



O duszy

Christian Wolff

Przekład z języka niemieckiego
wstęp, opracowanie i przypisy

Artur Banaszkiewicz

Christian Wolff

O duszy



WYDAWNICTWO
UNIWERSYTETU
ŁÓDZKIEGO

[Kup książkę](#)

Christian Wolff

O duszy

Przekład z języka niemieckiego
wstęp, opracowanie i przypisy

Artur Banaszkiewicz

Łódź 2017

[Kup książkę](#)

Artur Banaszkiewicz – Uniwersytet Łódzki, Wydział Filozoficzno-Historyczny,
Katedra Historii Filozofii, 90-131 Łódź, ul. Lindleya 3/5

RECENZENT

Józef Piórczyński

REDAKTOR INICJUJĄCY

Beata Koźniewska

SKŁAD I ŁAMANIE

Katarzyna Turkowska

KOREKTA

Iwona Krupecka

KOREKTA TECHNICZNA

Leonora Wojciechowska

PROJEKT OKŁADKI

Katarzyna Turkowska

Zdjęcie wykorzystane na okładce: © Depositphotos.com/agsandrew

Wydrukowano z gotowych materiałów dostarczonych do Wydawnictwa UŁ

© Copyright by Artur Banaszkiewicz, Łódź 2017

© Copyright for this edition by Uniwersytet Łódzki, Łódź 2017

Wydane przez Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego

Wydanie I. W.08317.17.o.M

Ark. druk. 18,0

ISBN 978-83-8142-042-6

e-ISBN 978-83-8142-043-3

Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego

90-131 Łódź, ul. Lindleya 8

www.wydawnictwo.uni.lodz.pl

e-mail: ksiegarnia@uni.lodz.pl

tel. (42) 665 58 63

Spis treści

7 Wstęp do przekładu

Christian Wolff
O duszy

37 Część I – Psychologia empiryczna

199 Część II – Psychologia racjonalna

283 Bibliografia

Wstęp do przekładu

Nemo hominum in omnibus est philosophus¹.
Psychologia Christiana Wolffa, czyli pragmatyczna nauka o duszy

1. Uwagi wstępne

Christian Wolff (24.I.1679–9.IV.1754) z pewnością nie należy dziś do grona filozofów szerzej znanych i cieszących się estymą wśród osób żyjących filozofią². Nawet wśród historyków filozofii (czyli tych spośród żyjących filozofów, którzy zarazem z niej żyją) znajomość jego dorobku jest słaba, maskowana zazwyczaj bezkrytycznie powielaną opinią, wedle której nie był on nikim więcej, jak tylko uczniem, kontynuatorem, a niekiedy li tylko epigonem, systematyzującym dorobek autora *Monadologii*. Dobitnym wyrazem tego przekonania jest propagowane w piśmiennictwie historyczno-filozoficznym przekonanie o istnieniu tzw. *philosophia Leibnitio-Wolffiana*³. Tymczasem chwila zastanowienia

- 1 Ch. Wolff, *Discursus praeliminaris de philosophia in genere*, hrsg. von G. Gawlick und L. Kreimendahl, Stuttgart 1996, s. 56.
- 2 Osoby zainteresowane biografią Wolffa mogą zapoznać się z nią na przykład w Ch. Wolff, *Autobiografia*, przeł. J. Wilk, wstępem opatrzyli K. Bal i B. Paż, Wrocław 1997. Ciekawym przyczynkiem do niej są perypetie filozofa związane z okolicznościami jego wypędzenia z Prus w roku 1723, na ten temat zob. H.-M. Gerlach, *Christian Wolff czyli „O wolności filozofowania” i jej skutkach*, tłum. J. Wilk, „Zbliżenia Polska–Niemcy: pismo uniwersytetu wrocławskiego” 1998, nr 3, s. 54–63.
- 3 W polskim piśmiennictwie historyczno-filozoficznym opinię tę umocnili swym autorytetem M. Siemek i W. Tatarkiewicz. Zob. M. J. Siemek, *Racjonalizm i naturalizm w filozofii niemieckiego Oświecenia*, [w:] *Filozofia niemieckiego Oświecenia. Wybrane*

nad faktem, iż Wolff zdecydowanie odrzucał centralne, a zarazem fundamentalne dla dojrzałej filozofii Leibniza pojęcie monady, wystarcza, w moim przekonaniu, by w relatywnie krótkim czasie wyrobić sobie adekwatne zdanie na temat tego poglądu. Identyczność pewnych wątków, pojęć, teorematów, wspólnota nie zawsze wyraźnie artykułowanych mniemań, składających się na to, co można by określić mianem atmosfery myślenia czy też powinowactwa intelektualnego, wynika nie z banalnego kopiowania i prostego rozszerzania pomysłów Leibniza, lecz, na co wskazują kompetentni badacze, z tego, iż obaj myśliciele swą tożsamość filozoficzną w znacznej mierze ukształtowali w ramach tej samej tradycji. Była nią między innymi esencjalistyczna metafizyka szkolna⁴.

teksty z historii filozofii, Warszawa 1973, s. 10 oraz W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, Warszawa 1958, t. 2, s. 113. Sam Wolff na to stworzone ponoć przez swojego zwolennika Georga Bernharda Büllfingera określenie reagował, co zrozumiałe, dość niechętnie. Na słuszność tej reakcji, w wymiarze systematycznym, a nie psychologicznym, wskazują badacze współcześni. Zob. np. J. G. Reinbeck, J. F. Bertram, *Drei Schriften zur Theologie und 'Praestablierten Harmonie'*, mit Vorwort von S. Lorenz, Hildesheim, Zürich–New York 2014, s. 24.

- 4 W literaturze niemieckiej istnieją opracowania, których autorzy od dość dawna podważają obiegowe przekonanie o wielkiej systematycznej zależności filozofii Wolffa od koncepcji Leibniza, na przykład: W. Arnspenger, *Christian Wolffs Verhältnis zu Leibniz*, Weimar 1897; P. Petersen, *Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland*, Leipzig 1921; M. Wundt, *Geschichte der Metaphysik*, Berlin 1931. Na autorów tych powołuje się G. Gólski, który w swoim artykule *Leibniz a Wolff. Problem zależności systemowej* („Studia Gdańskie” 1973, nr 1, s. 213–222), poddaje krytycznemu sprawdzeniu obiegową opinię o relacji Wolff–Leibniz. Można tam znaleźć dość szczegółowe i krytyczne zestawienie opinii zwolenników obu poglądów. Wśród autorów współczesnych zajmujących się filozofią Wolffa opinię o jego wielkiej systematycznej zależności od Leibniza odrzuca na przykład A. Bissinger, który uważa, że pogląd, iż Wolff jedynie systematyzował pomysły Leibniza, jest nie do utrzymania, i dlatego postuluje odrzucenie terminu *philosophia Leibnitio-Wolffiana*: „Da es unzutreffend ist, Wolff nur als Systematiker leibnizischer Gedanken gelten zu lassen, ist der Begriff der Leibniz-Wolffschen Schulphilosophie aufzugeben”. Tenże, *Die Struktur der Gotteserkenntnis. Studien*

Nie jest moim zamiarem, by w tym skromnym przyczynku rozstrzygać sporną kwestię oryginalności filozofii Wolffa. Wspominam tu o tym jedynie w celu wskazania na to, iż istnieją relatywnie mocne racje po temu, by spuściznę filozofa z Halle uznać za suwerenne dokonanie intelektualne, którego znajomość jest warunkiem *sine qua non* dla każdego, kto chce wyrobić sobie uzasadnione zdanie o metafizyce niemieckiej pierwszej połowy XVIII stulecia. Tom niniejszy, mam nadzieję, umożliwi względnie łatwe zapoznanie się z ważnym elementem filozofii Wolffa, mianowicie z tym, co w jego systemie nosiło jeszcze miano metafizycznej nauki o duszy, a dziś powszechnie nazywane jest filozofią umysłu.

Do niedawna jednak zaznajomienie się z dorobkiem filozoficznym Christiana Wolffa dla nieznającego języka niemieckiego czytelnika polskiego było utrudnione, jeśli nie zgoła niewykonalne. Z niejasnych względów bowiem nikt nie chciał (lub nie mógł) podjąć się przekładu podstawowych tekstów filozofa z Halle. Jedynymi dostępnymi były mało oryginalne fragmenty, raczej potwierdzające zależność ich autora od Leibniza niż eksponujące jego autonomię intelektualną. Mam tu na myśli urywki pierwszego niemieckojęzycznego wykładu metafizyki i etyki, opublikowane w antologii *Filozofia niemieckiego Oświecenia*⁵.

zur *Philosophie Christian Wolffs*, Bonn 1970, s. 20. Nie mniej krytycznie do tej kwestii ustosunkowuje się też W. Euler, wskazując przy tym, że stosunek Wolffa do Leibniza i Kartezjusza jest o wiele bardziej złożony i zróżnicowany, niż zwykło się to przyjmować, zob. tenże, *Bewußtsein – Seele – Geist. Untersuchungen zur Transformation des Cartesischen „Cogito“ in der Psychologie Christian Wolffs*, [w:] *Die Psychologie Christian Wolffs. Systematische und historische Untersuchungen*, hrsg. von O.-P. Rudolph und J.-F. Goubet, Tübingen 2004, s. 11–50. Natomiast O.-P. Rudolph podkreśla, iż poprzestawanie w badaniach nad filozofią Wolffa na samych tylko źródłach nowożytnych, bez odwoływania się do tradycji scholastycznej, jest wysoce niewystarczające. Zob. tenże, *Die Psychologie Christian Wolffs und die scholastische Tradition*, [w:] *Die Psychologie Christian Wolffs*, s. 238.

- 5 *Filozofia niemieckiego Oświecenia*, wyboru dokonali oraz wstępami poprzedzili T. Naumowicz, K. Sauerland, M. J. Siemek, Warszawa 1973, s. 57–63, 146–149, 327–334.

Jest to o tyle paradoksalne, że *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*, opublikowane po raz pierwszy w roku 1719, stanowią bodaj najważniejszy traktat metafizyczny pierwszej połowy XVIII wieku, jaki ukazał się w języku niemieckim. Dobitym świadectwem doniosłości tej rozprawy dla niemieckiej świadomości filozoficznej jest, w moim przekonaniu, to, iż jako jedyna w historii uzyskała ona miano *Deutsche Metaphysik* („Metafizyki niemieckiej”), która to nazwa do dziś używana jest w literaturze przedmiotu wymiennie z oryginalnym tytułem. Zakres oddziaływania Wolffa był wówczas doprawdy ogromny i przemożny. Niektóre zaproponowane przez niego terminy i definicje trafiły nawet do języka potocznego, o czym dobitnie świadczy ówczesny słownik języka niemieckiego autorstwa Johanna Christopha Adelunga, w którym definicje takich abstrakcyjnych terminów, jak *der Grund* (racja) lub *die Vernunft* (rozum), wprost zaczerpnięte są z jego filozofii. Ona sama zaś w pierwszej połowie XVIII wieku cieszyła się, nade wszystko w Prusach, niebывałym wręcz uznaniem. Politycznym jego wyrazem było podniesienie jej autora do godności barona przez księcia elektora Bawarii. Wolff, *preceptor Germaniae* oraz *professor universi generis humani*, jak powie Hegel, był tym, który „[...] uczynił filozofię ogólną nauką należącą do narodu niemieckiego”⁶. Tymczasem, poza jednym wyjątkiem, jakim jest opublikowany przez Sławomira Stasikowskiego w roku 2011 przekład I i II rozdziału (*Jak poznajemy, że jesteśmy i co nam to poznanie daje* oraz *O pierwszych zasadach naszego poznania i wszelkiego bytu w ogóle*)⁷, traktat ten w większej części nadal pozo-

6 G. W. F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, przeł. i przypisami opatrzył Ś. F. Nowicki, Warszawa 2002, t. III, s. 419. Na temat znaczenia psychologicznych dociekań Wolffa dla niemieckiej filozofii tego okresu zob. R. Sommer, *Grundzüge einer Geschichte der deutschen Psychologie und Aesthetik von Wolff-Baumgarten bis Kant-Schiller*, Würzburg 1892.

7 Ch. Wolff, *Myśli rozumne o Bogu, świecie i duszy ludzkiej, tudzież wszelkim bycie w ogóle*, przeł. i wstępem poprzedził S. Stasikowski, „*Studia Philosophica Wratislaviensia*” 2011, vol. VI, fasc. 1, s. 119–166.

staje dla czytelnika polskiego nieznany. Nie bez znaczenia jest także to, że w obliczu zanikającej wśród studentów znajomości języka niemieckiego praktycznie uniemożliwia to poważne potraktowanie metafizyki Wolffa w ramach seminaryjnych zajęć z historii filozofii niemieckiej.

O ile więc dorobek zarówno Leibniza, jak i następców Wolffa, jest w Polsce relatywnie dobrze znany dzięki przekładom i systematycznym studiom, o tyle piśmiennictwo autora *Deutsche Metaphysik* pozostaje dla czytelnika polskiego w zasadzie wielką niewiadomą. Niniejsza publikacja jest drugą próbą zaradzenia tej przykryj sytuacji. W krótkiej perspektywie stanowi ona częściowe uzupełnienie przekładu I i II rozdziału *Myśli rozumnych o Bogu...* Natomiast w perspektywie dłuższej powstała z intencją kontynuacji pracy translatorskiej, której zwieńczeniem byłoby opublikowanie pełnej wersji tego traktatu w języku polskim. W ten sposób uzyskalibyśmy wgląd w linię rozwojową metafizyki niemieckiej od Leibniza, przez Wolffa i Baumgartena do Kanta, który wszak na podstawie podręcznika tego ostatniego wykladał był filozofię pierwszą przez cały czas trwania swej profesury w uniwersytecie *Albertina*, a Wolffa uważał, nawet w tzw. okresie krytycznym, za „największego z dogmatycznych filozofów”⁸. Na tom ten składają się teksty pomieszczone przez Wolffa w rozdziałach III i V *Deutsche Metaphysik*, w których traktuje on o naturze duszy ludzkiej i wszelkiego ducha w ogóle. Księga trzecia zawiera to wszystko, co Wolff zaliczał do tzw. psychologii empirycznej, piąta zaś treści należące już do właściwej nauki o duszy, czyli do psychologii racjonalnej.

2. Pojęcie psychologii

Nawet najbardziej pobieżne wyjaśnienie tego, czym jest (*resp.* miała być) psychologia u Wolffa, wymaga przynajmniej zarysowania nie tylko samego pojęcia tej nauki, jej metody i najważniejszych

8 I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, z oryginału niemieckiego przeł. oraz opatrzył wstępem i przypisami R. Ingarden, Warszawa 1986, t. I, s. 48 (B XXXVI).

rezultatów, lecz także jej funkcji systemowej. W swoim *Traktacie wprowadzającym* do łacińskiego wykładu logiki Wolff definiuje psychologię bardzo ogólnie jako tę część filozofii, która traktuje o duszy (*pars philosophiae, qua de anima agit*)⁹. Ponieważ jednak samą filozofię już w roku 1703, w oryginalnej definicji swego autorstwa, określił mianem nauki o tym, co możliwe, o ile może to istnieć¹⁰, to bliższe dookreślenie pojęcia psychologii (pokrywające się później z definicją psychologii racjonalnej) powiada, iż stanowi ona naukę o tym, co możliwe dzięki duszy ludzkiej, a więc o tym wszystkim, co jej przysługuje, a co swoje ufundowanie znajduje w jej istocie. Wprawdzie samo pojęcie oraz nazwa psychologii funkcjonowały w niemieckim piśarstwie filozoficznym już przed Wolffem¹¹, lecz to właśnie jemu zawdzięczamy to, że terminy *psychologia* i *die Psychologie* (wraz z ekwiwalentnym *die Seelen-Lehre*¹²) oraz podział na psychologię empiryczną (*psychologia empirica*) i racjonalną (*psychologia rationalis*) na stałe zadomowiły się w leksykonie filozofii niemieckiej XVIII wieku, a sama nauka uchodziła za integralną część metafizyki, aż do momentu posądzenia jej przez Kanta o paralogizmy¹³. Samą metafizykę zwykł był Wolff dzielić na cztery części, a mianowicie na ontologię (*die Ontologie, die Grund-Wissenschaft*), psychologię (*die Psychologie*), kosmologię (*die Cosmologie, die allgemeine Welt-Lehre*) oraz teologię naturalną

9 Ch. Wolff, *Discursus praeliminaris...*, s. 70.

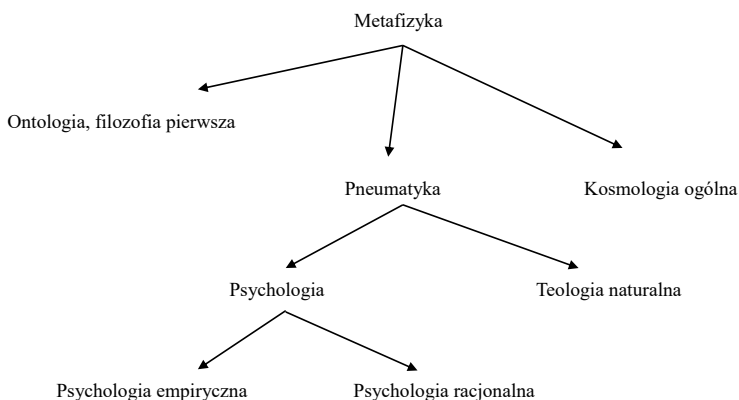
10 *Philosophia est scientia possibilium, quatenus esse possunt*, tamże, s. 32.

11 Na temat historycznych antecedenencji stanowiska Wolffa zob. G. Stiening, 'Partes Metaphysicae sunt duae: Deus & Mentis'. *Anmerkungen zur Entstehung und Entwicklung der Psychologie als Metaphysica specialis zwischen Rudolph Goclenius und Christian Wolff*, [w:] *Die Psychologie Christian Wolffs*, s. 207–225.

12 Zachowuję pisownię osiemnastowieczną.

13 Na temat funkcjonowania Wolffiańskiej spuścizny w filozofii niemieckiego Oświecenia oraz stosunku do niej Kanta zob. C. W. Dyck, *Kant & Rational Psychology*, New York 2014, zwłaszcza s. 104–141.

(*die natürliche Gottes-Gelahrtheit*)¹⁴. Niekiedy też posługiwał się dodatkowym terminem „pneumatyka” (*pneumatica*) jako określeniem ogólnym, obejmującym nauki o duchach (substancjach niematerialnych), tj. psychologię i teologię, ale już z wykluczeniem angelologii¹⁵. W konsekwencji metafizyka zostaje przez niego zdefiniowana jako „nauka o bycie, świecie w ogóle oraz o duchach”¹⁶. Jeśli więc chodzi o systemowe umiejscowienie nauki o duszy, to stanowi ona integralny element metafizyki, co daje się przedstawić w postaci prostego diagramu:



¹⁴ Ch. Wolff, *Ausführliche Nachricht von seinen eigenen Schrifften, die er in deutscher Sprache heraus gegeben*, Hildesheim, New York 1973, s. 211.

¹⁵ „Nie negujemy – powiada Wolff – że prócz ciał, dusz i Boga istnieją inne jeszcze byty, a także nie podajemy w wątpliwość tego, czego o istnieniu aniołów uczy Pismo Święte, lecz twierdzimy tylko, co następuje: gdy rozmyślamy nad przedmiotem filozofii, zanim w ogóle się w nią wdamy, to nie są nam znane inne rodzaje bytów niż dusze, ciała oraz ich stwórca – Bóg, którego istnienie wprowadzie jeszcze nie może zostać udowodnione, dopóki filozofia nie została rozwinięta, wszelako można je uznać ze względu na prawdopodobne racje, tak samo jak różnicę zachodzącą między duszami a ciałami. Jakoż filozofujemy, aby uzyskać pewne poznanie tego, co niewyraźnie poznajemy pod przewodnictwem zmysłów oraz zwracając naszą uwagę na nas samych”. Ch. Wolff, *Discursus praeliminaris...*, s. 68.

¹⁶ „[...] *scientia entis, mundi in genere atque spirituum*”, Ch. Wolff, *Discursus praeliminaris...*, s. 86.

Trzy są, powiada Wolff, rodzaje bytów, stanowiących przedmiot naszego poznania: Bóg, ludzkie dusze i rzeczy cielesne¹⁷. Nauka traktująca o duszy ludzkiej nosi miano psychologii, tę zaś podzielił Wolff na empiryczną i racjonalną¹⁸. Psychologia empiryczna, w myśl jego definicji, stanowi tę część filozofii, w której na podstawie (codziennego) doświadczenia ustalane są zasady, w oparciu o które później (w psychologii racjonalnej, logice i nauce o moralności) poznać można rację tego, co istnieje lub może istnieć za sprawą ludzkiej duszy¹⁹. W Wolffiańskim podziale nauk odpowiada ona fizyce eksperymentalnej i wraz z nią składa się na to, co zwał on filozofią eksperymentalną (*Philosophia experimentalis*)²⁰. W konsekwencji nie stanowi ona prostego poznania historycznego, będącego samą tylko znajomością

17 *Entia, quae cognoscimus, sunt Deus, animae humanae ac corpora seu res materiales*, Ch. Wolff, *Discursus praeliminaris*..., s. 66. Temu podziałowi odpowiada podział na trzy części metafizyki szczegółowej: teologię naturalną, psychologię i kosmologię ogólną/transcendentalną.

18 Jak sam powiada, postąpił tak dlatego, że rozwijana przezeń psychologia racjonalna jest przedsięwzięciem nowym i sprzecznym z obiegowymi mniemaniem, a przez to, jak każda nowość, zrazu może spotkać się z niechęcią większości. To też, aby poznanie psychologiczne nie zostało pochopnie odrzucone, oddzielił psychologię racjonalną od empirycznej. Tamże, s. 122.

19 Tamże, s. 120. Tak samo w łacińskim wykładzie psychologii: *Psychologia empirica est scientia stabiliendi principia per experientiam, unde ratio redditur eorum, quae in anima humana fiunt*. Ch. Wolff, *Psychologia empirica, methodo scientifica pertractata*, Frankfurt-Leipzig 1732, s. 1.

20 Należy w tym miejscu wskazać na dwa istotne aspekty filozofii i psychologii Wolffa. Po pierwsze, wyraźnie odróżnia on proste doświadczenie od kontrolowanego przez badacza eksperymentu (§ 325), po drugie sposób, w jaki definiuje on psychologię empiryczną, nie wyklucza, a nawet zachęca do stosowania w niej eksperymentów (choć on sam tego nie czynił) jako cennego uzupełnienia informacji uzyskiwanych na drodze zwykłej obserwacji introspekcyjnej, na której był on opartą tę część swojej filozofii/nauki. Istnieje też u Wolffa, co godne podkreślenia, pojęcie i projekt psychometrii, matematycznego poznania umysłu ludzkiego (§ 522 i 616 *Psychologia empirica*), na ten temat zob. W. Feuerhahn, *Die Wolffsche Psychometrie*, [w:] *Die Psychologie Christian Wolffs*, s. 227–236.

faktów i zdarzeń naturalnych. Psychologia empiryczna u Wolffa nie zajmuje się wyłącznie opisem i definiowaniem tego, co można zaobserwować w duszy ludzkiej. Nie jest ona prostym katalogiem „faktów” mentalnych, lecz także formułuje wyraźne pojęcia (definicje) poszczególnych zdolności poznawczych oraz niektóre principia (jak na przykład prawo wyobrażeń w § 238). Nierzadko już tutaj podawane są też racje tego, co zostało zaobserwowane w duszy w prostym akcie introspekcyjnego wglądu w jej czynności. Dlatego też musi ona, mimo swej empirycznej natury, zostać umieszczona w dziedzinie poznania filozoficznego, a nie historycznego, mówiąc dokładnie: musi stanowić integralną część metafizycznej nauki o duszy.

Rozpoczynając wykład psychologii empirycznej w § 191 swego niemieckojęzycznego wykładu metafizyki, Wolff poczynił dwie ważne deklaracje metodologiczne. Po pierwsze, celem badań prowadzonych w psychologii empirycznej nie jest odsłonięcie istoty i natury duszy, lecz jedynie dostarczenie podstaw dla dalszych dociekań w obrębie psychologii racjonalnej, która takiego właśnie ejdetycznego wglądu ma nam dostarczyć. Po drugie, chodzi tu jedynie o zgromadzenie tego wszystkiego, czego dowiadujemy się o naszej duszy dzięki codziennemu doświadczeniu, oraz o podanie wyraźnych pojęć tego wszystkiego, co doświadczenie to mówi nam o nas samych. W praktyce oznacza to mozolną rekonstrukcję struktury i sposobu działania ludzkiego umysłu oraz definiowanie wszystkich terminów, jakimi określamy poszczególne „obiekty” psychologicznego badania, z duszą na czele. Prócz tego, o czym była już mowa, w psychologii empirycznej formułowane są również pewne prawdy wyprowadzane z tych dopiero co uwyraźnionych pojęć. Prawdy te z jednej strony muszą zostać zweryfikowane przez doświadczenie, z drugiej zaś stanowić mają fundament dla prawideł ustanawianych w dziedzinie poznania oraz działania (logika, etyka i polityka)²¹. Jest rzeczą godną uwagi i zastanowienia, że Wolff,

21 Warto tu może podkreślić, że słowa te wyszły spod ręki filozofa, który w polskim piśmiennictwie historyczno-filozoficznym co i rusz pomawiany jest o niedocenie doświadczenia, metodyczne odwracanie się od niego oraz wyniosłość

filozof nieustannie oskarżany o uprawianie nieliczącej się z doświadczeniem racjonalistycznej, apriorycznej spekulacji, tak wielką wagę przywiązuje do tego, by w dziedzinach poznania materialno-przedmiotowe-

pozostawanie w dziedzinie oderwanej od rzeczywistości, apriorycznej spekulacji, co więcej, nawet o usiłowanie wyprowadzenia przygodnej rzeczywistości empirycznej z czystych pojęć *a priori*. Zob. np. M. J. Siemek, *Racjonalizm i naturalizm w filozofii niemieckiego Oświecenia*, [w:] *Filozofia niemieckiego Oświecenia*, s. 12. W nowszej literaturze przedmiotu dobitnie wskazuje się na więcej niż tylko zaskakującą, jak na zdeklarowanego racjonalistę, rewindykację doświadczenia u Wolffa. G. Gawlik i L. Kreimendahl wskazują na siedem aspektów roli doświadczenia w jego systemie: (1) doświadczenie, zarówno pod względem logicznym, jak i genetycznym stanowi fundament i niewątpliwą bazę wszelkiego ludzkiego poznania, (2) przeważająca część ludzkiej wiedzy ma charakter doświadczeniowy, (3) filozof, co w nomenklaturze Wolffa znaczy dokładnie tyle samo co „naukowiec”, winien zabiegać o możliwie najszerszą wiedzę empiryczną, (4) również poszczególne dyscypliny filozoficzne muszą opierać się na empirycznych podstawach, (5) doświadczenie służy do ujawniania ukrytych stanów rzeczy, (6) doświadczenie umożliwia weryfikację i falsyfikację poznania filozoficznego (naukowego), (7) Wolff konsekwentnie dążył do możliwie najściślejszego powiązania empirii z rozumem (w § 12 *Discursus praeliminaris* powiada „[...] związek małżeński między nimi [scil. między poznaniem empiryczno-historycznym a rozumowo-filozoficznym] winien w całej filozofii być dla nas święty”). Krytycznie przy tym zauważają, że mimo poważania, jakie Wolff okazuje doświadczeniu, które z pewnością nie jest li tylko deklaracją słowną lub koncesją racjonalisty na rzecz empiryzmu, nie zdołał on w swojej filozofii zrównoważyć elementów empirycznych z racjonalnymi i te drugie wyraźnie dominują. Zob. Ciż, *Einleitung*, [w:] Ch. Wolff, *Discursus praeliminaris...*, s. XXIII–XXVI. W odpowiedzi na ten zarzut wypada wskazać, iż dominacja ta stanowi zapewne źródło wspomnianych krzywdzących opinii o jego filozofii, z drugiej jednak strony jest ona nieunikniona, całkowicie zrozumiała i systematycznie uzasadniona – wszak źródłem poznania filozoficznego/naukowego, poznania przyczyn i racji, jest rozum, nigdy zaś samo tylko doświadczenie. Przy czym powiązanie rozumu (*ratio*) i doświadczenia (*experientia*) nie ogranicza się u Wolffa tylko do filozofii teoretycznej, lecz rozciąga się także na filozofię praktyczną. Na ten temat zob. też H. W. Arndt, *Rationalismus und Empirismus in der Erkenntnislehre Christian Wolffs*, [w:] *Christian Wolff 1679–1754. Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung*, hrsg. von W. Schneiders, Hamburg 1986, s. 31–48.

go myśl filozoficzna stale towarzyszyła rzeczywistości danej w najbardziej nawet pospolitym doświadczeniu. Wagę i powagę doświadczenia znakomicie ilustruje rola przykładu w Wolffiańskiej metodzie wykładu. Jedną bowiem z cech narracji Wolffa jest nader chętnie i obficie posługiwanie się przykładami zaczerpniętymi z potocznego i niekiedy bardzo przyziemnego doświadczenia. Ma to swoje mocne uzasadnienie metodologiczne. Otóż w § 159 *Myśli rozumnych o Bogu...* Wolff powiada, że objaśnianie formułowanych w filozofii prawideł wymaga odwołania się do przykładów pospolitych, to znaczy znanych każdemu z powszedniego życia. Ma to dwie przyczyny. Po pierwsze, nikt nie jest obowiązany do przyjmowania czegokolwiek za prawdę bez zapoznania się ze stojącą za tym racją. Po drugie, przykład objaśniający i weryfikujący sformułowane prawidło musi być lepiej znany niż to prawidło. Takie są zaś tylko przykłady pospolite, zaczerpnięte z potocznego doświadczenia²².

Co zatem zawiera tak rozumiana psychologia empiryczna? Składają się na nią: wyjaśnienie, czym jest myślenie i jakimi odznacza się ono własnościami (§ 194–219), teoria zmysłowości (§ 235–245), teoria wyobraźni i marzeń sennych (§ 235–245), projekt sztuki odkrywania nowych prawd (*ars inveniendi*, § 246–247 oraz 362–367), teoria pozostałych niższych władz poznawczych (§ 248–267), teoria wyższych władz poznawczych (uwaga, refleksja, intelekt, § 268–290), rozważania dotyczące języka i jego roli w poznaniu oraz zarys semiologii (§ 291–324), teoria doświadczenia i eksperymentu (§ 325–332), szkic teorii kategoryzacji (§ 333–339), teoria wnioskowania (§ 340–360), wyjaśnienie, czym jest rozum, a czym analog rozumu (§ 368–383), definicje takich elementarnych pojęć, jak pewność, urojenie, prawda, błąd, prawdopodobieństwo, przyjemność, przykrość etc. (§ 394–438), teoria afektów (§ 439–491), badania nad naturą woli i wolności (§ 492–524), doświadczeniowe podstawy teorii harmonii duszy i ciała (§ 527–539).

Sądzę, że najważniejszymi rezultatami Wolffiańskiej psychologii empirycznej są: wstępne określenie pojęcia duszy, prawidło wyobra-

22 Ch. Wolff, *Myśli rozumne o Bogu...*, s. 156–157.

żeń, teoria afektów, definicje poszczególnych władz z intelektem i rozumem na czele, teoria zmysłowości i wyobraźni, określenie pojęcia woli i wolności oraz sformułowanie podstaw teorii paralelizmu psychofizycznego. Z wymienionych rezultatów dookreślę tu tylko pojęcie duszy, z pozostałymi można zapoznać się podczas lektury tekstu źródłowego, a ich omawianie tutaj dalece przekroczyłoby ramy właściwe dla tego rodzaju wstępu. Otóż w § 192, określając przedmiot psychologii w jej wymiarze empirycznym, Wolff stwierdza, iż

przez duszę rozumiem tę rzecz, która świadoma jest samej siebie oraz innych rzeczy poza sobą w takiej mierze, w jakiej my świadomi jesteśmy samych siebie oraz innych rzeczy jako znajdujących się poza nami²³.

Stanowi to wyłącznie wstępne i przygotowawcze określenie pojęcia duszy. Za jedyne zadanie ma ono wyznaczenie przedmiotowego zakre-

- 23 Ciekawym i wartym przemyślenia wątkiem metafizyki Wolffa jest to, że ilekroć mówi on o podmiocie myślącym, unika liczby pojedynczej i miał kartezjańskiego *ego cogito* konsekwentnie używa zwrotów „my myślimy”, „my jesteśmy świadomi”. Wynika to, jak sądzę, z przynajmniej dwu przesłanek. Po pierwsze, co sam stwierdza w § 2 *Metafizyki niemieckiej*, pragnie uniknąć pułapki solipsyzmu (zwanego podówczas egoizmem, a kojarzonego nierozdzielnie z Kartezjuszem), po drugie, by dać wyraz swojemu przekonaniu o realnym istnieniu innych podmiotów rozumnych, tworzących racjonalną wspólnotę publicznej komunikacji. Warto wątek ten odnieść do kolportowanej w literaturze przedmiotu opinii, iż Wolff w filozofii swojej rzekomo zerwał ze światem zdrowego rozsądku (*common sens*), przez co rozumie się chyba porzucenie perspektywy naturalnego nastawienia. W rzeczywistości jest dokładnie odwrotnie, niekwestionowanym punktem wyjścia filozofii Wolffa jest na wskroś realistyczne przekonanie o istnieniu świata: „Za pomocą zmysłów poznajemy to, co istnieje i wydarza się w świecie materialnym, a umysł (*mens*) świadom jest zmian, jakie w nim samym zachodzą. Nie istnieje nikt, kto by tego nie wiedział, jeśli tylko zwróci uwagę na siebie samego. [...] wiedza, którą uzyskujemy dzięki zmysłom oraz uwadze zwróconej ku nam samym, nie może zostać podana w wątpliwość”. Ch. Wolff, *Discursus praeliminaris...*, s. 2.

su dociekań psychologii empirycznej, tak aby w oparciu o ich wyniki w jej części racjonalnej można było już *a priori* przeprowadzić badanie prowadzące do odkrycia jej istoty i natury. W terminologii Wolffiańskiej definicja ta ma charakter nominalny, to znaczy podaje wyłącznie kryteria pozwalające jednoznacznie odróżnić rzecz definiowaną od wszystkich innych rzeczy. Sformułowanie realnej definicji duszy, to znaczy takiej, która w oparciu o znajomość istoty definiowanej rzeczy wskaże, jak możliwe jest to wszystko, co charakteryzowało ją w definicji nominalnej, będzie dopiero zadaniem racjonalnej nauki o duszy²⁴.

Ponieważ doświadczeniowa część nauki o duszy jest, przynajmniej co do intencji jej autora, nauką o człowieku, a mówiąc dokładniej, zapisem ludzkiej samowiedzy, którą uzyskać może każdy, skoro tylko zwróci baczniejszą uwagę na czynności własnego umysłu, to z konieczności wyłania się z niej pewien obraz człowieka (dziś powiedzielibyśmy: antropologia). Jego kontury można by określić w następujący sposób. Jest to istota cielesno-duchowa, z jednej strony poprzez zmysłowość zanurzona w realnym świecie doświadczenia, z drugiej zaś zdolna dzięki wolnej woli, intelektowi i rozumowi granice tego świata transcendować. Charakteryzuje ją nade wszystko przytomne bycie w świecie pośród rzeczy oraz innych ludzi w relacji rozumnej, publicznej komunikacji, służącej racjonalnemu poznaniu i działaniu²⁵. Dzięki językowi (poznaniu symbolicznemu) człowiek jest zdolny do budowania nauki, odkrywania nowych prawd, leżących poza horyzontem prostego doświadczenia zmysłowego, a także może tworzyć racjonalną wspólnotę poznania i działania z innymi istotami rozumnymi,

24 Więcej na ten temat pisałem w *Rozum i doświadczenie. Wprowadzenie do dogmatyzmu w teorii poznania*, Nowa Wieś 2005, s. 130–135.

25 Jest rzeczą nie do przecenienia, że punktem wyjścia nie tylko wykładu psychologii, lecz całej metafizyki Wolffa jest pierwsza, bezpośrednia dana świadomości, jaką jego zdaniem u każdego z nas stanowi świadomość siebie nierozzerwalnie związana ze świadomością istnienia rzeczy zewnętrznych oraz innych ludzi. Już pierwsze zdanie niemieckojęzycznego wykładu metafizyki powiada „Jesteśmy świadomi samych siebie i innych rzeczy”, Ch. Wolff, *Myśli rozumne o Bogu...*, dz. cyt., s. 119.

nie będąc przy tym wolnym od afektów, co mimo wszystko nie przeczy jego wolności i rozumności. Przede wszystkim jednak, co Wolff wyraźnie zaznacza w § 193, na poziomie elementarnej, bo ufundowanej w codziennej samoobserwacji, wiedzy o sobie człowiek nie jest do końca sam dla siebie przejrzysty. Relacja między świadomością a umysłem/duszą jest asymetryczna. Wprawdzie wykład psychologii, zarówno w części empirycznej, jak i racjonalnej, bazuje na tym, co mówi nam o nas nasza potoczna samoświadomość (w pierwszej kolejności, zdaniem Wolffa, dowiadujemy się o sobie tego, że jesteśmy świadomi siebie oraz innych rzeczy poza nami), nie znaczy to jednak, iż na duszę składa się to tylko, co bezpośrednio dane w obrębie świadomości. Wręcz przeciwnie, zaczynając od tego, co na co dzień spostrzegamy w nas samych, w psychologii racjonalnej w toku mozolnych dociekań odnajdywać będziemy o wiele więcej, niż zdolne jest nam powiedzieć pospolite doświadczenie wewnętrzne. Tak tedy psychologia racjonalna stanowić będzie głębszy, bo nie-empiryczny, wgląd w naszą własną naturę, leżącą zawsze poza granicą wszelkiego możliwego doświadczenia. Nie jest to jeszcze psychologia głębi, ale z pewnością przygotowanie pola dla takiego rozumienia poznania psychologicznego, które zainteresowane będzie tym wszystkim, co leży poza horyzontem (potocznej) świadomości, a co w jakiś sposób determinuje jej codzienne funkcjonowanie. Odrębnym tematem jest metoda eksploracji tego obszaru umysłu, który zazwyczaj leży poza granicą naszej świadomości. U Wolffa będzie to przede wszystkim wnioskowanie z tego, co bezpośrednio dane w empirycznie określonej świadomości, o tym, co z racji swej natury nigdy nie jest w niej obecne, by tak rzec, we własnej osobie, a co stanowi fundament wszelkich naszych funkcji mentalnych – o istocie duszy.

3. Psychologia racjonalna

Ta część filozofii, która nosi miano psychologii racjonalnej, stanowi ściśle pojętą naukę o duszy, a jej pojęcie jest równozakresowe z podanym wcześniej pojęciem psychologii w ogóle. Znamienne, iż Wolff nie podaje oddzielnej definicji dla psychologii racjonalnej, stwierdza jedynie lapidarnie, że po tym, jak zaczął odróżniać psychologię empi-

ryczną od tej części filozofii, którą wcześniej zdefiniował pod nazwą „psychologia”, tej ostatniej nadał nazwę psychologii racjonalnej²⁶. Ostatecznie zostaje ona zdefiniowana jako nauka o tym, co możliwe za sprawą ludzkiej duszy²⁷.

W psychologii racjonalnej – powiada Wolff – wyprowadzamy *a priori* wyłącznie z pojęcia duszy ludzkiej to wszystko, co do czego zaobserwowaliśmy *a posteriori*, że jej to przysługuje i co [w psychologii empirycznej] wyprowadzane jest z określonych obserwacji²⁸.

Psychologia racjonalna ma więc w oparciu o znajomość istoty duszy podać warunki możliwości tego, co zaobserwowano na jej temat w empirycznej części tej nauki. W istocie jest to przejście od nominalnej definicji duszy do jej definicji realnej – od empirycznej znajomości faktów mentalnych danych w postrzeżeniu wewnętrznym do apriorycznej teorii ich warunków możliwości opartej o rozpoznanie natury substancji myślącej. W konsekwencji psychologia racjonalna za podstawę przyjmuje wyłącznie te twierdzenia o duszy, które udało się sformułować w części empirycznej, w żaden sposób nie ingeruje ona w naszą doświadczeniową wiedzę o duszy – jej zadaniem jest aprioryczne ugruntowanie tej wiedzy, równoważne z rozszerzeniem poznania psychologicznego o wgląd w istotę tej „rzeczy, która świadoma jest samej siebie oraz innych rzeczy poza sobą”²⁹.

26 Ch. Wolff, *Discursus praeliminaris...*, s. 122.

27 *Psychologia rationalis est scientia eorum, qua per animam humanam possibilia sunt.* Ch. Wolff, *Psychologia rationalis, methodo scientifica pertractata*, Frankfurt–Leipzig 1740, s. 1.

28 Ch. Wolff, *Discursus praeliminaris...*, s. 122.

29 W polemicznym komentarzu do swoich pism stwierdzi Wolff: „[...] w *Psychologia rationalis* wskazuję rację, dla której dusza posiada te zdolności, które przypisuje się jej na mocy doświadczenia, oraz sposób, w jaki urzeczywistnia ona to wszystko, co jest możliwe za sprawą tychże zdolności. Poszukuję zatem przede