

ROMAN DAROWSKI SJ (Kraków)

## STOSUNEK JEZUITÓW POLSKICH XVII I XVIII WIEKU DO KARTEZJANIZMU

Pierwsze wiadomości o filozofii Kartezjusza (1596–1650) pojawiły się u polskich autorów począwszy od lat czterdziestych XVII wieku<sup>1</sup>. Najwcześniejsze zaś znane nam obecnie wzmianki jezuitów o Kartezjuszu pochodzą z drugiej połowy XVII wieku<sup>2</sup>. Znajdują się one zarówno w wykładach rękopiśmiennych, czyli w notatkach sporządzanych przez studentów podczas wykładów filozofii, jak i w pracach drukowanych. Krótkie na ogół i najczęściej krytyczne uwagi na temat Kartezjusza i niektórych jego poglądów pojawiają się np. u Stefana Sczanieckiego SJ (†1737) w jego wykładach prowadzonych w Poznaniu (1686–1688) i Kaliszu (1688–1694)<sup>3</sup>. W druku zaś spotykamy je

<sup>1</sup> Zob. Z. Ogonowski, *Filozofia szkolna w Polsce w XVII wieku*, Warszawa 1985, s. 154–157.

<sup>2</sup> Obok własnych nowszych badań, dotyczących zwłaszcza J. Gengella, korzystam tutaj z moich wcześniejszych prac, a w szczególności: *Stan obecny i perspektywy badań nad filozofią w szkołach jezuickich w Polsce (XVI–XVIII w.)*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 24:1978 s. 256–261; *Filozofia Jana Kowalskiego SJ (1711–1782)*, „Studia Philosophiae Christianae” 22:1986 z. 1, s. 182–185; *Poglądy filozoficzne Stanisława Jaworskiego SJ (1711–1779)*, „Roczniki Filozoficzne” 29:1981 z. 1, s. 119–122; *Poglądy filozoficzne Antoniego Skorulskiego SJ (1715–1777)*, Kraków 1996, s. 30–31. Trzy pierwsze pozycje ukazały się ponownie w mojej książce: *Studia z filozofii jezuitów w Polsce w XVII i XVIII wieku*, Kraków 1998. – Uwzględniłem również inne prace na temat kartezjanizmu w Polsce: W. Smoleński, *Przewrót umysłowy w Polsce wieku XVIII*, Warszawa 1923 (wyd. 3:1949), zwłaszcza rozdział *Filozofia recentiorum*; W. Wąsik, *Kartezjanizm w Polsce*, „Przegląd Filozoficzny” 40:1937, zwł. s. 219–220, 414–415; L. Chmaj, *Kartezjanizm w Polsce w XVII i XVIII wieku*, „Myśl Filozoficzna” 1956, nr 5, s. 67–102; E. Morawiec, *Filozofia Kartezjusza w polskiej literaturze filozoficznej XX wieku*, „Studia Philosophiae Christianae” 2:1966 z. 1, s. 66–69.

<sup>3</sup> Zob. R. Darowski, *Filozofia Stefana Sczanieckiego SJ (1658–1737)*, [w:] *Jezuicka ars educandi*, Kraków 1995, s. 56, 60; *Studia z filozofii jezuitów w Polsce w XVII i XVIII wieku*, Kraków 1998, s. 186, 190. W wydanych później *Fragmentach z fizyki* Sczaniecki zajmuje stanowisko m.in. wobec poglądu Kartezjusza na istotę ciała. Pisze o nim, że jest „teraz sławny u filozofów politycznych, którzy są raczej mi-

m.in. w niezwykle bogatej spuściźnie filozoficznej Wojciecha Tytkowskiego (†1695), np. w zbiorach tez Braniewskich z roku 1666 oraz w pracy *Philosophia curiosa* (Kraków 1669)<sup>4</sup>.

Filozofia Descartesa była także znana wybitnemu matematykowi Adamowi Kochańskiemu SJ (1631–1700), który m.in. 18 listopada 1671 r. pisał z Pragi do Leibniza, że czytał Kartezjusza i innych autorów oraz starał się ich poprawić, co też osiągnął<sup>5</sup>.

## PIERWSZA POŁOWA XVIII WIEKU

### *Jerzy Gengell*

Pierwszym jezuitą polskim, który obszerniej zajął się filozofią Kartezjusza, był Jerzy Gengell SJ (1657–1727), profesor filozofii we Lwowie (1687–1689), Jarosławiu (1690/1691) i Lublinie (1691–1693) oraz profesor teologii we Lwowie i przełożony w różnych domach<sup>6</sup>.

Gengell zajął się filozofią Kartezjusza przede wszystkim w dwu swych rozprawach: *Eversio atheismi* (Brunsberga-Braniewo 1716) i *Gradus ad atheismum* (Braniewo 1717; drugie wydanie: Lwów 1724). Książki powstały mniej więcej w jednym czasie; w pierwszej autor powołuje się na drugą i odwrotnie. Referowanie poglądów

---

łośnikami nowości niż prawdy”. Kartezjuszowi przyznaje, że może się zgodzić z jego opinią, iż „materia pierwsza” (zresztą z racji ilości) jest ciałem trójwymiarowym (kartezjańska *trina dimensio*), ale ta trójwymiarowość nie stanowi jeszcze „całego ciała”; w opinii Kartezjusza znika zwłaszcza forma substancjalna, a przez to substancja, z wszystkimi tego konsekwencjami, co jest nie do przyjęcia (*Fragmenta [ex physica]*, Lublin 1710, s. 26).

<sup>4</sup> Zob. na ten temat: R. Darowski, *Geneza dzieła Wojciecha Tytkowskiego SJ „Philosophia curiosa”*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 26:1980 s. 32; przedruk w: *Studia z filozofii jezuitów w Polsce w XVII i XVIII wieku*, Kraków 1998, s. 177; F. Bargieł, *Wojciech Tytkowski SJ i jego „Philosophia curiosa” z 1669 r.*, Kraków 1986, s. 167.

<sup>5</sup> „Legi Cartesium, Rheitam, Hevelium, Lanam etc., sed omnes eorum praxes laborant vitiis, quibus ego remedium adferre laboravi et obtinui” (*Korespondencja Kochańskiego i Leibniza*, wydał S. Eckstein, Warszawa 1902, s. 236).

<sup>6</sup> Zob. także: H. Krawczyk SJ, *Stosunek Jerzego Gengella SJ do filozofii René Descartes’a*, Kraków 1969, ss. IX+57 (praca licencjacka, maszynopis w Archiwum Wydziału Filozoficznego Ignatianum w Krakowie); F. Bargieł, *Geneza i przyczyny niewiary według Jerzego Gengella SJ (1657–1727)*, „Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie” 1990 s. 116–119; F. Bargieł, *Jerzego Gengella SJ (1657–1727) rozprawa O nieśmiertelności duszy ludzkiej*, „Forum Philosophicum” 4:1999 s. 254.

zaczniemy jednak od pracy *Gradus ad atheismum*, gdyż znajdują się w niej ogólne uwagi na temat Kartezjusza i jego poglądów.

Rozprawa *Gradus ad atheismum* składa się z trzech traktatów, w których autor szczegółowo omawia trzy „stopnie” prowadzące do ateizmu. Są nimi: (1) pewne rodzaje grzechów; (2) herezje; (3) niektóre błędne opinie. Rozdział I trzeciego traktatu poświęcony został Kartezjuszowi. Na początku Gengell stwierdza, że doktryna „Kartezjusza i jego zwolenników jest stopniem, czyli dysponuje do ateizmu (*Gradus ad atheismum*, Braniewo 1717, s. 91). Powołując się zwłaszcza na takich autorów, jak Piotr Huet, Tomasz Compton i Jan de Benedictis, podaje dalej następującą charakterystykę Kartezjusza:

René des Cartes, inaczej Kartezjusz, urodzony w Hadze w 1596, wyznawał, jak sam stale utrzymuje, religię katolicką. Od okresu życia wojkowego nie kształcił się w żadnych innych sztukach, lecz kształcił się wyłącznie w matematyce. Zajął się literaturą naukową, mając większe zdolności niż roztropność. W dialektyce był mało biegły, a jeszcze mniej w teologii. Zależało mu więcej na nowinkach niż na prawdzie. Dążył raczej do wielkiej niż do dobrej sławy. O sobie miał wysokie mniemanie, choć starał się robić wrażenie skromnego. Płomyki jego wrodzonej pychy ujawniały się zwłaszcza wówczas, gdy miał do czynienia ze znakomitymi przeciwnikami. W tym zaś, co twierdził i czego dowodził, nie był wystarczająco stały<sup>7</sup>

Z kolei Gengell wskazuje na te twierdzenia Kartezjusza, które dysponują, czyli prowadzą do ateizmu. Takimi jego zdaniem są: (1) przyjęcie zasady powszechnego wątpienia za fundament filozofii; (2) twierdzenie, że Bóg może sprawić, by przestały obowiązywać podstawowe zasady (np. by  $2 \times 2$  nie równało się 4, lub by ta sama rzecz mogła równocześnie istnieć i nie istnieć, lub by twierdzenia sprzeczne mogły być równocześnie prawdziwe i fałszywe), co w konsekwencji może prowadzić do wniosku, że Bóg istnieje i nie istnieje; (3) lekceważenie najmocniejszych nawet argumentów na istnienie Boga.

Nadto Kartezjusz przyjmując, że zwierzęta są czystymi automata (*mera automata*), pozbawionymi poznania zmysłowego, przeczy

<sup>7</sup> „Renatus des Cartes, alias Cartesius, natus Hagae Turonum, Anno 1596, Religione, ut se ipse ubique profitetur, Catholicus; a vita militari nullis artibus, nisi Mathematicis eruditus, ad litteras altiores accessit, ingenio maiori praeditus, quam iudicio: in Dialectica parum; in Theologia, minus versatus: novitatis studiosior, quam veritatis: intentus potius, ut magnam famam, quam ut bonam haberet: plurimi se ipse faciebat; magnam praeseferebat modestiae speciem: ac tum praecipue erumpebant innatae superbiae igniculi, si quando nobiles aliquos nactus erat Adversarios, non satis item constanter sua, vel proferebat, vel probabat” (*Gradus ad atheismum*, Braniewo 1717, s. 91–92).

oczywistym danym doświadczenia, a opierając swą argumentację za nieśmiertelnością duszy ludzkiej wyłącznie na istnieniu w niej zdolności poznawczej (w przeciwieństwie do zwierząt), otwiera tym samym drogę do odrzucenia nieśmiertelności duszy ludzkiej. Wreszcie z tego, że według Kartezjusza idea „rzeczy myślącej” jest inna niż idea ciała, nie wynika jeszcze, że dusza rzeczowo różni się od ciała i że jest niematerialna, gdyż za różnicą myślną nie musi iść różnica rzeczowa. W dalszej części Gengell przytacza dosłownie 18 zdań Kartezjusza, które uważa za błędne, a na końcu próbuje podważyć jego zasadę „cogito, ergo sum”

W dziele *Eversio atheismi* Gengell – omawiając wątpliwe argumenty na istnienie Boga – obszerniej zajmuje się trzema dowodami na ten temat, przedstawionymi przez Kartezjusza w książce *Meditationes de prima philosophia*: (1) z samego rozważania natury Boga, czyli z idei Boga; (2) z faktu istnienia w nas idei Boga, która musi mieć przyczynę; (3) z rozważania sposobu ludzkiego bytowania i naszej zależności od Boga. Do wszystkich tych dowodów Gengell odnosi się krytycznie, wykazując zwłaszcza, że w argumentacji zachodzi nieuprawnione przechodzenie od porządku logicznego do porządku ontycznego, czyli ze sfery myśli do rzeczywistości zewnętrznej.

Do poglądów Kartezjusza Gengell powrócił jeszcze w monografii *De immortalitate animae humanae veritas* (Kalisz 1727), w której poświęcił mu kwestię XVIII (s. 107–109): „Czy doktryna Kartezjusza [...] prowadzi do błędu przyjmującego śmiertelność duszy?” (*Doctrina Cartesii, ejusque asseclarum, multumne conducit, ut accedatur ad impium errorem de Animae mortalitate?*). Odpowiada twierdząco, przytaczając w zasadzie tę samą argumentację co i w książce *Gradus ad atheismum*, i stwierdzając, że przyjęcie przez niego zasady powszechnego wątpienia podważa również prawdę o nieśmiertelności duszy.

Gengell zapoczątkował w Polsce nurt antykartezjański, do którego później włączyło się jeszcze kilku jezuitów, a także inni autorzy polscy. Wszyscy oni byli pod znacznym wpływem Gengella, który z pasją krytykował Kartezjusza, a jego nastawienie miało charakter w dużej mierze apologetyczny: bronił dotychczasowej filozofii. Późniejsze spory w drugiej połowie XVIII w. były już o wiele spokojniejsze.

Po śmierci Gengella (†1727) polemiki osłabły. Odżyły wówczas, gdy w roku 1740 osiadł w Warszawie Antoni Maria Portalupi, teatyn, Włoch z pochodzenia, i zapowiedział nauczanie nowej filozofii, która była pod znacznym wpływem kartezjanizmu. Opozycja wobec kartezjanizmu nasiliła się więc począwszy od lat czterdziestych XVIII w. Przewodzili jej jezuici, głównie Jan Kowalski i Andrzej Rudzki oraz – w mniejszym zakresie – Stanisław Jaworski, a także Adam Malczew-

ski. W sporach tych brała również udział Akademia Krakowska oraz dominikanie. Wśród przeciwników kartezjanizmu w tym okresie najwybitniejszym był Jan Kowalski, dlatego jemu poświęcimy tutaj nieco więcej uwagi, tym bardziej że z jego tekstów korzystali inni antykartezjanie polscy, a jego *Rozmowa o filozofii* (Lwów 1746) była pierwszą pracą w języku polskim – i to pisaną piękną polszczyzną – poświęconą w znacznej mierze filozofii Kartezjusza. Obok Kowalskiego przedmiotem naszego zainteresowania będzie także Andrzej Rudzki i Stanisław Jaworski.

### *Jan Kowalski*

Stosunek Jana Kowalskiego do filozofii Kartezjusza ujawnia się przede wszystkim w *Przedmowie do dysputy* (*Praefatio ad disputationem, systema peripateticae philosophiae ratione theologica propugnans*), zamieszczonej na początku jego książki *Philosophia peripatetica* (Lwów 1749, k. 5–14v). Wprawdzie w tytule *Przedmowy* autor zapowiedział argumentację teologiczną (*ratione theologica propugnans*), ale jest tam również sporo argumentacji filozoficznej.

Kowalski stwierdza najpierw, że prawda nie może się sprzeciwiać prawdzie. Objawienie zaś jest nosicielem prawdy, dlatego to, co się sprzeciwia prawdom objawionym, nie może być prawdą. Niektóre tezy filozofii arystotelesowskiej znajdują potwierdzenie w racjach teologicznych. W szczególności teologia odróżnia istotę ciała od jego rozciągłości (w nauce o Eucharystii), przyjmuje materialną formę substancjalną u zwierząt (duszę sensorywną, czyli zmysłową) oraz to, że stworzenia są zdolne działać i wytwarzać określone skutki. W świetle tego nie mogą znaleźć uznania niektóre poglądy filozoficzne Kartezjusza. Pod nagłówkiem *Paradoxa Cartesii* autor w 12 punktach zestawia twierdzenia, które uważa za wewnętrznie niespójne lub sprzeczne. Stosuje więc tutaj swoistą krytykę wewnętrzną. Oto ważniejsze z tych punktów.

1. Kartezjusz uczy, że podejmując poszukiwanie prawdy należy o wszystkim wątpić, a nawet wszystko odrzucić z wyjątkiem faktu własnego myślenia i wynikającego zeń istnienia podmiotu. W ten sposób badając prawdę już *a priori* usuwa jej źródło, którym jest Bóg, i bezpodstawnie odrzuca się najbardziej nawet oczywiste prawdy.
2. Podstawowy pewnik przyjęty przez Kartezjusza: „cogito, ergo sum” nie ma wystarczającego uzasadnienia, gdyż wynikanie w nim nie jest poprawne. Z samego faktu myślenia nie można bowiem po-

prawnie wyciągać wniosku, że istnieje człowiek. Twierdzenie to tym bardziej wymaga uzasadnienia, że jego zdaniem Bóg może zmieniać istoty metafizyczne bytów.

3. Przyjęte przez siebie kryterium prawdy (*idea clara et distincta*) Kartezjusz albo nie zawsze stosuje, albo też nie jest ono niezawodne, gdyż niekiedy dochodzi do sądów sprzecznych, np. raz twierdzi, że Bóg jest jedyną zasadą ruchu materii, innym razem zaś przypisuje ruch stworzeniom (Kowalski cytuje odnośne teksty).
4. Zasadność kryterium prawdy Descartes wyprowadza z prawdziwości i dobroci Boga, twórcy ludzkich idei wrodzonych. Przekonanie to jednak nie zgadza się z jego poglądem na istotę zwierząt, które uważa za maszyny, a przecież – podkreśla Kowalski – o ich życiu (i poznaniu zmysłowym) łatwo można sobie wyrobić ideę jasną i wyraźną.
5. Kartezjusz wyprowadza prawdziwość kryterium prawdy z istnienia Boga, a istnienie Boga z idei jasnej i wyraźnej, co jest błędem logicznym, zwanym *petitio principii*.
6. Niespójny jest jego pogląd na istotę duszy: raz miałaby ona polegać na aktualnym myśleniu, innym razem na zdolności myślenia, to znów na wewnętrznej zasadzie lub substancji (podano odpowiednie cytaty).

Podobne problemy poruszył Kowalski w swym dialogu, napisanym po polsku: *Rozmowa o filozofii*, który jednak – wbrew rozpowszechnionej opinii – nie jest wyłącznie traktatem antykartezjańskim; znajduje się w nim dużo pozytywnego materiału filozoficznego, dotyczącego zwłaszcza zagadnień wprowadzających do filozofii.

Kartezjusz był dla Kowalskiego głównym przeciwnikiem; jego poglądy krytykował najczęściej, wykazując przy tym bezpośrednią znajomość jego dzieł. W wywodach Kowalskiego zauważalny jest wpływ antykartezjańskich tendencji Gengella. Ale Kowalski jest spokojnym, umiarkowanym i dość rzeczowym krytykiem Kartezjusza, w przeciwieństwie do sporej grupy ówczesnych zawziętych jego przeciwników. W krytyce stosował zarówno argumenty filozoficzne, jak i teologiczne. Poglądy fizykalne interesowały go w mniejszym stopniu; świadczy to o światopoglądowo-ideologicznym podłożu ówczesnych sporów. Wysłunięta przez Janockiego<sup>8</sup> w połowie XVIII w. i powtarzana później opinia, że książka Kowalskiego *Philosophia peripatetica* była skierowana przeciw pijarowi Antoniemu Wiśniewskiemu, zwolennikowi kartezjanizmu, nie znajduje potwierdzenia w tekście.

<sup>8</sup> J. D. Janocki, *Lexicon ...*, cz. 1, Wrocław 1755, s. 80–81.

*Andrzej Rudzki*

Stosunkowi Andrzeja Rudzkiego do filozofii Kartezjusza poświęciłem osobny artykuł<sup>9</sup>, więc tutaj ograniczę się tylko do ważniejszych wiadomości na ten temat.

Nowszej filozofii (*philosophia recentiorum*), a w szczególności filozofii Kartezjusza poświęca Rudzki wiele miejsca w swoich dwóch pracach. W rozprawie *Philosophia orthodoxa* (Poznań 1747) m.in. podaje za Panicim krótką charakterystykę filozofii Kartezjusza i porównuje niektóre jego poglądy z poglądami Epikura, wykazując ich zasadniczą zbieżność. W różnych miejscach książki *Aristotelica philosophia* (Lublin 1750) zamieszcza wiele informacji na temat filozofii kartezjańskiej oraz uwag krytycznych pod jej adresem. W sposób bardziej systematyczny jest o tym mowa w części zatytułowanej *Quaestiones oppositae*, gdzie na początku podał Rudzki krótką biografię Kartezjusza, oraz w trzech syntetycznych przeglądach: racje za filozofią perypatetycką, porównanie dawnej i nowej filozofii oraz twierdzenia dawnych i nowych filozofów (k. 89–94v). Nazwisko Kartezjusza pojawia się też kilkakrotnie w obszernym zbiorze tez z całości filozofii, stanowiącym drugą część książki. W doborze tematyki i sposobie argumentacji Rudzki jest zależny od Gengella, na którego zresztą kilkakrotnie się powołuje.

W filozofii Kartezjusza Rudzki zwracał uwagę głównie na to, co nie zgadzało się z filozofią scholastyczną, a pomijał inne jej strony. Nie zawsze i niekiedy niezbyt jasno odróżniał to, co twierdził Kartezjusz, od tego, co należało do myśli filozoficznej innych przedstawicieli filozofii nowszej. Nieraz też przypisywał mu to, czego on nie głosił, np. atomizm. Wskutek tego wyciąganie wniosków z filozofii nowszej i rozciąganie ich na Kartezjusza nie w każdym przypadku jest uzasadnione. W kilku kwestiach jednak Rudzki trafnie ocenia i poddaje krytyce zapatrywania Kartezjusza, ostrzegając we właściwy tamtym czasem sposób przed kryjącym się w nich niebezpieczeństwem subiektywizmu. Późniejsze dzieje filozofii potwierdziły te obawy.

Andrzej Rudzki cytuje dosłownie sporo wyjątków z pism Kartezjusza, podając dość dokładne referencje, co wskazuje na bezpośrednie korzystanie z jego prac. Zna też niektóre zagraniczne publikacje na temat jego filozofii, np. takich autorów jak J. Panici lub J. B. Tolomei.

<sup>9</sup> R. Darowski, *Stosunek Andrzeja Rudzkiego SJ (1713–1766) do filozofii Kartezjusza*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 24:1988 z. 1, s. 170–176; przedruk w: tenże, *Studia z filozofii jezuitów w Polsce w XVII i XVIII wieku*, Kraków 1998, s. 273–282.

## Stanisław Jaworski

Swój ogólny sprzeciw wobec filozofii Kartezjusza Jaworski<sup>10</sup> wyraził już w zbiorze tez pt. *Peripatetica philosophia* (Warszawa 1751). Bardziej szczegółowo natomiast omówił to zagadnienie w mowie *Praefatio oratorio-philosophica* (Warszawa 1748), w której wskazuje na niekonsekwencje filozofii Kartezjusza, wskutek czego jest ona nie do przyjęcia.

Jaworski zauważa, że w czasach mu współczesnych istniała duża opozycja przeciw filozofii arystotelesowskiej przy równoczesnej tendencji do przyjmowania filozofii nowszej, zwłaszcza filozofii Kartezjusza. Ponieważ jednak prawda nie może się sprzeciwiać prawdzie, więc któryś z tych dwu systemów musi odbiegać od prawdy. Filozofia arystotelesowska przez wiele wieków nie budziła pod tym względem poważniejszych wątpliwości, stąd nasuwa się pytanie, czy zasady filozofii kartezjańskiej są zgodne z prawdą. Jaworski przeprowadza analizę niektórych twierdzeń Kartezjusza w celu znalezienia odpowiedzi na to pytanie.

I tak Kartezjusz uczy, że dla osiągnięcia prawdy należy o wszystkim wątpić, także o istnieniu własnego podmiotu i Boga. Przeczy wszystkiemu z wyjątkiem tego, że myśli, więc istnieje. Szuka prawdy, a odrzuca jej źródło – Boga, którego istnienie stanowi prawdę naturalną. Takie postawienie sprawy doprowadziło niektórych jego zwolenników do ateizmu.

Kartezjusz odrzuca prawdy, których źródłem jest poznanie rozumowe, ale w poszukiwaniu prawdy stawia zasadę: *Ego cogito, ergo sum*. Jaworski zapytuje, na jakiej podstawie tak twierdzi. Przy takim bowiem twierdzeniu nieodzowne jest przyjęcie zasady niesprzeczności, która właśnie Kartezjusz kwestionuje. Nadto, czy z istnienia myśli można wyciągając wniosek o rzeczywistym, realnym istnieniu? Tak właśnie czyni Descartes, uważając, że dusza nie różni się od myślenia. I dalej, czy z istnienia duszy słusznie wnosi on o swym własnym istnieniu? Na tej podstawie można by wprawdzie przyjąć, że istnieje dusza Kartezjusza, ale z tego nie wynika jeszcze, że istnieje Kartezjusz – stwierdza Jaworski.

Zdaniem Jaworskiego, nie do przyjęcia jest zasada, że prawdą jest to, co jasno i wyraźnie poznajemy, gdyż istnieją twierdzenia, które uznajemy za prawdziwe, mimo że nie poznajemy ich jasno i wyraźnie

<sup>10</sup> Na temat Jaworskiego zob.: R. D a r o w s k i, *Poglądy filozoficzne Stanisława Jaworskiego SJ (1711–1779)*, „Roczniki Filozoficzne” 29:1981 z. 1, s. 109–124; przedruk w: R. D a r o w s k i, *Studia z filozofii jezuitów...*, s. 219–235.



(istnienie Boga, wcielenie, ruch niebios lub Ziemi, zjawiska słoneczne lub księżycowe). Także sam Kartezjusz głosił pewne prawdy, które nie odznaczają się powyższymi cechami, np. nieokreśloną (*indefinita*) podzielność materii.

W kwestii ruchu i jego przyczyny Kartezjusz wykazuje niekonsekwencję: raz twierdzi, że tylko Bóg jest siłą poruszającą, a innym razem, że są nią stworzenia. Także i wyjaśnienie natury tej siły nie jest spójne; raz ma ona charakter niestworzony (Bóg), to znów stworzony. Podobnie rzecz wygląda przy wyjaśnianiu ruchu, który od jednego ciała poruszonego przechodzi do innego. Ruch ten (pęd) jest – według Kartezjusza – „sposobem tkwiącym w ciele” (*modus in corpore*); może on i nie może przechodzić z jednego ciała na inne.

Jaworski konkluduje, że te i inne sprzeczności systemu Kartezjusza prowadzą do wniosku, iż albo jasne jego idee są zawodne (*fallaces*), albo Kartezjusz nie opierał się na idei jasnej i wyraźnej przy formułowaniu powyższych twierdzeń. Kartezjusz starał się udowodnić zasadność swej doktryny na podstawie prawdomówności i dobroci twórcy idei, tj. Boga, który nie wprowadza nas w błąd przez idee wrodzone. To jednak nie pasuje do nauki Kartezjusza; np. jest oczywiste, że zwierzęta mają życie, a nie są jedynie automatami, jak twierdzi Kartezjusz.

Kartezjusz wyprowadza zasady swej filozofii z istnienia Boga, najwyższego dobra, a istnienie Boga z idei jasnej i wyraźnej, której prawdziwość gwarantuje dobroć Boża. Taki sposób rozumowania jest jednak błędem logicznym, zwanym *petitio principii*. Kartezjusz odrzuca więc dotychczasowe dowody na istnienie Boga, a ideę bytu najdoskonalszego przyjmuje jako wrodzoną, twierdząc równocześnie, że nawet oczywiste i jasne nasze idee nie dają pewności bez przyjęcia istnienia Boga. Tak więc zasady kartezjańskie uczą, że należy do czasu zanegować istnienie Boga i odrzucając inne dowody na Jego istnienie, stosują w dowodzeniu Boga tzw. błędne koło. Jak widać, zaczynają od ateizmu i kończą na nim. Dlatego – konkluduje Jaworski – miał rację Jerzy Gengell, gdy filozofię Kartezjusza uznał za jeden ze stopni do ateizmu, co zresztą potwierdza m.in. przykład Spinozy.

Kolejne niekonsekwencje Kartezjusza, wskazane przez Jaworskiego, dotyczyły pojęcia próżni, świata (który według Kartezjusza raz jest nieskończony, a innym razem skończony), ruchu ciał poruszonych i wzajemnego ich oddziaływania na siebie. Kartezjusz twierdzi dalej, że jak ciało polega na aktualnej rozciągłości, tak dusza – na aktualnym myśleniu. Gdzie indziej zaś pisze, że dusza to zdolność do myślenia (*potentia cogitandi*). Czy są więc w człowieku różne dusze sto-

sownie do różnorodności myślenia? – pyta Jaworski. Dusza jako „aktualne myślenie” nie byłaby substancją.

Ostatni zarzut wychodzi z pozycji wiary. Kartezjusz, uważający się za katolika, wierzy, że całe i pełne (*totum et integrum*) Ciało Chrystusa znajduje się zarówno w małej, jak i w dużej hostii, a równocześnie uważa za rzecz niemożliwą, by za zmniejszeniem rozciągłości nie poszło umniejszenie substancji.

Z powyższych wywodów Jaworski wyciąga ostateczny wniosek, że Kartezjusz w swych poglądach jest często sprzeczny sam ze sobą, konsekwentnie więc jego filozofia jest nie do przyjęcia. Warto dodać, że w trakcie swych wywodów Jaworski przytacza wiele cytatów z Kartezjusza, które świadczą, iż korzystał bezpośrednio z jego pism.

W argumentacji przeciw Kartezjuszowi widoczny jest wpływ Jerzego Gengella, na którego Jaworski wyraźnie się powołuje. Pewne dane wskazują również na wpływ Jana Kowalskiego. *Praefatio oratorio-philosophica* Jaworskiego oraz *Praefatio ad disputandum systema peripateticae philosophiae ratione theologica propugnans*, zamieszczona w książce Kowalskiego pt. *Peripatetica philosophia* (Lwów 1749, Kalisz 1750), wykazują bardzo daleko posuniętą zbieżność argumentacji, której nawet korzystanie z Gengella nie może w pełni wyjaśnić. Być może, obaj korzystali z innego jeszcze źródła lub korespondowali ze sobą.

Tak wyraźnie zaakcentowaną opozycję Jaworskiego i innych jemu współczesnych przeciw filozofii Kartezjusza i całkowitą niechęć do wzbogacenia własnego systemu pewnymi elementami kartezjanizmu można by chyba wyjaśnić m.in. obawami przed wprowadzaniem jakichkolwiek zmian do własnego systemu, posiadającego charakter dość monolityczny. Nawet niezbyt istotna zmiana mogłaby łatwo spowodować „wyrwę” i zniszczenie wyników wielowiekowego wysiłku intelektualnego.

## DRUGA POŁOWA XVIII WIEKU

Tymczasem dzięki polemikom w kraju i różnorodnym kontaktom z Zachodem wzrastała w Polsce znajomość nowej filozofii, w tym kartezjanizmu. Szerzyli ją głównie pijarzy, zwłaszcza Antoni Wiśniewski, którego popierał Stanisław Konarski. Dużej części społeczeństwa, zainteresowanej szkolnictwem, również bardziej odpowiadał system uwzględniający w dużym zakresie nowsze osiągnięcia nauk przyrodniczych. W połowie XVIII w. i wśród jezuitów nastąpił przełom. Obok wymienionych wyżej przyczyn na zmianę ich postawy wpłynęło niewątpliwie to, że niektórzy z nich odbywali studia za granicą, np.

wymieniony niżej Stanisław Szadurski, kontynuujący w latach 1753–1756 w Paryżu rozpoczęte w Warszawie studia teologiczne, z zainteresowaniem śledził najnowsze prądy filozoficzne i osiągnięcia naukowe, zwłaszcza przyrodnicze. Później, w latach sześćdziesiątych, do nauczania fizyki doświadczalnej i matematyki w Akademii Wileńskiej sprowadzono dwóch jezuitów francuskich (J. Fleuret i J. Rossignol), a wkrótce potem – wskutek wypędzenia jezuitów z Francji w roku 1762 – do Rzeczypospolitej przybyło ich znacznie więcej (łącznie do roku 1773 przebyło 26). Niektórzy z nich sprzyjali Kartezjuszowi, co również musiało oddziaływać na zmianę nastawienia jezuitów polskich. Wpłynął na to zapewne także wzrost świadomości niedostatków uprawianej przez nich filozofii. Antoni Skorulski<sup>11</sup>, Dominik Sędzimir i Ignacy Odrzywolski jako pierwsi starali się nieco inaczej patrzeć na filozofię Kartezjusza. Poglądy jego znali i na ogół odnosili się do nich krytycznie, ale ich stanowisko było bardziej wyważone i nacechowane chęcią godzenia z arystotelizmem wybranych poglądów nowszych. Jeszcze dalej w tym kierunku poszli niektórzy bardziej samodzielni filozofowie jezuićcy drugiej połowy XVIII w.

Spośród autorów, których spuściznę i poglądy opracowano bliżej, na uwagę zasługują zwłaszcza Benedykt Dobszewicz i Stanisław Szadurski. Dobszewicz wielokrotnie wzmiankuje Kartezjusza, pewne jego poglądy krytykuje, do innych odnosi się z uznaniem, a niektóre przyjmuje. Obok 10 kategorii bytowych Arystotelesa, przytacza np. siedmioczłonowy ich zestaw autorstwa Kartezjusza (myśl, materia, miara, ruch, spoczynek, ułożenie i kształt), zauważając, że nowsze sposoby ujmowania kategorii są bardziej przydatne w wyjaśnianiu zjawisk przyrodniczych<sup>12</sup>. Szadurski uważał Kartezjusza za wielkiego filozofa (*magnus ille philosophus*) i za jednego ze swych mistrzów; bardzo wysoko go cenił, przyjmował niektóre jego opinie, do wielu jednak odnosił się krytycznie<sup>13</sup>.

### *Antoni Skorulski*

Skorulski był jednym z pierwszych jezuitów w Polsce, którzy w stosunku do nowszej filozofii w ogóle, a do Kartezjusza i zwolenni-

<sup>11</sup> R. Darowski, *Poglądy filozoficzne Antoniego Skorulskiego SJ (1715–1777)*, Kraków 1996, ss. 74.

<sup>12</sup> F. Bargieł, *Benedykt Dobszewicz SJ (1722 – ok. 1794) a odnowa jezuickiej filozofii w Polsce w drugiej połowie XVIII wieku*, [w:] *Studia z historii filozofii*, red. R. Darowski, Kraków 1980, s. 172, 198, 206 i w skorowidzu pod: *Descartes*.

<sup>13</sup> F. Bargieł, *Stanisław Szadurski SJ (1726–1789). Przedstawiciel uwspółczesnionej filozofii scholastycznej*, Kraków 1978, s. 14, 137, 143, 194.

ków jego myśli w szczególności, zajmowali bardziej wyważone, spokojne i w miarę rzeczowe stanowisko<sup>14</sup>. Jego postawa w tym względzie różni się dość znacznie od postawy innych jezuitów, omówionych wyżej, którzy działali w połowie XVIII w., np. Jana Kowalskiego i Andrzeja Rudzkiego. Skorulski w swych pracach najczęściej wymienia właśnie Kartezjusza i zajmuje wobec niego stanowisko. Wyrażał się o nim z szacunkiem i kilkakrotnie nazywał go „sławnym” lub „bardzo sławnym” (zob. *Commentariolum philosophiae*, Vilnae 1755, nr 48 – *clarus* lub *clarissimus*; nr 314 lub 331 – *celebris*).

Prace Kartezjusza i innych filozofów znał z lektury bezpośredniej, o czym świadczą m.in. dokładne referencje do ich dzieł, niekiedy nawet ze wskazaniem rozdziału i strony. Ale w swych wywodach i dyskusjach z nimi nie wykazywał większej samodzielności i często przytaczał opinie innych, zwłaszcza jezuitę francuskiego Honorata Fabriego (1607–1688).

Stosunek Skorulskiego do filozofii Kartezjusza był na ogół krytyczny, ale nie był to krytycyzm *a priori*, lecz wykazujący słabe strony jego filozofii i niebezpieczne jej konsekwencje dla religii i wiary. W związku z tym nierzadko przytaczał racje wysuwane przez Kartezjusza, oceniał je i dyskutował z nimi. W kilku punktach jednak poglądy Skorulskiego były zbliżone do kartezjańskich. I tak w kwestii kryterium prawdy skłaniał się ku kartezjańskiej „idei jasnej i wyraźnej”, jak to zasygnalizowałem wyżej, w części dotyczącej logiki. Oczywiście jego zdaniem jest kryterium prawdy zarówno w poznaniu umysłowym, jak i zmysłowym. Kartezjańskiego wątpienia metodycznego nie uważał za metodę pewną. „Niemniej jednak – pisze Chmaj – Skorulski bliski jest zrozumienia owej zasady metodycznej, gdy domaga się wstrzymania się z sądem i ostrzega przed lekkomyślnym i bezkrytycznym przyjmowaniem oraz przed zbyt pochopnym potępianiem wszelkiej nowej idei, nim nie zbada się jej uprzednio rozumem”<sup>15</sup>. Skorulski skłaniał się również – powołując się na św. Augustyna – ku przyjęciu idei wrodzonych, co udokumentowałem przy omawianiu logiki, a co było także po myśli Kartezjusza. Uznaje również część prawdy zawartą w kartezjańskim twierdzeniu, że dusza jest substancją myślącą, ale zauważył, że aktualne myślenie nie może stanowić jej istoty<sup>16</sup>.

<sup>14</sup> Kilka danych na temat stosunku Skorulskiego do kartezjanizmu zamieścił L. Chmaj w cytowanej poprzednio rozprawie *Kartezjanizm w Polsce w XVII i XVIII w.* (s. 93–94).

<sup>15</sup> L. Chmaj, jw., s. 93–94.

<sup>16</sup> „Celebri Cartesio [anima humana] est *substantia cogitans*, quod quidem verum est, sed cum in sententia hujus Authoris cogitatio animae pariter atque extensio ma-

Nic więc dziwnego, że w takiej atmosferze Andrzej Bromirski SJ mógł opublikować w roku 1762 w Warszawie dziełko pt. *Filozofia obyczajów i rozumu*, będące swobodnym przekładem książki J. Terrassona, zawierające wiele pochwał pod adresem Kartezjusza. Gdy zaś chodzi o szersze kręgi społeczeństwa, to na zmianę ich nastawienia do nowszych prądów filozoficzno-przyrodniczych, w tym także do Kartezjusza, oddziaływało wydawane od 1765 r. czasopismo „Monitor”, którego założycielem i współredaktorem był Franciszek Bohomolec SJ.

\* \* \*

Przy ocenie stosunku do filozofii Kartezjusza – szczególnie gdy chodzi o pierwszą połowę wieku XVIII – nieodzowne jest myślenie historyczne, nie po to, by usprawiedliwiać ówczesne podejście, ale po to, by należycie je wyjaśnić. Wobec zagrożenia dla tradycyjnej filozofii i jej dotychczasowych struktur, a pośrednio także dla wiary katolickiej, zagrożenia, jakie widziano w nowszych prądach filozoficznych, nie zdołano początkowo zastosować spokojnie przemyślanych środków, reagowano nieraz bardzo mocno i emocjonalnie, a przez to nierzadko przesadnie. Zresztą przyjmowanie „nowości” nie było bynajmniej rzeczą prostą ani łatwą w czasach, gdy wiara była niemal powszechna, a wielu nowatorów Kościół potępił, filozofia scholastyczna zaś cieszyła się niezaprzeczalnym autorytetem. Ogólnie biorąc, łatwiej przebiegała recepcja kartezjańskich poglądów z zakresu matematyki i zagadnień przyrodniczych. O wiele trudniej natomiast i w znacznie mniejszym zakresie dokonywało się to w filozofii w sensie ścisłym.

Pewne zdziwienie może wywoływać u nas posługiwanie się w dyskusjach i polemikach filozoficznych z kartezjanizmem również argumentacją teologiczną. W XVIII wieku taka metoda była dość oczywista i nie budziła zastrzeżeń.

Recepcja kartezjanizmu w Polsce w XVIII w. zbiegła się w czasie z dynamicznym rozwojem nauk szczegółowych, zwłaszcza przyrodniczych, stanowiącym charakterystyczną cechę Europy tamtego okresu. W ówczesnym jednak systemie szkolnictwa nie miały one jeszcze ustalonego miejsca: szkołę średnią cechowało nastawienie głęboko humanistyczne, a i filozofia ze swej natury miała też przeważnie charakter humanistyczny. Jedynie filozofia przyrody (fizyka) miała pewne związki z przyrodą i naukami przyrodniczymi. Dlatego rozwijające się

---

teriae non occidat, sed insit per *essentiam* admitti hoc sensu non potest: alioqui homo & cogitaret semper? (*Commentariolum philosophiae*, nr 314).

nauki przyrodnicze nawiązywały właśnie do filozofii przyrody i wchodziły w jej ramy, poszerzając – z czasem bardzo znacznie – jej problematykę. To z kolei prowadziło powoli do ograniczania pozostałej problematyki filozoficznej i do zastępowania jej po części problematyką przyrodniczą. Selektywna asymilacja kartezjanizmu w drugiej połowie XVIII wieku również w pewnej mierze sprzyjała tej tendencji. Skutki całego tego złożonego procesu przemiany najdotkliwiej znać na metafizyce, która w drugiej połowie XVIII wieku niemal powszechnie uległa bardzo znacznemu ograniczeniu, tak w nauczaniu, jak i w piśmiennictwie. Reakcja przeciw scholastyce i jej wybujałym niekiedy spekulacjom doprowadziła niektóre ośrodki filozoficzne nawet do pozycji niezbyt odległych od empiryzmu. Głównym przedmiotem filozofii stawało się wówczas badanie zjawisk podpadających pod zmysły.

## LE RAPPORT DES JÉSUITES POLONAIIS DU XVII<sup>e</sup> ET DU XVIII<sup>e</sup> SIÈCLE AU CARTÉSIANISME

### Résumé

Les premières mentions de Descartes et de sa philosophie chez les jésuites polonais datent de la fin du XVII<sup>e</sup> siècle. Une étude systématique et une vraie opposition contre sa philosophie a pris naissance dans la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle. Les jésuites la contestent avec des raisons philosophiques, théologiques et avec des arguments tirés des sciences naturelles. Ils s'appuient souvent sur les écrits des anticartésiens d'Occident, notamment sur le livre de Pierre Huet: *Censura philosophiae cartesianae* (Paris 1689).

Jerzy (George) Gengell fut le plus célèbre anticartésien polonais. Il traite de la philosophie de Descartes dans ses deux ouvrages: *Eversio atheismi* (Brunsberg–Braniewo 1716) et *Gradus ad atheismum* (Braniewo 1717; 2<sup>e</sup> éd.: Lwów 1724). Dans ce second livre, la philosophie de Descartes est considérée comme une doctrine qui conduit à l'athéisme. Gengell a ouvert ainsi la voie à d'autres jésuites.

Au milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle, Jan Kowalski s'opposa vigoureusement à la philosophie de Descartes dans ses deux livres: *Philosophia peripatetica* (Lwów 1749) et *Rozmowa o filozofii* [Entretiens sur la philosophie] (Lwów 1746). Dans la discussion avec Descartes, Kowalski souligne le danger de certaines opinions cartésiennes pour la philosophie et pour la théologie catholique.

Andrzej Rudzki, dans ses livres: *Philosophia orthodoxa* (Poznań 1747) et *Aristotelica philosophia* (Lublin 1750) prête souvent attention à la philosophie de Descartes et s'oppose également à certaines de ses thèses, en y soulignant un danger du subjectivisme.

Stanislas Jaworski dans son discours *Praefatio oratorio-philosophica* (Varsoviae 1748) reproche à Descartes que son principe *cogito ergo sum* n'est pas suffisamment fondé, que le doute méthodique cartésien implique la contradiction (il cherche la vérité et en même temps il en nie la source: Dieu) et que, en fin de compte, sa philosophie

conduit à l'athéisme, et que l'idée claire et distincte n'est pas un critère universel de vérité. Jaworski critique aussi comme incohérentes sa conception d'„animaux-automates”, son argumentation pour l'existence de Dieu, son explication de la nature du corps et de l'âme etc.

L'opposition des jésuites en Pologne contre le cartésianisme semble s'expliquer, au moins partiellement, par la crainte d'introduire des éléments étrangers à leur propre système à caractère assez monolithique. Même une légère concession aurait pu provoquer de graves conséquences et l'abolition des résultats d'un labeur intellectuel séculaire.

Antoni Skorulski fut un des premiers jésuites en Pologne et en Lituanie qui, à l'égard de la philosophie de Descartes et de celle des adeptes de sa pensée, ainsi qu'à l'égard de la nouvelle philosophie en général, montrait une attitude tranquille, équilibrée, nuancée et plus ou moins objective. Descartes est le philosophe le plus souvent cité et commenté dans ses manuscrits philosophiques et dans son livre *Commentariolum philosophiae* (Vilnae 1755). Quelquefois, il l'appelle *clarus, clarissimus, celebris*. Skorulski connaît les travaux de Descartes de sa propre lecture (ce qui prouve entre autres des références exactes). Dans les discussions avec des conceptions de Descartes, Skorulski est moins indépendant et souvent suit d'autres opinions, surtout du jésuite français Honoré Fabri (1607–1688). Le rapport de Skorulski à la philosophie de Descartes est en général critique; il ne s'agit pas ici d'un criticisme *a priori*, mais de celui qui montre des aspects moins convaincants de sa pensée et indique ses conséquences dangereuses à la foi. Par conséquent, il allègue parfois les raisons données par lui, les évalue et les remet en question.

Dans certains points, les vues de Skorulski sont proches de celles de Descartes. Ainsi, dans la question du critère de la vérité, Skorulski incline à *l'idée claire et distincte*. Bien qu'il n'admette pas le doute méthodique cartésien dans toute son étendue, il souligne cependant la nécessité d'une étude rationnelle de chaque nouvelle idée. Il incline également à admettre des idées innées et voit une partie de la vérité dans l'affirmation de Descartes selon laquelle l'âme est une substance pensante (*substantia cogitans*). Il affirme cependant que le penser actuel (*actualis cogitatio*) ne peut pas constituer l'essence de l'âme.

Les écrits de Skorulski témoignent des changements intervenus dans les programmes de la philosophie enseignée dans les collèges des jésuites en Pologne et en Lituanie au milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle: on limitait de plus en plus la problématique strictement philosophique en faveur des sciences naturelles, surtout de la physique (cf. par exemple B. Dobszewicz et S. Szadurski). C'était avantageux pour ces sciences, mais signifiait une perte pour la philosophie. Skorulski fut un des premiers qui en tant que professeur et écrivain dans une large mesure tenait compte des sciences naturelles et des nouveaux courants philosophiques.