

MARIUSZ GRYGIANIEC

Anioł Dowgird wobec filozofii Kanta*

*Przekonany iestem niezawodnie, że prawda jest własnością
wszystkich wieków i ludzi, i nie może być tak zmienną,
jak dziwactwa mody i wymysłu. Co raz było prawdziwe,
wiecznie takim być musi: a jeśli w jakimkolwiek przedmiocie
poznania ludzkiego dokładny wykład rzeczy połączył się z prawdą,
ta ostatnia, bez wątpienia, słońdować musi przekonanie wszystkich umysłów,
szczerze iéy szukających.*
Anioł Dowgird

Wstęp

W niniejszej pracy zamierzam przedstawić stosunek Anioła Dowgirda do różnych wątków w filozofii Immanuela Kanta. Pragnę od razu zaznaczyć, że nie jest moim celem szczegółowy i wyczerpujący opis poglądów filozoficznych wileńskiego filozofa – celem tym jest jedynie wyszczególnienie i scharakteryzowanie tych jego przekonań, które mają bezpośredni związek z za-

* Chciałbym niniejszym podziękować Pani dr Inesie Szulskiej, kierownikowi Zakładu Bałtystyki przy Katedrze Językoznawstwa Ogólnego, Wschodnioazjatyckiego, Porównawczego i Bałtystyki UW, która zachęciła mnie do napisania tej pracy. Dziękuję również Panu drowi Daliusowi Viliūnasowi, który zwrócił mi uwagę na kilka szczegółów dotyczących myśli Dowgirda, pominiętych przeze mnie w pierwotnej wersji tekstu.

gadnieniami sytuowanymi w obrębie idealizmu transcendentalnego. W pracy przedstawię najważniejsze informacje dotyczące życia Dowgirda, następnie sformułuję ogólny zarys jego koncepcji filozoficznych na tle filozofii polskiego oświecenia, a potem – w części zasadniczej – wysловіę te elementy w filozofii Dowgirda, które stoją w wyraźnej opozycji do poglądów Kanta. W ogólnej wymowie praca będzie zmierzała ku uzasadnieniu tezy, że stosunek Dowgirda do filozofii Kanta jest dość skomplikowany, wysoce krytyczny, choć różny od stanowiska innych polskich filozofów XIX wieku¹.

Życie

Anioł Dowgird urodził się 11 grudnia 1776 roku w majątku swojego ojca, Stanisława, w Jurkowszczyźnie (powiat mścisławski). Naukę rozpoczął w kolegium jezuickim w Mścisławiu w 1786 roku, a potem uczył się w kolegium Jezuitów w Mohylewie oraz w kolegium pijarskim w Dąbrównie koło Orszy. Do zgromadzenia pijarów wstąpił 17 sierpnia 1791 roku w Lubieszowie koło Pińska. Śluby zakonne złożył 17 września 1793 roku, a święcenia kapłańskie otrzymał 3 października 1801 roku (Mohylew). W Dąbrowicy koło Mohylewa odbywał przez następne dwa lata praktykę pedagogiczną. Studia w Szkole Głównej w Wilnie odbył w latach 1793–1796, uczestnicząc m.in. w wykładach braci Śniadeckich. Warto dodać, że Dowgird uzyskał bardzo

¹ W tym miejscu chciałbym wyrazić wdzięczność anonimowemu recenzentowi, który zwrócił uwagę na okoliczność, że pierwotna, forsowana przeze mnie silniejsza teza artykułu o oryginalności i samodzielności intelektualnej Dowgirda na tle współczesnych mu myślicieli, powinna być poparta odpowiednią analizą porównawczą, której niniejszy tekst nie dostarcza. Podobnie rzecz się ma z oryginalnością analiz Dowgirda w odniesieniu do koncepcji Kanta – tym bardziej że nie dysponujemy obecnie kluczową w tej materii rozprawą Dowgirda. Zasadniczo zgadzam się z tymi uwagami, choć nadal jestem skłonny podtrzymywać tezę – jeżeli nie o samodzielności i oryginalności – to o wyjątkowości analiz wileńskiego filozofa. Wyjątkowość ta zasadza się na kilku okolicznościach, o których zresztą wspominam w pracy. Zaliczam do nich m.in. próbę restytucji dziedzictwa scholastycznego w odniesieniu do zagadnień moralnych i dowodów na istnienie Boga, ukucie i efektywne zastosowanie pojęć *rzeczywistości danej właściwie* i *rzeczywistości danej powodowo*, subtelne analizy epistemologiczne władz poznawczych, tezę, że idealizm prowadzi do ateizmu. W odniesieniu do Dowgirdowych analiz koncepcji Kanta należy wspomnieć o ich wyjątkowej drobiazgowości przy dość niskim stopniu zideologizowania, który jest typowy dla wielu współczesnych Dowgirdowi krytyków transcendentalizmu. Ponieważ wysoka ocena dokonań Dowgirda wykracza, rzecz jasna, poza materiał porównawczy, nieobecny w niniejszym opracowaniu, to – w związku z uwagami recenzenta – rezygnuję z jednoznacznie afirmatywnej, idealizującej oceny dokonań Dowgirda.

wszechstronne, jak na owe czasy, wykształcenie. Uczył się nie tylko retoryki, fizyki, historii powszechnej, logiki i języka francuskiego, które wchodziły w skład przedmiotów wykładanych w kolegiach pijarskich, ale studiował także literaturę łacińską i polską, matematykę, filozofię oraz teologię. W opinii współczesnych władał doskonałą polszczyzną, mówił świetnie po łacinie i po francusku. Z lektury jego pism można by wnioskować, że znał również język niemiecki i angielski, jednakże niektórzy badacze sądzą, i nie jest to opinia pozbawiona podstaw, że zarówno pisma Kanta, jak i teksty filozofów szkockich znał jedynie z francuskich przekładów². Potwierdzeniem tej opinii jest okoliczność, że rekonstruuując poglądy myślicieli niemieckich Dowgird bardzo często korzystał z historycznych analiz francuskiego filozofa włoskiego pochodzenia, Josepha-Marie Degérando (1772–1842)³.

Po studiach kolejne dziesięć lat pracował jako nauczyciel w licznych szkołach pijarskich: w Lidzie, Wilkomierzu nad Świętą, Łużkach koło Połocka, Witebsku, Szczuczynie koło Grodna⁴, Lubieszowie oraz w Dąbrowicy. W latach 1818–1821 wykładał logikę w Uniwersytecie Wileńskim, a następnie – w latach 1821–1823 – filozofię⁵. W 1822 r. został członkiem korespondentem Warszawskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, a w 1826 roku uzyskał stopień doktora na podstawie rozprawy *De miraculis (Dissertatio inauguralis theologico-dogmatica de miraculis, in qua dicitur: quid sunt miracula? an, a quo, et quem in finem patrari queant? quibus denique idoneis signis vel testimoniis veritas miraculorum Christi et Apostolorum comprobatur? quam in Caesarea litterarum Universitate Vileni amplissimae facultatis theologiae in ordine professorum scientiarum ethico-politicarum auctoritate ad consequenda Doctoris S. Theologiae jura et honores publicae disputationi submittit)*. Słuchaczami jego wykładów w tym okresie byli m.in. Adam Mickiewicz i Juliusz Słowacki.

² Por. S. Zabieglik, *Filozofia na Cesarskim Uniwersytecie Wileńskim (1803–1832)*, [w:] M. Rembierz, K. Śleziński (red.), *Studia z filozofii polskiej*, t. 3, Wydawnictwo «scriptum», Białsko-Biała-Kraków 2008, s. 208.

³ Por. na ten temat D. Viliūnas, *Filosofijos istorija Lietuvos apšvietos filosofijoje. Anieliaus Daugirdo koncepcija*, „Filosofija, Socjologija” 1 (2001), s. 44–52.

⁴ O pobycie Dowgirda w Szczuczynie pisze np. Jarosław Kurkowski w: J. Kurkowski, *Nauczyciele i uczniowie szkoły pijarskiej w Szczuczynie*, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki” 1 (40) (1995), s. 92–93.

⁵ O wykładach Dowgirda z zakresu historii filozofii zob. D. Viliūnas, *Filosofijos istorija Lietuvos apšvietos filosofijoje. Anieliaus Daugirdo koncepcija*, „Filosofija, Socjologija” 1 (2001), s. 44–52. Kulisy kariery uniwersyteckiej Dowgirda odślania praca K. Kolbuszewskiego, *Do biografii ks. Anioła Dowgirda*, [w:] *Księga pamiątkowa ku uczczeniu CCCL rocznicy założenia i X wskrzeszenia Uniwersytetu Wileńskiego*, Wilno 1929, s. 239–258.

Wart podkreślenia jest fakt, że były to pierwsze wykłady tych przedmiotów po polsku w skali całej Rzeczypospolitej. Po upadku powstania listopadowego Dowgird był profesorem wileńskiej Akademii Duchownej.

W Wilnie Dowgird spędził blisko trzydzieści lat. Oprócz wypełniania obowiązków dydaktycznych pracował też jako prefekt konwiktu szlacheckiego (1807–1809), jako kapelan Głównego Seminarium Duchownego (1809–1812 oraz 1816–1832), jako kapelan gimnazjalny (1812–1813) oraz jako kanonik katedralny (1833–1835). Ciekawostką jest fakt, że Dowgird podczas pobytu w Wilnie był mistrzem trzeciego stopnia loży masonskiej „Gorliwy Litwin”⁶.

Anioł Dowgird zmarł na astmę 26 kwietnia 1835 roku w Wilnie i został pochowany na nieistniejącym już cmentarzu św. Stefana.

Dowgird był myślicielem dość płodnym, napisał wiele prac filozoficznych i teologicznych, których znaczna część nie została dotąd odnaleziona. Wiadomo, że wszystkie swoje prace zapisał w testamencie powstałej po likwidacji Głównego Seminarium Duchownego Akademii Duchownej, która w 1842 roku została przeniesiona do Petersburga. Spośród najważniejszych, wydanych pism Dowgirda, należy wymienić: *Rozbiór dzieła „O filozofii” Feliksa Jarońskiego* (Wilno 1817), *O logice, metafizyce i filozofii moralnej. Rozprawa na skutek konkursu ogłoszonego przez cesarski Uniwersytet Wileński r. 1820 dnia 1 marca do katedry rzeczonych przedmiotów napisana* (Wilno 1821), *Wykład przyrodzonych myślenia prawideł, czyli logika teoretyczna i praktyczna* (Połock 1828), *Antykrzytyka* (Wilno 1830), *Rzeczywistość poznań ludzkich* (Wilno 1839) oraz *Konferencje duchowne* (Wilno 1837), które stanowią zbiór pism religijnych autora. Wypada nadmienić, że w 2006 roku w Wilnie, nakładem wydawnictwa Margi raštai, ukazał się w przekładzie nieżyjącego już, znakomitego litewskiego filozofa i historyka filozofii, Romanasa Plečkaitisa, zbiór pism Dowgirda *Raštai*, który zawiera takie rozprawy, jak *Traktatas apie logiką, metafiziką ir moralės filosofiją, Žmogiškojo pažinimo tikroviškumas, Prigimtinių mąstymo taisyklių išdėstymas*. W 2014 roku w Warszawie, staraniem Jacka J. Jadackiego, ukazały się dzieła zebrane Dowgirda pod tytułem *Zdrowy rozsądek i kraina marzeń*. Zbiór ten, oprócz pięciu podstawowych traktatów filozoficznych Dowgirda, zawiera również listy, recenzje i programy wykładów uniwersyteckich.

⁶ Informacje na ten temat można znaleźć w: O. Hedemann, *Szkoły Walerjanowskie x.x. Pijarów łuzeckich*, Drukarnia „Krajowa”, Wilno 1937, s. 107. Por. także K. Załęski, *Słownik polskich duchownych należących do łóz wolnomularskich*, „Ars Regia” 11/18 (2008–2009), s. 143.

Myśl Dowgirda na tle epoki

Poglądy Dowgirda kształtowały się w dość precyzyjnie określonych warunkach: po pierwsze, miało na nie wpływ wykształcenie, które zdobył w szkołach pijarskich, po drugie zaś, studia w Uniwersytecie Wileńskim. Bez wątplenia duch panujący w ówczesnych instytucjach edukacyjnych był z gruntu oświeceniowy. Polskie oświecenie wykrystalizowało się mniej więcej w połowie XVIII w. Do swojego apogeum doszło w działalności mniej lub bardziej formalnie zorganizowanych środowisk, z których należy wymienić m.in. dwór króla Stanisława Poniatowskiego, otoczenie księcia Adama Kazimierza Czartoryskiego w Puławach, Komisję Edukacji Narodowej, Towarzystwo do Ksiąg Elementarnych, a później Towarzystwo Przyjaciół Nauk. Wykształcenie, które zdobywał Dowgird, było udziałem zakonu pijarów, którzy stanowili nie tylko instytucję religijną, ale byli niejako przedłużeniem Komisji Edukacji Narodowej „w terenie”.

Myśl filozoficzną Dowgirda można z pewnością zaliczyć do myśli oświeceniowej w takim samym stopniu, jak poglądy innych, współczesnych mu myślicieli, jak np. Hugona Kołłątaja, Jana Śniadeckiego czy Stanisława Staszica. Gdy pytamy o ideowe powinowactwo polskiego oświecenia, od razu przywołać należy przede wszystkim idee, które przeniknęły do Rzeczypospolitej z Francji. Największą rolę w kształtowaniu poglądów oświeceniowych w Europie w tamtym czasie odegrały dociekania takich myślicieli, jak François-Marie Arouet (Voltaire), Charles Louis de Montesquieu, Étienne Bonnot de Condillac, Jean-Jacques Rousseau, Jean Le Rond d'Alembert. Nie bez wpływu pozostawała tu też myśl angielska, głównie w postaci szkockiej odmiany filozofii zdrowego rozsądku, oraz myśl niemiecka (Gottfried Wilhelm Leibniz, Christian Wolff). Polskie oświecenie nie było tu wyjątkiem – w pismach polskich filozofów oświeceniowych widać dokładnie wpływ wymienionych autorów. Doszły do tego doświadczenia rewolucji francuskiej, chociaż jak pokazuje historia, polskim siłom postępowym udało się – bez naruszania porządku publicznego – dojść do porozumienia zarówno z częścią arystokracji, jak i z dworem królewskim, co w konsekwencji poskutkowało uchwaleniem Konstytucji 3 maja.

Jak wspominałem, myśl Dowgirda jest przykładem filozofii typowo oświeceniowej. Niemniej jednak – co należy wyraźnie podkreślić – Dowgird pozostał myślicielem różniącym się wielu kwestiach od wymienionych wyżej filozofów. Mamy zatem u Dowgirda ogólny rys oświeceniowy, który daje się streścić w kilku prostych hasłach – ideach. Po pierwsze, wymienić trzeba

tu przekonanie, że wiedza (nauka) powinna opierać się na przyrodzonych władzach poznawczych, czyli na doświadczeniu (empiryzm) i rozumowaniu (rozumowaniu). Po drugie, mamy tu – typową dla idei oświeceniowych – wysoką ocenę nauk przyrodniczych. Po trzecie, widzimy wyraźnie wpływ oświeceniowego praktycyzmu: przekonania, że wiedza (nauka) ma służyć wymiernym potrzebom społecznym. Po czwarte, pobrzmiwa u Dowgirda oświeceniowa myśl, że postęp w wiedzy przyczynia się do podwyższenia poziomu moralnego społeczeństwa.

Były jednak w dociekaniach Dowgirda idee, które sprawiają, że na tle innych filozofów polskich pozostaje on myślicielem w pewnym zakresie wyjątkowym. Po pierwsze, co jest również przedmiotem zainteresowania tej pracy, stosunek Dowgirda do filozofii Kanta był nad wyraz nietypowy. Większość współczesnych Dowgirdowi intelektualistów z dystansem traktowała filozofię myśliciela z Królewca. Tylko nieliczni dali się uwieść idealizmowi transcendentnemu. Dowgird jest uważany za najbardziej rzetelnego znawcę filozofii Kanta spośród wszystkich ówczesnych myślicieli oraz za najbardziej dociekliwego i skrupulatnego jej krytyka. Przy bliższej analizie prac Dowgirda wychodzi na jaw, że pomimo radykalnie krytycznego stosunku autora do idei Kanta, pewne wątki kantowskie znalazły zastosowanie w pismach wileńskiego filozofa. Po drugie, u Dowgirda występuje silniejszy – niż u innych myślicieli oświeceniowych – wpływ szkockiej filozofii zdrowego rozsądku (Thomas Reid, Dugald Stewart, James Beattie, James Oswald⁷) oraz Johna Locke'a, których poglądy twórczo rozwijał. Po trzecie, w analizach Dowgirda odnaleźć można zarówno wpływ wspomnianego wyżej Degérando w zakresie historii filozofii, jak i de Condillaca oraz Petrycego Przeczytańskiego w zakresie logiki. W swoich analizach epistemologicznych Dowgird obficie korzystał z tekstów Jędrzeja Śniadeckiego z zakresu fizjologii. Po czwarte, u Dowgirda znajdujemy – dość nietypową dla filozofa oświeceniowego – próbę rehabilitacji części dziedzictwa scholastycznego. Widoczne to jest wyraźnie, gdy Dowgird konfrontuje swoje poglądy na tematy naturalnoteologiczne z ideami Kanta (w wielu punktach powołuje się przykładowo na św. Tomasza lub Augustyna).

⁷ Dowgird wprost wymienia tych myślicieli w swoim dziele *O logice, metafizyce i filozofii moralnej*, Drukarnia A. Marcinkowskiego, Wilno 1821, s. 31–33. Por. też S. Zabieglik, *Scottish Philosophy and Vilnius Philosophers*, [w:] *The Philosophical Age Almanac 19 Russia and Britain in the Enlightenment. An Attempt in Philosophical and Cultural Comparativistics*, Part 1, St. Petersburg Center for History of Ideas St. Petersburg 2002, s. 21.

Dowgird był wyznawcą idei filozofii naukowej, uprawianej dedukcyjnie, zgodnej z prawami zdrowego rozsądku, niezależnej od Objawienia. Główny projekt filozoficzny Dowgirda polegał na dostarczeniu uzasadnień dla przekonania o istnieniu obiektywnej rzeczywistości, niezależnej od poznającego umysłu.

W ontologii Dowgird głosił mechanistyczny atomizm. Odróżniał za Lockiem, własności bezwzględne i względne. Do jego autorskich inwencji należy bardzo interesujące odróżnienie rzeczywistości danej właściwie i rzeczywistości danej powodowo. Centralnym przekonaniem metafizycznym Dowgirda był metafizyczny realizm. W jego ramach uznawał istnienie obiektywnej rzeczywistości, realistycznie interpretował relacje czasowe i przestrzenne oraz istnienie Boga. Szczególną rangę nadawał relacji przyczynowej, chociaż samą zasadę przyczynowości ujmował apriorycznie jako wrodzoną kategorię umysłu. W ramach epistemologii Dowgird ewidentnie był zwolennikiem reprezentacjonizmu. W jego analizach władz umysłowych, źródeł poznania i charakteru logiki wyraźnie przejawia się wątek psychologizmu. Z dzisiejszego punktu widzenia drobiazgowo dociekania epistemologiczne Dowgirda można byłoby określić mianem psychologii deskryptywnej. W etyce Dowgird prezentował się jako wyznawca eudajmonizmu z elementami etyki katolickiej. Sprzeciwiał się Dowgird zarówno deontologizmowi Kanta, jak i epikurejskiej wykładni ludzkiej moralności. Źródła moralności upatrywał w Bogu, główną zaś pobudką przestrzegania reguł moralnych był dla niego głos sumienia, pochodzący również od Boga⁸.

Nie będzie chyba jakimś niedopuszczalnym nadużyciem, gdy powiemy, że filozofia Dowgirda miała cztery podstawowe składowe:

- oświeceniowy empiryzm oraz racjonalizm;
- idee ukrytaczionego, zdrowego rozsądku;
- elementy tradycji katolickiej⁹;
- wątki zaczerpnięte od Kanta.

⁸ Na temat syntetycznej rekonstrukcji poglądów Dowgirda por. J. J. Jadacki, *Posłowie. Życie i dzieło Anioła Dowgirda*, [w:] Anioł Dowgird, *Zdrowy rozsądek i kraina marzeń. Pisma wybrane*, red. J. J. Jadacki, Semper, Warszawa 2014, s. 560–585.

⁹ Por. W. Wąsik, *Historia filozofii polskiej*, t. 1: *Scholastyka, renesans, oświecenie*, PAX, Warszawa 1958, s. 380.

Elementy te łącznie stanowią mieszankę¹⁰, która czyni z Dowgirda – na tle jemu współczesnych intelektualistów – myśliciela nietypowego. Należy ubolewać, że jego dorobek – chociaż częściowo wciąż nieodnaleziony – jest na gruncie historii polskiej filozofii zupełnie niedoceniony.

Dowgirdowy „dystans” wobec kantyizmu

Jak wspominałem powyżej, stosunek Dowgirda do koncepcji Kanta, choć ogólnie krytyczny, był dość skomplikowany. Dowgird nie daje się z tego powodu zakwalifikować ani jako zwolennik transcendentalizmu, ani jego zagorzały przeciwnik. Gdy weźmiemy pod uwagę okoliczność, że Dowgird był w Rzeczypospolitej jeśli nie najlepszym, to z pewnością jednym z najbardziej rzetelnych znawców poglądów filozofa z Królewca, łatwiej będzie zrozumieć tę niejednoznaczność.

Dowgird deklaruje się w swoich pismach jako przeciwnik idealizmu i sceptycyzmu. Jednym z powodów, dla których zwraca się ku analizie idei Kanta jest nie tyle okoliczność, że bezpośrednio w jego tekstach znajduje inkryminowane poglądy, ile to że koncepcje Kanta dają asumpt do powstawania szkodliwych przekonań i teorii. Wydaje się, że Dowgirdowi chodziło tu o poglądy Johanna Gottlieba Fichtego i Friedricha Wilhelma Josepha von Schellinga¹¹.

Rzetelną diagnozę stanowiska Dowgirda utrudnia okoliczność, że główne jego dzieło w tym kontekście, mianowicie praca *Filozofia Kanta, czyli badania bezstronne nad jej układem*, nie została dotąd odnaleziona¹². Jego stano-

¹⁰ Próba powiązania idei Kanta z koncepcją szkockiej szkoły zdrowego rozsądku jest rozstrzygnięciem niespotykanym w całej historii filozofii! Innym, zaskakującym pomysłem Dowgirda jest przekonanie, że idealizm metafizyczny podważa podstawy ludzkiej moralności.

¹¹ Zob. np. opinię Dowgirda na temat filozofii Schellinga: „Systemat ten zdaje się być wizerunkiem najwyższego obłąkania się z drogi prawdy, do jakiego przywiedziony być może umysł ludzki, skądinąd niepospolity, przez chęć oryginalności, pogardę rozsądku powszechnego i wybuchanie źle skierowanych spekulacji metafizycznych”. A. Dowgird, *Wykład przyrodzonych myślenia prawideł czyli logika teoretyczna i praktyczna*, cz. 1, Druk. xx Pijarów, Połock 1828, s. 331. Por. też S. Kaczmarek, *Anioł Dowgird. Filozof nieznanym*, Książka i Wiedza, Warszawa 1965, s. 103.

¹² Praca ta, choć w 1814 r. została przygotowana do druku i zaakceptowana przez cenzurę carską, nie została nigdy opublikowana. Wspomina o tym Kaczmarek na s. 78 swojej książki. Dalsze losy rozprawy Dowgirda nie są znane. Nawiasem mówiąc, części II i III traktatu *Wykład przyrodzonych myślenia prawideł, czyli logika teoretyczna i praktyczna* również nie zostały dotąd odnalezione. Informację tę podaje J. J. Jadacki w: tegoż, *Wprowadzenie*, [w:] *Anioł Do-*

wisko wobec transcendentального idealizmu trzeba zatem rekonstruować na podstawie fragmentów innych, opublikowanych prac, w których pojawiają się odnośne wątki polemiczne. Dalsze partie tekstu poświęcę dokładniejszemu rozpatrzeniu poszczególnych poglądów filozoficznych Dowgirda, które mają bezpośredni związek z myślą Kanta.

Pierwszą różnicą pomiędzy poglądami Kanta i Dowgirda są kwestie natury metodologicznej. W szczególności chodzi tu o interpretację charakteru logiki. Według Kanta istnieje zasadnicza różnica pomiędzy tzw. logiką formalną, zajmującą się sędami i wnioskowaniami, a logiką transcendentálną, traktującą o apriorycznych formach naoczności. Logika formalna nie ma żadnego związku ani z psychologią poznania, ani też z zagadnieniami natury epistemologicznej. Problem w tym, że logika formalna jako taka nie może rozstrzygać zagadnień prawdziwości i fałszywości sądów, które to kwestie leżą w kompetencjach nauki o poznaniu. Zdaniem Dowgirda, legitymizacja logiki formalnej u Kanta stanowi zagrożenie polegające na umożliwieniu odrodzenia się źle pojętej scholastyki, a co gorsza – stanowi podatny grunt dla powstania koncepcji idealistycznych. Tymczasem, według Dowgirda, wartościowa logika jest zawsze związana z poznawaniem świata i tylko taka ma prawo obywatelstwa w nauce. Logikę, zawierającą naukę o poznaniu, Dowgird widział w ścisłym związku z psychologią, a dokładniej – jako najważniejszą część psychologii¹³. Z kolei psychologia, obejmująca logikę, jest – obok kosmologii i teologii naturalnej – składową metafizyki¹⁴. Psychologizm Dowgirda w stosunku do logiki jest Kantowi zupełnie obcy – tak jak Dowgirdowi obcy był formalizm Kanta. Wydaje się, że powyższa różnica poglądów obu myślicieli jest jedną z najbardziej czytelnych i – w wypadku Dowgirda – znacząco rzutuje na rezultaty jego bardziej szczegółowych dociekań. Z perspektywy czasu wypada nadmienić, że akurat w tej kwestii racja leżała po stronie Kanta: psychologizm w logice już na początku XX w. został relegowany do zbioru wyjątkowo nieplodnych pomysłów filozoficznych¹⁵.

wgird, *Zdrowy rozsądek i kraina marzeń. Pisma wybrane*, red. J. J. Jadacki, Semper, Warszawa 2014, s. 8.

¹³ Por. E. Kosnarewicz, *Dowgird Anioł*, [hasło w:] *Słownik psychologów polskich*, red. E. Kosnarewicz, T. Rzepa, R. Stachowski, IP UAM, Poznań 1992, s. 62–63.

¹⁴ Por. np. J. J. Jadacki, *Sławni Wilnianie. Filozofowie*, Wydawnictwo Polskie w Wilnie, Wilno 1994, s. 38–39.

¹⁵ Krytykę ujęcia Dowgirda można znaleźć chociażby już w: H. Struve, *Wykład systematyczny logiki, czyli nauka dochodzenia i poznania prawdy*, Wende i Sp., Warszawa 1870, s. 217–218. Opinię Struwego powta-

Następną różnicą metafizyczną pomiędzy Dowgirdem i Kantem jest kwestia głównego zamierzenia przedsięwziętych dociekań filozoficznych. U Kanta zasadnicze zagadnienie filozoficzne dotyczy określenia granic naszego poznania oraz warunków moralnego postępowania. Obiektywna rzeczywistość, w której istnienie Kant nie wątpi, jest, według królewieckiego filozofa, niepoznawalna. Owa rzeczywistość (*Dinge an sich*) – niedostępna poznawczo rozumowi ludzkiemu – stanowi mimo wszystko zewnętrzny warunek poznania. Według Dowgirda, który zresztą nie chce rezygnować z pytań stawianych przez Kanta, stanowisko to powinno być przewyżczone. Mówiąc dokładnie, w punkcie, w którym Kant rezygnuje z filozoficznych dociekań, Dowgird podejmuje swój zasadniczy projekt, tj. uzasadnienie przekonania o istnieniu obiektywnej rzeczywistości¹⁶. Różnice tych stanowisk widać potem wyraźnie w charakterze szczegółowych dociekań obu myślicieli. W konsekwencji Kant uzyskuje szczegółowy opis rozumu transcendentalnego (wraz z kategoriami naoczności, kategoriami rozumu oraz ideami regulatywnymi), który wyjaśniać ma poznanie w ogóle. Dowgird natomiast, za pomocą drobiazgowych dystynkcji psychologicznych i logicznych oraz dzięki uzyskaniu adekwatnego opisu działania umysłu ludzkiego, próbuje wypracować wyjaśnienie, w jaki sposób poznanie odzwierciedla obiektywną rzeczywistość. Różnica między tymi stanowiskami jest subtelna, ale bardzo istotna: o ile bowiem Kant jest zainteresowany strukturą transcendentalnego podmiotu poznania, o tyle Dowgird próbuje dociec, w jaki sposób zwykły (nietranscendentalny, osobniczy) umysł jest w stanie – dzięki swym przyrodzonym władzom – poznać rzeczywistość od umysłu niezależną. Co ciekawe, Dowgird zgadza się z Kantem co do przekonania, że natura (istota) przedmiotów zewnętrznych jest zasadniczo niepoznawalna; różnica między nimi polega na tym, że dla Kanta rzeczy są w ogóle niepoznawalne, Dowgird zaś mówi jedynie o tym, że natury przedmiotów nie da się zgłębić do końca, natomiast możliwe jest poznanie własności przedmiotów oraz relacji, w które one wchodzą. Jest to zatem różnica w stopniu rzeczony niepoznawalności.

rza Józef Bieliński w: J. Bieliński, *Uniwersytet Wileński (1759–1831)*, Druk W. L. Anczyca i Sp., Kraków 1899–1900, s. 423–424.

¹⁶ Por. słowa Dowgirda: „Logika porządna powinna wyjaśniać gruntownie granice zakreślone władzom poznawczym człowieka, rozróżnić oczywistość pozorną od prawdziwej, mniemanie od pewności, jako też wyłuszczyć rozmaite gatunki i stopnie prawdopodobieństwa”. A. Dowgird, *Wykład przyrodzonych myślenia prawideł, czyli logika teoretyczna i praktyczna*, cz. 1, Połock 1828, s. IV.

Znamienne jest, że Dowgird zgadza się z Kantem co do ogólnego charakteru relacji przyczynowej. Otóż idea związku przyczynowo-skutkowego jest dla Dowgirda pewnego typu aprioryczną kategorią umysłu (sama zaś zasada przyczynowości jest prawem umysłu). Niemniej jednak obaj filozofowie odmiennie zapatrują się na umysł. Dla Kanta umysł jest tworem transcendentnym, przekraczającym podmioty empiryczne. Tymczasem dla Dowgirda nie ma innych umysłów niż umysły osobnicze. W takim razie kategoria przyczynowości u Kanta jest aprioryczną kategorią nieosobniczego umysłu, natomiast dla Dowgirda jest to idea umysłu, który jako twór naturalny sam podlega związkom kauzalnym. Zasada przyczynowości u Dowgirda stanowi podstawowe (wrodzone) prawo umysłów naturalnych (jest zasadą zdrowego rozsądku). Jest to o tyle istotne, że dla uzasadnienia przekonania o istnieniu rzeczywistości obiektywnej Dowgird wykorzystuje w pierwszym rzędzie wspomnianą zasadę. U Kanta rzeczona zasada nie ma powyższego zastosowania, a przynajmniej nie ma zastosowania jako środek ewentualnego uzasadnienia realizmu metafizycznego.

Jedną z zasadniczych różnic pomiędzy oboma myślicielami jest ich stosunek do kategorii czasu i przestrzeni. U Kanta czas i przestrzeń są apriorycznymi formami naoczności. Innymi słowy, relacje czasowe i przestrzenne są niejako narzucane poznawanej rzeczywistości przez podmiot transcendentny. Oznacza to, że nie tyle przedmioty stoją do siebie w rzeczywistościach, obiektywnych relacjach czasowych (*wcześniej, później, równocześnie, teraz, wtedy, potem*) i przestrzennych (*tu, tam, gdzie indziej*), ile raczej to, że umysł w procesie poznania „wymusza” na rzeczywistości porządek temporalny i spacjalny. Podmiot poznaje przedmioty fizyczne już uczasowione i umiejscowione w przestrzeni; niemniej odjęcie materiału wrażeniowego od uzyskanych w poznaniu wyobrażeń powoduje ujawnienie struktury czasowo-przestrzennej. Owa struktura nie ma jednak pochodzenia empirycznego, nie jest generowana przez *Dinge an sich*. Struktura ta przynależy do podmiotu – jest apriorycznym warunkiem poznania empirycznego. Dowgird stanowczo odrzuca powyższą wykładnię. Relacje czasowe i przestrzenne są według niego obiektywnymi, niezależnymi od umysłu poznającego stosunkami pomiędzy przedmiotami w świecie¹⁷. Co prawda umysł posiada i wykorzy-

¹⁷ Wynik ten Dowgird uzyskuje na podstawie rozumowania opartego na wspomnianej już dystynkcji pomiędzy pojęciem rzeczywistości danej *właściwie* oraz pojęciem rzeczywistości danej *powodowo*. Por. na ten temat S. Kaczmarek, *Anioł Dowgird. Filozof nieznanany*, Książka i Wiedza, Warszawa 1965, s. 168–201.

stuje w poznaniu pojęcia temporalne i spacjalne, ale to nie one wyznaczają rzeczywiste relacje czasowe i przestrzenne. Zdaniem Dowgirda nadanie czasowi i przestrzeni charakteru apriorycznego, a więc zinterpretowanie ich jako form naoczności, przynależnych podmiotowi poznania, generuje natychmiast idealistyczne ujęcie przedmiotów materialnych. Zewnątrz przedmioty materialne stają się bowiem – przy wykładni Kantowskiej – nierzeczywiste. Według Dowgirda „pomyłka” Kanta polegała głównie na okoliczności, że, po pierwsze, przesądził on, iż wspomniane kategorie nie mogą być zawarte *implicitie* w materiale doświadczeniowym oraz, po drugie, że nie uwzględnił on odróżnienia rzeczywistości danej właściwie od rzeczywistości danej jedynie powodowo.

Przy okazji wypada wspomnieć o drobnych różnicach u obu myślicieli w analizie doświadczenia. Obaj zgadzają się co do tego, że wszelkie poznanie zaczyna się od doświadczenia. Kant przyjmuje, że przedmioty doświadczenia są wynikiem zetknięcia się materiału wrażeniowego z formami naoczności, które mają charakter aprioryczny (oprócz tych form w poznaniu rolę odgrywają również pojęcia rozumu teoretycznego). Same wrażenia nie pochodzą zatem od podmiotu – ich źródła należy upatrywać w rzeczywistości obiektywnej. Tymczasem dla Dowgirda, który zresztą odrzuca Kantowską naukę o formach naoczności, wrażenia zmysłowe mają charakter wyłącznie podmiotowy – są one modyfikacjami aparatu percepcyjnego podmiotu (Dowgird interpretuje je na wskroś fizjologicznie). Jednak – w odróżnieniu od Kanta – Dowgird wyraźnie wskazuje, że wrażenia owe są powodowane przez przedmioty zewnątrz wobec podmiotu poznania. Okoliczność tę zresztą wykorzystuje Dowgird potem do uzasadnienia istnienia rzeczywistości obiektywnej. Chociaż więc wrażenia zmysłowe są dla Dowgirda elementami wyraźnie podmiotowymi, to samo ich powstawanie jest skutkiem oddziaływania kauzalnego rzeczywistości pozapodmiotowej. Widać tu wyraźnie, jak obaj myśliciele różnią się w szczegółowej interpretacji przyczynowości (o której była już mowa wcześniej): o ile Kant był skłonny unikać stosowania pojęcia przyczynowości ze względu na jego antynominalny i wykraczający poza doświadczenie charakter, o tyle Dowgird uczynił z tego pojęcia podstawę uzasadnienia wielu rozstrzygnięć teoretycznych, m.in. swych zapatrywań na źródła poznania empirycznego¹⁸.

¹⁸ Charakterystykę poznania empirycznego u Dowgirda opisuje np. Piotr Rudkouski w: P. Rudkouski, *Anioł Dowgird's Problems with Reality*, „Studies in Logic, Grammar and Rhetoric” 13 (2008), s. 27–40.

Dowgird uznawał kantowskie antynomie rozumu za sprzeczne ze zdrowym rozsądkiem¹⁹. Krytycznie zapatrywał się również na Kanta interpretację idei praktycznego rozumu. Przypomnijmy, że zdaniem Kanta owe idee – istnienie Boga, nieśmiertelność duszy oraz wolność woli – czynią sensownym życie moralne człowieka. Rzecz w tym, że owe idee nie są u Kanta uzyskane na podstawie odpowiedniej refleksji teoretycznej, lecz są jedynie postulatami o charakterze czysto praktycznym. Dowgird nie kwestionuje ich praktycznej roli, ale zwraca uwagę na to, że wysłowione idee są przede wszystkim prawdami teoretycznymi, uzyskiwanymi na mocy dociekań umysłu spekulatywnego²⁰. Dowgird nie akceptuje również kantowskiego zapatrywania się na cel moralnego rozwoju człowieka. Zdaniem wileńskiego filozofa cel moralny ma charakter utylitarystyczny i eudajmonistyczny: chodzi w nim o uzyskanie powszechnej „szczęśliwości ludzkiej”. Obaj filozofowie różnią się również w odniesieniu do źródeł moralności. O ile dla Kanta moralność, a dokładniej mówiąc – obowiązek moralny (imperatyw), jest kompletnie niezawisły od czegokolwiek, zupełnie autonomiczny i narzucający się samorzutnie, o tyle dla Dowgirda obowiązek tego rodzaju musi zawsze mieć swe źródło w podmiocie wyrażającym swe oczekiwania i dysponującym sankcjami. Moralność dla samej siebie, cnota dla samej cnoty, postępowanie nie oglądające się na bliższe i dalsze skutki są dla Dowgirda konstruktami nie do przyjęcia. Źródła moralności Dowgird upatruje w Bogu: rzeczywiście istniejący Bóg jest dla niego koniecznym warunkiem moralności. Bóg jest zatem tetycznym autorytetem moralnym i źródłem praw moralnych. W uprzytomnieniu sobie tych praw oraz w ich stosowaniu pomaga głos sumienia, pochodzący zresztą też od Boga.

¹⁹ Por. np. W. Wąsik, *Historia filozofii polskiej*, t. 1: *Scholastyka, renesans, oświecenie*, PAX, Warszawa 1958, s. 375. Dowgird pisał m.in.: „Prawidła myślenia wrodzone umysłowi naszemu nie mogą być sobie przeciwne, inaczej cała masa poznań naszych stałaby się zamętem niepewności. Antynomie przeto Kanta są niesłusznym obwinieniem umysłu ludzkiego”. Zob. A. Dowgird, *O logice, metafizyce i filozofii moralnej*, Drukarnia A. Marcinkowskiego, Wilno 1821, s. 166.

²⁰ Dowgird w uzasadnianiu istnienia Boga odwołuje się do znanych scholastycznych sposobów dowodzenia: (i) z przyczynowości; (ii) z pochodzenia wiedzy; (iii) z moralności i sumienia; (iv) z celowości. Por. S. Kaczmarek, *Anioł Dowgird. Filozof nieznan*, Książka i Wiedza, Warszawa 1965, s. 228–230. Na temat stosunku Dowgirda do analiz Kanta w tym względzie zob. także A. Dowgird, *O logice, metafizyce i filozofii moralnej*, Drukarnia A. Marcinkowskiego, Wilno 1821, s. 253–258, przyp. 1.

Zakończenie

W niniejszej pracy starałem się wykazać, że stosunek Dowgirda do filozofii Kanta był skomplikowany i raczej nietypowy dla filozofii polskiego oświecenia. Polegał on, ogólnie rzecz ujmując, na twórczym, krytycznym oraz bardzo rzetelnym i drobiazgowym namyśle nad dociekaniem królewieckiego filozofa. W koncepcjach Dowgirda filozofia Kanta odegrała niezmiernie istotną rolę; śmiem twierdzić, że podstawowe zagadnienia, które Dowgird podejmował w swoich własnych dociekaniach, mają rodowód Kantowski. Nie dotyczy to jednak rozwiązań owych zagadnień. Jedynie w dwóch punktach filozof wileński zdawał się podzielać przekonania Kanta. Są to mianowicie kwestie empirycznego źródła wszelkiego poznania ludzkiego oraz apriorycznego charakteru zasady przyczynowości. Pozostałe zagadnienia były przez obu filozofów rozstrzygane odmiennie.

Anioł Dowgird był – na tle innych polskich myślicieli oświecenia – filozofem wyjątkowym. Niestety dwie okoliczności sprawiają, że nie został on przez historię należycie doceniony. Po pierwsze, wśród siebie współczesnych Dowgird nigdy nie zdobył rozgłosu, głównie ze względu na brak zdolności dydaktycznych i oratorskich. Jego postać jako wykładowcy filozofii w Uniwersytecie Wileńskim w zestawieniu z chociażby z Janem Gołuchowskim²¹, doskonałym mówcą, prezentowała się ówczesnym słuchaczom mało atrakcyjnie. Po drugie, spora część jego prac filozoficznych – głównie poprzez splot całkiem przypadkowych okoliczności – nie została nigdy opublikowana, wielu zaś rękopisów – w tym rozprawy o filozofii Kanta – wciąż nie udało się odnaleźć. Obecnie można żywić jedynie umiarkowaną nadzieję, że ten polski myśliciel o litewskim rodowodzie odnajdzie kiedyś swoje właściwe miejsce w spuściźnie polskiego i litewskiego oświecenia.

Bibliografia

- Bieliński J., *Uniwersytet Wileński (1759–1831)*, Druk W. L. Anczyna i Sp., Kraków 1899–1900.
Daugirdas A., *Raštai, iš lenkų k. vertė R. Plečkaitis, Margi raštai*, Vilnius 2006.

²¹ Zwięźłą charakterystykę postaci Gołuchowskiego można znaleźć np. w: J. J. Jadacki, *Sławni Wilnianie. Filozofowie*, Wydawnictwo Polskie w Wilnie, Wilno 1994, s. 54–61.

- Dowgird A., *O logice, metafizyce i filozofii moralnej*, Drukarnia A. Marcinkowskiego, Wilno 1821.
- Dowgird A., *Wykład przyrodzonych myślenia prawideł czyli logika teoretyczna i praktyczna*, cz. 1, Druk xx Pijarów, Połock 1828.
- Dowgird A., *Zdrowy rozsądek i kraina marzeń. Pisma wybrane*, red. J. J. Jadacki, Semper, Warszawa 2014.
- Hedemann O., *Szkoły Walerjanowskie x.x. Pijarów łuceckich*, Drukarnia „Krajowa”, Wilno 1937.
- Jadacki J. J., *Sławni Wilnianie. Filozofowie*, Wydawnictwo Polskie w Wilnie, Wilno 1994.
- Kaczmarek S., *Anioł Dowgird. Filozof nieznany*, Książka i Wiedza, Warszawa 1965.
- Kolbuszewski K., *Do biografii ks. Anioła Dowgirda*, [w:] *Księga pamiątkowa ku uczczeniu CCCL rocznicy założenia i X wskrzeszenia Uniwersytetu Wileńskiego*, Wilno 1929, s. 239–258.
- Kosnarewicz E., *Dowgird Anioł*, [w:] E. Kosnarewicz, T. Rzepa, R. Stachowski (red.), *Słownik psychologów polskich*, IP UAM, Poznań 1992, s. 62–63.
- Kurkowski J., *Nauczyciele i uczniowie szkoły pijarskiej w Szczuczynie*, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki” 1(40)(1995), s. 83–104.
- Rudkouski P., *Anioł Dowgird's Problems with Reality*, “Studies in Logic, Grammar and Rhetoric” 13 (2008), s. 27–40.
- Struve H., *Wykład systematyczny logiki, czyli nauka dochodzenia i poznania prawdy*, Wende i Sp., Warszawa 1870.
- Viliūnas D., *Filosofijos istorija Lietuvos apšvietos filosofijoje. Anieliaus Daugirdo koncepcija*, „Filosofija, Socjologija” 1 (2001), s. 44–52.
- Wąsik W., *Historia filozofii polskiej*, t. I, Scholastyka, renesans, oświecenie, PAX, Warszawa 1958.
- Zabiegluk S., *Scottish Philosophy and Vilnius Philosophers*, [w:] *The Philosophical Age Almanac 19 Russia and Britain in the Enlightenment. An Attempt in Philosophical and Cultural Comparativistics*, Part 1, St. Petersburg Center for History of Ideas St. Petersburg 2002, s. 20–27.
- Zabiegluk S., *Filozofia na Cesarskim Uniwersytecie Wileńskim (1803–1832)*, [w:] M. Rembierz, K. Śleziński (red.), *Studia z filozofii polskiej*, t. 3, Wydawnictwo «scriptum», Bielsko-Biała – Kraków 2008, s. 187–212.
- Załęsk K., *Słownik polskich duchownych należących do łóz wolnomularskich*, „Ars Regia” 11/18(2008–2009), s. 135–146.

Abstract

Aniol Dowgird on the Philosophy of Kant

The paper aims at presenting Dowgird's attitude toward various topics in the philosophy of Immanuel Kant – its main objective is to specify and characterise those of Dowgird's convictions which are of a direct relevance to the issues posed within transcendental idealism. The paper delivers the most important information concerning Dowgird's life, a general outline of his philosophical conceptions against the background of Polish Enlightenment philosophy, and – in the main part – an articulation of these elements in Dowgird's philosophy which stand in a clear opposition to Kant's views. The main aim of analyses presented in the paper is to justify the thesis that Dowgird's attitude toward Kant's philosophy was a complex, highly critical one, though different from that of other Polish philosophers of the nineteenth century. Dowgird's uniqueness lies in the fact, first, that his analyses of Kant's theories – in comparison with efforts of his Enlightenment contemporaries – were much more substantial, very scrupulous and exceptionally sophisticated, and second, that many of the problems discussed by Kant were approved by Dowgird as rightful philosophical issues.

Key words: Dowgird, Kant, Enlightenment, logic, reality, space, time, causation, category, idea