Wolffa, redukujący stosowaną przez niego metodę filozofowania do metody matematycznej (aksjomatycznej), dominuje nie tylko w współczesnej literaturze przedmiotu, ale trwa już od czasów wielkiego polemisty Wolffa – Immanuela Kanta.

3.1. KANT

W drugim wydaniu *Krytyki czystego rozumu* (1787) pisał Kant:

Ścisłość (*Gründlichkeit*) matematyki polega na definicjach, aksjomatach, dowodach. Zadowolę się tym, że pokażę, iż filozofia nie ma żadnego z tych czynników, w tym, że pokażę, iż filozofia nie może żadnego z tych czynników, w tym sensie, w jakim bierze je matematyk, ani sama zrobić, ani naśladować. [Pokażę], że geometria przy pomocy swej metody nie buduje w filozofii nic innego jak tylko domki z kart, filozof zaś przy pomocy swojej może w dziedzinie matematyki doprowadzić jedynie do gadaniny, jakkolwiek filozofia na tym polega, by znać swoje granice (Kant 2001, B754-755).

² To samo dotyczy Kartezjusza, Malebranche'a, Spinozy i Leibniza. U dwóch pierwszych brak jest tak powszechnego, jak u pozostałych dwóch racjonalistów zastosowania metody matematycznej, za to dużo większym stopniu podkreślone zostają poprzez zwiększenie roli intuicji intelektualnej oraz elementy metody ejdetycznej.

Tego rodzaju metoda zastosowana do filozofii, którą powszechnie nazywano również metodą syntetyczną, była dlań synonimem „dogmatyzmu” jako m.in. pewnego rodzaju uzurpacja (*Anmaßung*) rozumu, że:

(...) można w badaniach posuwać się naprzód wyłącznie przy pomocy czystego (filozoficznego) poznania [wyprowadzonego] z pojęć [a pozostającego] wedle zasad od dawna używanych przez rozum, a bez badania [ich] rodzaju i prawa, na mocy których rozum do nich doszedł (*tamże*).

„Słynny Wolff, największy z wszystkich dogmatycznych filozofów” był dla królewieckiego myśliciela synonimem owego dogmatyzmu, czyli „postępowania czystego rozumu bez uprzedniej krytyki jego własnej władzy” (*tamże*), któremu przeciwstawił on swoją krytykę i swój „krytycyzm” jako realizowaną a priori, a więc spekulatywną (!) krytyką czystego rozumu (*Vernunft*). Co ciekawe, tenże Kant, przyprawił w końcowej partii cytowanej *Krytyki* przysłowiową „gębę” filozofii Wolffa, nadając jej status poznania historycznego, czyli poznania *ex datis*, któremu przeciwstawił poznanie racjonalne jako poznanie *ex principiis*. Posługiwanie się metodą matematyczną, jaką posługiwał się Wolff, oznaczać miało wg Kanta, że „będziemy wiedzieć tylko tyle, ile nam dano” (A836-837). Konkluzja Kanta byłaby prawdziwa jedynie przy założeniu, że naczelną i jedyną metodą Wolffiańskiej filozofii była metoda matematyczna. Wtedy uprawniony byłby zarzut jałowości przeprowadzanych w oparciu o tę metodę rozważań filozoficznych, dotyczących świata przedmiotowego. W szczególności miało by to dotyczyć poznania realizowanego w obrębie ontologii, ale także takich działów metafizyki jak: teologia naturalna, psychologia i fizyka. Jednak trzeba zaznaczyć, że Kantowska epistemologiczna wykładnia doświadczenia jest zgoła różna od tej, którą przyjmowano w szkole Leibniza-Wolffa, a której istotę oddaje Leibnizjańska nauka prawdach rozumu i prawdach faktycznych wraz z nauką o powszechnej analityczności sądów prawdziwych. Stąd pytanie: czy rzeczywiście metoda matematyczna była jedyną lub główną metodą filozofii Wolffa?

3.2. HEGEL

Jeszcze bardziej krytycznie ocenił metodę filozofii Wolffa G. W. F. Hegel. W *Wykładach z historii filozofii* nie szczędził jej, utrzymanych w bardzo krytycznym tonie, uwag i drwin. Zastosowana w filozofii przez Wolffa metoda *more geometrico* była dla Hegla synonimem błędnej, bo opartej na rozsądku (*Verstand*) opcji filozoficznej:

Rozważanie rozsądkowe polega na tym, że każde określenie myślowe utrwalane jest jako coś samego dla siebie (Hegel 2002, t. III, s. 423).

W odróżnieniu od metody opartej na władzy rozsądku (intelektu) opcja rozumu (*Vernunft*), czy też rozważanie rozumowego odznacza się spekulatywnością i tym samym wolnością od ograniczeń, jakie narzuca rygor metody geometrycznej. Uzyskana przez Wolffa ścisłość metody była dla Hegla „pustą formą myśli”, synonimem „barbarzyńskości pedanterii albo też pedanterią barbarzyńskości”. Procedura *more geometrico*, na której oparta była metoda matematyczna, według Hegla „sama sobie odebrała z konieczności wszelki kredyt i wyszła z mody bez jasno sprecyzowanej świadomości co do tego, dlaczego właściwie metoda geometryczna nie jest jedyną i ostateczną metodą poznania” (Hegel 2002 t. III, s. 425). Czynnikiem różnicującym stanowiska Wolffa i Hegla była zasada (nie)sprzeczności, na której Wolff fundował nie tylko najgłębszy wymiar bytu w postaci *essentialia*, ale także nasze o nim myślenie. Zaś Hegel tę zasadę w punkcie wyjścia, jak sygnalizowało to motto jego rozprawy habilitacyjnej z 1801 roku: *Contradictio est regula veri, non contradictio falsi* (Hegel 1998, s. 227), usiłował niejako „umorzyć” poprzez zastosowanie refleksyjnie ukonstytuowanej kategorii znoszenia (*Aufhebung*)³. Zniesienie zasady sprzeczności otwierało przestrzeń „prawdziwie filozoficznemu” tj. spekulatywnemu myśleniu, którego brak zarzucał on systemowi Wolffa.

3.3. O METODZIE FILOZOFII WOLFFA WE WSPÓŁCZESNEJ LITERATURZE PRZEDMIOTU

Jednym z najważniejszych przyczynków do kwestii metody w filozofii Wolffa jest tekst włoskiego badacza Gorgio Tonelli’ego (1959, s. 37-66). Zwraca w nim uwagę na bardzo ważny – niemal powszechnie pomijany do dziś dnia – fakt, iż Wolff już wczesnych tekstach dystansował się wobec zarzutów swoistego pitagoreizmu, który – wzorem Erharda Weigla (1625-1699)⁴ – miałby polegać na identyfikowaniu metody matematycznej i realizowanego w jej ramach poznania z metodą i poznaniem filozoficznym (w szczególności: metafizycznym). Wolff w tekście *Von dem Unterschiede metaphysischer und mathematischer Begriffe (...)* (Wolff 1983b, s. 286-343) wyraźnie odróżnia pojęcia matematyczne (rozciągłość, ciało, przestrzeń, etc.) od metafizycznych. Tonelli podkreśla, że fakt „arbitralnego i fikcyjnego (*willkürlich und erdichtete*) charakteru pojęć matematycznych był nie tylko przez Wolffa uznany, ale także przezeń zdecydowanie orzekany” (Tonelli 1959, s. 53). W odróżnieniu od Kartezjusza (por. *tegoz apud me omnia fiunt mathemtica*) – twierdzi Tonelli – Wolff pojmuje, podobnie jak Leibniz, materię w kategoriach dynamiczno-fizykalnych a nie czysto geometrycznych. Stąd ani matematyka nie dostarcza

³ Główne założenia tej metody zostały wypracowane przez Hegla już we wczesnej pracy

⁴ Warto przypomnieć, że Leibniz był przez jeden semestr (*freies Semester*) studentem E. Weigla na uniwersytecie w Jenie, gdzie uczestniczył w misteriach *Pythagoreische Gemeinschaft* (zob. Weigl 1658, 1669 i 1706).

pełnego obrazu świata, ani jej metoda nie jest wystarczająca do jego poznania. Rola metody matematycznej w systemie filozofii (metafizyki) polega na czym innym, a mianowicie na określonym porządku wykładu i sposobie dowodzenia (*tamże*, s. 54). Metoda matematyczna nie przesądza ani o przesłankach dowodów, ani o ich konkluzjach. Z kolei Szwed Tore Frängsmyr w artykule poświęconym filozofii Wolffa właśnie w metodzie matematycznej upatruje nie tylko najbardziej charakterystycznego elementu filozofii Wolffa, ale całą metodę tej filozofii redukuje do aksjomatyczno-dedukcyjnej metody:

Najbardziej charakterystyczną cechą filozoficznego systemu Wolffa jest jego metoda, i podobnie jak my wynajdujemy wiele imion dla kogoś, kogo kochamy, tak i wolffianiści znajdowali wiele nazw dla tej metody. Była ona nazywana metodą matematyczną, geometryczną, demonstratywną, filozoficzną lub naukową. Sam Wolff i większość wolffianistów preferowało nazwę „metoda matematyczna”, chcąc chyba w ten sposób wyrazić jej istotową naturę (Frängsmyr 1975, s. 655; por. Waschkies 1997, s. 77-98; Cataldi-Madonna 2001 oraz Gomez Tutor 2004).

Podobnie Hans-Werner Arndt (1979a, zwł. s. 125-147) sprowadza metodę jego filozofii do wzorowanego na *Elementach* Euklidesa *mos geometricus*, choć wyróżnia – obok apriorycznych procedur dedukcyjnych (synteza) – również procedury analityczne, które wiążą się z poznaniem a posteriori. Frederick Copleston SJ pisze o Wolffie, że:

(...) idealną metodą dla niego była metoda dedukcyjna. Użycie jej poza samą logiką i czystą matematyką jest możliwe dzięki temu, że najwyższa zasada, zasada sprzeczności, odnosi się do całej rzeczywistości. (Copleston 1996, s. 121).

Także Hans-Jürgen Engfer w obszernym studium *Philosophie als Analysis Studien zur Entwicklung philosophischer Analysiskonzeptionen unter dem Einfluß mathematischer Methodenmodelle im 17. und 18. Jahrhundert* (Engfer 1982, zwł. s. 219-263) rozważa metodę filozofii Wolffa pod kątem wpływów modeli matematycznych na tę filozofię, zwłaszcza *Elementów* Euklidesa, rozważając ją zarówno w aspekcie historycznym (z uwzględnieniem wpływów neoplatonizmu), jak i czysto systematycznym. Z kolei amerykański znawca niemieckiej filozofii Lewis White Beck w syntetycznym artykule *From Leibniz to Kant* (1993, s. 5-36, zwł. s. 8-11) z dystansem podchodzi do tezy Wolffa (1728) o identyczności metod: matematycznej i filozoficznej, nazywając ją „dziwaczną” (*wholly quixotic*) i zwraca, podobnie jak Tonelli, uwagę na fakt, że w sylabusie do wykładów z matematyki z roku 1731 Wolff wyraźnie stwierdza zarówno dużą wagę, jak również niepełny (*inadequasy*) względem rzeczywistości charakter poznania matematycznego.

Matematyka bowiem ma do czynienia jedynie z dającymi się zaobserwować zjawiskami w czasie przestrzeni (które są subiektywne) i operuje [naocznymi] obrazami.

Z drugiej strony ontologia ma do czynienia z bytem jako bytem i zastępuje obrazy ścisłymi pojęciami (Beck 1993, s. 9).

Jak się zdaje, jedynie Beck w swoim stanowisku realnie odbiega od całkowicie dominującego w literaturze przedmiotu i bezkrytycznie powtarzanego poglądu o dominacji metody matematycznej w filozofii Wolffa. Jeśli idzie o polskich autorów, to w powojennym okresie komunizmu dla marksistów metodologia Wolffa była synonimem – jak to ujął L. Kołakowski – „uwstecznionego i ograniczonego Oświecenia” (Kołakowski 1955, s. LV). Dlatego nie spotkała się z żadnym, choćby pobieżnym, ale merytorycznie znaczącym opracowaniem. Na tym tle wspomnieć należy stanowisko Władysława Tatarkiewicza, gdyż było całkowicie niezależne od panującej na uczelniach marksistowskiej wykładni i przez dziesięciolecia wywierało wpływ rozumienie problemu u kolejnych pokoleń w polskiej literaturze przedmiotu. W zgodzie z neokantowską wykładnią upowszechnił on pogląd, że Wolff:

(...) wszelkie rozumowanie pojmował (za Leibnizem) jako analityczne, rozwijające jedynie to, co zawarte w pojęciach. W przeciwieństwie do kartezjanizmu ten racjonalizm niemiecki odrzucił składniki intuicyjne i operował wyłącznie zasadami logicznymi (Tatarkiewicz 1988, t. II, s. 159).

Pogląd ten, choć – twierdzą – zupełnie nieprawdziwy, do dziś panuje wśród rodzimych historyków filozofii, ale i tu są pewne wyjątki. W nieco innym bowiem kierunku zmierzają ustalenia, dotyczące pozycji metody matematycznej w pismach Wolffa, w pracach ks. Stanisława Janeczka. Ten ostatni pisał, że

Wolff – śladem rozwiązań z kręgu *medicina mentis*, a w pewnej mierze ujęć jezuickich - początkowo rozumiał logikę pragmatycznie, bo w kategoriach antropologiczno-psychologicznych, a więc nie tyle jako naukę dotyczącą oceny wartości poznania, ile raczej jako sztukę odkrycia prawd w formie *Vernunft-Kunst* czy *Vernunft-Lehre* (Janeczek 2003, s. 313).

W rezultacie i sama matematyczna metoda nie przestając być „wyrazem urzeczywistnienia wzorcowej metody wykładu”, nie była już traktowana przezeń jako uniwersalna metoda filozofii (*tamże*, s. 312). Natomiast Radosław Kuliniak zdaje się również w swoich pracach umieszczać metodę matematyczną w samym centrum filozofii Wolffa. Pisze on o tym, że wzorcowy charakter matematyki w obszarze filozofii Wolffa polega na przejętym z obszaru matematyki „dokładnym zastosowaniu podobnego dla wszystkich nauk postępowania.” tj. procedury *more geometrico* (Kuliniak i Matyszek 2008, s. 341; zob. także Kuliniak 2003, s. 33-64).

W moich pracach umieszczałem kwestię metody filozofii Wolffa na planie jego ontologii, twierdząc, że w ontologii jako nauce pierwszej kwestia prymatu tej czy innej metody została przez Wolffa wyraźnie wyartykułowana. Prymat

metody ejdetycznej uzasadniam prymatem istoty w obszarze ontologii, na którą to istotę nakierowana jest owa metoda (Paź 2002, s. 124-131 i 2007, s. 259-272). Innymi słowy: esencjalizm ontologii, który polega na poznawczym i bytowym prymacie istoty, przekłada się na prymat ukierunkowanej na istotę metody ejdetycznej.

4. GŁÓWNE METODY FILOZOFII I ICH TYPOLOGIA

Jeśli nie była ona jedyną metodą, zatem należy postawić pytanie, z jakimi jeszcze metodami mamy do czynienia? W odpowiedzi na to pytanie częściowo posłużę się typologią metod, jaką zaproponował Józef M. Bocheński (OP) w pracy *Współczesne metody myślenia* (1992). Otóż wyróżnił on tam następujące metody: aksjomatyczną, semiotyczną, fenomenologiczną i redukcyjną. Twierdzą, że w systemie filozoficznym Wolffa mamy do czynienia ze wszystkimi wymienionymi w niej metodami.

Metoda aksjomatyczno-dedukcyjna jest związana z poznaniem pośrednim, ujętym w postaci wypowiedzi, dotyczących pewnych stanów rzeczy. W metodzie tej wnioskuje się na podstawie uznania jednego zdania o drugim. Względnie powiada się, że jedno zdanie wyprowadzamy z innego, uprzednio uznanego. Warunkiem tego wnioskowania jest pewna reguła, która pozwoli nam na podstawie prawdziwości jednego zdania przyjąć prawdziwość innego. Podstawową regułą, którą posługujemy się w metodzie aksjomatycznej jest *modus ponens*:

Jeśli *A*, to *B*

A

a więc *B*

Metoda aksjomatyczna odznacza się niezawodnością i koniecznością. Niezawodność polega na tym, że od prawdziwości przesłanek dochodzimy do prawdziwości wniosków. Konieczność to pochodna charakterystyki przesłanek, które w czasach Wolffa miały status aksjomatów, odznaczających się oczywistością i prawdziwością. Współcześnie metoda aksjomatyczna często wiąże się z użyciem języka sformalizowanego, którego początki sięgają idei Leibnizjańskiej *lingua universalis*⁵. Budowa takiego języka wymaga jednak uprzedniego przyjęcia m.in. podstawowego słownika i reguł określających, które znaki (tzw. charaktery) są sensowne oraz reguł rozstrzygających, które zdania są poprawne (por. Bocheński 1992, s. 80-85). W przypadku filozofii Wolffa od początku filozofowanie opiera on na języku naturalnym, który jednak za sprawą

⁵ Obszernie tę i inną kwestię dotyczącą języka i metody filozofii Leibniza omawia Burkhardt w (1980, zwł. s. 186-205; zob. również Świączkowska 1998 oraz Paź 1999, s. 39-60).

metody semiotycznej został poddany zabiegowi klaryfikacji i ujednoznaczniania.

Metoda semiotyczna koncentruje się na języku w różnych jego wymiarach: syntaktycznym, semantycznym i pragmatycznym. Język traktowany jest tu zarówno jako przezroczyste poznawczo *medium (quo)*, instrument poznania i jako środek komunikacji. Praktycznym przykładem zastosowania tej metody jest realizacja Kartezjańskiego postulatu poznania jasnego i wyraźnego poprzez klaryfikację podstawowych używanych terminów i twierdzeń używanych w naszych rozumowaniach. Trzeba zwrócić uwagę, że sam Kartezjusz, jakkolwiek postulował kryteria jasności i wyraźności w filozofowaniu, to jednak niemal całkowicie zarzucił potrzebę definiowania podstawowych terminów i pojęć, jak: byt, istnienie, oczywistość, „myślę” (*cogito*), ale także zasad, z słynną *cogito ergo sum* na czele, twierdząc, że są one same przez się oczywiste (*per se nota*) i każda próba ich rozjaśniania mogła by je jedynie uczynić mniej zrozumiałymi (zob. Descartes 2001, I, 10). To sprawiło, że Kartezjusz zasadniczo nie przejawiał zainteresowania metodą semiotyczną, ani jej zastosowaniem w filozofii. W opozycji do tego stanowiska John Locke w czwartej księdze *Rozważań dotyczących rozumu ludzkiego* zaprezentował zasady semiotycznej klaryfikacji podstawowych struktur poznawczych (pojęcia, sądy, rozumowania) poprzez odwołanie się do struktur znakowych. Wolff zaś, krytykując stanowisko Kartezjusza, na stronach takich prac, jak: *De loquella, Philosophia rationalis sive Logica* (1728) i następnych, nawiązał do pewnych ustaleń i zasad metody semiotycznej Leibniza wyłożonych m.in. w *Dialogu o powiązaniu słów i rzeczy oraz naturze prawdy* (Leibniz 1969, s. 75-83). W efekcie słynny wrocławianin dokonał niezwykle systematycznego wykładu zasad metody semiotycznej i przedstawił na konkretnych przykładach sposoby jej praktycznego zastosowania do rozważań filozoficznych.

Locke, który był twórcą nazwy „semiotyka”, w *Rozważaniach* pisał, że zadaniem semiotyki „jest rozważanie natury znaków, którymi umysł się posługuje chcąc rzeczy zrozumieć, albo przekazać innym swą wiedzę.” Jeśli chodzi o główne epistemologiczne założenia semiotyki, to czytamy tam: „Ponieważ żadna z rzeczy, jakie bada umysł, nie jest mu, poza nim samym, dana bezpośrednio, to z konieczności musi mu być tak bezpośrednio dana jakaś inna rzecz, jako znak czy reprezentant rzeczy, którą on rozważa, i tym właśnie są idee. Ale zespołu idei, który wypełnia myśli jednego człowieka, nie można rozwinąć bezpośrednio przed oczami innego człowieka [...], aby więc komunikować swe myśli innym i aby je notować na własny użytek, potrzeba koniecznie znaków dla naszych idei” (Locke 1955, t. II, s. 495). Ustalenia nowożytnej semiotyki

Locke'a⁶ i Leibniza były nie tylko dobrze znane Wolffowi, ale przez niego często wykorzystywane w jego filozoficznych dziełach, o czym jeszcze będzie mowa w dalszej części tego tekstu.

Metoda fenomenologiczna, nazywana dalej ejdetyczną, to metoda poznania bezpośredniego. Koncentruje się ona na opisie danych poznania intuicyjnego. Dane te mogą mieć zarówno charakter zmysłowy, jak i czysto intelektualny. O tym, czy poznanie ma charakter intuicyjny, nie decyduje sfera przedmiotowa, której ma ono dotyczyć, ale brak nieprzezroczystych mediów typu *media quod*, które koncentrując na sobie uwagę, „zakłócają” przebieg poznania, prowadząc do odchylenia kierunku intencji naszego umysłu (*acies mentis*) z rzeczy na jej poznawczą reprezentację. Według jednego z podstawowych ujęć:

Fenomenologia jest nauką o fenomenach poznawczych w podwójnym znaczeniu, o poznaniach jako przejawach [*Erscheinungen*], przedstawieniach, aktach świadomości, w których i inne [formy] przedmiotowości przedstawiają. Zostają uświadomione, na sposób bierny lub aktywny (Husserl, 1986 s. 14).

Jeśli idzie o sferę, na którą ukierunkowana jest fenomenologia, czyli o fenomeny, to

Słowo „fenomen” jest dwuznaczne na mocy istotowej korelacji pomiędzy [wskazywanymi przez nie momentami] przejawiania i tego, co się przejawia. Φαινόμενον oznacza właściwie to, co się przejawia, ale nade wszystko jest używany [na oznaczenie] samego przejawiania się (*tamže*).

Szczególnie charakterystycznym elementem metody fenomenologicznej jest jej ukierunkowanie na istotę (εἶδος; *essentia*) szeroko pojętych przedmiotów, ukazujących się w różnych przejawach, co sprawia, że fenomenologia nabiera postaci analizy istotowej (*Wesensanalyse*) poszczególnych przedmiotów i form ich przejawiania się. Warto zauważyć, że początki fenomenologii sięgają szkoły filozofii Leibniza, zaś twórca jej nowoczesnej postaci Husserl w istotny sposób inspirował się filozofią autora *Monadologii*.⁷ W szczególności warto przy tej okazji wskazać na leibnizjanina Johanna Heinricha Lamberta, który po raz pierwszy posłużył się terminem „fenomenologia”, tytułując nim rozdział *Neues Organon* z roku 1764, jednego ze swoich głównych dzieł.

⁶ Recepcja pracy Locke'a *An essay concerning human understanding* rozpoczęła się w Niemczech wraz z przekładem jej na łacinę w 1710 roku (zob. Andrew Brown 1951, s. 466-482, a zwł. 471-472 i 474).

⁷ Sprawa ta doczekała się dość obszernej literatury (zob. Erhardt 1967, s. 146-155; Moreau 1968, s. 22-33; Cristin 1990, s. 163-174; Poser 2000, s.19-41 i Mertens 2000 s. 1-20).

Wreszcie metoda redukcyjna to metoda poznania posługująca się redukcją, czyli rozumowaniem, w którym ze zdania warunkowego i jego następnika wnioskuje się o jego poprzedniku:

Jeśli A , to B
 B
a więc A

Ogólnie rzecz biorąc, w przypadku rozumowania redukcyjnego mamy do czynienia z – podaję za (Bocheńskim 1992, s. 103-105) – dwoma jego postaciami: progresywną i regresywną. Redukcja progresywna, czyli weryfikacja, ma miejsce wtedy, gdy zaczynamy od tego, co jest jako poprzednik nam nieznanym pod względem prawdziwości i zmierzamy do znanego i stwierdzalnego następnika. Natomiast w przypadku redukcji regresywnej, nazywanej wyjaśnieniem, postępujemy odwrotnie: rozpoczynamy od znanego nam następnika i zmierzamy do nieznanego poprzednika.

Twierdzę, że w przypadku Wolffa mamy do czynienia ze wszystkimi tymi metodami, nie wyłączając metody redukcyjnej (wyjaśniania). Dodatkowo mamy do czynienia m.in. jeszcze z metodą refleksyjną, w której refleksja a nie percepcja jest naczelnym źródłem poznania. Wiąże się to z dominacją ukonstytuowanej refleksyjnie dziedziny *cogito*, która jest punktem wyjścia w kartezjańskiej epistemologii. W kwestii, która z tych metod jest naczelna w stosunku do pozostałych, twierdzę wbrew obiegu opinii, że jest nią metoda ejdetyczna.

5. RACJONALISTYCZNE POJĘCIE METODY

Tym, co w głównej mierze miało odróżniać klasyczną teorię bytu, nazywaną przez Wolffa *ontologia naturalis*, od tej zbudowanej na podstawach filozofii kartezjańskiej, odpowiednio: *ontologia artificialis*, miała być metoda. Dlatego na metodzie i jej precyzowaniu koncentrowali swój wysiłek zarówno Kartezjusz i Wolff. Ponieważ ten ostatni od samego początku pozostawał pod wpływem autora *Rozprawy o metodzie*, warto przypomnieć kilka ustaleń poczynionych przez francuskiego filozofa w kwestii metody filozofii.

5.1. DEFINICJA KARTEZJUSZA

W *Regułach kierowania umysłem* zdefiniował Kartezjusz metodę w następujący sposób:

Cała metoda polega na porządku i rozłożeniu tego, na co należy zwrócić spojrzenie ducha, aby odkryć prawdę (Descartes 2002, s. 28)⁸.

Już w tym sformułowaniu wyraźnie widać, że konstytutywnymi składowymi metody okazują się być zarówno porządek, jak i układ tego, co poznawane. Wymienione składowe w ujęciu Kartezjusza dotyczą przede wszystkim struktury wykładu i dowodu jakiegoś twierdzenia. „Metoda” znaczy tu zatem tyle, co: „metoda dowodowa nazywana też metodą naukową (*methodus scientifica*)”. Jej gotową formę w dużej mierze przedstawił na stronach *Elementów* Euklides.

5.2. CH. WOLFFA DEFINICJA METODY NAUKOWEJ

Prawdą jest, że Wolff postulował, aby w całej filozofii stosować metodę dowodową (*methodos demonstrativa*), którą nazywał metodą filozoficzną, matematyczną, bądź metodą naukową (*methodos scientifica*)⁹. W zredagowanym w 1728 roku dziele *Philosophia rationalis sive Logica* (Wolff 1983), zwanym łacińską *Logiką*, a dokładniej w jego części wstępnej o noszącej tytuł *Discursus praeliminaris de philosophia in genere*¹⁰ znajdujemy w §115 następującą definicję metody: „Przez metodę filozoficzną rozumiem porządek, który winien być przestrzegany przez filozofa w stosowanych przez niego twierdzeniach”¹¹.

Pojawiająca się w definiensie definicji metody kategoria porządku (*ordo*) oznacza w pierwszej mierze porządek wykładu, który w przypadku Wolffa w dużej mierze zostaje pokrywa się z tym, jaki Euklides budował swój system aksjomatyczny. Stąd metoda stosowana przez matematyków wydawała się tak atrakcyjna dla naszego filozofa, że – jak to podkreśla wielu – nie zahała się on nawet postawić tezę o identyczności metody filozoficznej i matematycznej¹².

⁸ *Tota methodus consistit in ordine et dispositione eorum, ad quae mentis acies est convertenda, ut aliquam veritatem inveniamus* (Descartes 1966, t. X, s. 379).

⁹ *In philosophia Prima utendum sit methodo demonstrativa (§4), hoc est, philosophica (...), unumquodque eo loco tradendum est, ubi per antecedentia intelligi & demonstrari potest (...), quamobrem quae a principiis inferius demum tradendis pendent, ea suo demum loco inferemus* (Wolff 2001, §78).

¹⁰ W Wolff (1983a) posiada on niezależną od łacińskiej *Logiki* numerację paragrafów.

¹¹ *Per Methodum philosophicam intelligo ordinem, quo in tradendis dogmatis uti debet philosophus.*

¹² *Methodi philosophiae eadem sunt regulae, qui methodi mathematicae* (Wolff 1983a, § 139). Sprawa domniemanej identyczności metody matematycznej i filozoficznej zostanie jeszcze poruszona w dalszej części tego tekstu.

5.3. GŁÓWNE POSTULATY DOTYCZĄCE METODY NAUKOWEJ

Wolff, w odróżnieniu np. do Spinozy lub Leibniza, nie posługiwał się zbyt często terminem *mos geometricus*, ale *methodus scientifica*, czyli: „metoda naukowa”. Ogólne zasady tej metody wyłożył we wspomnianym *Discursus Praeliminaris*, gdzie mają one formę trzech reguł (postulatów)¹³, głoszących: po pierwsze, posługiwać się wyłącznie terminami należycie zdefiniowanymi (§116), po drugie, stosowane w nauce zasady powinny być należycie sprawdzone (§117) oraz po trzecie, przyjmować jedynie twierdzenia uprzednio udowodnione i wyprowadzone z zasad należycie sprawdzonych (§118). Postulaty te są przywołaniem głównych założeń „idealnej metody” wyłożonych przez Blaise Pascala w *Geometrycznym sposobie myślenia*, gdzie m.in. postuluje się: „po pierwsze, aby nie używać żadnego terminu, którego znaczenie nie byłoby wprawdzie jasno zdefiniowane, po wtóre - by nigdy nie głosić twierdzeń, które nie zostałyby wprawdzie dowiedzione o prawdę już znane” (Pascal 1962, s. 117).

6. METODA MATEMATYCZNA CZYLI NAUKOWA

Wykład metod stosowanych przez Wolffa zacznę od metody matematycznej. Uzasadniam to tym, że Wolff wykładowi jej zasad poświęcił najwięcej miejsca, zaś jej obecność najwyraźniej się zaznacza w redagowanych przez niego pismach od najwcześniejszych lat. Z drugiej strony wiele nieporozumień narodziło się wokół problemu jej miejsca w filozoficznym systemie i roli w poznaniu filozoficznym.

6.1. ODPOWIEŹ NA KRYTYKĘ KANTA I HEGLA

Nie chcąc wchodzić w szczegóły, twierdzę: odnośnie Kanta krytyki metody filozofii Wolffa, należy stwierdzić, że po pierwsze, stosowana przez Wolffa metoda matematyczna faktycznie nie rozszerzała naszego poznania, ale i nie to było jej zadaniem. Obejmowała ona to, co dziś nazywamy kontekstem uzasadniania, a nie kontekst odkrycia, co z kolei miało być domeną metody analitycznej. Po wtóre, zasadniczą cechą składową tej metody jest to, że zaczyna się ona od wyraźnego wykładu naczelných zasad, a więc *ex principiis*. Modelowym przykładem takiego wykładu jest tzw. łacińska *Ontologia*, czyli: *Philosophia prima sive Ontologia, metodo scientific pertracta, qua omnis cognitionis principia continentur* z roku 1729, to jest *Ontologia czyli filozofia pierwsza, wyłożona metodą naukową, zawierająca wszystkie zasady ludzkiego poznania* (Wolff 2001), w której wykład na temat pojęcia bytu (*De notione entis*) został poprzedzony niezwykle szczegółowym wykładem pierwszych zasad: sprzeczno-

¹³ Reguły należy odróżnić od zasad: pierwsze są praktycznymi dyrektywami mówiącymi jak należy postępować, drugie opisem tego, co jest.

ści (§§. 27-55) i racji dostatecznej (§§. 56-78). Stąd poznanie ontologiczne realizowane w przedstawionym i wyłożonym przez Wolffa porządku na stronach tego dzieła zasługuje na miano poznawczej ontologicznej syntezy (zob. Paź 2000, s. 107-124 oraz 2002, zwł. s. 215-274). Uzyskane w nim twierdzenia czerpią swoją ogólność, konieczność i prawdziwość nie tyle z konwencji terminologicznej, ale z bezpośredniego oglądu sfery noematycznej, na którą ukierunkowana jest nasza uwaga. Zaś w odniesieniu do zarzutu stawianego ontologii Wolffa przez Hegla trzeba pamiętać, że był on stawiany z perspektywy obcych, systemowo heterogenicznych względem tamtej ontologii, założeń filozoficznych – nade wszystko: opartej na różnych formach zontologizowanej refleksji metody dialektycznej. W przypadku Wolffa refleksja jest rozważana jedynie w supozycji epistemologicznej jako instrument poznania, a nie jak u Hegla – *Logos* samej rzeczywistości, determinujący jej rozwój i cel (zob. Chudy 1985, s. 55-81). Trudno brać też na serio zarzut Hegla, iż ontologia Wolffa była „dogmatyczna”, ponieważ przyjmuje się w niej, że zasada niesprzeczności jest zasadą bezwzględnie i powszechnie obowiązującą¹⁴. Niesprzeczność twierdzeń jest fundamentem racjonalności naszego poznania i nauki jako takiej.

6.2. ELEMENTY METODY MATEMATYCZNEJ

Faktem jest, że tak zwana metoda matematyczna, a dokładniej: znany z *Elementów* Euklidesa „zwyczaj stosowany w geometrii” (*mos geometricus*) stanowił bezpośredni wzorzec (niem. *Vorbild*) dla metody wykładu w procedurze dowodzenia. Wolff nie tylko faktycznie stosował tę metodę, ale także uczynił ją przedmiotem swoich rozważań. W licznych miejscach swoich dzieł na nowo podejmował się Wolff objaśnień, dotyczących głównych zasad tej metody. Między innymi została ona zarysowana w pochodzącym z 1710 roku tekście zat. *Kurzer Unterricht von der Mathematischen Lehrart*, w którym czytamy:

Sposób wykładu (*Lehrart*) stosowany przez matematyków to porządek, którym się oni posługują. Rozpoczyna się on od definicji, następnie zmierza do zasad (*Grundsätze*) w postaci aksjomatów i postulatów, a następnie do twierdzeń (*Lehrsätze*), czyli teorematów i zadań; wszędzie tam są — wedle potrzeby — dołączane twierdzenia dodatkowe (*korolaria*) oraz uwagi (*scholia*) (Wolff 1999, t. 12, s. 5, przeł. B. P.)¹⁵.

Porządek geometryczny, którym się on posługiwał, to pewna interpretacja modelu Euklidesa¹⁶. Jest to przede wszystkim porządek, w którym zdobyte

¹⁴ Wolff podał klarowne uzasadnienie takiej charakterystyki zasady niesprzeczności w (2001 § 27-55; zob. również Baumeister 1736, §25-28 i Paź 2007b).

¹⁵ Polski przekład dostępny jest w (Kulianiak i Małyszczek 2008, s. 341-355; zob. także Wolff, 2003, t. 29, § 1-2).

¹⁶ Obszernie na ten temat pisze Engfer w (1982, zwł. s. 231-255).

uprzednio poznanie jest przedstawiane w określonym strukturalno-formalnym porządku wykładu. Wszechobecność tego porządku w różnorodnych pismach Wolffa uprawnia nas do mówienia o swoistym matematycyzmie jego filozofii, który jest proveniencji kartezjańskiej (zob. Arndt 1979a, zwł. s. 125-147; Engfer 1996, zwł. s. 268-274; por. Krakowski 1992).

Wskazana wyżej wymieniona metoda to jedynie przykład metody wykładu i dowodzenia poszczególnych twierdzeń. Jednak w całym procesie budowania wiedzy znajduje się ona na samym jego końcu. Nade wszystko jest to jedynie pośrednia metoda poznania. Same natomiast twierdzenia, które są dowodzone przy pomocy wyżej wskazanej metody, posiadają swoją genetyczną i strukturalną podstawę w postaci poszczególnych pojęć, pełniących funkcję reprezentacji poszczególnych rzeczy. Te pojęcia, z których tworzone są sądy¹⁷, stanowią jednocześnie granicę stosowalności metody matematycznej i to z dwóch względów. Po pierwsze, jak to wcześniej zauważył Pascal, nie da się konsekwentnie stosować zakładanych przez tę metodę postulatów, ponieważ

(...) gdy chcemy zdefiniować jakiś termin, musimy rozporządzać innymi, wcześniej ustalonymi terminami, niezbędnymi do jego wytłumaczenia. Podobnie, gdy chcemy dowieść jakiegoś twierdzenia, musimy się posłużyć innymi, wcześniej udowodnionymi twierdzeniami. Jest rzeczą oczywistą, że w ten sposób nigdy nie doszlibyśmy do końca. Posuwając się coraz dalej musimy wreszcie dojść do terminów pierwotnych, których już nie możemy zdefiniować, oraz zasad tak oczywistych, że nie możemy znaleźć innych, jeszcze bardziej oczywistych, mogących posłużyć do ich udowodnienia (Pascal 1962, s. 119, podkr. B.P.).

Po wtóre, sama metoda matematyczna posługuje się już zastanymi twierdzeniami i pojęciami, których nie jest w stanie sobie dostarczyć. Nie jest więc ona metodą ani poznawczą, ani genetycznie pierwotną. Metodą zaś, która na gruncie kartezjańskiej epistemologii dostarcza pierwotnych pojęć i pozwala w oparciu o nie formułować twierdzenia, jest metoda refleksyjna (analiza refleksyjna), której rozwinięciem jest metoda semiotyczna i ejdetyczna. Tym sposobem przechodzimy do następnych metod poznania filozoficznego, które genetycznie poprzedzają metodę aksjomatyczno-dedukcyjną.

7. METODA REFLEKSYJNA

Jak się zdaje, najwyraźniejsze zarysy metody refleksyjnej znajdujemy u dwóch wielkich poprzedników Wolffa: Spinozy i Leibniza. Pierwszy z nich wprost stwierdził w *Tractatus de emendatione intellectus* (ok. 1662), że „metoda nie jest

¹⁷ Wolff zdawał się przyjmować allogeniczną koncepcję sądów, zgodnie z którą – jak to ujmował K. Twardowski – istota sądu sprowadza się do „syntezy lub analizy, do jakiejś kombinacji lub jakiegoś ustosunkowania się przedstawiń (tj. wyobrażeń lub pojęć)” (Twardowski 1995, s. 198).

niczym innym, jak wiedzą refleksyjną, czyli ideą idei” (Spinoza 2009, s. 357, §38)¹⁸. Chodzi o to, że na mocy przyjmowanych reprezentacjonistycznych przesłanek epistemologii kartezjańskiej, które w całości przyjmował również Wolff, jedynym bezpośrednio dostępnym przedmiotem poznania nie jest sama rzecz, ale jej różne reprezentacje: przedstawienia, pojęcia, idee i znaki. Zmiana przedmiotu poznania nastąpiła na skutek nadania prymatu ukonstytuowanemu refleksyjnie aktowi *cogito*. W rezultacie przeorientowania naszego poznania z poszczególnych rzeczy danych w ich bezpośredniości (*in praesentia*) na ich reprezentacje, przedmiotowym korelatem poznania stały się właśnie owe reprezentacje nazywane po prostu ideami. Trzeba pamiętać, że w nowożytnym kartezjanizmie termin „idea”, zarówno w nurcie racjonalizmu jak empiryzmu, nabrał niezwykle szerokiego znaczenia jako wszystko to, co aktualnie jest lub może być przedmiotem poznania. Oznacza to, że ideami w myśl takiej wykładni były zarówno poszczególne treści poznawcze (idee obiektywne) jak i ujmujące je akty (idee refleksyjne) (zob. Kopania 1988; Poser 1979, s. 309-324 i Radner 1971, s. 338-359). W szczególności, twierdził Spinoza, sens tak pojętej metody refleksyjnej polegał „na rozumieniu, czym jest idea prawdziwa, przy czym odróżnia tę ideę od pozostałych treści poznawczych i w taki sposób naturę jej wykrywa, byśmy mogli dzięki temu poznać naszą własną zdolność rozumienia oraz umysł nasz zmusić do rozumienia – wedle tego prawidła – wszystkiego, co rozumieć należy” (Spinoza 2009, s. 356-357, § 37). Z kolei na, by tak rzec „poznawczo-rodny” charakter refleksji i jej genetycznie wyróżnioną funkcję w poznaniu filozoficznym (metafizycznym) wskazuje Gottfried W. Leibniz w następującym fragmencie *Monadologii*:

(...) właśnie przez znajomość prawd koniecznych i ich abstrakcję wnosimy się do czynności refleksyjnych, dzięki którym myślimy o tym, co się nazywa Ja, i rozmyślając o sobie, myślimy o bycie, o substancji, o tym, co proste, i o tym, co złożone, o tym, co niematerialne, i o Bogu samym – pojmując, że to, co w nas nieograniczone, w nim nie ma granic. Te czynności refleksyjne dostarczają głównych przedmiotów naszych rozumowań (Leibniz 1995, s. 118.)

Jeśli idzie o samego Wolffa, to refleksji poświęcił on osobny rozdział w dziele *Psychologia empirica* (1732), w którym wyłożył teorię refleksji w pełnej zgodzie z założeniami Leibniza tj. w powiązaniu z apercepcją i uwagą (*attentio*). Chodzi o to, że refleksja jako struktura aktowa jest genetycznie ufundowana na

¹⁸ Założenia, teorię i rozwój metody refleksyjnej obszernie przedstawia Chudy w (1995, zwł. s. 116-218).

nieaktowej apercepcji¹⁹. Ta ostatnia z kolei jest strukturalną składową uwagi czyli:

(...) zdolności sprawiającej (*facultas efficiendi*), że w złożonym spostrzeżeniu jedna częściowa [percepcja] odznacza się większą jasnością względem innych (Wolff 1968, § 237).

Funkcjonalny i poznawczy sens aktu uwagi wyjaśniał on następująco:

(...) możemy bowiem sprawić, że w złożonym spostrzeżeniu jedną jego składową bardziej apercypujemy aniżeli inne; gdy zaś pewne częściowe spostrzeżenie bardziej percypujemy aniżeli te pozostałe, które w tym całym spostrzeżeniu się są zawarte, to jawią się nam one jako jaśniejsze (*clarior*) od pozostałych (Wolff 1968, § 236).

Jeśli idzie o samą refleksję, to Wolff definiuje ją jako: „(...) sukcesywne ukierunkowanie uwagi na te [treści], które są obecne w spostrzeżonej rzeczy” (Wolff 1968, § 257).

Metoda angażująca akty refleksji i apercepcji to metoda refleksyjnej analizy, w której ukierunkowujemy naszą uwagę na poszczególne wyróżnione treści w polu naszej świadomości celem ich wydobywania na jaw (*recludere*), o ile są ukryte, lub uwyraźnienia i odróżnienia od innych, gdy są dane w sposób niejasny i/lub niewyraźny. Dane te podlegają jednak dalszemu uwyraźnianiu w dwóch kolejnych procedurach: (1) semiotyczno-analitycznej, gdy zostają powiązane z obszarem naszego naturalnego języka, a dokładniej: nazw, którymi je opatrujemy, oraz (2) procedurze ejdetycznej, gdy uwagę naszą ukierunkowujemy bezpośrednio na treści, z których wydobywamy ich istotowy sens.

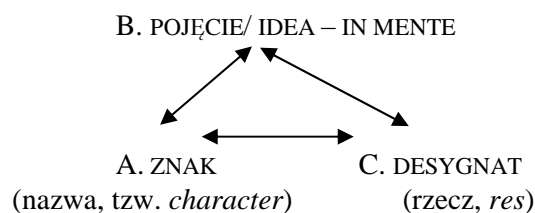
Rola refleksji jest szczególnie duża w systemach o charakterze natywistycznym, którego przykładem był nie tylko system Leibniza, ale i Wolffa. Ponieważ wszelka wiedza – twierdzili – jest wrodzona, więc zmysły nam niczego nie udostępnią, czego nie byłoby już w umyśle. Jedyne co nam pozostaje, to uzmysłowić sobie najpierw na bazie apercepcji, a następnie refleksji te dane, aby następnie poddać je dalszej analizie.

8. METODA SEMIOTYCZNO-ANALITYCZNA

Jeśli idzie o metodę semiotyczno-analityczną, to jej przedmiotem jest, jak powiedziano, język i różne jego składowe: zdania i terminy, zaś celem jest ich klaryfikacja. W realizacji tego zadania wielką rolę odegrała wielokrotnie przez niego cytowana kilkustronicowa praca G. W. Leibniza pt. *Meditationes de*

¹⁹ Kwestię apercepcji w porządku genetycznym, strukturalnym, funkcjonalnym i historycznym jest analizowana w (Paż 2000, s. 291-296).

Cognitione, Veritate et Idei (1684)²⁰. Ten niewielki tekst odegrał ogromną rolę w Wolffa semiotycznych i psychologicznych analizach aktów percepcji, które zostały przez niego nie tylko całkowicie zasymilowane, ale rozwinięte i w niemal doskonały sposób wyłożone na przeszło siedmiuset stronach łacińskiej *Logiki* (1728). Jeśli idzie o samo przedsięwzięcie Leibniza, które kontynuował Wolff, to w swoich pracach semiotycznych rozważał nasze poznanie i tworzony system wiedzy na planie trójkąta:



Zamierzeniem Leibniza w ramach projektu doskonałej *lingua universalis* była obiektywizacja poznania poprzez możliwe pełne wyeliminowanie z procedury poznawczej pośredniczącego czynnika podmiotowego *B* (pojęcie), który narażony jest na błąd (czynnik pamięci, koncentracji uwagi, etc.) i redukcja poznania do relacji *A-C*, czyli do perspektywy rzecz – jej nazwa. Przyjętą implicite przesłanką całego tego przedsięwzięcia była onto-epistemologiczna izomorfia struktur: *A-B-C*. To znaczy: każdej strukturze ontologicznej (rzeczy i jej częściom) miałby odpowiadać ekwiwalent pojęciowy i znakowy (zob. Paź 1999, s. 39-60)²¹. Dzięki temu intencjonalność struktur świadomości dałoby się – jak sądził Leibniz – zastąpić intencjonalnością struktur znakowych. W rezultacie stworzenia tzw. charakterystyki uniwersalnej w postaci powszechnej graficznej nomenklatury (słownik) i zastosowania procedur analogicznych do tych stosowanych w algebrze, pozwalających na tworzenie i przekształcanie sądów, poznanie dałoby się nie tylko w pełni zobiektywizować i uwolnić od możliwości błędu, ale również zalgorytmizować i nadać mu postać rachunku, w myśl postulatu Leibniza *calculemus!*.

Podobnie jak Leibniz, również Wolff koncentrował się w stosowanej przez siebie metodzie semiotycznej na strukturach pojęciowych, albowiem to one tworzą struktury złożone w postaci sądów:

²⁰ Praca ta, podobnie jak wspomniana już *De primae philosophiae emendationae*, ukazała się w *Acta Eruditorum Lipsiensium* w 1684 roku. Jest ona dostępna w (Leibniz 1840, s. 79-81 oraz Leibniz 1968, t. VII. s. 422-426; zob. Paź 2008, s. 249-271; Arndt 1979, s. 325-331 i Haller, 1959, s. 113-157).

²¹ W literaturze przedmiotu tę izomorfie struktur opatruje się niekiedy mianem panlogizmu (A. Gurwitsch).

Twierdzenia tudzież wypowiedzi nie są niczym innym, aniżeli powiązaniem terminów (*termini*), które odpowiadają ich ideom, oznaczającym ich powiązanie lub oddzielenie (Wolff 1983, §42)²².

Wyróżnione w zacytowanym fragmencie *termini* to rodzaje znaków konwencjonalnych (nazwy), które – za pośrednictwem obecnych w umyśle pojęć – wskazują na poszczególne *res* – *Termini denotant res, quorum notiones habemus, aut habere possumus* (*Logica* §37)²³. Pojęcia jako konieczne poznawcze *media quo* są bezpośrednio odpowiedzialne za jasność i wyrazność formowanych przez nas sądów (*judicia*) oraz twierdzeń (*propositiones*), które następnie zostają poddane procedurze metody semiotycznej celem uzyskania ich jasności, wyrazności i adekwatności. Zasadniczą ideą tej stosowanej przez Wolffa metody było: poddać klaryfikacji używane przez nas terminy i zbudowane z nich sądy. Sama analiza pojęć, do których odnoszą się poszczególne terminy, ma polegać na ich rozkładzie (*resolutio*) do prostych składników, którym przyporządkowane będą indywidualne znaki, tzw. charaktery.

W przeciwieństwie jednak do autora *Teodycei*, Wolff odstąpił na terenie filozofii od zamiaru budowania sztucznego języka (*lingua characteristic*), którego budowę rozpoczął Leibniz już w swoich najwcześniejszych pracach (zob. Leibniz 1840, s. 6-43). Nie znaczy to jednak, że zrezygnował on z tego, co sam nazywał „językiem filozoficznym” (*lingua philosophica*), czyli takim, „w którym słowa posiadają istotowe znaczenia (*significatum esentialem*). Zaś słowa posiadające istotowe znaczenia to takie słowa, które są znakami pochodnymi wyraźnych pojęć, lecz nie definicji” (Wolff 1968, § 303).

Już w jednej z najwcześniejszych swoich prac *De loquella* (*O języku*)²⁴ postawił Wolff problem języka (dokładniej: mowy) jako wyjściową kwestię filozoficzną. Ze wspomnianego wcześniej tekstu Leibniza *Meditationes* przejął Wolff następujące elementy:

Po pierwsze, ogólną strukturę struktur poznawczych, które można by określić – przez analogię do drzewa Porfiriusza – mianem „drzewa Leibniza” (*arbor Leibnitii*). Chodzi o to, że Leibniz podał krytyce psychologiczne kryteria jasności wyrazności podane przez Kartezjusza²⁵, zarzucając im ich subiekty-

²² (...) *propositiones vero sive enunciationes non sunt nisi combinationes terminorum, ideis istis respondentibus, quibus earum conjunctio, vel separatio significatur.*

²³ Na temat relacji pomiędzy *termini* oraz *notiones* pisał Wolff w *Logica*: (...) *itaque differunt notiones & termini, quibus istae indigitatur, cum se habeant termini ad notiones ut signa ad significatas* (Wolff 1983, §42).

²⁴ Znajduje się ona w (Wolff 2003, t. III, s. 244-264).

²⁵ „Jasnym nazywam to [ujęcie], które obecne jest i jawne dla natężającego uwagę umysłu; tak jak mówimy, że coś jasno widzimy, gdy te rzeczy obecne dla patrzącego oka dostatecznie mocno i bez zasłony na nie działają. Wyraźnym zaś to, które będąc jasne, od wszystkich innych tak oddzielone i tak jest ściśle, że w ogóle nie zawiera w sobie niczego innego jak tylko to, co jasne” (Descartes 2001a, I, 45).

wizm, który ogranicza ich zakres do jednostkowych podmiotów i czyni je przez to relatywnymi. W opozycji od nich postanowił on te kryteria zobiektywizować, czyniąc je zarazem intersubiektywnie komunikowalnymi i weryfikowalnymi. Dokonał tego poprzez odwołanie się do kategorii „znamienia” (*nota*), które miało zarówno sens ontologiczny jako prosta determinacja poszczególnej rzeczy, jak i semiotyczny jako prosta nazwa (tzw. charakter) oznaczająca tę determinację. Przy pomocy kategorii znamion (*notae*) poznanie nasze podzielił on na ciemne (*cognitio/notio obscura*), gdy nasze poznanie nie pozwala nam identyfikować danej rzeczy (zob. Leibniz, 1978, t. IV, s. 422)²⁶ i na jasne (*clara*), o ile możemy tę rzecz rozpoznać. To ostanie z kolei dzieli się na niewyraźne (*confusa*), gdy nie potrafimy owej rzeczy odróżnić od pozostałych rzeczy i na wyraźne (*distincta*), gdy dysponujemy poznaniem odpowiedniej ilości znamion, pozwalających nam na efektywnie rozpoznanie rzeczy i odróżnienie jej od innych (Leibniz 1978, t. IV, s. 422)²⁷. W skład poznania wyraźnego wchodzi ponadto *notae enuntiabilia*, czyli determinacje, które można zakomunikować innym podmiotom, dzięki czemu wyrażane poznanie nabiera waloru intersubiektywności. Z kolei poznanie wyraźne podzielił Leibniz na nieadekwatne i adekwatne. Z nieadekwatnym mamy do czynienia, gdy w pojęciach złożonych poszczególne znamiona są nam dane w sposób niewyraźny. Kiedy natomiast w wyniku analizy udałoby się wszystkie znamiona wchodzące w skład pojęcia złożonego ująć w sposób wyraźny, poznanie nasze nabrałoby waloru adekwatności. Wolff dodatkowo wprowadził pomiędzy obszarem poznania wyraźnego i adekwatnego poziom poznania pełnego (*notio completa*), nazywanego przez niego samym poznaniem obfitym (*notio abundans*), przez które rozumiał on takie poznanie, „które wystarcza do rozpoznania rzeczy i odróżnienia jej od innych” (Wolff 1983, §93).

Po drugie, Wolff przejął określenie poznania symbolicznego i intuicyjnego²⁸. Poznanie intuicyjne to tyle, co zarazem poznanie adekwatne i bezpośrednie. Dostępne jest ono jedynie Bogu. Odznacza się ono tym, że nie ma w nich żadnych struktur znakowych, które pełniłyby funkcję mniej lub bardziej nieprzezroczystych reprezentacji rzeczy. Poznanie symboliczne, czy inaczej „ślepe”, to z kolei poznanie, w którym przedmiotem naszej uwagi nie są poszczególne rzeczy, czy ich proste determinacje, ale znaki, „których znaczenie – pisał Leibniz – możemy pominąć, wiedząc lub wierząc, że jesteśmy w ich

²⁶ *Notio clara est, quae nobis notas exhibet ad rem congoscendam atque ab aliis discernendam sufficientes: obscura vero, quae notas insufficientes continet* (Wolff, 1983, §80). Wolff jednak, w odróżnieniu od Leibniza, podał różne stopnie niejasności naszego poznania i ich epistemologiczne uzasadnienie.

²⁷ *Notio clara, quam habemus, distincta est, si notas, quas nobis sistit, distinguere valeamus: confusa vero est, si eas distinguere non possumus* (Wolff 1983, §88).

²⁸ (...) *et distincta cognitio vel inadequata vel adequata, item vel symbolica vel intuitiva: et quidem si simul adequata et intuitiva sit, perfectissima est.*

posiadaniu.” Znaki te pełnią w tego rodzaju poznaniu funkcję swoistych „skrótów” złożonych treści poznawczych, odciążających naszą pamięć i intelekt. Ich powiązanie z tym, co oznaczają realizuje się na zasadzie psychologicznej asocjacji. Faktycznie w formalnym podziale pojęć, jaki przedstawił w łacińskiej *Logice* Wolff, brak jest wyszczególnienia tych dwóch rodzajów poznania. W innych jednak pismach jak *Psychologia empirica* i *Theologia naturalis* podaje on ich dokładne opisy.

Po trzecie, Wolff przejął samo pojęcie znamion (*notae*), którym podał – czego nie zrobił Leibniz – obiektywną epistemologiczną oraz ontologiczną wykładnię. Jeśli idzie o te ostatnie, czytamy w łacińskiej *Logice*, że są to pewne wewnętrzne determinacje rzeczy, dzięki którym rzeczy są poznawalne i dają się wzajemnie od siebie odróżnić²⁹. Ujmując je w perspektywie *strictae* ontologicznej, stwierdza Wolff w tym samym dziele: “Znamiona (*notae*) pochodzą z ze sfery esencjaliów i atrybutów [danej rzeczy]” (*Logica* §100)³⁰, a więc dodajmy: z płaszczyzny konstytuującej podstawę-rację (*ratio*) każdego bytu. Nade wszystko znamiona (*notae*) są tym czynnikiem w naszym poznaniu, który fundując wewnętrzną determinację jakościową rzeczy, pozwala nam odróżnić tę rzecz od innej³¹. Tym sposobem fundują one ontologiczne podstawy czynionych przez Wolffa formalnych podziałów stopni naszego poznania. Na bazie analizy znamion konstytuujących poszczególne pojęcia widać swoiste przejście od płaszczyzny pojęciowej tj. poszczególnych *notiones* do odpowiadających im transcendentnych *res*. Uzasadnia się tym, że również Wolff *implicite* zakłada bowiem swoistą izomorfie struktur pojęciowych oraz ontologicznych, to znaczy przyjmuje on, że każda struktura ontologiczna tworząca poszczególną rzecz posiada swój pojęciowy ekwiwalent w umyśle, zaś ten ostatni powinien zostać wyrażony za pomocą osobnej nazwy.

Wykład formalnych struktur pojęciowych naszego poznania, dokonany przez Wolffa, został zrealizowany paralelnie do sfery językowej, w której te struktury są obiektywizowane i komunikowane. Dla przykładu: kiedy mówi on o warunkach, jakie spełniają pojęcia jasne i wyraźne, zaraz przechodzi do omówienia warunków, jakie powinny spełniać wyrażane i reprezentowane przez nie terminy jasne i wyraźne (Wolff 1983, § 81 i nn.).

²⁹ *Notas appello rebus intrinseca, unde agnoscuntur & a se invicem discerentur* (Wolff 1983, § 79)

³⁰ *Notae desumendae sunt ab essentialibus et attributis*. Zob. także (Lenders 1969, s. 62-132, zwł. s. 85-96), a także uwagi Arndta (Wolff 1978, t. I, s. 75-82).

³¹ *Notas appello rebus intrinseca, unde agnoscuntur & a se invicem discernuntur* (Wolff 1983, §79).

9. METODA EJDETYCZNA

Metoda ejdetyczna polega na bezpośrednim i intuicyjno-intelektualnym wglądzie w istotę poszczególnych obiektów: pojęć, idei lub przedmiotowych korelatów aktów sądenia. Poznanie ejdetyczne odznacza się bezpośredniością, źródłowością i przedmiotową oczywistością (*evidentia obiectiva*). Jest to poznanie czysto intelektualne w znaczeniu *intellectio* Kartezjusza. Ejdetyczne nastawienie, w którym spełniamy intuicyjne przejrzenie istoty (*perspicere*), umożliwia bezpośredni dostęp do sfery bytu obiektywnego (*idea obiectiva*) w sensie odczytywania zawartości idei. Zachodzi podobieństwo pomiędzy faktycznie stosowaną przez Wolffa metodą oglądu istoty – obiektu ontologii, a nastawieniem ejdetycznym we współczesnej fenomenologii. W jednym i drugim przypadku mowa jest o intuicyjnym „przejrzeniu” istoty czegoś. Sens metody ejdetycznej ujawnia się zwłaszcza w przypadku poznawczego uprawomocnienia aksjomatów, „do których wszak odwołują się wszystkie pozostałe sądy w pośrednim uzasadnieniu. [...] Takie sądy [...] potrzebują do swojego noetycznego uzasadnienia, tj. do tego, aby stały się naocznie zrozumiałe, pewnego widzenia istoty, które (w zmodyfikowanym sensie) można by określić jako uchwycenie istoty (*Wesenserfassung*)” (Husserl 1975, s. 26). Odwołanie się do tego rodzaju uchwycenia istoty naczelných twierdzeń ma miejsce m.in. w przypadku poczynionego przez Wolffa uzasadnienia przyjęcia zasad: sprzeczności i racji dostatecznej jako naczelných zasad (*prima principia*) jego ontologii, o czym będzie jeszcze mowa. Tego rodzaju ogląd ejdetycznego sensu presuponowany jest w przypadku wszystkich twierdzeń, które roszczą sobie pretensje do ogólności, konieczności i prawdziwości.

To, co w XX wieku fenomenolodzy jak Husserl oddawali wyrażeniem *intuitives Erschauen* (oraz *Wesenserschauung* i *Wesensanschauung*), Wolff oznaczał czasownikiem *perspicere* (Wolff, 1983, §516; synonimy: *concupere*, *intelligere*, *agnoscere*). Warto zwrócić uwagę, że w obu przypadkach tj. w fenomenologii Husserla i ontologii Wolffa istota jest tym, co jest najpierw poznawane. Jeśli idzie o Wolffa, to wprost stwierdza on to na stronach swojej *Ontologii*: „istota jest tym, co najpierw poznajemy w bycie³²” (§144). W tej wykładni poznanie filozoficzne (a zwłaszcza ontologiczne) jest więc zawsze poznaniem ejdetycznym lub przynajmniej odwołującym się do tego rodzaju poznania jako do swojego uprawomocnienia.

9.1. OGLĄD EJDETYCZNY WARUNKIEM ANALIZY I SYNTEZY

Z powyższego wyraźnie widać, że osiągnięcie celu metody semiotycznej, czyli klaryfikacja i ujednoznacznianie pojęć jest możliwe dzięki analizie tych pojęć i

³² *Essentia primum est, quod de ente concipitur.*

ich redukcji prostych składników. To zaś jest możliwe dzięki intelektualnemu oglądowi (intuicja intelektualna) zawartości poszczególnych pojęć – idei³³. W reprezentacjonistycznej epistemologii Wolffa poznanie intuicyjne ograniczało się jedynie do oglądu idei, które pełniły funkcję reprezentacji poszczególnych rzeczy. Trzeba podkreślić, że nie ma w niej miejsca intuicyjne, a więc bezpośrednie poznanie poszczególnych rzeczy, ale jedynie intuicyjny ogląd (łac. *intuitus, obtutus*) idei tych rzeczy:

Poznanie, które jest realizowane przy pomocy samego oglądu idei (ipso idearum intuitu), nazywane jest intuicyjnym, czyli: mówimy o intuicyjnym poznaniu rzeczy, o ile jej idei, którą posiadamy, jesteśmy świadomi (Wolff 1968, §186)³⁴.

Ten ogląd był uprawomocnieniem stosowania metody aksjomatycznej, ponieważ w systemie Wolffa przyjmowane na zasadzie aksjomatów pierwsze zasady musiały się odznaczać walorem oczywistości i prawdziwości, a te zaś mogły zostać stwierdzone tylko w rezultacie istotowego oglądu. Wszelkie orzekanie, a zwłaszcza kwalifikowanie sądów w kategoriach ich analityczności i prawdziwości zakłada uprzedni intuicyjno-intelektualny wgląd w ich istotową zawartość. W tym ostatnim przypadku intencja umysłu (*acies mentis*) ukierunkowana jest wprost na przedmiotową zawartość, na εἶδος tego czegoś, czego dotyczy sąd lub jakiś aksjomat. Tego rodzaju ukierunkowanie uwagi jest genetycznie i poznawczo wcześniejsze aniżeli akty sądenia. Krótko mówiąc: każdorazowy sąd o czymś, który składa się z pojęć podmiotu i orzecznika, zakłada uprzedni (wyraźny bądź nie) wgląd w istotę podmiotu danego sądu. Metoda tu analizowana, nazwana metodą ejdetyczną, polega na bezpośrednim ukierunkowaniu na istotę czegoś, dzięki której uzyskuje się bezpośrednie i źródłowe poznanie konstytutywnych natur czegoś. Ścisły związek tej metody z przedmiotem ujawnia się w ściśle ukierunkowaniu na przedmiot Wolffiańskiej ontologii, którym jest istota.

Ponieważ obiekt ontologii Wolffa został utożsamiony z porządkiem istotowym bytu (esencjalizm), zatem tego rodzaju metoda staje się podstawową metodą ontologii, mającej w jego systemie status filozofii pierwszej. Wolff wielokrotnie wyraźnie wskazywał na tę metodę, kiedy pisał o absolutnym oglądzie (*aliquid absolute spectare*).

³³ Wolff traktował synonimiczne terminy: „pojęcie” i „idea”: *Rerum in mente repraesentatio Notio, ab aliis Idea appellatur* (Wolff 1983, §34).

³⁴ Por. „Rozważanie ontologiczne polega na apriorycznej analizie zawartości idei. Najistotniejsze swe uprawomocnienie posiada ono w czystym uchwyceniu ostatecznych jakości idealnych (czystych istot) i zachodzących pomiędzy nimi związków koniecznych” (Ingarden 1987, s. 45, §6).

9.2. ELEMENTY METODY EJDETYCZNEJ: OGLĄD ABSOLUTNY I RELATYWNY

Na stronach *Ontologii* czytamy, że ta sama dana (*datum*) może być rozważana w perspektywie dwojakiego rodzaju oglądu tj. oglądu absolutnego i relatywnego. Jeśli idzie ogląd absolutny, to:

Mówi się, iż rzecz jest oglądana (*spectari*) w sobie czyli absolutnie (*in se absolute spectari*), gdy nie zważamy [w jej oglądzie na] nic innego aniżeli na jej istotę (Wolff 2001, § 301)³⁵.

Jak się zdaje wskazana sytuacja ma wiele wspólnego z tym, co później zostanie określone jako ogląd istotowy (*Wesensschau*) czy ogląd ejdetyczny (*eidetische Anschauung*).

Opozycją do tego rodzaju bezpośredniego rodzaju poznania jest ogląd względny. Wolff wyróżnił dwie jego postaci, z których pierwsza to taka perspektywa, w której pewne dane mają status warunkowy lub hipotetyczny (*sub data conditione aut in hypothesi spectari*). To znaczy:

(...) taki, w trakcie którego oprócz samej istoty presuponuje się jednocześnie inne determinacje, których wprowadzenie nie przyjmuje się [równocześnie] wraz z przyjęciem tej istoty, jednak w żadnym razie ich przyjęcie nie prowadzi do sprzeczności (Wolff 2001, §301).

Innym wariantem oglądu względnego jest ogląd realizowany ze względu na poznającego (*secundum cognoscentem, in relatione ad cognoscentem*). Dane zjawisko rozważane w perspektywie tak pojętego oglądu wyjaśniane jest nie poprzez odwołanie się do obiektywnych struktur istotowych, ale do uwarunkowań podmiotowych poznającego. Ogląd absolutny stanowi domenę ontologii i jest przeprowadzany niezależnie od podmiotowych uwarunkowań³⁶ i odznacza się tym, iż bezpośrednio jest zorientowany na obiektywną stronę idei, przedstawienia lub fenomenu. Tak pojęty ogląd może równie dobrze dotyczyć czegoś realnego, jak i np. snu³⁷.

Do pewnego stopnia różnica pomiędzy metodą semiotyczną a metodą ejdetyczną pokrywa się z poczynioną później przez Husserla (1952, s. 101-105) dystynkcją pomiędzy ujaśnieniem (*Verdeutlichung*) i rozjaśnieniem (*Klärung*) czegoś. To pierwsze zachodzi jedynie na planie samego myślenia o czymś w kontekście znaczenia używanych słów.

³⁵ *Res in se aut absolute spectari dicitur, si non attendimus nisi ad essentiam ejus.*

³⁶ *Consideramus hinc ens absolute, non vero in relatione ad cognoscentem* (Wolff 2001, §496).

³⁷ *Somnium hic consideramus objective, (...), quatenus nimirum somnianti res quaedam apparent (...); minime autem subjective, quatenus nimirum somnians producit rerum apparentium ideas* (Wolff 2001, §493).

Natomiast przy rozjaśnianiu przekraczamy sferę samych znaczeń słownych i myślenia znaczeniami (*Bedeutungsdenken*), przenosimy znaczenia do obszaru pokrywania się z noematem oglądu, noematycznego przedmiotu tych pierwszych [tj. znaczeń] z tym drugim (Husserl 1952, s. 101).

Chodzi o to, że w przypadku procedury rozjaśniania musimy doprowadzić do przeniesienia używanego pojęcia do postaci wypełnionego przedmiotowym sensem oglądu (*Anschauung*). Oczywiście, w przypadku przedsięwzięcia Wolffa zdecydowanie dominuje perspektywa, by posłużyć się użytą tu terminologią, ujaśniania nad rozjaśnianiem. I choć akurat na stronach *Ontologii* w pełni zrealizowany został postulat stawiany fenomenologicznemu rozjaśnianiu: „dokładnie odtworzyć stopnie konstytucji odnośnego konkretnego obiektu oglądu” (*tamże*, s. 103; zob. Paż 2002, zwł. s. 215-233), to jednak Wolff – jak się zdaje – bardziej ufa językowi naturalnemu i bogactwu zastanych w nim realno-bytowych odniesień oraz historyczno-filozoficznych znaczeń, aniżeli potrzebie budowy nowego języka, który swoje podstawy czerpałby wyłącznie z danego *hic et nuc* oglądu.

Co ciekawe, jeśli idzie o przeprowadzone przez Wolffa na stronach *Ontologii* analizy, to są one do pewnego stopnia bliskie procedurom fenomenologii. To znaczy sfera przedmiotowa, fenomen czegoś (np. snu) jest tam analizowana zarówno w sensie Husserla przejawu (*die Erscheinung*), czyli tego, w jaki sposób coś się nam ukazuje, jak i tego, co się nam w tym w tym sposobie przejawia (*das Erscheinende*). W odróżnieniu jednak do dwudziestowiecznych fenomenologów (zob. Judycki 1988, s. 11-17), Wolff w analizie snu posługuje się zasadą racji traktowaną jako *criterium veritatis* i to dzięki niej dochodzi do konstatacji, w myśl których: po pierwsze, w przypadku snu jego sfera przedmiotowa (to, co się nam śni) jest irracjonalna, gdyż pozostaje w sprzeczności z zasadą racji. Po drugie, racjonalna jest natomiast płaszczyzna podmiotowa zjawiania się, gdyż daje się ująć w postaci psychologicznych praw np. kojarzenia. Obie płaszczyzny były natomiast przez niego ujmowane z płaszczyzny oglądu absolutnego i względnego.

10. INNE METODY

Oprócz wymienionych metod, da się wyróżnić jeszcze inne procedury, które stosował Wolff. Wszystkie one były również genetycznie, heurystycznie i poznawczo podporządkowane metodzie ejdetycznej. Dopełniają one repertuar faktycznie stosowanych przez Wolffa metod, częściowo swoimi zakresami się pokrywając z wcześniej wymienionymi.

10.1. REDUKCJA (WYJAŚNIANIE)

Wśród metod stosowanych przez Wolffa można wyróżnić także metodę redukcji progresywnej, czyli wyjaśniania. Podobnie jak w przypadku Leibniza, taki tu mamy do czynienia zarówno z analityczno-epistemologicznym uzasadnianiem wiedzy, jak i konstrukcyjno-metafizycznym jej podbudowywaniem (Kamiński 1993, s. 24). Wolff odwołuje się zarówno do klasycznych narzędzi filozoficznej analizy, jak i przyjmuje określone metafizyczne założenia i twierdzenia, które pozwalają je ugruntować. Przykładem może być przyjęcie przez niego *implicite* tezy Leibniza o powszechnej analityczności sądów prawdziwych (zob. Lenders 1969)³⁸. Metafizyczną bazą tej tezy była z kolei koncepcja monadycznej natury podmiotu z takimi cechami, jak: izolacjonizm, reprezentacjonizm i determinizm.

Wyjaśnianie najogólniej pojęte to procedura przejścia od danych doświadczenia do teorii tłumaczącej te dane. Jeśli idzie o składowe ogólnie pojętego wyjaśniania, to składają się na nie trzy elementy: (1) dane do wyjaśnienia i (2) aprioryczne założenia. Poszukujemy zaś czegoś, (3) co pozwala nam wyjaśnić *explanandum* (zob. Kamiński 1989, s.157 i Wright 1971).

Jednocześnie zwykło się wyróżniać trzy rodzaje wyjaśniania: (1) analityczne, koncentrujące się na pewnym aspekcie przedmiotu, celem wykrycia czynników konstytuujących; (2) refleksyjne, które ukierunkowane jest nie na analizę (rozkład) danej treści poznawczej, ale na odnajdywanie i wydobywanie na jaw w danym fakcie latentnej (ukrytej) treści lub struktury³⁹. Wreszcie wyróżnia się ponadto (3) wyjaśnianie konstrukcyjne, które jest realizowane w oparciu system zbudowany na bazie aprioryczne założeń i hipotez, który „jest wiązany z systemem zdań wyrażających dane doświadczenia” (Kamiński, (1989), s. 159). W przypadku Wolffa mamy do czynienia z wyjaśnianiem w znaczeniu pierwszym i drugim. Naczelną zasadą wyjaśniania jest w jego przypadku zasada racji.

Szczególnie odpowiednie w stosunku do objaśnień, dotyczących kwestii wyjaśniania u Wolffa, jest to jej znane sformułowanie, które wypowiada Leibniz w §32 *Monadologii*:

(...) żaden fakt nie może się okazać rzeczywisty, czyli istniejący, żadna wypowiedź prawdziwa, jeśli nie ma racji dostatecznej, dla której to jest takie, a nie inne; chociaż racje te najczęściej nie mogą być nam znane (Leibniz 1969, s. 303, §32, podkr. B. P.).

³⁸ W ostatnim czasie dominuje tendencja, aby system Wolff kwalifikować nie tylko jako prostą kontynuację racjonalistycznych założeń Leibniza, ale raczej jako przykład wpływów brytyjskiego empiryzmu na filozofię niemiecką owego okresu.

³⁹ (...) ciepło słońca jest zasadą wzrostu roślin, o ile w nim skrywa się racja (*latet ratio*), dlatego rośliny wzrastają (*Similiter calor solis est principium vegetationis plantarum, quatenus in eo latet ratio, cur plante vegetentur*) (Wolff 2001, § 866, nota). *Rationes igitur mundi latent in aliquo extramundano, differente a catena statuum, seu serie rerum* (...) (Leibniz 1840, s. 147, podkr. B. P.).

Na mocy przyjętego panlogizmu, zgodnie z którym zachodzi izomorfia pomiędzy porządkiem ontycznym (istnienie) i logicznym (myślenie), odkrywanie struktur racjonalnych, tłumaczących poszczególne stany rzeczowe lub zjawiska, jest paralelne w stosunku do analizy sądów spostrzeżeniowych (nazywanych przez Leibniza: *experimenta*)⁴⁰ typu: „*S* jest *p*” (*S* – podmiot sądu, *p* – dowolna jego cecha lub sposób istnienia), w której poszukujemy racji dla *p*.

Dlatego, obok zasady racji dostatecznej, wyróżnił Leibniz jeszcze tę postać zasady racji, która ujawnia ten uzasadniający resp. wyjaśniający jej aspekt w postaci *ratio reddenda* (dosł. „racja, która powinna zostać dostarczona”)⁴¹. Według tejże zasady: „każde prawdziwe twierdzenie, które nie jest oczywiste (*nota*) samo przez się, przyjmuje dowód (*probationem*) *a priori*, czyli można podać (*reddi potest*) rację wszelkiej prawdy bądź, jak się powszechnie twierdzi, nic nie jest bez przyczyny” (Leibniz 1978, t. VII, s. 309). Wyjaśnianie, obejmujące porządek bytowy, a następnie uzasadnianie (porządek logiki: sfera sądów logicznych i procedura ich dowodzenia), znajdują swoje odzwierciedlenie w tym drugim sformułowaniu zasady racji, które *implicite* lub *explicite* było przyjmowanie nie tylko we wszystkich pracach Leibniz i Wolffa, ale wszystkich racjonalistów ery nowożytnej⁴².

Zasada racji (dostatecznej) w wykładni Wolffa brzmiała: „Nic nie jest bez racji dostatecznej, dlatego raczej jest, niż nie jest. To znaczy: jeśli przyjmie się, że coś jest, należy także przyjąć coś, skąd wiadomo, dlaczego to samo raczej jest, niż nie jest” (Wolff, 2001, §70)⁴³. W swoim sformułowaniu Wolff *implicite* przyjął – jak powiedziano – izomorficzność porządków bytowania i poznania, dlatego konstatacja, że coś jest, w myśl założeń Wolffa, presuponuje rację poznawczą, skąd (*unde*) wiadomo, że to coś jest. Rzecz w tym, że owa racja poznawcza zwykle nie jest przez nas znana, a dokładniej: nie jest w uzmysłowiona (wyraźnie apercywowana) i poddana refleksji. Poznanie realnych struktur bytowych (*rationes cur*) w postaci określonych stanów rzeczy, stanowi presupozycję w postaci asercji (*ponere, positio*) struktur poznawczych (*rationes unde*), tłumaczących te stany bytowe. O ile te pierwsze wydają się być mniej lub bardziej znane, o tyle te drugie są zwykle jedynie presuponowane, czyli: niejako czysto intuicyjnie i niewyraźnie „przeczuwane”. Aby rozpocząć wyjaśnianie poszczególnych danych, potrzeba więc refleksji, czyli ukierunkowania uwagi na siebie samego jako poznawczą podstawę (*ratio*) percypowanych stanów rzeczowych artykułowanych w postaci poszczególnych sądów. Mamy tu czynienia

⁴⁰ *Veritates secundum nos primae sunt experimenta* (Leibniz, 1978, t. VII, s. 195).

⁴¹ Chodzi o zasadę racji uzasadniającej *principium reddendae rationis* (zob. 2007a, s. 156-197).

⁴² Michael Della Rocca w pracy *Spinoza* (2008) dokonuje rekonstrukcji całego systemu Spinozy w oparciu o zasadę racji jako naczelną wyrażoną przez niego *implicite* przesłankę.

⁴³ *Nihil est sine ratione sufficiente, cur potius sit, quam non sit, hoc es, si aliquid esse ponitur, ponendum etiam est aliquid, unde intelligitur, cur idem potius sit, quam non sit.*

z dwójakiego rodzaju wyjaśnianiem: najpierw refleksyjnym, ukierunkowanym na wydobywanie na jaw latentnych struktur bytowych i poznawczych, ale również: analitycznym, gdyż dokonana obiektywizująca refleksja struktur onto-logicznych, tłumaczących dane stan rzeczy i racje jego poznania, znajduje swoje rozwinięcie w ich dalszej analizie, w której ujawniane zostają dostateczne warunki bycia i bycia poznany w odniesieniu do owych stanów. Analiza jest więc tu dopełnieniem refleksji, ale jej nie zastępuje w procesie racjonalnego poznania. Jest to o tyle ważne, że przykład filozofii Wolffa potwierdza stanowisko współczesnych krytyk, adresowanych w stronę filozofów analitycznych (P.F. Strawson), odnośnie ich roszczeń do budowy metafizyki (ontologii) w oparciu o samą metodę analizy (zob. Rosen, 2000, *passim*).

10.2. METODA TRANSCENDENTALNA

Filozoficzne (epistemologiczne) postawy redukcji w filozofii nowożytnej zostały podane szczegółowej analizie m.in. przez wczesnego Kanta przy okazji przeprowadzanej przez niego krytyki zasady racji. W odniesieniu tego rodzaju rozumowania pytał Kant mianowicie: „Jak należy rozumieć to, że ponieważ coś jest, inne coś jest?” (Kant 1922, t. I, s. 241)⁴⁴.

Pytanie Kanta, jedno z naczelných pytań racjonalistycznej epistemologii, dotyczy w swej istocie epistemologicznej racji uprawomocnienia rozumowania redukcyjnego. Było to pytanie o uprawomocnienie przekroczenia, transcendencji wymiaru faktualnego dania bytu, z jego przygodnością, jednostkowością, nieinteligibilną zmysłowością do tego, co w nim zasadniczo skryte w jego konieczności, ogólności i inteligilności, czyli do sfery przyczyn i racji (por. Kant 1998, A 634/B662 – A 640/B 670). W filozofii racjonalistycznej funkcję reguły uprawniającej tego rodzaju rozumowanie redukcyjne była zasada racji, którą w jej roszczeniach epistemologicznych usiłował zakwestionować Kant (Kant, 1922, t I, s. 389-426; zob. Paź 2007a, s. 156-197, zwł. s. 183-185). Była to zasada uniwersalna: uprawomocniała przejście do fizyki do matematyki i metafizyki, od bytu przygodnego do koniecznego, do metafizyki do teologii naturalnej. Nade wszystko była zasadą uprawniającą rzeczoną transcendencję od jednego bytu do innego bytu, będącego tamtego poprzedniego racją dostateczną lub ostateczną. W tym sensie była to zasada – wehikuł transcendencji, warunkująca poznanie metafizyczne.

Pozycja, jaką zajmuje w epistemologii Wolffa zasada racji, naprowadza nas na obecność kolejnej metody, która stoi u podstawy filozofii Wolffa. Jest to metoda transcendentalna. Niewiele o niej pisano w odniesieniu do Wolffa, a jedynie koncentrowano się na jej obecności w późnym systemie Kanta. Jednak ten ostatni przejął część nie tylko filozoficznych złożeń filozofii Wolffa (Kahl-

⁴⁴ (...) *wie soll ich es verstehen, daß, weil Etwas ist, etwas anders sei?*

Fuhrman 1949, s. 80-92; Paż 2005, s. 111-134; *tenże* 2002, s. 151-156; por. Herbut 1987), ale także elementów samej metody. Związek filozofii Wolffa z transcendentalizmem ujawniły dopiero nowsze badania nad genezą transcendentalizmu, sięgającą początków scholastyki.

W średniowieczu, ujmując rzecz w dużym skrócie, występowały zasadniczo dwa nurty transcendentalizmu: pierwszemu z nich patronował Tomasz z Akwinu, drugiemu – Jan Duns Szkot⁴⁵. Wspólne im było poszukiwanie warunków koniecznych i dostatecznych bycia bytem. Akwinata upatrywał ich w istnieniu (*essse*) realnie różnym od istoty, pojmowanym przezeń jako coś do istoty „dodanego” (*aliquid additum*). Jan Duns Szkot tych warunków upatrywał w samej istocie. Niezależnie od poczynionych ustaleń, poszukiwana *ratio transcendens entis* był indyferentna względem wszelkich możliwych sposobów istnienia, ale także przekraczała swoim zakresem kategoriale czy „regionalne” determinacje. Scholastyczna wersja metody transcendentalnej realizowana była supozycji metafizyczno-przedmiotowej, zaś od ujęciu Kanta – epistemologiczno-podmiotowej:

Transcendentalnym nazywam wszelkie poznanie, które zajmuje się w ogóle nie tyle przedmiotami, ile naszym sposobem poznania przedmiotów, o ile (*so fern*) ten ma być *a priori* możliwy (Kant 1998, A 13; por. B 25).

Wolff znał elementy metody transcendentalnej zarówno ze scholastyki średniowiecznej, jak i szesnastowiecznej scholastyki protestanckiej. W jego przypadku mamy do czynienia z ujęciem „pośrednim”, który na swój sposób godził ujęcie J. Dunsza Szkota i Kanta. Było to możliwe dzięki temu, że oddzielił przedmiotu ontologii zarówno od sfery przedmiotowej metafizyki (obszary istniejących aktualnie bytów: Bóg, dusze, świat fizyczny), jak i od logiki (akty umysłu i ich intencjonalne korelaty przedmiotowe). Wolff przyjął bodaj najogólniejszą w dziejach filozofii definicję przedmiotu filozofii:

Według mnie filozofia jest zaiste nauką o wszystkich rzeczach możliwych jako takich, czyli za jej przedmiot powinny zostać uznane wszystkie rzeczy, jakiegokolwiek zdarzą się, o ile być mogą, czy istnieją aktualnie, czy nie (Wolff 1972, § 3, s. 107).

Jest to sfera *possibilia* (*possibilia*), a więc bytów o innym statusie ontologicznym, niż aktualnie istniejące obiekty np. przyroda. Jedną z przyjmowanych *implicite* przesłanek systemu Wolffa była teza o absolutnym bycie (sposobie bycia) tychże form bytowości. Teza ta miała swoje ugruntowanie w tym, co Kant jakże trafnie nazwał „ontoteologią” (B660). W *Krytyce czystego rozumu* ontoteologia był częścią teologii transcendentalnej, której przedmiotem był Bóg,

⁴⁵ Istnieje obszerna literatura, dotycząca tego problemu (zob. Gilson 1962, zwł. s. 124-176; Honnfelder 1975, s. 229-244; *tenże*, 1990, zwł. s. 3-199; Hinske 1968, s. 86-112).

zaś poznawczym medium tego poznania, obok samego rozumu (*Vernunft, ratio*), były czyste transcendentalne pojęcia. Jako przykłady podaje Kant następujące pojęcia: *ens originarium, ens realissimus, ens entium*, etc. Wszystkie one są strukturami a priori względem danych wrażeńowych. Wszelkie rozważania Wolffa na płaszczyźnie ontologii presuponują realność Bytu (w terminologii Kanta jest to *intellectus archetypus* B723), dzięki któremu to, co możliwe jako możliwe jest tj. istnieje w szerokim słowa znaczeniu „istnieć” oraz samo w sobie jest czymś realnym i czymś, co stanowi realny przedmiot – korelat naszego poznania a nie jakąś formę bytu pozornego (*ens rationis*). Innymi słowy: Wolffiańska ontologia presuponuje teologię naturalną pojętą „jako o naukę o tych [bytach], które poznaje się jako możliwe za sprawą Boga” (Wolff 1983, §57)⁴⁶. Bóg bowiem jako byt konieczny jest ontyczną podstawą, racją dostateczną realności wszystkiego, cokolwiek i w jakikolwiek sposób jest. Albowiem:

(...) w Bogu jest nie tylko źródło istnienia (*existences*), lecz także źródło istot rzeczywistych – czyli tego, co jest rzeczywiste (*réel*) w możliwościach (Leibniz, 1995, s.120, §43)⁴⁷.

Bóg jest ontyczną racją realności (rzeczywistości) tego, co możliwe jako możliwe. Jego Intelkt nie tylko ogarnia całe uniwersum wszystkiego, co jest aktualnie i co być może, ale również przenika łańcuch racji (*catena rationum*) wszelkich zjawisk i procesów zarówno w tym realnym świecie jak i w światach możliwych⁴⁸. Taki onto-teologiczny horyzont poznania funduje transcendentalno-poznawczy wymiar dociekań Wolffa na stronach *Ontologii*, gdzie określa się konieczne determinacje pojęciowe i strukturalno-modalne wszystkiego co jest i być może. Naczelną pozycję wśród tych struktur zajmuje – oczywiście – kategoria możliwości (*possibilitas*) i tego, co możliwe (*possibile*).

W pewnym uproszczeniu można powiedzieć, że sednem dociekań ontologicznych Wolffa jest refleksja nad transcendentalnymi, a więc koniecznymi i dostatecznymi warunkami bycia czegoś w ogóle (*aliquid*), która bazuje na intelektualnym oglądzie (*obtus*). W oparciu o ten ogląd najpierw odkrywana jest (*ars inveniendi*) a następnie orzekana (*ars iudicandi*) jest możliwość danego obiektu oraz również konstatawana jest obecność porządku – ostatecznego znamienia jego realności i prawdziwości orzekanych o nim sądów.

⁴⁶ *Theologia naturalis definire potest per scientiam eorum, quae per Deum possible intelliguntur.*

⁴⁷ Por. *Quamobrem cum in numero possibilium etiam ea sint, quae Deo insunt & per eum fieri posse intelliguntur, quod nemo negaverit, quam primum existentiam Dei admittit; ideo Theologia naturalis est scientia eorum, quae per Deum possible sunt* (Wolff 1983, §57).

⁴⁸ *Deus omnes mundos possibile atque semetipsum cognoscit* (Wolff 1978a, t. 7. 1-2, §141).

10.3. ANALIZA I SYNTEZA

Jak wiadomo, to za sprawą Kartezjusza (zob. Beck 1964, zwł. s. 155-171, Vleeschauer 1961, zwł. s. 24-37) przywrócono ideę aplikowania do filozofii metody i procedury przejętych z matematyki i nauk przyrodniczych. Kluczowymi w tym względzie okazały się metody analizy i syntezy. Sens obu Kartezjusz wyłożył w odpowiedzi na *Zarzuty drugie* (Descartes 2001, zwł. s. 147-150) w stosunku do pewnych zagadnień zawartych w *Medytacjach o filozofii pierwszej* (1641). Analiza i synteza były w jego wykładni metodami dowodzenia. Pierwsza z nich tj. analiza obejmuje to, co dziś określilibyśmy kontekstem odkrycia: „pokazuje prawdziwą drogę, dzięki której rzecz została znaleziona metodycznie i jakby a priori, tak dalece, że gdyby czytelnik zechciał za nią podążyć i na wszystko dostatecznie zwrócić uwagę, w nie mniej doskonały sposób poznałby rzecz i przyswoił ją sobie, niż gdyby był ją sam wynalazł” (*tamże*, s. 148). Natomiast synteza, bądź też „*mos geometricus*” (zob. Paż 2006, s. 395-402 i Lambert 2008), była to metoda aksjomatyczno-dedukcyjna przejęta z *Elementów* Euklidesa, obejmująca kontekst uzasadniania. Co ważne, sam Kartezjusz był sceptyczny co do użyteczności syntezy w metafizyce, dlatego sam w filozofii posługiwał się niemal wyłącznie analizą w wyżej podanym znaczeniu. Twierdził on, że metoda syntezy w odróżnieniu od obszaru geometrii, gdzie znakomicie daje się zastosować, „do rozważań metafizycznych nie może być tak łatwo stosowana” (Descartes, 2001, s. 148)⁴⁹.

Wolff zasadniczo przejął pogląd Kartezjusza o ograniczonej stosowalności syntezy w filozofii (metafizyce), dlatego właśnie analizie przyznał zasadniczy prymat w stosunku do syntezy⁵⁰. O obu metodach wspomina on na stronach łacińskiej *Logiki*:

Porządek, którego używamy w przyjętych zasadach, nazywamy metodą. Nazywamy przeto metodą analityczną taką, w której prawdy są w taki sposób przedstawione, że albo zostały one już odkryte, lub w najmniejszym stopniu wymagały one odkrycia. Przeciwnie zaś metodą syntetyczną nazywamy taką, w której prawdy tak są przedstawione, że jedna z drugiej łatwo może zostać zrozumiana i udowodniona (Wolff 1983, §885).

⁴⁹ Stwierdzenie to potwierdza błędną diagnozę metodologii racjonalistycznej metafizyki, poczynioną przez I. Kanta na stronach *Rozprawy o wyraźności zasad naczelných teologii naturalnej i filozofii moralnej* roku 1764 oraz *Krytyce czystego rozumu*, w której zarzucał on swoim poprzednikom nie tylko stosowanie – co faktycznie w niektórych przypadkach (Spinoza, Wolff) miało miejsce – metody syntetycznej, ale ograniczenie się do niej jako do jedynej metody metafizycznego, co nie zachodziło jednak ani w przypadku Kartezjusza, ani Leibniza i Wolffa, którzy preferowali metodę analityczną.

⁵⁰ Warto wspomnieć, że również Leibniz podejmował w sposób systematyczny kwestię natury i zastosowania metod analizy i syntezy w pracy *De synthesi et analysi universali seu arte inveniendi et judicandi* (Leibniz, 1978, t. VII, s. 292-298).

W nocie do cytowanego paragrafu zauważa Wolff, że

Niewątpliwie metoda analityczna bardziej przyłgnęła do sal wykładowych niż syntetyczna. Metoda analityczna nazwana jest także metodą inwencyjną, zaś metoda syntetyczna – metodą wykładu (*methodus doctrinae*). Tamtą [pierwszą] nazywa się rozstrzygającą lub metodą rozwiązania (*resolutionis*), tę zaś metodą wykładu (*compositionis*) (*tamże*).

O tym, z jaką metodą mamy do czynienia decyduje to, z jakiego rodzaju definicjami – używanymi w danym przypadku – mamy do czynienia. Jako przykład on podaje *Elementy* Euklidesa, w których na pierwszym miejscu autor posługuje się definicjami nominalnymi, a także aksjomatami i postulatami, które można przyjąć bez dowodu. Stamtąd przechodzą one do twierdzeń, które z kolei są przez niego w ten sposób ułożone, że jedno z drugiego może zostać udowodnione (Wolff 1983, §886). Tego rodzaju metoda, twierdzi on, prowadzi czytelnika do bezwzględnie pewnego poznania. Oczywiście więc jest, że mamy do czynienia z metodą syntetyczną. Jak się zdaje, tego rodzaju metodę (pewne jej elementy) zastosował Wolff również na stronach łacińskiej *Ontologii*. Oczywiście nie ma mowy o pełnym i konsekwentnym wykładzie metody *more geometrico* wykorzystującym wszystkie składowe wykładu, w którym obok nominalnych definicji byłyby również m.in.: postulaty, aksjomaty i teorematy.

Wolff, podobnie jak Spinoza, posługiwał się *de facto* metodą syntetyczną raczej na zasadzie pewnej manieri, stylizacji, aniżeli w sensie dzisiejszych wymogów, jakie dziś stawia się systemom dedukcyjno-aksjomatycznym w postaci pełnego formalizmu oraz warunków niesprzeczności, zupełności i niezależności aksjomatów (Bocheński 1992, s. 83)⁵¹. To zaś wprowadza wątpliwości odnośnie oceny wartości tej metody w obszarze poznania filozoficznego. W łacińskiej *Logice* Wolff dwukrotnie identyfikuje metodę syntetyczną z metodą filozoficzną w ogóle. Choć za pierwszym razem czyni to w głosie bocznej⁵², co można by interpretować jako komentarza autorstwa redaktora tomu (taka była wówczas praktyka), to jednak (w §§. 792 i 887) wypowiada w tekście głównym wypowiedzi tezę o identyczności metod filozoficznej i syntetycznej, nazywanej przez niego nauką (*scientifica*). Problem dotyczy trzech kwestii: po pierwsze, przedmiotowości poznania realizowanego na bazie takiej metody. Po drugie, natury jego pewności, ale również: po trzecie, mechanizmu

⁵¹ Szerzej na ten temat: (Borkowski 1991, s. 323-350, zwł. s. 337-350). W kwestii aplikacji metody aksjomatycznej do filozofii: (Kamiński 1989, s. 125-134 oraz s. 135-149).

⁵² *Identitas methodi philosophicae et mathematicae*. W tekście głównym mówi tego paragrafu pisze jednak nie o identyczności obu metod, ale o identyczności ich prawideł (*regulae*) obu metod: *Methodi philosophicae eadem sunt regulae, quae methodi mathematicae*, co z kolei nie ulega wątpliwości, ale nie oznacza jednak, że metoda stosowana w filozofii ogranicza się do metody aksjomatyczno-dedukcyjnej, a dokładniej do samych prawideł tej ostatniej (Wolff 1983a, §139).

przyjmowania aksjomatów (zasad) przy zastosowaniu tej metody. W pierwszej sprawie, jak się zdaje, gdyby filozoficzne poznanie faktycznie było faktycznie realizowane wyłącznie na bazie metody syntetycznej, opierającej się na definicjach nominalnych poszczególnych wyrażen: aksjomatów i pojęć, to nieuprawnione byłoby wyprowadzanie z niego jakichkolwiek twierdzeń o rzeczywistości. Genezę i naturę pewności poznania filozoficznego (metafizycznego) realizowanego w ramach tej metody dość trafnie zdiagnozował Kant w konkursowej rozprawie konkursowej z 1764 roku (Kant 1922, II, s. 173–202; zob. Kuliniak 2003).

Pewność racjonalistycznej metafizyki Kant rozpoznawał w dwóch jej wymiarach, z których każdy podlegał stopniowaniu: obiektywnym, który związany jest z obecnością dostatecznych znamion, konstytuujących konieczność rozpoznawanej prawdy. Natomiast subiektywny aspekt pewności jest związany z tym, w jakiej mierze ta konieczność jest unaoczniona (*mehr Anschauung hat*) (III, par. 1). W przypadku matematyki jest inaczej i osiągnięta jej pewność bierze się stąd, że po pierwsze używane w niej pojęcia uzyskiwane są na bazie syntezy i nie ma w nich niczego innego, poza tym, co wypowiedziane jest w definicjach tych pojęć. Po drugie, poznanie matematyczne posługuje się zmysłowo spostrzegalnymi znakami, rozważanymi *in concreto* tj. jako przedmioty poznania a nie, jak ma to miejsce w filozofii (metafizyce), reprezentuje obiekty *in abstracto*. Dzięki temu poznanie matematyczne zyskuje na pewności z powodu większej naoczności w porównaniu z poznaniem metafizycznym.

Zanim przejdę do kwestii asercji naczelnych zasad, wrócę jeszcze do sprawy przedmiotowości poznania filozoficznego uzyskiwanego na bazie syntezy. Czyli pytania o to, czy odpowiada mu jakaś rzeczywistość, czy tylko porusza się w sferze czystych możliwości pozbawionych realnych przedmiotowych korelatów, wyznaczonych przez niesprzeczne nominalne aksjomaty, zasady i definicje nominalne? Przyjmując bowiem założenia Kazimierza Ajdukiewicza z artykułu *Epistemologia i semiotyka* (1985, t. II s. 107-116), według którego nie ma przejścia od języka syntaksy (tu: sfera definicji nominalnych i aksjomatów, od których zaczyna swój wykład ontologii Wolff) do języka przedmiotowego, można by sądzić, że odpowiedź na to pytanie jest negatywna. To znaczy: poznaniu filozoficznemu, a szczególnie temu realizowanemu w obrębie ontologii i metafizyki nie odpowiada – jak twierdził Kant – żadna rzeczywistość, gdyż poznanie w ramach racjonalistycznej filozofii nie jest w stanie nam *die ersten Data angeben* (Kant 1922, II s.197)⁵³. O wszystkim jednakże przesądza to, co rozumie się przez „rzeczywistość” i „istnienie”. Otóż w tradycji esencjalistycznej ontologii Wolffa rzeczywiste, czyli realne jest wszyst-

⁵³ Chodzi o takie dane, które miałyby rys absolutności w postaci transcendencji i niezależności od podmiotu.

ko, co posiada realną, czyli niesprzeczną wewnątrznie i uporządkowaną⁵⁴ istotę. Odpowiednio więc istnieje, w szerokim znaczeniu słowa „istnieć”, wszystko, co spełnia oba (tj. niesprzeczność i porządek) warunki nakładane na realną istotę. Trzeba tu dopowiedzieć, że Wolff wyróżniał różne formy istnienia, wśród których istnienie aktualne (*existentia, esse actu*) definiowane zresztą w przy pomocy kategorii możliwości jako jej dopełnienie (*complementum possibilitatis*), było tylko jedną z jego form, obok istnienia możliwego (*esse possibile*), logicznego (*esse logicum*), etc. Faktem jest, że w przypadku stosowanej przez Wolffa metody syntezy jako metody wykładu i dowodzenia poszczególnych twierdzeń na stronach *Ontologii* nie ma tego, co nazywał Ajdukiewicz adekwatną definicją prawdy⁵⁵, resp. adekwatną definicją oznaczania⁵⁶.

Jednak o przedmiotowości, a tym samym o realności poznania w wykładni Wolffa decydowała jednak nie semantyka języka, ujęta na planie relacji oznaczania: nazwa – (transcendentna) rzecz przez nią oznaczana, ale niesprzeczność i bazująca na bezpośrednim oglądzie idei prawdziwość artykułowanych sądów, które to warunki były ujęte łącznie w formule zasady racji (zob. Wolff 2001, §498). Logicznym ekwiwalentem tej zasady jest Leibnizjańska formuła powszechnej analityczności sądów, głosząca, że zdanie jest prawdziwe, o ile w pojęciu jego podmiotu zawarte jest pojęcie predykatu: *praedicatum inest subjecto*. Ogólnie można więc powiedzieć, że poznanie filozoficzne realizowane na bazie syntezy w przypadku systemu Wolffa posiada swoją „obiektywność”. Jest to jednak obiektywność pojęta nie w sensie realizmu poznawczego jako charakteryzująca się momentami: zastaności, niezależności i transcendencji względem aktu poznawczego, ale obiektywność rozumiana po kartezjańsku w sensie *idea obiectiva* tj. jak bycie wewnątrznie niesprzeczną i uporządkowaną (*ordo*) treścią – korelatem dla pewnego aktu⁵⁷. O realności, czyli transcendentalnie pojętej prawdziwości (zob. Paź 2001, s. 155-173 i 2008a, s.71-90) takiego obiektywnego korelatu decyduje natomiast konstatacja na bazie intelektualnego oglądu idei obecność porządku (*in veritate ordo est, in somnio confusio*).

⁵⁴ Kryterium owego uporządkowania jest wyartykułowane w postaci epistemologicznego narzędzia, jakim jest zasada racji. Ontologiczną podstawą tej ostatniej jest z kolei dostrzeżony w trakcie ejdetycznego oglądu idei porządek jako najgłębsza ontologicznie racja w łańcuchu wszystkich racji sfery bytu przygodnego.

⁵⁵ „Przez adekwatną definicję zdania prawdziwego rozumie się taką definicję terminu ‘zdanie prawdziwe’, z której wynikają konsekwencje takie, jak np. zdanie ‘słońce świeci’ jest prawdziwe zawsze i tylko wtedy, gdy słońce świeci” (Ajdukiewicz (1995) t. II s. 107).

⁵⁶ „Przez adekwatną definicję stosunku oznaczania rozumie się taką definicję tego stosunku, z której wynikają konsekwencje takie, jak np. nazwa ‘człowiek’ oznacza *x* zawsze i tylko, gdy *x* jest człowiekiem” (tamże).

⁵⁷ Sens tego, co „obiektywne” w tradycji racjonalistycznej referuje König (1884). Fenomenologiczną wykładnię obiektywności podał Ingarden (1970, s. 451-490).

10.4. RETORYCZNO-FENOMENOLOGICZNA *PROBATIO*

O ile można powiedzieć, że Wolff uporał się – na swój sposób – z aporią przejścia od języka nominalnych definicji i zasad do sfery języka przedmiotowego⁵⁸, czyniąc to w duchu idealizmu logicznego, o tyle otwartą sprawą pozostaje kwestia zarzutu dogmatyzmu, którą chyba najwyraźniej postawił Kant w słynnym fragmencie *Krytyki czystego rozumu*, opatrując go mianem „największego z dogmatycznych filozofów”. Chodzi mianowicie o mechanizm przyjmowania pierwszych zasad głównie w odniesieniu do wykazywania prawdziwości zasad – pierwszych przesłanek w dowodach dedukcyjnych. Za tym zrzutem kryje się przyjmowany *implicite* zarzut arbitralności w przyjmowaniu takich, a nie innych zasad jako formuł nominalnych – *quibus nulla inest veritas*. Od wieków kwestia owych przesłanek – *archai* była jednak przedmiotem szczegółowych analiz.

Według Arystotelesa aksjomaty-zasady powinny odznaczać się następującymi cechami: prawdziwością, pierwszeństwem, niedowodliwością, oraz lepszą znajomością od ich następstw (Aristoteles 1964, 71b, 25-72a7). Problem w przypadku filozofii pierwszej (ontologii) Wolffa polegał na tym, że o ile wszystkie główne jej twierdzenia bez trudu były przez niego dowodzone w oparciu o naczelne dwie zasady: sprzeczności i racji dostatecznej, o tyle te dwie ostatnie jako zasady – aksjomaty zdawały się już nie mieć dla siebie dowodów (por. *Nulla scientia probat sua principia*). W efekcie cały gmach ontologii, następnie metafizyki, który fundowały naczelne zasady, zdawał się być pozbawiony swoich epistemologicznych podstaw.

Faktycznie jednak Wolff, wbrew ogólnej regule, że zasad się nie dowodzi, ale jedynie przyjmuje lub odrzuca (zob. *tamże*, 76a, 32-34), postanowił przeprowadzić swoisty „dowód” tych dwóch naczelnych zasad. W tym quasideowodzie odwołał się do założeń klasycznej retoryki Arystotelesa, który definiował ją jako:

(...) zdolność dostrzeżenia w każdym przypadku tego, co przyjęte za najbardziej przekonywujące (Aristoteles 1922, 1355a 25-26, przeł. B.P.).

W zacytowanym ujęciu najważniejsze są frazy (1) „zdolność dostrzeżenia”, co w oryginale brzmi: δύνμυς τοῦ θεωρήσαι⁵⁹ oraz (2) „to, co najbardziej przekonywujące” – odpowiednio τὸ πῖθάνον. Chodziło o to, że retoryka u odbiorcy (θεωρός) powinna mu umożliwić swoiste „widzenie” δύνασθαι

⁵⁸ *De facto*, biorąc pod uwagę kontekst, jakim jest kartezjańska epistemologia, można przyjąć, że ta aporia jest tylko inną nazwą dla problemu „mostu”: przejścia od ukonstytuowanej refleksyjnie świadomości (*cogito*) do transcendentnego świata rzeczy.

⁵⁹ Wyrażenie to pojawia się wielokrotnie w *Retoryce* Arystotelesa m.in. w (1355a 10-11, 1355a 14-15, 1355b 10-11, 1355b 15-16, 1355b 31-32). W sprawie „widzenia prawdy” zob. (*tamże*: 1354 b 10-11).

θεωρεῖν (1355a 31) tego, o czym mowa. Jednocześnie to widzenie było ukierunkowane na pewien cel w postaci osiągnięcia przeświadczenia (πίστις) o prawdziwości tego, co widziane. Owe dwa elementy metody retorycznej: intelektualne widzenie (θεωρεῖν/*intelligere*) oraz element wywoływania przeświadczenia (πίστις/*probatio*) o prawdziwości tego, co widziane są właśnie tym, czym posłużył się Wolff, aby ukazać bazę uprawomocniającą przyjęcie wspomnianych dwóch zasad.

Za Arystotelesem twierdzącym, że istotą retoryki są środki uwiarygodniania (πιστεῖς/*probationes*), czyli dowodzenia retorycznego, Wolff posłużył się logiką (λόγος) jako jednym z trzech, obok charakteru mówcy (ἦθος) i emocji (πάθος), retorycznych środków uwiarygodniania. Stąd mamy na stronach łacińskiej *Ontologii* wyróżnione *probationes* zasad sprzeczności oraz racji dostatecznej. Co trzeba podkreślić, nie są to dowody w sensie dedukcyjnym, ale swoiste środki perswazji, częściowo korzystające z narzędzi logiki (dowody *per reductionem ad absurdum*), których celem jest uzyskanie w czytelniku przeświadczenia nie tylko o zasadności przyjęcia obu zasad, ale i konieczności ich przyjęcia. Całe zadanie, którego podjął się Wolff w m.in. §70 *Ontologii* wspomnianego dzieła, polegało z jednej strony na takim pokazaniu⁶⁰ pewnego prostego, niezwykle trudno dającego się unaocznic, bo czysto intelektualnego prostego ejdetycznego sensu zasady racji dostatecznej⁶¹, w rezultacie którego u czytelnika pojawi się moment przeświadczenia o konieczności tej zasady tak w sferze bytu jak i poznania.

Choć sam Wolff nie powoływał się w przeprowadzanych przez siebie *probationes* obu naczelných zasad na założenia metody retorycznej⁶², to jej elementy wy dobył później Kant w cytowanej pracy *Untersuchung über die Deutlichkeit...*, który pisał m.in. „Metafizyka jest zdolna do osiągnięcia pewności, która wystarcza do wywołania przeświadczenia” (Kant (1922) t. II s. 193)⁶³. Wolff posłużył się w swoich „dowodach” (*probationes*) naczelných zasad logicznymi środkami uwiarygodniania, gdyż jak pisał później Kant „za sprawą racji rozumowych możemy także poza obszarem matematyki w wielu przypadkach być doprowadzeni do pełnego przeświadczenia” (*tamże*). Metafizyka jest zdolna do wywołania takiego samego przeświadczenia i pewności jak matematyka z tego powodu, że również ona posługuje się poznaniem rozumowym. To, czego Kant

⁶⁰ W retoryce mówi się o procedurze epideiktycznej, rezultacie której wskazujemy (gr. *epideiknymi* – pokazuję, wskazuję) na pewną rzeczywistość. Por. współczesny fenomenologiczny postulat ujęty w postaci terminów: *das Zeigenlassen* oraz *das Sehenlassen* (Heidegger).

⁶¹ Zob. analizy kwestii *probationis* w jej obu wersjach (a priori i a posteriori) odniesieniu do uwiarygodniania zasady racji dostatecznej przez Wolffa w (Paź 2007a, s. 285-313).

⁶² W czasach Wolffa (i długo potem) nie tylko *Retoryka* Arystotelesa, ale podręczniki retoryki późniejszych (rzymskich) autorów jak Cicero i Kwintylian były powszechnym kanonem nauczania w szkołach średnich.

⁶³ *Die Metaphysik ist einer Gewissheit, die zur Überzeugung hinreicht, fähig.*

nie odpowiadał w swoich diagnozach na stronie cytowanej pracy, a co miało na miejsce stronach dzieł Wolffa, to fakt, że metoda uwiarygodniania przyjmowanych zasad nie ograniczała się do samego czysto spekulatywnego użytku apriorycznych twierdzeń, ale odwoływała się do pewnego rodzaju pierwotnej intuicji, wglądu (*intuitus mentis*) w najgłębszą strukturę rzeczywistości, którą umysł nasz odkrywa sam w sobie (*natura mentis*), i której artykulacją były formuły naczelných zasad ontologii. Było to więc swoiste „czytanie-wewnątrz” (*intus legere*), czyli odczytywanie natury samego bytu w umyśle-lustrze tej natury⁶⁴.

11. KONKLUZJE

Waga metody ejdetycznej dla ontologii, czyli filozofii pierwszej, jak i całej filozofii jest trudna do przecenienia. Metoda ta jest ostateczną bazą warunkującą poznanie prawdziwości poszczególnych sądów. Chodzi o to, że, aby móc powiedzieć, że jakiś sąd typu „*S* jest *p*” jest prawdziwy lub fałszywy, trzeba mieć uprzedni wgląd w istotę podmiotu *p*. Ten zaś tj. wgląd jest konstytutywnym elementem metody ejdetycznej. Metoda ejdetyczna dostarcza epistemologicznych racji, uprawniających do uznania lub odrzucenia pewnych zasad, gdyż dzięki niej możemy się przekonać, czy zasady te odznaczają się walorem oczywistości. Dalej, metoda ejdetyczna, za sprawą swojego ukierunkowania na istotę dostarcza ostatecznego, poszukiwanego przez Kartezjusza *criterium veritatis et realitatis*, którym jest konstytuujący niejako „od wewnątrz” daną istotę porządek (*ordo*), nadający jej taką a nie inną strukturę i walor realności. W tym porządku znajduje się z kolei uzasadnienie dla takiego a nie innego porządku wykładu, który stosowany jest w metodzie matematycznej.

Jeśli chodzi o typ zależności pomiędzy metodą ejdetyczną a pozostałymi: semiotyczną, refleksyjną i aksjomatyczną (matematyczną), to określiłbym ją jako: (1) zależność genetyczną, gdyż metoda ejdetyczna stanowi powód zaistnienia pozostałych metod, (2) zależność heurystyczną, gdyż metoda ejdetyczna dostarcza możliwości rozważania innych metod, (3) zależność epistemologiczną, gdyż metoda ejdetyczna (do pewnego stopnia przynajmniej) dostarcza kryterium oceny prawdziwości (wiarygodności) rezultatów poznawczych pozostałych metod, względnie dostarcza racji dla oceny prawdziwości rezultatów poznawczych tamtych metod.

⁶⁴ Wolff w swoich „probacjach” wspomnianych naczelných zasad wielokrotnie używa wyrażenia *mentis nostrae natura* (Wolff 2001, §27). *Eam experiamur mentis nostrae naturam, ut (...) (tamże, §28, 52, 74, 75)*. Por. stwierdzenie Leibniza: „(...) rozważanie natury rzeczy nie jest niczym innym, jak tylko znajomością natury naszego umysłu i tych idei wrodzonych, których nie ma potrzeby szukać na zewnątrz” (Leibniz 2001, s. 57).

BIBLIOGRAFIA

- Ajdukiewicz K. 1985, *Język i poznanie*, Warszawa t. II.
- Aristotelis 1922, *Ars rhetorica*, A. Römer (ed.), Leipzig.
- Aristotelis 1964, *Analytica priora et posteriora*, D. Ross (ed.), Oxonii.
- Arndt H.-W. 1978, *Einführung und Bemerkungen*, [w:] Ch. Wolff 1978, s. 7-102.
- Arndt H.-W. 1979, *Die Semiotik Christian Wolffs als Propädeutik der ars characteristic combinatoria und der ars inveniendi*, [w:] „Zeitschrift für die Semiotik“, Bd.1, Heft 4, s. 325-331.
- Arndt H.-W. 1979a, *Methodo scientifica pertactatum. Mos geometricus und Kalkülbegriff in der philosophischen Theorienbildung des 17. und 18. Jahrhunderts*, Berlin - New York.
- Baumeister A. 1736, *Institutiones metaphysicae/ Ontologiam, cosmologiam, psychologiam, theologiam denique naturalem complexae / Methodo Wolffii adornatae*, Wittenbergae.
- Beck L. J. 1993, *From Leibniz to Kant*, [w:] R. C. Solomon i K. M. Higgins (eds), *Age of German idealism*, London s. 5- 39
- Beck L. J. 1964, *The method of Descartes. A study of Regulae*, Oxford .
- Bocheński J. M. 1992, *Współczesne metody myślenia*, przeł. S. Judycki, Poznań.
- Borkowski L. 1991, *Wprowadzenie do logiki i teorii mnogości*, Lublin.
- Brown F. A. 1951, *German Interest in John Locke's "Essay", 1688-1800* [w:] “The Journal of English and Germanic Philology”, vol. 50, nr. 4, s. 466-482 .
- Burkhardt H. 1980, *Logik und Semiotik in der Philosophie von Leibniz*, München.
- Cataldi-Madonna L. 2001, *Christian Wolff und das System des klassischen Rationalismus. Die "philosophia experimentalis universalis"*, Hildesheim.
- Chudy W. 1985, *Filozofia Hegla jako system zontologizowanej refleksji*, [w:] „Roczniki Filozoficzne“, 33 z. 1, s. 55-81.
- Chudy W. 1995, *Rozwój filozofowania i pułapka refleksji. Filozofia refleksji próby jej przewycięzania*, Lublin.
- Copleston F. 1996, *Historia filozofii. Od Wolffa do Kanta*, przeł. J. Łoziński 1996.
- Cristin R. 1990, *Phänomenologie und Monadologie. Husserl und Leibniz*, [w:] „Studia Leibnitiana“, 22, s. 163-174.
- Della Rocca M. 2008, *Spinoza*, London.
- Descartes R. 2001, *Medytacje o pierwszej filozofii. Zarzuty uczonych mężów i odpowiedzi autora. Rozmowa z Burmanem*, Kęty.
- Descartes R. 2001a, *Zasady filozofii*, przeł. I. Dąbbska, Kęty.
- Descartes R. 1966, *Oeuvres de Descartes*, Ch. Adam i P. Tannery (eds), Paris, t. X.
- Descartes R. 2002, *Reguły kierowania umysłem*, przeł. L. Chmaj, Kęty.

- Engfer H.-J. 1982, *Philosophie als Analysis. Studien zur Entwicklung philosophischer Analysiskonzeptionen unter dem Einfluß mathematischer Methodenmodelle im 17. und 18. Jahrhundert*, Stuttgart – Bad Canstatt.
- Engfer H.-J. 1996, *Empirismus versus Rationalismus? Kritik eines philosophie-historischen Schemas*, Paderborn.
- Erhardt W. E. 1967, *Die Leibniz-Rezeption in der Phänomenologie Husserls*, [w:] „Akten des Int. Leibniz-Kongresses“, 14-17. November 1966, Bd. V (Studia Leibnitiana Supplementa), Wiesbaden, s. 146-155.
- Frängsmyr T. 1975, *Christian Wolff's Mathematical Method and its Impact on the Eighteenth Century*, [w:] „Journal of the History of Ideas“, Vol. 36, No. 4.
- Gilson E. 1962, *Byt i istota*, przeł. P. Lubicz i J. Nowak, Warszawa.
- Haller R. 1959, *Das Zeichen und die Zeichentheorie in der Philosophie der Neuzeit*, [w:] „Archiv für Begriffsgeschichte“, 4, s. 113-157.
- Hegel G. W. F. 1969, *Zasady filozofii prawa*, przeł. A. Landman, Warszawa.
- Hegel G. W. F. 1975, *Wissenschaft der Logik*, Hrsg. G. Lasson, Bd. I-II Berlin.
- Hegel G. W. F. 1982, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, hrsg. H. Buchner und O. Pöggeler, Stuttgart.
- Hegel G. W. F. 1990, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, przeł. Ś. F. Nowicki, Warszawa
- Hegel G. W. F. 1998, *Dissertationes philosophicae de orbitis planetarum*, [w:] Gesammelte Werke Bd. 5, Schriften und Entwürfe 1799-1808, Hrsg. M. Baum u. K. R. Meist unter der Mitarbeit von T. Ebert, Hamburg.
- Hegel G. W. F. 2002, *Wykłady z historii filozofii*, przeł. Ś. F. Nowicki, t. III, Warszawa.
- Herbut J. 1987, *Metoda transcendentalna w metafizyce*, Opole.
- Hinske N. 1968, *Die historischen Vorlagen der Kantischen Transzendentalphilosophie*, [w:] „Archiv für Begriffsgeschichte“, 12, s. 86-112.
- Honnfelder L. 1975, *Duns Scotus. Der Schritt der Philosophie zur scientia transcendens*, [w:] *Thomas von Aquin im philosophischen Gespräch*, hrsg. W. Kluxen, Freiburg, s. 229-244.
- Honnfelder L. 1990, *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus – Suárez – Wolff – Kant – Peirce)*, Hamburg.
- Husserl E. 1975, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza*, przeł. D. Gierulanka, Warszawa.
- Husserl E. 1986, *Idee der Phänomenologie*, Hamburg.
- Husserl E. 1952, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Forschung*, Drittes Buch, Haag.
- Iltting K.-H. 1982, *Ontologie, Metaphysik und Logik in Hegels Erörterung der Reflexionsbestimmungen*, [w:] „Revue Internationale de Philosophie“, 36, s. 95-110.
- Ingarden R. 1987, *Spór o istnienie świata*, t. I, Warszawa.

- Ingarden R. 1970, *Zagadnienia dotyczące obiektywności*, [w:] tenże *U podstaw teorii poznania*, Kraków, s. 451-490.
- Janeczek S. 2003, *Logika czy epistemologia? Historycznofilozoficzne uwarunkowania nowożytnej koncepcji logiki*, Lublin.
- Judycki S. 1988, *Fenomenologia a metafizyka w perspektywie rozważań Edmunda Husserla*, [w:] „Zeszyty Naukowe KUL”, 31, nr 3, s. 11-17.
- Kahl-Fuhrman G. 1949, *Inwiefern kann man Wolffs Ontologie eine Transzendentalphilosophie nennen?*, [w:] „Studia philosophica (Basel)”, 9, s. 80-92.
- Kamiński S. 1989, *Jak filozofować?*, Lublin.
- Kamiński S. 1993, *Filozofia i metoda. Studia z dziejów filozofowania*, Lublin.
- Kant I. 2003, *Encyklopedia filozoficzna*, przeł. A. Banaszkiewicz, Kraków.
- Kant I. 1998, *Kritik der reinen Vernunft*, hrsg. J. Timmermann, Hamburg.
- Kant I. 2001, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Kęty.
- Kant I. 2005, *Podręcznik do wykładów*, przeł. A. Banaszkiewicz, Gdańsk.
- Kant I. 1922, *Werke*, Hrsg. E. Cassirer, Berlin, Bd. I, II.
- Kant I. 1999, *Rozprawa o wyraźności zasad naczelnych teologii naturalnej i filozofii moralnej* przeł. K. Rak, [w:] Kant, *Pisma przedkrytyczne*, Toruń s. 55-82.
- Kołąkowski L. 1955, *Racjonalizm Leibniza*, [w:] G. W. Leibniz, *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. I, przeł. I. Dąbska, Warszawa.
- König 1884, *Über den Begriff der Objektivität bei Wolff und Lambert mit Beziehung auf Kant*, [w:] „Zeitschrift für philosophische Kritik“, Bd. 84, s. 292-303.
- Kopania J. 1988, *Funkcje poznawcze Descartesa teorii idei*, Białystok.
- Krakowski J. 1992, *Mathesis a metafizyka. Studium metodologiczne przełomu kartezjańskiego*, Wrocław.
- Kuliniak R. 2003, *Spór o oczywistość nauk metafizycznych. Konkurs Królewskiej Akademii Berlińskiej z 1763 roku*, Wrocław.
- Kuliniak R. i T. Małysek 2008, *XVII i XVIII wieczne popularne podręczniki studiowania matematyki*, [w:] S. Janeczek (red.), *Oblicza filozofii XVII wieku*, Lublin, s. 335-355.
- Lambert J.-H. 2008, *O metodzie lepszego dowodzenia prawd metafizyki, teologii i moralności*, przeł. R. Kuliniak i T. Małysek, Kraków.
- Leibniz G. W. 1840, *Opera philosophica quae exstant latina gallica et germanica omnia*, J. E. Erdmann (ed.), Bernoli.
- Leibniz G. W. 1978, *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, Hrsg. C. I. Gerhardt, Bd. I-VII, Hildesheim.
- Leibniz G. W. 1995, *Główne pisma metafizyczne*, tłum. zb., Toruń.
- Leibniz G. W. 2001, *Nowe rozważania dotyczące natury umysłu ludzkiego*, przeł. I. Dąbska, Kęty.

- Leibniz G. W. 1969, *Wyznanie wiary filozofa. Rozprawa metafizyczna. Monadologia. Zasady natury i łaski oraz inne pisma filozoficzne*, tłum. zb., Warszawa.
- Lenders W. 1969, *Begriffs- und Urteilslehre von G.W. Leibniz und Ch. Wolff*, Hildesheim.
- Locke J. 1955, *Rozważania dotyczące umysłu ludzkiego*, przeł. B. Gawecki, Warszawa.
- Mertens K. 2000, *Husserls Phänomenologie der Monade. Bemerkungen zu Husserls Auseinandersetzung mit Leibniz*, [w:] „Husserl Studies“, vol. 17(1), s. 1-20.
- Moreau J. 1968, *Leibniz und das phänomenologische Denken*, [w:] „Akten des Int. Leibniz-Kongresses, 14-17. November 1966“, Bd. I. (Studia Leibnitiana Supplementa Bd. I), Wiesbaden s. 22-3.
- Pascal B. 1962, *O geometrycznym sposobie myślenia*, [w:] tenże, *Rozważania ogólne nad geometrią*, [w:] B. Pascal, *Rozprawy i listy*, przeł. M. Tazbir, Warszawa, s. 115- 156.
- Paż B. 1999, *Semiotyczne podłoże ontologicznego racjonalizmu (G.W. Leibniz, Ch. Wolff)*, [w:] „Rzeczywistość języka”, B. Trojanowska (red.), Wrocław, s. 39-60.
- Paż B. 2000, *Apercepcja*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, A. Maryniarczyk (red.), t. I, Lublin, s. 291-296.
- Paż B. 2000a, *Christian Wolff als Philosoph der Prinzipien*, [w:] *Aktualität der Aufklärung*, hrsg. R. Rózanowski, Wrocław, s. 107-124 .
- Paż B. 2001, *Pojęcie prawdy w filozofii Christiana Wolffa*, [w:] *Wierność rzeczywistości. Księga Pamiątkowa z okazji 50-lecia pracy naukowej na KUL Mieczysława A. Krąpca*, Lublin, s. 155-173.
- Paż B. 2002, *Epistemologiczne założenia ontologii Christiana Wolffa*, Wrocław.
- Paż B. 2005, *Racjonalistyczne źródła transcendentalizm I. Kanta*, [w:] *Analogia w filozofii*, Lublin s. 111-134.
- Paż B. 2006, *More geometrico*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, A. Maryniarczyk (red.), t. VII, s. 395-402.
- Paż B. 2007, *Methode und Wahrheit bei Wolff*, [w:] *Christian Wolff und die europäische Aufklärung, Teil 2*, hrsg. J.n Stolzenberg und O.-P. Rudolph, Hildesheim, s. 259-272.
- Paż B. 2007a, *Naczelna zasada racjonalizmu. Od Kartezjusza do wczesnego Kanta*, Kraków.
- Paż B. 2007b, *Zasada racji jako naczelna zasada bytu i poznania w wykładni F. Ch. Baumeistra*, [w:] „Przegląd filozoficzny”, nr 61, z.1, s. 189-204.
- Paż B. 2008, *Natura, struktura i kryteria poznania na przykładzie Meditationes de cognitione, veritate et ideis Leibniza*, [w:] *Filozofia klasyczna i jej kontynuacje*, K. Świętorzecka i R. Tomanek (red.), Warszawa, s. 249-271.
- Paż B. 2008a, *Problem criterium veritatis w filozofii leibnizjańsko-wolffańskiej*, [w:] S. Janeczek (red.), *Oblicza filozofii XVII wieku*, Lublin, s. 71-90.
- Poser H. 2000, *Phaenomenon bene fundatum. Leibnizens Monadologie als Phänomenologie*, [in:] R. Cristin, K. Sakai (Hg.), *Phänomenologie und Leibniz*, Freiburg-München, s. 19-41.
- Poser H. 1979, *Signum, notio und idea. Elemente der Leibnizenschen Zeichentheorie*, [w:] „Zeitschrift für die Semiotik“, 1, s. 309-324.

- Radner D. 1971, *Spinoza's theory of ideas*, [w:] "Philosophical Review" 80, s. 338-359.
- Rosen, 2000, *The limits of analysis*, South Bend.
- Spinoza B. 2009, *Pisma wczesne*, przeł. L. Kołakowski, Warszawa.
- Synowiecki A. 1980, *Byt i myślenie. U źródeł marksistowskiej ontologii i logiki dialektycznej*, Warszawa.
- Świączkowska H. 1998, *Harmonia linguarum. Język i jego funkcje w filozofii Leibniza*, Białystok.
- Tatarkiewicz W. 1988, *Historia filozofii*, t. II, Warszawa.
- Tonelli B. 1959, *Der Streit über die mathematische Methode in der Philosophie in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts und die Entstehung von Kants Schrift über die „Deutlichkeit“*, [w:] „Archiv für Philosophie“ 9, s. 37-66.
- Tutor J. i I. Gomez 2004, *Die wissenschaftliche Methode bei Christian Wolff*, Hildesheim.
- Twardowski K. 1965, *O idio- i allogenetycznych teoriach sądu*, [w:] tenże *Wybrane pisma filozoficzne*, Warszawa.
- Vleeschauwer H. J. 1961, *More seu ordine geometrico demonstratum*, Pretoria.
- Waschkies H.-J. 1997, *Christians Wolffs mathematische Methode in seinen Vorlesungen und Lehrbüchern*, [w:] U. Lindgren (dir.), *Naturwissenschaft und Technik im Barock. Innovation, Repräsentation, Diffusion*, Köln, s. 77-98.
- Weigel E. 1669, *Idea Matheseos universae*, Jena.
- Weigel E. 1706, *Compendium Logisticae*, Jena.
- Weigel E. 1658, *Idea totius Encyclopaediae Mathematico-Philosophicae*, Jena.
- Wolff Ch. 1965 -...) *Gesammelte Werke* (cyt. GW) (Hrsg.) J. Ecole, J. E. Hofmann, M. Thomann, H. W. Arndt, M. Thomann Hildesheim-New York (cyfra rzymska oznacza dział, arabska – numer tomu).
- Wolff Ch. 1968, *Psychologia empirica, methodo scientifica pertractata, qua ea, quae de anima humana indubia experientiae fide constant, continentur et ad solidam universae philosophiae practicae ac theologiae naturalis tractationem via sternitur*, Frankfurt und Leipzig 1738. Reprint: [w:] GW II, 5.
- Wolff Ch. 1972, *Ratio praelectionum Wolfianarum (in) mathesin et philosophiam universam et opus Hugonis Grotii de jure belli et pacis*, Halle 1735. Reprint [w:] GW II, 36.
- Wolff Ch. 1978, *Vernünfftige Gedancken von den Kräfften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauche in Erkänntnis der Wahrheit (Deutsche Logik)*. Reprint [w:] GW I, 1.
- Wolff Ch. 1978a, *Theologia naturalis, methodo scientifica pertractata. Pars Prior, integrum Systema complectens, qua existentia et attributa Dei a posteriori demonstrantur*. Frankfurt und Leipzig 1739. Reprint: [w:] GW II, 7.1- 7.2.
- Wolff Ch. 1980, *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 fundamenta subvertuntur*. 2. Aufl. Halle 1741. Reprint: [w:] GW II, 8.

Wolff Ch. 1983, *Philosophia rationalis sive Logica, methodo scientifica pertractata et ad usum scientiarum atque vitae aptata*, Frankfurt u. Leipzig 1740. Reprint: [w:] GW II 1.1 - 1.3.

Wolff Ch. 1983a, *Discursus praeliminaris*. Reprint [w:] GW II, 1. 1.

Wolff Ch. 1983b, *Des weyland Reichs-Freiherrn von Wolff übrige theils noch gefundene kleine Schriften und einzelne Betrachtungen zur Verbesserung der Wissenschaften*. Halle 1775. Reprint [w:] GW I, 22.

Wolff Ch. 2001, *Philosophia prima, sive Ontologia, methodo scientifica pertractata, qua omnis cognitiones humanae principia continentur*. Frankfurt und Leipzig 1736. Reprint: [w:] GW II, 3.

Wolff Ch. 2003, *Elementa matheseos Universae*. Tomus I-V. Halle 1730-41. Reprint: [w:] GW II, 29-33.

Wolff Ch. 2003, *Meletemata mathematico-philosophica cum erudito orbe literarum commercio communicata. Quibus accedunt dissertationes variae ejusdem argumenti et complura omnis eruditionis alia hinc illinc disperse obvia*. Halle 1755. Reprint [w:] GW II, 35 s. 244-264.

Wolff Ch. 1983, *Philosophia rationalis sive Logica, methodo scientifica pertractata et ad usum scientiarum atque vitae aptata*, pars 1. Reprint [w:] GW II, 1.

Wolff Ch. 1994, *Psychologia rationalis, methodo scientifica pertractata, qua ea, quae de anima humana indubia experientiae fide innotescunt, per essentiam et naturam animae explicantur, et ad intimiorem naturae ejusque auctoris cognitionem profutura proponuntur*. Frankfurt und Leipzig 1740. Reprint [w:] GW II, 6.

Wolff Ch. 1999, *Anfangs-Gründe aller Mathematischen Wissenschaften*. 4 Bde. in 5 Bänden. Frankfurt, Leipzig und Halle 1750-57. Reprint [w:] GW I, 12 -15.

Wolff Ch. 2008 *Krótki wykład o matematycznej metodzie nauczania*, przeł. R. Kulianiak i T. Małyszcz, [w:] S. Janeczek (red.), *Oblicza filozofii XVII wieku*, s. 342-355.

Wright G. H. 1971, *Explanation and understanding*, New York.

Bogusław Paź

ON THE PLURALITY OF METHODS IN WOLFF'S PHILOSOPHY

The main goal of the article is to demonstrate that (against general opinion) Wolff used not one but few different research methods in his philosophy. Except mathematical (*more geometrico*), there were semiotic, eidetic and reflective ones. Moreover I indicate the presence of reductive, transcendental, and rhetorical method elements in Wolff's works. Each of this methods are represented in this article in details with an examples of their usage by Wolff. The choice of the methods and the structural relation between them are not coincidental. In the current article I try to prove that the heuristic epistemological primacy in Wolff's philosophy belongs not to the mathematical but to eidetic method. Speaking of the relation type between eidetic method and the rest of them – semiotic, reflective and axiomatic (mathematical one) – I would define it as: (1) genetic dependence, since eidetic method is the reason of existence of the rest of the methods, (2) heurctic dependence, while eidetic one gives the opportunity for the reflection over the rest of the methods, and (3) epistemological dependence, while eidetic method provides criteria of truth (reliability) of the knowledge for the rest of methods.