

# Roman Darowski

---

## Filozofia Jana Kowalskiego SJ (1711—1782)

---

*Studia Philosophiae Christianae* 22/1, 167-186

---

1986

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

teoretycznej nie mogą być też wyłożone żadne ważne argumenty przeciw Bogu, wolności i nieśmiertelności. Nie jest też rzeczą niemożliwą, by już w obrębie samego myślenia teoretycznego przyjmować z wiarą Boga, wolność i nieśmiertelność; przemawiają za tym owszem raczej subiektywne. Niemniej zagadnienia metafizyczne pozostają wciąż obiektywnie nie rozstrzygnięte w dziedzinie rozumu teoretycznego. Z gruntu inaczej mają się sprawy w dziedzinie rozumu praktycznego, o ile ten ma do czynienia ze stosunkiem cnoty do szczęścia. Przez jawiącą się człowiekowi każdego dnia konieczność świadomego kształtowania własnego losu, jest człowiek do tego niechybnie zmuszony, by się poprzez czyn ustosunkowywał do pytań o Boga, wolność i nieśmiertelność.

Człowiek musi się zdecydować, czy chce wierzyć w sens bytu; musi się zdecydować, czy chce przejąć odpowiedzialność za swój własny czyn; musi się zdecydować, czy chce uznać ponadczasowy wymiar ludzkiej osoby. Jeśli podejmuje w tych sprawach decyzję pozytywną, kieruje się tym samym, jako istota skończona, na nieskończoność Boga. Zna swoją własną słabość, a szuka przecież pełen nadziei i niepokoju, napełniającej i uszczęśliwiającej prawdy. Wyznanie słabości i poszukiwanie prawdy umożliwiają człowiekowi słuchanie testamentu Bożego, który — jak wierzymy jako chrześcijanie — przekazany został w osobie Jezusa Chrystusa.

ROMAN DAROWSKI

### FILOZOFIA JANA KOWALSKIEGO SJ (1711—1782)

Wstęp. 1. Wprowadzenie bibliograficzne. 2. Poglądy filozoficzne. 2.1. Zagadnienia wstępne. 2.2. Logika. 2.2.1. Problem współznaczenia (konotacji). 2.3. Stosunek pojęć i sądów do rzeczywistości. 2.4. Filozofia przyrody (fizyka). 2.5. Metafizyka. 2.6. Psychologia. 2.7. Stosunek do Kartezjusza. Podsumowanie. *Résumé*.

#### WSTĘP

Wiek XVIII jest w Polsce okresem szczególnie intensywnych zmian w filozofii. Pod wpływem szybko rozwijających się nauk przyrodniczych oraz pod wpływem filozofii Kartezjusza i filozofii nowszej w ogóle zaczęto powoli zarzucać niektóre poglądy filozofii scholastycznej. Najmniej na ataki wystawiona była logika, mimo że na temat niektórych jej zagadnień istniały różne zdania i toczyły się spory wśród samych scholastyków. Więcej przeciwników miała metafizyka, a największej filozofia przyrody (fizyka). Skutkiem tego ruchu obok ograniczenia spekulacji było stopniowe pomijanie niektórych dotychczasowych zagadnień przyrodniczo-filozoficznych, a włączenie zagadnień nowszych. Była to próba jakiejś asymilacji osiągnięć współczesnych.

Zdarzały się jednak przypadki zdecydowanej opozycji przeciw Kartezjuszowi i nowszym prądom w ogóle. Jej przywódcą w pierwszej ćwierci XVIII w. był Jerzy Gengell, autor wielu dzieł i pierwszy polski antykartezjanin. Po jego śmierci (+1727) polemika osłabła, by odżyć na nowo wówczas, gdy w 1740 r. osiadł w Warszawie Antoni Maria Portalupi, teatyn, Włoch z pochodzenia, i zapowiedział nauczanie nowej filozofii. Przywódcą tej fali opozycji był Jan Kowalski. Będąc

przeświadczony, że dotychczasowa filozofia, a wraz z nią cały światopogląd chrześcijański znalazły się w niebezpieczeństwie, zaczyna mocno bronić swych pozycji i generalnie atakować całą filozofię Kartezjusza jakby w przekonaniu, że jakiegokolwiek ustępstwo na rzecz kartezjanizmu mogłoby osłabić siłę tego ataku. Broniąc dotychczasowej filozofii, uwydatnia w niej to, co było najmocniejsze i najpewniejsze. i co budziło największe zainteresowanie studentów i czytelników, tj. logikę i właśnie jej problemom poświęca najwięcej uwagi. Własne stanowisko filozoficzne uwyrażnia na tle krytyki Kartezjusza.

Jednostronne spojrzenie na ówczesną sytuację w filozofii nie pozwoliło mu dostrzec pozytywnych elementów w nauce Kartezjusza i ubogacić nimi własnej drogi filozoficznej. Z drugiej jednak strony filozofia, jaką reprezentował, świadczy, że mimo wszystko ulegał on nowszemu prądom w tej dziedzinie.

Nazwisko Kowalskiego pojawia się w wielu publikacjach z zakresu historii filozofii w. XVIII. Bliższe jednak przyjrzenie się tej literaturze pozwala stwierdzić, że w zasadzie wystarczająco zostały przedstawione jedynie koleje jego życia, natomiast poglądy nie zostały dotąd dokładnie opracowane<sup>1</sup>. Najczęściej przedmiotem zainteresowania był jego stosunek do kartezjanizmu i do nowszej filozofii w ogóle, ale i w tej dziedzinie istniejące prace nie mogą zadowolić. Dotychczasowi badacze zajmujący się Kowalskim i w ogóle jezuicką opozycją przeciw nowszej filozofii za mało uwagi poświęcali meritum sporu: co leżało u jego podstaw, o co głównie chodziło jezuitom, dlaczego przeciwstawiali się filozofii nowszej i jakie przywodzili kontrargumenty.

Opozycja przeciw Kartezjuszowi i filozofii nowszej stanowiła jedynie część działalności filozoficznej Kowalskiego; jest to jak gdyby jej strona „negatywna”. Obok niej istniała działalność ważniejsza, bo po-

<sup>1</sup> Źródłowy życiorys Kowalskiego pióra B. Natońskiego ukazał się w *Polskim słowniku biograficznym*, t. 14, Wrocław 1968—1969, s. 551—552. Sprostowania wymagają jednak dane dotyczące lat 1731—1737: filozofię studiował w Kaliszu pod kierunkiem Michała Wielowieyskiego (1731—1734), potem uczył w Piotrkowie w klasie infimy i gramatyki, a po roku tamże w klasie poezji (1734—1736), a w r. 1736/37 w Toruniu także w klasie poezji (por. ARSI, katalogi roczne i Pol. 26, s. 256: Cat. primus Coll. Torun., 1737); od r. 1737 studiował teologię w Krakowie. Natoński zamieszcza również bibliografię. Zob. nadto Eyr., t. XXII, s. XIII (uzup.); W. Smoleński, *Przewrót umysłowy w Polsce XVIII wieku*, Warszawa 1923, s. 37, 38, 44, 45, S. Bednarski, *Dzieje kulturalne jezuickiego Kolegium we Lwowie w w. XVIII*, „Przegląd Powszechny”, r. 52, 1935, t. 207, s. 134. Z nowszych publikacji należy wymienić: *Filozofia w Polsce. Słownik pisarzy*, Wrocław 1971, s. 191 (S. Grzybowski); B. Bienkowska, *Kopernik i heliocentryzm w polskiej kulturze umysłowej do końca XVIII wieku*, Wrocław 1971, s. 86, 121; T. Kwiatkowski, *Filozofia polska w szkołach Komisji Edukacji Narodowej*, „Studia Filozoficzne”, 1973, n. 10, s. 9—10; B. Bienkowska, T. Bienkowski, *Z dziejów recepcji nowożytnej myśli naukowej w szkołach polskich XVII i XVIII wieku*, „Studia i Materiały z Dziejów Nauki Polskiej”, seria E, z. 5, 1973, s. 112; *Historia nauki polskiej*, t. 6, Wrocław 1974, s. 326; J. Pujdak, *Antoni Wiśniewski — prekursor filozofii Oświecenia*, Londyn 1974, s. 67—68 oraz passim.

zytywna: filozofia, jaką wyznawał i jaką przekazywał swym studentom w okresie pracy dydaktycznej oraz swym czytelnikom za pośrednictwem prac drukowanych.

W obecnym artykule przedstawię najpierw dość szczegółowy opis bibliograficzny spuścizny filozoficznej Kowalskiego wraz ze sprawą jej autorstwa ze względu na panujące tu zamieszanie, następnie omówię główne jego poglądy filozoficzne i stosunek do kartezjanizmu i do filozofii nowszej, a wreszcie podam krótką ich charakterystykę.

### 1. WPROWADZENIE BIBLIOGRAFICZNE

W dotychczasowych hasłach encyklopedycznych i wycinkowych opracowaniach poświęconym Kowalskiemu panuje zamieszanie na temat ilości pozostawionych przez niego prac oraz na temat zawartości poszczególnych pozycji wskutek ich niejednorodnego charakteru: wszystkie one bowiem składają się co najmniej z dwu części, dość luźno z sobą powiązanych. Z tego względu wyjaśnienia i bliższego zbadania wymaga najpierw jego spuścizna filozoficzna.

Mimo że żadna z prac filozoficznych Kowalskiego nie ukazała się pod jego nazwiskiem, to jednak jego autorstwo było powszechnie znane i zanotowane przez bibliografie dawniejsze i przez *Bibliografię polską* Estreicherów. Nieprecyzyjne jest jednak określenie stosunku figurujących na kartach tytułowych nazwisk defendensów, czyli broniących określonych tez podczas dysputy, do ich właściwego autora. Nie były to ani przybrane nazwiska, ani pseudonimy Kowalskiego, lecz nazwiska jego uczniów, którzy na zakończenie dwuletnich studiów filozoficznych dla świeckich we Lwowie i trzyletnich dla kleryków jezuickich i młodzieży świeckiej w Ostrogu bronili w publicznej dyspucie pod jego kierunkiem określonych twierdzeń (tez) z zakresu całej filozofii. Właściwą dysputę poprzedzał wykład na jakiś interesujący temat z zakresu filozofii. Te elementy odnajdujemy w publikacjach Kowalskiego. W r. 1746 we Lwowie jest to dialog o filozofii i wykaz tez z całości filozofii, a w 1749 w Ostrogu: rozprawa, w której wykazuje się słuszność filozofii perypatetycznej przy pomocy racji teologicznych, rozprawa dialektyczno-ontologiczna oraz zestaw tez z całości filozofii. Obecność dwu rozpraw tłumaczyć należy prawdopodobnie tym, że odbyły się tam wówczas co najmniej dwie dysputy publiczne i przed każdą z nich prezentowano inną rozprawę. Rozprawy te w druku umieszczono razem.

W przypadku pozycji bibliograficznych Kowalskiego spotykamy inną jeszcze osobliwość związaną z przygotowaniem programu publicznej dysputy. Ponieważ w Ostrogu w 1749 r. miały się odbyć co najmniej dwie publiczne dysputy, dlatego wydrukowano dwa programy ze specjalną kartą tytułową dla jednego i drugiego defendensa i z oddzielnymi dedykacjami. Pozostałe jednak części składowe druku, tj. dwie rozprawy i zestaw tez, są w obu pozycjach te same. Takie rozwiązanie było przypuszczalnie podyktowane chęcią zmniejszenia kosztów druku. Podobne pociągnięcia oszczędnościowe spotyka się wówczas dość często.

Nie ulega wątpliwości, że Kowalski jest autorem wszystkich rozpraw w omówionych poniżej pozycjach. Dowodzą tego bibliografie z Estreicherem na czele. Dodatkowym argumentem za jego autorstwem jest informacja podana na początku rozprawy *Systema dialectico-ontologicum*, z której wynika, że autorem tej rozprawy i *Rozmowy o filozofii* jest ta sama osoba<sup>2</sup>. Nie mógł nim być uczeń broniący tez w publicznej dy-

<sup>2</sup> „*Quanti sit momenti, tametsi videatur pure scholastica et nimium*

spucie, gdyż po dwu (we Lwowie) lub trzech latach studiów (w Ostrogu) nie był zdolny do pisania dojrzałej rozprawy filozoficznej, wymagającej dużego przygotowania i odpowiedniego wyrobienia w zagadnieniach przecież niejednokrotnie bardzo trudnych i subtelných. Autorem więc mógł być tylko profesor wykładający wówczas filozofię. W r. 1745/46 Kowalski był we Lwowie jedynym profesorem filozofii przyrody (fizyki) i metafizyki, a w r. 1748/49 był w Ostrogu jedynym profesorem metafizyki i do niego — zgodnie z praktyką przyjętą w szkolnictwie jezuickim — należało przygotowanie dysputy. Uczniowie broniący też podczas publicznej dysputy reprezentowali poglądy swego mistrza, trzymali się jedynie wyznaczonych im tez, co zresztą wyraźnie zaznaczono na kartach tytułowych omawianych publikacji<sup>3</sup>.

Powstaje jednak pytanie, dlaczego na kartach tytułowych nie figuruje nazwisko ich autora, choćby jako przewodniczącego dysputy (*praeses*)? Być może, Kowalski nie chciał się ujawniać jako przeciwnik nowej filozofii, która stawała się swoistą modą i budziła u wielu entuzjazm, a równocześnie opozycję przeciw filozofii dawnej. Nie jest też wykluczone, że dla uzyskania od rodziny defendensa subwencji na koszty druku chciano sprawić wrażenie, iż autorem książki jest defendens, ich syn lub krewny, który aż tak dalece postąpił w naukach. Skądinąd wiadomo, że rodzina studenta często pokrywała koszty druków szkolnych, zwłaszcza też do dysput na zakończenie studiów. Jeszcze bardziej zaskakuje fakt, że drugie wydanie książki *Philosophia peripatetica* (Kalisz 1750), mimo że nie ma charakteru szkolnego (pominięto dedykację i tezy), zawiera jednak na karcie tytułowej nazwisko defendensa, a nie autora. Widocznie Kowalski nie był zainteresowany umieszczeniem swego nazwiska na karcie tytułowej, natomiast był tym zainteresowany defendens lub jego rodzina, która może i teraz pokrywała koszty druku<sup>4</sup>.

*subtilis praesens controversia, satis probavit [qui ex eodem fonte suam hausit scientiam] in suo Polonico de Philosophia discursu Družbaccius..."*, *Philosophia peripatetica*, k. B<sub>3</sub>; wyd. II: s. 25.

<sup>3</sup> W świetle tych danych nieuzasadnione jest przypisywanie autorstwa *Rozmowy o filozofii* Michałowi Družbacciemu, co czynią dawniejsze encyklopedie, np. *Podręczna encyklopedia kościelna* (t. IX—X, Warszawa 1906, s. 133, gdzie nadto — za bibliografiami Browna i Sommervogla — przypisuje się mu autorstwo dziełka *Rozmowy przeciw kartezjanom*; chodzi tu prawdopodobnie o to samo dziełko), a także *Polski słownik biograficzny* (t. V, Kraków 1939—1946, s. 403), gdzie K. Buczek twierdzi, że *Rozmowę* „bibliografowie przypisali najnieśluszniej ks. Janowi Kowalskiemu”. Także i twierdzenie zawarte w bibliografii Sommervogla, w *Podręcznej encyklopedii kościelnej* i innych publikacjach, że Družbaccius był jezuitą, nie odpowiada prawdzie. Nie było w tym czasie jezuitów o takim nazwisku.

<sup>4</sup> *Rozmowa o filozofii* zawiera pewną informację na temat autorstwa mowy o Niepokalanym Poczęciu N. M. P., przypisywanego Družbacciemu (zob. Estr., t. XV, s. 331: *Maternitas...*, Lwów 1745) i Kowalskiemu. Teofrast, wcielający w dialogu Kowalskiego stwierdza: „Co... obaczysz w mojej, którą przed pół rokiem miałem i wydrukowałem de Immaculata Conceptione Oracji, która to lubo podobno nie jest ze wszech miar doskonała, atoli w swojej kategorii nad exercycyacyki przed słuchaniem filozofii, które się pisały, albo pisać mogły, daleko doskonalsza” (k. B).

Oto wykaz spuścizny filozoficznej Kowalskiego. Ze względu na niedokładności cechujące dotychczasowe bibliografie podaję dość dokładny jej opis bibliograficzny.

1. Rozmowa o filozofii przez Michała Drużbackiego Skarbnikowicza Podolskiego napisana, a przy dokończeniu filozofii w Szkołach Lwowskich Soc. Jesu oraz z tą całą filozofią na publiczną dysputę wystawioną, Jaśnie Wielmożnemu Jego Mości Panu Janowi Łodzi Ponińskiemu Staroście Piotrowskiemu ofiarowana. Dnia 8 lipca Roku Pańskiego 1746.

Leopoli, Typis Collegii Soc. Jesu (1746) 8<sup>o</sup>, 1 ryc. (sztych J. Filipowicza) + k. nlb. 48.

Estreicher, t. XX, s. 177—178 (pod: Kowalski Jan)

Centralny Katalog Starych Druków (Biblioteka Narodowa) rejestruje kilkanaście egzemplarzy tej książki. Korzystałem z egzemplarzy Bibl. Ossolineum we Wrocławiu, sygn.: XVIII—1950—II, oraz z Bibl. Księży Misjonarzy w Krakowie, sygn.: 198—V—C<sub>1</sub>.

K. 4<sup>v</sup>: Imprimatur

K. 2—4: dedykacja Ponińskiemu

K. 5—45 (A—F<sup>v</sup>): Rozmowa o filozofii

K. 46—48 (F<sub>2</sub>—F<sub>4</sub><sup>v</sup>): *Selectae ex universa philosophia conclusiones*

Ex logica (tezy. (I—XVI), Ex physica (XVII—XLII), Ex metaphysica (XLIII—L).

Rozmowa ma formę dialogu i składa się z 4 rozdziałów: O filozofii w popolitości, O filozofii w szczególności, O niektórych w filozofii sentencjach, oraz Rozdział IV Kontynuację tejże materii zawierający<sup>5</sup>.

2. *Philosophia peripatetica orthodoxis veritatibus prae aliis sectis philosophicis conformior demonstrata... Nicolao de Ziemlice Bogusz Congregationis Academicæ sub titulo Immaculatae Conceptae Virginis Praefecto... Antonii Bogusz Vexilliferi Czerwonogrodensis Colonelli Exercituum S. R. M. et Rei-Publicae optimae spei filio dedicata per Antonium Kulesza Marianae Academiae Rectorem in Scholis Ostrogiensibus Soc. Jesu Anno 1749. Die Julii.*

Typis S. R. M. Coll. Leop. Soc. Jesu [Lwów 1749] 8<sup>o</sup>, k. nlb. 47 + 1 nie zadrukowana, na końcu.

Estreicher, t. XX, s. 177 pod: Kowalski Jan; wg tego zapisu w tytule po „Julii” następuje: *Systema Dialectico-Ontologicum Totaque Philosophia in praecipuis Thesisibus propugnata, czego nie ma w egz. Ossolineum.*

— Wrocław, Ossolineum XVIII—1767—II (mikrofilm w Archiwum Towarzystwa Jezusowego w Krakowie)

Treść pozycji:

K. 2—4<sup>v</sup> (a—a<sub>3</sub><sup>v</sup>): *Ad Perillustrem et Magnificum Maecenatem (dedykacja Boguszowi)*

<sup>5</sup> Na końcu egzemplarza Biblioteki Księży Misjonarzy w Krakowie (sygn.: 198—V—C<sub>1</sub>) znajduje się pisany ręcznie w XVIII w. rozdział V: O niektórych nowomodnych w filozofiach, w którym anonimowy autor, prawdopodobnie jezuita Michał Pisarski (na k. tyt. jest notatka proweniencyjna pisana podobnym pismem: „*Ad usum, Michaelis Pisarski SJ.*”), kontynuuje dialog, podkreślając korzyści z dialektycznej formy dysputowania i broniąc twierdzenia, że dusza jest prawdziwie formą człowieka, a nie polega jedynie na aktualnym myśleniu.

K. 5—14<sup>v</sup> (A—B<sub>2v</sub>): Praefatio ad disputationem, systema peripateticae philosophiae ratione theologica propugnans (k. 10—14<sup>v</sup>: Paradoxa Cartesii, I—XII)

K. 15: Perillustribus... (pomyłkowo wklejona k. tyt. pozycji omówionej poniżej: T. Filipowicz)

K. 16—17<sup>v</sup>: Perillustres et Magnifici Maecenates (dedykacja Burzyńskim wyjęta omyłkowo z pozycji omówionej poniżej)

K. 18—40<sup>v</sup> B<sub>3</sub>—D<sub>8</sub> + 1): Systema dialectico-ontologicum de denominativis, constitutivis ac connotatis nec non de modo tendendi nostrorum mentis conceptuum

K. 41—42 (I)<sub>1-2</sub> In laudem dialecticae et ontologiae praefatio disputationi ex universa philosophia praeludens (wprowadzenie wygłoszone prawdopodobnie przez defendens lub przez innego uczestnika dysputy<sup>6</sup>)

K. 42<sup>v</sup>—47<sup>v</sup> (I)<sub>2</sub><sup>v</sup>—A<sub>1-5</sub>: Conclusiones ex universa philosophia

Ex prologomenis (tezy I—V); Ex logica (VI—XX); Ex physica (XXI—XL); Ex metaphysica (XLI—L; XLVII—L: o duszy).

K. 48 — nie zadrukowana.

Większość tez tego zbioru jest pod względem treści identyczna z tezami zamieszczonymi na końcu książki *Rozmowa o filozofii*. Także i brzemienie niektórych tez jest identyczne.

3. Perillustribus et Magnificis Dominis Laurentio Francisco et Valentino Burzynscis... Stephani Burzynski Pincernae Terrae Bilsensis, Supremi Legionum Ordinationis Ostrogiensis et Reipublicae Vexilliferi Optimae Spei Filii Systema Dialectico-Ontologicum, Totamque Philosophiam in praecipuis Thesibus propugnatam dedicat Theodorus Filipowicz Marianae Academiae Secretarius, in Scholis Ostrogiensibus Soc. Jesu. A. 1749. Die Julii.

Typis S. R. M. Coll. Leop. Soc. Jesu. [Lwów 1749] 8<sup>o</sup>, k. nlb. 43 + 1 nie zadrukowana.

Estreicher, t. XVI, s. 223 (pod: Filipowicz T.; odsyłacz do A. Kuleszy, a tam do J. Kowalskiego).

— Kraków, Bibl. Prowincji OO. Bernardynów XVIII P 400 (jeden egz. zanotowany w Centralnym Katalogu Starych Druków — Bibl. Narodowa w Warszawie; drugi egz. zawiera pozycja omówiona poprzednio!).

K. 2—3<sup>v</sup> (a<sub>2</sub>—a<sub>3v</sub>): Perillustres et Magnifici Maecenates (dedykacja)

K. 4—13<sup>v</sup> (A—B<sub>2v</sub>): Praefatio ad Disputationem...

K. 14—36<sup>v</sup> (B<sub>3</sub>—D<sub>8</sub> + 1): Systema dialectico-ontologicum (k. C<sup>v</sup> została zadrukowana na odwrot, a ostatnia karta została umieszczona pomyłkowo po dedykacji)

K. 37—38 (I)<sub>1-2</sub>: In laudem Dialecticae et Ontologiae Praefatio

K. 38<sup>v</sup>—43<sup>v</sup> (I)<sub>2</sub><sup>v</sup> (I)<sub>3</sub><sup>v</sup>—A<sub>1-5</sub>: Conclusiones ex universa philosophia Ex prolegomenis (I—V), Ex logica (VI—XX), Ex physica (XXI—XL), Ex metaphysica (XLI—L)

Porównanie tej pozycji z poprzednią wykazuje, że tamta zawiera wszystkie części składowe powyższej — łącznie z k. tytułową. Jest to ten sam skład drukarski.

4. Philosophia peripatetica orthodoxis veritatibus prae aliis sectis

<sup>6</sup> Świadczy o tym ostatnie zdanie Przedmowy: „*Plura quidem dicere parabam, at quia in hac Doctissima Auditorum Corona, quae laudatas scientias exaequo aestimare novit, pro illis peroravi satis superque dixi*”.

philosophicis conformior demonstrata per Antonium Kulesza, Marianae Academiae in Scholis Ostrogiensibus Soc. Jesu Rectorem, una cum systemate dialectico-ontologico reimpressa.

Calissii, Typis Collegii Soc. Jesu, Anno 1750, 8°, k. 1 + s. 78 (ostatnia nie zapisana) + s. XXXVI.

Estreicher, t. XX, s. 177 (pod: Kowalski Jan; zapis niedokładny; pod A. Kulesza odsyłacz do Kowalskiego).

— Kraków, Bibl. Czartoryskich 30317 I

— Kórnik, Bibl. PAN 18290

— Warszawa, Bibl. Seminarium Duchownego SS. 4. 31

— Wrocław, Ossolineum XVIII—1901—II

— Kraków, Bibl. Prowincji OO. Bernardynów XVIII P 403a (korzystałem głównie z tego egzemplarza).

S. 1—20: Praefatio ad disputationem, systema peripateticae philosophiae ratione theologica propugnans (s. 11—20: Paradoxa Cartesii);

S. 21—24: Praefatio in laudem dialecticae et ontologiae;

S. 25—75: Systema dialectico-ontologicum (drobne zmiany w stosunku do wydania I);

S. 75—77: Index rerum;

S. 1—XXXVI: Explicatio terminorum crebrius inter disputandum occurrentium. — Wyjaśnienia i praktyczne wskazówki dotyczące: wyniki, supozycji, odwrócenia (*retorsio*) dowodu, *petitio principii*, dowodu *a pari*, dowodzenia z autorytetu itp.

W wydaniu tym w porównaniu z wydaniem I pominięto dedykację i zestaw tez na dysputę, dodano natomiast *Explicatio terminorum*<sup>7</sup>.

Z powyższego przeglądu publikacji Kowalskiego wynika, że nie mają one jednolitego charakteru, lecz składają się z następujących rozpraw:

1) Rozmowa o filozofii, ss. 82

2) Praefatio ad disputationem, systema peripateticae philosophiae ratione theologica propugnans (wraz z Paradoxa Cartesii), wyd. z r. 1749: ss. 18; wyd. z r. 1750: ss. 20

3) Systema dialectico-ontologicum. wyd. z r. 1749: ss. 46; wyd. z r. 1750: ss. 51

4) Explicatio terminorum ..., ss. 36

5) Praefatio in laudem dialecticae et ontologiae, ss. 4 w obu wydaniach

6) 50 tez z całości filozofii, w dwu wersjach, tj. z r. 1746 i 1749, ss. 6 i 11.

## 2. POGŁĄDY FILOZOFICZNE

### 2.1. Zagadnienia wstępne

Wbrew poglądom wielu autorów piszących o Kowalskim *Rozmowa o filozofii* nie jest jedynie traktatem antykartezjańskim. Znajduje się

<sup>7</sup> Kowalski brał czynny udział w ówczesnych dyskusjach filozoficznych, opowiadając się za kierunkiem tradycyjnym. M.in. uczestniczył w dyspucie filozoficzno-teologicznej urządzonej w lipcu 1752 r. przez Warszawskie Studium Generalne Dominikanów na temat rzeczywistego istnienia przypadłości, ich odrębności od substancji i istnienia w sakramencie Eucharystii. W dyspucie tej jednak był on opugnanssem, czyli tym, który zwalczał wymienione poglądy. Por. *Vindiciae accidentium peripateticorum...*, Varsaviae [1752] (Estr., t. XXVII, s. 204—205).



w niej dużo pozytywnego materiału filozoficznego, dotyczącego zwłaszcza zagadnień wprowadzających do filozofii<sup>8</sup>.

Rozmowa ma formę dialogu, w którym biorą udział 3 młodzieńcy: Alaemon — niebiegły w filozofii, Theophrastus — student filozofii we Lwowie, zwolennik perypatetyzmu, przedstawiający pogląd Kowalskiego, Polystratus — atomista.

Rozmowa ma formę dialogu, w którym biorą udział 3 młodzieńcy: obcych, zwłaszcza francuskiego. Teofrast zwraca uwagę na niewystarczalność tego rodzaju wykształcenia i na potrzebę solidnego studium filozofii, którą za starożytnymi, a szczególnie za Cyceronem, definiuje jako „mądrość i naukę o rzeczach boskich i ludzkich oraz o ich przyczynach”. Ubolewa, że współcześnie mało ludzi studiuje filozofię i wskazuje na wynikające z jej studium korzyści, zwłaszcza dla teologii, ale także dla prawa i matematyki<sup>9</sup>. Przed zarzutami Alaemona, zwolennika filozofii nowszej, broni zasadności zajmowania się także subtelnościami. Opowiada się za przyjętym podziałem filozofii na logikę, filozofię przyrody (fizykę) ogólną i szczegółową (w której zawiera się także matematyka), metafizykę i etykę oraz zaznacza, że niektórzy do filozofii nie zaliczają logiki, uważając ją za narzędzie wszelkiej nauki.

Od rozdziału II dyskutowane są wybrane zagadnienia szczegółowe, dotyczące dawnej i nowej filozofii. Teofrast podkreśla najpierw wartość dialektyki i logiki. Dialektykę uważa za *summula logicae*, czyli za skrót nauki dysputowania. Przy omawianiu terminu *consequens* przedstawia niektóre dowody na istnienie Boga oraz źródła poprawnego i wadliwego wynikania, zagadnienia istotnych składników bytu, współoznaczników i jakości. W tym kontekście wypowiada się zdumiewająco rozsądnie na temat autorytetu Arystotelesa w wyznawanej przez siebie filozofii<sup>10</sup>. Na zarzut, że wykładana w szkołach filozofia odpowiednia jest dla duchownych, a nie dla świeckich, odpowiada, że głównym celem filozofii jest pożytek Kościoła, a zatem tego przede wszystkim się naucza, co jest pomocne i potrzebne do teologii. Wysuniętą przez Polystrata propozycję innego programu dla świeckich, a innego dla duchownych, kwituje stwierdzeniem, że nie wiadomo z góry, kto jest powołany do kapłaństwa, a kto nie.

Przedmiotem rozdziału III są rozważania wokół zagadnienia zasad bytowych, zmiany, struktury substancji materialnych, różnicy między substancją a wielkością, istnienia duszy w człowieku. Obszernie i interesująco został przedstawiony dowód na istnienie życia w zwierzętach. Podkreślono także, że doświadczenie zmysłowe nie jest jedynym źródłem

<sup>8</sup> Wyjątki z Rozmowy opublikował S. Bednarski w dziele *Upddek i odrodzenie szkół jezuitckich w Polsce*, Kraków 1933, s. 301—306.

<sup>9</sup> Rolę logiki i ontologii, czyli ogólnej teorii bytu, w wykształceniu filozoficznym podkreślił Kowalski przede wszystkim w *Przedmowie na cześć dialektyki i ontologii*, gdzie zauważa, że tu i ówdzie zaczyna się zaniedbywać te dyscypliny na korzyść zagadnień fizyczno-matematycznych. Logika i ontologia wymagają jednak solidnego potraktowania ze względu na ich znaczenie dla całego studium filozofii.

<sup>10</sup> „W sentencjach naszych na samej się powadze Arystotelesa nie zasadzamy, ale na racji; i nie dlatego Arystoteles dobrze mówi, że jest nasz, ale raczej dlatego jest nasz, że dobrze mówi”, k. C<sub>2</sub>.

poznawczym<sup>11</sup>. Zasygnalizowane tutaj problemy zostaną obszerniej omówione w dalszej części artykułu, gdzie uwzględni się także inne przekazy Kowalskiego.

W rozdziale IV Polystrat dość szczegółowo wyklada niektóre poglądy Kartezjusza, po czym Teofrast przeprowadza krytykę pojęcia rozciągłości i twierdzenia o absolutnej niemożliwości próżni. Przy krytyce kartezjańskiej koncepcji ruchu ciał podkreśla, że sprzeciwia się ona potocznemu doświadczeniu, jednolita zaś budowa ciał nie jest zdolna wyjaśnić różnorodnych skutków dokonywanych przez substancje materialne, zwłaszcza ożywione. Kowalski odrzuca również przyjmowany przez Kartezjusza heliocentryzm.

Pod koniec rozmowy Teofrast pyta Alaemona o opinię na temat dawnej i nowej filozofii. Jego odpowiedź jest równoznaczna z przyznaniem pierwszeństwa filozofii arystotelesowskiej<sup>12</sup>.

Tezy z całości filozofii z r. 1749 dostarczają dalszych informacji na temat zagadnień wprowadzających do filozofii.

Istnieją różnorodne działy wiedzy naukowej (*scientiae*), która stopniowo się powiększa i ubogaca. Człowiek nie posiada idei wrodzonych, lecz wszystkie one pochodzą z zewnątrz i są równocześnie wynikiem działania władz poznawczych człowieka. Nieprawdziwa zatem jest opinia Malebranche'a, który uzależniał idee umysłu ludzkiego od istoty bożej.

Poznanie fizycznie i moralnie pewne i oczywiste zasługuje wprawdzie na miano nauki i ludzie kierują się nim nawet w bardzo poważnych sprawach, jednakże filozofowie starożytni do nauki w sensie ścisłym wymagali pewności metafizycznej.

Kowalski przeciwstawia się Kartezjuszowi, stwierdzając, że jego zasada powszechnego wątpienia, kryterium prawdy oraz sposób dochodzenia do niej są niewłaściwe (*inepta*). Nie do przyjęcia jest też uznanie zmysłów za regułę prawdy. Natomiast właściwym kryterium prawdy jest autorytet boży, oczywistość metafizyczna i ogólne doświadczenie zmysłów.

## 2.2. Logika

Logika jest nauką (*scientia*) praktyczną, nieodzowną do zdobywania innych nauk. Jej przedmiotem materialnym są akty intelektu i wyrazy (*voces*), formalnym zaś zgodność z zasadami dysputowania (*conformitas cum praeceptis disputandi*). Byt czysto myślny i byt o niepełnym statusie bytowym (*diminutum*) nie stanowią przedmiotu logiki.

Pojęcia ogólne istnieją obiektywnie w porządku rzeczy. Podstawa ich tworzenia są byty szczegółowe. Termin ogólny zachowuje swą ogólność fundamentalną i formalną nawet wówczas, gdy aktualne orzekanie nie wyczerpuje jego ogólności. Szczegóły dotyczące problemu pojęć ogólnych nie odbiegają zresztą od poglądu Arystotelesa.

Relacja realna utożsamia się rzeczowo ze swym fundamentem i kresem (*terminem*), a nie stanowi do nich dodatku. Relacja kategoriałna

<sup>11</sup> „Experientia oka nie jest jedynym bytności rzeczy dokumentem...”, k. C<sub>5</sub>v.

<sup>12</sup> „Żebym sobie żadnego z Wm Panów nie naraził, obiedwie sentencje chwale; i ta lepsza od drugiej, i druga w czym innym od pierwszej lepsza. Komu się bardziej nowa podoba moda, lepsze jest zdanie atomistów, kto zaś bardziej pretenduje prawdy, Arystotelesowe zdaje się być do niej daleko podobniejsze”, k. F<sup>v</sup>.

(*praedicamentalis*) nie jest dodana do fundamentu i kresu wziętych łącznie, gdyż nie różni się rzeczowo od fundamentu, a kres odgrywa w niej rolę podrzędną: nie jest wymagany ani z pojęcia relacji, ani *de facto*. Także i relacja zachodząca w rozróżnieniu (*distinctio*) rzeczowym adekwatnym i nieadekwatnym jest tożsama z fundamentem, który różni się rzeczowo od kresu.

Obok różnicy rzeczowej adekwatnej i nieadekwatnej, która nie jest dodatkiem do bytu, Kowalski przyjmuje w bytach także różnicę myślną i rozróżnienie formalne (*praecisio formalis*), natomiast nie przyjmuje rozróżnień obiektywnych (*praecisiones obiectivae*), różnicy formalnej z natury rzeczy, różnicy formalnej wewnętrznej i różnicy rzeczowej między stopniami metafizycznymi, także w bytach materialno-duchowych.

W każdym zdaniu prawdziwym twierdzącym, kategorycznym, nie dysjunktywnym desygnat orzecznika jest rzeczowo tożsamy z desygnatem podmiotu. Jednakże zdanie, także twierdzące okolicznościowo prawdziwe (*contingenter vera*) może przejść w fałszywe i na odwrót.

Zdania o wydarzeniach w przyszłości, zależnych od wolnej woli ludzkiej, mają już z góry określoną wartość: są albo prawdziwe, albo fałszywe. Bóg poznaje zarówno te wydarzenia, które się dokonają, jak i te, które by się dokonały, gdyby zostały spełnione określone warunki, czyli te, które się nie spełnią z powodu niespełnienia się warunków. Kowalski więc opowiada się za poglądem Moliny, a przeciw Arystotelesowi i przeciw Pourchoł'owi, którego w tezie wymienia.

Nie z każdego zdania sprzecznego wynika formalnie para zdań sprzecznych, choć obiektywnie wynika. Z każdego zaś sprzecznego terminu średniego u obu dysputujących wynika jakakolwiek para zdań sprzecznych.

Dowód a pari, czyli wniosek przeniesiony z jednego sposobu dowodzenia na podobny sposób dowodzenia dzięki wspólnej im racji, jest konkludujący, czyli niezawodny wówczas, gdy opiera się na zasadach opracowanych przez Arystotelesa. Jednakże w życiu potocznym tego rodzaju argumentacja często nie uwzględnia wspomnianych zasad i dlatego nie jest poprawna. Dowodzenie z autorytetu uwzględnia autorytet boży (Pismo św., nauka Kościoła) i autorytet ludzki. Mimo że Pismo św. nie zawiera wykładu filozofii, przekazuje jednak pewne prawdy związane z filozofią i w tym zakresie dowód z autorytetu bożego posiada najwyższą wartość także w zagadnieniach filozoficznych, gdyż nie może być filozoficznie prawdziwe to, co się sprzeciwia wierze; prawda bowiem nie może przeczyć prawdzie. Gdy zaś chodzi o dowód z powagi ludzkiej, to jest on najsłabszy ze wszystkich dowodów stosowanych w argumentacji filozoficznej. Wiele w dziedzinie wiedzy i nauki zawdzięczamy rodzicom i uczonym, ale to nie zobowiązuje nas do przyjmowania ich twierdzeń w duchu wiary i poddaństwa, ani nie zwalnia od dalszych badań. Dlatego powołując się na opinię jakiegoś autora, trzeba także przytoczyć jego racje. Autorytet ludzki jest jednak ważkim dowodem w następujących przypadkach: przy wyjaśnianiu zagadnień terminologicznych, w sprawach historycznych — stosownie do powagi autora, i wreszcie w tych zagadnieniach, w których uzyskano powszechną zgodę wszystkich uczonych i nieuczonych wszystkich czasów i ludów. Na podstawie tej właśnie zgody rodzaju ludzkiego wykazuje się istnienie Boga i nieśmiertelność duszy ludzkiej.

## 2.2.1. Problem współoznaczania (konotacji)

Do logiki, a także do ontologii, należy dyskutowane wówczas żywo zagadnienie współoznaczania<sup>18</sup>. Kowalski podjął je w pierwszej części rozprawy *Systema dialectico-ontologicum*, poświęcając najpierw nieco uwagi konstytutywnym składnikom bytu (*constitutiva*) oraz tzw. denominacji. Natomiast w drugiej części rozprawy wyjaśnił niektóre zagadnienia związane ze stosunkiem orzekania do rzeczywistości i na odwrót. Niektóre aspekty tej problematyki zostały także uwzględnione w obu zbiorach tez z całości filozofii.

*Constitutiva* to istotne składniki bytu, wynikające z form substancjalnych; byt nie może bez nich istnieć, nawet gdyby istniały wszystkie inne składniki rzeczy. Obok nich istnieją w bytach czynniki ważne, nie będące jednak *constitutivum*, np. dysputowanie stanowi nieodzowną funkcję filozofa, ale nie stanowi jego *constitutivum*.

Innym aspektem tego zagadnienia jest problem denominacji. Jest to pewna forma orzekania o substancji poprzez tworzenie rzeczownika na podstawie form przypadłościowych (przypadłości), jakie w niej tkwią, np. gdy w jakimś bycie tkwi mądrość, wówczas można go nazwać mędrcem. Denominacja może być wyraźna (*explicita*), np. człowiek posiadający władzę rządu, zdolność filozofowania, oraz niewyraźna, np. król, filozof. Cecha będąca przedmiotem denominacji (np. filozofowanie) nie różni się rzeczowo od podmiotu denominacji (filozofa), bo nie ma filozofowania bez filozofa, ani króla bez władzy rządu. Cecha denominacji (np. filozofowanie) nie stanowi podmiotu, np. człowieka, gdyż w takim przypadku każdy człowiek musiałby być filozofem.

Te wyjaśnienia terminologiczne stanowią wstęp do problematyki współoznaczania, którą Kowalski z kolei podejmuje.

Współoznaczniki (*connotata*) są to takie terminy, które oznaczają jakiś byt lub jego cechę, oznaczają równocześnie, czyli współoznaczają inny byt lub inną cechę bytu, np. termin „wrażenia zmysłowe” współoznacza istotę, w której one zachodzą. Cecha współoznaczona niekoniecznie musi być istotna dla danego bytu, może być wobec niego obojętna, neutralna, np. dysputowanie w stosunku do filozofa; może bowiem istnieć filozof, który nie dysputuje aktualnie lub w ogóle. Współoznaczanie dzielą niektórzy na zwykłe, tj. takie, w którym po usunięciu współoznacznika rzecz nie przestaje istnieć, oraz na antonomastyczne (*connotatum antonomastice tale*), w którym rzecz po usunięciu współoznacznika ginie. Kowalski nie przyjmuje tego ostatniego rodzaju konotacji, gdyż w takim założeniu *connotatum* staje się *constitutivum*.

Współoznaczanie może być podwójne: gdy się abstrahuje od aktualnego istnienia rzeczy współoznaczanej oraz gdy wyraźnie wskazuje się na jej istnienie. Odpowiednio do tego prawdziwym lub fałszywym będzie zdanie o jej wirtualnym względnie aktualnym istnieniu. Dalej, współoznaczanie może być wyraźne, np. w wyrażeniach: źródło wrażeń zmysłowych oraz same wrażenia, lub niewyraźne, gdy przejście od współoznacznika do cechy współoznaczanej zakłada pewne rozumowanie, np. zwierzę i wrażenia zmysłowe.

Kowalski przestrzega, by przy orzekaniu nie brać za istotne (*requisitum*) tego, co nim nie jest, mimo że po jego pominięciu lub usunięciu

<sup>18</sup> Zob. na ten temat np. książkę Aleksandra Podlesieckiego SJ *Connotata antonomastica...* (Sandomierz 1731, 8°, ss. 364), w której referuje poglądy wielu konotatystów jezuickich. Niektóre dane wskazują na to, że Kowalski korzystał z niej przy pisaniu swej rozprawy.

zdanie nie będzie prawdziwe. Np. zdanie „istnieje koń bogatego Piotra” nie będzie prawdziwe, gdy Piotr przestanie być bogaty, ale to nie znaczy, że „bogactwo Piotra” jest cechą istotnie związaną z koniem. Podobnie sprawa wygłada w przypadku „dysputującego filozofa”. I dalej, nie każde zdanie orzekające o bytach w rzeczywistości tożsamych wyrażnia i wyraża tę właśnie tożsamość, może bowiem dotyczyć tylko pewnego aspektu tych bytów.

W dalszym ciągu swej rozprawy Kowalski wyjaśnia Leibnizowską zasadę dialektyczną: „Orzekanie o jednym z bytów całkowicie tożsamych dotyczy także drugiego” oraz zasadę ontologiczną: „Ileokroć istnieje jeden z bytów tożsamych, istnieje i drugi” (*Identitas indiscernibilium*).

W świetle zasygnalizowanych tutaj wywodów Kowalski wyjaśnia pojęcie „składnika konstytuującego” (*constitutivum*) bytów, zwracając uwagę na różnicę między składnikami, częściami i warunkami zewnętrznymi (przyczynami) bytu.

Z rozważań swych Kowalski wyciąga kilka wniosków dotyczących filozofii i teologii:

1. Relacja rzeczowa jest identyczna ze swym fundamentem; nie tworzy jej termin relacji, np. reakcję podobieństwa ściany białej A i B stanowi białosc ściany A.
2. Połączenie (*unio*) materii i formy np. w człowieku, mimo że jest konieczne do zaistnienia człowieka, nie stanowi składnika konstytuującego człowieka. Pojęcie „człowiek” współznacza jednak połączenie duszy i ciała.
3. Samoistność (*subsistentia*) natury stworzonej nie różni się od samej natury stworzonej; samoistność podkreśla jedynie brak więzi z bytem, który by ową naturę udoskonalał substancjalnie. Twierdzenie to ma zastosowanie w rozważaniach o naturze Chrystusa.
4. Przejście od przyczyny w akcie pierwszym (zdolność działania) do przyczyny w akcie drugim (aktualne działanie) nie jest związane ze zmianą składników konstytuujących, które pozostają te same; w wyjaśnieniu tego zjawiska ma zastosowanie współznaczenie: zdolność działania współznacza aktualne działanie.

### 2.3. Stosunek pojęć i sądów do rzeczywistości

Kowalski zauważa najpierw, że głównym źródłem trudności w należyтым rozumieniu ontologii jest potoczny pogląd, iż różnorodności naszych pojęć o rzeczach (bytach) i sposobom orzekania o nich odpowiada ta sama różnorodność w porządku rzeczy. Także i bardzo nieraz liczne rodzaje różnic przyjmowane przez myślicieli i filozofów w świecie pojęć i rzeczy nie przyczyniają się do wyrobienia sobie przejrzystego obrazu rzeczywistości. Na niektóre zagadnienia z tego zakresu zwraca szczególną uwagę.

Pierwszy przypadek dotyczy sposobu poznania bytu szczegółowego, np. człowieka, na podstawie posiadanego uprzednio pojęcia „zwierzę rozumne” (*animal rationale*). Mimo że pojęcia „zwierzęcość” i „rozumność” różnią się między sobą, to jednak w rzeczywistości (w człowieku) stanowią one jedno i w aktualnym poznaniu człowieka wraz z pierwszym jawi się zaraz drugie. Nie można więc oddzielić jednego składnika od drugiego, pomimo odrębności zachodzącej między ich pojęciami. Kowalski wyciąga z tego wnioszek, że nieuzasadnionym jest przyjmowanie między wymienionymi składnikami różnicy większej niż myślna, że więc różnica między „zwierzęcością” i „rozumnością” sprowadza się do różnicy pojęć.

Kolejnym przedmiotem zainteresowania są pojęcia ogólne i ich odpowiedniki w porządku rzeczy.

*Universale in essendo* zdaje się zawierać sprzeczność: jedność i równocześnie wielość. Kowalski wykazuje, że sprzeczność jest tylko pozorna, wyjaśniając, iż treść wspólna (*universale obiectivum*) wszystkim desygnatom pojęcia ogólnego nie jest wprawdzie w pełni identyczna (*inadequate*), mimo to znajduje się w niej coś, co przysługuje w pełni (*adequate*) każdemu desygnatowi i to jest przedmiotem orzekania. Pojęciu ogólnemu przysługuje więc jedność w podmiocie poznającym i wielość desygnatów, do których się odnosi. Jedność pojęcia ogólnego np. człowieka jest jednością transcendentálną, o której traktuje metafizyka, oraz jednością gatunkową, dzięki której poszczególnym jednostkom ludzkim przysługuje to samo określenie „człowiek”. Mimo to desygnaty pojęcia ogólnego „człowiek” stanowią wielość w porządku rzeczy: istnieje bowiem wielu ludzi. W ten sposób dokonuje się zgodność rzeczywistej wielości jednostek z ich jednością rzeczową i pojęciową.

Trudności w pojmowaniu bytów możliwych (*possibilia*) wynikają często stąd, że z cech poznania wnosi się w pewnym sensie o cechach rzeczywistości i wprowadza odrębność tam, gdzie w porządku rzeczy jej nie ma. Pojęciu „możliwy” przeciwstawia się pojęcie „istniejący”. Możliwość rzeczy zachodzi ciągle, odwiecznie, natomiast jej istnienie realizuje się w określonym czasie, stąd może powstać mniemanie, że możliwość jest czymś koniecznym i wiecznym, a istnienie czymś przygodnym i czasowym, co z kolei może prowadzić do oddzielania jednego od drugiego i przyjmowania między nimi różnicy. Usunięciu tych nieuzasadnionych mniemań służy właściwe pojmowanie możliwości w jej znaczeniu logicznym, moralnym, fizycznym i metafizycznym, a w szczególności uznanie, że możliwość nie stanowi jakiegś odwiecznej rzeczywistości, lecz jedynie to, iż istnienie jakiegoś bytu nie zawiera w sobie sprzeczności. Gdy zaś chodzi o określenie czystej możliwości (*pure possibile*), to Kowalski odpowiada, że jest to coś, co nie istnieje w porządku rzeczy, ale może istnieć. Samo zresztą pytanie uważa za niewłaściwe, podobne do pytania: jakie ubranie ma ten, kto nie ma żadnego ubrania?

Podobne do powyższego wyjaśnienie daje Kowalski na temat negacji i bytów myślonych (*entia rationis*): nie można im przypisywać żadnego przedmiotu rzeczywistego. Umysł ludzki w różny sposób, m.in. przez negacje, zmierza do przedmiotu poznania, ale z tego nie wynika, że różnym formom docierania do rzeczywistości odpowiadają odpowiednio różne przedmioty, zwłaszcza że w umyśle ludzkim istnieją także zdania sprzeczne (*contradictoriae, contrariae...*). Kowalski odrzuca w szczególności podział w porządku myśli i w porządku rzeczy na byt możliwy, niemożliwy i negacje, skłaniając się do samej tylko możliwości.

Z powyższych rozważań Kowalski wyciąga trzy wnioski:

1. zdania sprzeczne (twierdzenie i przeczenie) mają ten sam przedmiot.
2. Kartezjusz nie ma racji, gdy wychodząc z fałszywego założenia, że istota ciała nie różni się rzeczowo od jego rozciągłości, twierdzi, iż próżnia jest sprzeczna i dlatego niemożliwa.
3. Mylą się Kartezjusz i ci, co przyjmują w człowieku idee wrodzone, powołując się na istnienie w umyśle ludzkim idei negatywnych (negacji) i fikcji (*chimerae*), które nie powstały pod wpływem świata zewnętrznego.

nego, w nim bowiem brak tego rodzaju bytów. Błąd ich ma więc źródło w niewłaściwym pojmowaniu negacji i fikcji.

#### 2.4. Filozofia przyrody (fizyka)

Istotę ciała naturalnego (*corpus naturale*) i jego zasady stanowią materia pierwsza i forma substancjalna; istnieją także materialne formy substancjalne w złożonych bytach żyjących i nieożywionych. Kowalski wyraźnie stwierdza, że istota ciała naturalnego nie polega — jak chciał Descartes — na potrójnej rozciągłości. Niezadowolające wyjaśnienie tego problemu podają dawne systemy, wznowione w czasach nowożytnych przez Gassendiego, Maignana, i Honorata Fabri, pogląd zaś atomistów o złożeniu ciał naturalnych nie wytrzymuje krytyki.

Materia pierwsza istnieje dzięki własnemu istnieniu, różnemu od istnienia formy, zależy jednak fizycznie od form substancjalnych<sup>14</sup>. Połączenie (*unio*) obu zasad stanowi rzeczowy dodatek do materii i formy, ale nie stanowi przez to czynnika konstytuującego złożenie, lecz jedynie go współznacza (*connotatum*). Forma substancjalna jest jedyną formą bytu. Kowalski odrzuca pogląd wywodzący się od Dunsza Szkota o istnieniu wielu form, np. także formy cielesności, złożonej z wielu częściowych form substancjalnych.

Przyczyny drugie (stworzenia) posiadają zdolność wytwarzania skutków i wykonywania rzeczy od nowa. Nie mogą jednak w sposób naturalny działać na odległość. Przyczyna druga może wywołać skutek nawet wówczas, gdy już nie istnieje, byleby tylko bezpośrednio lub pośrednio przed nim istniała i trwała dzięki pozostawionej przez siebie mocy. Jest jednak rzeczą sprzeczną, by jakiś byt wytworzył sam siebie tak co do pierwszego, jak i co do drugiego istnienia (co do istnienia i co do działania). Kilka przyczyn sprawczych pełnych (*totales*) nie może w sposób naturalny wytworzyć tego samego numerycznie skutku, choć dzięki interwencji bożej jest to możliwe. Nie każde działanie stwórcze lub wytwórcze jest tożsame ze swym kresem (*terminum*).

Wśród zmian zachodzących w przyrodzie należy wyróżnić zmiany substancjalne, w których byt (rzecz) przestaje istnieć, oraz zmiany przypadłościowe, czyli modyfikacje tej samej rzeczy.

Predeterminacja fizyczna nie istnieje ani w przypadku przyczyn działających z konieczności, ani w przypadku przyczyn wolnych, gdzie jest sprzeczna z pojęciem wolności. Predeterminacja ta sprzeciwiałaby się także świętości Boga, gdyż musiałoby się przyjąć, że współdziała on — choćby tylko materialnie — z grzechem. Za autora poglądu o predeterminacji nie można — zdaniem Kowalskiego — uważać Tomasza z Akwinu. Bóg jednak — przynajmniej w znaczeniu negatywnym — determinuje przyczyny drugie, konieczne i wolne, do poszczególnych skutków.

W wyjaśnianiu struktury bytu Kowalski przyjmuje za Suárezem tzw. modusy, czyli pewne sytuacje i uwarunkowania, w jakich znajdują się te bytowości<sup>15</sup>. Przyjmuje także przypadłości absolutne, powołując się na sakrament Eucharystii. Ciepło np. nie polega na ruchu ani na ema-

<sup>14</sup> „*Materia prima existit per existentiam propriam distinctam ab existentia formae*”, *Rozmowa o filozofii*, teza XIX; podobnie *Philosophia peripatetica*, teza XXIII.

<sup>15</sup> „*Dantur modi stricte tales, non tamen distincti ab actione*”, *Philosophia peripatetica*, teza XXX.

nacji ciałek ognistych, lecz stanowi jakość absolutną; podobnie zimno, ciężar i światło. Wielkość (*quantitas*) nie różni się rzeczowo od substancji. Jakości istnieją formalnie w rzeczach. Kolor jest jakością polegającą na różnorodnym zmieszaniu elementów i jakości pierwszych.

Przyczyną ruchu bezwładnego ciała jest siła, czyli pęd udzielony im przez źródło ruchu. Jednakże sformułowane przez Kartezjusza prawa ruchu nie odpowiadają stanowi faktycznemu. Nie każde też ciało odznacza się sprężystością.

Próżnia ani rozsznana, ani skupiona nie istnieje w sposób naturalny, ale Bóg mógłby ją stworzyć. Mógłby też sprawić, by jedno ciało istniało w kilku miejscach równocześnie tak przez działanie, jak i przez styk powierzchniowy (*circumscriptive*), co w sposób naturalny nie jest możliwe.

Wyniki osiągane przy pomocy maszyny pneumatycznej, zatrzymanie ciężkich cieczy w rurach i inne zjawiska przeciwne próżni należy wyjaśniać ciężarem powietrza i sprężystością. Rozrzedzanie zaś dokonuje się przez rozszerzanie porów w przedmiocie, co pociąga za sobą wnikanie do nich różnorodnych ciał, a przez to zwiększanie rozciągłości ciała.

Formalne trwanie sukcesywne rzeczy stworzonej polega na serii czynności, dzięki którym rzecz powstaje i bywa zachowywana.

Na dyskutowane wówczas zagadnienie możliwości nieskończonego bytu stworzonego Kowalski odpowiada twierdząco: możliwy jest stworzony byt nieskończony aktualny.

Wielkość ciągła (*continuum*) nie składa się z części podzielnych, lecz ostatecznie z części niepodzielnych, czyli atomów, które jednak składają się z materii i formy.

Na podstawie racji rozumowych trzeba przyjąć, że świat nie istnieje odwiecznie, choć mógłby być istnieć odwiecznie. Kowalski nie przyjmuje heliocentryzmu. W *Rozmowie o filozofii* stwierdza, że taki pogląd jest przeciwny Pismu św. i orzeczeniom Kościoła, przy czym powołuje się Kaspra Schotta (k. E<sub>8</sub>—F). Odrzuca także wysuniętą przez Polystrata, uczestnika dialogu, sugestię, iż sposób wyrażania w Piśmie św. stosuje się do potocznych poglądów, podkreślając, że stosuje się do prawdy.

## 2.5. Metafizyka

Byt jest jednoznaczny w stosunku do swych desygnatów i — zgodnie z esencjalistyczną koncepcją bytu — nie zawiera się w różnicach, natomiast różnice się w nim zawierają. Zaistnienie stworzeń jest uzależnione od ich możliwości bierniej. Między tą możliwością a istotą stworzeń zachodzi jedynie różnica myślna. Możliwość obiektywna (bierna) stworzeń nie jest bytem sprzecznym, zubożonym lub wynikającym jedynie z poznania Bożego, lecz polega na tożsamości istotnych orzeczeń danej rzeczy i zachodzi wtedy, gdy rzecz istnieje. Możliwość ta posiada więc pewną samodzielność poza poznaniem Bożym.

Istota bytów stworzonych nie różni się rzeczowo od swego istnienia<sup>16</sup>.

Samoistność (*subsistentia*) w bycie stworzonym nie różni się rzeczowo od jego natury. Nie polega zaś na pozytywnym lub negatywnym do-

<sup>16</sup> „*Essentia creata non distinguitur realiter ab existentia sua*”, *Rozmowa o filozofii*, teza XLV.



datku do pełnej natury jednostkowej, lecz na samej tylko naturze, nie związanej z bytem, który by ją udoskonalał substancjalnie.

Przedmiotem wszelkiego poznania, tak przeczącego, tj. wskazującego, czym jakiś byt nie jest, jak i tworzącego fikcje (np. złota góra) jest byt realny.

Z zasad ontologicznych i konsekwentnie także logicznych Kowalski wzmiankuje o zasadzie wyłączonego środka w sformułowaniu: *Omne est, aut non est*.

Bóg jest czystym aktem (*ens essentialiter in actu*). Jego istnienie można udowodnić zarówno a priori, czyli logicznie (argument ontologiczny), tj. z definicji Boga jako bytu koniecznego, jak i a posteriori, czyli fizycznie (ze skutków). Tutaj Kowalski przytacza 2 dowody: z powszechnego przekonania wszystkich ludów o jego istnieniu oraz z przygodności, czyli z konieczności przyczyny do zaistnienia bytu przygodnego (stworzeń). W zagadnieniu poznania Bożego przyjmuje pogląd Moliny o potrójnej wiedzy Bożej (*scientia simplicis intelligentiae, visionis, media*). Dzięki wiedzy pośredniej (*media*) Bóg poznaje wolne czyny ludzkie w przyszłości.

## 2.6. Psychologia

Byty ożywione obdarzone są duszą, która stanowi jedyną ich formę; nie ma żadnej formy cielesności. Przeciw Kartezjuszowi Kowalski obszernie wykazuje, że zwierzęta posiadają życie i duszę sensytywną<sup>17</sup>. Dowody czerpie z doświadczenia i obserwacji, które stwierdzają „dowcip i przezorność” u zwierząt, np. w zdobywaniu pokarmu, przy budowaniu gniazd, w nieomylności instynktu itp. Zwierzęta posiadają „cogitationes materiales”, czyli poznanie zmysłowe, oraz pamięć, a wreszcie „opatrność”, czyli swoistą zdolność przewidywania, czego dowodem jest np. gromadzenie przez mrówki pokarmu na zimę, przeniesienie młodych, które znalazły się w niebezpieczeństwie itp. Zachowań tych nie można wyjaśnić przy pomocy ruchu. Powoływanie się na różne kombinacje atomów także tutaj nie wystarcza, bo wówczas ciała różniłyby się tylko przypadłościowo, a nawet jeszcze mniej, bo wg poglądu tego kierunku nic nowego nie może powstać.

W człowieku trzeba wyróżnić części integralne, np. głowę, ręce itd. oraz jego składniki istotne, tj. duszę i ciało. O istnieniu duszy wiadomo nie tylko z nauki Kościoła, lecz także z racji rozumowych. Dusza ludzka jest duchowa, ze swej natury nieśmiertelna i stanowi formę ciała ludzkiego. Nie bytuje jednak w samej tylko szyszynce.

Czynności życiowe (*actus vitales*) duszy różnią się rzeczowo od duszy, dlatego fałszywa jest opinia Kartezjusza, który twierdzi, że dusza polega na samym tylko aktualnym myśleniu. Władze duszy nie różnią się jednak rzeczowo od samej duszy, a proces wytwarzania czynności życiowych nie różni się od nich samych.

W duszy tkwią zarówno nadprzyrodzone sprawności wpojone (cnoty), jak i sprawności zdobyte naturalnie.

## 2.7. Stosunek do Kartezjusza

Przy omawianiu poglądów filozoficznych Kowalskiego wielokrotnie już sygnalizowałem jego stosunek do niektórych koncepcji Kartezjusza.

<sup>17</sup> *Rozmowa o filozofii*, k. D<sub>7</sub>v—E<sub>2</sub>. Znaczną część argumentacji przytacza Bédnarski, dz. cyt., s. 305—306.

W sposób bardziej systematyczny zagadnienie to zostało podjęte przez Kowalskiego w „Przedmowie broniącej filozofii perypatetycznej przy pomocy racji teologicznej”, zamieszczonej na początku książki *Philosophia peripatetica*. Jak wskazuje tytuł, Kowalski broni systemu przy pomocy racji teologicznych, ale jest tam także sporo argumentacji filozoficznej.

Kowalski wychodzi z pewnika, że prawda nie może się sprzeciwiać prawdzie. Objawienie zaś jest nosicielem prawdy, dlatego to, co się sprzeciwia prawdom objawionym, nie może być prawdą.

Niektóre prawdy filozofii perypatetycznej znajdują potwierdzenie w racjach teologicznych. W szczególności teologia odróżnia istotę ciała od rozciągłości (Eucharystia), przyjmuje materialną formę substancjalną u zwierząt (duszę) oraz zdolność działania i wytwarzania skutków przez stworzenia, opowiada się za istnieniem przypadłości absolutnych itd. W świetle tego nie mogą znaleźć uznania niektóre poglądy filozoficzne Kartezjusza. Pod nagłówkiem *Paradoxa Cartesii* autor w 12 punktach zestawia twierdzenia, która uważa za wewnętrznie niespójne lub sprzeczne. Stosuje więc swoistą krytykę wewnętrzną.

1. Kartezjusz uczy, że podejmując poszukiwanie prawdy należy o wszystkim wątpić, a nawet wszystko dorzucić 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 najbardziej oczywiste prawdy.

2. Podstawowy pewnik przyjęty przez Kartezjusza „Cogito, ergo sum” nie posiada wystarczającego uzasadnienia, gdyż wynikanie w nim nie jest poprawne. Z faktu myślenia nie można bowiem poprawnie wyciągać wniosku, że istnieje człowiek. Twierdzenie to wymaga uzasadnienia, tym bardziej że jego zadaniem Bóg może zmieniać istoty metafizyczne bytów.

3. Przyjęte przez siebie kryterium prawdy (*idea clara et distincta*) Kartezjusz nie zawsze stosuje lub nie jest ono niezawodne, co niekiedy prowadzi do sądów sprzecznych, np. raz twierdzi, że Bóg jest jedyną zasadą ruchu materii, to znów przypisuje ruch stworzeniom. (Kowalski cytuje odnośne teksty).

4. Zasadność kryterium prawdy wyprowadza on z prawdziwości i dobroci Boga, twórcy ludzkich idei wrodzonych. Przekonanie to jednak nie zgadza się z poglądem Kartezjusza na istotę zwierząt (maszyny), o których życiu 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 zw. „*petitio principii*”. Twierdzi, że idea Boga jest ludzicom wrodzona i odrzuca inne dowody na jego istnienie. Filozofia ta zaczyna się od ateizmu, gdyż głosi, że przynajmniej do czasu należy zaprzeczyć istnieniu Boga, i kończy się ateizmem, gdyż odrzuca dowody innych, a jego własny dowód zawiera błędne koło. Dlatego nie bez racji J. Gengeł uważa filozofię Kartezjusza za stopień do ateizmu, a Wolff jego kryterium prawdy za fałszywe.

6. Kartezjusz twierdzi, że próżnia jest niemożliwa, nawet dla wszechmocy bożej, przy czym uważa próżnię za przedmiot negatywny (negację). Jeśli nawet najbardziej oczywiste prawdy matematyczne zależą od Boga, to czyż nie mógłby on usunąć powietrza z pewnej przestrzeni?

7. Kartezjusz wielokrotnie stwierdza, że świat jest nieskończony, ale

twierdzi także, że jest on nieokreślony (Kowalski przytacza 2 cytaty na poparcie swej tezy).

8. Nie do przyjęcia jest podane przez Kartezjusza wyjaśnienie podziału pierwotnej materii, z którego wynika, że do tego nieodzowna jest próżnia i że materia równocześnie posiada i nie posiada kątów (rozków).

9. Na temat zagadnienia systemu wszechświata Kartezjusz twierdzi, że wysuwa hipotezę, a na innym miejscu, że posiada system całkowicie pewny. Zresztą świat ten nie mógłby i tak trwać, gdyż niewystarczające jest tłumaczenie podane przez niego, że Bóg zachowuje tę samą ilość ruchu, jaką dał materii na początku, ruch bowiem ulega zmianie.

10. Zmienny (niestały) jest pogląd Kartezjusza na temat ciała poruszonego.

11. Niespójny jest jego pogląd na istotę duszy: raz miałaby ona polegać na aktualnym myśleniu, innym razem raczej na zdolności myślenia, to znów na wewnętrznej zasadzie lub substancji (odpowiednie cytaty).

12. Kartezjusz uważa się za katolika, mimo to sprzeciwia się katolickiej nauce o Eucharystii, gdy twierdzi, że uszczuplenie rozciągłości jest uszczupleniem substancji.

Powyższe braki wystarczają zdaniem Kowalskiego, by wyrobić sobie pogląd na system filozoficzny Kartezjusza.

#### PODSUMOWANIE

Z przedstawionego zarysu poglądów Kowalskiego wynika przede wszystkim, że nie jest on — jak sądzono dotąd — jedynie antykartezjaninem, lecz że posiada także pozytywną filozofię, opartą oczywiście na ówczesnej tradycji filozoficznej. Jego sposób filozofowania charakteryzuje wysoki poziom, czego dowodzą wnikliwe i subtelne rozważania, zwłaszcza w rozprawie *Systema dialectico-ontologicum*.

Pod względem treści jest to w swym głównym zrebie filozofia arystotelesowska. Została ona jednak zmodyfikowana i uzupełniona przez myślicieli chrześcijańskich, szczególnie Augustyna i Tomasza z Akwinu. W spuściźnie Kowalskiego zwraca zwłaszcza uwagę częste powoływanie się na Augustyna, którego uważa za najwybitniejszego wśród filozofów chrześcijańskich<sup>18</sup>. Natomiast na Tomasza powołuje się rzadko, choć przyjmuje niektóre jego poglądy, np. przeczy wieczności świata, stwierdzając, że został stworzony w czasie.

Na poglądy Kowalskiego decydujący wpływ wywarł także Suárez co ujawnia się m.in. w twierdzeniach, że materia pierwsza istnieje dzięki własnemu istnieniu, pojęcie bytu nie jest analogiczne, lecz jednoznaczne, istota nie różni się rzeczowo od swego istnienia, relacja jest identyczna ze swym fundamentem, władze duszy nie różnią się rzeczowo od samej duszy, a wreszcie w tym, że wyjaśniając strukturę metafizyczną bytu przyjmuje tzw. modalności (*modi*). W kwestii zaś poznania Bożego Kowalski opowiada się za teorią Moliny o potrójnej wiedzy Bożej.

Kartezjusz jest dla Kowalskiego głównym przeciwnikiem i jego poglądy najczęściej krytykuje. Wykazuje przy tym bezpośrednią znajomość jego dzieł, ale znać w nim także wpływ antykartezjańskich po-

<sup>18</sup> „*Philosophorum christianorum facile princeps*”, In *laudem dialecticae et ontologiae praefatio*, k. (I).

głódów Gengella. Odrzuca nadto niektóre poglądy Gassendiego i Malepranche'a, a także Maignana, Pourchota (Purchotius), Honorata Fabri i innych. Wysunięta już przez Janockiego<sup>19</sup> i powtarzana przez wielu późniejszych opinia, jakoby książka *Philosophia peripatetica* Kowalskiego skierowana była przeciw pijarowi Antoniemu Wiśniewskiemu, nie znajduje potwierdzenia w tekście. Nie podtrzymuje jej też Pujdak w swej monografii o Wiśniewskim.

W dyskusji ze zwolennikami innych poglądów Kowalski stosuje argumentację filozoficzną i teologiczną, podkreślając niebezpieczeństwo nowych prądów dla wiary katolickiej. Ujawnia jednak pewną otwartość na nowe teorie, czego dowodem jest przyjęcie atomistycznej budowy materii oraz zasady Leibniza na temat „*identitas indiscernibilium*”.

Wśród autorów nowożytnych, na których się powołuje, są m.in. K. Schott, Duhamel, Ulloa (kilkakrotnie), Huet i Wolff, a z Polaków Młodzianowski i Gengell (kilkakrotnie). W kwestii zaś współznaczenia nie jest wykluczony wpływ Podlesieckiego.

Pewne zaskoczenie wywołuje pogląd Kowalskiego na stosunek filozofii do teologii, wobec której — zgodnie zresztą z ówczesnym sposobem pojmowania tej relacji — pełni ona funkcję pomocniczą.

Kowalski jako pierwszy z jezuitów w Polsce wprowadził język ojczysty do rozważań filozoficznych. *Rozmowa o filozofii*, odznaczająca się spokojną i w zasadzie rozsądną argumentacją, jest jedyną rozprawą przeciw nowej filozofii, szczególnie przeciw kartezjanizmowi, napisaną w języku polskim i to językiem bardzo pięknym. Odegrała przez to pewną rolę w tworzeniu się polskiej terminologii filozoficznej. Do filozofii wprowadził też w dużym zakresie obserwację zjawisk przyrody i oparł na niej indukcję. Wielu współczesnych Kowalskiemu filozofów jezuitów poszło tą samą drogą, co doprowadziło do poważnych zmian w nauczaniu filozofii w XVIII wieku.

Jedną z cech XVIII w. był dynamiczny rozwój nauk szczegółowych zwłaszcza przyrodniczych. W ówczesnym jednak systemie szkolnictwa nie miały one jeszcze ustalonego miejsca: szkoła średnia posiadała przedstawienie głęboko humanistyczne, a i filozofia posiadała charakter humanistyczny. Jedynie filozofia przyrody (fizyka) posiadała pewne związki z przyrodą i z naukami przyrodniczymi. Dlatego rozwijające się nauki przyrodnicze nawiązywały właśnie do niej, co prowadziło niejednokrotnie do ograniczania właściwej problematyki filozoficznej i zastępowania jej przyrodniczą. Kowalski był jednym z tych, którzy bronili samodzielności filozofii i nie godzili się na zastępowanie jej naukami szczegółowymi<sup>20</sup>.

## LA PHILOSOPHIE DE JAN KOWALSKI, S.J. (1711—1782)

### Résumé

L'article présente d'abord les écrits philosophiques de Kowalski: *Rozmowa o filozofii* [Entretien sur la philosophie], Lwów 1746; *Philosophia peripatetica*, Lwów 1749; *Systema dialectico-ontologicum...*, Lwów 1749; *Philosophia peripatetica*, Kalisz 1750 (nouvelle édition modifiée). Ensuite,

<sup>19</sup> J. D. Janocki, *Lexicon...*, cz. 1, Wrocław 1755, s. 80—81.

<sup>20</sup> Bogata działalność teologiczna i kaznodziejska Kowalskiego oraz związana z nią spuścizna pisarska nie wchodzi w zakres niniejszego artykułu i wymagają osobnego opracowania.

on expose ses conceptions philosophiques divisées en: questions préliminaires, logique, le problème de la connotation, la relation des concepts et jugements à la réalité, la philosophie de la nature, métaphysique, psychologie, le rapport à Descartes. À la fin de l'article, on énumère des traits caractéristiques de la philosophie de Kowalski.

Au milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle en Pologne, Kowalski s'opposa vigoureusement à la philosophie de Descartes, mais il possédait également des vues philosophiques propres à lui, basées sur la tradition scolastique. Aristote en est le principal maître, mais on y découvre aussi des influences postérieures: Augustin, Thomas d'Aquin et surtout Suárez. Kowalski affirme par exemple que la notion de l'être n'est pas analogue, mais univoque, la matière prime possède sa propre existence, l'essence et l'existence ne diffèrent pas réellement. Il admet également l'existence des „modes” de l'être (*modi*). Dans la discussion avec Descartes, Kowalski souligne le danger de certaines opinions cartésiennes pour la philosophie et pour la théologie catholique.

Kowalski fut le premier jésuite polonais qui à introduire la langue polonaise au discours philosophique.