

Stanisław Janeczek

Nauczanie antropologii filozoficznej w okresie Oświecenia

Studia Philosophiae Christianae 31/1, 127-141

1995

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

STANISŁAW JANECZEK

NAUCZANIE ANTROPOLOGII FILOZOFICZNEJ W OKRESIE OŚWIECENIA

1. Wstęp. 2. Ujęcia zachodnieuropejskie. 2.1. Źródła modyfikacji. 2.2. Opracowania poręcznikowe. 3. Rozwiązania polskie. 3.1. Podstawowe tendencje. 3.2. Elementy interpretacji fizjologicznej. 4. Podsumowanie

1. WSTĘP

S. Swieżawski omawiając znaczenie historii antropologii filozoficznej, a zwłaszcza jej rolę dla uprawiania filozofii i teologii, podkreśla nie tylko wagę dokonań wielkich i pierwszoplanowych (oryginalnych), ale także swoistego narastania anonimowych niekiedy przemyśleń w formie niedostrzegalnego początkowo przedstawienia akcentów, przemilczania lub zmiany znaczeń poszczególnych kategorii i koncepcji. One to – wedle określenia A. Rodzińskiego – stanowią swoisty „żwir” filozoficzny, współtworzą dzieje filozofii¹. W historiografii filozoficznej konieczne są więc nie tylko błyskotliwe analizy systemowych dokonań klasyków filozofii, ale również badania z zakresu kultury filozoficznej, w których można dostrzec procesy asymilacyjne i ścieranie się poglądów uznanych w podręcznikach historii filozofii za typowe dla określonego nurtu myślenia lub epoki². Ustalenia badaczy dziejów kultury filozoficznej pomagają też ustrzec się zbyt pośpiesznych uogólnień i uproszczeń, dotyczących zwłaszcza tzw. mentalności charakterystycznej dla ludzi danego okresu kultury intelektualnej, która nie zawsze kształtowała się pierwszorzędnie przez bezpośredni kontakt z pismami autorów uznanych później za klasyków filozofii. Ich dokonania asymilowane bowiem stopniowo (często w sposób wybiórczy, a nawet propagowane w sposób niezamierzony przez podejmowaną z nimi polemikę)

¹ S. Swieżawski, *Znaczenie historii antropologii filozoficznej*, w: *O Bogu i o człowieku. Problemy filozoficzne*, pod red. B. Bejzego, Warszawa 1968, 241-242; A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, Lublin 1989, 5.

² J. Czerkawski, *Humanizm i scholastyka. Studia z dziejów kultury filozoficznej w Polsce w XVI i XVII wieku*, Lublin 1992, 5-6.

przez podręczniki licznych *minores* były zwykle upowszechniane dopiero przez szkolną praktykę³.

2. UJĘCIA ZACHODNIOEUROPEJSKIE

2.1. ŹRÓDŁA MODYFIKACJI

Szczególną rolę w historii antropologii filozoficznej odegrała nowożytność inaugurująca zorientowaną antropocentrycznie filozofię podmiotu. Wgląd w specyfikę ówczesnych przekształceń umożliwia w pewnym stopniu prześledzenie podręcznikowych analiz problemu związków duszy z ciałem. Kwestia ta zyskała na znaczeniu w perspektywie dominacji kartezjańskiego dualizmu, ułatwiającego co prawda łatwiejsze uzasadnienie duchowego charakteru duszy ludzkiej (traktowanej jako odrębna i kompletna substancja, różna od rozciągliwej materii), ale utrudniającego uzasadnienie jedności cielesno-duchowej w człowieku, interpretowanej wcześniej w kategoriach arystotelesowsko-tomistycznego hylemorfizmu. Dusza-forma rozumiana jako element organizujący i aktywny była źródłem determinacji ciała, uzdalniając je do podjęcia właściwych mu czynności życiowych oraz własnym istnieniem aktualizując cielesno-duchowe *compositum*⁴.

Koncepcję tę ilustruje np. jedyny wydany drukiem w siedemnastowiecznej Polsce uniwersytecki podręcznik filozofii rodzimej proveniencji autorstwa Sz. S. Makowskiego. Rozumiał on duszę ludzką jako akt ciała umożliwiający realizację właściwych mu funkcji. Dusza ta bowiem będąc zasadą życia, ruchu, czynności sensorywnych (tzw. czucie) i intelektualnych spełnia funkcje wyrażane tradycyjnie w kategoriach tzw. duszy wegetatywnej, sensorywnej i rozumnej. Obrazowo mówiąc odpowiada to trzem warstwom w człowieku, faktycznie zaś są to trzy wymiary aktywności ludzkiej, gdy w odniesieniu do świata przyrody pojęcie „duszy” wyraża odpowiednio naturę świata roślin (dusza wegetatywna) i zwierząt (dusza sensorywna). Koncepcja ta pozwoliła zabezpieczyć jedność bytowo-funkcjonalną cielesno-duchowego *compositum*, tłumacząc jednocześnie wielość zróżnicowanych przejawów ludzkiej aktywności⁵. Mocne podkreślenie roli duszy w człowieku, sugerujące jej swoistą (aspektywną i relatywną) samowystarczalność, zwłaszcza że jest ona jako

³ Por. S. Salmonowicz, *Nauczanie filozofii w Toruńskim Gimnazjum Akademickim (1568-1793)*, w: *Nauczanie filozofii w Polsce w XV-XVIII wieku*, pod red. L. Szczuckiego, Wrocław 1978, 137-138.

⁴ Por. S. Swieżawski, *Albertyńsko-tomistyczna a kartezjańska koncepcja człowieka*, *Przegląd Filozoficzny* 43 (1947) 1-4, 92-97.

⁵ Sz. S. Makowski, *Cursus philosophicus*, t. 2, Cracoviae 1681, 207-208.

tw. forma substancjalna czynnikiem aktualizującym i duchowym, służyło ostatecznie uzasadnieniu zdolności do „przetrwania” człowieka po obumarciu jego elementów i czynności cielesnych⁶. Jest ona bowiem złączona z ciałem w formie swoistego „przyporządkowania”, a więc tylko na mocy szczególnego zrządzenia Bożego. W ten sposób zostaje uzasadniony ważny dla doktryny chrześcijańskiej przymiot nieśmiertelności duszy⁷.

Kartezjański dualizm dopuszczał natomiast jedynie związek dwu samodzielnych substancji złączonych ze sobą na sposób mechaniczny. Tym samym zapoznawał jednak dynamiczną i integralną jedność człowieka oraz kwestionował możliwość wzajemnego oddziaływania, współdziałania, a nawet swoistego przenikania się obu elementów. W pewnym sensie dusza nie jest potrzebna ciału wyposażonemu w pierwiastek życia rozumiany w kategoriach mechanistycznie pojętego ruchu, pochodzącego ostatecznie od Boga⁸. Być może – zdaniem J. Locke’a – w ciele tkwią również nieznanne nam siły, uzdalniające je do specyficznego ludzkiego poznania⁹. By wytłumaczyć systemowo aktywność cielesno-duchową człowieka, Kartezjusz odwołał się do upraszczającej i wymijającej koncepcji tzw. *meditatio*. Uzasadnienie możliwości oddziaływania dwu odrębnych i w gruncie rzeczy niekomunikatywnych dla siebie substancji wymagało przyjęcia rozwiązań o charakterze fizjologicznym. Swoiste pośredniczenie (wspomniane *meditatio*) umożliwiało umiejscowienie duszy w szyszynce mózgowej traktowanej jako miejsce oddziaływania-wymiany. Jedynie bowiem wytwarzane przez ten gruczoł tzw. tchnienia żywotne łączą duszę z ciałem, umożliwiając uświadomienie sobie przez nią podnieć ciała, a następnie – także tą drogą – oddziaływanie na procesy o charakterze cielesnym. *Meditatio* gwarantuje więc jedynie więź cielesno-duchową wyrażaną co prawda nie w kategoriach jedności substancjalnej, ale przynajmniej w formie jedności działania jako tzw. jedność złożoną (*unio compositionis*) dwu substancji¹⁰.

Dualizm kartezjański najczęściej był uzupełniany o interpretację okazjonalistyczną, poszukującą w Bogu gwaranta więzi cieles-

⁶ Tamże, 629-632.

⁷ Tamże, 508-531.

⁸ Por. S. Swieżawski, *Albertyńsko-tomistyczna a kartezjańska koncepcja człowieka*, 97-104; tenże, *Przedmowa*, w: *Św. Tomasz z Akwinu. Traktat o człowieku. Suma teologiczna 1*, 75-89, opr. S. Swieżawski, Poznań 1956, VII-IX.

⁹ J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, przekł. B. J. Gawecki, t. 2, Warszawa 1955, 380-382. Por. J. Pastuszka, *Historia psychologii*, Lublin 1971, 346-347.

¹⁰ R. Descartes, *Namiętności duszy*, przekł. L. Chmaj, Warszawa 1986, 68-69. Por. J. Pastuszka, *Historia psychologii*, 319.

no-duchowej w człowieku¹¹. Odmianą tej koncepcji było charakterystyczne dla G. W. Leibniza ujęcie tzw. harmonii przedustawnej¹². Skrajnym, aczkolwiek konsekwentnym następstwem nowożytnego dualizmu był materializm oświeceniowy, przedstawiający fizjologiczną interpretację wszelkich procesów życiowych w człowieku. Dotyczyło to również analizy ludzkiego myślenia ukazywanego w formie, nieznanego co do sposobu, ruchu materii mózgowej (J. O. de La Mettrie, P. H. T. d'Holbach)¹³.

2.2. OPRACOWANIA PODRĘCZNIKOWE

Przykładem rozbudowanej problematyki związków duszy z ciałem, która zrodziła się na kanwie dualizmu kartezjańskiego, jest ujęcie psychologii racjonalnej (jednej z czterech dyscyplin metafizyki oprócz ontologii, kosmologii i teologii naturalnej) autorstwa wpływowego na gruncie środkowoeuropejskim Ch. Wolffa. Choć niematerialny charakter duszy tłumaczy on w sposób tradycyjny – podkreśla bowiem jej niezłożoność i nierozkładalność na części, a stąd niezniszczalność i nieśmiertelność – to jednak w duchu R. Descartesa wyklucza możliwość współdziałania dwu istotowo różnych substancji¹⁴. Stąd polemizując z hylemorfizmem (interpretowanym zresztą w sposób rezygujący – co wynikało z traktowania tej koncepcji jedynie jako hipotezy o charakterze fizykalistycznym – nie zaś jako systemowej interpretacji metafizycznej) i z okazjonalizmem, opowiada się za harmonią przedustawną¹⁵. W tym ujęciu w procesie poznania rola percepcji ogranicza się jedynie do rejestrowania podnieć zmysłowych, gdyż dusza-monada odbijając w sobie zestrojony przez Boga wszechświat nie oddziałujących na siebie monad, poznaje go (wyobraża go sobie i rozumie jego naturę) w formie swoistej odpowiedniości między treściami umysłu a rzeczywistością¹⁶. Konsekwentne przestrzeganie (w tym przypadku) deklarowanych przez Wolffa

¹¹ Klarownie przedstawia istotę i dzieje okazjonalizmu L. Chmaj, *Okazjonalizm. Geneza i rozwój*, Warszawa 1937.

¹² Por. A. C. Crombie, *Nauka średniowieczna i początki nauki nowożytnej*, przekł. S. Łycapewicz, t. 2, Warszawa 1960, 380-382; J. Pastuszka, *Historia psychologii*, 283-316-319; P. Hazard, *Myśl europejska w XVIII wieku. Od Monteskiusza do Lessinga*, przekł. H. Suwała, Warszawa 1972, 116-120.

¹³ Por. S. Swieżawski, *Alebrtyńsko-tomistyczna a kartezjańska koncepcja człowieka*, 97-104; P. Hazard, *Myśl europejska w XVIII wieku*, 120-122; J. Pastuszka, *Historia psychologii*, 414-418; A. C. Crombie, *Nauka średniowieczna i początki nauki nowożytnej*, 382-383.

¹⁴ Ch. Wolff, *Psychologia rationalis*, Francofurti 1737, 18-19, 337, 352, 369-370.

¹⁵ *Tamże*, 333-386.

¹⁶ *Tamże*, 35-224.

wymogów metodologicznych, odróżniających poznanie filozoficzne (czysto racjonalno-spekulatywne) od empirycznego, czyli właściwego naukom przyrodniczym, tłumaczy jednak brak jakichkolwiek elementów interpretacji fizjologicznej w wykładzie filozoficznej antropologii¹⁷.

Konsekwentnie filozoficzną wykładnię można znaleźć w nowożytnych podręcznikach metafizyki autorstwa F. Jacquiera¹⁸ (praca ta, razem z logiką A. Genovesiego¹⁹ i filozofią przyrody J. Redlhammera²⁰, stanowiła przedrukowany przez polskich pijarów zarys nowoczesnego studium filozofii realizowanego w połowie XVIII w.), E. Pourchota²¹ i E. Corsiniego²². Te ostatnie dwa ujęcia stanowiły obowiązującą podstawę wykładu filozofii dla polskich kleryków pijarskich²³. Choć Jacquier zgodnie z tradycją arystotelesowsko-tomistyczną mocno podkreślał związki duszy z ciałem, które tworzą cielesno-duchowe *compositum* o charakterze substancjalnym (stąd traktował duszę jako element „niekompletny”), to przecież analiza systemowa tego opracowania nakazuje widzieć w nim przykład kartezyjskiego dualizmu, upatrującego w człowieku złożenia z dwu istotowo różnych substancji. Uwidoczniło się to m.in. w analizie natury ludzkiego poznania intelektualnego, które nie może być efektem szeroko rozumianego „ruchu” ciała jako materii rozciąglej i podzielnej. Dualizm ten stanowił zresztą wygodny punkt wyjścia dla ważkich światopoglądowo rozważań uzasadniających nie tylko niematerialność duszy, ale przede wszystkim jej nieśmiertelność²⁴. Kontekst ten określał kryteria oceny systemowych interpretacji natury współdziałania dwu elementów w człowieku. Polemizując ze wszystkimi omawianymi wówczas koncepcjami (hipoteza organicznego związku w formie „fizycznego wpływu”, czyli *reali influxu seu physicae*²⁵, okazjonalizmu, hylemorfizmu i harmonii

¹⁷ Tamże, 2-8.

¹⁸ F. F. Jacquier, *Institutiones philosophicae*, Varsaviae 1771.

¹⁹ A. Genuensis, *Elementorum artis logico-criticae libri V*, Varsaviae 1771.

²⁰ J. Redlhammer, *Philosophia naturalis*, t. 1-2, Varsaviae 1761-1772.

²¹ E. Purchotius, *Institutiones philosophicae*, t. 1, Venetiis 1730.

²² E. Corsini, *Institutiones philosophicae*, t. 4, Florentiae 1733; tenże, *Institutiones metaphysicae*, Venetiis 1754.

²³ *Ordinationes Visitationis Aposolicae pro Provincia Polona Clericorum Regularium Pauperum Matris Dei Scholarum Piarum*, Varsaviae 1755, cz. 3 § 233-234. Por. S. Konarski, *Ustawy szkolne*, przekł. W. Germain, Kraków 1925, 474-475.

²⁴ F. Jacquier, *Institutiones philosophicae*, 55-59, 62-69.

²⁵ W formie skrajnej koncepcja ta wykorzystywała ideę kartezyjskich „tchnień żywotnych” o wyjątkowo subtelnej naturze jako łącznika między substancją duchową i rozciąglą (materialną). W postaci złagodzonej była traktowana w kategoriach naturalnego przyporządkowania do współistnienia i współdziałania w człowieku tych dwu elementów, jak np. w ujęciu R. J. Tournemine. Por. P. Siwek, *Psychologia metaphysica*, Romae 1965, 566.

przedustawnej) oraz deklarując wprost, iż możliwe jest przyjęcie dwu ostatnich rozwiązań, Jacquier faktycznie preferował ujęcia nowożytne. Uwidoczniło się to zwłaszcza w analizie ludzkiego poznania, które nie może być interpretowane w kategoriach przyczynowego współdziałania, lecz wyraża je najlepiej koncepcja harmonii przedustawnej²⁶.

Ujęcie Pourchota pozornie przypomina rozwiązania charakterystyczne dla tzw. arystotelizmu chrześcijańskiego. W tym duchu stwierdza bowiem, iż dusza spełnia wobec ciała funkcje organizujące (rządzi ciałem). Brak także – podobnie jak w ujęciach tradycyjnych – rozbudowanej w nowożytności części omawiającej interpretacje określające systemowo związek między dwoma elementami w człowieku. Faktycznie jednak rozwiązanie to charakteryzuje typowy dualizm kartezjański utożsamiający duszę ze świadomością (władza pożądanca duszy jest ledwie wspomniana). Rozerwany też został proces poznania na właściwą ciału percepcję zmysłową i charakterystyczne dla duszy poznanie intelektualne. Wyklucza to ich współdziałanie przyczynowe (dopuszczalny jest jedynie związek wyrażany w kategoriach okazjonalizmu), bowiem poznanie właściwe duszy dokonuje się bez pomocy ciała. Dualizm ułatwia także, zdaniem Pourchota, uzasadnienie przymiotu nieśmiertelności duszy, która jako niezależna od ciała w bytowaniu i działaniu może także istnieć i funkcjonować, gdy jest od niego „odłączona”²⁷.

Jak i na ile dokonały się zmiany w strukturze wykładu i zawartości treściowej nowożytnych podręczników antropologii filozoficznej, pokazują meandry ujęć Corsiniego. Jest on bowiem autorem dwu opracowań, z których starsze jest zwięźczeniem wykładu fizyki (w metafizyce surogatem antropologii jest wówczas „angelologia”, czyli nauka o duchach czystych oddająca pośrednio stan duszy „odłączonej” od ciała), a drugie stanowi integralny element metafizyki. Pierwsze (bardziej tradycyjne) jest przykładem zakończenia procesu stopniowego odchodzenia od „fizycznego” komentarza traktatu Arystotelesa *De anima*. Proces ten zaowocował sformułowaniem systematycznego wykładu stanowiącego początkowo element wykładu kursorycznego (ujęcie o charakterze problemowym)²⁸, najpierw w ramach filozofii przyrody, a następnie metafizyki²⁹. Dopiero wówczas udało się sformułować jej całościowy i integralny wykład

²⁶ F. Jacquier, *Institutiones philosophicae*, 55-119.

²⁷ E. Purchotius, *Institutiones philosophicae*, 400-417.

²⁸ Charakter i dzieje tworzenia się form wykładu nowożytnej scholastyki podaje J. Cierkawski, *Humanizm a scholastyka*, 153-181.

²⁹ Wg ustaleń A. Kadlerówny w powstałych w polskich kolegiach jezuickich w latach 1610-1752 rękopiśmiennych ujęciach kursu filozofii tylko jedno z czternastu

jako dyscypliny traktującej samodzielnie o człowieku, zwłaszcza analizującej jego złożoną strukturę cielesno-duchową oraz podejmującej ważką światopoglądowo problematykę duchowości i nieśmiertelności duszy³⁰, uwikłaną jednak w analizy *stricte* teologiczne (np. charakter egzystencji duszy po śmierci człowieka w kontekście rozumienia natury tzw. *visio beatifica*, czyli sposobu poznawania Boga przez zbawionych). Ułatwił to niewątpliwie wpływ kartezjańskiego dualizmu, który w sposób skrajny podkreślał duchową swoistość duszy ludzkiej utożsamianej ze świadomością właściwą jedynie człowiekowi. Tendencja ta w sposób paradoksalny umożliwiła jednak nawrót do ujęć o charakterze przyrodniczym (w tym przypadku ujętych w kategoriach fizjologicznych). Te przyrodnicze elementy nie stanowiły jednak tylko ilustracji dla rozwiązań o charakterze filozoficzno-wyjaśniającym, ale były raczej przykładem filozofujących analiz przyrodniczych wykorzystywanych nawet w metafizyce, gdyż wykład filozofii przyrody „rozsadziła” ekspozycja nowożytnych dyscyplin przyrodoznawstwa³¹.

Pomimo preferencji scholastycznego hylemorfizmu (referowanego jednak w sposób asystemowy i uproszczony – reizując i fizykalistycznie), której źródłem była troska o zachowanie integralnego wykładu doktryny chrześcijańskiej odwołującej się np. w orzeczeniach soborowych do tej wykładni³², ujawniają się wyraźne ślady świadczące o nowożytnej proveniencji rozwiązań Corsiniego. Wskazuje na to już wspomniany kierunek zmian strukturalnych. Podobny charakter miały też modyfikacje w zakresie terminologii, nakazujące zamiast tradycyjnej kategorii *anima* (dusza) operować nowożytnym terminem *mens* (umysł). Bliskie Kartezjuszowi jest podkreślenie pierwotnego charakteru poznania duszy, odkrywanej w sposób bezpośredni (wbrew np. tomizomowi) i pewniejszy niż świat zewnętrzny. Dualizm zaś nakazał separować poznanie intelektualne (właś-

sytuowało psychologię filozoficzną w metafizyce. A. Kadlerówna, *Kursy psychologii w polskich kolegiach jezuickich w XVII i XVIII wieku*, Sprawozdania z Posiedzeń Towarzystwa Naukowego Warszawskiego (Wydz. II) 24 (1931) 109-124.

³⁰ W tradycyjnych ujęciach, jak np. u Makowskiego i w starszej wersji podręcznika Corsiniego, problematykę duchowości i nieśmiertelności duszy musiano ze względów dydaktycznych omawiać w fizyce, choć dostrzegano niestosowność tego zabiegu. E. Corsini, *Institutiones philosophicae*, 388-389.

³¹ Por. S. Bednarski, *Upadek i odrodzenie szkół jezuickich w Polsce*, Kraków 1933, 296-318; R. Darowski, *Przepisy dotyczące nauczania w uczelniach jezuickich w Polsce w XVI wieku*, w: *Studia z historii filozofii. Księga pamiątkowa z okazji 50-lecia pracy naukowej ks. profesora Pawła Siwka SJ*, pod red. R. Darowskiego, Kraków 1980, 47-83.

³² E. Corsini, *Institutiones philosophicae*, 13-16; tenże, *Institutiones metaphysicae*, 191-192.

ciwe jedynie duszy ludzkiej, wbrew intencjom Locke'a) od należynej ciału percepcji zmysłowej. Corsini polemizował jednak z jednoznacznym utożsamianiem duszy ze świadomością. Uważał bowiem, że istoty duszy nie należy utożsamiać z aktualnym poznaniem (Kartezjusz); właściwość ta ma jedynie charakter potencjalny³³. Względy światopoglądowe przesądziły także o sposobie oceny okazjonalizmu i harmonii przedustawnej. Zdaniem Corsiniego stanowiły one m.in. zagrożenie dla systemowej interpretacji wolności człowieka jako suwerennego podmiotu ludzkiej aktywności. Nie była to jednakże krytyka gwałtowna, skoro te nowożytnie koncepcje określał jako najbardziej „eleganckie”. Wynikało to z faktu, iż tłumaczyły one znakomicie (a raczej stojący u ich podstaw dualizm) różnicowanie duszy i ciała, a konsekwentnie duchowość i nieśmiertelność duszy³⁴.

3. ROZWIĄZANIA POLSKIE

3.1. PODSTAWOWE TENDENCJE

Nieobecne w ujęciach zachodnioeuropejskich elementy interpretacji przyrodniczo-fizjologicznej pojawiły się w tezach polskiego reformatora studium filozofii w szkołach pijarskich – A. Wiśniewskiego³⁵. Zwraca uwagę już sam nowożytny, bo świadomościowy punkt wyjścia analiz psychologicznych łączących koncepcję Kartezjusza z ujęciami Locke'a. Pijar widział bowiem w duszy zasadę myślenia i odczuwania (*cogitandi et sentiendi*) rozpoznawaną prostym aktem bezpośredniego doświadczenia wewnętrznego (wbrew scholastycznym analizom o charakterze aposteriorycznym). W perspektywie systemowej interpretacji filozoficzno-teologicznej koniecznym okazało się jednak odwołanie do tradycyjnego hylemorfizmu, nakazującego widzieć w człowieku stworzenie pośrednie między zwierzętami (właściwe jest im poznanie zmysłowe), a aniołami (przysługuje im poznanie intelektualne). Podkreślając w człowieku więź cielesno-duchową, pijar starał się jednakże uniknąć dualizmu kartezjańskiego. Widział bowiem w duszy zasadę organizującą funkcje poznawcze tak w odniesieniu do poznania intelektualnego, jak i percepcji zmysłowej. By wytłumaczyć jednak bliżej naturę

³³ Tenże, *Institutiones philosophicae*, 292-301; tenże, *Institutiones metaphysicae*, 123-141.

³⁴ Tenże, *Institutiones philosophicae*, 322-324; tenże, *Institutiones metaphysicae*, 177-191.

³⁵ Wiśniewski był najprawdopodobniej autorem przepisów studium filozofii we wspomnianych pijarskich *Ordinationes*. Por. J. Pujdak, *Antoni Wiśniewski prekursor filozofii Oświecenia w Polsce*, Londyn 1974, 135-137; S. Janeczek, *Spór o rolę wolffianizmu w polskim oświeceniu. Antoni Wiśniewski SP a Christian Wolff*, *Roczniki Filozoficzne* 42 (1994) 1 (w druku).

związku duszy z ciałem, wykorzystał eklektycznie koncepcję harmonii przedustawnej i elementy kartezjańskiej interpretacji fizjologicznej. Podkreślał bowiem fakt szczególnego (choć nieokreślonego bliżej co do sposobu) zespolenia duszy z mózgiem jako swoistym siedliskiem duszy³⁶. Umożliwiło mu to wy tłumaczenie sposobu oddziaływania duszy na ciało (organizowanie-determinacja i zarządzanie) przez wychodzące z mózgu odgałęzienia³⁷. Uzasadniając zaś nieśmiertelność duszy ludzkiej, mimo iż traktował ją jako „substancję” (kartezjański motyw samodzielności bytowej duszy), to przecież jej specyfikę określał w kategoriach scholastyczno-wolffiańskich. Upatrywał w niej byt niezłożony, który w przeciwieństwie do ciała nie może obumrzeć rozkładając się na prostsze elementy (chrześcijański arystotelizm i Wolff)³⁸.

Według współczesnego Wiśniewskiemu pijara S. Chróścikowskiego uzasadnienie przymiotu nieśmiertelności duszy ludzkiej stanowi element metafizycznego fundamentu etyki. Ta perspektywa tłumaczy być może konsekwentne odwołanie się do dualistycznej antropologii nowożytnej. Podkreślenie odrębności duszy, uwidaczniającej się zwłaszcza w analizie ludzkiego poznania (dusza jest zdolna do autorefleksji, abstrakcji i ujmowania rzeczywistości duchowej, gdy dla ciała jest właściwa jedynie percepcja zmysłowa), służyło potraktowaniu tych dwu samodzielnych podmiotów jako relatywnie autonomicznych substancji. Nie mogą one bowiem współdziałać, ale jedynie sobie w działaniu „towarzyszyć”, co można interpretować tylko w kategoriach okazjonalizmu. Dualizm stanowił więc dobrą podstawę uzasadnienia niezniszczalności duszy ludzkiej w sytuacji obumarcia „luźnie” złączonego z nią ciała³⁹.

Kursoryczny zarys antropologii autorstwa K. Narbutta, należącego do litewskiej prowincji pijarów, z pozoru idzie konsekwentnie za rozwiązaniami tradycyjnymi. Ukazuje bowiem ściśle i dwukierunkowe współdziałanie duszy z ciałem (np. uszkodzenie mózgu warunkuje błąd poznawczy). Pijar odrzucał też ze względów światopo-

³⁶ A. Wiśniewski, *Propositiones philosophicae*, Varsaviae 1751, teza LXXV; tenże, *O nieśmiertelności duszy ludzkiej*, w: *Rozmowy w ciekawych i potrzebnych filozoficznych i politycznych materiach*, t. 3, Warszawa 1762, 13; tenże, *De vera felicitate cum privata hominum, tum publica regnorum*, t. 1, Varsaviae 1755, 209-210.

³⁷ Tenże, *Propositiones philosophicae ex physica recontiorum*, Varsaviae 1746, teza XVI.

³⁸ Tenże, *Propositiones philosophicae*, teza LXXV; tenże, *O nieśmiertelności duszy ludzkiej*, 8-10; tenże, *De vera felicitate cum privata hominum, tum publica regnorum*, 200-201, 204-205.

³⁹ S. Chróścikowski, *De iure naturali et politico*, Varsaviae 1770, 49-59; tenże, *Filozofia chrześcijańska o początkach praw naturalnych przeciwko deistom czyli teraźniejszego wieku mędrkom*, Warszawa 1766, 318-320.

głądowych nowożytnie interpretacje, zagrażające właściwemu ukazaniu wolności człowieka, zwł. aspektywnie deterministyczną formę okazjonalizmu w postaci harmonii przedustawnej. Wykorzystując jednak systemową wykładnię hylemorfizmu, wyrażał ją w tak zreizowanej formie, iż w istocie nie różni się ona od dualizmu i mechaniczmu kartezjańskiego, wykluczającego współdziałanie dwu istotowo różnych i samodzielnych substancji (np. jest niemożliwe by „zmysłów mechaniczne uderzenia odmieniały się w istotę ducha”)⁴⁰.

Podobnych zabiegów interpretacyjnych dokonali m.in. dwaj ówczesni polscy jezuiti, których poglądy referuje F. Bargieł. S. Szadurski broniąc (zapewne znów kierując się względami charakterystycznymi dla szkoły wyznaniowej) koncepcji hylemorfizmu⁴¹, widział w duszy formę ciała i substancję niepełną, zespoloną z ciałem z nakazu Bożego. Polemizował też ze zwolennikami okazjonalizmu i harmonii przedustawnej, opowiadając się za przyczynowym współdziałaniem cielesno-duchowego *compositum*. Wyrażał je jednak w kategoriach wspomnianego systemu „fizycznego wpływu” potwarzając fizjologiczną wykładnię doktryny kartezjańskiej (mieszcząca się w mózgu dusza oddziałuje poprzez technienie żywotne, będące szczególnym rodzajem cząstek krwi)⁴².

Analogiczny charakter mają rozwiązania B. Dobszewicza. Chociaż w *Placita recentiorum philosophorum* preferował on hylemorfizm umożliwiający właściwe oddanie współdziałania duszy z ciałem w kategoriach przyczynowości sprawczej oraz konsekwentnie deklarował odrzucenie okazjonalizmu i harmonii przedustawnej, to w późniejszych *Propositiones philosophicae* bronił koncepcji „wpływu fizycznego”, łączącej analizy filozoficznego dualizmu z argumentacją fizjologiczną⁴³.

⁴⁰ K. Narbutt, *Z filozofii wybrane zdania*, Wilno 1771, tezy XIII-XV.

⁴¹ Hylemorfizm był najdłużej bronią tradycyjną kategorią filozoficzną w szkołach jezuickich. Choć bowiem rozporządzenia np. nie tylko z roku 1730, ale nawet z 1752 dopuszczają nauczanie nowej fizyki, to jednak formułują zastrzeżenia m.in. wobec konkurencyjnej w stosunku do hylemorfizmu koncepcji atomizmu i okazjonalizmu oraz kartezjańskiego rozumienia materii. Dopiero w roku 1755 ukazał się katalog zagadnień studium filozofii, który nie zawiera tych zastrzeżeń interpretacyjnych. S. Bednarski, *Upadek i odrodzenie szkół jezuickich w Polsce*, 286-289, 218-314.

⁴² S. Szadurski ujmuje problematykę antropologiczną w dwu ujęciach, tzn. w ramach tzw. pneumatologii omawiającej ponadto naturę duchów czystych, czyli aniołów (*Positiones ex philosophia mentis et sensuum*, Varsaviae 1758, tezy XX-XVI) oraz w ramach psychologii (*Scita philosophica*, Novogredecii 1762 – element części drugiej, która zawiera materiał z metafizyki; brak paginacji). Por. F. Bargieł, *Stanisław Szadurski SJ (1726-1789). Przedstawiciel uwspółcześnionej filozofii scholastycznej*, Kraków 1978, 22-23, 26-27, 207-211.

⁴³ B. Dobszewicz, *Placita recentiorum philosophorum explanata*, Vilnae 1760, tezy 9-11; tenże, *Propositiones philosophicae ex universa philosophia*, b.m. 1763, tezy XXX-XLIII. Por. F. Bargieł, *Benedykt Dobszewicz SJ (1722-ok. 1794) a odnowa filozofii w Polsce w drugiej połowie XVIII wieku*, w: *Studia z historii filozofii*, 186-187.

3.2. ELEMENTY INTERPRETACJI FIZJOLOGICZNEJ

Podkreślenie przez Kartezjusza autonomii ciała wobec duszy sugerowało, iż realizuje ono porządek właściwy swojej naturze. Nakazywało to traktować je w kategoriach maszyny kierowanej ze swoistego ośrodka dyspozycyjnego, który znajduje się w mózgu. Descartes powstrzymał się jednak przed wyciągnięciem jednoznacznie mechanistycznych wniosków w antropologii, akcentując rolę elementu duchowego w człowieku. Wyposażając jednak ciało w funkcje życiowe, które w tradycyjnej interpretacji były traktowane jako funkcje duszy, konsekwentnie ujął naturę życia zwierząt w kategoriach mechanistycznych⁴⁴. Rozciąganie tej właściwości na działanie ludzkie, co uwidoczniło się choćby w *Testamencie* J. Mesliera czy w pracach La Mettrie, sprawiło, że również kwestia określenia istoty zwierząt nabrała dużego znaczenia światopoglądowego i stała się przedmiotem opracowań podręcznikowych⁴⁵. Kontekst ten tłumaczy zachowawcze stanowisko prezentowane przez omawiane ujęcia szkolne, które sprowadza się do wykorzystania modyfikowanego systemowo hylemorfizmu. Akcentowano przy tym odrębność funkcji duszy zwierzęcej, zdolnej jedynie do percepcji zmysłowej. W sposób zróżnicowany wypowiedziano się zaś w kwestii ontycznej natury duszy. Jedynie Jacquier widział w niej byt o charakterze materialnym (cielesnym)⁴⁶, gdy – Corsini za scholastykami – (m.in. także analogicznie do rozwiązań Makowskiego, który traktował dusze niższej rozwiniętych zwierząt jako podzielne i rozciągle, a jedynie „doskonalszym” zwierzętom przyznawał przymiot niepodzielności⁴⁷) widział w duszy zwierzęcej element pośredni, gdyż jest ona jednocześnie niecielesna i nieduchowa⁴⁸. Ironizował z logiki tej swoistej argumentacji (niezrozumiałej bez systemowego kontekstu interpretacyjnego) Wiśniewski, który przyznawał duszom zwierząt status duchowy, gdyż są one istotami niematerialnymi⁴⁹. Modyfikował tym „niekonsekwencję” Wolffa⁵⁰, którego opinię propagował np. Narbutt. Pijar widział bowiem w duszy zwierzęcej byt niematerialny (czyli substan-

⁴⁴ Por. J. Pastuszka, *Historia psychologii*, 317-319.

⁴⁵ Por. P. Hazard, *Mysł europejska w XVIII wieku*, 120.

⁴⁶ F. Jacquier, *Institutiones philosophicae*, 73-76.

⁴⁷ Sz. S. Makowski, *Cursus philosophicus*, 531-534, 624-625.

⁴⁸ E. Corsini, *Institutiones metaphysicae*, 128-132.

⁴⁹ A. Wiśniewski, *Propositiones philosophicae*, tezy LXVII-LXVIII; tenże, *O nieśmiertelności duszy ludzkiej*, 29-34; tenże, *De vera felicitate cum privata hominum, tum publica regnorum*, 221-225; tenże, *Propositiones philosophicae ex physica recentiorum*, teza LXXV.

⁵⁰ Ch. Wolff, *Psychologia rationalis*, 377-385.

cję prostą i jako taką niezniszczalną), ale nieduchowy. Stąd nie przysługuje mu przymiot nieśmiertelności⁵¹.

Wszystkie referowane tu ujęcia podręcznikowe krytykują mechanistyczną interpretację procesów życiowych w człowieku. Postawa ta wynikała niewątpliwie z chęci zabezpieczenia specyficznego charakteru ducha ludzkiego jako gwaranta niepowtarzalnej natury bytu ludzkiego i czynnika organizującego życiowe funkcje człowieka. Okoliczność ta, ani nawet ujawniający się wprost lub tylko pośrednio dualizm kartezjański, rozrywający przyczynową więź duszy z ciałem, nie przeszkodziły jednak w ukazaniu wpływu funkcji cielesnych, interpretowanych w kategoriach fizjologicznych, na specyficzną ludzką aktywność. Elementy fizjologizmu ujawniły się bowiem m.in. w epistemologii. Analiza błędów poznawczych umożliwiła ukazanie wagi prawidłowego funkcjonowania receptorów zmysłowych, których działanie można wzmacniać lub korygować przy pomocy odpowiednich instrumentów badawczych (np. w przyrodniczych eksperymentach). Precyzyjniej formułowali tę zależność jedynie Narbutt, Szadurski, Dobszewicz i Wiśniewski. Narbutt tłumaczył proces percepcji stwierdzając, że dane zmysłowe przekazywane są do mózgu przez przewody stanowiące nośnik ciałek krwi (tzw. żyłki przewodzące, zapewne wspomniane „tchnienia żywotne”), skąd w formie mechanicznych poruszeń przejmują je dusza przetwarzając w wyobrażenia⁵². Wprost odwołali się w analizie procesu poznania do aktywności „tchnień żywotnych”, rozumianych jako nośnik zmysłowy komunikujący receptory zmysłowe z mózgiem, a pośrednio i z duszą, także Szadurski i Dobszewicz⁵³.

Ta fizjologiczna interpretacja posłużyła Wiśniewskiemu do wytłumaczenia natury powstania sprawności poznawczych i moralnych (cnoty) w formie wyrycia śladów na mózgu, które usprawniają działanie duchowo-cielesne (*spiritum animalium motus*). Od strony organicznej wyrażało się to w przenikaniu cząstek krwi do mózgu, skąd przy pomocy odpowiednich przewodów docierały one do pobudzanych części ciała⁵⁴.

Sygnalizowana tu tendencja ujawniła się również w kwestii określenia progu człowieczeństwa. Odpowiadał on momentowi stworzenia duszy i zjednoczenia jej z ciałem. Swoiste „opóźnianie”

⁵¹ K. Narbutt, *Z filozofii wybrane zdania*, teza XVI.

⁵² Tenże, *Logika czyli rozważania i rozsądzania rzeczy nauka*, Wilno 1769, 49-52. Por. O. Narbutt, *O pierwszym polskim podręczniku logiki. Z rozważań nad filozofią Oświecenia*, Łódź 1958, 57-58.

⁵³ Por. F. Bargiel, *Stanisław Szadurski SJ (1726-1789)*; 213; tenże, *Benedykt Dobszewicz SJ (1722-ok. 1794) a odnowa filozofii w Polsce w drugiej połowie XVIII wieku*, 187.

⁵⁴ A. Wiśniewski, *Propositiones philosophicae*, teza LXXIX.

czasu tego zespolenia zarówno w ujęciach tradycyjnych, jak i nowożytnych rozwiązaniach szkolnych wynikało z uwikłania w kontekst systemowy. Wcześniej wymagano bowiem, by uformowane w łonie matki ciało było zdolne do pełnienia funkcji charakterystycznych dla duszy wegetatywnej, gdyż rola każdej „duszy” wyrażała się pierwszorzędnie w konstytuowaniu procesów życiowych (Arystoteles, Tomasz z Akwinu)⁵⁵. Charakterystyczne zaś dla nowożytności utożsamianie istoty duszy z jej funkcjami poznawczymi nakazało Szadurskiemu i Wiśniewskiemu przesunąć ów moment zjednoczenia na okres „niedługo przed urodzeniem”, a więc wówczas gdy ciało jest zdolne do percepcji⁵⁶.

4. PODSUMOWANIE

We wspomnianym artykule prof. Świeżawski zwraca uwagę, by ocenę analizowanych dokonań formułować zarówno z punktu widzenia historiografii kultury, jak i w aspekcie właściwej historiografii filozoficznej⁵⁷. W odniesieniu do pierwszej płaszczyzny należy podkreślić kulturotwórczy charakter omawianych podręczników. Pozwalały one bowiem zaznajomić się nie tylko z tradycyjnymi, ale również ze współczesnymi sobie dokonaniem (niekiedy nawet wbrew intencjom autorów ujęć szkolnych, bo poprzez polemiki z ujęciami nowożytnymi). Kulturotwórcze funkcje charakterystycznego dla tych opracowań eklektyzmu, łączącego nie tylko różne nurty filozoficzne, ale również analizy filozoficzne z osiągnięciami nowożytnego przyrodoznawstwa, stwarzały nie tyle szansę zapoznania się z dorobkiem nowożytnej nauki, ile raczej uzasadniały prawomocność tego typu wiedzy i wprowadzały ją (początkowo w ramach studium filozofii) do praktyki szkolnej.

W perspektywie filozoficznej, mimo iż eklektyzm stwarzał szansę pogłębienia metodologicznego, to w istocie zaowocował także niezbornością metodologiczną wykładu. Często łączył bowiem niekrytycznie różne płaszczyzny interpretacji i metody uzasadniania. Uproszczenia w referowaniu systemowych kategorii filozoficznych przyczyniły się ostatecznie do obniżenia poziomu analiz *stricto* filozoficznych⁵⁸. Trudno jednakże autorom oświeceniowych pod-

⁵⁵ Por. W. Granat, *Dogmatyka katolicka*, t. 2, *Bóg Stwórca. Aniołowie. Człowiek*, Lublin 1961, 327.

⁵⁶ A. Wiśniewski, *O nieśmiertelności duszy ludzkiej*, 84-88; tenże, *De vera felicitate cum privata hominum, tum publica regnorum*, 297-298. Por. F. Bargiel, *Stanisław Szadurski SJ (1726-1789)*, 207.

⁵⁷ S. Świeżawski, *Znaczenie historii antropologii filozoficznej*, 246-249.

⁵⁸ Por. S. Janeczek, *Przyrodoznawstwo w polskim szkolnictwie kościelnym okresu oświecenia*, *Roczniki Filozoficzne* 41 (1993) 3, 87-109.

ręczników antropologii odmówić erudycji. Należy dodać, iż mimo ograniczeń objętościowych ujęć polskich autorów (są to najczęściej tezy przygotowujące do egzaminów) opracowania te nie odbiegają ani poziomem świadomości metodologicznej, ani znajomością omawianej problematyki od rozwiązań zachodnioeuropejskich, stanowiących swoiste *bonum commune* ówczesnej szkoły europejskiej. Ocena merytoryczna przedstawionych podręczników musi jednak sygnalizować niebezpieczeństwo antropologicznego dualizmu, którego nie mogły przewyciężyć mimo podejmowanych zabiegów. Zwraca także uwagę naruszenie autonomii antropologii filozoficznej uzależnionej wyraźnie nie tylko od inspirującego kontekstu światopoglądowo-religijnego, ale również od upatrywania w preferencjach wyznaniowych ostatecznej podstawy doboru prezentowanych rozwiązań i formułowania ich oceny⁵⁹. W sposób paradoksalny wyrażało się to w asystemowym wykorzystaniu przeciwstawnych propozycji, przyporządkowanych rozwiązaniu poszczególnych zagadnień⁶⁰.

Ostatecznie jednak ujęcia te są świadectwem otwartości i zakorzenienia w ówczesnych sporach światopoglądowych i filozoficzno-naukowych, a nawet krytycznego w nich uczestnictwa. Dotyczy to zarówno ich warstwy metodologicznej, jak i merytorycznej. Ze względu na charakterystyczny dla nich eklektyzm, typowy zresztą dla całego oświecenia⁶¹, oraz na właściwy im kontekst religijny należy widzieć w tych dokonaniach przykład jednego z nurtów tej epoki, a mianowicie „oświecenie chrześcijańskie”⁶².

⁵⁹ Postulat zbieżności rozwiązań filozofii z wymogami *doctrinae christiana*e odpowiada ideałom „filozofii chrześcijańskiej” odnowionej w kontekście oświeceniowych anty- czy areligijnych tendencji. S. Janeczek, *Koncepcja „filozofii chrześcijańskiej” w pismach polskich pijarów w okresie oświecenia. Uwagi metodologiczno-historyczne*, Roczniki Filozoficzne 41 (1993) 1, 125-155.

⁶⁰ Ujęcia podręcznikowe preferują np. hylemorfizm dla ukazania jedności psychofizycznej w człowieku i zabezpieczenia przyczynowości sprawczej w działaniach duchowo-cieleśnego *compositum* albo też akcentują dualizm kartezjański w uzasadnieniu duchowości i nieśmiertelności duszy ludzkiej oraz równocześnie kwestionują go ze względu na naruszenie wykładni dotyczącej wolności człowieka.

⁶¹ Por. I. Stasiewicz, *Poglądy na naukę w Polsce w okresie Oświecenia na tle europejskim*, Wrocław 1967, 46-47, 65-72.

⁶² Por. P. Hazard, *Myśl europejska w XVIII wieku*, 80-94; J. Czerkawski, *Filozofia a oświecenie chrześcijańskie w Polsce*, Roczniki Filozoficzne 27 (1979) 1, 259-265; E. Kovács, *Katolische Aufklärung und Josephinismus*, Wien 1979 s. Janeczek, *Oświecenie chrześcijańskie z dziejów polskiej kultury filozoficznej*, Lublin 1993.

TEACHING PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY DURING THE ENLIGHTENMENT

Summary

The subject of this paper is an analysis of school textbooks in the field of philosophical anthropology, printed during the period of Enlightenment changes in the general philosophical and cultural outlook, and a determination of how far the process of the dissemination of the new philosophical and scientific ideas, regarded nowadays as classical, took place, and to what extent these new solutions were accepted or rejected.

The specific character of the new current in school practice in the West (Ch. Wolff, E. Pourchot, E. Corsini, F. Jacquier), and by the Polish school reformers from the Piarist (A. Wiśniewski, S. Chrościkowski, K. Narbutt) and Jesuit (S. Szadurski and B. Dobszewicz) orders, is determined by the way in which the following problems are treated: 1° to what degree is anthropology a part of metaphysics (or traditionally a part of the natural philosophy)? 2° the problem of the bond between mind and body in man, which arises on the ground of Cartesian dualism. The new frameworks eclectically combined traditional scholasticism (e.g. consistently developed hylemorphism as exemplified by the seventeenth century hand-book by Sz. S. Makowski) with ideas taken from modern philosophical systems (philosophical and physiological dualism of R. Descartes, occasionalism of N. Malebranche, and G. W. Leibniz's „preestablished harmony”) and from analyses in modern science. Although gradually an autonomous anthropology emerged regarded as a metaphysical discipline, there was a marked turn against systematic solutions and competing interpretations of a system were evaluated with respect to their consequences for philosophy of life, the important aspect for the Enlightenment ethical and religious controversies. Dualistic occasionalism was of interest as a convenient framework in which to explain the spiritual character of the human soul (the basic reason for its immortality); on the other hand it was pointed out that occasionalism has unwelcome implications for ethics (determinism). A preference for hylemorphism (presented, however, „reistically” and taken out of its philosophical context and regarded as a scientific hypothesis) resulted from an attempt to safeguard the unity of psychosomatic compound and a desire to be faithful to pronouncements of the Church, making use of this notion. Hylemorphism also found frequent support in physiological analyses, particularly those of cognitive processes, which, however, tried to avoid a mechanistic and biological interpretation of life processes, as such an interpretation might lead to materialism. The level of philosophical culture lowered as a result of a lack of methodological coherence (a non-systematic interpretation in philosophy and science), this was however, offset by the fact, that students got acquainted with a variety of tendencies in anthropology: traditional approaches as well as modern ones, scientific as well as philosophical.