

Ł u k a s z K o w a l i k

Z badań nad filozofią nowożytną

Bogusław Paź, „*Filum cognitionis*”. *Przemiany nowożytnej metafizyki w ontologię od Suareza do Kanta*, Studia z Filozofii Systematycznej, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2019, 556 s.

Historię filozofii można uprawiać na dwa sposoby – albo jako historię, albo jako filozofię. Zajmując się historią, opowiadamy dawne wydarzenia pod wybranym kątem, staramy się ustalić szczegóły zdarzeń znanych w ogólnym zarysie lub opisujemy powiązanie faktów (ich wpływ na siebie, związek przyczynowy). Fakty mogą wprawdzie dotyczyć filozofii (filozofów i ich książek), ale praca historyka nie staje się przez to filozoficzna. Dzieje się tak dopiero wtedy, gdy historyk, po pierwsze, zastanawia się nad interpretacją dawnych książek, czyli nad ich znaczeniem, ale i po drugie, traktuje treść dawnych teorii nie tylko w kontekście historycznym, lecz także w wymiarze ponadczasowym, żywym, nadal aktualnym, to znaczy rozważa dawne teorie jako opisujące, nawet jeśli starożytnym językiem, to jednak nasze własne, dzisiejsze doświadczenie. Istnieją bowiem ponadhistoryczne, ogólne, niezmiennie typy zjawisk świata. W praktyce, historia filozofii staje się filozofią wtedy, gdy badacz ma do niej osobisty stosunek i porównuje ją ze swoim własnym systemem myślowym, rozważając, czy świat został już kiedyś trafnie opisany, czy też można by zaproponować inny, lepszy układ pojęć i to nim posługiwać się jako swą filozofią osobistą (światopoglądem).

Książka prof. Bogusława Pazia jest z jednej strony pracą historyczną, ale z drugiej ma także aspekt filozoficzny, gdyż autor zdaje się sympatyzować

z myślicielami historycznymi lub przeciwnie, dystansować się wobec nich. Autor ma bowiem swój filozoficzny pogląd na omawiane sprawy, i to w porównaniu z tym stanowiskiem ocenia ukazywane przez siebie poglądy historyczne.

Jako monografia historyczna, książka prof. Pazia mogłaby być polecana studentom, stanowiąc rodzaj kursu epistemologii i ontologii nowożytnej (w przybliżeniu od Kartezjusza do Kanta), gdyby nie dwie okoliczności. Po pierwsze, książka obejmuje tylko wybranych filozofów z kursu filozofii nowożytnej: najdokładniej omówiony jest Kartezjusz (ok. 150 stron), ponadto Leibniz, Wolff i Kant (po ok. 60–70 stron), inni, jak Locke i Malebranche, już znacznie krócej, choć mają jeszcze osobne rozdziały, ale niektórych wielkich postaci tego okresu po prostu w ogóle nie ma (Spinoza, Hume). Autor z pewnością odpowie, że nie chciał dawać panoramy filozofii nowożytnej, lecz jedynie przebadać monograficznie wątek tytułowy, czyli pytanie, jak w epoce nowożytnej klasyczna metafizyka, arystotelesowska i scholastyczna, zamieniła się w „ontologię” pod wpływem rozważań nad poznaniem, zapoczątkowanych przez Kartezjusza (filozoficzny zwrot od badania rzeczy samych do badania treści świadomości). Ale właśnie pod tym kątem naturalne byłoby podążanie jednym z dwóch wielkich nurtów, na jakie rozdwaja się myśl nowożytna – albo nurtem racjonalistycznym, czyli kontynentalnym, wywodzącym się od Kartezjusza, albo nurtem brytyjskim, empirystycznym, zapoczątkowanym przez Hobbesa. Autor porusza się, co zrozumiałe, głównie w nurcie pierwszym i dlatego nieco dziwi włączenie do rozważań Locke’a przy całkowitej nieobecności Spinozy. Równocześnie dla przeciwwagi trzeba podkreślić wzmianki o takich zapomnianych dziś postaciach jak Francisco Suárez czy Johannes Clauberg.

Drugi powód, dla którego książki nie można polecić studentom jako użytecznego kompendium (na co by zasługiwała), jest przykry w swej przyziemności – Polska Akademia Nauk wydała książkę bez korekty i w trakcie lektury zaznaczyłem około 150 błędów druku, głównie w cytatach obcojęzycznych. Niektóre z nich wynikają może z przeklejanego tekstu z internetowych skanów. W epoce, którą omawia prof. Paż, używano podobnej czcionki dla litery „s” i „f”, stąd mamy w cytatach nagminne dziwolągi w postaci np. „effe” zamiast łac. *esse* (być). Ponadto spotyka się formy tak poprzekęcane, że nie sposób ich poprawić.

Przechodzę teraz do filozoficznej wymowy książki. Prof. Paż zadedykował ją pamięci o Mieczysława Krąpca z KUL-u. Podczas całych rozważań obecna jest perspektywa, którą przywołuje to nazwisko – klasyczna metafizyka Arystotelesa i filozofów średniowiecznych. Prof. Paż uważa, że była to perspektywa właściwa, realistyczna, bo nakierowana na poznanie rzeczy za pośrednictwem treści świadomości, a nie na same treści świadomości jako takie. Z tego punktu widzenia, nowożytne perypetie epistemologiczne, które doprowadziły do wytworzenia u Wolffa pojęcia „ontologii”, wydają się brnięciem w pułapkę,

jaką stanowią różne odmiany nowożytnego „idealizmu” (prof. Paź nie używa tej terminologii). Filozofia nowożytna jest więc w tym ujęciu błąkaniem się po manowcach, na skutek nieostrożnego zejścia z ubitego gościńca dawnej „metafizyki” na bezdroża „ontologii”. Wskutek tego filozofowie nowożytni tracą energię na rozważania o tym, co jest tylko „możliwe”, zamiast opisywać świat taki, jakim rzeczywiście jest. Bytami możliwymi są oderwane od świata „istoty rzeczy” (esencje), i zgodnie z wyrokiem neotomisty Étienne Gilsona, filozofia nowożytna popada w esencjalizm (czyli „ontologię”), zapominając o egzystencjalistycznej podstawie „metafizyki” Arystotelesa i św. Tomasza. W ten sposób myśl filozoficzna wybiera drogę platońską zamiast arystotelizmu, tak jak w średniowieczu augustynizm stanowił przeciwagę wobec tomizmu.

W filozofii nowożytnej nurt empirystyczny popadł więc w reprezentacjonizm (poznawanie myśli o świecie zamiast samego świata), a nurt racjonalistyczny dodatkowo w esencjalizm (poznawanie „istot” jako bytów ogólnych i tylko możliwych, zamiast rzeczy faktycznie istniejących). Na obie te filozoficzne drogi (reprezentacjonizm i esencjalizm) wprowadził filozofię nowożytną Kartezjusz.

Zdaniem prof. Pazia i szkoły, którą reprezentuje (m.in. profesorowie KUL-u – Wojciech Chudy i Antoni Stępień), jednym z największych błędów filozofii nowożytnej było oparcie się na niewłaściwym pojęciu świadomości i refleksji (czyli uświadomienia). Wojciech Chudy nazwał ten wybór wprost „pułapką refleksji”. Książka prof. Pazia są to więc dzieje zbaczania filozofii nowożytnej w ową pułapkę. Warto dodać, że od tej pułapki nie jest także wolna XX-wieczna fenomenologia (por. np. Lisak 2020).

Przypomina się więc prowokacyjna charakterystyka, którą o. Józef Bocheński wypowiedział o „filozofii nowożytnej” w *Stu zabobonach* (niewykluczone, że z pewną dozą ironii, dla zgorszenia czytelnika):

FILOZOFIA NOWOŻYTNA. Ciemny okres w dziejach myśli filozoficznej [...]. Aczkolwiek nie można powiedzieć, by wszyscy filozofowie nowożytni byli zabobonni, mniemanie, że filozofia nowożytna jest świetnym, postępowym okresem w historii myśli europejskiej, jest zabobnem (Bocheński 1994, s. 46).

Podejście prof. Pazia nie jest z pewnością tak skrajne, ponieważ w jego książce wyczuwa się duże zamiłowanie do opisywanej przez niego epoki. Jednak w kwestiach merytorycznych, jak „pułapka refleksji”, autor trzyma się perspektywy neotomistycznej.

Prof. Paź sądzi, że filozofia nowożytna uniknęłaby błędzenia, gdyby umiano w niej należycie odróżniać tzw. świadomość aktową i nieaktową (por. np. s. 196, przyp. 165). Tę drugą można określić jako „świadomość towarzyszącą” (mianowicie czynnościom umysłowym), ale właśnie dlatego autor błędnie wyprowadza jej łacińską nazwę od czasownika *committere* (od którego pochodzi m.in. słowo „komitet”), ponieważ jej źródłem jest czasownik *comi-*

tare („towarzyszyć”), co daje nazwę *conscientia concomitans* (przez jedno „m” i jedno „t”).

Poza pojęciem „świadomości towarzyszącej”, do filozoficznego instrumentarium prof. Pazia należy rozróżnienie na „byt jako rzeczownik” (*ens ut nomen*) i „byt jako imiesłów” (*ens ut participium*) (por. np. s. 209–210). Temu gramatycznemu objaśnieniu autor nadaje sens filozoficzny. Przekonuje, że pamięć o imiesłowowym pochodzeniu kategorii „bytu” pozwala trzymać się perspektywy realistycznej, ponieważ zawsze musi istnieć konkretny przedmiot, który określamy jako „będący”, gdy tymczasem rzeczownikowo pojmowane „byty” zaczynają oznaczać wszelkie treści ludzkiego myślenia, ulegające bezwiednej substancjalizacji. Na tej drodze doszło do powstania nowożytnej „ontologii”, mianowicie jako takiej nauki, w której „byt” (*ens*) został utożsamiony z treścią myślenia jako „tym, co możliwe” (*possibile*). Czytamy więc u Wolffa:

§ 85. Możliwe (*possibile*) jest to, co nie zawiera żadnej sprzeczności, a zatem to, co nie jest niemożliwe (Wolff 1730, s. 65, przeł. Ł.K.).

§ 103. Podobnie też to, czemu odpowiada jakieś pojęcie (*notio*), jest możliwe (Wolff 1730, s. 85, przeł. Ł.K.).

§ 135. Ponieważ istnieć może to, co jest możliwe, zatem to, co możliwe (*possibile*), jest bytem (*ens*). Wszelako pojęcie bytu dodaje do pojęcia czegoś, co jest możliwe, możliwość (*potentia*) czy też możliwość istnienia (*possibilitas existendi*), i to zaiste dodaje z koniecznością, dlatego że pojęcie bytu wypływa z pojęcia czegoś możliwego, a ponadto gdy zostanie ustalona możliwość rzeczy (*possibilitas rei*), zostaje również ustalona możliwość istnienia tej rzeczy. Zatem „to, co możliwe”, i „byt” nie są w pełni synonimami (Wolff 1730, s. 116, przeł. Ł.K.).

Tytułowa w książce prof. Pazia „nić poznania” (*flum cognitionis*) to określenie pochodzące od Johanna Clauberga z jego rozprawy *Ontosophia* (1647) – to na jej wzór Wolff przyjął dla swojego dzieła tytuł *Ontologia* (1730). „Nicią poznania” jest „byt” (w jednym z jego znaczeń), rozumiany jako najprostszy składnik treściowy wszystkiego, o czym myślimy. Ilekroć coś poznajemy, to coś jest „bytem” w ujęciu nowożytnej „ontozofii” bądź „ontologii”.

Zamiarem prof. Pazia było więc prześledzić drogę powstania tak rozumianej „ontologii”, ukazując manowce, na jakie zboczyła klasyczna metafizyka. Przechodzę teraz do uwag polemicznych i krytycznych.

Podstawowym tematem do dyskusji na podstawie książki prof. Pazia jest, moim zdaniem, sam zarzut esencjalizmu, stawiany filozofii nowożytnej. Czy naprawdę filozofia nowożytna zapomina o rzeczywistym świecie, świecie faktów, zamykając się w swych rozważaniach o „ideach”, „istotach” i „możliwościach”? Być może zarzut ten wydaje się najbardziej wątpliwy w przypadku filozofa skądinąd chyba szczególnie drogiego autorowi – Leibniza (prof. Paź jest założycielem Polskiego Towarzystwa Leibnizańskiego). Rozdział o Leibnizu budzi, w moim odczuciu, najwięcej pytań co do zasadności oskarżenia

o esencjalizm. Już choćby czytając przetłumaczoną niedawno na polski grubą biografie Leibniza autorstwa Marii Rosy Antognazzy (2018), widzi się doskonale, jak bardzo życie Leibniza było wypełnione badaniami nad rzeczywistym światem. Ale co więcej, przecież sam sens monadologii jako metafizyki polega na tym, że żadne „możliwe światy” po prostu nie istnieją (wbrew popularnej dziś „wiedzy”, czy raczej niewiedzy filozoficznej), bo istnieją tylko i wyłącznie jednostkowe faktyczne rzeczy – monady. Leibniz jest, w mojej własnej ocenie, bardzo daleki od poglądu, że byt należy utożsamić przede wszystkim z tym, co jest tylko dane pojęciowo, tylko możliwe (z „istotą”). Przecież monady Leibniza oznaczają właśnie to, co egzystujące, a nie byt w sensie esencjalnym. Oczywiście jest u Leibniza także nauka o esencjach, z której będzie czerpał później Wolff w swojej „ontologii”, ale ma ona w całym systemie Leibniza właściwe sobie miejsce, w gruncie rzeczy (moim zdaniem) dość marginalne. Spór interpretacyjny o filozofię nowożytną mógłby dotyczyć oszacowania wagi też esencjalnych w nowożytnych systemach. Czy waga tych też jest duża, a miejsce w systemach istotne, czy nie? Oczywiście prof. Paż, zgodnie z zamysłem swojej pracy, jest skłonny przypisywać wątkom esencjalnym u omawianych myślicieli bardzo znaczną rolę.

Sądzę, że taka założona z góry teza sprawia, że niekiedy pewne wypowiedzi filozofów nowożytnych są przez autora błędnie interpretowane, w przekonaniu, że wspierają tezę esencjalną. Przytoczę przykład takiej interpretacji. Kontrowersyjny fragment pochodzi od Leibniza (z pracy *Quid sit idea*). Rzecz w tym, że słowa, jakie w nim (rzekomo) padają, nie mogły zostać wypowiedziane nie tylko przez Leibniza, ale, jak mi się zdaje, przez żadnego w ogóle filozofa, z wyjątkiem być może Hegla. Prof. Paż tłumaczy:

Być przeto ideą rzeczy w nas nie jest niczym innym aniżeli [być] Bogiem [...] (Paż 2019, s. 321).

W tym brzmieniu cytat jest absurdalny i z pewnością takich słów nie mógł wypowiedzieć Leibniz. Nie wiem, czemu nie zwrócili na to uwagi recenzenci naukowcy pracy. Podaję własne tłumaczenie tekstu Leibniza (wraz z oryginałem, który zresztą w omawianej książce zawiera cztery przekręcenia).

Ideam itaque rerum in nobis esse, nihil aliud est, quam Deum, autorem pariter et rerum et mentis, eam menti facultatem cogitandi impressisse [...] (Leibniz 1961, s. 264).

Tak więc to, że idea jakiejś rzeczy jest w nas, sprowadza się do tego, że Bóg, stwórca zarówno rzeczy, jak i umysłu, umieścił tę ideę w naszym umyśle [jako] zdolność myślenia [o danej rzeczy] [...] (przeł. Ł.K.).

Dla stanowiska Leibniza jest bowiem charakterystyczne, żeby nie substancjalizować pojęć, jakimi są idee – mieć ideę jakiejś rzeczy to po prostu być zdolnym do myślenia o tej rzeczy.

Idea enim nobis non in quodam cogitandi actu, sed facultate consistit, et ideam rei habere dicimur, etsi de ea non cogitemus, modo data occasione de ea cogitare possimus (Leibniz 1961, s. 263).

Idea bowiem dla nas nie opiera się na jakimś akcie myślenia, lecz na zdolności, i mówimy, że mamy ideę [jakiejś] rzeczy, nawet gdy o niej [o tej rzeczy] nie myślimy, tylko przy danej okazji możemy o niej [o tej rzeczy] pomyśleć (przeł. Ł.K.).

Nawiasem mówiąc, przytoczony fragment z *Quid sit idea*, który prof. Paż przełożył na własną odpowiedzialność, ma już swoje polskie tłumaczenie (poprawne) wraz z całym tym tekstem, mianowicie w monografii *Leibniz* Mieczysława Gordona (1974, s. 223). Skądinąd jednak prof. Paż zupełnie pomija książkę Gordona (brak jej w bibliografii). Mogę się tylko domyślać powodu – chyba dlatego, że Gordon zaraz na początku swojej książki, we wstępie (Gordon 1974, s. 9), oraz na jej końcu, w podsumowaniu (Gordon 1974, s. 144), powołuje się na Lenina. Gordon stawia bowiem marksistowską tezę, że Leibniz jest myślicielem częściowo „postępowym”, a częściowo „reakcyjnym”. Prof. Paż nie lubi marksistów (por. polemikę z „warszawskim marksistą”, niezbyt już Markiem Siemkiem, s. 422). Być może jest to ukryty powód wspomnianej wyżej nieobecności Spinozy, bo przecież jako materialista i ateista był on usilnie promowany przez marksistów za czasów PRL – przede wszystkim przez Leszka Kołakowskiego (którego nazwisko w książce prof. Pazią nie pada ani razu), a w kulturze popularnej, oczywiście pół żartem, przez Kabaret Starszych Panów (*Mambo Spinoza*, 1962): „zbudował system monistyczny i naturalistyczny”. W ciągu całego okresu istnienia PRL z dużym powodzeniem ukazywała się imponująca Biblioteka Klasyków Filozofii, a w jej ramach udostępniono czytelnikom niemal pełen zestaw filozoficznych arcydzieł wszechczasów, ale nigdy nie znaleziono okazji, aby wydać *Teodyceę* Leibniza (ukazała się dopiero w 2001 roku). Na pewno istnieją jakieś wymówki, ale należy się domyślać, że powody były światopoglądowe – w swoim *opus magnum* Leibniz bronił religii przed autorami „systemów monistycznych i naturalistycznych”. Takiego Leibniza uważano w PRL za „idealistę” i „wstecznika”, a dopuszczalny był tylko „postępowy” Leibniz, zwolennik „naukowego poglądu na świat”, choć niemogący się równać ze Spinozą i Marksem. Nie zmienia to faktu, że niektóre badania marksistów nad filozofią nowożytną nie są pozbawione kompetencji i wnikliwości. W moim przekonaniu należą do tej kategorii prace M. Gordona.

Wracam do tematów spornych – ale dla porządku, na marginesie, jeszcze kilka drobnych sprostowań. Greckie słowo *ousia* („substancja”) nie jest imie-

słowem żeńskim o znaczeniu „będąca” (jak pisze autor na s. 34) – odpowiedni imiesłów brzmi *oûsa*. Słowo *ousia* to zwykły grecki rzeczownik, mogący znaczyć np. „dobyttek”, „posiadłość”, „majątek”. Augustyńska sentencja *noli foras ire* (s. 125) nie znaczy „zechciej wejść do głębi”, tylko „nie wychodź na zewnątrz” (*nolle* to „nie chcieć”).

Słowo *anaphês*, użyte przez Platona w *Fajdrosie* (247c) do opisu „istoty istotnie istniejącej” (Platon 1993, s. 36), nie znaczy „niewypowiadalna” (s. 414, przyp. 82), tylko „niedotykalna”, bo *haphê* to po gr. „dotyk”. Przede wszystkim jednak Platońska „istota istotnie istniejąca” (*ousia ontôs oûsa*), czyli, mówiąc bez niepotrzebnej gry słów, „byt naprawdę istniejący” – jest bytem jak najbardziej wypowiadalnym, bo dostępnym przez język (*lógos*), chociaż niedostępnym dla zmysłów. „Byt umysłowy” (*noêtón*) tym właśnie się różni od „bytu zmysłowego” (*aisthêtón*), że jest „bezbarwny, całkowicie bezkształtny i niedotykalny” (*achrômátôs te kai aschemátistos kai anaphês*), czyli po prostu jest niematerialny, bezcielesny. Można go natomiast wypowiedzieć, czyli ująć dyskursywnie (po tym, jak już się go intuicyjnie pomyśli).

Oto jeszcze dwa cytaty nie dość dokładnie przełożone z Gocleniusa. Podaję poprawione tłumaczenia (por. Paź 2019, s. 80).

Bytem (*ens*) jest to, dzięki czemu o każdym jednym czymś mówimy, że [ono] jest (przeł. Ł.K.).

Należące do bytu *tò tí estín* [gr. „to, czym on jest”] albo *tò eînai* [gr. „bycie”] jest byciem (*esse*) (przeł. Ł.K.).

I rzeczywiście, w tradycji filozoficznej nazywa się „bytem” zarówno to, czym coś jest (istotę jakiejś rzeczy), jak i samo bycie (istnienie tej rzeczy).

Sądzę, że nie można utożsamiać „substancji” i „istoty” (jak na s. 141 i n.). Substancja może być istotą, a może nią nie być. Substancja to byt samodzielny; istota – byt ogólny. Według Kartezjusza np. substancją jest umysł (*mens*) (s. 181), a przecież nie można by go nazwać „istotą”.

Nie powinno się również pisać o „ekwiwalencji aktów wątpienia i myślenia” u Kartezjusza (s. 178, 183). Wątpienie jest jedną z postaci myślenia, tak więc w oczywisty sposób nie są ekwiwalentne, bo ktoś może myśleć dokonując jednego z niezliczonych innych aktów niż wątpienie. Sam autor przytacza przecież wyjaśnienie Kartezjusza, że „myślami są wszystkie działania woli, intelektu, wyobraźni i zmysłów” (s. 180).

Autor pisze, że kartezjańska „synteza to słynna procedura *more geometrico*” wzorowana na Euklidesie (s. 236), chociaż na następnej stronie przytacza fragment samego Kartezjusza: „starożytni geometrzy [tj. Euklides] posługiwali się pewnego rodzaju analizą” (s. 237).

Niezrozumiały jest zarzut autora wobec Izydory Dąmbskiej, że tłumaczyła *perceptio* jako „ujmowanie” (s. 161, przyp. 112), a nie jako „percepcja” (s. 162, przyp. 116). Podobnie autor chce, żeby inny tłumacz (Piotr Rak) pisał

„reprezentacja” zamiast „przedstawienie” (s. 291, przyp. 67) czy „inteligibilny” zamiast „umysłowy” (s. 296, przyp. 69). Zakwestionowane przez prof. Pazią odpowiedniki są nie tylko mechanicznym spolszczeniem, ale i interpretacją (próbą wyjaśnienia). Jednak tłumaczyć *perceptio* jako „percepcja”, *repraesentatio* jako „reprezentacja”, a *intelligibilis* jako „inteligibilny” to w ogóle nie przetłumaczyć odnośnych terminów, lecz zastąpić je *idem per idem*, a więc poniekąd *ignotum per ignotum*.

Nie byłoby to może takie ważne, gdyby nie analogiczny przypadek w drugą stronę z udziałem samego autora. Prof. Paż tłumaczy *realis* jako „rzeczywisty”, choć gdyby trzymał się swojej zasady, powinien by użyć określenia „realny”. Słowo „rzeczywisty” nie jest bowiem niewinnym tłumaczeniem terminu *realis*, tylko jego interpretacją – i to bardzo doniosłą i stroniczą.

Dziś język potoczny nie odróżnia „realności” od „rzeczywistości” – tymczasem jest to różnica fundamentalna dla tradycyjnej filozofii, zwłaszcza teorii bytu i poznania. Nie można zrozumieć filozofii nowożytnej, jeśli nie odróżnia się „realności” od „rzeczywistości”, czyli nie odróżnia się ogólności od jednostkowych faktów.

Jeżeli coś tylko może się zdarzyć, jest realne (np. zagrożenie lawiną). Jeżeli coś naprawdę się wydarzyło lub wydarza, jest rzeczywiste (np. epidemia wirusa). Coś, co tylko może się zdarzyć, może się zdarzyć dlatego, że jest zgodne z istotą rzeczy, której ta możliwość przysługuje, np. pies może na nas zaszczekać, bo szczekanie należy do istoty psa, czyli do jego esencji. Ale „istota” psa to tylko zawartość pojęcia psa, czyli ogólna wiedza, jaką człowiek ma o psach. Natomiast sam pies, a nie jego ogólne pojęcie, jest zawsze jednostkowy, a każde jego szczekanie jest również jednostkowym aktem (zdarzeniem). Jednostkowe rzeczy i zdarzenia należą już nie do sfery realności, tylko rzeczywistości – zdarzenia, jakim ulegają rzeczy, są faktami. W przeciwieństwie do pojęć, które są ogólne, rzeczy są jednostkowe. Pojęcia są „realne”, rzeczy są „rzeczywiste”.

Ktoś, kto czyni filozofowi zarzut, że filozof uważa pojęcia za „realne”, a więc rzekomo bardziej rzeczywiste od prawdziwego świata, popełnia błąd. Myli „realność” z „rzeczywistością”, pojęcia z rzeczami, możliwości z faktami, byty ogólne z jednostkowymi. Tymczasem na takim błędzie opiera się często zarzut rzekomego „esencjalizmu”, kierowany pod adresem filozofów nowożytnych. To oskarżenie filozofów o błąd jest samo błędem. Ale sam ten błąd ma swoje dalsze przyczyny, a jedną z tych przyczyn są mylne tłumaczenia tekstów źródłowych filozofii nowożytnej – tłumaczenia, w których, jak w *Monadologii* Leibniza, francuskie słowo *réel* lub łacińskie *realis* oddaje się po polsku jako „rzeczywisty”, gdy właśnie one w żadnym razie nie znaczą „rzeczywisty”, lecz są podstawowym filozoficznym przeciwieństwem tego pojęcia.

Dlatego w filozofii nowożytnej na ogół ściśle odróżniano „realność” i „rzeczywistość” (np. niem. *Realität* i *Wirklichkeit*), i to dokładnie w związku

z głównym tematem książki prof. Pazia. „Realne” jest coś, co dotyczy możliwych istot rzeczy, rozpatrywanych w myśli, w oderwaniu. „Rzeczywistość” to cecha przedmiotów ze świata faktycznie istniejącego i tak rozumianą „rzeczywistość” oddawano w filozofii klasycznej terminem *actualitas*. (Właśnie dlatego, że w dzisiejszej polszczyźnie mamy słowo „rzeczywisty” na tradycyjne *in actu*, można było nadać słowu „aktualny” znaczenie czasowe, tj. „teraźniejszy”).

Trzeba przyznać, że do tej nieostrożności w szafowaniu „rzeczywistością” w miejsce „realności” przygotowywali nas od dziesięcioleci niemal zgodnie polscy tłumacze filozofii nowożytnej. Myślę jednak, że ten fakt da się wyjaśnić powodem wspomnianym już wyżej – zastępowanie słowa *realis* polskim „realny” musiało im się wydawać czynnością mechaniczną, niegodną prawdziwego tłumacza, którego zadaniem jest, jak prawdopodobnie uważano, znaleźć odpowiednik dobrze zakorzeniony we własnym języku. Słowo „rzeczywisty” wyglądało na rodzimy, polski odpowiednik terminu *realis*. Sądzę, że w ten sposób powstała konwencja, którą posługuje się także prof. Paż – i przypuszczam, że jest to konwencja myląca. Podobnie przecież przez wiele dziesięcioleci nazywano książkę A. Schopenhauera „Świat jako wola i wyobrażenie”, chociaż różnica między „wyobrażeniem” a „przedstawieniem” jest w filozofii zasadnicza.

O podstawowej różnicy między „rzeczywistością” a „realnością” przypomina m.in. Martin Heidegger, doskonale rozumiejący tradycję filozoficzną (choć sam rzadko kiedy rozumiany). Stosowną uwagę zamieszcza m.in. w rozprawie *Kant a problem metafizyki* (por. Heidegger 2012, § 18, s. 91–92). Kant w swojej „dedukcji kategorii” wykazywał „obiektywną realność” (*objektive Realität*) kategorii. Ale, jak podkreśla przy tym Heidegger, „realność” (*Realität*) jest czymś całkiem innym od „rzeczywistości” (*Wirklichkeit*). Kategorie u Kanta są „realne”, ale nie są „rzeczywiste”. Rzeczywistość (*Wirklichkeit*) to bowiem to samo co egzystencja (*Existenz*) lub istnienie (*Dasein*). Natomiast „realność” (łac. *realitas*) to esencja, czyli treściowa zawartość bytu (*der Wasgehalt des Seienden*). Dlatego najlepszym słowem na oddanie znaczenia „realności” jest, zdaniem Heideggera – i wydaje się to jak najśluszniesze – „rzeczowość” (*Sachheit*).

Nieodróżnianie „rzeczywistości” od *realitas* (rzeczowości) prowadzi do jawnych błędów w tłumaczeniu i paradoksów w rozumieniu tekstów źródłowych. Autor uznaje za całkiem naturalne przypisać Leibnizowi wewnętrznie sprzeczny pogląd, jakoby istniała „rzeczywistość w istotach, czyli możliwościach” (s. 329), czyli że „w możliwościach” jest coś „rzeczywistego” (s. 328). Jest to nieporozumienie – jeśli coś jest tylko możliwe, to tym samym nie jest rzeczywiste, choć może być rzeczowe, tzn. może odpowiadać temu czemuś jakiś byt rzeczywiście istniejący (faktyczny). Dla Leibniza Bóg jest źródłem zarówno możliwości, jak i rzeczywistości (dwóch odrębnych dziedzin bytu:

esencji i egzystencji). Niżej podaję fragmenty *Monadologii*, które uważam za błędnie przełożone przez autora książki (s. 328–329). Ja sam zamiast *réel* będę pisał „rzeczowy”, choć można by oczywiście zostawić „realny” – w każdym razie ważne jest, aby unikać terminu „rzeczywisty”, zachowując go dla *actuel*, bo „rzeczywiste” są tylko „egzystencje”, czyli byty „w akcie”.

Il est vrai aussi qu'en Dieu est non seulement la source des existences, mais encore celle des essences, en tant que réelles ou de ce qu'il y a de réel dans la possibilité: c'est par ce que l'entendement de Dieu est la région des vérités éternelles ou des idées dont elles dépendent, et que sans lui il n'y aurait rien de réel dans les possibilités, et non seulement rien d'existant, mais encore rien de possible (Leibniz, *Monadologia*, § 43).

Jest także prawdą, że w Bogu znajduje się nie tylko źródło egzystencji (*existences*), lecz również esencji (*essences*), o ile [te ostatnie] są rzeczowe (*réelles*), a więc [w Bogu znajduje się źródło] tego, co w możliwości jest rzeczowe (*réel*); a to dlatego, że Boski intelekt jest miejscem dla prawd wiecznych, czy [raczej] dla idei, od których one [prawdy wieczne] są zależne, i że bez niego [bez Boga, względnie jego intelektu] nie byłoby nic rzeczowego (*réel*) w możliwościach, i nie tylko nic by nie istniało, ale nawet nic by nie było możliwe (przeł. Ł.K.).

Jeśli coś jest esencją, to nie „egzystuje” (nie jest „rzeczywiste”) – byłaby to sprzeczność wewnętrzna. Esencje mogą jednak być „realne”, w odróżnieniu od fikcyjnych, takich jak chimera. Dziedzina esencji (możliwości) i dziedzina egzystencji (rzeczywistości) są od siebie radykalnie oddzielone – wykluczają się wzajemnie.

Zauważmy, że słowo *réel* brzmiałoby w tym kontekście dość naturalnie, gdyby przełożył je jako „prawdziwy”. Esencje mogą być bowiem „prawdziwe”, a mianowicie wtedy, gdy istnieją odpowiadające im byty. Ale słowo „prawdziwy” jest potrzebne dla tłumaczenia terminów powiązanych etymologicznie ze słowem „prawda”, takich jak fr. *vrai* czy *véritable*.

Car il faut bien que s'il y a une réalité dans les essences ou possibilités, ou bien dans les vérités éternelles, cette réalité soit fondée en quelque chose d'existant et d'actuel, et par conséquent dans l'existence de l'Être nécessaire, dans lequel l'essence renferme l'existence ou dans lequel il suffit d'être possible pour être actuel (Leibniz, *Monadologia*, § 44).

Dlatego zachodzi potrzeba, żeby, skoro znajduje się jakaś rzeczowość (*réalité*) w esencjach (*essences*), czyli możliwościach, czyli w prawdach wiecznych, ta rzeczowość miała oparcie w jakimś przedmiocie istniejącym (*existant*) i rzeczywistym (*actuel*), a zatem w istnieniu (*existence*) Bytu koniecznego, u którego esencja obejmuje egzystencję, czyli u którego wystarczy być możliwym, żeby być rzeczywistym (przeł. Ł.K.).

Mamy więc z jednej strony dziedzinę esencji i możliwości (z których niektóre są „rzeczowe”, „realne”, a inne fikcyjne), a z drugiej strony dziedzinę egzystencji i rzeczywistości. Egzystencja ma zawsze pierwszeństwo przed esencją, ponieważ gdyby nie było egzystencji, nie byłoby esencji. Taka jest istota przytoczonego właśnie dowodu istnienia Boga u Leibniza z § 44 *Monadologii* –

Bóg jest egzystencją poprzedzającą esencje (ogół esencji). Jeżeli istnieje „esencja”, musi istnieć „egzystencja”, bo egzystencje są zawsze pierwsze przed esencjami. I zarazem jeśli istnieje coś „rzecowego” (*réel*), to musi najpierw istnieć coś „rzeczywistego” (*actuel*), bo coś jest „rzeczowe”, jeśli istnieje jakaś odpowiadająca temu czemuś rzecz. Idea „psa” jest „rzeczowa” (łac. *realis*), bo w świecie istnieją rzeczy (*res*), jakimi są poszczególne psy. Idea chimery nie jest rzeczowa (*realis*), ponieważ w świecie nie istnieje żadna rzecz (*res*), która by odpowiadała idei chimery.

Rozbudowałem ten komentarz, aby pokazać, że Leibniz – całkiem na przekór tezm książki prof. Pazia – wcale nie był „esencjalistą”. Dla Leibniza „rzeczywistością” są monady i wielka Monada – Bóg. Natomiast esencje są dla Leibniza „rzeczywistością” co najwyżej w takim pochodnym sensie, że są myślami istniejącego, rzeczywistego Boga. Esencje oderwane od egzystencji nie istnieją – zamieniłyby się w niebyt. Esencje są bowiem tylko treściami umysłów, a sprawdzianem dla treści umysłów jest rzeczywistość (egzystencja). Tymczasem prof. Paż pisze: „istota to bezwzględnie centralna kategoria Leibnizjańskiej teorii bytu” (s. 336). Filozofia Leibniza to dla prof. Pazia „radikalny esencjalizm” (s. 336), czyli „bezwzględny bytowy prymat” istoty (s. 339). Trudno tu o większą rozbieżność poglądów. Wolno bowiem uważać całkiem odwrotnie, że „istota” to marginalna kategoria w filozofii Leibnizowskiej. Wręcz przeciwnie, monadologia Leibniza zasługuje znacznie bardziej na miano „radikalnego egzystencjalizmu” – jest to bowiem pluralizm bytów indywidualnych, a „esencje” są tylko treściami świadomości tych bytów indywidualnych (wśród których wyróżniony jest byt indywidualny Bóg – i Jego treści świadomości).

Zwieńczeniem paradoksów prof. Pazia może być następujące sformułowanie: „Pośród tego zaś, co rzeczywiste, jest również to, co (aktualnie) nieistniejące, m.in. opisywane przez Leibniza «światy możliwe»” (s. 424). Takie podsumowanie myśli Leibniza byłoby mu chyba całkowicie obce. Światy możliwe u Leibniza nie są „rzeczywiste” w żadnym razie – one po prostu nie istnieją. Współczesna moda na pojęcie „światów możliwych” (jako frazes retoryczny oderwany od swoich historycznych korzeni) przyczynia się niestety do nieporozumień na temat filozofii Leibniza.

Wszystko to sprawia, że moim zdaniem rozdział o Leibnizu jest w książce prof. Pazia najbardziej kontrowersyjny – filozofia Leibniza zostaje w nim postawiona na głowie. Autor przytacza ważne i ciekawe cytaty z Leibniza, ale tłumaczy je całkiem na opak, żeby udowodnić rzekomy esencjalizm Leibniza. Na przykład gdy Leibniz pisze, że egzystencja jest czymś więcej niż esencja (s. 352) – podaję właściwe tłumaczenie: „Egzystencję pojmujemy jako rzeczywistą (*actualis*), czyli jako coś wykraczającego (*superadditum*) poza możliwość lub esencję” – to autor wyciąga z tego wnioski, że egzystencja jest tylko pewną szczególną odmianą esencji, z niewielkim dodatkiem w postaci istnie-

nia. Od takiego rozumienia wiedzy rzekomo prosta droga do twierdzenia Wolffa, że egzystencja jest „dopełnieniem możliwości” (*complementum possibilitatis*) (s. 394). Nie rozumiem, dlaczego to „dopełnienie” ma być rozumiane jako drobnostka, w niczym niezakłócająca perspektywy esencjalizmu. Czy świat materialny jest dla prof. Pazia naprawdę taką drobnostką – lub czy autor chce nas przekonać, że był drobnostką dla tak wielkich umysłów jak Leibniz?

Można się zastanawiać, dlaczego założyciel Polskiego Towarzystwa Leibnizjańskiego ma tak szczególny pogląd na filozofię Leibniza. Myślę, że wynika to z umieszczania Leibniza w perspektywie kartezjańskiej. Tymczasem w moim przekonaniu znaczenie Leibniza dla filozofii nowożytnej polega na tym, że on z tradycji kartezjańskiej właśnie wyraźnie się wyłamywał – przez swój powrót do realistycznej orientacji metafizyki klasycznej (w tym wypadku „realizm” oznacza teorię świata rzeczywistego, a nie samych treści umysłu, jak w „idealizmie”). Byłoby to jednak zaprzeczeniem tezy prof. Pazia o odejściu filozofii nowożytnej od realistycznej metafizyki do idealistycznej ontologii.

Przy okazji – autor nadaje dużą wagę faktowi, że Leibniz w pewnym miejscu napisał słowo *Essentia* wielką literą (s. 329, przyp. 40). Argument taki traci jednak znaczenie, ponieważ Leibniz nagminnie zapisywał wiele pojęć (kluczowych w jakimś fragmencie) wielką literą. Aby się o tym przekonać, wystarczy sięgnąć choćby do *Monadologii* (i jej rękopisu). Wielką literą są tu zapisane np. słowa: „Monada”, „Atomy Natury” i „Elementy” (Leibniz 1981, § 3, s. 72), gdzie indziej np. „Dusze Zwierząt” (Leibniz 1981, § 14, s. 82) itd.

W książce prof. Pazia przewija się nieustannie odróżnienie „ontologii” od „metafizyki”, pokrewne odróżnieniu, jakiego dokonywał w XX wieku Roman Ingarden (teoria możliwości i rzeczywistości). Ale ontologię i metafizykę można rozumieć także bliskoznacznie, jako dwie nazwy dla filozoficznej teorii bytu. W tym drugim kontekście obie nauki, ontologia i bliskoznaczna jej metafizyka, wspólnie przeciwstawiają się innej gałęzi filozofii – filozoficznej teorii poznania, czyli epistemologii. Zasadnicza wątpliwość interpretacyjna wiążąca się z badaniami prof. Pazia – i stanowiąca wyzwanie dla historyków filozofii – jest taka, czy dziejów filozofii nowożytnej nie dałoby się lepiej wyjaśnić, badając dwie fundamentalne orientacje filozoficzne – nastawienie na prymat „teorii bytu” (ontologii) lub „teorii poznania” (epistemologii).

Przydałyby się w tym miejscu i dla tego celu terminy „ontologizm” i „epistemologizm”. W książce prof. Pazia termin „ontologizm” jest używany, ale w całkiem innym, zaskakująco wąskim sensie – jako umowna etykieta dla filozoficznego stanowiska Malebranche’a. Według tego filozofa, pierwotnym przedmiotem poznania jest, w ukryty sposób, zawsze Bóg (por. np. s. 253). Co jednak taki pogląd ma wspólnego z „ontologią”? Natomiast słowo „ontologizm” może być bardzo użyteczne dla określania takich stanowisk filozoficznych, które dają pierwszeństwo ontologii (teorii bytu) przed epistemologią

(teorią poznania). Ontologią byłby więc np. Spinoza czy Leibniz, a epistemologią – Locke czy Kant.

Jakie zająć stanowisko w sprawie ontologii, metafizyki i epistemologii – w których gąszczu pogubiła się (być może) filozofia nowożytna? Zaryzykuję własny punkt widzenia.

Pamiętajmy, że już u Arystotelesa, w klasycznej metafizyce *par excellence*, mamy „substancje pierwsze” (*prōtai ousiai*) i „substancje drugie” (*deúterai ousiai*), czyli właściwie „byty pierwsze” i „byty drugie”. Jest to jak gdyby odróżnienie dwóch znaczeń słowa „byt”, a zarazem wskazanie na pierwotny i wtórny przedmiot badań filozoficznych. „Byt” w sensie pierwszym to materialne rzeczy jednostkowe składające się na świat; „byt” w sensie drugim to treści naszego umysłu (*eidē* – „rodzaje”, a więc platońskie „idee” lub arystotelesowskie „formy”). Terminologia „pierwsze – drugie” może też sugerować, że rzeczy jednostkowe są bytem w sensie podstawowym, a treści umysłu, czyli „byty drugie”, są tylko ujęciem poznawczym „bytów pierwszych”. Badanie „bytów pierwszych” może ponadto zostać ograniczone do świata przyrody lub rozszerzone na świat ludzkiej kultury, a zatem pośrednio na świat duchowy (i wówczas staje się „teologią”). Patrząc z perspektywy całych dziejów filozofii, badanie bytów pierwszych może być albo „ontologią” (badaniem tylko bytów naturalnych), albo „metafizyką” (badaniem zarazem bytów naturalnych i nadprzyrodzonych, czyli zapośredniczonych kulturowo); natomiast badanie „bytów drugich” (treści umysłu) staje się epistemologią (która w dziejach przyjmowała zwykle postać bądź psychologii, bądź logiki).

Wiele jeszcze kwestii poruszonych w książce prof. Pazia wymaga zastanowienia, bo padające tam odpowiedzi są wątpliwe lub niejasne. Co to właściwie jest „apercpcja”? Czym właściwie jest „ustanawianie” (łac. *ponere*)? – to tylko przykłady takich pytań. Pokazują one, mam nadzieję, że filozofia nowożytna wciąż zasługuje na poważne badania – i to nie tylko jako historia, która już przeminęła, ale też jako potencjalnie żywa inspiracja dla współczesnych rozstrzygnięć teoretycznych.

W powyższych uwagach omówiłem pewną liczbę wątpliwości i kwestii spornych, jakie wzbudza książka prof. Pazia. Nie chciałbym, żeby ten komentarz polemiczny przysłonił zalety omawianej pracy. Największą z nich jest już samo podjęcie odnośnej tematyki.

Dodam, że książka została ładnie wydana – ma różową okładkę, przyjemną w dotyku, dobry papier, wyraźny druk. Arkusze są ze sobą pozszywane, rzecz ważna dla miłośników książek (tzn. osób, które otwierają książki, żeby je czytać), a rzadka w naszych czasach (bo mało kto już otwiera książki).

Pracę prof. Pazia można traktować jako raport z frontu badań nad filozofią nowożytną. Wydaje się, że badania te mają cel bardziej filozoficzny niż historyczny i dlatego jest ważne, aby strona historyczna była w nich bez zarzutu i umożliwiała przejście od razu do dyskusji merytorycznych. Historia ontologii i sama ontologia muszą z pewnością zostać na gruncie polskim dobrze opracowane, a omawiana książka jest pomocnym studium na tej drodze.

Ponadto jest fascynującą przygodą obserwować, jak w epoce nowożytnej „nić filozofii” stopniowo rozwija się przez labirynt dziejów.

Bibliografia

- Antognazza M.R. (2018), *Leibniz. Biografia intelektualna*, przeł. Z i Ł. Lamżowie, Kraków: Copernicus Center Press.
- Bocheński J.M. (1994), *Sto zabobonów*, wyd. II, Kraków: Philed.
- Claubergius I. (1664), *Metaphysica de ente, quae rectius Ontosophia, aliarum disciplinarum, ipsius quoque iurisprudentiae & literarum, studiosis accomodata*, wyd. III, Amstelodami (skan internetowy).
- Gordon M. (1974), *Leibniz*, Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Heidegger M. (2012), *Kant a problem metafizyki*, przeł. B. Baran, Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Leibniz G.W. (1961), *Quid sit idea*, w: tenże, *Die philosophischen Schriften*, red. C.I. Gerhardt, t. VII, Hildesheim: Georg Olms.
- Leibniz G.W. (1981), *Monadologia*, Edicion trilingüe, przeł. J. Velarde, Oviedo: Pentalfa.
- Leibniz G.W. (1995), *Monadologia*, przeł. H. Elzenberg, w: H. Elzenberg, *Z historii filozofii*, red. M. Woroniecki, Kraków: Znak.
- Lisak B. (2020), *Aktualność „Sporu o istnienie świata” Romana Ingardena w świetle współczesnych mu stanowisk filozoficznych*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 4.
- Paź B. (2019), *„Filum cognitionis”. Przemiany nowożytnej metafizyki w ontologię od Suareza do Kanta*, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Platon (1993), *Fajdros*, przeł. W. Witwicki, w: Platon, *Dialogi*, Warszawa: Unia Wydawnicza „Verum”.
- Wolfius Ch. (1730), *Philosophia prima, sive Ontologia, methodo scientifica pertractata, qua omnis cognitionis humanae principia continentur*, Francofurti & Lipsiae (skan internetowy).