

GABRYL FRANCISZEK – filozof, neotomista, teolog, ur. 9 III 1866 w Wieprzu k. Andrychowa, zm. 7 I 1914 w Krakowie.

Gimnazjum ukończył w Wadowicach, studiował teologię na UJ (słuchał wykładów M. Morawskiego i S. Pawlickiego), w Wiedniu, Rzymie (Gregorianum), Fryburgu (Szwajcaria), Lowanium (tu jego mistrzem filozofii był D. J. Mercier) oraz we Wrocławiu (pod kierunkiem C. Baeumkera). Doktorat uzyskał w Wiedniu w 1892, habilitował się na UJ w 1896, gdzie wykładał teologię fundamentalną i filozofię chrześcijańską, był dziekanem i prodziekanem Wydziału Teologii, a w latach 1907–1908 rektorem UJ. W 1898 otrzymał tytuł prof. nadzwyczajnego, a w 1903 – prof. zwyczajnego.

Najważniejsze dzieła filozoficzne G.: *Nieśmiertelność duszy ludzkiej w świetle rozumu i nowoczesnej nauki* (Kr 1895); *O kategoriach Arystotelesa* (Kr 1897); *Logika formalna* (Kr 1899); *Noetyka* (Kr 1900, Lb 1930²); *Metafizyka ogólna czyli nauka o bycie* (Kr 1903); *Psychologia* (Kr 1906); *Filozofia przyrody* (Kr 1910); *Dogmatyzm w poznaniu* (Kr 1911); *Logika ogólna* (Kr 1912). Prace historycznofilozoficzne G. wydano pt. *Polska filozofia religijna w wieku XIX* (I–II, Wwa 1913–1914).

ODNOWIENIE TOMIZMU. Obok K. Waisa, I. Radziszewskiego oraz B. Rutkiewicza, G. jako jeden z pierwszych w Polsce realizował ideę powrotu do myśli św. Tomasza z Akwinu „*vetera novis augere*”, zawartą w encyklice Leona XIII *Aeterni Patris*, reprezentując lowańską (eklektyczną) wersję interpretacji myśli Akwinaty. Jej cechą wyróżniającą jest kompilacja filozofii Akwinaty z poglądami Jana Dunsza Szkota, F. Suáreza, a także G. W. F. Hegla oraz niedostrzeżenie zasadniczej różnicy pomiędzy metafizyką Stagiryty a metafizyką Akwinaty, zwł. w kwestii najbardziej istotnej – realnej różnicy między istnieniem i istotą w bycie.

Cechą wyróżniającą pism G., będących kompendiami głównych działów filozofii, jest jasny styl wypowiedzi oraz erudycja filozoficzna. W swoich podręcznikach G. prezentuje całość filozofii neoscholastycznej oraz daje próby rozwiązań wielu podstawowych kwestii filozoficznych z perspektywy tomizmu, ujawniając związek tomizmu tradycyjnego (teksty Akwinaty interpretowane w duchu jego komentatorów, mieszane często z myślą Awicenny, Dunsza Szkota, Kajetana, a nawet Ch. Wolffa, I. Kanta i Hegla) z tomizmem lowańskim. Tomizm konfrontował z naukami szczegółowymi oraz

ze współczesnymi kierunkami filozoficznymi (metodologicznie nie zawsze było to uprawnione), co wynikało z przyjmowanej wówczas koncepcji filozofii (o proveniencji pozytywistycznej), dopuszczającej syntezę wyników różnych dziedzin poznania. G. dokonał swoistej kompilacji historycznych i współczesnych nurtów filozoficznych, dążąc do ich syntezy.

W interpretacji G. poglądy Tomasza z Akwinu niewiele różnią się od myśli Arystotelesa i Awicenny. Zestawiając dorobek Stagiryty i Akwinaty, G. pominął najistotniejszy aspekt ujęcia Tomaszowego – dostrzeżenie i uzasadnienie realnej różnicy pomiędzy istotą a istnieniem w realnym bycie. Istotę bytu pojmował na sposób Awicenny, natomiast komentując partie tekstów Tomasza z Akwinu traktujących o istnieniu, nadał im charakter ściśle teologiczny. W G. interpretacji tomizmu tradycyjnego możliwość zaistnienia czegoś oraz przyczyna są warunkami istnienia rzeczy, tzn. możliwość wewnętrzna rzeczy jest czymś realnym – nie jest zależna od naszego umysłu.

PROBLEMY BADAWCZE. W swej neoscholastycznej teorii bytu podjął G. podstawowe kwestie metafizyczne: zagadnienie bytu w ogólności, teorię analogii, charakterystykę transcendentaliów, złożzeń bytowych, przyczyny bytu. Taki wykład teorii bytu, zarówno w warstwie merytorycznej, jak i w aspekcie formalnym był typowy dla ujęć tomistycznych początków XX w.

W poglądach filozoficznych, zwł. z zakresu epistemologii, którą nazwał noetyką, szukał G. związku ze współczesną psychologią (odwoływał się do takich autorów, jak: P. Semeneńko, I. Hołowiński, W. Surowiecki), zwł. w kwestii tzw. jakości obrazów pamięciowych. Na pograniczu psychologii i antropologii rozważał relację duszy do ciała, akcentując jedność substancjalną człowieka oraz rolę duszy jako ośrodka człowieczeństwa zdolnego do samoistności i samodzielności działań – aktów wolitywnych i intelektualnych.

W teorii poznania, zwł. w problematyce poznawalności rzeczywistości pozapodmiotowej, G. stanął na stanowisku realizmu bezpośredniego, który charakteryzuje się następującymi zasadami: 1) teoria poznania stanowi konieczny wstęp do teorii bytu (epistemologia jako gwarant prawdziwości poznania); 2) ujęcie sposobu, w jaki dokonuje się odpoznanawanie rzeczywistości, wymaga zawsze oparcia się na jakichś założeniach wynikających z teorii bytu (metafizyka ujawnia relacje i prawa-zasady zapodmiotowane w bycie; byt jest pierwszym przedmiotem badań metafizyki);

3) przeżycia pierwotne podmiotu poznającego są zawsze intuicyjnym ujmowaniem rzeczy i nie mają wyraźnego odniesienia ani do podmiotu (jaźni), ani do przedmiotu wobec niego zewnętrznego; 4) w akcie poznania podmiot i przedmiot niejako się utożsamiają: niematerialny umysł, poznając, staje się tym, co jest jego przedmiotem, przedmiot zaś staje się czymś odmaterializowanym – zachodzi więc swoista asymilacja przedmiotu i podmiotu; 5) wprowadzone wcześniej do problematyki teoriopoznawczej species („species impressa”, „species expressa”) nie stanowią czynników pośredniczących między podmiotem a przedmiotem; 6) przedmiotem materialnym poznania zmysłowego są własności – jakości zapodmiotowane w konkretnych rzeczach, przedmiotem formalnym są także te własności (jakości), ale stanowią one pewną uogólnioną strukturę gatunkową; 7) przedmiotem materialnym poznania intelektualnego są natury rzeczy istniejących konkretnie, przedmiotem formalnym zaś same byty ujęte konkretnie. Tak zatem ogląd bezpośredni aktu ujmowania pierwotnego przez świadomość refleksyjną jest realną podstawą wydawania sądów nieomylnych, zwł. sądu stwierdzającego, że istniejąca obiektywnie rzeczywistość jest poznawana jako istniejąca.

W zakresie kosmologii G. uważał, że zasadniczo bada ona świat materialny, nie pomija jednak pytań doniosłych egzystencjalnie (np. o istotę życia) i odwołuje się do przyczyn ostatecznych i najwyższych. Filozofia przyrody różni się od nauk przyrodniczych głównie tym, że te ostatnie bazują na doświadczeniu, ona zaś opiera swe tezy na uogólnianiu, odwołując się do teorii fizykalistycznych o tyle, o ile te pomagają jej wypowiedzieć sądy o istocie rzeczywistości.

K. Michalski, *Stanowisko księdza G. w ruchu neoscholastycznym*, AK 8 (1916) t. 13, 46–56; J. Iwanicki, *Problematyka filozoficzna w ciągu ostatniego 50-lecia w Polsce*, AK 51 (1959) t. 58, 255–293; M. Gogacz, *Tomizm w polskich środowiskach uniwersyteckich XX wieku*, w: *Studia z dziejów myśli świętego Tomasza z Akwinu*, Lb 1978, 335–351; S. Kamiński, *Filozofia i metoda. Studia z dziejów metod filozofowania*, Lb 1993, 87–88; Z. J. Kępa, *Stanowisko Franciszka G. wobec ewolucjonizmu. Szkic z historii filozofii przyrody*, *Ełckie Studia Teologiczne* 1 (2000), 129–139; A. Pankowicz, *Franciszek G. (1866–1914)*, w: *Złota księga Papieskiej Akademii Teologicznej*,

Kr 2000, 383–389; H. Krasnodębski, *Franciszka G. antropologia i teoria poznania*, FP 8 (2003), 207–236; tenże, *Zagadnienie pożądania w antropologii Franciszka G. (1866–1914)*, SPCh 39 (2003) nr 2, 329–349; tenże, *Prawda i pewność w Noetyce Franciszka G. (1866–1914)*, w: *Philosophia vitam alere*, Kr 2005, 261–277.

Jerzy Tupikowski