

Mikołaj KRASNODEBSKI*

FRANCISZKA GABRYLA ANTROPOLOGIA I TEORIA POZNANIA

1. Wprowadzenie: neoscholastyka przełomu XIX i XX wieku, jej cele i metody

Konstanty Michalski (1879-1947) w wykładzie wygłoszonym na uroczystym posiedzeniu Krakowskiego Towarzystwa Filozoficznego w dniu 14 stycznia 1914 roku w auli Uniwersytetu Jagiellońskiego, poświęconym zmarłemu Franciszkowi Gabrylowi, wykazał, że filozofia neoscholastyczna nie jest już nauką uprawianą i „zamykaną” w zaciśniętych klasztorach cel i salach wykładowych seminariów duchownych. Przeciwnie, neoscholastyka wychodzi naprzeciw współczesnej sobie filozofii nowożytnej i podejmuje dyskurs ze spychającymi ją na margines kultury umysłowej nurtami takimi jak: ontologizm, fideizm i kartezjaniezm. Przez filozofię neoscholastyczną należy rozumieć szeroko pojęty tomizm, zarówno w ujęciu tradycyjnym, jak i lowańskim, naukę Arystotelesa, Ojców i Doktorów Kościoła, oraz autorów scholastycznych (np.

* Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie;
Wyższa Szkoła Zarządzania i Przedsiębiorczości im. Bogdana Jańskiego w Warszawie
e-mail: mikrasnodebski@wp.pl

Idziego Rzymianina, Franciszka Suáreza)¹.

¹ Wykład ten pt.: *Stanowisko ks. Gabryla w ruchu neoscholastycznym* został wygłoszony w tydzień po śmierci Gabryla. Tekst wykładu ze względu na wybuch I wojny światowej i w związku z tym działania na terytorium Polski, został wydrukowany dopiero w 1917 roku. (Cf. Michalski, *Stanowisko księdza Gabryla w ruchu neoscholastycznym*, „Ateneum Kapłańskie”, t. 13, Włocławek 1917, s. 46-56).

Franciszek Gabryl – ksiądz, profesor filozofii i teologii, dziekan Wydziału Teologii i rektor Uniwersytetu Jagiellońskiego, poseł na Sejm Krajowy (galicyjski) – urodził się 9 marca 1866 roku we wsi Wieprz koła Andrychowa, jako syn Jana i Katarzyny z domu Skowron. Gimnazjum klasyczne ukończył w Wadowicach. W roku 1886 – jako alumn krakowskiego Seminarium Duchownego – rozpoczął studia teologiczne na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego. Uczęszczał wówczas na wykłady M. Morawskiego i S. Pawlickiego. Studia teologiczne ukończył w 1890 roku nie uzyskując stopni naukowych. W tym samym roku otrzymał święcenia kapłańskie i rozpoczął pracę duszpasterską jako wikary w Bienkówce, a następnie w Ślemieniu. Równocześnie podjął niedokończone poprzednio studia i w 1892 roku na Uniwersytecie w Wiedniu otrzymał doktorat z teologii. Po obronie pracy doktorskiej pracował jako wikary w Oświęcimiu, a następnie (w 1894) udaje się na zagraniczne stypendium naukowe. Studiował neoscholastykę w Rzymie (Gregorianum), we Fryburgu Szwajcarskim (u Mandonneta, Berthiera, Coconniera), we Wrocławiu (u Baumkera), i w Louvain (u Merciera). Podczas pobytu we Fryburgu Gabryl spotkał się z K. Wajsem, który również był na stypendium naukowym. Po powrocie do Krakowa, w 1895 roku, habilitował się na Wydziale Teologicznym. Jego praca habilitacyjna pt.: *Nieśmiertelność duszy ludzkiej w świetle rozumu i nowoczesnej nauki* (wyd. Kraków 1895) stanowi kompilację tomizmu tradycyjnego i lowańskiego. Gabryl proponuje i utrwała w środowisku krakowskim neoscholastykę w tej wersji i obok K. Wajsa był pierwszym jej przedstawicielem w Polsce. Od października 1895 – jako prywatny docent teologii fundamentalnej i filozofii chrześcijańskiej Wydziału Teologii – prowadził wykłady z teologii i filozofii, oraz seminarium na podstawie tekstu *Sumy teologii* Tomasza z Akwinu. Należy dodać, że za czasów S. Pawlickiego i Gabryla katedra filozofii na UJ była włączona do Wydziału Teologii. Podziału dokonano dopiero po śmierci Gabryla, kiedy jego następcą został Michalski. W 1898 roku Gabryl otrzymuje nominację na profesora nadzwyczajnego, a w 1902 – na profesora zwyczajnego. Trzykrotnie pełni urząd dziekana Wydziału Teologii (w latach: 1902/3; 1905/6; 1910/11), natomiast w roku akademickim 1907/8 piastuje godność rektora UJ. Ponadto bierze czynny udział w pracach Akademii Umiejętności jako członek Komisji Historii Filozofii. Przez jedną kadencję był posłem w Sejmie Krajowym. W Diecezji Krakowskiej pełnił obowiązki cenzora ksiąg religijnych i komisarza biskupiego do spraw nauczania religii w szkołach średnich. Zmarł nagle w nocy z 6 na 7 stycznia 1914 r.

Cf. S. Borzym, *Rzecznicy metafizyki w filozofii profesjonalnej*, op.cit. s. 344-347; Michalski, *Stanowisko księdza Gabryla...*, op.cit. A. Przymusiąła, *Ks. Franciszek Gabryl (1866-1914)*, „Studia Philosophiae Christianae”, t. 1, ATK, 1966, s. 259-264; Idem, *Gabryl F. (1866-1914)*, w: *Filozofia w Polsce. Słownik Pisarzy*, Warszawa 1971, s. 90; A. Usowicz, *Gabryl Franciszek*, w: *Polski Słownik Biograficzny*, t. VII, Polska Akademia Umiejętności, Kraków 1948-1958, s. 193-194; M. Banaszek, *Gabryl Franciszek*, w: *Słownik polskich teologów katolickich*, pod red. H. E. Wyczawskiego, Warszawa 1981, t. 1, s. 496-498; U. Żegleń, *Gabryl Franciszek*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 5, pod red. L. Bieńkowskiego, P. Hemperka, S. Kamińskiego, J. Misiurka, K. Staweckiej, A. B. Stępnia, P. Szafrńskiego, J. Szlagi, A. Weiss, Lublin 1989, s. 796; *Gabryl F.*, w: *Enciclopedia Filosofica*. Centro di Studi Filosofici di Gallarate, t. 2, Firenze 1967, s. 1556. Na uwagę zasługuje opracowanie

Stąd wydaje się, że określenie, którego w stosunku do filozofii neoscholastycznej użył R. Eucken, nazywając ją *philosophia militans* (filozofią walczącą), nie jest przesadzone. Bowiem neoscholastyka w pewien sposób „wyzywała na pojedynek” współczesną sobie filozofię, naukę i kulturę umysłową przełomu XIX i XX wieku. Jednak celem tej walki nie było zniszczenie tych dziedzin poznania ludzkiego, lecz wspólne z nimi zbadanie rzeczywistości prowadzące do ujęcia prawdy. Wobec tego filozofię neoscholastyczną można zdaniem Michalskiego określić mianem „filozofii asymilującej”, gdyż stawia ona przed sobą następujące cele:

- rewizję własnego systemu;
- kontakt z filozofią nowożytną;
- kontakt ze współczesną nauką.

Cel pierwszy filozofia neoscholastyczna może realizować dwoma metodami. Mianowicie metodą: analizy dialektycznej i metodą historyczno-genetyczną. Metoda analizy dialektycznej polega na rozłożeniu na „składowe pierwiastki, ażeby zbadać, co w nim jest podstawowym węglem, a co nadbudową, co musi podtrzymywać całą budowę, a co przebudowie ulec może, czasem powinno”². Natomiast metoda historyczno-genetyczna wsparta na indukcji (Denifl, Ehrle, De Wulf, Baeumker) dąży do odszukania i opisanie rozwojowej linii scholastyki. Rezultatem tego zabiegu jest „oddzielenie stałego i żywego jądra od przygodnych domieszek, wyodrębnienie składników istotnych, powtarzających się u wszystkich najwybitniejszych myślicieli, jako wspólne dziedzictwo, od pierwiastków drugorzędnych, zmiennych, które historia przynosi i odnosi, zawiera i niszczy”³. W metodzie historyczno-genetycznej wiąże się rozumienia bytu w ujęciu Arystotelesa i Tomasza z Akwinu. Autorzy neoscholastyczni zabieg ów uzasadniają tym, że Akwinata korzystał z metodologii Stagiryty, zatem przyjął również jego sposób identyfikowania bytu. Należy dodać, że druga połowa XIX wieku to okres studiów nad pismami Arystotelesa (Trendelenburg, Willmann, Hertlig, Brentano), z których korzystali neoscholastycy, niekiedy przyjmując je jako punkt wyjścia w metodologii swoich badań naukowych. Neoscholastyka – potwórzmy – to głównie tomizm w wersji tradycyjnej i lowańskiej, oraz arystotelizm chrześcijański.

A. Usowicza, który sięga do następujących materiałów: *Curriculum vitae* własnoręcznie napisane przez Gabryla (w Aktach Wydziału Teologii Uniwersytetu Jagiellońskiego, nr 25 i w Aktach Senatu Akademii, nr 69/c, Archiwum UJ.); *Katalogów Wydziału Teologii UJ.* z r. 1886; *Elenchus examinum rigorosorum et promotionum ad gradum in Facultate Theologiae Cracoviensi*, Archiwum UJ.; Księgi metrykalne Urzędu Parafialnego w Wieprzu; Archiwum Kapitulne w Krakowie.

² K. Michalski, *Stanowisko ks. Gabryla...*, op. cit., s. 47.

³ Ibid.

Cel drugi i trzeci – kontakt z filozofią nowożytną i współczesną nauką, zaowocował licznymi polemikami z kantyzmem, pozytywizmem, pragmatyzmem, czy neoheglizmem (np. O. Gemelli), oraz np. z darwinizmem na płaszczyźnie nauk przyrodniczych.

Przyczyny odrodzenia się scholastyki w wersji filozofii neoscholastycznej i jej specyfiki możemy dopatrywać się ponadto w postawie samych autorów neoscholastycznych, którzy uważali, że ich mistrz – Tomasz z Akwinu – dostosowywał swoją doktrynę do współczesnych sobie prądów intelektualnych⁴. Ich zdaniem neoscholastyka winna za przykładem Akwinaty dostosowywać się do siebie współczesnych nurtów intelektualnych, zaś samego Tomasza nie ujmować „jako literę”, lecz jako „żywego ducha”. Michalski zaznacza, że nie chodzi tu jednak o „ekshumację trupa” Tomasza z Akwinu, ale o przyjęcie jego intelektualnej inwencji, która pozwoli ożywić scholastykę. „Aby więc wiosna nowego ruchu – dodaje – nie zakończyła się rychłą śmiercią, wstąpiono w żywy strumień współczesnej wiedzy; zwrócono się zwłaszcza do badań doświadczalnych w psychologii, wyzyskano bardzo szczęśliwie zwrot, jaki w psychologii eksperymentalnej dokonał się pod wpływem Külpego i jego uczniów przez wprowadzenie do zakresu badań wyższych aktów myśli i woli; uwzględniono wreszcie w szerokiej mierze prace biologiczne tej przedewszystkiem grupy uczonych, która się skupiała koło wydawnictwa lowańskiego *La cellule*”⁵.

Należy zauważyć, że opinię Konstantego Michalskiego potwierdza fakt, iż jeszcze przed encykliką Leona XIII *Aeterni Patris* (1879) i Piusa X *Pascendi Dominici Gregis* (1907), w wielu ośrodkach intelektualnych w Europie rozpoczęto badania nad myślą neoscholastyczną. Badania prowadzono w Lovanium w Belgii (D. Mercier); w Rzymie, Turynie i Florencji we Włoszech; w Instytucie Katolickim w Paryżu; w Niemczech (J. Geyser); oraz w Krakowie i Lwowie. Możemy zatem przypuszczać, że encykliki potwierdziły faktyczny stan rzeczy, a nie „nakazały” badania naukowe filozofii w oparciu o naukę Tomasza z Akwinu. Głównym przedstawicielem neoscholastyki krakowskiej był Gabryl, zaś neoscholastyki lwowskiej – K. Wajs.

⁴ Teza ta wydaje się dyskusyjna w perspektywie ujęć tomizmu konsekwentnego, którego twórcą M. Gogacz, uwyrażnia odrębność stanowiska Tomasza i omawianych przez niego filozofów arabskich i ich łacińskich komentatorów.

⁵ K. Michalski, *Stanowisko księdza Gabryla...*, op. cit. s. 47.

Gabryl był autorem ponad 50. prac, głównie podręczników⁶, z zakresu logiki, ontologii (metafizyki), psychologii, teorii poznania, historii filozofii polskiej. Do najważniejszych z nich należą: *Logika formalna* (Kraków 1899)⁷, *Noetyka* (Kraków 1900; Lublin 1931 lub 1932⁸; tłumaczenie na j. czeski J. Sniżeka: Olomouci 1921), *Metafizyka ogólna, czyli nauka o bycie* (Kraków 1903), *Psychologia* (Kraków 1906), *Filozofia przyrody* (Kraków 1910)⁹, *Polska filozofia religijna w XIX wieku* (Poznań 1913-1914). Dla ścisłości należy dopowiedzieć, że podręczniki z teorii poznania i metafizyki są pierwszymi publikacjami tego typu w Polsce, zaś prace z psychologii i kosmologii (filozofii przyrody) wyprzedził swoimi publikacjami tylko o kilka lat K. Wajs.

2. Przedmiot filozofii (metafizyka, psychologia, noetyka), teologii i nauk szczegółowych

Dla Gabryła filozofia jest wiedzą ogólną, która „dąży, o ile to ludzkiemu rozumowi za pomocą przyrodzonych jego sił jest możebne, do

⁶ Z podręczników tych korzystano jeszcze po II wojnie światowej w wielu ośrodkach naukowych w Polsce. Wyparł je dopiero tomizm egzystencjalny, marksizm i filozofia szkoły lwowsko-warszawskiej. I tak np. uczył się z nich Wincenty Granat (w Seminarium Duchownym w Sandomierzu). Cf. Czesław Stanisław Bartnik, *Osoba i historia (Szkice z historii filozofii)*, Lublin 2001, s. 302. Prace Gabryła z teorii poznania oddziaływały na środowisko czeskie, oraz były przedmiotem polemiki na Uniwersytecie Katolickim w Orchard Lake (Cf. Franciszek Węgier, *Dyalektyka*, Orchard Lake, Mich. 1925; Idem, *Kryteriologia*, Orchard Lake, Mich. 1926. Prace F. Węgry recenzował J. J. Rolbiecki w periodyku pt. „The New Scholasticism – A Quarterly Review of Philosophy, 1 (1927) 4, s. 361, który ukazywał się staraniem Amerykańskiego Katolickiego Stowarzyszenia Filozoficznego). Cf. B. Dembowski, *O filozofii chrześcijańskiej w Ameryce Północnej*, Warszawa 1989, Idem, *Filozofia w katolickich uczelniach Ameryki Północnej. Rozwój wewnętrznych struktur nauczania i studiów*, „Studia Philosophiae Christianae” 14 (1978) 1, s. 136-137.

⁷ Profesorowie KUL-u: S. Domińczak i H. Jakubanis wykładali logikę na podstawie podręczników z logiki Gabryła (Cf. S. Janeczek, *Filozofia na KUL-u*, Lublin 1998, s. 32-33). Na *Logikę formalną* powołuje się ponadto M. Kowalski w swoim podręczniku z logiki pt.: *Logika* (Poznań 1959). Na uwagę zasługują polemiki pomiędzy neoscholastykami a T. Kotarbińskim. Kotarbiński podręcznik Gabryła określa jako pracę związaną z „klerykalnym kursem odrodzonego w zaborze austriackim szkolnictwa polskiego” (Cf. T. Kotarbiński, *Historia filozofii*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1995, s. 71-72). Z kolei J. Stepa w drugim polskim wydaniu *Noetyki* Gabryła pisze, że praca Kotarbińskiego *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk* (Lwów 1929) traktuje logikę w „duchu nominalizmu i materializmu; książka nie posiada większej wartości filozoficznej” (s. 371).

⁸ Praca nie jest opatrzona rokiem wydania. Na podstawie publikacji odwołujących się do lubelskiego wydania *Noetyki* możemy przypuszczać, że została wydana w 1931 lub 1932 roku.

⁹ Z. J. Kępa, *Marksizm i ewolucja*, Tarnów 1999; Idem, *Stanowisko Franciszka Gabryła wobec ewolucjonizmu. Szkic z historii filozofii przyrody*, „Ełckie Studia Teologiczne”, t. 1, Ełk 2000, s. 129-140.

poznania wszechrzeczy z ich najwyższych i ostatecznych przyczyn¹⁰. Filozofia jest nauką autonomiczną w stosunku do innych nauk. Jako taka posiada przedmiot formalny, materialny, cel i metodę. Nie oznacza to jednak, że filozofia może skonstruować dowolny obraz świata. Filozofia w ujęciu Gabryła – jak pisze A. Przymusiła – by była „wartościowa”, powinna uwzględniać wyniki innych nauk, ale tylko uwzględniać, a nie zbierać¹¹. Stąd filozofia, nawet gdyby mogła dokonać syntezy nauk szczegółowych, mimo istniejących w tych naukach sprzeczności, nie powinna tego robić, ponieważ nie jest to jej celem.

Celem i „właściwym” zadaniem filozofii jest „poznanie rozumowe, o ile możliwości dokładnie, siebie i swego stosunku do Boga, jako najpierwszej i bezwzględnej przyczyny wszystkiego, co jest, poznanie wreszcie świata i uzyskanie w ten sposób jednolitego, wolnego od sprzeczności poglądu na świat i cele własnego życia”¹².

Franciszek Gabryl realizuje trzy powyższe cele filozofii neoscholastycznej. Posługuje się metodą historyczno-genetyczną oraz abstrakcją, którą uznaje za metodę właściwą dla metafizyki.

Związek filozofii z innymi naukami jest jednak nieunikniony, gdyż filozofia niekiedy korzysta z wyników nauk szczegółowych. Ponadto filozofia jako „wiedza najogólniejsza” dostarcza naukom szczegółowym w ich punkcie wyjścia „pewnika filozoficznego”, który umożliwia im rozpoczęcie badań naukowych. Stanowisko ucznia M. Morawskiego i S. Pawlickiego jest wymierzone przeciwko pozytywistycznej koncepcji nauki, według której filozofia ma jedynie uogólniać wyniki badań nauk szczegółowych. W jego ujęciu filozofia jest „kierowniczką badań naukowych”, i do niej powinny zwracać się nauki szczegółowe z prośbą, by wytłumaczyła im paradygmaty i zasadnicze kwestie, od których wychodzą w swoich badaniach.

Na uwagę zasługuje również stosunek filozofii do teologii. Zdaniem Franciszka Gabryła teologia jest dziedziną wiedzy ważniejszą od filozofii, a jednak nie ogranicza ona autonomii samej filozofii. Teologia dzieli się na teologię przyrodzoną i na teologię nadprzyrodzoną. Teologia przyrodzona bada prawdy dostępne rozumowi ludzkiemu i przez to jest związana z filozofią, dla której „ze względu na zacność przedmiotu jest szczytem i koroną”¹³. Z kolei teologia nadprzyrodzona weryfikuje prawdziwość swoich tez – nawet tych które stanowią przedmiot mate-

¹⁰ F. Gabryl, *Logika formalna*, w: *System filozofii*, t. 1, Kraków 1899, s. 10.

¹¹ Cf. A. Przymusiła, *Ks. Franciszek Gabryl...*, op.cit., s. 260.

¹² F. Gabryl, *Logika formalna*, op. cit., s. 7. Cf. K. Michalski, *Stanowisko księdza Gabryla...*, op. cit. s. 53-54.

¹³ *Logika*, op. cit., s. 13.

rialny teologii przyrodzonej i filozofii konfrontując je z Objawieniem, z autorytetem samego Boga. Z tego właśnie powodu teologia jest nauką wyższą od filozofii, jednak Gabryl zastrzega, że teologia nie wyznacza filozofii sposobu widzenia rzeczywistości i zespołu podejmowanych przez nią zagadnień. Broniąc autonomii filozofii pisze, że „dlatego też dodatek w definicji filozofii: o ile to ludzkiemu rozumowi za pomocą przyrodzonych jego sił jest możebne, uważamy, wbrew przeciwnemu mniemaniu O. Morawskiego za potrzebny, by te dwie umiejętności, z których każda chce badać wszechrzeczy z ich ostatecznych przyczyn, należycie oddzielone zostały”¹⁴.

Główną dyscypliną filozoficzną jest metafizyka. Metafizyka według Gabryla to „umiejętność, badająca najwyższe zasady i przyczyny wszechrzeczy” oraz „wiedza najwyższych przyczyn bytu jako bytu”¹⁵. Autor podręcznika z metafizyki dzieli metafizykę na ogólną i szczegółową. Metafizyka ogólna, czyli ontologia (ontozofia) to nauka o bycie myślnym. Byt myślny to byt najogólniej pojęty. Metafizyka szczegółowa natomiast bada byt konkretny. Byt konkretny obejmuje:

świat jako całość, jego cel i przyczynę istnienia (zagadnienia kosmologiczne);

człowieka, jego naturę, poznanie i pożądanie (zagadnienia psychologiczne)¹⁶;

przyczyny bytu i ich zależność od najwyższej przyczyny – Boga, oraz naturę Boga jako przyczyny wszechrzeczy (zagadnienia teologiczne, które zdaniem Gabryla są zwieńczeniem dociekań metafizycznych).

Metafizyka nie tylko jest możliwa, ale nawet konieczna¹⁷. O tym, że metafizyka jest możliwa, świadczą nauki filozoficzne takie jak: teodycea, antropologia filozoficzna i etyka, które odpowiadają na następujące pytania: czy istnieje Bóg?; czy dusza człowieka jest nieśmiertelna?; czy człowiek posiada duchowość, wolną wolę?; czy istnieje różnica pomiędzy dobrem i złem?; i wiele innych. O konieczności metafizyki świadczy z kolei fakt, że „metafizyką choćby nieświadomie, bez użycia jej nazwy, posługuje się każdy człowiek, pytając o początek i cel swojego istnienia. Przede wszystkim metafizyka jest potrzebna w życiu”¹⁸.

Gabryl podkreśla ścisły związek pomiędzy metafizyką a etyką. Etyka potrzebuje „norm i sankcji moralnych” wynikających z rozpoznania bytu,

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Cf. F. Gabryl, *Metafizyka ogólna czyli nauka o bycie*, Kraków 1903, s. 10-11.

¹⁶ Jest to psychologia racjonalna, czyli antropologia filozoficzna.

¹⁷ Cf. F. Gabryl, *Czym metafizyka ma jeszcze rację bytu?*, Przegląd Powszechny, Kraków 1901, t. 71, s. 19-45. Cf. wstęp do *Metafizyki ogólnej czyli nauki o bycie*, który jest rozszerzoną wersją tego artykułu.

¹⁸ A. Przymusiła, *Ks. Franciszek Gabryl...*, op.cit., s. 262.

co umożliwia metafizyka. Wobec tego – dla niego – etyka niezależna od metafizyki nie ma swojego uzasadnienia, a nawet sensu¹⁹. Metafizyka bowiem wskazuje na Boga jako na dawcę norm moralnych i potwierdza zasadność tych norm wskazując na realne istnienie ich Dawcy, oraz na stosunek człowieka do Niego. Stąd według Gabryła metafizyka nadaje właściwy cel ludzkiemu życiu, uszlachetnia człowieka i kieruje go do Stwórcy²⁰. Metafizyka dostarcza ponadto zasad do ujmowania poznawanej rzeczywistości. Zasady te to: zasada przyczynowości, racji dostatecznej, tożsamości i niesprzeczności.

Metafizyka i wywodząca się z niej psychologia (antropologia filozoficzna) potrzebują nauki weryfikującej jej tezy i nadającej im pewność. Nauką tą jest noetyka, która zdaniem Michalskiego jest probierzem wskazującym, czy neoscholastyk – tomista zrozumiał główne założenia swojego systemu, i czy pozostając im wierny potrafi obronić je przed zarzutami krytyki²¹.

3. Człowiek jako jedność duszy i ciała i człowiek jako osoba

Antropologia filozoficzna (psychologia racjonalna) w ujęciu Gabryła stanowi swego rodzaju „apologię” realistycznej koncepcji człowieka. Autor swoją krytykę kieruje przeciw dualizmowi, spirytualizmowi, materializmowi i idealizmowi metafizycznemu²².

Jego zdaniem człowiek nie jest wyłącznie ani substancją rozciągniętą (ciałem), ani substancją świadomą (myślącą, czyli duszą). Człowiek łączy w sobie te dwie płaszczyzny. Zagadnienie zjednoczenia duszy i ciała wg Gabryła jest jednym z głównych „problemów psychologicznych”. Referuje je w ujęciu historycznym, wyróżniając dwa kierunki: monistyczny i dualistyczny. Kierunek monistyczny ogranicza rozumienie człowieka do jednego pryncypium bytowego i w zależności od przyjętego wcześniej stanowiska monizm dzieli się na: monizm materialistyczny, paralelizm psychologiczny i monizm idealistyczny.

Przy monizmie materialistycznym dowodzi się, że człowiek jest tylko ciałem, natomiast dusza to tylko inna forma ciała lub „fosforescencja mózgu”. Franciszek Gabryl referując to stanowisko uważał, że jest ono

¹⁹ Wersję etyki niezależnej sformułuje Tadeusz Kotarbiński (Cf. *Medytacje o życiu godziwym*).

²⁰ Cf. *Metafizyka ogólna*...op.cit. s. 31.

²¹ Cf. K. Michalski, *Stanowisko księdza Gabryła*..., op.cit., s. 51.

²² Gabryl nie odróżnia idealizmu i realizmu w sensie metafizycznym i teoriopoznawczym. Rozróżnienia tego dokonuje autor niniejszego artykułu za K. Ajdukiewiczem (Cf. *Zagadnienia i kierunki filozoficzne*, Kraków 1949, s. 145). Mimo to Gabryl krytykuje idealizm teoriopoznawczy.

na tyle naiwne i pozbawione uzasadnienia naukowego, że nikt „nie potraktuje go na serio”.

Paradygmaty monizmu materialistycznego zauważa Gabryl również w paralelizmie psychologicznym, mimo iż w ujęciu tym nie neguje się istnienia duszy jako pryncypium niematerialnego człowieka. Paralelizm dowodzi, że każdemu objawowi psychicznemu towarzyszy jakiś objaw fizjologiczny, co zdaniem krakowskiego neoscholastyka, podlega krytyce z następujących powodów. Przyczyną zjawisk fizjologicznych lub fizycznych może być tylko zjawisko fizjologiczne lub fizyczne, natomiast przyczyną zjawiska duchowego (psychicznego) może być tylko inne zjawisko duchowe. W konsekwencji nie jest możliwy związek duszy i ciała, zaś zachodzące zjawiska fizyczne i duchowe nie mają ze sobą związku. Sama zaś ich zmiana wynika z praw mechaniki i nie jest wyznaczona przez „pierwiastek” duchowy człowieka, czyli duszę.

Tym samym Gabryl wnioskuje, że paralelizm psychologiczny wyklucza ujęcie perypatetycko-scholastyczne, które autor wiąże z realizmem. W ujęciu perypatetycko-scholastycznym głosi się bowiem, że związek duszy i ciała ma charakter relacji jaka zachodzi pomiędzy formą i materią bytu. Za przyjęciem tego stanowiska opowiada się ponadto zdrowy rozsądek opierający się na doświadczeniu duchowo-fizycznej jedności człowieka i związku pryncypiów bytu.

Monizm idealistyczny – zdaniem Gabryła – przyjmuje tylko istnienie pierwiastka duchowego (duszy, świadomości, jaźni). Stąd ciało jest wytworem duszy, wyobrażeniem, lub jakaś formą duchową. Wobec monizmu idealistycznego autor wsuwa zarzut nieprzestrzegania zasady niesprzeczności, ale wydaje się, że zarzut ten można postawić wobec monizmu w ogóle.

Duszy i ciała nie utożsamia z kolei kierunek dualistyczny, które głosi, że dusza i ciało to dwa odrębne elementy struktury bytowej. Gabryl czyni dualizm przedmiotem swojej krytyki.

Gabryl proponuje rozumienie człowieka²³, jego duszy i ciała w ujęciu antropologii Arystotelesa i związku z tym podejmuje zagadnienia: formy, substancji (OUSIA)²⁴, substancji pierwszej i drugiej, materii i materii pierwszej. Jego zdaniem substancja pierwsza, jeżeli nie stanowi części

²³ Na uwagę zasługują „dowody” na jedność duszy i ciała, które Gabryl ukazuje na trzech płaszczyznach, oraz temat pochodzenia duszy i jej nieśmiertelności.

²⁴ Gabryl wyróżnia pięć określeń terminu OUSIA:

byt konkretny, jednostkowy, samodzielny – TO DE TI;

istota – TO TI EN EINAI;

powszechnik – TO KATHOLOUR;

rodzaj – TO GENOS;

podmiot – TO UPOKEIMENON.

jakiegoś bytu, lecz istnieje sama przez się, jest wówczas osobnikiem (SUPPOSITUM, SUBSISTENS, HIPOSTASIS). Jeżeli zaś osobnik jest istotą rozumną, wtedy jest osobą (*suppositum rationale*)²⁵.

Substancja pierwsza (PROTE OUSIA) to jednostkowy byt, konkretnie istniejący, zaś substancja druga (DEUTERA OUSIA) to pojęcie substancji pierwszej, czyli „idea rzeczy”. Substancja pierwsza dzieli się na zupełną (drzewo, dusza ludzka) i niezupełną (np. liść; dusze roślin i zwierząt). Cechą substancji jest to, że jest *subsistentia*. Franciszek Gabryl termin ten – jak twierdzi przyjmuje za Akwinatą i Suárezem – rozumie go jako „samoistność”²⁶. *Subsistentia* (samoistność) w odniesieniu do osoby oznacza jej osobowość. Stąd Gabryl określa definiuje osobę jako „substancję pierwszą, rozumną, indywidualną, zupełną i całą w sobie (*persona est substantia rationalis, singularis, integralis, completa, tota in se*)”²⁷. U Gabryla pojawia się również zagadnienie istoty i istnienia człowieka, charakteru różnicy pomiędzy istotą a istnieniem i zagadnienie przyczyn (materialnej, formalnej, sprawczej i celowej), z którego Gabryl wywodzi zasady dostatecznego powodu, przyczynowości i celowości. Przy temacie istnienia i istoty krakowski neoscholastyk podaje swój „słownik terminów filozoficznych”, określa, czym jest byt, natura, istota, istnienie (*esse, existentia*)²⁸. I tak:

Bytem jest to, co jest. Byt można badać jako coś co jest, bez względu na to, co jest, lub czy w ogóle jest.

Istota „jest tym, co najpierw w rzeczy spostrzeżonej lub pomyślanej pojmujemy”. Jest zatem podstawą naszych określeń rzeczy. Jest tym bez czego byt nie mógłby istnieć, ani nie byłoby jego pojęcia.

Natura jest „istotą rzeczy w odniesieniu jej do działania, czyli pojmowana jest jako źródło, z którego wypływa działanie rzeczy”²⁹.

Istnienie jest tym elementem bytowym, który powoduje, że byt nie jest nicością. Istnienie nie jest ponadto przypadłością. Jest zrozumiałe same z siebie i nie należy go tłumaczyć³⁰.

²⁵ Gabryl posługuje się boecjańską definicją osoby (*persona est rationalis naturae individua substantia*). Wskazuje na wpływ dogmatów chrześcijańskich na sformułowanie zagadnienia osoby ludzkiej.

²⁶ Wydaje się, że określenie subsystencji było o wiele bardziej zasadne, ale w tym przypadku nie byłoby adekwatne do esencjalizującej metafizyki Gabryla.

²⁷ *Metafizyka*, op.cit. s. 330.

²⁸ Terminów *esse* i *existentia* Gabryl używa zamiennie jako synonimów.

²⁹ *Metafizyka*, op.cit., s. 115. Gabryl wyróżnia następujące typy istot bytu: jednostkowe, ogólne, fizyczne, metafizyczne, możliwe, rzeczywiste.

³⁰ Należy dodać za M. Gogaczem, że „w tomizmie tradycyjnym przez istnienie rozumie się stałą relację bytu jednostkowego do Boga. Jeżeli jest to stała relacja, to tym samym staje się akt istnienia, stwarzanie i podtrzymywanie w istnieniu. Akt istnienia jest tu utożsamiony z urealnieniem i aktualizowaniem bytu. To rozumienie istnienia wynika z po-

Gabryl w swoich rozważaniach daje wyraźnie przewagę istocie nad istnieniem. Istota jest tu „gwarantem istnienia”. Mimo, że Gabryl skłania się do ujęcia Suáreza i Awicenny, to jednak pisze, że istnienie nie jest przypadłością.

4. Teoria poznania

Teoria poznania w ujęciu Franciszka Gabryla jest propozycją wymierzoną w subiektywizm i agnostycyzm, idealizm, materializm i pozytywizm w poznaniu.

Gabryl w noetyce opowiada się za ujęciem poznania według Arystotelesa i Tomasza z Akwinu, dystansując się tym samym propozycji idealistycznych, materialistycznych i pozytywistycznych. Odwołując się do arystotelesowskiej zasady *nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*, pod wpływem J. Balmesa (1810-1848)³¹, przyjmuje następujące źródła poznania:

- świadomość siebie, która jest polem doświadczenia wewnętrznego;
- zmysły, które odbierają informacje z otoczenia zewnętrznego;
- porównywanie pojęć wyabstrahowanych („oderwanych”) w sądach analitycznych;
- wnioskowanie będące podstawą sądów w dedukcji i indukcji;
- wiara jako doświadczenie, które pochodzi od innych ludzi³².

Człowiek jako jedność duszy i ciała nie jest tylko duchem, ani tylko materią. Do właściwego sobie poznania i pożądania potrzebuje i duszy i ciała. Gdyby człowiek był tylko duchem, jego życie straciłoby swój podstawowy walor, jakim jest wymiar ludzki. Stąd korzyść z posiadania ciała ludzkiego jest oczywista. Człowiek poznaje za pośrednictwem zmysłów, które są „ogniwem pośrednim” pomiędzy światem zewnętrznym a intelektem. Zmysły dzielą się na zewnętrzne i wewnętrzne. Zmysły zewnętrzne pośredniczą w nawiązaniu kontaktu z bytami, zaś zmysły wewnętrzne są odpowiedzialne za wytworzenie obrazu (*species*) bytu, który uzyskały zmysły zewnętrzne. Zmysły wewnętrzne przekazują ów obraz rzeczy intelektowi, który go „uduchawia” i następnie przedstawia go przy pomocy abstrakcji w pojęciach. Pojęcia z kolei poddaje się procesowi sądzenia i wnioskowania.

łączenia wykładu o pryncypiach istotowych bytu z liniowym układem przyczyn i skutków” Cit. M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, Warszawa 1987, s. 145.

³¹ Cf. J. Balmes, *Philosophie fondamentale*, t. 1, Liège 1852, s. 223-299. Na uwagę zasługuje opracowanie M. A. Krapca *Poznawać czy myśleć*, w: *Dzieła*, t. 8, Lublin 1994, s. 9-15.

³² Cf. F. Gabryl, *Noetyka*, Lublin 1931², s. 58.

Wiarygodność procesu poznawczego zależy przede wszystkim od zmysłów, które – powtórzmy – przekazują informacje o świecie zewnętrznym. Sama zaś wiarygodność świadectwa zmysłów wiąże się z tym, jaką rolę w procesie poznawczym przypiszemy podmiotowi poznającemu, a jaką przedmiotowi poznawanemu. W związku z tym Gabryl dzieli teorię poznania na: subiektywistyczną³³ i obiektywistyczną³⁴. W subiektywistycznej teorii poznania – zdaniem krakowskiego tomisty – słusznie podkreśla się fakt, iż nie ma poznania bez podmiotu, gdyż przedmiot poznawany musi być w jakimś związku z przedmiotem poznającym. Ujęcie to nie może być jednak przyjęte z powodów następujących błędów:

podmiot i przedmiot nie mogą być tym samym. Nie można zanegować istnienia przedmiotowego świata. Skutkiem tego zabiegu byłoby pozbawienie władz zmysłowych wyobrażeń;

utożsamienie powodu powstawania wyobrażeń zmysłowych z samymi wyobrażeniami. Wrażenia są bowiem tym przez co poznajemy, a nie tym, co poznajemy;

utożsamienie wrażeń i wyobrażeń;

uznanie, że wyobrażenia pochodzą od Boga (ich przyczyną są substancje rozciągłe i materialne, które oddziałują na zmysły, czyli „świat realnie istniejący”).

Gabryl dochodzi do wniosku, że „rozum wsparty na spostrzeżeniach zmysłowych, może na pewno poznać istnienie poszczególnych przedmiotów materialnych oraz ich przypadłości”³⁵. Poznanie zmysłowe – mimo zakłóceń, które mogą w nim wystąpić³⁶ – jest pewnym źródłem poznania bytów jednostkowych oraz ich przypadłości. Nie oznacza to jednak, że zmysły posiadają bezwzględną wartość i pewność poznawczą, ponieważ mogą nieprawidłowo odczytać rzeczywistość.

Gabryl opowiadając się za obiektywistyczną teorią poznania, która jego zdaniem wiąże się z realizmem umiarkowanym³⁷, wskazuje na następujące założenia tego ujęcia:

świat istnieje realnie;

pojedyncze spostrzeżenia podlegają weryfikacji poprzez porównywanie ich z innymi spostrzeżeniami. Wiarygodność spostrzeżeń podlega logicznej zasadzie oceniania, która wiąże się z obserwacją i metodycznie – krytycznym myśleniem. Gabryl za E. Fischerem

³³ Do subiektywistycznej teorii poznania zalicza: starożytnych fenomenalistów; subiektywizm Hobbesa, Kartezjusza i Locka; idealizm Berkeley'a, Leibniza, okazjonalizm; transcendentalizm Kanta; idealizm niemiecki.

³⁴ Obiektywistyczne teorie poznania wiąże z Arystotelesem i Tomaszem z Akwinu.

³⁵ Cf. *Noetyka*, op.cit., s. 121.

³⁶ Zakłócenie funkcjonowania władz zmysłowych mogą wystąpić np. podczas choroby.

³⁷ Michalski zarzuca Gabrylowi, że ten opowiada się za realizmem naiwnym.

uważa, że „zawsze [...] pojedyncze spostrzeżenia zmysłowe stanowią, jak tego uczy doświadczenie, także i dla naukowego badania stałą i konieczną podstawę”³⁸;

cechy pierwszorzędne tkwią w rzeczach. Zaś cechy drugorzędne tkwią lub nie tkwią w nich. Jeżeli nie tkwią z bytami (rzeczami poznawanymi) to są wytworem podmiotu poznającego (K. Gutberlet); odróżnienie przedmiotu od jego obrazu psychicznego (*species* – „obraz rzeczy”).

Gabryl podkreśla rolę *species* w procesie poznawczym. Pisze, że neoscholastycy powszechnie przyjmują konieczność istnienia *species*, niemniej jednak każdy z nich inaczej je rozumie i przy zagadnieniu tym nie ma jednego stanowiska. Franciszek Gabryl za *De Veritate* Tomasza z Akwinu przyjmuje, że *species* jest *medium quod* poznania³⁹, zaś za Arystotelesem uważa, że podmiot przez nasze spostrzeżenie nie doznaje żadnej zmiany, samo poznanie jest stosunkiem do przedmiotu, ale jednostronnym, ponieważ zmiana zachodzi od strony podmiotu⁴⁰.

Zdaniem neoscholastyka z Krakowa empirycznie nie można udowodnić *species* i „nie wiadomo czy kiedykolwiek zostanie udowodnione”⁴¹. Jednak istnienie *species* jest niepowątpiewalne. *Species* wskazuje na związek między przedmiotem i podmiotem⁴².

Obok zmysłów źródłem poznania jest świadomość. Na istnienie świadomości wskazuje introspekcja, która już w starożytności była uznana jako metoda „poznania samego siebie”. Człowiek jest jednością duszy i ciała, jednością objawów psychicznych (duchowych)⁴³ i fizycznych. Poprzez objawy fizyczne nie można wytłumaczyć objawów psychicznych, dlatego należy ich przyczyny należy szukać w duszy człowieka⁴⁴.

Gabryl na określenie świadomości używa też terminów: jaźń i *conscientia*. Dzieli świadomość na świadomość typu umysłowego i typu

³⁸ Cf. *Noetyka*, op.cit., s. 194. Stawisko to popierają Gutberlet, Pesch, Commer, Mercier, Domet de Vorges, Schiffini oraz inny neoscholastycy.

³⁹ Teza ta przeciwstawia się realizmowi naiwnemu.

⁴⁰ Cf. *Noetyka*, op.cit., s. 203-204.

⁴¹ Cit. Ibid., s. 198.

⁴² Gabryl wyróżnia *species impressa* i *expressa*. *Species impressa* ma miejsce wówczas, gdy wrażenie są zapisane w świadomości w sposób bierny. Natomiast *species expressa* – przeciwnie, ma charakter czynny i ma miejsce wtedy, gdy podmiot posługuje się tym obrazem jako środkiem do poznania jakiegoś przedmiotu.

⁴³ Wydaje się, że Gabryl utożsamia psychikę człowieka z jego duchowością.

⁴⁴ Nie wszystkie procesy fizyczne w człowieku są świadome (np. trawienie, obieg krwi). Świadome są stany wewnętrzne tzn. te, które są bezpośrednio związane z duszą (akty woli, myślenie, czucie, pożądanie). Stany te przedstawiają się w sposób „konkretny”, czyli tak jak je człowiek aktualnie przeżywa.

zmysłowego. Świadomość zmysłowa jest to czucie, które jest wspólne i człowiekowi i zwierzęciu. Człowiek posiada je nawet podczas snu. Świadomość tego typu jest odpowiedzialna za podtrzymywanie funkcji organicznych organizmu. Świadomość umysłowa przysługuje z kolei tylko człowiekowi i wyraża się w zdolności do refleksyjnego poznania. Świadomość umysłowa więc wiąże się z działaniem intelektu i woli, a przez nie również władz zmysłowych.

Autor *Noetyki* używa – zapożyczonego z filozofii niemieckiej – podziału na świadomość i samowiedzę. Świadomość w tym rozumieniu to „władza spostrzegania swych aktów i stanów”, ujęcie tego, co w danym momencie doznajemy. Zaś samowiedza to poinformowanie rozumu poznającego, o tym co się w nim dzieje, refleksja. Człowiek może postrzegać świadomie swoje działanie, siebie zaś jako podmiot tego działania, ubocznie; lub przeciwnie: człowiek może uczynić siebie bezpośrednim podmiotem swojego rozważania. W pierwszym przypadku, świadomość będzie bezpośrednia wobec przedmiotu działania, ubocznie zaś będzie obejmowała samo działanie. W drugim przypadku bezpośrednim przedmiotem świadomości będzie sam podmiot świadomości.

Świadomość pierwszego rodzaju nazywamy niedoskonałą, współtowarzyszącą, albo prostą (*conscientia directa, concomitans, imperfecta*), drugiego rodzaju – świadomością doskonałą, refleksyjną i filozoficzną. Świadomość drugiego typu wiąże się z samowiedzą i posiadają ją istoty rozumne. Świadomość jest stała mimo zmian, które zachodzą w ciele i psychice człowieka. Granice poznania świadomości wyznacza jej sama substancja i specyfika poznania człowieka.

Świadomość umożliwia sformułowanie sądów: bezpośredniego i pośredniego. Świadomość jako sąd bezpośredni (*iudicium conscientiae immediatum*) jest koniecznie prawdziwy. Jest tym sądem, który odnosi się do tego, co aktualnie doznaje przedmiot poznający⁴⁵. Świadomość jako sąd pośredni (*iudicium conscientiae medium*) jest już spekulacją świadomości nad własną naturą i nad jej przyczyną. Pośredni sąd świadomości jest sądem pochodnym, zawierającym w sobie większy zasób informacji (refleksji), niż sąd bezpośredni. W sądzie pośrednim poszukuje się przyczyn sądu bezpośredniego. Dlatego Gabryl pisze: „tylko bezpośrednie sądy świadomości są koniecznie prawdziwe, sądy zaś pośrednie mogą być prawdziwe lub fałszywe stosownie do tego, czy są zgodne z przedmiotowym stanem rzeczy”⁴⁶. Sądy świadomości mają podwójny charakter. Mogą orzekać, że coś istnieje (np. ja jestem), oraz wskazywać, czym coś jest (np. Jan jest człowiekiem)⁴⁷.

⁴⁵ Cf. *Noetyka*, op.cit., s. 63.

⁴⁶ Ibid., s. 64.

⁴⁷ Można doszukać się tu pewnej analogii do sądów egzystencjalnych i orzecznikowych

Świadomość posługuje się pojęciami. Podstawą pojęć jest wrażenie i wyobrażenie. Wrażenie jest skutkiem wpływu rzeczy poznawanej na zmysły⁴⁸. Gabrył pisze, że w momencie kiedy bodziec (podnieta) przestaje oddziaływać na zmysły, wrażenie wywołane przez ten bodziec nie zanika, lecz jest obecne w świadomości ludzkiej. Wrażenia są porównywane i zestawiane ze sobą. W procesie tym uczestniczy pamięć i wyobraźnia, a porównywanie to ma miejsce w świadomości. Skutkiem wrażenia jest *phantasma* (Arystoteles), lub *imago, species* (scholastycy). Wrażenia scala zmysł wspólny (*sensus communis*). Jest to konieczne z tego powodu, że żaden ze zmysłów nie jest w stanie sam postrzegać własnych czynności.

Wyobrażenie jako konkretny obraz poznawanego bytu jednostkowego jest „metą zmysłowego procesu poznawczego”⁴⁹. Wyobrażenie nieodłącznie wiąże się z „obrazem rzeczy”. Obraz rzeczy jest podobieństwem rzeczy poznawanej, zaś podobieństwo jest wizerunkiem, za pomocą którego poznajemy rzecz⁵⁰. Przy pomocy wyobrażeń dusza może bezpośrednio poznawać każdą rzecz, która podpada pod poszczególne zmysły. Gabrył dodaje, że wyobrażenie nie jest władzą duchową i nie należy utożsamiać go z wrażeniem.

Poznanie zmysłowe „kończy się” w momencie, kiedy władze zmysłowe utworzą „obraz”⁵¹ odzwierciedlający przedmiot oddziałujący na zmysły. Poznanie zmysłowe nie jest jednak kresem poznania ludzkiego, o czym informuje nas świadomość. Dlatego Franciszek Gabrył pisze, że „(...) obrazy poznawanej rzeczywistości, obrazy, różniące się nie tylko stopniowo, lecz wprost co do natury od wyobrażeń, jeżeli dalej przekonamy się, że z owych obrazów rzędu wyższego utworzone kombinacje w nich są niepodobne do kojarzenia automatycznego wyobrażeń, wówczas zmuszeni będziemy przyjąć dla takich wytworów psychicznych inne źródło ich pochodzenia, aniżeli zmysły”⁵².

Na poziomie świadomości człowiek może obejmować nie tylko jakiś poszczególny przedmiot, ale ich niezliczoną ilość, niezależnie czy są jednorodne, czy różnorodne. Wobec tego wyobrażenie nie jest poję-

w ujęciu M. A. Krapca. Cf. *Metafizyka*, Lublin 1988, s. 35-39, 108-111; Idem, *Realizm ludzkiego poznania*, Lublin 1995², s. 547-562.

⁴⁸ Cf. *Psychologia*, t. 1, op. cit., s. 105.

⁴⁹ *Noetyka*, op.cit., s. 204.

⁵⁰ Cf. *Psychologia*, t. 1, op.cit., s. 172.

⁵¹ Gabryłowi chodzi oczywiście o *species sensibilis*.

⁵² *Psychologia*, t. 2, op. cit., s. 236.

ciem⁵³, ponieważ pojęcie to „zbiór cech, drogą abstrakcji myślniej uzyskanych, a wyrażających istotę rzeczy przez nią poznawanych”⁵⁴.

Zdaniem krakowskiego tomisty poznanie ludzkie powinno spełniać następujące warunki, by zachodził proces poznawczy:

musi istnieć związek pomiędzy podmiotem a przedmiotem poznania; przedmioty poznawane, ich cechy fizyczne nie „wchodzą” do duszy. Z drugiej strony – dusza nie wychodzi z ciała, aby poznać rzeczywistość zewnętrzną;

przedmiot oddziałuje na podmiot poprzez species („obraz”), które jest pośrednikiem pomiędzy rzeczą a umysłem;

w procesie poznawczym nie można przyjąć ani skrajnego empiryzmu, ani skrajnego intelektualizmu. Poznanie ludzkie łączy w sobie i empiryzm i intelektualizm zgodnie z zasadą: *nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*;

by obraz zmysłowy mógł być pośrednikiem poznania od zmysłów do umysłu, umysł musi wydobywać z niego to, co odpowiada poznaniu umysłowemu. Jest to możliwe dzięki jedności duchowo-cieleśnej człowieka. Wspólne działanie władz zmysłowych i umysłowych wynika ze wspólnego źródła – duszy. Obraz poznawczy powstaje przy współdziale duszy i dlatego intelekt (intelekt czynny) może zwrócić się do niego.

Zdaniem Gabryła człowiek posiada jeden intelekt, który ma dwie funkcje: czynną (abstrakcja) i możnościową, dzięki której „aktualnie poznaje sposobem umysłowym rzecz konkretną”⁵⁵. Terminu „intelekt możnościowy” nie należy rozumieć w sposób dosłowny, nie jest on oddzielną władzą, jak dowodzili scholastycy i Tomasz z Akwinu, ani przypadłością intelektu. Z kolei intelekt czynny oświeca uzyskane od władz zmysłowych *species sensibiles*, oraz dokonuje na nich abstrakcji. Na skutek abstrakcji uzyskuje się pojęcia ogólne. Pojęcia jako ogólne i wspólne dla wielu jednostek są przystosowywane do jednostek, wobec których mogą być urzeczywistnione (abstrakcja uogólniająca). Na skutek procesu abstrakcji otrzymujemy ogólne pojęcia rzeczy poznawanej. Pojęcia takie są ogólne, ponieważ zostały dopiero co oderwane, od tego, co konkretne i przystosowane do wielu jednostek, w których mają być

⁵³ Gabryl polemizuje z T. Ribotem, który utożsamia wyobrażenie z pojęciem. Cf. T. Ribot, *Evolution des idées generales*, Paris 1897, oraz F. Gabryl, *Wyobrażenie typiczne a pojęcie*, „Kwartalnik teologiczny”, r. 3, z. 1, Warszawa 1904, s. 177-192.

⁵⁴ *Psychologia*, t. 2, op. cit., s. 236. Gabryl przeprowadza analizę historyczną zagadnienia pojęcia i jej krytykę.

⁵⁵ *Ibid.*, op. cit., s. 258. Zdaniem Gabryła nieporozumieniem jest również rozumienie rozumu spekulatywnego i praktycznego jako dwóch odrębnych władz.

urzeczywistnione. Jest to ostatni etap procesu poznawczego: uogólnianie. Wówczas przedmiot poznający przestaje być niezdeterminowany w stosunku do poznania, nie jest już *tabula rasa*, ponieważ dysponuje już „środkiem poznawczym”, w postaci pojęć, przy pomocy, których można poznać w sposób sobie właściwy otaczającą go rzeczywistość. Intelkt nie tylko przyjmuje „uduchowiony obraz duszy”⁵⁶, ale również „wciska go w siebie”, utożsamiając się z tym obrazem. To upodobnienie do obrazu duchowego rzeczy jest dziełem intelektu biernego („umysłu biernego”; *intellectus possibilis*).

Nie można przyjąć „migracji” *species intelligibilis* z intelektu czynnego do intelektu możnościowego. Bowiem umysł czynny w procesie abstrakcji przyjmuje informacje o ogólnych cechach przedmiotu poznawczego, a następnie upodobnia się do tych informacji, do utworzonego *species intelligibilis*. Upodobnienie to przypomina zachowanie się wosku, w którym odciska się pieczęć. W ten sposób, tak jak pieczęć i wosk stają się tym samym, tak łączą się ze sobą funkcje czynne i bierne intelektu.

Gabryl wyróżnia abstrakcję spontaniczną i uogólniającą. Abstrakcja uogólniająca jest skutkiem abstrakcji spontanicznej i „zmienia pojęcia ogólne potencjalnie na pojęcia formalnie ogólne”. Proces abstrahowania tych pojęć można – według Gabryla – podzielić na następujące etapy:

zwrócenie uwagi na pewną ilość przedmiotów;

pamięć nasuwa obrazy rzeczy;

abstrakcja odrywająca w kilku zauważonych przedmiotach cechy wspólne;

uogólnianie, które skupia w sobie „cechy jednakowe przedmiotów, wskutek czego pojęcie takie wyraża istotę rzeczy wspólną kilku przedmiotom, wreszcie nadanie nazwy pojęciu”⁵⁷.

Gabryl dodaje, że ostatni z tych elementów nie jest wprawdzie konieczny do utworzenia pojęć formalnie ogólnych, ale przyczynia się do powstania tych pojęć.

W momencie kiedy umysł ludzki ujmuje spostrzeżone cechy wspólne kilku bytów w jedną całość, otrzymuje „wzór idealny”, który odpowiada dowolnej ilości jednostkowych bytów. Powstają w umyśle wówczas pojęcia gatunkowe i rodzajowe. Uzyskane w ten sposób pojęcie oddaje treść poznanej rzeczy, jej natury (TO TI ESTIN. QUOD QUID EST).

Abstrakcja uogólniająca nie kończy się utworzeniem pojęć gatunkowych i rodzajowych, które są utworzone z informacji dostępnej władzom zmysłowym, ale również w sposób analogiczny tworzy pojęcia hierar-

⁵⁶ Chodzi oczywiście o *species intelligibilis*.

⁵⁷ *Psychologia*, op. cit., t.2, s. 264.

chiczne, aż w konsekwencji dochodzi do pojęć transcendentalnych. Pojęcia transcendentalne nie dotyczą już realnie istniejących bytów („jestestw fizycznych”), lecz „jestestw logicznie możliwych”⁵⁸.

Powoduje to, że „myśl o rzeczy staje się jaśniejszą, więcej dokładną, bo odrzuca balast szczegółów, w których jest zanurzona istota rzeczy, a uwagę całą skupia na składniki rzeczy niezbędne, niezmiennie i stałe, przez to zaś pozwala jednym niejako rzutem objąć wszystkie jednostki tego samego rodzaju lub gatunku, wszystkie fakta pewnego rzędu, wykrywa prawa ich bytowania i działania. W końcu wspomaga ona [tj. abstrakcja uogólniająca] nas przy ugrupowaniu pojęć według ich wyższości logicznej, sprowadza je do coraz wyższej jednostki i w ten sposób przez sądy oraz wnioski prowadzi do wiedzy, która nie może mieć za przedmiot tego, co szczegółowe, tylko to, co ogólne”⁵⁹.

Franciszek Gabryl podkreśla rolę sądu i wnioskowania w ujęciu psychicznym. Przez sąd rozumie „taką czynność umysłu, w której pojęcie obrane za przedmiot, bliżej oznaczamy przez przyznanie mu lub odmówienie znamienia lub znamion, któreśmy jako przedmiotowo z nim identyczne lub nienależące, dostrzegli”⁶⁰. Z kolei wnioskowanie jest „czynnością umysłu, za pomocą której z prawd lub prawdy znanej, wysnuwamy prawdę nieznaną nam przedtem. Wnioskowanie więc jest tem dla umysłu, czem mikroskop lub luneta dla oka, środkiem wspomagającym czynność analizy i syntezy, jakie przy tworzeniu sądów zauważyliśmy”⁶¹.

Autor wyróżnia cztery rodzaje wnioskowania: bezpośrednie (sama przesłanka wskazuje na wniosek), pośrednie (kiedy potrzebne jest dodatkowe wnioskowanie), dedukcyjne (od ogółu do szczegółu) i indukcyjne (od szczegółu do ogółu).

Franciszek Gabryl pisze również o poznaniu namysłowym, które rozumie jako refleksję umysłu nad samym sobą. Wiąże je ze zdolnością do refleksyjnego myślenia. W poznaniu namysłowym doświadczamy bowiem tego kim jesteśmy, jak poznajemy, jaka jest nasza natura. Dusza jednak bezpośrednio nie poznaje swojej natury, lecz tylko przez dedukcję. Gabryl krytykuje indukcję, która jego zdaniem nie nadaje się do badania natury duszy i ludzkiego poznania, o czym świadczy chociażby wielość koncepcji człowieka w historii filozofii.

Przy poznaniu istoty należy korzystać zatem z pojęć analogicznych, zaczerpniętych z rzeczy poznawanych. Dlatego natury duszy nie można

⁵⁸ Ibid., s. 265-266.

⁵⁹ Ibid., s. 266.

⁶⁰ Ibid., s. 271.

⁶¹ Ibid., s. 275.

określić przy pomocy wnioskowania. Przy poznaniu namysłowym nie posługujemy się wnioskowaniem, gdyż w poznaniu tym bezpośrednio doświadczamy, że dusza istnieje. W tym przypadku dusza bezpośrednio, w akcie jakiegoś przedmiotu poznaje siebie jako istniejący podmiot poznania.

Ponadto krakowski tomista za źródło poznania uznaje świadectwo. Świadectwo jako źródło poznania opiera się na wierze. Dla Gabryla „wierzyć oznacza uznać jakiś fakt lub twierdzenie za prawdziwe jedynie dla powagi tego, który twierdzenie objawia”⁶². Stąd wiara nie jest tożsama z wiedzą. Wiedza jest pewna z powodu oczywistości samego podmiotu poznającego, wiara zaś opiera się na autorytecie zewnętrznym.

Nie oznacza to jednak, że nie można uzgodnić ze sobą wiary i rozumu. Gabryl za Tomaszem z Akwinu, pisze, że wiara i rozum nie wykluczają się, ponieważ dotyczą tej samej prawdy. Nie wszystkie jednak prawdy są dostępne rozumowi ludzkiemu (tajemnice; prawdy objawione) i te jako takie są objawione przez Boga, który jest gwarantem ich prawdziwości. Nie oznacza to jednak, że to, co jest prawdziwe na płaszczyźnie filozofii, nie może być prawdziwe na płaszczyźnie objawionej⁶³. Stąd autor *Noetyki* przy zagadnieniu granic poznania pisze, że wyznacza je sam proces poznawczy. Natura człowieka, jego proces poznawczy, oraz prawdy jego dotyczące są niezienne i stąd nie można mówić o progresyzmie. Progresyzm zaś jest możliwy tylko w prawdach nauk szczegółowych. Prawdy metafizyczne, moralne, religijne, a nawet polityczne (jako wynikające z prawd moralnych) są niezienne.

Na uwagę zasługuje również zagadnienie kryteriów prawdy. Gabryl wyróżnia tradycyjne i subiektywne kryteria prawdy, które poddaje krytyce, oraz oczywistość jako najwyższe kryterium prawdy. Do kryterium tradycyjnego zalicza: 1) wiarę w Objawienie (B. Pascal, L. Bonald); 2) powszechną zgodę (F. De Lamennais, L. Bautain); 3) najmniejsze zużycie siły (R. Avenarius, L. Naire), zaś do subiektywnego – 1) wyrażność i jasność (Kartezjusz); 2) zdrowy rozsądek (T. Reid i szkoła szkocka); 3) imperatyw moralny (Kant); 4) konieczność myślenia (H. Spencer); 5) działanie (W. James, E. Le Roy, M. Blondel).

Oczywistość jako najwyższe kryterium prawdy przyjmowane jest przedmiotowe, wewnętrzne⁶⁴ i bezpośrednie. Zaś oczywistość to jasność, z jaką dana prawda o rzeczy przedstawia się intelektowi. I dlatego inte-

⁶² *Noetyka*, dz. cyt., s. 278.

⁶³ Cf. *Ibid.*, s. 364. Gabryl odwołuje się do postanowień V Soboru Laterańskiego i I Soboru Watykańskiego, według których „wiara nie może przeciwstawiać się prawdzie”.

⁶⁴ Za kryteria zewnętrzne uznaje Gabryl kryterium tradycyjne.

lekt wie, że zna rzecz jako taką, a nie jako inną. Za prawdy oczywiste uznaje Gabryl: istnienie samowiedzy, zdolność rozumu do poznania prawdy i pierwsze zasady poznania.

5. Pożądanie zmysłowe i umysłowe

Przy zagadnieniu pożądania Gabryl wskazuje na związek pomiędzy poznaniem i pożądaniem, a zarazem podkreśla pierwszeństwo poznania wobec pożądania. Przedmiot poznawany wpływa na podmiot ukazując się mu jako coś dobrego i powoduje pożądanie lub jako coś złego i budzi w nim odrazę. Pożądanie jest więc konsekwencją skierowania się do przedmiotu. Dlatego – powtórzmy – aby pożądać jakiś przedmiot, należy go wcześniej poznać⁶⁵. Gabryl krytykuje więc te rozumienia pożądania, w których: 1) utożsamia się poznanie i pożądanie i 2) daje się pierwszeństwo pożądaniu przed poznaniem.

Przedmiot pożądany może być przedmiotem fizycznym i wyobrażeniem, ale ten ostatni nie jest celem pożądania, lecz środkiem. Pożądanie przedmiotu może być czasowo bezpośrednie, ale również może być odroczone w czasie.

Gabryl wyróżnia pożądanie w sensie „przenośnym” i sensie „właściwym”. Pożądanie w sensie „przenośnym” definiuje jako każde dążenie do celu (np. kamień w tym sensie pożąda ziemi. Jest to *appetitus naturalis*). Pożądanie w sensie „właściwym” dotyczy tylko człowieka i jest reakcją podmiotu na przedmiot, który człowiek identyfikuje jako dobry⁶⁶. Zdaniem krakowskiego tomisty „u człowieka (...) spotykamy wszystkie trzy gatunki pożądania, bo z jednej strony wszystkie jego narządy z natury swej dążą do spełnienia im właściwej czynności, z drugiej zaś strony nie brak mu pożądań umysłowych, jak o tem każdy z życia swego przekonać się może; wreszcie są też pożądania rozumowe jako objawy woli rozumnej”⁶⁷.

Pożądanie człowieka dzieli się na zmysłowe i umysłowe. Przy pożądaniu zmysłowym Gabryl omawia popędy, skłonności, żądze i namietności, uczucia i afekty. Na uwagę zasługuje klasyfikacja popędów i żądz przeprowadzona przez Gabryla, jak również odróżnienie jakie dokonuje pomiędzy żądzą, uczuciem i namietnością. Autor wskazuje ponadto na pedagogiczny i etyczny wymiar ludzkiego działania oraz próbuje ustalić przyczyny nieprawidłowego ukształtowania pożądania

⁶⁵ Należy dodać, że niektóre funkcje fizjologiczne w człowieku nie wymagają uprzedniego poznania przedmiotu pożądanego.

⁶⁶ Cf. *Psychologia*, t. 2, op. cit., s. 295.

⁶⁷ Ibid.

zmysłowego. Z tego też powodu przedstawia proces podejmowania decyzji.

Popędy obejmują wiele potrzeb człowieka zarówno na płaszczyźnie duszy jak i na płaszczyźnie ciała. Gabryl wyróżnia następujące popędy: egoistyczny (indywidualny), towarzyski i religijny. Popęd egoistyczny⁶⁸ służy do zachowania życia i pomnożenia dobrobytu. Należą do niego następujące popędy:

- popęd do zachowania i ochrony życia;
- popęd do poznania;
- popęd do wiedzy (nie jest to zwykła ciekawość, jak ma to miejsce w przypadku popędu do poznania);
- popęd do odpoczynku;
- popęd do rozrywki;
- popęd do cnoty;
- popęd estetyczny;
- popęd do naśladowania innych;
- popęd do czci i sławy;
- popęd do narzucania innym swej woli;
- popęd do władzy;
- popęd do wolności;
- popęd do swobodnego przemieszczania się i do wypowiadania własnych przekonań.

Popęd altruistyczny, który Gabryl nazywa także: towarzyskim i społecznym, wynika z potrzeby życia i przebywania z innymi ludźmi i jako taki jest odmianą popędu egoistycznego. Autor wymienia tu następujące popędy:

- popęd do miłości rodziców;
- popęd do miłości dzieci;
- popęd płciowy;
- sympatia;
- popęd do zwierzenia się;
- popęd do przyjaźni;
- popęd do miłości ojczyzny.

Z kolei popęd religijny wyraża się w pragnieniu szczęścia. Szczęściem i prawdą jest Bóg i dlatego ludzie z natury powinni dążyć do Niego poszukując szczęścia i prawdy. Człowiek – jak pisze Gabryl – nie posiada idei wrodzonych Boga, ale wrodzony ma popęd do dążenia do szczęścia. Wrodzone są również powyższe popędy – popęd egoistyczny i altruistyczny, stąd samotność w dłuższej perspektywie czasowej nie jest właściwa społecznej naturze człowieka.

⁶⁸ Określenie „egoistyczny” nie ma tu znaczenia moralnego, lecz wskazuje tylko na podmiot jako na byt jednostkowy, indywidualny.

Jeżeli popęd jest skierowany na jakiś szczegółowy przedmiot, to wówczas jest to skłonność. Skłonności mogą być nabyte i wrodzone, dotyczą objawów zarówno życia duchowego jak i zmysłowego. Skłonności duchowe to talenty, zaś skłonności zmysłowe to nałogi i idosynkrazje. Skłonności nabyte powstają poprzez powtarzanie czynności i są „dźwignią najdoskonalszych nałogów i namiętności”⁶⁹.

Żądze określa Gabryl poprzez wskazanie na ich przedmiot, albo na ich naturę czyli „stan przedmiotowy”, a nawet określa je wskazując na te dwa czynniki. Autor *Psychologii* pisze, że nie ma jednego podziału żądz, co jego zdaniem wynika z dwóch powodów. Po pierwsze ze stosowanej terminologii, która nie zawsze jest klarowna (np. *passio-passion; affectus; inclination; émotion; sentiment*), oraz po drugie ze względu na utożsamienie ich z uczuciami. Żądze mogą wywierać wpływ na intelekt i wolę. Mimo to żądze nie są chorobą duszy i nie należy się ich pozbywać, jak uważał Kant i stoicy. Żądze wyrabiają charakter człowieka i stąd należy powiązać je z cnotami. Wówczas ich obecność będzie konieczna do działania człowieka, a nawet może być „motorem działania”.

Namiętność to skłonność, która na skutek częstego powtarzania zdominowała rozum i wolę. Namiętność różni się od afektów i skłonności. Skłonność wskazuje tylko na szczegółowy kierunek pożądania. Przy namiętności pożądanie jest wprost określone. Skłonności mogą być zaledwie zauważalne, zaś cechą namiętności jest nieumiarkowanie i natarczywość⁷⁰. Namiętność organizuje działania człowieka w ten sposób, że za wszelką cenę dąży do osiągnięcia wyznaczonego sobie celu. Może podporządkowywać sobie inne władze człowieka, powodując w konsekwencji dominację zmysłów nad umysłem. Dlatego Gabryl pisze, że namiętność widzi tylko pod „jednym kątem” i jest „rakiem duszy”⁷¹. Namiętności mogą ponadto sprzyjać dyspozycje wrodzone, wiek, oraz brak wykształcenia i cnoty moralnej.

Należy dodać, że namiętności różnią się od afektów. Afekty⁷² to silne i gwałtowne uczucia, które swoją siłą, zakłócają normalne czynności psychiczne. Afekty szybko przemijają, namiętność zaś jest długotrwała. Z kolei afekty częściej występują i wyprzedzają osąd rozumu, namiętność go nie niszczy, lecz stara się go pozyskać dla siebie, czyli nakłania rozum, aby zaakceptował działania namiętności.

⁶⁹ Cf. *Psychologia*, t. 2, op. cit., s. 300.

⁷⁰ Cf. *Ibid.*, s. 311.

⁷¹ Sformułowanie to Gabryl zapożycza od swojego adwersarza z Królewca, który pisze, że „namiętność jest rakiem duszy”.

⁷² Termin „afekt” zdaniem Gabryla w języku polskim jest niewłaściwie rozumiany i oznacza pociąg do czegoś, przywiązanie i sympatię do drugiej osoby.

Przy pożądaniu umysłowym Gabryl omawia wolę, jej zależność od intelektu i od pożądania zmysłowego, które czerpie informacje ze zmysłów. Jego zdaniem wola to „chcenie w sensie właściwym”, czyli pożądanie w sensie umysłowym⁷³. Cechą charakterystyczną pożądania umysłowego jest to, że jest ono „aktem wolnym”, poprzedzonym spekulacją i namysłem, które w mniejszym czy większym stopniu badają przedmiot pożądania, oceniają go i decydują, czy posiadają odpowiednie środki by go osiągnąć. Ta cecha wyróżnia pożądanie umysłowe od pożądania zmysłowego, które jest spontaniczne i „ślepe” wobec poznania intelektualnego. Krakowski neotomista pisze o wolności woli, podejmując przy tym zagadnienie determinizmu i indeterminizmu, oraz temat jej kształtowania. Zagadnienie to obejmuje następujące zagadnienia: nałóg, instynkt, charakter i niemoc woli.

Wpływ woli na podległe jej władze objawia się najwyraźniej przy powstawaniu nałogów i kształtowaniu się charakteru człowieka. Gabryl rozumie nałóg jako:

wszelką dyspozycję do wykonywania jakiegoś rodzaju czynności;
nabyte przez wielokrotne powtarzanie jakiejś czynności, przyzwyczajenie do jej wykonywania.

Nałóg w znaczeniu pierwszym uznaje za zbyt ogólny i nieściśły. W znaczeniu drugim, nałóg dotyczy tylko tych istot („jestestw”), które same podmiotują swoje działanie. Dlatego nałóg nie jest ani instynktem, ani popędem⁷⁴.

Instynkt jest „darem natury” i nie jest skutkiem wprawy i wyćwiczenia. Instynkt działa w celu zachowania istnienia jednostki, zapewnienia jej koniecznych dóbr. Tymczasem nałóg powstaje na skutek częstego powtarzania jakiejś czynności, i doskonali się w miarę powtarzania tej czynności, lub słabnie, wówczas gdy jej się nie wykonuje. Niekiedy jeden nałóg zanika, kiedy wpada się w inny, przeciwny mu nałóg. Należy jednak pamiętać, że nałóg nie odnosi się do czynności koniecznych do życia i funkcjonowania bytu. Dlatego każdy byt może posiadać odmienny nałóg lub nałogi. Z kolei popęd jest tylko „ogólnym kierunkiem działania”, dlatego mimo, że popęd może być przyczyną powstawania nałogów, kiedy ktoś biernie im się poddaje. Gabryl zauważa ponadto, iż wyćwiczony do perfekcji nałóg może stać się „drugą naturą” bytu. W przypadku człowieka ma to swoje konsekwencje moralne. Stąd nałogi powinna kontrolować wola jako sfera pożądania rozumowego.

⁷³ Cf. *Psychologia*, t. 2, op. cit., 319.

⁷⁴ Cf. *Psychologia*, op. cit., t. 2, s. 344. W przypadku człowieka, a nie zwierząt. W przypadku zwierząt nałóg jest ćwiczony przy pomocy przymusowej tresury, która jest czynnikiem zewnętrznym.

Drugim zasadniczym elementem kształtowania woli jest charakter. Neotomista z Krakowa uznaje, że wola jest „pierwszym rzeźbiarzem charakteru człowieka”⁷⁵. Termin „charakter” posiada wiele znaczeń. Etymologicznie oznacza „piętnować”, „odciskać” (od gr. CHARASSO). W znaczeniu tym charakter to suma cech, wyróżniających jeden byt od drugiego. Charakter może dotyczyć zarówno cech fizycznych, jak i psychicznych⁷⁶. Charakter w sensie psychicznym jest sumą cech psychicznych, odnoszących się do sposobu działania konkretnej osoby. Charakter mimo, że dotyczy postępowania, nie ma znaczenia moralnego. Wprawdzie mówi się o człowieku postępującym w sposób niemoralny, że ma zły charakter, lecz jeżeli konsekwentnie realizuje to, co zamierzył, nie można o nim powiedzieć, że nie posiada charakteru. Natomiast „osobą bez charakteru” określa się człowieka, który nie realizuje zamierzonych wcześniej planów. Gabryl pisze, że są to ludzie „gnący się jak trzcina na wszystkie strony w miarę, dokąd ich wiatr pobudek zmiennych pociąga”, ludzie „na których nigdy polegać nie można, bo sami nie wiedzą, jak w danej okoliczności postąpią”⁷⁷. Na ukształtowanie się charakteru wpływa pośrednio: stan zdrowia, rodzaj wykonywanej pracy, status materialny, rozrywka.

Za patologię w kształtowaniu się woli człowieka może być odpowiedzialna również sama wola. Wola zgodnie ze swoją naturą, jest władzą czynną, co wyraża się w tym, że wola pożąda czegoś i do tego dąży jako do dobra. Stanem patologicznym jest tzw. „niemoc woli”. Jest to taki stan, w którym wola chce osiągnąć jakieś dobro, ale nie ma sił do realizacji.

„Niemoc woli” może być całkowita lub okresowa. Gabryl za T. Ribotem⁷⁸ przyjmuje cztery odmiany tej choroby woli:

osłabienie woli z braku impulsów;

osłabienie woli z nadmiaru impulsów;

osłabienie uwagi;

„stan zachcianek”, w którym wola nie obiera jednego celu działania, lecz kilka, zmieniając je⁷⁹.

Najdotkliwszym stanem „niemocy woli” jest abulia (*a-boule*), którą Guislain opisuje w następujący sposób: „Chorzy mogą chcieć tylko

⁷⁵ Cf. *Psychologia*, op. cit., t. 2, s. 349. Na największą ozdobę charakteru uznaje panowanie nad sobą. Jest to cecha bohatera.

⁷⁶ Gabryl uważa, że można mówić o charakterze sosny i dębu, planet, dziecka i człowieka dorosłego. Rozumie zatem charakter w bardzo ogólny sposób. Wyróżnia również gatunki charakterów (np. charakter żołnierza, ucznia, urzędnika, męża, itp.)

⁷⁷ Cit. *Psychologia*, op. cit., t. 2, s. 348.

⁷⁸ Cf. T. Ribot, *Choroby woli*, tłum. J. K. Potocki, Warszawa 1887², s. 41.

⁷⁹ Cf. *Psychologia*, op. cit., t. 2, s. 350.

wewnętrznie, umysłowo, według wymagań rozsądku, mogą doświadczać pragnienia jakiejś działalności, lecz są niezdolni by postąpić odpowiednio. W głębi ich umysłu jest jakaś niemoc. Chcieliby oni pracować, nie mogą (...), wola ich jest niezdolna przekroczyć pewne granice, rzekłbyś, że ta wola czynna podlega otamowaniu, ich 'chcę' nie przeobraża się w wolę pobudzającą w postanowienie czynne. Chorzy – dodaje – dziwią się sami niemocy, jaką jest dotknięta ich wola⁸⁰. Gabryl pisze, że abulii nie można wytłumaczyć w sposób naukowy. Uważa jednak, że „niemoc woli” może mieć podłoże nie tylko duchowe, ale również fizyczne⁸¹.

Gabryl wskazuje na trzy rozumienia uczuć. Pierwsze rozumienie występuje w mowie potocznej i utożsamia uczucie z czuciem. Np. mówi się o uczuciu pragnienia, znużenia i głodu. Drugie utożsamia uczucie z instynktem lub nałogiem wrodzonym do odkrywania zasad logicznych, etycznych i metafizycznych. Dlatego mówi się o uczuciu jako poczuciu prawdy, sprawiedliwości, porządku. Po trzecie utożsamia się uczucie z tonem i barwą wrażeń. Uczucia więc są odpowiedzialne za wyobrażenie przyjemności lub niechęć wobec jakiegoś przedmiotu. Trzecie rozumienie, uznaje Gabryl za najbardziej zbliżone do właściwego określenia uczuć, są one „stanem podmiotu, o ile Idem na widok przedmiotu jakiegoś doznaje radości lub smutku, rozkoszy lub bólu, przyjemności lub nieprzyjemności”⁸².

Wg niego istnieje związek pomiędzy poznaniem a uczuciami i odwrotnie – pomiędzy uczuciami a poznaniem. Współpraca tych władz jest szczególnie widoczna na płaszczyźnie wyobrażeń i pamięci. Ponadto źródłem uczuć mogą być procesy fizjologiczne. Jednak nie należy zapominać o tym, że czym innym jest sposobność polegająca na tym, że pewne stany fizyczne wywołują określone uczucie (np. osoba chora na serce jest skłonna do smutku i przygnębienia), a czym innym jest przyczyna sprawcza. Procesy fizjologiczne nie są bowiem przyczyną sprawczą uczuć, mimo że im towarzyszą.

Uczucia są odpowiedzialne za osiągnięcie dobra właściwego władz zmysłowych i umysłowych człowieka. Stąd uczucia można nazwać stanem duszy, odpowiedzialnym za osiągnięcie jakiegoś dobra, lub uniknięcia zła, wyznaczonego przez strukturę bytową człowieka. Z tego też

⁸⁰ Cit. Guislain, *Leçons orales sur les phrenopathies*, (bmr), t. 1, s. 46.

⁸¹ Na uwagę zasługuje praca A. A. Terruwe i C. W. Baarsa pt.: *Integracja psychiczna* (Poznań 1989), w której autorzy analizują nerwicę zniewalającą człowieka, oraz sposoby ich diagnozowania. *Integracje psychiczną* opracował Andrzejuk w swojej pracy doktorskiej, Cf. *Związek uczuć i sprawności w Summa Theologiae św. Tomasza z Akwinu*, maszynopis, s. 87-97; Na temat abulii Cf. M. Gogacz, *Ciemna noc miłości*, Warszawa 1985.

⁸² Cf. *Psychologia*, op. cit., t. 2, s. 358.

powodu uczucia jako ściśle związane z pożądaniem, nie wymagają osobnej władzy i są „częścią woli”⁸³.

Gabryl dzieli uczucia na estetyczne i duchowe. Uczucia duchowe to: uczucia umysłowe, moralne i religijne.

6. Zakończenie

Antropologia i teoria poznania Gabryla – jako jedna z pierwszych prób wprowadzenia na grunt polski filozofii neoscholastycznej – jest oryginalną propozycją utrwalenia tomizmu w wersji tradycyjnej i w wersji lowańskiej⁸⁴. Propozycja ta, mimo że jej percepcja była stosunkowo ograniczona, wpłynęła na rozwój tomizmu w Polsce. Odwoływali się do niej i polemizowali z nią m. in.: J. Stepa, F. Kwiatkowski, K. Kowalski, J. Woroniecki.

Dorobek naukowy Gabryla najklarowniej oddaje laudacja wygłoszona na jego cześć przez Michalskiego, który pisze, że „(...) ks. Gabryl był u nas najlepszym znawcą i wyznawcą myśli neoscholastycznej. Poznawszy ją u samych źródeł przez własne studia analityczne nad Arystotelesem, rozwijał w swych dziełach wszystkie jej działy na bogatym tle całego współczesnego ruchu filozoficznego i naukowego. Inicytorem, ani umysłem twórczym nie był, był jednak doskonałym systematykiem, zbliżał i godził istniejące już w obozie scholastycznym kierunki. Na ogólny zagraniczny ruch neoscholastyczny nie oddziałał, pisząc wyłącznie po polsku, ale ograniczenie to było konieczne, gdyż u nas dla neoscholastyki było niemal wszystko do zrobienia. On zrobił wszystko, zdziałał to, na co zagranicą składa się praca całych organizacji, zrobił więcej, gdyż odtwarzał nadto obraz historyczny filozofii polskiej, i znowu tutaj zaledwie dwóch czy trzech badaczy zdołało mu dorównać, czy nawet go przewyższyć. W tak wszechstronnej produkcji musiały zająć pewne niedostatki”⁸⁵. Stąd zastrzeżenie A. Usowicza, mówiące o tym, że Gabryl zbyt szeroko zakroił swoje badania naukowe i dlatego ich w konsekwencji nie ukończył, są słuszne⁸⁶. Michalski broniąc Gabryla wskazuje, że przyczyny tego stanu rzeczy można doszukiwać się w osobowości krakowskiego neoscholastyka, który dążył „niemal nerwowo do ujęcia

⁸³ Według Gabryla, Arystoteles i Tomasz z Akwinu utożsamili uczucia z wolą, uznając je za epifenomen pożądania woli.

⁸⁴ Oryginalność propozycji Gabryla zasadniczo wiąże się nie z doborem referowanych zagadnień, lecz z jej „apologetycznym” charakterem.

⁸⁵ *Psychologia*, op. cit., t. 2, s. 55.

Michalski nie przewidział, że prace Gabryla będą tłumaczone na język czeski i będą przedmiotem polemiki na Uniwersytecie Katolickim w Orchard Lake. Zob. przyp. 6.

⁸⁶ Cf. A. Usowicz, *Gabryl Franciszek*, op. cit., s. 194.

systematycznego olbrzymich epok i stąd rzucające się czasem w oczy niedostatki”⁸⁷. Ponadto Gabryl widząc brak opracowań na licznych płaszczyznach percepcji neoscholastyki, próbował jej zagospodarować, co przerwała jego nagle śmierć.

Michalski jako dziekan Wydziału Filozofii UJ składając swój hołd swojemu poprzednikowi powołał się na Augustyna, według którego ujęcie prawdy wymaga od filozofa pełnego oddania duszy (por. *ipsum verum non videbis, nisi in philosophiam totus intraveris*). Jego zdaniem Franciszek Gabryl oddał się całą duszą poszukiwaniu prawdy, stając się w konsekwencji jej „męczennikiem”, który krocząc jej drogą zupełnie zapomniał o sobie⁸⁸.

⁸⁷ K. Michalski, *Stanowisko księdza Gabryla...*, op. cit., s. 50.

⁸⁸ Cf. Ibid., s. 56.

Mikołaj KRASNODEBSKI

F. GABRYL'S ANTHROPOLOGY AND THEORY OF KNOWLEDGE

Summary

Franciszek Gabryl (1866-1914) was a priest, professor of philosophy and theology, Rector of the Jagiellonian University, and a member of the local Parliament. He is regarded as one of the precursors of Polish neo-scholastic philosophy and his work is a combination of traditional Thomism and a Thomism cultivated at the University of Louvain. The first is influenced by Aristotelian philosophy (essentialism) and the opinions of commentators like Aegidius Romanus; the second tries to combine Aquinas with the modern scientific disciplines of psychology, biology and physics. This paper will examine Gabryl's work in anthropology and epistemology.

Aims and methods of Gabryl's philosophy

Gabryl belonged to the group known as the neo-scholastic philosophers. At the end of the nineteenth century, neo-scholasticism was gaining popularity in universities throughout Europe, including Rome, Turin, Florence, Paris, Louvain and Cracow. According to Konstanty Michalski, Gabryl had three main aims:

- to keep his own system constantly under review.
- to make contact with modern philosophy.
- to make contact with contemporary philosophy.

He set out to achieve his aims and establish what was essential through dialectic analysis and the historico-genetical method. Such methods were typical of neo-scholasticism and contrasted it with Cartesianism, Kantianism, positivism, fideism and other modern -isms. Eucken called it 'philosophia militans'.

Gabryl's understanding of metaphysics, theology, psychology, noetics and other modern sciences

For Gabryl, metaphysics provides the way to enquire about the cause of all entities. He divides such study into the general (which he calls 'ontosophia') and the particular (which includes psychology). He

regards theology as more important than philosophy and distinguishes between natural and supernatural theology; 'natural' based only on the human reason, while 'supernatural' also includes divine revelation.

Union of soul and body in the human being.

Gabryl follows in the footsteps of Aristotle and Aquinas by defining 'human being' as the union of soul and body, contrasting against the dualism of Descartes and other more materialistic philosophers. He uses Thomistic terminology; 'form', 'substance', and 'matter'. According to Gabryl, if the underlying substance that supports attributes is not part of another being but exists independently, it is called 'suppositum' or 'hypostasis'. When it is a rational suppositum, it becomes a person. The first substance is a singular being '*tode ti*' and the second is a notion or an idea of '*tode ti*'. The first can be complete, such as a tree or a human soul, or incomplete, such as a leaf or an animal soul. Its main characteristic is '*subsistentia*', a Thomistic term understood by Gabryl to have independent existence. For a person, this would be personality. Therefore Gabryl calls a person '*substantia rationalis, singularis, integralis, tota in se*'. However, the philosopher from Cracow seems to underestimate the role of 'esse' in the structure of entities. He follows the opinion of Suarez and his essentialism although for him, the 'esse' is not an accidental in entities.

Epistemology.

Gabryl's epistemology is termed 'noetics' from the Greek '*noesis*', meaning the most certain knowledge. He seeks to impose objectivism on realism and strongly criticises subjectivism, idealism, materialism and agnosticism. Gabryl is strongly influenced by Aristotelian philosophy and follows the rule of Aristotle which says: '*nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*'. Hence he can be regarded as an empirical philosopher.

Gabryl distinguishes between the following sources of human knowledge:

self-consciousness (the inner self).

the use of senses.

comparison of notions based on impressions or imagination. These are universal since they are abstracted from particular entities.

reasoning: direct, indirect, deduction and induction.

faith as taken from another. We assess something to be true because of the authority of the person who reveals or explains it. Faith and reason reveal the same truth but there are some aspects of truth that can only be revealed through the eyes of faith (with God as the ultimate guarantor of the truth).

Gabryl also emphasises the role of 'species' in the process of acquiring knowledge. This makes clear the relation between the subject and the object of knowledge and states that change happens in the subject only.

He speaks of consciousness as being that part of a human which is always constant and so envelops the whole person, body and soul. He distinguishes between sensual consciousness, present in both humans and animals, even during sleep, and intellectual consciousness, present in humans and responsible for reflective knowledge which he calls 'perfect' or 'philosophical' knowledge.

He considers there is only one intellect in the human soul but it has both passive and active functions; the one can know particulars and the other is responsible for abstracting universal ideas from those particulars.

He opposes progressivism by holding that there are borders to human knowledge. There are some truths – primarily moral, metaphysical and religious – which are unchangeable. As a criteria of truth, Gabryl chose:

- faith in revelation (as Pascal).
- common agreement (as Bautain).
- clarity and evidence of notions (as Descartes).
- common sense (as Reid).
- moral imperative (as Kant).
- pragmatism (as James).

Human free will and desire (appetites).

Gabryl emphasises a strong relationship between knowing and desiring. Knowing, especially sensual knowing, must always come before desiring since only objects that are known, whether real or imaginary, can be desired and their goodness influences our free will. He distinguishes after Aquinas between natural desire '*appetitus naturalis*' and rational desire '*appetitus rationalis*' which can in turn be divided into sensual and intellectual desires. Intellectual desire means human free will '*liberum arbitrium voluntatis*' and Gabryl explains human freedom and questions of determinism and indeterminism. However he also recognises that sensual desires – impulses, cravings, passions, feelings (including aesthetical, spiritual, religious, intellectual and normal feelings) – have a considerable impact on human decision making.

Although sadly almost completely neglected by historians, Gabryl remains very important for a student of Polish philosophy. This paper tries to make his work known to the wider public.