

Prof. Dr. K. Twardowski

Kazimierz Kaszewski.

11476

DR. HENRYK STRUVE

(Zarys 35-letniej działalności,
jako profesora i pisarza).

Odbitka z „Biblioteki Warszawskiej“.

WARSZAWA

Druk. J. Sikorskiego Warecka 14

1898

<http://rcin.org.pl/ifis/>

Prof. Dr. K. Twardowski

Kazimierz Kaszewski.

DR. HENRYK STRUVE

(Zarys 35-letniej działalności.
jako profesora i pisarza).

11477

Odbitka z „Biblioteki Warszawskiej“.

H 120047

WARSZAWA
Druk. J. Sikorskiego Warecka 14

1898

. 11477



Дозволено Цензурою.
Варшава, 17 Августа 1898 г.

PAN 11477



Połączone Biblioteki WFis UW, IFis PAN i PTF

P.11477



19011477000000

19.12.50
A. 869

I.

Jako sekretarz zarządu b. Szkoły Głównej, otwartej w końcu roku 1862, znałem wszystkich jej profesorów: z lekarzami przeniosłem się do niej z b. Akademii Medyko-chirurgicznej, a tu czekały mnie teraz znajomości nowe, bliższe zawodowi, jakiemu się i ja już od lat dziesięciu, po za obowiązkami utylitarnymi, poświęcałem. Niebawem pojawili się filologowie, historycy, a między nimi jeden filozof, który zaciekał mnie najbardziej. Miałem zawsze wielką do filozofii słabość, której już i przedtem złożyłem kilka dowodów. Nie jako wyłączny przedmiotu czciciel i hodowca, lecz jako partyzant literacki, podziwiałem jej adeptów, i dlatego niezmiernie ciekawy byłem jej przyszłego w naszym najwyższym zakładzie naukowym przedstawiciela.

Jakoż, w lutym 1863 roku, zjawił się w moim gabinecie młody człowiek, wysokiego wzrostu, szczupły, wysmukły, wyglądający raczej na studenta, niż na profesora, i z dobrotliwym uśmiechem na ustach podał mi rękę, wymieniając swoje nazwisko: Henryk Struve. Porozumieliśmy się w kilka minut. Został mnie nad rozłożoną książką Littrégo: „Comte et la philosophie positive“. Spojrzał i zapytał:

— Pan zagłębia się w te rzeczy?

Mnie właśnie toż samo względem niego ciążyło na ustach zapytanie, bo od kilku lat zaglądnąc do Comte'a, a zarazem do Moleschotta i Büchnera, widziałem na co się zanosi w świecie zasad filozoficz-

nych i byłem prawie pewnym, że młody adept, powracający z Zachodu, będzie zwolennikiem nowego prądu filozoficznego, którego pierwsze powiewy już do nas się potrosze dostawały. Zagadniony też przez niego, nie odpowiedziałem wprost, lecz, chcąc sobie grunt przygotować, zapytałem nawzajem:

— A pan?

— Ja muszę to znać, ale z tem nie sympatyzuję.

— Dlaczego? zapytałem, — uradowany w duchu.

— Oni, to jest Comte i Littré, usiłują Boga wycofać ze świata, ja zaś świat widzę wypełniony Bogiem.

— Czyż nauka może brać w rachunek sympatyje osobiste? Wszak ona polega na dowodach?

— Tych ja w pozytywizmie, co do samej filozofii, nie widzę, a przekonani własnych wyrzec się nie mogę. Pozytywizm, to negacya filozofii.

Nie poruszaliśmy dalej kwestyi tej w szczegółach, ale ja wiedziałem odrazu z kim mam do czynienia. Odtąd pozostawaliśmy z sobą w ciągłym stosunku, który dozwolił mi bliżej poznać w Struvmie i uczonego, i człowieka, szanować w nim obu, podziwiać niezachwianność zasad, wytrwałość w pracy i nadzwyczajną ścisłość w zadokumentowaniu wszystkiego, z czemkolwiek występował publicznie.

Zbliżenie to, oprócz poznania prac profesora, wtajemniczyło mnie w niektóre szczegóły prywatne jego życia, w okoliczności natury poufnej, a jednak nie pozbawione wpływu na jego działalność publiczną, zatem, uświadomieniu podległe.

Przodkowie Struvego pochodzą ze Szwajcaryi, gdzie dotąd, w kantonie Aargau, istnieje zamek Struvenburg, z herbem teje nazwy. Jeden z nich, na początku XVI wieku przesiedlił się do Niemiec, a już wnuk jego, Jerzy-Adam (um. 1692), był radcą sądowym i prezesem rządu w Wejmarze (ob. Kryszk. Hier. Rosta „Stemma inclytæ gentis Struvianæ“, w Budziszynie, 1774 r.). Prawnuk tegoż, a rodzony dziad profesora, autor różnych pism politycznych, między innemi „Coup d’oeil sur l’état politique de l’Europe“ z r. 1806, urodził się w Ratyźbonie, a zmarł w Karlsruhe (1828). W licznie rozrodzonej rodzinie tej odznaczało się wielu pracowników na niwie umysłowej, w Niemczech, Szwajcaryi i Rossyi, jako lekarze, historycy, prawnicy, astronomowie.

Co do ojca naszego profesora, ten, po ukończeniu Akademii leśnej w Aschaffenburgu, żonaty z hollenderskiego rodu panną de Witte, urodzoną w Poznaniu i doskonale mówiącą po polsku, osiedlił się w Kró-

lestwie Polskiem r. 1827, za namiestnictwa ks. Zajączka, i dzięki znajomości z nim, odrazu wszedł do rządowej służby leśnej. Pierwiastkowo czynnym był przy zakładaniu zwierzynca w Skierniewicach, a ostatecznie piastował najwyższy urząd leśniczy, Intendenta lasów rządowych w Królestwie Polskiem. Jako urzędnik, zatem i poddany tutejszego kraju, po złożeniu odpowiednich dowodów, uzyskał od miejscowej Heroldyi potwierdzenie rodowego tytułu szlacheckiego, wraz z herbem Struve (ob. „Spis szlachty polskiej Kr. Pol.“, wydany przez Heroldyę w r. 1851; oraz hr. Dunina Borkowskiego „Spis nazwisk szlachty polskiej“, we Lwowie, 1887 r., str. 425). Uzyskawszy emeryturę, osiadł i po latach dziewiętnastu umarł r. 1886 w Gąsiorowie (gub. Kaliska), którego był właścicielem na prawach wieczystej dzierżawy rządowej.

Syn jego, spadkobierca imienia i majątku, Henryk Struve, urodził się tamże, dnia 27 czerwca 1840 roku. Jeżeli się godzi wysnuwać pewne wnioski z teoryi dziedziczności, nie trudno było-by wpływ jej okazać na naszym profesorze. Widzieliśmy z powyższych przytoczeń, że najbliżsi jego wstępni oddawali się pracy naukowej; widzimy również, że, o ile on z miejsca urodzenia, a jak się dowiemy później, z wychowania, z wpływów otoczenia, jednym słowem z wyboru i serca, Polakiem jest od stóp do głów, o tyle krew, rasa, religia wreszcie, świadczą o jego pochodzeniu giermańskim: skąd poszło, że Henryk Struve, wytwór obojga żywiołów, urodzony Polak, dziedzic umysłów oddających się nauce, zajął się nauką; pracował dla Polski, ale pracował po niemiecku, to jest: z zaparciem się, z planem z góry obmyślonym, ze ścisłością, cierpliwością i systematycznością, tak, jak właśnie pracują uczeni niemieccy.

Początkowe wychowanie odbywszy w domu rodzicielskim, uczęszczał następnie, pomiędzy rokiem 1849 a 1852, do gimnazjum gubernialnego w Warszawie, pod oschłym kierunkiem ówczesnego dyrektora, bar. Kaulbarsa. Resztę kursu odbył w gimnazjum Piotrkowskiem, które z listem pochwalnym ukończył 1858 roku. Przyjemne z tej ostatniej uczelni wspomnienia zaznaczył w „Kłosach“ (r. 1876 n. 550), w życiorysie kochanego przez uczniów dyrektora, Karola Beithela, o którym mówi z wielkiem uznaniem i wdzięcznością, nie szczędząc z kądiną chlubnych słów całej ówczesnej zwierzchności szkolnej (ucz. Olszański, Zieliński, Dębicki, Panceram i in.), która, przy zamiłowaniu swego powołania i celu, światłym wykładem, roztropnością i taktem, umiała sobie zjednać serca młodzieży, dbając jednocześnie o uprawę jej umysłu i charakteru. Niekrepowani w swych skłonnościach i upodobaniach szlachetnych, uczniowie klas wyższych, z mil-

czącym przyzwoleniem zwierzchności, zawiązali między sobą rodzaj stowarzyszenia literackiego, którego zadaniem było zdawać sprawę z przeczytanych dzieł, wypracowywać rozprawki, dysputować, słowem używać owoców samodzielności własnej na podstawie zasiewów szkolnych. W gronie tych ruchliwych kolegów, oprócz pr. Struvego, spotykamy kilka znanych już dziś, a nawet głośnych nazwisk, jak: Bronisław Grabowski (sławista), Mściśław Trepka (ekonomista), historyk, ś. p. Adolf Pawiński, i inni, pracujący w kraju lub za granicą.

Skończywszy gimnazjum w 18 roku życia, dla dalszej nauki zawodowej nie miał się tak dalece za czem obejrzeć w kraju. Wprawdzie istniała już wtedy (rok 1858) w Warszawie Akademia Medyko-Chirurgiczna, ale nie do tej specjalności zwróconą była skłonność Struvego. Umysł z natury kontemplacyjny, lubiący niejako rozglądać się w nieskończoności, z sobą poniekąd przy niósł swoje powołanie, któremu chciał pozostać wiernym. Młodemu, żyjącemu przeważnie uczuciem, śmiało wydawać się mogło, że jego wewnętrznym aspiracyom, sięgającym ostatecznych zagadek moralnych świata, najprędzej i najskuteczniej zadość uczyni teologia, i na tę-to naukę padł jego wybór pierwotny. Stosunki rodzinne tak ojca, jako i matki,—przy względzie, oczywiście, i na rozgłośną znakomitość wykładu,—wskazały mu drogę do Niemiec, dokąd też, zaraz po odbyciu nauk w kraju, wyjechał i zapisał się na wydział teologiczny w Tubindze, na ten sam wydział, przez który przechodzili filozofowie: Schelling, Hegel, Vischer, Zeller, Köstlin, Sigwart i wielu innych, lecz teologami nie pozostali.

Coś podobnego zdarzyć się miało i Struvementu. Nie poprzestając na słuchaniu wykładu przedmiotów teologicznych u najcelniejszych profesorów, uczęszczał on też i na kurs filozofii Fichtego (syna), a przedmiot nierównie więcej go zadowolił. I nic dziwnego: teologia wychodzi z dogmatu i ogranicza się ściśle jednym kręgiem danego Kościoła, niewolno jej wątpić, ani przeczyć, jest to nauka dla tych, którzy już znaleźli światło, pragną je tylko rozszerzyć i uporządkować, nauka dla serca. Filozofia szuka sobie dogmatu, każdą myśl, każde spostrzeżenie, waży na szali umysłowej, poddaje ostrożnym sądom, gmach swój buduje z cegiełek, własną znoszonych ręką, i biada jej, jeśli popełni jeden błąd w układzie: wyrośnie na nim tysiąc innych, jak w matematyce, przez jedną fałszywą liczbę; cała budowa odstąpi od linii zakreślonej u podstaw i albo runie, albo się skoszlawi. Filozofia przytem nie zna ograniczeń żadnych; materialem, zdobyczą, własnością jej, jest wszystko, czego dotknie zmysł lub umysł: doczesność, skończoność, również jak bezmiar. To właśnie przedmiot dla umysłów krytycznych a kontemplacyjnych, czujących się w nieskończoności. w oto-

czeniu wiekuistej zagadki. To też, nie zrywając zrazu jeszcze z teologią, młody adept czuł się bardziej przyciąganym przez filozofię, aż już w roku następnym zupełnie do niej przyłgął, co mu było tem łatwiej, że i w osobisty stosunek wszedł niebawem z Emanuelem Fichtem, którego system filozoficzny dla umysłu, pełnego podbudzeń idealnych, a jednak krytycznie rachującego się z rzeczywistością, musiał mieć niewypowiedzianą ponętę, zwłaszcza odkąd myśliciel niemiecki wszystkie żywioły podstawowe, zawarte w swych poprzednich dziełach czysto-metafizycznych, konsekwentnie roztaczać począł w zastosowaniu do doświadczenia i świata, co właśnie przypadło na niedługi czas przed przybyciem Struvego do Niemiec (System der Ethik, r. 1851—3; Anthropologie, r. 1856), a zakończyło się kapitalnem dziełem „Psychologie, als Lehre vom bewussten Geiste des Menschen, oder Entwicklungsgeschichte des Bewusstseins“. Mówimy tu z pewnym naciskiem o Fichtem i wymieniamy niektóre jego dzieła, gdyż, ile dostrzedz mogliśmy przez porównanie, są to z naszym uczonym dwa umysły, barwą usposobień zbliżone, sympatyzujące z sobą w zasadach, na ideał zarówno wrażliwe. Mógłbyśmy nawet powiedzieć więcej: Struve, lubo po Fichtem i z jego porady słuchał na innych uniwersytetach niemieckich wielu innych sławnych mistrzów, jak: Ulrici, Fechner, Drobisch, Fortlage, Kuno Fischer, przeważnie psychologów, jednak w pracach naszego ziomka, o ile odbija się wpływ jakiś, to najbardziej Em. Fichtego.

Syt nauki uniwersyteckiej, wzmocnionej zwiedzeniem najważniejszych muzeów i galeryi po głównych ogniskach Europy, od Niemiec aż do Włoch, młodzieniec 22-letni przystąpił do egzaminu w uniwersytecie Jenajskim, r. 1862 i pozyskał tamże stopień doktora filozofii, po obronie rozprawy „Zur Entstehung der Seele“.

Dyplom doktorski, piękna to rzecz, ale po tem co? W Niemczech jest wielu doktorów filozofii, którzy przecież wcale nie są filozofami; ale Struve był filozofem nietylko z dyplomu, lecz z powołania, z wewnętrznego poczucia, z potrzeby duchowej,—i tylko filozofem. Gdyby nie to, jako młodzieniec zamężnego domu, niekoniecznie potrzebujący zarobkować, mógł-by był sobie powrócić do domu, gospodarować na ojcowskim zagonie, bawić się, nawet w filozofię, i używać życia w pełni, bez trudów i trosk. Ale nie takie były myśli młodzieńca, którego pierś płonęła świętym ogniem wiedzy, a ramiona poczuwały skrzydła. Nie myślał on rozstać się z nauką na progu uniwersytetu, ale piąć się coraz wyżej; tylko jak to zrobić, co z sobą począć?

Miał on w Niemczech stosunki niepospolite. Dzięki pokrewieństwu obojga rodziców, pozyskał wstęp na dwory panujących. Bywał u księcia Schwarzburg-Sondershausen, który go nawet bardzo polubił

i uprosił na towarzysza swego najmłodszego syna. ks. Leopolda, młodego poety; bywał na dworze króla Wirtemberskiego, którego minister, Schlejer, był właśnie krewnym ojca Struvego. Z najsłynniejszymi profesorami utrzymywał przyjazne stosunki osobiste, domowe, dzięki listom polecającym i własnym zaletom towarzyskim. W takich okolicznościach nie było-by dlań rzeczą zbyt trudną znaleźć miejsce, odpowiednie pragnieniom umysłowym, ale sprzeciwiło się temu serce, ciągnące go do kraju ojczystego.

Dobrej woli sprzyjało na ten raz szczęście, a szczęściem tem była zaprowadzona u nas w r. 1861 reforma szkolna, która właśnie w roku 1862, to jest, kiedy Struve tylko co otrzymał stopień doktorski, wydała Szkołę Główną. Nieznany nikomu, obcy Warszawie, z którą zerwał jeszcze od niższych klas gimnazyalnych, nie wiedząc, gdzie się obrócić, bo i rodzice zamieszkiwali w Piotrkowie, bez żadnych protekcji, bez zabiegów przedwstępnych, z dyplomem doktorskim i rozprawą habilitacyjną w ręku, udał się wprost do naczelnego zwierzchnika oświaty, Krzywickiego, następnie do rektora Szkoły Głównej, Mianowskiego, i został przyjęty przychylnie. W zawiązku swym, Szkoła Główna pośród ciała naukowego nie miała jeszcze filozofów urzędowych: rozprawę więc oddano do oceny dwom świątłym mężom, mianowicie dr. Chałubińskiemu i prof. Plebańskiemu, a nadto polecono mu napisać w ciągu dni kilku inną, po polsku, do wyboru. Napisał więc „O stanowisku Arystotelesa w historii filozofii, mianowicie ze względu na jego metafizykę i logikę“.

Jest to rozprawa, kreślona wprawdzie dorywczo, pobieżnie (gruntowności, w ciągu dni kilku, żądać nie było można), rozprawa, jaką człowiek, obeznany z rzeczą, zdolny był-by nawet zaimprovizować, ale niemniej uchwyciła ona główne zarysy nauki wielkiego mistrza ze Stagiry, mianowicie co do jego metafizyki. Stawia go naprzód autor w przeciwieństwie do Platona i wykazuje dla postępów nauki wyższość metody nad poprzednikiem. Idealizm Platona unicestwił niemal świat zmysłowy, dla niego życie rzeczywiste posiadają tylko *idee*, których rzeczy zmysłowe stanowią jedynie mdły i znikomy obraz. Arystoteles podnosi świat zmysłowy, a stojąc na stanowisku zupełnie odwrotnem od poprzednika, dowodzi, że tylko przez przyznanie rzeczywistego bytu zjawiskom zmysłowym dochodzimy do ogólnych o nich idei, które w każdym razie są niczem innym, jeno abstrakcją, wyrazem pewnego prawa. To punkt pierwszy. Arystoteles, obalając, że tak powiem, radykalny idealizm Platona, nie staje się sam jednak radykalnym materialistą, ale, dostrzegając w świecie zarówno myśl, jak materję, dąży do pogodzenia obojga i wykazania właściwych im funkcji. I od niego też

właściwie dopiero rozpoczyna się to godzenie, to poszukiwanie jedności, przeniesione aż do ostatnich posterunków filozofii; rozpoczyna się owa *metafizyka*, badanie tego, co istnieje *poza fizykę*. Jest to ta, tak nazwana przez samego twórcę, „filozofia pierwsza“ — he proté filozofia, —tak chlubnie, zdaniem autora, odznaczająca Arystotelesa.

Ale ten był twórcą jeszcze innej nauki, t. j. logiki. I tę w głównych punktach jej całokształtu nieźle zarysował autor, jak na treściwy szkic, tylko zdziwiła nas przygana (str 43), że mistrz swą logikę „oderwał od bytu zewnętrznego“, że w niej myśl oddzielił od treści, coby wyniosło na to, że rozbiierał myślenie samo bez przedmiotu myślenia, jak to później uczynił np. Hegel. Logika Arystotelesa jest wprawdzie formalną, czyli kreśli ona sposoby, jakimi myśl zdrowa prawidłowo działa, aby wydawać sądy i wyprowadzać prawidłowe wnioski, ale żeby była oderwaną od treści bytu zewnętrznego, tegośmy w Organonie nie dostrzegli nigdy, tembardziej, iż mistrz ciągle się tam zwraca do mowy, a mowa wszak już wyraża treść. I p. Struve, snadź później sam zmienił zdanie, pisząc bowiem świeżo o Arystotelesie (*Wielka Encyklop. Illustr. t. V, str. 150*), wracając mu niejako honor, powiada: „Logika A-sa... jest pełną *teorią poznania*, mającą na oku rozbiór nie tylko formalnej prawidłowości myślenia, lecz stosunku form myślenia do rzeczywistego bytu i ich doniosłości dla istotnego poznania rzeczy, na co zwolennicy tak zwanej formalnej logiki uwagi już nie zwracają“. Teraz jesteśmy w zgodzie, co tem mi przyjemniej że mamy za sobą pewne powagi, jak: Ritter, Trendelenburg, Zeller.

Rozprawa ta treścią swą łączy się niejako z następującą zaraz, jako lekcya wstępna, p. t.: „Wywód pojęcia filozofii“, które też razem wydrukował autor (Warsz. 1863). Celem tej rozprawy jest wyznaczenie stanowiska filozofii wśród innych nauk, określenie jej punktu wyjścia i charakteru, przedmiotu, którym się ona zajmuje, słowem: dokładna, wszechstronna i wyczerpująca definicya. Naturalnie, do takiej definicyi nie przychodzi autor odrazu, ale krok za krokiem zbiera rysy składowe. Powiada nasamprzód: filozofia jest nauką „wolną“, „ma bowiem prawo i obowiązek samodzielnie rozważać i naznaczyć sobie swój zakres, swe zadanie i cel“ (Ib. str. 3, 4). Po takim określeniu wchodzimy nieco w labirynt pytań. Co to jest nauka „wolna“, jakby w przeciwstawieniu do innych, niewolniczych, przymusowych, i które to są te nauki? Zapewne te, których metodę obwarowywa i ogranicza sam przedmiot, np. chemia, albo historia i t. p. Ależ są to nauki specjalne; niewolnice przedmiotu, to prawda, lecz niewolnice z wyboru, mające dom własny i gospodarujące w nim dowolnie, na mniejszą lub większą stopę, a zarówno, jak dla filozofii żąda autor, sa-

me sobie naznaczające „zakres, zadanie i cel“. Nauka bez przedmiotu, to coś istotnie, jak człowiek bez domu: ma on przed sobą i dla siebie cały świat, tylko nie posiada własnego kąta. Miałoby tak być z filozofią? Oh nie! Po kilku objaśnieniach i polemice, przeprowadzonej z sensualistami, autor dociera do wyводу, że „filozofia jest umysłowością, mającą samą siebie za przedmiot poznania“. Znalazł się więc przedmiot, ale tym przedmiotem była-by umysłowość sama. Do tej konkluzji autor doszedł dowodzeniem, przeciw szkołom sensualistycznym i materyalistycznym, że umysłowość stanowi świat sam w sobie samoistny, odrębny od zmysłowości, a więc podający się pod badanie odrębnym metodom, z materyału czysto umysłowego, i z nim niejako utożsamil filozofię.

Ale tu właśnie spotkał się ze szkopułem. To oderwanie filozofii od świata zmysłowego groziło popadnięciem w Platonizm, przeciwko któremu tylko co występował w rozprawie poprzedniej. Wreszcie musiał mieć na względzie i tę okoliczność, że lubo sensualiści przesadzili, umysłowość czyniąc niejako wychowanką, a co większa, tworem zmysłów, odbierając jej energię własną, wewnętrzną, zmysłami, niby prostymi narzędziami, się posługującą; to wszakże bez pomocy zmysłów, a właściwie mówiąc, bez możności doświadczenia, umysłowość ta kuso-by wyglądała, chociaż istnieć-by i grę na własną rękę prowadzić mogła (ob. sprawozdanie moje w „Kłosach“, r. 1879: „Istota o jednym zmyśle“). Z drugiej strony, i taż umysłowość nasza nie występuje samoistnie, lecz zawsze w związku z materją, czyli ze zmysłowością. Trzeba zatem tę ostatnią uwzględnić, czyli zawrócić do Arystotelesa i nawet rozprawić się z Kantem. Prawda, że my świata zewnętrznego nie jesteśmy zdolni poznać takim, jakim on jest sam w sobie, tylko takim, o jakim nam dają wyobrażenie zmysły, a umysł rozstrzyga; ale pojęcie takie uznać za fałsz, za niebyt, i sądowi nawet umysłu co do tego pojęcia zaprzeczyć, byłoby to już nietylko sceptycyzmem, lecz solipsyzmem, powstrzymującym wszelkie rozumowania, obezwładniającym myśl i myślenie. Obstaje więc autor za doświadczeniem zmysłowem, przyznaje, iż jemu tylko, lubo jedynie w formie podmiotowej, zawdzięczamy pewną grupę pojęć, istniejących w naszym umyśle, skąd wynika, że człowiek, jako istota umysłowo-zmysłowa, musi się kierować wskazówkami obu żywiołów. Na tej zasadzie definicyja jego uzupełnia się w ten sposób: Filozofia jest to nauka, mająca za przedmiot umysłowość samą w sobie, oraz tęż umysłowość ze względu na zmysłowość. Czyli świat idealno-realny.

Wywód ten, jakkolwiek napisany konsekwentnie i z powołaniem się na wysokie powagi, nie tyle interesującym jest ze względu na do-

niosłość akademicką, ile jako, w danej chwili, program i nie kierowniczą przyszłego profesora przy wykładzie wielkiego przedmiotu. Takiego kierunku umysłów, takich zasad i dążności oczekujecie ode mnie! zdawał się mówić młody adept do zwierzchności i do młodzieży akademickiej, z głębokim przekonaniem i siłą. Program ten, jak widzieliśmy, unika skrajności między idealizmem i materyalizmem, uwzględnia każdą z tych doktryn w pewnej mierze; ale, umysłowość biorąc za główny żywioł filozofii, tem samem idealizmowi nadaje pierwszeństwo. Od programu tego dr Struve nie odstąpił ani na krok przez lat trzydzieści pięć, i dlatego, jako na rzecz znamionną, na rozprawę tę, mieszczącą go w zarysach, obowiązani byliśmy zwrócić uwagę.

Snać podobało się to stanowisko młodego uczonego, gdyż, na podstawie dwóch przedtem złożonych rozpraw, uzyskał d. 8 lutego 1863 r. nominację na p. o. adjunkta przy katedrze filozofii w Szkole Głównej, ze skromną pensją 600 rubli rocznie; a po odbyciu, dnia 14 t. m., lekcji wstępnej, mającej za przedmiot ów wywód pojęcia filozofii, rozpoczął wykład logiki, poprzedzony wstępem psychologicznym, trzy razy tygodniowo. Właściwym profesorem filozofii miał być znany pedagog i pisarz, Feliks Jezierski; ale i tu szczęście sprzyjało Struvementu. Jezierski w r. 1864 zrezygnował z katedry, tak, iż Struve, zostawszy sam panem placu, otrzymał nominację na profesora nadzwyczajnego, jedynie odpowiedzialnego za powodzenie katedry,

Był to zaszczyt niepospolity dla 24-letniego młodzieńca, ale niemal przechodzący jego siły. Wszak on, zaskoczony niespodziewanie, sam zaledwie powstawszy z ławy uniwersyteckiej, nie miał czasu do zaopatrzenia się w rynsztunek wykładowy, do zgromadzenia materiału. Poczucie godności i odpowiedzialności, zapal zawodowy, idea obowiązku, przezwyciężyły wszystko. Zapomniał, że jest młodym, wyrzekł się nie tylko wszelkich przyjemności i rozrywek, ale nawet potrzeb nie stykających się bezpośrednio z obowiązkiem, zamknął się z myślą swoją i książką, nie miał innych dróg, prócz tej, która prowadzi *per angusta ad augusta*. Wszystkie godziny życia, z krótkim wytchnieniem, w ciągu przeszło sześćoletniej działalności w Szkole Głównej, zajmowała mu praca i tylko praca, oprócz innych podbudzeń wewnętrznych, zachęcana ogólnym nastrojem ówczesnego społeczeństwa, które nadzwyczajnem współczuciem otaczało nowe instytucje, przewidując w nich, i jak się okazało, nie bez słuszności, błogie dla siebie owoce, jakie dzisiejsze dopiero pokolenie pełnemi garściami zbiera z prac ówczesnych wychowawców najwyższej instytucji, owoce, jakimi darzą nas: Sienkiewicz, Prus, Chmielowski, Baudouin, Kryński i tylu innych. Trudno, ażeby młody człowiek, jakim był wówczas Stru-

ve, nie dał się porwać wirowi pracy, rozbrzmiewającej na punktach, przedsiębranej gorączkowo a zachęcanej i z góry i z dołu.

Pod takimi bodźcami zabrał się do pracy Struve zaraz po swej lekcji wstępnej, a w następnym półroczu nie tylko godziny wykładu pomnożył do sześciu tygodniowo, lecz w krótkim stosunkowo czasie piśmiennie opracował dla zakładu dziewięć przedmiotów filozoficznych, mianowicie: logikę, ze wstępem psychologicznym; wstęp do filozofii; encyklopedyę nauk filozoficznych; psychologię, poprzedzoną wstępem antropologicznym; historię filozofii greckiej; historię filozofii nowszej; metafizykę, estetykę i etykę. Pierwszy z tych kursów jest litografowanym, inne pozostają dotąd w rękopismie. Oprócz wykładów, urządził ze studentami rozprawy, zw. „disputatoria“, po dwie godziny tygodniowo, polegające na roztrząsaniu złożonych wcześniej wypracowań, a przez profesora przejranych i starannie objaśnionych. Ci, którzy brali udział w tych wielce pouczających ćwiczeniach (a w liczbie ich byli i głośniejsi już dziś działacze, jak: Andrychewicz Wład., Baudouin Jan, Godlewski Mścisław, Golberg Henr., Grabowski Bron., Kryński Adam, s. p. Malinowski Lucyan, Roszkowski Gustaw, Strasburgier Karol, ś. p. Sulimierski Filip, i inni)—ci poświadczyć mogą, iż prof. Struve nie narzucał nikomu apodyktycznie swych filozoficznych przekonań, nieczyjej nie krępował samodzielności, przyjmował owszem do dysputy opinie najprzeciwniejsze, żądając jedynie gruntownie naukowego ich uzasadnienia.

Niezależnie od wykładów, jednocześnie z nimi, podjął pr. Struve pracę filozoficzno-literacką, która-by objęła, ile być może najdokładniejszy, obraz rozwoju myśli filozoficznej w Polsce. Zamiar ten był podwójnie wdzięcznym. Nasamprzód czynił on zadość synowskiemu uczuciu autora dla tej ziemi, która go wydała i okazała się dlań tak hojną; powtóre, jako uczoneму, praca ta przedstawiała grunt niejako dziewiczy, wielce nęcący dla duszy i przedsiębiorczości pioniera. Nie możemy pominąć tu milczeniem faktu, że w tym właśnie czasie (r. 1863) F. Krupiński, w dodatku do tłumaczenia historii filozofii Schweglera, pierwszy rzucił zarys dziejów filozofii w Polsce, ale był to tylko szkic pobieżny i nader cząstkowy; w każdym razie, mógł on mieć zasługę zapoczątkowania: Struvementu zaś chodziło o co innego, o całą ewolucyę myśli filozoficznej u nas, od pierwszych jej przebrzańsków. W tym zamiarze cały czas wolny od bezpośrednich zajęć przesiadywał on w bibliotekach publicznych w Warszawie, odwiedził bibliotekę krakowską i inne, dla poznania się z materiałami do historii logiki w Polsce, poczynienia wyciągów, notat; zadaniu temu poświęcał czas wakacyjny na wsi, tak, iż w końcu okazał się tej pracy cenny rezultat. Od r. 1868 do 1870, zaczęły wychodzić zeszyty,

które utworzyły książkę o 290 stronicach, p. t. „Wykład systematyczny Logiki“ i t. d. tom I, część wstępna. Ponieważ Struve wykład w Szkole Głównej od tego właśnie przedmiotu rozpoczął, nic dziwnego, że przyszło mu na myśl system swój i wiedzę spożytkować w ogólniejszy sposób, literacki; że zaś jednocześnie pracował i nad filozofią w Polsce, więc umyślił z teoretycznym wykładem logiki połączyć w jednej książce, mianowicie u wstępu, świeżo zebrany plon. Nie wynikało to ani z koniecznej potrzeby, ani ze zwyczaju przyjętego przez uczonych; nie znamy ani jednego compendium logiki, lub innej gałęzi filozofii, opatrzonego tak olbrzymim wstępem historycznym, jak ten, który obejmuje książka pr. Struvego: zazwyczaj autor poprzestaje na zaznaczeniu stanowiska swego systematu wśród innych, głównie społecznych lub ostatnich, i koniec. Nasz autor, pisząc w odmiennych warunkach i dla innej publiczności, daleko mniej świadomej dziejów umysłowości, uznał za stosowne na mocniejszym gruncie historycznym osadzić swą pracę, tak, iż ten tom pierwszy, z małym wyjątkiem, stanowi właściwie dopiero dziejowy obraz początku, postępu i ruchu przedmiotu, w czem dzieje nasze zajmują miejsca najwięcej, bo z połowę dzieła.

Wśród rozmaitych odmian, jakie przybierała nauka logiki, począwszy od Arystotelesa, zależnych od ogólnego poglądu wyższych myślicieli na naturę i zadanie filozofii, wśród rozmaitych zdań o logice, przyznających jej królewskie berło w państwie duchowem, lub głoszących, że ona zgoła na nic się nie zdała, wyrodziła się potrzeba uzasadnienia racji jej bytu. Dla pr. Struvego racja ta nie ulega, zdaje się, wątpliwości; chodzi mu tylko o rozwiązanie kwestyi, czy logika jest nauką, czy sztuką myślenia, głównie zaś o oznaczenie natury jej i zakresu. Rozważywszy w tym względzie zdania celniejszych filozofów, scharakteryzowawszy przeobrażenia, jakim nauka ta uległa, raz traktowana jako czysto formalna, a więc ograniczona do rozważania samego tylko mechanizmu myślenia, bez względu na przedmiot (Kant), drugi raz jako metafizyczna, zatem podstawiająca się na miejsce zasad i praw rzeczywistości, czyli bytu, i utożsamiająca niejako byt z myślą (Hegel), autor przechyla się ku idealno-realnemu kierunkowi filozofii, godzącemu myśl z rzeczywistością, ideję z bytem realnym, i według tego podaje logikę, jako „naukę, mającą za przedmiot zasady dochodzenia i poznawania prawdy“. Jest to określenie o tyle dobre, że nie tylko trafnie wyobraża naturę myśli, skierowanej do poznawania czegoś, co nie jest koniecznie myślą samą, ale i nie czyni żadnych ograniczeń w rozległości funkcyj, jak to zrobił np. Mill, ścieśniając kompetencję logiki do samego wnioskowania; bo, ażeby można wnioskować, trzeba mieć wnioskować z czegoś, z jakiegoś sądu o rzeczy; a iżby

mieć sąd o rzeczy, trzeba naprzód mieć o niej jasne pojęcie,—do jakiegoż pojęcia, do jakiego sądu przyjść można bez logicznego myślenia? Na tych dwudziestu kilku stronicach, na których autor nasz w chaosie zdań, często wprost sprzecznych, usiłuje porządkować pojęcie i uzasadnić istotę, oraz zadanie logiki, składa on zarazem dowód nietylko samodzielnego na rzecz poglądu, ale i nadzwyczaj wszechstronnego i głębokiego czytania się w przedmiocie. Na tem też uzasadnieniu zadania logiki kończy się cała niemal w tym tomie część teoretyczna. Zauważyć tylko można, że wbrew głuchemu określeniu filozofii, jako nauki o umysłowości samej w sobie, które podał w swej lekcji wstępnej, tu, chociaż mimochodem, przyszedł do wcale wyraźniejszego i konkretnego jej zdeterminowania, mówiąc: „Filozofia ma na celu zbadanie ogólnych zasad i istoty wszystkiego, co uderza umysł człowieka, a zatem: szczególnie zbadanie ogólnych zasad i istoty trzech przedmiotów, nad którymi ludzkość od wieków się zastanawia, t. j. człowieka, natury i Boga“. Tym sposobem autor, aż tak jasno wskazując zadanie jej i zakres, oczywiście zobowiązujące go nietylko w wykładzie logiki samej, ale i całokształtu filozofii, porównał tę naukę z innymi, i daremnie w „Wywodzie pojęcia filozofii“ odróżnił ją od nich nazwą „wolnej“; różnica tu zachodzi tylko w punkcie zapatrywania się na przedmiot i w metodzie traktowania, ale ten przedmiot zarówno danym jest tu i tam; co większa, nawet przedmiot ten sam: zarówno bowiem jak filozofia, człowiekiem zajmuje się antropologia i historia, naturą fizyka i chemia, Bogiem teologia.

Erudycya, której autor „Logiki“ nie dla czczego popisu, lecz dla wyjaśnienia rzeczy pośród powag, nie szczędzi na pierwszych kartach dzieła, tembardziej wydatnie przy rysie historycznym tej nauki, do którego, przerywając wykład teoretyczny, natychmiast przystępuje i na którym kończy. Dzieje powszechne logiki, od Arystotelesa i nieco wcześniej, przypuszczam, mogły go niebardzo utrudzić: rzeczy tych słyszymy obszerny i doskonały wykład na uniwersytetach, otrzymujemy wskazówki, z konieczności zaglądamy do tekstów, kiedy biblioteki napraszają się same obfitością i wyborem dzieł; chociaż i tu dostrzegłem sporo własnych, zatem nowych, poszukiwań autora, odnoszących się do Scholastyki, a samo opracowanie, treściwe, wszakże pełne, wybornie co do ważności objawów i wpływów ustosunkowane, stanowiące przejrzysty ruch tej nauki w całym świecie obraz, jakiego do owej pory nie posiadała literatura nasza, stanowiło-by już samo przez się niemałą zasługę autora, gdyby nawet oddzielnie wyszło, jako samoistna broszura. Nie idzie jednak ono, co do zasługi, w porównanie z częścią, poświęconą dziejom logiki w Polsce. Tu już żaden uniwersytet nie mógł przyjść z pomocą, nie istniała jeszcze „Bibliografia“ Estrejchera;

samemu sobie trzeba było szukać nici przewodniej, wskazówek,—i co do materiału bibliograficznego, znalazł je autor w Bentkowskim, Wiszniewskim, tudzież w dziele Sołtykowicza „O stanie akademii krakowskiej“ (r. 1810). Obracając całym, najtroskliwiej w tym przedmiocie zebrany, materiałem literackim, aż do spóczesnego sobie „dodatku“ Fr. Krysińskiego do przekładu Schweglera, i oddając każdemu z piszących, co mu się należy, nie może jednak zamilczeć autor że: „jak historia filozofii wogóle, tak i historia filozofii w Polsce, nie znalazła dotąd należytego obrobienia“, pod tem zaś *należytem* rozumiejąc opracowanie sumienne, krytyczne i prawdziwie filozoficzne.

I sam też pr. Struve, zebrawszy nareszcie dostateczny materiał drukowany, jaki istniał do jego czasu, nie podejmuje się podobnego, co do całej filozofii, opracowania (które-by wreszcie i niedość właściwie przyczepionem było do zamkniętego w sobie wykładu logiki), ale ogranicza się do treściwego przedstawienia rozwoju samej logiki u nas. Wyszedł jednak z pod jego ręki obraz, pełniejszy od zapowiedzianego: logika tak się wikła z całokształtami, że, mówiąc o jednej, niepodobna nie zaczepić o drugie, a jak się raz zaczepi, to i odczepić trudno. Ta też część pracy pr. Struvego wygląda mi raczej nie na historję logiki w Polsce, ale na umiejętną próbę dziejów filozofii u nas, tembaroziej, iż autor z góry obmyślił podział i granice wytyczne pięciu okresów logicznych, poczynając od Grzegorza z Sanoka, żadnemu nazwisku nie przepuszczając. Między innymi, ze ździwieniem na słupie granicznym spotkałem nazwisko Sierocińskiego. Był to sobie nauczyciel języka polskiego, gramatyk, z ukształceniem filozoficznym, ale nic więcej. Bez żadnego pomysłu samodzielnego, napisał przygodnie dwa podręczniki logiczne: jeden przerobił z Kisewettera, drugi z Trętowskiego. Były to zapewne jakieś płonki na ugorującej wówczas zupełnie niwie nauki, ale zeschły one bezużytecznie. W gimnazyach logiki wówczas nie uczono, a w kursach dodatkowych Sierociński logiki nie wykładał, więc i podręczników swych nie miał kiedy i gdzie spożytkować: wykładał ją tam Smaczniński, ale z własnego kursu. Pr. Struve użył więc tego nazwiska, zapewne tylko w braku innych, dla oznaczenia czasu po roku 1831, niż jakiegoś charakterystycznego zwrotu.

Bądź co bądź, ta część książki pr. Struvego stanowi pierwszą i istotną podstawę do utworzenia dziejów filozofii w Polsce; materiał tam jest obfity, chronologicznie uporządkowany, nawet krytycznie oceniony. Nikt go jednak od wyjścia książki w r. 1870 nie dotknął, aby ramy jego rozszerzyć, objawy na tle społecznem i w zestawieniu z innymi objawami życia politycznego i umysłowego przestawić, tak, że zdaje się onoczekiwać pod tym względem na rękę samego autora. Ocze-

kuje również na dokończenie i sam „wykład systematyczny Logiki“, którego tu mamy pierwsze zaledwie litery.

Rzecz nie do pojęcia. Pomimo wszelkich ułatwień w nabywaniu książki (wychodziła zeszytami), pomimo wzmożonego ruchu umysłowego, pomimo treści tak żywo obchodzącej ukształconego Polaka, książka nie miała nabywców. W ciągu czterech lat sprzedano jej kilkadziesiąt egzemplarzy, co pokryło zaledwie dziesiątą część kosztów wydania, i wcale nie zachęcało do drukowania dalszego ciągu. Dlaczego tak się stało, może zobaczymy później.

Niepowodzenie książkowe, pierwszy objaw goryczy, jakiego profesor Struve w zawodzie swoim miał doznać, nie wytrąciło mu jednak pióra z ręki, tylko zmienić on musiał formę. Widząc, że społeczność nasza nie jest jeszcze przygotowana do nabywania wiedzy w tomach, poszedł za przykładem innych i począł podawać jej wiedzę w lekkich dawkach, jak się to robi z dziećmi o wątłych organizmach. Wydawał rozprawy, miewał odczyty publiczne, pisywał artykuły do czasopism. Już w r. 1864 wyszły dwie jego rozprawy: jedna „O psychologicznej zasadzie teorii poznania“, druga „O temperamentach“. Dalej wydrukował odczyty publiczne „O pięknie i jego objawach“, „O estetycznym wychowywaniu kobiety“, „O emancypacji kobiet“. Oprócz treści właściwej, wszędzie tam tkwi podstawa idealna, a raczej idealno-realna, jego zasadnicze wyznanie wiary; a najbardziej się ono uwydatniło w książce „O istnieniu duszy i jej udziale w chorobach umysłowych“ (r. 1869).

Ażeby jednak właściwie ocenić tę książkę ze stanowiska współczesnego, należy przypomnieć współczesny stan umysłów. Profesura Struvego, poczęta w r. 1863, pojawiła się w warunkach wyjątkowo osobliwych, i ani sam profesor, ani nikt przypuszczać nie mógł, iż od pierwszej chwili żeglugi zawieje mu wiatr prosto w oczy, a statek odrazu natrafi na szkopyły. Przynosi on z sobą na katedrę przekonania konserwatywne, odpowiadające, zdaje się, całemu duchowemu nastrojowi kraju; aż tu niebawem, pod jego nogami wybucha reakcja radykalna.

Walka klasyków z romantykami, daleka od burzliwego w Niemczech okresu „Sturm und Drang“, odbywała się u nas na tępe szable i trwała bardzo krótko. Pierwszy raz dopiero, skutkiem gwałtownej reakcji po roku 1863, wystąpiła osobliwsza zaciętość przeciwko idealizmowi za materyalizmem. Wystąpiła ona ze szkół, zupełnie tak samo i z podobną butą, jak przed kilku laty owa, która akcyę swą rozpoczęła na innem polu. Idealizm zawiódł, zdradził; trzeba go się pozbyć i zastąpić nową doktryną, wprost odwrotną. Skąd się tam dostała ta myśl do umysłów, zaledwie poczy-

nających myśleć? Była to, przypuszczam, jakaś immigracya z za granicy, jak wreszcie u nas wszystkie kierunki umysłowe i literackie, dzięki temu, iż nigdy, a przynajmniej zbyt mało, miewaliśmy imponujących iźniewalających, wielkich powag naukowych. W danej chwili zwłaszcza, t. j. przed r. 1863, społeczeństwo nasze, jak ziemia od kieżyca, dalekiem było od tego, by rozróżniać jakieś systematy i doktryny, a tembardziej brać je za prawo życia, działania, za podstawę do rozmowań. O walkach filozoficznych, jakie już od ćwierci wieku coraz goręcej brzmiały na Zachodzie, o jakimś wkraczającym w dziedzinę myśli neomaterializmie i pozytywizmie ogół nasz jeszcze w pierwszych latach siódmego dziesiątka wieku nie wiedział nic zgoła, prócz może kilku z upodobobania śledzących bieg spraw filozoficznych, do których i ja należałem. Ja też pierwszy, jeśli się nie mylę, pobudzony nowym ruchem starego atomizmu, pisząc o „Epikureizmie“, potrąciłem pobieżnie o Meleschotta, Büchnera i Vogta (Bibl. Warsz. r. 1861, tom III str. 497—8), ale wątpię, aby ta wzmianka jakiegokolwiek miała następstwa, tem bardziej, iż umysły czem innym wówczas były zaprzątnięte. A jeżeli kto u nas przyczynił się do zachwiania wrażeniami pozostałymi po filozofii Kremera i Tyszyńskiego (modyfikowany Heglizm) oraz do uświadomienia, co się dzieje gdzieindziej na polu filozofii nowej, to człowiek nowy, zgoła nieznany a głęboki i mocno samodzielny: Franciszek Krupiński.

Już pierwsza jego obszerna rozprawa „Przyszłość filozofii“ (Bibl. Warsz. r. 1864, t. I), wytykająca braki różnych wielkich systematów, karcąca „umidła metafizyczne“, domaga się reformy przedmiotu. Dla niego „filozofia jest umiejętnem i systematycznym poznaniem *rzeczywistości*“, a stąd wnioski jej tem będą pewniejsze, im mocniej oprze się ona „na wypadkach wszystkich nauk, rzeczywistość uprawiających“. Jeżeli one zajmują się niejako ciałem jej, filozofia sięga do jej duszy, do wnętrza, pojmuje rzeczywistość nie w rozjednostkowaniu, lecz w całości, śledzi ona wszędzie „przyczynę, istotę, wewnętrzną, siłę ducha, a tem samem zakres jej jest nieograniczony“. Ponieważ zaś filozofia jest umiejętnem poznawaniem rzeczywistości, a do tej należy zarówno materya, jako i duch, dzieli się ona tedy na filozofię materyi wogóle i filozofię ducha.

Z określeń tych, szeroko rozwiniętych co do treści, zakresu, metody i celu filozofii, wynika naprzód potępienie wszelkiej filozofii spekulacyjnej, a priori wyrokującej o rzeczywistości, jaką jest natura, człowiek i Bóg; a co za tem idzie: zależność jej od poprzedniego poznania wszystkich umiejętności realnych, czyli zależność metafizyki od fizyki, więc spekulowanie na podstawach nie apriorystycznych, dzielących zgóry rzeczywistość na materję i ducha. Niemniej

ważnym jest jego postulat, wyłączający wszelką bez gruntu realnego spekulację, jako częścią frazeologię, a wymagający dla filozofii ścisłych podstaw doświadczalnych. Odbił on niejako w rozprawie swej ten właśnie ruch ku realizmowi, jaki się wówczas na Zachodzie odbywał, tylko ruch ten przeszedł daleko po za postulat jego rozprawy. Autor utrzymał w nim jeszcze „metafizykę“ w dziedzinie filozofii, dla ducha ustanowił dziedzinę osobną: wszystko to niebawem, wyrugowane, poszło na pośmiewisko; realizm obrócił się w czysty materjalizm, a metafizykę uważać u nas zaczęto za pewną odmianę obłąkania.

W każdym razie, rozprawa była programowa, i jako taka, mogła dać do myślenia, lecz tylko ludziom, mającym pewne obeznanie się z przedmiotem, i tacy tylko mogli w niej dostrzedz ukrytą minę pod idealizmem. A lubo profesor Struve (Wykład syst. Logiki, str. 28) wspominając o tej rozprawie, powiada: że „autor potępia kierunek idealno-realny... bez wszelkiej znajomości dzisiejszego stanu filozofii i prac głównych przedstawicieli powyższego kierunku“, ja nie mogę tego zdania podzielać. O kierunku idealno-realnym, jako o swoistej doktrynie, nie mówi Fr. Kr. ani słowa, potępia zaś jedynie spekulację bez podstaw realnych, czyli, poprostu mówiąc, bez gruntownego wykształcenia się w naukach specjalnych, odróżniając przez to filozofowanie od filozofii; powtóre, złożył on w tej rozprawie dowód znajomości, nie powiem, szczegółowo kierunku idealno-realnego, bo jak rzekłem, nie mówi o nim, ale znajomości ducha i podstaw wszelkiej filozofii spekulacyjnej.

Nie zdaje mi się jednak, aby rozprawa ta bezpośrednio przyczyniła się do rozbudzenia jakiegoś wrogiego przeciw idealizmowi nastroju między młodzieżą szkolną, wśród której nasamprzód wszczął się jakiś ruch materjalistyczny i bezwyznaniowy, z początku jako szmer, a stopniowo doszedł aż do zuchwale i namiętnie wygłaszanych haseł. Początku tego ruchu szukać należy gdzieindziej, mianowicie: we Lwowie. Tam-to wychodził nasamprzód od r. 1868 przekład dzieła Buckle'a „History of civilisation in England“, dokonany przez Władysława Zawadzkiego. Buckle, samouk, przejęty duchem pozytywizmu Comte'a, według tegoż ducha usiłował przerabiać historię powszechną w kierunku zupełnie materjalistycznym, formy i postęp cywilizacji warunkując klimatem, żywnością, glehą, ogólnymi zjawiskami przyrody, a do pewnych stron rozwoju społecznego stosując metodę, zapożyczoną z chemii. Dzieło tego historycznego deterministy, tworzącego wreszcie i pod wpływem takiego bazarza statystycznego, jak Quetelet, bardzo się rozchodziło i po Warszawie, rozchwytywane przez młodzież, żądną nauki i nowości. Poparcie temu kierunkowi najusilniej dawał, wychodzący także we Lwowie, „Dziennik Literacki“, który w r. 1865

i 1866, pod piórem Kazimierza Chłędowskiego, tudzież Stefana Pawlickiego, z całą gorliwością propagował ultramaterjalistyczne teorye Moleschotta, Büchnera i Vogta (ob. „Zarys najnow. liter. polskiej“ Chmielowskiego, r. 1897). Wszystko to, naturalnie, obiegało po rękach młodzieży i przedostawało się do Warszawy, przyjmowane gorąco, i na takie-to czasy trafił konserwatyzm filozoficzny pr. Struvego.

Za dostrzeżeniem pierwszych oznak faktycznych tego przelomu na korzyść materjalizmu, komuż bardziej przystało, niż profesorowi filozofii, przewodnikowi umysłów, poszukujących nauki i prawdy, zabrać głos kierowniczy? Głos ten dra Struvego dał się też istotnie słyszeć w powołanej wyżej rozprawie: „O istnieniu duszy“ (rok 1867). poświęconej wykazaniu istnienia w organizmie i obok niego samodzielnego i duchowego pierwiastku, zwanego duszą. Rozprawa ta, stawiająca kwestyę psychologiczną na gruncie duchowym, miała, naturalnie, za zadanie rozstrzygnąć i co do gruntu całej filozofii. Dzieli się ona, jak i z tytułu widać, na dwie części, dość luźnie z sobą związane: pierwsza udowodnić usiłuje niecielesny pierwiastek duszy; druga odnosi się wyłącznie do udziału tego pierwiastku w chorobach umysłowych. Rozdział ten wynikł z przyczyny szczególnej. Dla bliższego poznania wzajemnego stosunku między ciałem i duszą, pr. Struve, korzystając z zaproszenia do udziału w rozprawach o chorobach umysłowych, przez rok niemal przysłuchiwał się im w psychiatrycznym oddziale Towarzystwa Lekarskiego, i ze swojego punktu zabierał głos. Po roku takich studyów wystąpił tamże z własną rozprawą „O istocie i ostatecznej przyczynie chorób umysłowych.“ Rozprawa ta, odczytana na plenarnem posiedzeniu Towarzystwa Lekarskiego, nie miała powodzenia; bez dyskusyi żadnej, prezes, w imię nauki, zaprotestował przeciw wywodom prelegenta. Stąd następuje wywiązana się polemika w „Klinice“ (r. 1767, n. 19) o filozoficzne poglądy Virchowa, których nasi ówczesni przyrodnicy, jak się pokazało, wcale prawie nie znali; co nie jest znowu zbyt dogodnym dla powołujących się na powagi, jako na argumenta, gdyż Virchow (cytata pr. Struvego w „O istn. duszy“, str. 27), między innymi powiada: „Z chwilą, gdy się pokazuje, iż podłożem świadomości *nie może być pojedynczy organ ciała*, ze stanowiska nauki nie nadmienić nie można przeciwko zdaniu, iż obok materji istnieje w człowieku pewna niematerjalna, eteryczna, czysto duchowa istota, której zasadniczą własnością jest świadomość. Myśl ta była dla mnie powodem, że czysto materjalistyczny pogląd na świadomość, jako na prostą funkcję mózgu, uznałem za samowolny, a przyjęcie osobnej duszy, jakkolwiek transcendentalne, uważam za prawdopodobnie uprawnione. I jeszcze teraz, pomimo repliki Vogta, nie mogę się prze-

konać, aby takie stanowisko było fałszywem, lub sprzecznem w sobie“. Jeżeli powaga uczonego, który, jak to trywialnie mówią, zęby zjadł na materializmie, służyć może za argument, dotychczas wszakże niezachwiany, to niechże się materializm ma na baczności.

Z zamkniętego ogniska sporów zapragnął profesor wytoczyć rzecz przed szerszy ogół publiczności, i wtedy-to pierwotną rozprawę o udziale duszy w chorobach umysłowych uzupełnił poglądem na całość pierwiastku duchowego, i wydał w osobnej książce. Nie jest to żaden traktat apriorystyczny, ale raczej rzecz więcej żywotna, dyskusya, w której chodzi o wykazanie, że nauki przyrodnicze, zwłaszcza fizjologia, na podstawie osiągniętych dotąd rezultatów badań, nie może i nie ma prawa sprowadzać duszy do funkcji czysto organicznej i utożsamiać ducha z ciałem. Po dowody zstępuje autor, naturalnie, do samychże nauk przyrodniczych, czyli własną bronią zwalcza przeciwnika. Stąd też, cały traktat przyjmuje charakter nie dogmatyczny, ale raczej polemiczny. Gorąco bierze do serca sprawę, aby „wykazać sprzeczność materializmu z naukami przyrodzonymi... mającemi właśnie dać nam poznać nieskończoną liczbę zjawisk, których bez uznania samodzielnego pierwiastku duchowego w człowieku wytłómaczyć niepodobna“. Zwraca się głównie do młodzieży lekarskiej i rad-by ją przekonać, „iż poglądy idealne na człowieka nie są bynajmniej sprzeczne ani z ich nauką, ani z ich zawodem“.

Ażeby uzasadnić samoistność pierwiastku duchowego w człowieku, autor wyprowadza na front *świadomość*, jako jedyny fakt niezaprzeczalny, pewnik (z wyjątkiem chyba sceptyków *à outrance*), jedyny, od którego rozpoczyna każda psychologia. Jest to fakt, świadczący, iż człowiek wie o sobie, czuje się jestestwem samoistnem w rozróżnieniu od jestestw innych, przyczyną działań własnych, oraz zupełną jednością w sobie, pomimo różnych objawów. Na fakt świadomości zgadzają się wszyscy, bez różnicy doktryn. Różnice ukazują się dopiero, gdy chodzi o źródło, czy podstawę świadomości. Gdyby psychologia dowodnie wyprowadziła wprost ten fakt z samego ustroju cielesnego, rzecz skończona; zamilknąć-by musiały wszelkie protesty na rzecz duchowości. Ale ażeby tego dowieść, potrzeba-by przekonać, że fakt świadomości, skupiający *w jednej* myśli wszelkie objawy psychiczne, opiera się na fizycznym ześrodkowaniu podstaw, myśli taką wydających, czyli na organie, ześrodkowującym wszystkie nerwy. Tymczasem przywodzi autor całe szeregi zapewnień, wybranych z najcelniejszych fizjologów współczesnych, które poświadczają, że takiego organu centralnego nerwów w organizmie niema, ale są tylko ośrodki nerwowe, do pewnych organów zastosowane, od siebie niezależne, zatem organicznego związku nie stanowiące; że nawet mózg sam nie jest bynajmniej *jednym*

organem, ześrodkowującym układ nerwowy, lecz tylko zbiorem różnorodnych i samodzielnych organów. Skoro więc w ustroju fizycznym człowieka panuje sama różność, bez żadnej ześrodkowanej jedności, jakim sposobem, jaką drogą, na mocy jakiego prawa, mógł-by ten ustrój fizyczny dać podstawę dla tej, tak wydatnej, *jedności*, jaką stanowi *świadomość*? Wniosek, iż daje ją pierwiastek inny, w skutek czego wali się cała budowa materyalistyczna, oparta na utożsamieniu fizycznego i psychicznego życia człowieka.

Chwytają się też materyaliści różnych środków dla utrzymania swej zasady: między innymi, ni stąd, ni zowąd, z rozprawy, uciekają się do nowej siły, jeszcze mało zbadanej, i dowodzą, że proces mózgowy, wydający myśli, jest procesem elektrycznym. Aliści znowu występuje szereg fizyologów, między innymi autor przytacza i naszego Majera, dowodzących fałszu tego przypuszczenia. Szczególniej charakterystycznym jest tu zdanie, wcale nie stronne, bo wielce sympatyzującego z materyalizmem, dra Ludwiga (Lehrbuch der Physiologie), co do czucia. Dowodzi on, że każde czucie łączy się z czemś zupełnie osobliwym, t. j. wyobrażeniem; nigdy bowiem nie uczuwamy bodźca nerwowego w samym mózgu, lecz zewnątrz mózgu, a to u wszystkich zmysłów i w pewnej odległości; te zaś „dodatki“, towarzyszące w każdym razie czuciom, „nie mogą być, jak się zdaje, wyjaśnione przez samo podbudzenie nerwowe“. Skąd pochodzi ta niemożność, objaśnia dalej fizyolog: „Zważywszy bowiem, że czucia, wynikłe z tego samego stanu podbudzenia, u ludzi różnych usposobień umysłowych miewają coś świętego, że przy snach, odurzeniach, chorobach umysłowych itp., bez odpowiedniego pobudzenia nerwów zdarzają się bardzo żywe czucia, zwane marzeniami, wizjami, hallucynacjami, prawie wyznać należy, iż czucie o tyle jest od nerwów niezawisłem, że dla pojawu jego bodziec nerwowy wcale nie jest niezbędnym, i że wskutek tego nerwy stanowią tylko *jeden* z powodów, mogących wywołać czucie. Jeżeli zatem chcemy wykazać warunki czucia, należy koniecznie wykryć, na czem polega ów „dodatek“, zjawiający się w mózgu, a podbudzony do czucia, | *to zaś jest właśnie rzeczą niemożliwą*.“

Niemożliwą, rozumie się, dla fizyologii; ale skoro w ustroju ludzkim, według świadectwa samych fizyologów, istnieją takie „dodatki“, od narządu ustroju niezależne, obce, zatem psycholog uprawnionym jest odnieść je do innego pierwiastku, który od wieków wiecznych nazywa się duszą.

W taki-to sposób, rozpatrując mnogi bagaż fizyologiczny, obracając się w jego sprzecznościach, zdaniach na wiatr rzucanych, sam z siebie autor, jako niefizyolog, nie stawia żadnej tablicy systematycznej, krytyce tylko poddając, co mówią inni, obraca wszystko, co

znajdzie, na korzyść istnienia duszy samodzielnej i niematerialnej. Nie jest i nie może być nikt, a tembardziej profesor uniwersytetu tak naiwnym, ażeby wzburał przyrodnikom zajmować się objawami psychicznymi z punktu fizyologicznego, skoro dusza tak ściśle połączoną jest z ciałem; ostro tylko występuje on przeciwko wnioskowi nieuprawnionemu, w rodzaju np.: „myśl jest wydzieliną mózgu, jak mocz wydzieliną nerek, jak żółć wydzieliną wątroby“, wnioskowi, dążącemu do uważania człowieka za prostą, bezduszną maszynę, których-by dzisiaj nikt nie poważał się wysuwać. Każdy przyrodnik, odnośnie fizyolog, jako determinista, powinien wiernym być swojej metodzie, ogłaszanej za jedyną prawdziwą, a która dopuszcza tylko wnioski bezpośrednie; sam sobie winien, jeśli od danego faktu przeskoczy do pustej przestrzeni, by bawelnianym taranem rozbijać odwiecznych zasad gmach, nieraz zlepiony krwią ludzką najszlachetniejszym cementem.

Umiejętna polemika ta, wyzywająca cały świat materialistyczny, przeszła bez echa; nikt nie podniósł rękawicy. Jedni zgadzali się na poglądy profesora, więc milczeli: ci, co radzi-by mu się byli sprzeciwie, milczeli również, do podjęcia naukowego oręża niezdolni. Traktat prof. Struvego zajął w literaturze stanowisko akademickie wobec nieprzyjaciela, który ogłosił się być jeszcze za górą i którego pochod w tajemniczeni tylko w usposobienie młodzieży przeczuwali bliżej.

Wcale dopiero nieakademickie wrażenie, obok wyżej powołanych produkty lwowskich, wywołał traktat wspomnianego już tu Fr. Kruńskiego, o „Szkołę Pozytywnej“, ogłoszony w „Bibliotece Warszawskiej“, w r. 1868. Przedstawiał on metodycznie i dorazowo rzecz zupełnie u nas nową. Przedstawiał ją napozór obiektywnie, lecz w tak przyjaźnym oświetleniu ze względu na wartość naukową doktryny, że w jednej chwili utworzył cały legion pozytywistów *in partibus*. Pozytywizm, uroczyście wyprowadzający Boga ze świata, jak za poruszeniem laski czarodziejskiej, znalazł zwolenników mnóstwo; z drugiej strony wywołał i przeciwników (w bardzo małej liczbie), którzy upatrywali w nim roszczenia nieuzasadnione i niebezpieczne i nie wahali się poważnie zajrzeć mu w oczy. Nic to jednak nie pomogło. Nowość, wspomagana chroniczną u nas skłonnością do naśladowania obczyzny, zrobiła swoje.

Jednocześnie rozeszła się wieść o teorii Darwina—wieść głucha, nie wykład, jak „Szkoły pozytywnej“ — błąkająca się z ust do ust, a posługująca do pozowania na wolnomyślność. Wprawdzie nikt z pozujących wyobrażenia nie miał o naukowych podstawach ewolucjonizmu (prócz kilku może ludzi, z młodym prof. Strasburgerem na czele), ale każdy zwolennik głosował za pochodzeniem człowieka od małpy,

i była to może jedyna wiadomość, jaką, i to fałszywie, z teorii Darwina wysnuto. Nie przeszkadzało to plwać na stare przesady, popisywać się słówkami, powyrywanymi z traktatów materialistycznych, głosić zerwanie z tradycją, moralność niepodległą, uprawiać bezwyznaniowość i tym podobne idee postępowe, dopóki w całym tem *hocus pocus*, po wyszumieniu fermentu i odpadnięciu szumowin, poważniejsi z grona i zdolniejsi nie wzięli w ręce rzeczy, aby ją na porządniejsze tory wprowadzić.

Jakież mogło być w tym rejwachu położenie profesora filozofii, wyznawcy idealizmu, duszonego z jednej strony przez pozytywizm, z drugiej przez Darwinizm, łatwo odgadnąć.

II.

W połowie roku 1869 Szkoła Główna zamienioną została na Uniwersytet, z wykładem w języku rosyjskim; część profesorów odpadła i natomiast weszli profesorowie Rosyianie, część pozostawiono z dozwoleniem wykładu w języku polskim przez lat dwa, po których upływie zobowiązać się mieli wykladać po rosyjsku, albo z katedry ustąpić. W liczbie pozostawionych znalazł się i prof. Struve, który warunek podpisał. Skutkiem tego trzeba się było wziąć do pracy nad językiem, prawie nieznanym sobie, i znajomość jego wydoskonalić do zrównania z wysokością wykładanego przedmiotu. Praca to była niemała i wymagająca pośpiechu, tembardziej, iż za inny warunek położono, ażeby profesorowie, nieposiadający stopnia doktorskiego, wydanego przez który z uniwersytetów rosyjskich, w ciągu tych dwóch lat tymczasowości postarali się o taki stopień, na podstawie złożonej rozprawy i po jej obronie w danym uniwersytecie. Trzeba więc było jednocześnie prowadzić wykład z katedry, uczyć się języka, układać rozprawę, tłumaczyć ją na język rosyjski i przygotować się w tym języku do obrony.

W tym ostatnim celu wybrał się do Moskwy, i tam, wraz z rodziną, zamieszkał na czas od września 1869 do kwietnia 1870 roku. Przyjął sobie do domu nauczyciela, aby nabrać biegłości w mowie, i przy jego też udziale zamierzył tłumaczyć rozprawę. Był to tenże sam, znany nam już traktat: „O istnieniu duszy“, tylko skrócony,

w zmienionej formie, do dySSERTACYI uniwersyteckiej zastosowanej, i przy zmienionym tytule.

Publiczna obrona tej rozprawy odbyła się dnia 13/25 marca 1870 roku, i zaraz też uniwersytet przyznał profesorowi Struwemu stopień doktora filozofii. Przeciwno niemu z całą zajadłością rzucili się miejscowi przedstawiciele kierunku materyalistycznego, jak: prof. Usow, jakiś p. Aksakow i inni; wydawali broszury, pisali artykuły po dziennikach postępowych, na co Struve raz tylko ryczałtem i obszerniej odpowiedział w miesięczniku „Rus. Wiestnik“. Natomiast, świetność obrony, obszerna wiedza filozoficzna, jaką przy niej okazał, taktowne znalezienie się wobec studentów, wrogo także z razu przeciwko niemu usposobionych, bardzo życzliwie ku niemu zainteresowały konserwatywistów. Nie mieli oni wpośród siebie szermierza zasad idealnych, przynajmniej takiego, który-by ze stanowiska nauki oddziaływał przeciw rozpanoszonemu wśród intelligencji i młodzieży materyalizmowi. Stąd powstała myśl zatrzymania naszego profesora przy tamecznym uniwersytecie, którą popierał sam kurator, jak również ówczesny minister oświaty, Tołstoj. Otoczono go uprzejmościami towarzyskimi, zapewniając odpowiednie uposażenie, ale Struve z równą uprzejmością podziękował i wrócił do Warszawy w kwietniu 1870 roku, na swe skromne stanowisko profesora nadzwyczajnego.

Echa jednak jego powodzeń moskiewskich odbiły się i tutaj. Po roku (w kwietniu 1871) mianowano go profesorem zwyczajnym, i następnie też nie szczędzono odznaczeń. W zajęciach tylko nastąpiła zmiana, połączona z nowym ustrojem. Bez względu na język wykładowy, uległ zmianie i sam program przedmiotu, którego wykład ograniczony został do: logiki, psychologii i historii filozofii, przez co i godziny wykładu zredukowano z sześciu na trzy tygodniowo. Takie rozczłonkowanie równało się prawie ruinie całokształtu, wykład taki dałby się zastąpić podręcznikami. W każdym razie, jakżeż dalekim był ten program ustawowy od zakresu, który prof. Struve wyznaczał filozofii, jako nauce, poświęconej badaniu świata, człowieka i Boga. Ażeby więc ocalić ten całokształt, rozłożył on historię filozofii na dwa kursy roczne: starożytnej i nowożytnej, pierwszy z nich rozpoczynając wstępem do filozofii, oraz encyklopedyą nauk i szkół filozoficznych. Mógł przez to krytycznie uzasadnić pogląd swój na filozofię wogóle i jej kierunki, a zarazem wykład logiki i psychologii uzupełnić encyklopedycznym wyłożeniem zasad metafizyki, etyki i estetyki. Plan ten jednak, ratujący do pewnego stopnia honor katedry, wymagał nowego opracowania kursu, co też znowu więcej niż rok zabrało czasu profesorowi, tak, iż w połączeniu z obowiązkowemi z urzędu publikacyami

przeszkadzało mu do pracy literackiej na niwie ojczystej, do której powrócił dopiero w roku 1873.

Lecz zmienił już ich formę. Losy „Wykładu Logiki“ nauczyły go, że z publicznością naszą nie można było wówczas jeszcze poczynać książkami; postanowił zatem rozszerzać światło filozoficzne artykułami popularnymi po czasopismach, z uwzględnieniem przedewszystkiem kwestyi bieżących. Objął współpracownictwo w „Wiek“ zaraz od jego założenia, i od roku 1873 zasilął go cennymi sprawozdaniami z ruchu filozoficznego przez lat dwadzieścia. „Wiek“, pod kierunkiem pierwotnego założyciela, prof. Lewestama, chętnie otwierał kolumny dla rzeczy ściślej naukowych; nie szczędził też tam pióra Struve, poświęcając je obszernym rozprawom o wydawnictwach współczesnych lub rozbiorem dzieł epokowych. Tu się ukazała jego wyczerpująca krytyka książki Taine'a „O intelligencji“, „O mechanice mózgu“ Meynerta, o „Estetyce“ Lempkego, z uwzględnieniem całej literatury artystycznej; rozprawy: „O filozofii Jana Śniadeckiego“, „O teorii jestestw organicznych Jędrzeja Śniadeckiego“, „O filozofii słowiańskiej“, „O najnowszym materyalizmie“, „Filozofia syntetyczna i jej krytycy“, „Nauka o społeczeństwie, jako organizmie, rozpoznana ze stanowiska filozofii natury“ i inne. Kiedy zaś „Wiek“ przybrał kierunek bardziej społeczny, z ograniczeniem czysto naukowego, już tylko sporadycznie pisywał w nim Struve, ale z tematów nie mniej poważnych i przy poważnem opracowaniu, jak: Salomon Majmon, żyd polski, filozof; O filozofii Schopenhauera; Metafizyka pesymizmu; Matematyka i poznanie świata; rozbiór: „Historii psychiatrii w Polsce“, A. Rotheho, i inne drobniejsze. Podobne prace jednocześnie zamieszczał w „Bibliotece Warszawskiej“ i w „Ateneum“, zawsze pierwszeństwo dając rzeczom krajowym, lub w danej chwili na kraj oddziaływającym, stanowiącym przedmiot współczesnego zainteresowania umysłów. Tym sposobem, oprócz Spinozy (z okazji 200-lecia), Schopenhauera i Hartmanna (*Philosophie des Unbewussten*), znalazły się uwagi nad nowowschodzącymi pisarzami w zakresie filozofii: Ochorowiczem, Chmielowskim, Pawlickim, Rubczyńskim, Lutosławskim; a oprócz tego luźne rozprawy, ze stanowiska autora roztrząsające znaczenie nowych prądów filozoficznych, czy to z okazji jakiegoś szczególnego objawu współczesnego, czy z historii powszechnej filozofii. Nie potrzebujemy dodawać, że w pracach tych, głównie charakteru krytycznego, autor zawsze wiernym pozostał swym pierwotnym w filozofii zasadom idealnym, szczerze uwzględniającym zdobywcze, osiągnięte na doświadczalnym polu rzeczywistości, a nawet coraz bardziej się do tych zasad przywiązywał.

Nie dosyć na tem. W tymże samym okresie, t. j. poczynając od roku 1873, ukazywać się zaczynają pierwsze jego prace z zakresu

Estetyki, a to dzięki współpracownictwu w „Kłosach“, gdzie od rozprawy estetyczno-krytycznej nad Siemiradzkiego „Jawnogrzesznicą“ (rok 1874, n. 445 i nast.), prowadził „przegląd artystyczny“ aż do zamknięcia tego cennego czasopisma. W „Przeglądzie“ tym zwraca wprawdzie autor uwagę na ogólny ruch malarski i rzeźbiarski, ale zajmują go głównie rzeczy najwydatniejsze w kraju i za granicą, a więc: Matejko, Siemiradzki, Gottlieb, Gierymski, Piloty, Meisonier, Munkaczy i inni. Daje całkowite oceny, jak: Al. Lessera (w „Kłosach“), Tegazza (w sprawozd. z Tow. zach. szt. pięk. za rok 1897). Oprócz tego zwraca się i do sztuki dawnej, opisując Rafaela, Leonarda, Murilla. Są to już nie przeglądy, ale studia, oparte na nowych żywiolach krytyki estetycznej, w których zarówno zasady Winckelmanna, jak i Taine'a, znajdują swoje odbicie, a przecież odznaczające się myślą samodzielną. Niezależnie od malarskiej, prowadził też w „Kłosach“ przez czas jakiś kronikę teatralną; ale ta, wymagająca raczej tonu felietonowego, nie odpowiadała usposobieniu profesora, który nawykł do akademickiego sposobu traktowania rzeczy, i porzucił też ją po kilku latach. Natomiast napisał w „Tyg. Ill.“, z roku 1877, bardzo dobrą charakterystykę Hamleta, poprzedzoną poglądem na całą tragedję Szekspirowską.

Słowem, działalność literacka prof. Struvego w tym przeszło 15-letnim okresie, obok prac katedralnych, brczur, pisanych po niemiecku i drobniejszych artykułów, była różnostronną i niezwykle płodną. Z temi jego pracami załatwiliśmy się summarycznie, nie wymieniając wszystkich, aniśmy dotknęli ich rozbiorem, bo na to trzeba-by napisać książkę; wspomnieliśmy jednak o nich na świadectwo rozległej działalności profesora po-za obrębem pracy obowiązkowej. Nieco tych porozrzucanych rozpraw, głównie z zakresu estetyki, wyszło wprawdzie w wydaniu zbiorowem, roku 1892, p. t.: „Sztuka i Piękno“. Ale to niedosyć. Pozostała, i to największa a najważniejsza, część tej rozproszonej pracy tyloletniej, w której spoczęła myśl autora i stosunek jej do społeczności, do ducha czasu. cząstkę tegoż stanowiąca, nie powinna pozostawać na zawsze zamkniętą w pieczarach redakcyjnych.

Podczas tej ruchliwej, wytrwałej pracy publicystycznej, prof. Struve, stojąc na stanowisku konserwatywnem, nie dziw, że nie zadawał obozu, nazywającego się postępowym. Niezadowolenie to objawiało się już od roku 1868, nietylko w kole Towarzystwa Lekarskiego, o czem wspomnieliśmy wyżej, ale przeważnie w organie młodej prasy, który nawet wystąpił z otwartym, wypunktowanym a wielce radykalnym programem swych zasad, wrogim wszystkiemu, co tchnęło idealizmem lub spekulacją filozoficzną. Był on w swoim prawie, z którego korzystają wszystkie społeczeństwa oświecone: czemuż nie

mają się ścierać myśli i przekonania? Lecz w tym razie nie było to starcie się myśli, ale napaść jednostronna; nie wystąpiła nauka przeciw nauce, wiedza przeciw wiedzy, godność przeciw godności, ale jakieś przycinki, przygryzki, podrywania—nie chcę tu używać wyrazu popularnego, a jedynie malującego ton, którym przemawiały te, jak je ktoś nazwał, bezimienne naukowe „pisklęta“, ton, który mógł drażnić, zniechęcać męża nauki poważnej, ale utrudniał, jeśli nie uniemożliwiał obronę. Nie bronił się też wcale, tylko na zaczepki odpowiadał nowemi rozprawami, w których ani na krok, gwoli popularności, od zasad swych nie odstąpił. Były one u niego nabytkiem nietylko wiedzy książkowej, lecz dorobkiem całego życia duchowego; głęboko się też zrosły z jego świadomością, uczuciem, myśleniem i wolą, z całą istotą moralną. Inny, mniej głęboko przejęty, mniej ufny i wytrwały, salwując spokój osobisty, był-by ustąpił z pola, jak to niegdyś uczynił Fredro po krytyce Goszczyńskiego; lecz Struve, wierząc niezachwianie w ostateczne prędzej lub później zwycięstwo swych zasad, z całym spokojem ducha, wolny od wszelkiej drażliwości, dał się nasamprzód wykrzycheć przeciwnikom, odcinając się tylko przy okazji i w ostateczności, o ile tego wymagała konieczność nauki i jego stanowiska profesorskiego wobec uczącej się młodzieży, bez tej kłótlivej domieszki polemicznej, charakterowi jego przeciwnej, a więcej dbałej o dojęcie przeciwnikowi, niż o zwycięstwo prawdy. Ze swej strony więc nie zaczepiał obozu pozytywistycznego, a jeśli się z poważniejszymi przedstawicielami młodej prasy, jak: Chmielowski, Ochorowicz, rozprawiał, czynił to zawsze z godnością, obiektywnie, dla samej nauki, bez osobistych wyskoków. Ta praca ciągła a spokojna, prowadzona zarówno na katedrze, jak w literaturze, mająca na celu rozszerzenie zasad idealizmu w jego kierunku konstrukcyjnym, przeciw destrukcyjnym i negacyjnym dążnościom pozytywizmu, zwłaszcza jego pierwszej karykatury warszawskiej, okazała się też w skutkach swych pożyteczną; bo chociaż przekonania pozostały po dziś dzień przekonaniem, ale wypowiadają się z godnością, jakiej wymaga nauka, warcholstwo ustało i rozprawy wzajemnie się udostępniły.

Kilkakrotnie już wspominaliśmy, że prof. Struve, w filozofii, nie jest bynajmniej idealistą skrajnym, co tem mniej usprawiedliwia wymierzone przeciw niemu pociski zwolenników materializmu. Przeciwnie, zawsze i wszędzie żąda on krytyki, pragnie, aby idealizm opierał się na gruncie życiowym, realnym, aby filozofia jak najprędzej notowała i wyzyskiwała wyniki umiejętności szczegółowych. Tym sposobem, osobne miejsce w umysłowości wyznaczając filozofii, nie unieruchomia jej, lecz pragnie jej postępu, utrwalenia, większej rękojmi pewności, tak, jak architekt pragnie dla swej sztuki zastosowania naj-

większych udoskonaleni w technice budowlanej. Tę samą zasadę i tę samą wymagalność stosuje on i do estetyki, którą, za przykładem myślicieli greckich i późniejszych niemieckich, podciągnął pod badania filozoficzne. Tej zasady trzymał się on i w swych studyach, częściowo zebranych w roku 1892 (p. w.) , częścią rozproszonych, tudzież w „Estetyce barw“, wydanej w roku 1886. Dążeniem jego w działalności krytycznej na polu artystycznym było zawsze wyzwolenie sądu czytelnika z pod owego samowolnego subiektywizmu, który za postawę do oceny dzieł sztuki bierze swój przypadkowy nastrój indywidualny, z pominięciem gustu, wyrobionego pod wpływem kultury estetycznej, a więc dobrowolnych zasad kierowniczych, oraz głębszej znajomości rozwoju sztuki i dążności artystycznych czasu. W różnicy od wielu innych, sztukę w jej naturze pojmuje prof. Struve, jako udowodnienie urzeczywistnialności ideałów, czyli jako pracę przygotowawczą do ich istotnego urzeczywistnienia w życiu; mniema on, iż każda jednostka ludzka, na pewien stopień kultury wyniesiona, ma swoje ideały, jako cele działalności, na których urzeczywistnieniu, zdaniem jej, polega polepszenie warunków bytu i rozwoju ludzkości. Poezya i sztuka przyczyniają się do wytwarzania takich ideałów, a według nich przekształcając dane rzeczywistości, usiłują wykazać, jaką drogą dochodzi się do urzeczywistnienia treści idealnej. Zasady swe i poglądy na naturę, oraz na przeznaczenie sztuki najgruntowniej wyłożył autor w artykule „Estetyka“, pomieszczonym w „Wielkiej Encyklopedyi“ Sikorskiego, w r. b. Jest to znowu ten sam pogląd idealno-realny, jakiego się prof. Struve trzyma w filozofii wogóle: pogląd różny zarówno od naturalizmu, który rad odtwarzać jedynie to tylko, co jest, nie zaś to, co ktoś widzi poza istnieniem rzeczywistości co do treści i formy, jak i od jednostronnego idealizmu, zrywającego związek z życiem rzeczywistym.

Na złe czasy ze swym poglądem na sztukę trafił prof. Struve, jak wogóle z całą swą zasadą filozoficzną, która, jak widzieliśmy, odrazu postawiła go na stanowisku wojującym, gdzie musiał z zapartym oddechem bronić każdej swej myśli, każdej piędzi gruntu, na którym stanął i na który całą chmurą, częstokroć brutalną, walił radykalizm. Tak było z filozofią, tak było ze sztuką. Prof. Struve patrzył na nią przez pryzmat twórców szesnastego wieku, olbrzymów, którzy z obsługi sztuki uczynili kapłaństwo, jak Dante i Michał-Anioł, i stąd ciągle utrzymywali związek jej z niebem. Odtąd sztuka się coraz bardziej sekularyzowała, związek się naruszał, aż upadła na ziemię, by szukać sobie samodzielności: ziemia, to mój świat! powiedziała sobie, razem z filozofią i moralnością. Zbyt wielu już było zwolenników tego nowego poglądu nawet i u nas, aby on nie miał zderzyć się z zasadą estety-

czną prof. Struvego, zgola akademicką. Radykalizm w sztuce lekce- waży jej kulturę historyczną, jak i wogóle wszystko, co było, wszelką estetykę i ograniczenie; dla niego niema wzorów, niema praw ani prawi- deł, jest tylko indywidualność, a naprzeciw niej natura. Ponieważ zaś w naturze niema nic ani małego, ani brzydkiego, ale jest tylko rzeczywistość, prawda; więc w naturze jej szukając, sztuka znajduje objawy wszystkie sobie równoważne, jako prawdziwe, i z takimi tylko ma do czynienia: temat, motyw literacki, pomysł, nic jej nie obchodzi, a ideał, to kłamstwo. W ten sposób pojmowana sztuka przestaje być narzędziem społecznem, a staje się światem, zamkniętym w sobie, w którym panuje dążność do jak największego rozwinięcia i udoskona- lenia środków technicznych, celem odtworzenia zjawisk natury, przy najściślejszem zachowaniu indywidualności artysty.

Rzecznikiem tego kierunku estetycznego był we Francyi Véron, u nas stał się nim Witkiewicz, malarz, a zarówno literat, w zdaniach swych absolutny, o stylu ciętym, gwałtownym. Wyznawca Vérona i zapewne zwolennik Zoli, jako malarz, chętnie szukał „dokumentów“ w naturze, że zaś ówczesny sprawozdawca artystyczny w „Kłosach“ odezwał się z naganą o wyborze pewnych tematów, zrobił sobie w ma- larzu-literacie wroga. Mimo to prof. Struve, niezrażony, jak zwykle, gwałtownymi krytykami, prowadził swój referat dalej, i zaniechał sprawozdań dopiero po zamknięciu „Kłosów“.

W każdym razie, ten 15-letni okres działalności publicystycznej i krytycznej pięknie i pożytecznie zapisał się na kartach życia prof. Struvego, ale go nie wyczerpał. Równoległe z publicystyką, prowa- dził on dalej swe studia specjalnie filozoficzne, wszystkich prac jego stanowiące podstawę. Śledził postęp i rozgałęzienie przedmiotu, czytał dużo, metodą kartkową notował fakta z literatury filozoficznej, gromadził sobie systematycznie materiał historyczny i bibliograficzny. Zbierał przytem troskliwie materiał do dziejów filozofii w Polsce, dla uzupełnienia tego, co w zastosowaniu do logiki podał w pierwszym to- mie jej „Wykładu“. Nie czekając, aż zdoła wykończyć, w odpowiedniej architekturze, cały gmach historyczny, z uzbieranego materiału poda- wał częściowo niektóre ustępy do „Ateneum“, „Wieku“, „Kłosów“ (p. w.); ale za najważniejszy rezultat tych zajęć uważamy jego kryty- czne wydanie (od 1877 do 1880 roku) wszystkich dzieł Kremiera, z do- daniem obszernego życiorysu, stanowiącego osobną książkę o 170 stronicach ścisłego druku. Jest to pomnik, jaki zasłużony u nas, nie- pospolity badacz tajemnic ducha, filozof i estetyk, a przytem jeden z najgodniejszych ludzi, otrzymał z rąk pokrewnego mu duchem myśli- ciela. Pomimo, że oprócz jego „Listów z Krakowa“, a zwłaszcza „Po-

dróży do Włoch“, nikt już wtedy u nas Kremera nie czytał, nie sądził prof. Struve, ażeby autor „Wykładu systematycznego filozofii“, którego pierwsze zarysy podał jeszcze w roku 1835, w Kwartalniku naukowym, p. t.: „Rys filozoficzny umiejętności“, pozostać miał w zaniebaniu: zebrał więc skrzętnie cały jego 40-letni dorobek umysłowy z druku i rękopisów, w listach prywatnych przeszukał tajemnic myśli, i wtedy, pracę tę uporządkowawszy aż do najmniejszego artykułu po rok 1876, z pomocą materyalną wydawcy „Kłósów“, oddał na użytek publiczny. W dołączonym do tego wydania życiorysie przegląda cały człowiek, w swym rozwoju umysłowym, w zasadach kierowniczych życia, w metodach filozoficznych i ich następstwach, rozebranych krytycznie. „Życie i prace Józefa Kremera“, to jedna z najlepszych monografii, jakie posiada piśmiennictwo nasze, a chronologicznie wyprzedza ona te nieocenione monografie wielkich pisarzy (Żmichowska, Kraśzewski, Mickiewicz), jakimi dotąd Chmielowski wzbogaca nasz literacki panteon. Prof. Struve, śmiało to rzecz można, dał pierwszy wzór, jak się to zbiera dzieła zasłużonych mężów, i jak się wartość ich w danym czasie i okolicznościach ocenia. Z tego życiorysu dowiadujemy się nie tylko, co Kremer pisał i jak pisał, ale mamy rozłożony przed oczyma początek kierunku jego filozofii, wpływ szkół berlińskich, stosunek do doktryny Hegla, której Kremer całkowicie przyjął metodę, a usiłował dojść przez nią do zgoła innego rezultatu, ominąć panteizm i uchwycić Boga osobistego, którego pojęcie nosił zawsze w umyśle i sercu, a co mu się ostatecznie nie udało. Biograf usiłuje wykazać, ile, obok metody Hegłowskiej, znajduje się własnej myśli i samodzielności Kremera w jej zastosowywaniu, ile razy rozchodzi się ze swym mistrzem i własne wysnuwa wnioski: wglębiecie się w obu pisarzy, opracowujących z jednakowego punktu rzecz jedną, „fenomenologię ducha“, porównania między nimi, jakie czyni prof. Struve, dowodzące wszechstronnej kompetencji, a ściśle już specjalne, wielce są pouczające dla czytelnika, śledzącego rzecz z punktu specjalnego, a dla przyszłego historyka filozofii stanowią pożądaną wskazówkę. Czuł dobrze i sam Kremer, że dwa tomy jego „Wykładu systematycznego filozofii“, zawierające fenomenologię, logikę, filozofię natury i ducha, nie wystarczyły do głównego zadania, to jest do ustanowienia jasnego pojęcia o Bogu osobistym, jako o żywotnej inkarnacji (jeśli tak godzi się wyrazić) absolutu; rozumiał, że z dotychczasowego przedstawienia rzeczy jeszcze ktoś, przy dobrej woli, pomimo wszelkich zastrzeżeń autora, może sobie wyprowadzić panteizm (np. jedna z zasad: Bóg w duchu ludzkim przychodzi do samopoznania—jako nieunikniona konsekwencja trzech stanów: tezy, antytezy i syntezy), martwiło go to i nosił się też z myślą dopełnienia „wykładu“ osobną księgą teozofii, ale już to, czy dla

braku sił, osłabionych wiekiem, czy dla innych okoliczności, do skutku nie przyszło ¹⁾). Człowiek uczciwy i skrupulatny, czuł nawet pewien rodzaj wyrzutu, że pozostawił rzecz niedociągniętą, a mogącą przez to opacznie myśl jego i założenie przedstawić; stąd też napisał przed samą śmiercią (r. 1875) niby testament, broszurkę „O najważniejszym zadaniu filozofii w obecnym czasie,“ za zadanie wyznaczając jej tępienie materjalizmu, jako wroga, podkopującego nie tylko najzbawienniejsze w ogóle zasady społeczne, ale nawet, jak u nas, podstawy bytu narodowego. Wszystko to należycie wyjaśnić, wyrozumować, ocenił prof. Struve we wspomnianym „życiorysie“, śledząc Kremera, jako ucznia, następnie jako profesora, pisarza, filozofa, a zwłaszcza estetyka, z tej strony najpopularniejszego u nas.

W sferę działań, mających na celu popularyzowanie dziejów filozofii naszej, wchodzi także rozprawa prof. Struvego o Kraszewskim „w stosunku do filozoficznych dążeń swego czasu“ (Książka jubileuszowa, r. 1880), przyczynek, pożyteczny dla każdego, ktokolwiek kiedyś o znaczeniu Kraszewskiego pisać będzie. Dla wyczerpania szczegółów co do pracy wyłącznie nad historią naszej filozofii, wskazać tu musimy dwa jeszcze traktaty, sporządzone z celem, za który społeczność nasza obowiązana być powinna autorowi. Ażeby z naszym ruchem myśli filozoficznej obeznać światłą publiczność niemiecką, napisał on pierwszy traktat: „Die philosophische Literatur der Polen“, zamieszczony w trzech zeszytach „Philos. Monatshefte“ z r. 1874; oraz drugi „Die polnische Literatur zur Geschichte der Philosophie“, zamieszczony w „Archiv für Gesch. der Phil.“ z roku 1895, przedstawiający zbiór prac, dokonanych u nas od najdawniejszych czasów nad historią filozofii, tak powszechną, jak swojską (Sprawozdanie z tego daliśmy w „Bibliotece Warszawskiej“ w roku 1896).

Działalność ta na polu krytyki i historii, jakkolwiek pożyteczna, nie mogła zadowolnić profesora, który przychodził przecie do wytwarzania sobie samodzielnego poglądu na przedmiot i wynajdywał fund a-

¹⁾ Jeśli wolno mówić o własnym w tych sprawach udziale, przypomnę, że jeszcze w roku 1860, a więc na lat 21 przed krytyką prof. Struvego (v. Tyg. Ill. tom I, str. 110), ten sam zarzut uczyniłem Kremerowi, w krótkim życiorysie, wykazując, że wywód jego w „Logice“ nie obala panteizmu, i zapytując: „jakim sposobem tenże sam punkt wyjścia i te same drogi doprowadzić-by mogły do innych celów?“ (panteizm Hegla i personalizm Kremera). W liście, do mnie z tego powodu pisanym, na nieszczęście zaginionym, Kremer przyznaje to, i jednocześnie oznajmia, iż weźmie się jeszcze do pracy, aby rzecz tę stanowczo rozstrzygnąć, co jednak, jak wiemy, nie nastąpiło.

menty, służyć mające za podwalinę własnego systematu. Pracował nad przedmiotem, postępował z duchem czasu i biegiem nauki, przyszedł do nowych poglądów, i chciał-by też wypróbować ich wartość przez poddanie pod opinię znawców. U nas tego uczynić nie mógł, bo czuł nstawicznie grunt kierunkowi swemu nieprzyjazny; zwrócił się więc znowu do klasycznej ziemi filozofii, do Niemców, gdzie wszystkie kierunki mają rację bytu i równouprawnienie: znajdują zarówno rzeczników, jak przeciwników, i gdzie filozofów krytykują nie przygodni literaci, ale filozofowie z powołania i uzdolnienia. Tam się tedy, a mianowicie do „Philos. Monatshefte“, udał z traktatami specjalnemi, jak: „Psychologisch-metaphysische Analyse des Begriffs der Freiheit“, r. 1874; „Psychologisch-metaphysische Analyse der Grundgesetze des Denkens“, 1876; „Zur Psychologie der Sittlichkeit“, 1882.

W traktatach tych, obok próby co do rozwiązania zagadnień, odnoszących się do konieczności, wolnej woli, myślenia i moralności, zamierzył głównie autor dać przykład ścisłego zastosowania metody psychologiczno-metafizycznej, polegającej na rozbiore (objawów psychicznych i ich wzajemnego do siebie stosunku, jako faktycznych czynników realnych, dla określenia czynników bytowych, czyli metafizycznych, wchodzących w skład tychże objawów. Albowiem, jak z rozważania zjawisk fizycznych, oraz ich właściwości, dochodzimy do pewnych wniosków metafizycznych, jako to: do pojęć czy to materji, czy siły, lub wreszcie energii, jako podkładu tych zjawisk, wyjaśniającego ich przyczynę i początek; tak samo postąpić należy i względnie do odrębnych zgoła zjawisk psychicznych, a więc wyszukać ich podkład. Nie dość tu poprzestać na głuchem, nieokreślonem pojęciu duszy; lecz należy sobie zdać sprawę z ogólnych czynników bytowych, czyli metafizycznych, które, za pośrednictwem owych zjawisk faktycznych, ujawniają swe własności i prawa, a przez to przyczynić się mogą do oparcia naszego światopoglądu na podstawach empirycznych, doświadczalnych. Kiedy u nas, w owym czasie, rozprawy tego rodzaju podały-by tylko pochop do szyderstw pozytywistycznych na temat „przywidzeń“, „mrzonek metafizycznych“, „zupełnego braku naukowości“, i tym podobnych, jakich nasłuchać się musieli wszyscy niematerialiści, a między nimi i prof. Struve; z zadawalniającem zdziwieniem, a zapewne dla niego zaszczytnem, widzimy, że jeden z najpozytywniejszych myślicieli niemieckich, Ernest Laas, podniósł znaczenie powyższych rozpraw naszego uczonego i uwzględnił ich odnośne poglądy w dziele swem: „Kants Analogien der Erfahrung“ (str. 347 sq.). Nie zgadza się z nim wprawdzie co do niektórych szczegółów, ale uznaje samą metodę rozbiore zjawisk psychicznych w celach metafizyki.

Już z tytułu wykładu w b. Szkole Głównej, do którego zapewne wcielił poglądy, świeżo pracą myśli własnej zdobyte, oraz na podstawie zebranych materyałów, mógł-by był prof. Struve opracować i wydać kurs „metafizyki syntetycznej“. Słyszeliśmy nawet w swoim czasie, prywatnie, że ma zupełnie gotowe niektóre jej rozdziały, jak: o przyczynowości, o materji i t. p., a opracowane na podstawie najnowszych wyników nauk przyrodniczych. Ale nie było-by dla kogo wydawać wówczas tej pracy publicznie. Ogól-by tego nie czytał, a do oceny, prócz pozytywistów i Darwinistów, zatem z zasady samemu kierunkowi przeciwnych, nikt-by kompetentny nie stanął. Po śmierci Kremiera, w roku 1875, nie było, oprócz Struvego, profesorów filozofji Polaków: Straszewski ubiegał się dopiero o katedrę; we Lwowie wykładał filozofję Czerkawski, z powołania pedagog, który się zawodowo filozofją nigdy nie zajmował; Pawlicki znikł z horyzontu warszawskiego, w Rzymie oddany teologii; niegdyś koryfeusz, Cieszkowski, zamilkł zupełnie. Jednakże, mając rzecz prawie gotową, nic dziwnego, że autor chciał ją w jaki-bądź sposób spożytkować. Obmyślił więc dla wyników swej pracy myślowej w tym kierunku formę, ile być może popularną, dostępną, przynętą; wziął się do przerobienia jej na sposób pogadankowy, i zamiast „metafizyki syntetycznej“, wydał w r. 1876 „Syntezę dwóch światów“.

Przedewszystkiem, co tutaj oznacza i do czego się ściąga wyraz: synteza? A toż-to postulat całego życia filozoficznego naszego profesora. Hegel przy każdym zjawisku widział antytezę, jako przejście konieczne do stanu doskonalszego, ogólniejszego, w syntezie, która była znowu tezą dla nowej antytezy i syntezy, i tak bez końca, aż nieprzerwany łańcuch takich też, antytez i syntez, wprowadzonych w logikę, doprowadzić miał do idei Boga; a Bóg, naodwrot, rozbitý na takie trójki, ukazywał się w stworzeniu. Wiadomo, że ten system, zadziwiający swą kunsztownością, z nadzwyczajnym artyzmem przeprowadzony, jako Idea iszcząca się we wszechświecie, olśniewający umysły swą architekturą i konsekwentnością, konsekwentnie też w ostatnim wyrazie wybuchnął jako panteizm, i runął pod pociskami zarówno konserwatystów, jak postępowców. Nie tak też rozumie swoją „syntezę“ prof. Struve. Z góry, na samym frontonie swej miniaturowej budowy, stosuje on odrazu swój postulat do „dwóch światów“, które widzi, przypuszczam pozornie, rozdzielonemi, albo które tylko myśl ludzka przy badaniu rozdzieliła. A jakież-to są te dwa światy? Jak chcecie: symbolicznie—niebo i ziemia; filozoficznie—idealizm i realizm; metafizycznie, —duch i materja. W tem rozdzieleniu upatruje on nieporozumienie, przyczynę waśni filozoficznych; pragnie więc wykazać, iż między temi

światami niema rozdziału rzeczywistego, i ukazuje ich zgodność, nawet jedność, jeśli nie tożsamość, w każdym razie łączność źródłową.

Już nie jako obiektywny myśliciel, ale jako poeta, zakochany w swym ideale, jako wieszcz ludzkości, cierpiący jej boleściami, żale rozwodzi autor nad tem rozdwojeniem, które w ostatnich czasach przepaść wykopało pomiędzy dwoma na świat poglądami. Dawny Boga poszukiwał w świecie; nowy zeń usuwa, zastępuje Boga przez przyrodę, ducha przez materję, wolność i samodzielność przez konieczność. Po której teraz stronie mamy stanąć, my, zwykli śmiertelnicy?.. „Czy się mamy dać żywcem pogrzebać pod gruzami starego świata i w podziemnych ciemnościach ogryzać własne ciało, póki nie zginieemy do szczeru; czy też z ostatnim zasobem energii wystąpić do walki na życie i śmierć z duchem nowych czasów, bronić do upadłego sztandarów starej wiary?“

Autor woli to drugie, no, i dał tego dowód. Odpycha on zarówno mistycyzm, dla którego duch jest istotą wszechbytu, jak i materjalizm, który materję czyni twórczynią wszechświata, nawet duchowego; nie myśli nawet o Kartezyańskim podziale na dwa odrębne światy: myśli i ciała. Ani wyłączości, ani rozdziału; ani monizm, ani dualizm; ale zgodność, zjednoczenie, synteza. Tylko zachodzi mała trudność, jak dowieść tej zgody.

Przed tą trudnością nie cofa się autor. Duchem jest wszystko, co czuje, myśli i działa. I nie są to przecież owe abstrakcje: pod temi określeniami, jako substrat rzeczywisty, istnieją twory żyjące, które czują, myślą i działają, i mają tego świadomość. Duch zatem nie jest to tylko nazwa dla pewnych zjawisk, czegoś, co nie jest nim samym, lecz istotnością realną, osobą. — A teraz, czem jest materja? Według określenia tych, jak ich autor nazywa, „sztukmistrzów, którzy na scenę świata wyprowadzają dziecinną walkę szkieletów z duchami“, materję ma być wszystko, co *nie* czuje, *nie* myśli, *nie* działa. Ale to fałsz. Jakiem prawem ktoś o istocie obcej, w której wnętrzu, w treść, ani zajrzeć zmysłem, ani się umysłem wdrzeć nie może, rozstrzygać śmie, czy ona czuje, myśli i działa, albo nie? Jeźli u jakich istot spotykamy dostępne naszym zmysłem, lub umysłowi, objawy, podobne do naszych, mamy zupełne prawo przyznawać w nich pierwiastki duchowe; jeżeli zaś nie, to nas nic nie upoważnia do zaprzeczenia w nich pierwiastków, które istnieć *moga*, tylko w sposób dla naszych spraw dzeń niedostępny. Przecież to i nauka nowoczesna odróżnia już energię potencjalną od żywej, obie posiadające jednakowe czynniki, z tą tylko różnicą, że druga ma je w ruchu, a pierwsza w spokoju. Za materjalny czynnik uważamy naturę; potrzebujemyż rozszerzać się nad tem, że ona *przemawia* do nas, jako całość, jak przemawia np. muzyka,

językiem tajemniczym, którego nie znamy głosek, ale rozumiemy raczej ducha. Otóż i wydarł nam się wyraz, wprawdzie tylko popularny, który nam tłómaczy myśl profesora Struvego. Nietylko on nie przy- staje na odmówienie materji uczucia, myśli i działania, ale nawet utrzymać rad, że i ona jest uduchowioną; tylko nikt tego oczywiście nie dostrzeże w rozcłónkowaniu, w kawałku czegoś, rozbieranym *ad hoc*, lecz musi się wpatrzeć w całość, w jej budowę, piękność, harmonię prawa i życia. „Wtedy przyznasz, — powiada do człowieka — że poza tą zewnętrzną powłoką świata, którą materją nazywamy, może żyć i działać duch, nieskończenie wyższy od twego; że rozbiór kilku atomów istnienia, oderwanych sztucznie od związku z całością, nie daje ci żadnego prawa zaprzeczać istnieniu życia wewnętrznego, ducha, odmawiać mu uczucia, myśli i woli“.

Nie to zatem stanowi materję, co jest przymiotów tych pozabawione, ale to, co nam stawia opór, co tamuje naszą działalność, co zmuszeni jesteśmy odróżnić od nas samych i przeciwstawiamy nam-że- mu wewnętrznemu istnieniu, jako istnienie zewnętrzne, — słowem, co dla *ja* jest *nie ja*, a ogranicza *moje* uczucie, myśl i wolę. Poza wrażeniem oporu i ograniczenia materji niema.

Ale teraz największy szkopał, i musimy uważnie wyciskać myśl autora, aby jej nie spaczyć i nie podać fałszywej interpretacyi, tak blisko bowiem prowadzi on tę myśl ścieżką, wiodącą po samej pochyłości panteizmu, że można-by ją mimowolnie w przepaść jego wtrącić. Owóż, ten świat, utożsamiany przez nas z materją, to nie materya, ale, sam duch Boży, w formie dla nas widomej i dotykanej, cielesnej; natura jest ducha tego ciałem. Boga nie szukać gdzieś za gwiazdami, nie- wiadomo gdzie, w niebie oddzielnem od świata, w abstrakcyi; Bóg jest wszędzie, Stwórca w stworzeniu. Pomiędzy duchem Bożym i duchem ludzkim niema przepaści, wypełnionej jakąś materją grubą, nazwaną światem: natura, to tylko między dwojgiem linia matematyczna, idealna. Ponieważ ta natura nie jest mną, więc ona mnie ogranicza, stawia mi opór (stąd nazywam ją materją), ale ja, stykając się z nią, stykam się bezpośrednio z duchem Bożym, którym jest ona przejęta tak, jak ja myślą moją, uczuciem i wolą ciało moje przenikam. Różnica w tem, że gdy ja, jako istota ograniczona, mam inne istoty i świat cały zewnątrz siebie, Bóg, jako istota bezwzględna, ma wszystko w sobie, w sferze wewnętrznej swego istnienia, i nic go nie ogranicza. Oto pojęcie materji. Nie jest ona samym Bogiem, ale formą istności wzajem się ograniczających, myślą Boga, istniejącą w nim samym.

Stanęliśmy o włos od panteizmu, ale tego włosa nie przekroczy- my. Wszak każdy z nas swe uczucia, myśli i chcenia odróżnia od *samego siebie*? Jeżeli myśli o Bogu lub świecie, toż jeszcze przez to nie sta-

je się ani Bogiem, ani światem, ani ta myśl nie wyczerpuje całego jego istnienia; nad wszystkimi wreszcie jego myślami, uczuciami, czynami, panuje w nim *świadomość*, która je z sobą łączy, a jaźń jego od nich odróżnia. Tak właśnie rzecz ma się z Bogiem. Świat, ze wszystkim, co zawiera, jest dopiero jedną tylko myślą w duchu Bożym, i Bóg sam w sobie odróżnia się od świata, jako od tej swojej myśli, i posiada świadomość, której nie wyczerpuje świat, jako jeden tylko objaw Jego ducha, Jego wewnętrznego życia. Świadomość Jego różni się od świata tak, jak i nasza świadomość różni się od myśli naszej o świecie Bóg bezwzględnie panuje nad wszystkim, co w Jego duchu, z Jego woli żyje i działa, ale może też myśl swą obdarzyć pewną samoistnością, odgrodzić innemi myślami i pozwolić, aby się samodzielnie, swobodnie rozwijała w granicach, przez inne myśli Boże ściśle określonych. Stąd ta realna wszechobecność ducha Bożego w każdym zakątku świata materialnego nie narusza zgoła ani istnienia odwiecznej Jego świadomości, ani też bytu jestestw samoistnych.

Jest to zasadnicza myśl tego traktatu o „syntezie“, uzupełniona jeszcze wynikami, płynąciami z tej treści, jako to: uzasadnieniem wolnej woli oraz pięknem, obrazem przedstawieniem rozwoju ludzkości, w którym autor nawet skrajne wywody nauk biologicznych obraca na korzyść swej tezy, a wbrew doktrynom pesymizmu widzi w pochodzie ludzkości ciągły postęp ku lepszemu, przyszłość coraz lepszą zapowiadający. Nie znamy rękopisu jego „metafizyki syntetycznej“, ale w obecnym traktacie widzimy spopularyzowane, a w wielu razach gorąco, poetycznie skreślone myśli, stanowiące treść owych niemieckich, językiem specjalnym napisanych, rozpraw z „Philos. Monatshefte“, o których mówiliśmy wyżej, mianowicie pod względem zastosowania do metafizyki punktu wyjścia psychologicznego. Argumenty, których autor, nawet za pośrednictwem analogii poetycznych, używa, wyobrażają tu essencję całego dotychczasowego rozwoju filozofii, wszystkich jej szkół, a zwłaszcza streszczają one krytyczny pogląd na metodologiczne i metafizyczne podstawy zarówno idealizmu, jak realizmu, panteizmu i materializmu. Pomijając takiej miary myślicieli przeszłości, jak Arystoteles, Leibniz i Kant, wśród filozofów nowszych poprzednikami jego w tym kierunku byli szczególnie: Fichte młodszy, Ulrici, Lotze, Trendelenburg, Fechner, Ueberweg i inni. Tylko, po dobrem zbadaniu mocniejszych i słabszych stron ich argumentacji, mógł autor nasz wspólną z nimi zasadę idealnego realizmu przeprowadzić konsekwentniej i wszechstronniej, tak w zakresie krytycznej teorii poznania, jak metafizyki i filozofii dziejów ludzkich. Najnowszy, a wielce pouczający zwrot takiego badacza, jak W. Wundt, zdaje się popierać

cały kierunek myśli i pracy filozoficznej naszego profesora od pierwszego przeblysku samodzielności.

„Synteza dwóch światów“ była u nas przez pewne grono przyjęta z zapalem. Kraszewski zwłaszcza, w „Kłosach“ z roku 1876, № 558, w szeregu pochwał oświadczył, że jest to „najwięcej mówiąca, najpiękniejsza formą, najzdrowsza myślą, najrozumiejsza i zarazem najserdeczniejsza z książek, jakie się oddawna ukazały u nas“. Nie mniej gorącym i hojnym w pochwałach był bezimienny autor artykułu w № 61 „Kur. Codz.“ z tegoż roku, równie jak Lewestam w „Wieku“ № 73, oraz kilku innych. Za to krytycy nowego kierunku przyjęli tę książkę z lekceważeniem, które wywołało odpowiedź autora w „Wieku“, pod tytułem: „Filozofia syntetyczna i jej krytycy“, gdzie autor mocniej jeszcze uzasadnia swoje poglądy. Ze wszystkich prac prof. Struvego „Synteza“ najwięcej wywołała zainteresowania; znacznego jednak wpływu na ogół, kierowany w inną stronę przez nowe doktryny, zdaje się, nie wywarła.

Zajęty wciąż artykułami do pism peryodycznych, w dziewięć lat dopiero po wydaniu „Syntezy“, a mianowicie w roku 1884, napisał prof. Struve, po ks. Dębickim, jako jej dopełnienie, traktat „O nieśmiertelności duszy“.

Traktat ten ma przed sobą, rozbierany już tu, inny „O istnieniu duszy“, ale trzy te traktaty, wzięte razem, nie stanowią trylogii, nie zająbiają się o siebie, mogą się tylko wzajem na siebie powołać. Oczywiście, ażeby wykazywać „nieśmiertelność“ duszy, trzeba mieć nasamprzód przekonanie o jej „istnieniu“. W odnośnym traktacie fakt odrębnego istnienia wykazany został tylko przypuszczalnie, na podstawie *świadomości*, której środkami, czerpiącemi moc swą z fizjologii, *dotąd* nie objaśniono, przeciwnie, przyznano się do niemocy; a chociaż fizjologia nie wyrzekła jeszcze swego ostatniego słowa co do materialnych źródeł myśli, czucia i woli, choć nad tem zapamiętałe pracuje wciąż, w dzisiejszym stanie wolno jest źródło to odnieść do wolnego pierwiastku i nazwać go duchowym. Na tej zasadzie, można też nad tym pierwiastkiem spekulować dalej. Tym sposobem autor w traktacie „o nieśmiertelności“, przechodząc przez „syntezę“, która uduchowia cały świat z jego zjawiskami realnymi, ma już podstawę gotową w traktacie „o istnieniu“.

Trojakie jego argumenty: psychologiczne, metafizyczne i moralne, zbyt stanowczo zowią się dowodami; są to raczej wskazówki, straż, broniąca twierdzy nieśmiertelności, obleganej i szturmowanej ze wszech stron przez wskazówki przeciwne. Nikt nie odpowiada płaskiemu empirykowi, który zaprzecza istnieniu duszy, na tej podstawie, iż żaden jeszcze anatom w ciele jej nie odkrył, a nieśmiertelności zaprze-

cza dlatego, że żaden nieboszczyk z tamtego świata z manifestem nie wrócił. Ale sceptykowi poważnemu można, z zakresu psychologii, postawić odwieczną i powszechną, zatem realną, wiarę w istnienie pozagrobowe, regulujące nawet względy i stosunki życia przedgrobowego; można przytoczyć również powszechnie tkwiące w umysłach pojęcie nieskończoności, do którego umysł, wobec rozważania samych rzeczy skończonych, przyjść-by nie mógł, gdyby nie działał w nim samym czynnik nieskończoności, reflektujący byt nieskończony: ale otóż i wszystko, czego dostarczyć może dziedzina psychologiczna. Nie są to właściwie dowody, lecz analogie. Ważniejszą analogię stanowi argument metafizyczny, i to wyprowadzony z fizyki. Dość mieć sobie uzasadnioną duchowość wszechbytu, jak tego dowodzi „synteza“, i jak o tem przebąkują już niektórzy realisci ¹⁾, porównać ją z prawem przemiany materii i zachowania siły, aby prawo to rozciągnąć i do niezatracałości, zatem do nieśmiertelności duchowego pierwiastku w człowieku. Szeroko też prawem tem posługuje się prof. Struve, lecz wyprowadzający się zeń wnioski jeszcze go nie zadawalnia. Tu dopiero jeżą się trudności, na które i zwraca uwagę autor, i nie zwraca. Coż stąd, istotnie, że, w moc tego prawa, dusza ludzka nie ginie? Wszak nie ginie i ten dymek z mojego papierosa, przy którym piszę. Połączy się on z cząstkami powietrza, i może kiedy zabłyśnie łąz w czyjemś oku. A co będzie z duszą moją po ulotnieniu się z ciała, jak dym z papierosa? Czy, zachowując swą siłę, ulegnie przemianie materii, wcieli się w ogół nieśmiertelnych pierwiastków bytu? Rozumie to autor doskonale, że, z natury swojej, wiecznie istnieć może w przyszłości tylko to, co odwiecznie już istniało w przeszłości. Nie to więc drzewo, które dziś zazielenia się przede mną,—ono prędzej lub później zginie,—ale drzewo to, nie w tej, to w innej postaci trwać będzie, nie tu, to owdzie; tak samo z każdym objawem, z każdą formą, z każdą substancją, z każdym gatunkiem istnień materialnych, dopóki i wszystkie one w potoku czasów nie zginą, aby wytworzyć nowe substancje, nowe typy, nowe gatunki. Cóż więc istnieje wiecznie i niezniszczalnie? W duchu wywodów prof. Struvego, we wszystkich trzech traktatach, w ten sposób istnieje tylko prazasada wszystkiego, jeden prototyp twórczy, od którego wszystkie inne byty pochodzą: Bóg. Dusza ludzka, jako byt pochodny, z mocy istnienia swego zginąć nie może, ale może zmienić formę; prawo zachowania siły od tego losu jej nie ochrania. Jest ona

¹⁾ „Do ostatniego wniosku dochodzi też wielu przyrodników naszych czasów, nawet Haeckel, uznający działanie pewnych psychicznych czynników w najelementarniejszych pierwiastkach bytu“ (Struve, „O nieśmiertelności duszy“, str. 33).

o tyle bytem, w doczesności swej niedoskonałym, że nawet jedyne go świadectwa swego bytu: świadomości własnej, nie posiada bezwzględnie (sen, letarg, omdlenie, obłąkanie).

Gdyby na tem poprzestać, to, przyjąwszy za dowód wszystkie z trzech traktatów wywody, doszli-byśmy, względnie do nich, prawowicie do przekonania, że dusza ludzka rzeczywiście nie ginie, ale, opuszczając ciało, w którym przychodzi do swej indywidualnej świadomości, rozchodzi się gdzieś we wszechbycie, jak gaz w przestworach materialnych wszechświata. Ale nie o to chodzi autorowi, i dlatego nie może on poprzestać na argumencie, zaczerpniętym z zakresu obcego filozofii, z zakresu fizyki, z prawa o zachowaniu siły. Przyjmuje on je, lecz niem się nie zadawalnia, gdyż jemu chodzi nie o nieśmiertelność we wszechbycie, lecz o nieśmiertelność indywidualną, jednostkową, człowieczą, o istnienie indywidualne jego zagrobowe, i to stosownie uwarunkowane, a w tem fizyka nie ma już nic do czynienia. Zwraca się więc w tym celu do innego rzędu motywów, wyłożonych w dawniejszej jeszcze rozprawie: „Zur Psychologie der Sittlichkeit“ (Phil. Monatshefte, 1882). do motywów z zakresu moralności; dusza bowiem, zdaniem jego, o tyle tylko może być nieśmiertelną, „o ile w niej przejawiają się odwieczne czynniki samej Istoty bytu (Boga), i o ile ona te czynniki w sobie przechowuje, pielęgnuje i rozwija“,—zatem czynniki moralne. Przedewszystkiem więc uzasadnia autor fakt, że pojęcie moralności, jako obowiązków i przeznaczeń życiowych, bez względu na różnice wartościowe w czasie i miejscu, jest faktem integralnym natury ludzkiej, powszechnym i trwałym, z którego powstaje sumienie i ideał moralny, ulegające prawom rozwoju i postępu. Pojęcie to i ten postęp tłómaczyć można tylko działaniem u nas Rozumu najwyższego, zasadniczą spójnością naszego bytu indywidualnego z Istotą bytu. Ponieważ zaś my, istoty pochodne, posiadając charakter porządku fizyczno-moralnego, działamy swobodnie, bez przymusu, ale i bez automatyzmu, działamy więc albo zgodnie z Rozumem najwyższym, albo wbrew jemu. Stąd wynika możliwość zła, która jednak wątleje pod przewagą czynników Rozumu, jak świadczą dzieje powszechne, i ludzkość posuwa się coraz dalej ku spełnieniu swego moralnego ideału. Jesteśmy więc niejako współpracownikami Ducha nieśmiertelnego, i jako tacy, nieśmiertelnymi, a bez wiary w nieśmiertelność nic-by nas do tych zadań nie upoważniało. Z takiego też pojęcia wynikają inne jeszcze motywa, popierające byt zagrobowy, oparte na podstawie sprawiedliwości, jak: odpowiedzialność wobec samodzielności, nagrody i kary, odszkodowania za cierpienia niewinne, i t. p.; ale są to już motywa drugorzędne. Tak szeroko rozprowadzona w trzech traktatach nauka o wszechświecie, w duchu filozofii idealno-realnej, wynika z jednej

tylko psychologicznej przesłanki: istnienia duszy, oddzielnej od organizmu fizycznego.

Od wykończenia traktatu „O nieśmiertelności“, t.j. od roku 1884, prof. Struve coraz mniej używał pióra na artykuły przygodne i sporadyczne po czasopismach, czując potrzebę systematycznego skupienia wyników swej tyloletniej pracy, oraz należytego spożytkowania zebranych materiałów. Nie wyrzekł się jednak zajęć pobocznych. Z jednej strony przewodniczył wydawnictwu „Biblioteki filozoficznej“, z pomocą Kasy Mianowskiego; z drugiej pisuje artykuły fundamentalne, istne monografie, do „Encyklopedyi Wychowawczej“, tudzież do „Wielkiej Encyklopedyi Ilustrowanej“, aż zbiera się nareszcie na wydanie w roku 1896 swego kapitalnego dzieła p. t.: „Wstęp krytyczny do filozofii“ (wyd. drugie, r. 1898).

III.

„Wstęp do filozofii“ skupia nareszcie wszystkie zasadnicze myśli autora, dojrzewające przez trzydzieści pięć lat studyów samodzielnych. Kto spojrzy na ten olbrzymi tom o 750 stronicach, po większej części drobnem pismem drukowany, a zatytułowany „Wstępem“, przerazić się może tym stosunkiem wstępu do samej nauki; bo wszak wstępy do każdej innej umiejętności to zazwyczaj tylko kilkokartkowa przedmowa, streszczająca zamiar lub stanowisko autora w danej kwestyi. Fakt ten wynika z podstawowej różnicy między wszystkimi umiejętnościami specjalnymi a filozofią. Tamte prowadzą swój postęp, czyli dalszy ciąg, na podstawie faktów, już raz stanowczo dla nauki zdobytych, nie powracają do nich, nie podają ich w wątpliwość, lecz przyjmują za dogmat (np. obrót ciał niebieskich około słońca), i z takiego dogmatu snują wnioski dalsze; stąd też autor nazywa je *dogmatycznemi*. Filozofia postępuje przeciwnie; jej nie obowiązuje tradycja żadna, ona w każdym czasie sama sobie wybiera punkt wyjścia, nie jest dalszym ciągiem niczego, system swój niezależnie od innych zaczyna od początku, a wnioski swoje wyciąga z własnych tylko przesłanek. Stanowisko takie autor nazywa *krytycznem*, dlatego, iż nie przyjmuje ona żadnego dogmatu. Nie przemawia to na jej korzyść, jako nauki, że, pracując od wieków, nie zdobyła się ani na jeden fakt, naukowo tak uzasadniony, iżby go umysł powszechny przyjąć mógł za dogmat i mieć

w nim podstawę do dalszej pracy; ale skoro tak jest, inaczej też, istotnie, wyglądać musi wstęp do tej nauki, a zwłaszcza wstęp *krytyczny*. Tu już nie chodzi o ten lub ów szczegół w przedmiocie danym, ale o cały przyszłego badania obszar, który ma wiele punktów spornych, wymagających usunięcia, przede wszystkim o uzasadnienie potrzeby i możliwości samej „filozofii“, jako nauki samoistnej, przeciw czemu odzywają się rozliczne głosy z wyżyn i z nizin inteligencji. Trzeba więc wyjaśnić naprzód, czem się filozofia zajmuje, co myśli o sobie, określić jej żywioły wewnętrzne i stosunki zewnętrzne, poruszyć wieka od trumien dawnych systematów i żyjącym spojrzeć w oczy. Skutkiem tak rozległego zadania, „wstęp“ do filozofii zamienia się niejako na jej encyklopedyę i stanowi osobny korpus nauki. Tembardziej przybrał on ten charakter pod piórem prof. Struvego, że autor nie tylko rozwija metodycznie zasady filozofii według własnego planu i podziału, ale każdemu szczegółowi dodaje komentarz, zestawiający poglądy obce, popierające lub przeciwnie, rozpoznaje ich wartość, rozstrzyga. Nie dosyć na tem: każdy ważniejszy szczegół zaopatruje on w odpowiednią bibliografię społeczną i historyczną, ułatwiając czytelnikowi wyznalezienie źródeł, służących do bliższego się z tym szczegółem obeznania, a tytu wymienia pisarzy obcych i swojskich, często z krótkimi o nich wzmiankami, że sama literatura tu przytoczona już-by starczyła na książkę. Owóż przyczyna rozmiaru dzieła, w którym, wedle dodanych na końcu wskazówek, czytelnik znajdzie objaśnienia nie tylko co do wszystkich pierwszorzędnych kwestyi, dotyczących filozofii, ale i co do wielu podrzędnych.

Zastanawiając się nad tem, czem była w pierwiastkach swych i jak się następnie skryształizowała, autor ostatecznie (po raz trzeci) określa filozofię, jako naukę, budującą *ogólne* zasady wiedzy, podmiotowe (umysł) i przedmiotowe (świat), w celu wyjaśnienia szczegółowych objawów z punktu widzenia tych zasad ogólnych, o ile to jest możliwem przy zdolnościach poznawczych umysłu ludzkiego. Znamieniami też stąd cechami jej są: krytyczna samodzielność myśli, tudzież dążność do ogólnego na świat poglądu, z których pierwsza objawia się w logice, druga w metafizyce; logika śledzi drogi, jakimi umysł dochodzi do poznania i sądu, metafizyka rozpoznaje przedmioty szczegółowe dla upatrzenia pomiędzy nimi łączności, oraz związku z całością bytu. Rzeczą nauk specjalnych badać naturę zjawisk szczególnych, rozkładając je na grupy coraz ściślej, z których to badań korzysta i filozofia, lecz sama ich specjalnie nie zgłębia, tylko, łącząc w jedność organiczną, używa ich do wytworzenia ogólnego poglądu na byt. Tym sposobem filozofia wyobraża konieczne nauk specjalnych uzupełnienie; specjalista bowiem, z natury swego zadania, nie jest obowiązany od-

nosić badanego zjawiska do źródła wszechzjawisk, czyli do bytu ogólnego; jeżeli zaś to czyni, to jest, jeżeli spekuluje na podstawie swych badań specjalnych, tem samem wkracza w granice filozofii. Z takiego rozgraniczenia powstają tedy dwie wyraźne grupy nauk: specjalne, o charakterze szczegółowym, faktycznym, budujące przedewszystkiem znamienne, różnorodne, jednostkowe objawy, zjawiska bytu; oraz nauki filozoficzne, mające charakter ogólny, zasadniczy, rozpatrujące głównie czynniki niezmiennie, stałe, jednorodne, typowe czynniki bytu; łącznikiem zaś pomiędzy obiema grupami jest pojęcie prawa: tam, w zakresie zjawisk szczegółowych, tu — na podstawie zasadniczych czynników świata.

Ten podział pracy umysłowej dla zdobycia wiedzy i poznania prawdy o wszechbycie, pracy, tak wysoko podnoszącej godność człowieka, zdaniem p. Lutosławskiego („Ateneum“, 1896 roku, maj): „zasługuje na uznanie filozofów, równie jak specjalistów“. I któż-by bezstronny a nieuprzedzony mógł się temu przeciwzić? Wprawdzie, są specjaliści, obojętni albo nawet drwiąco odzywający się o ogólnym na świat poglądzie, ale nie pamiętają, jaka-by się to rzemieślniczość i ciasnota umysłowa utworzyła, gdyby w ludzkości zamarła potrzeba łączenia wszystkich objawów w jedność, dobadywania się ich przyczyny i celów. Zaprzeczenie tych poszukiwań byłoby ruiną dwudziestokilkowiekowej pracy najgorętszych i najbystrzejszych umysłów, ludzi, którzy, utrzymując ustawicznie człowieka w obliczu zagadki najwyższej, tajemnicy najgłębszej, duszę jego uszlachetnili, wdrażając mu nie drogą zabobonu, ale drogą rozważania, że nie te marne zjawiska doczesności, których on zmysłami swemi dotyka, stanowią jedyną jego dziedzinę, ale, że poza nią istnieje wielka dziedzina praw i idei wiekuistych, których i on częstkę stanowi. Niechaj tam sobie podrwiwają mocarze umiejętnościowi z filozofii metafizycznej, niechaj ją sobie trązawają romansem, poezją, mrzonką, albo gorzej jeszcze; my mamy to przekonanie, że pozbawiona żywiołu metafizycznego myśl ludzka (co wreszcie jest niemożliwem), skierowała-by wszystkie nauki do poziomego utilitaryzmu i życie szarą oblokła oponą. To rwanie się w górę, zachęcające nawet umiejętności specjalne, mimo ich wiedzy, a nawzajem przez nie porządkowane, oto co stanowi szlachetną zaprawę życia ludzkiego. Panując nad niemi, filozofia z jednej strony uszlachetnia korzyść z zacnych ich usiłowań, z drugiej powściąga wybryki fanatyzmu, wrogiemu naukowości wszelkiej. Nie rozdziału tu więc szukać, ale połączenia obu grup we wspólnem dążeniu do postępu, jak tego żąda prof. Struve w swym podziale pracy umysłowej, z równemi do niej prawami. Niema się co obawiać filozofii metafizycznej, ona nie pragnie przecież niczego złego, niczego przeciwnego doświadczeniom realnym,

tylko zapatruje się na nie krytycznie, równie jak na swe własne wywody. Wszak żaden z pośród największych nawet przeciwników, pod grozą wstecznicstwa i nicości moralnej, nie poważył-by się z mowy ludzkiej, a więc z ducha ludzkiego, wykreślić słowa: ideał—a czyż jest pojęcie bardziej metafizyczne? Trzeba być konsekwentnym, a nade-wszystko, nie będąc wtajemniczonym w zasady przedmiotu, strzedz się wydawania o nim sądów, zwłaszcza uszczypliwych, przypominających zdania ślepego o barwach.

Oznaczywszy sferę filozofii, autor nasz przystępuje do zbadania stosunków jej do wszystkich objawów życia umysłowego, których w człowieku, po dawnemu, spotyka trzy zasadnicze: uczucia, jako wyraz podmiotowych potrzeb, wołający o ich zaspokojenie; poznanie, czyli czynność, za pomocą której umysł przyswaja sobie rzeczywistą treść świata przedmiotowego, a mającą za środek zasadniczy myśl; nareszcie, działalność praktyczną, czyli życiową, wynikającą ze stosunku, w jakim człowiek zostaje do otoczenia, której wyrazem jest wola. (Oczywiście, że badanie tej troistej grupy objawów filozofia zamknie w trzy osobne kodeksy, zwane: psychologią, logiką i moralnością). Wszystko więc jest po dawnemu, z tą różnicą, że autor pomiędzy potrzeby wewnętrzne człowieka, jako istoty, potrzebującej coraz większych i wspanialszych zadowoleń, wprowadza potrzebę ideału, którego najdoskonalszym wyrazem poezya i sztuka; zatem uczucie estetyczne widzi on już z góry tkwiące w organizmie człowieka, a tem samem estetykę wyprowadza z psychologii, i słusznie, jak tego dowiódł Spencer, lubo na innej drodze (Psychol., t. II, rozdz. ost.).

Ta klasyfikacya objawów w jedności życia umysłowego, której udowodnieniu autor poświęca długi i wyczerpujący komentarz, pociąga za sobą potrzebę kolejnego zastanowienia się nad stosunkiem do nich filozofii, i czyni to rzeczywiście autor; tylko, ponieważ chodzi tu o samo poznawanie, pomija on w sferze uczuć tak zwane popędy lub żądze, pozostając przy jedynem uczuciu, zgoła dla zachowania organizmu niepotrzebnem, ale w ruchu umysłu wielką grającem rolę, bo twórczem, to jest przy uczuciu estetycznem. Rozpoznaje więc stosunek filozofii: 1) do twórczej, czyli artystycznej czynności umysłu, opartej na uczuciu, więc wogóle do twórczości; 2) do czynności naukowej, wynikającej z rozwoju myśli, wogóle więc do nauki; 3) do czynności praktycznej, czyli życiowej umysłu, będącej objawem woli osobistej, więc wogóle do życia społecznego.

Rozważając punkt pierwszy, wywodzi autor, że pobudkę do twórczości stanowi niezadowolenie człowieka z tego, co jest rzeczywiście, a dążność do tego, co być może i powinno, do jakiegoś stanu doskonałości, który nazywamy ideałem, który zatem poprzednio już istnieje

w myśli człowieka. Ale ideał ten powzięty być może tylko na podstawie rzeczywistych stosunków przedmiotowych, inaczej będzie on mrzonką nieziszczalną, czyli tak zwaną utopią. I taki też tylko ideał, choćby zwolna urzeczywiszczalny, zadowolić może, kiedy utopia jałowuje sama przez się. Istotnie, gdybyśmy wzięli za przykład choćby urządzenia i reformy społeczne, to przyznać trzeba, iż one wprowadzają się zwykle dzięki pewnym ideałom, jakie twórcza myśl ludzka powzięła wobec niezadawalających warunków społecznych, jednakże na podstawie rzeczywistości. Pierwszeństwo w tym względzie trzymają poezja i sztuka, jak nas o tem poucza legenda o śpiewaku, na głos którego kamienie układały się w miasta, jak nas przekonywują dzieła poetów nowoczesnych, choćby np. Schillera, którego obrazy (Don Karlos, Kabale und Liebe), przechodząc przez zdania Russeau, Monteskiusza, łączą się aż z myślami Corneille'a i Racine'a, poetów niezadowolonych z rzeczywistości i rzucających swe poetyczne ideały potonności do przerobienia na prozę. Ideały takie stosują się do wszystkiego, czego dotknąć może myśl ludzka, a energią woli pojedynczej lub zbiorowej przekształcają według siebie warunki bytu. W ich-to urobieniu i ukształtowaniu najwydatniej objawia się twórczość umysłu ludzkiego: idealisci tworzą pomysły, realisci przynoszą pomoc praktyczną w ich urzeczywistnieniu; pożądaną więc jest wzajemna zgoda w czynnościach.

Nie sięgając nawet wysokich szczytów, nmysł twórczym jest w naturze swej wogóle: tylko bowiem dzięki temu przymiotowi, spostrzeżenia i wyobrażenia o rzeczach empiryczne, dostarczane przez zmysły, przerabia on w doświadczeniu wewnętrznym na pojęcia ogólne (idee), a kojarząc je między sobą właściwemi myśli środkami logicznemi, dochodzi do odkrycia ich związków i praw, wiedzę swą zaokrągla i rozszerza. Gdyby nie owa twórczość umysłu, mogły-by zmysły do końca wieków dostarczać mu faktów pojedynczych ze świata, jak np. wschodu i zachodu słońca, spadania przedmiotów z góry na ziemię, a teoria ogólnego obrotu ciał niebieskich, ani hipoteza bezwładności, nie powstały-by nigdy. Blizkim więc jest do twórczości stosunek nauki i filozofii, a umysł bez doświadczenia wewnętrznego nigdy-by nie dochodził do pojęć ogólnych, poprzestając na znajomości faktów pojedynczych, wyobrażeniach bezzwiązkowych. Wsparta dopiero na jego twórczości nauka łączy te fakty albo rozdziela, klasyfikuje, wprowadza między nie porządek logiczny i coraz szersze uogólnienia, tak, że „cała ta naukowa architektonika, czyli systematyzacya, mająca znaczenie pierwszorzędne w rozwoju wiedzy ludzkiej, jest wynikiem *syn- tetycznych dążeń* umysłu, samodzielnem urzeczywistnieniem ideału jedności, zgody, harmonii, porządku, ustroju, wogóle wymagań poczu-

cia estetycznego na polu naukowym, przy pomocy materiałów poznawczych, logicznych. To połączenie estetyki z nauką, nie powiem, ażeby było oryginalnością prof. Struwego, jest ono wszelako co do nacisku, z jakim występuje, pewnego rodzaju nowością, w ostatnich bowiem dopiero czasach zaczęto pilniej się temu ukrytemu związkowi przyglądać. Ale prof. Struve, kładąc nacisk na ten przymiot twórczości w umyśle, który wszędzie zaprowadza jedność i harmonię, musi przypisać temuż umysłowi działanie celowe, a idąc dalej, wysnuwa wniosek, iż ideał celowości nie tylko tkwi przedmiotowo w umyśle samym, na czemby nauka nie wiele skorzystała, ale znajduje zarazem przedmiotowe w świecie uzasadnienie, któremu też autor kilka piękniejszych kart swego dzieła poświęca (str. 220—226).

Jeżeli każdy człowiek, choć-by na najniższym stopniu cywilizacji, dla zadośćuczynienia najmniejszej potrzeby materialnej, tworzy, że tak powiem, z niczego coś, co go zadawalnia, narzędzie, strój, środek obrony lub zdobyczy, a więc staje się artystą; jakimże w swoim rodzaju artystą staje się uczony, filozof, który z nagromadzonego bezładnie materiału spostrzeżeń i wrażeń układać ma ideał swej myśli, odpowiadający danej rzeczywistości, obraz, który-by wiernością swą zadowolił nie tylko jego samego, lecz pociągnął za sobą powszechność. Pięknym taki obraz nazywamy nieraz popularnie, mówiąc, jak ten autor *pięknie* nam wyłożył wpływ dziedziczności na ukształtowanie się ras (lub czegoś podobnego). To ma znaczyć: gruntownie, jasno, metodycznie, przekonywająco. Tylko ta twórczość uczonego i filozofa różni się zasadniczo od twórczości w zastosowaniu do poezji i sztuki. Uczony i filozof działaniem swojej twórczości szukają jedynie prawdy, bez względu, przyjemnej lub przykrej, pięknej lub szpetnej, słowem, prawdy dla prawdy, a więc myślenie swoje nad przedmiotem poddają krytyce; różnica zaś ta między tworzeniem uczonego i filozofa a poety i artysty wydatnie przy porównaniu nie tylko celów, lecz i czynności cele te uiszczających. Nie prawda dla prawdy stanowi cel poezji i sztuki, ale to, co poeta lub artysta za prawdę uważa w swym nastroju podmiotowym, głównem źródle jego życia wewnętrznego, a stąd subiektywizm i indywidualizm, stany tak wrogie działaniom, mającym na względzie badanie czysto naukowe, przeważają w sztuce i wchodzi w pewnej mierze w skład jej warunków; i niewiele wart był-by obraz natury lub człowieka, mający, tak, jak koniecznie w nauce, zalety poprostu fotograficzne, bez znamion indywidualności wykonawcy, która na ten raz jest jego twórczością. Nie krytyczne wywody myśliciela kierują wrażeniami poety przy poglądzie na przedmiot. Surowa nauka prawa na śmierć skaże dzieciobójczynię; poeta płakać będzie nad nią i innych do łez pobudzi (Kindermörderin). Byron zachwieje ustalonymi

podstawami etyki, a artystyczne jego obrazy niemniej iskrzyć będą ogniami klejnotów, jak czarne dyamenty. Nie krytyką kieruje się poezya i sztuka, lecz upodobaniem; nie prawda ani dobro stanowią ich cel ostateczny, lecz celem tym wyraz stanu indywidualnego wobec przedmiotu. Inny cel, inne środki: tam analiza, porównywanie; tu intuicya, syntetycznie chwytająca całość idei, którą wyobraźnia ogarnia w kształtach gotowych; twórca ani sobie, ani nikomu sprawy z nich nie zdaje, kiedy dzieło filozofa rozebrać można i należy na najdrobniejsze części składowe. W wykonaniu utworu artystycznego zacierają się, nawet częstokroć długie i mozolne, usiłowania techniczne, tak, aby dzieło miało i w plastycznym wyglądzie ten charakter doraźności, w jakim przedstawiło się wyobraźni twórcy; kiedy dzieło uczonego chętnie wyklada wszelkie środki, których używało do wykrycia poszukiwanej prawdy. Stąd dzieło uczonego ma charakter krytyczny, artysty—dogmatyczny: uczone rozumuje i dowodzi, artysta narzuca się i porywa. Ten-to odmienny sposób przekonywania stanowi treść różnicy między filozofią a sztuką

Po wykazaniu tej różnicy łatwo autorowi zbić lekkomyślne zdania tych (Alb. Lange), którzy filozofię, a raczej metafizykę, odsądzając od miana nauki, odsyłają do rzędu dzieł sztuki. Wprawdzie metafizycy kunsztownie układają swoje systemy, ale w tym układzie nie może być mowy o środkach poetycznych; przeciwnie, wszelka dyalektyka trzyma się trybów, przysługujących nauce. Metafizycy mogą błędzić, równie jak błędzą uczeni, ale, w zamiarze i usiłowaniach, wnioskowanie ich opiera się zawsze na przesłankach, czyli starają się oni dowodzić przedmiotowo, nie zaś narzucać się podmiotowo, dogmatycznie, jak to czyni sztuka.

Dotąd, idąc za autorem, naszkicowaliśmy pierwszy punkt jego założenia, to jest stosunek filozofii do twórczości; teraz rzucimy okiem na stosunek jej do nauki wogóle.

Doktryna pozytywistyczna zna tylko nauki specjalne, fizyczne; jej zaś filozofia nie oznacza nic więcej, nad encyklopedyczne zestawienie wyniku tych nauk. Mniejsza o stokrotnie wykazane niekonsekwencje, jakich się doktryna ta względem samej siebie dopuszcza, stając na metafizycznym dogmacie materji, a z drugiej, wytwarzając nawet religję pozytywistyczną, ale programowe to zacieśnienie dąży do unieruchomienia umysłu ludzkiego w jego naturalnym a nieprzewartym popędzie. Można istotnie powiedzieć człowiekowi: ogranicz się! nie myśl o tem, skąd się począłeś, jakie twe przeznaczenie; uwierz, iż świat jest dziełem przypadkowych kombinacji materji, że nim ślepe tylko rządzą prawa; ucz się astronomii, matematyki, fizyki, chemii, biologii i socjologii, bo reszta, to tylko przeżytki albo mrzonki! Ludzie od wieków

uczyli się przeciw tego wszystkiego, mniej gruntownie, niż dzisiaj, ale oni-to przyczynili się do dzisiejszego postępu, jednak się tem wszystkim nie zadawali, i ani przypuścić na seryo nie można, aby te, tak pozytywne zakazy, choć odrobinę przeciw temu niezadowoleniu poskutkowały. Tak to rozumiał dawny, przedpozytywistyczny świat myślicieli, i dlatego z pierwotnego chaosu zastanawiań się i badań, z bezkształtnego konglomeratu pansofii, wydzielając stopniowo piękne, samodzielne konstellacje umiejętności specjalnych, pozostawił sferę, niedającą się w ich grupie pomieścić: filozofię. Sfera ta, jak powiedziano wyżej, mieści w sobie ogólne badanie wiedzy, podmiotowe i przedmiotowe, dla wyjaśnienia szczegółowych objawów bytu z punktu widzenia tych zasad, o ile starczą temu zadaniu zdolności poznawcze umysłu. Właściwym stąd przedmiotem filozofii będzie: naprzód poznanie sił tegoż umysłu, jako podmiotu poznającego; dalej, krytyka poglądu na świat, jako na przedmiot poznania; nareszcie, wyjaśnienie szczegółowych objawów świata z punktu widzenia ogólnych, krytycznych zasad poznania. Tym sposobem, filozofia, uzasadniwszy swą samoistość i odrębność wpośród reszty umiejętności, kładzie nawet za warunek swego postępu, za sprawdzian swoich wywodów, sumienne rozpoznanie wyników ich badań, ale tych bez krytycznego rozbioru nie przyjmuje; one zaś przy jej tylko udziale, to jest przy uznaniu i zastosowaniu logicznych praw myślenia, jakie ona wyszukuje, wyzwalają się z więzów bezkrytycznego dogmatyzmu i wznosić się mogą ku ogólnemu na świat pogładowi. Nie wiem, jakby wyglądał całokształt filozofii, gdyby go kiedy prof. Struve zbudował; ale postulat jego łączy ją z naukami szczegółowymi w taki sposób, jak pień drzewa łączy się z jego konarami i wykwita ponad nie koroną, i razem dopiero stanowią one naukową wiedzę. Poglądy szczególne na świat, pod kontrolą filozofii prowadzone i zespalające się z poglądem ogólnym, oto warunek zdobywania prawdy, zmieniający charakter filozofii, wskazany jej przez Comte'a.

Czy przeciwko takiemu postulatowi nie miały-by coś do powiedzenia nauki specjalne? Wprawdzie nie odbiera on im samodzielności ani prawa wyrzekania stanowczego o faktach w danym zakresie, ale wprowadza między nie, co większa, stawia nad niemi jakiś pierwiastek obcy: pogląd ogólny. Jeżeli chodzi o rzeczywistość—mogą odrzec one—my się bez tego pierwiastku zupełnie obejść możemy; odpowiedź dadzą nam nasze własne badania, skojarzone razem. My pracujemy na polu rzeczywistości, każda na tem polu zdobycz jest naszym trudem i naszą zasługą, i wy, jeśli cośkolwiek z rzeczywistości wiecie, wy, filozofowie, nam tylko zawdzięczacie; jakim więc prawem narzucacie się nam z nieproszoną kontrolą, kiedy zdanie wasze nie ma dla nas za-

dney kompetencji? Jeżeli zaś chodzi o rzeczywistość, o idee lub ideały, to, ponieważ one nie podlegają doświadczeniu realnemu, nie mają podstawy, ubitej z twardego gruntu, nie mają przeto dla nas wartości żadnej, bo się budują na piasku, albo w powietrzu. Takiej też treści jest zwykła odpowiedź absolutnych realistów, którzy ani potrzeby łączności, ani zgody z kierunkiem idealnym nie widzą.

Była-by ona dostateczną, gdyby chodziło tylko o martwą naturę, że się tak wyrażę terminologią sztuki plastycznej. Ale ponieważ chodzi tu także troszkę i o naturę żywą, o człowieka, a zatem o cały ogrom świata moralnego, to pozwolę sobie wyrazić, że taka odpowiedź nie wystarcza. Jeszcze mi stoi przed oczyma przestrach wielkiego Kanta, który, widząc, że pierwotny system jego doprowadza do zupełnego sceptycyzmu, czemprędzej wziął się do drugiego, na rozumie praktycznym opartego systemu, za podstawę i cel dając mu moralność. Nauki realne, tak w swych rozgałęzieniach i postępie znakomite, badają naturę i człowieka w naturze, jako jej częśćkę, równając go ze wszystkimi innymi okazami; społeczeństwo nawet, gdzie się wyrabiają pierwiastki życia moralnego, to tylko zbiór komórek, któremi kierują siły ślepe. Na tem polu można dojść istotnie do rozległych rezultatów, można wytłómaczyć naturę i w niej wytłómaczyć człowieka, jako wynik sił natury, jestestwo. I na tem musiał-by się zamknąć cały kodeks nauk realnych. Ale że człowiek naprzekór wszystkiemu czuje się obok tego istotą rozumną, że naprzeciw sił natury bezświadomych stawia świadomą siłę własną, że naprzeciw ślepych i fatalistycznych praw natury stawia świadome i swobodne prawa własne (cywilizacya), trzeba mu zatem przyznać coś, co go specyficznie wśród natury wyodrębnia, a to *coś* jest nic innego, tylko charakter moralny, lub może ktoś nazwać—duchowy. Dla przykładu, przypuśćmy, że zaginęły wszystkie na świecie zegarki, a nawet idea i nazwa zegarka. Ktoś w wykopaliskach znalazłszy taki okaz, dobrze zachowany, zastanawiać się będzie nad nim, odkryje mozolnie mechanizm tych zazębiających się kółek, sprężyn, wyczyta cyfry na płycie zwierzchniej, zdoła nawet puścić w ruch całą maszyneryę. Ale cóż dalej? Gdyby na tem pozostało, przedmiot uchodził - by za dowcipną maszynkę, bawidełko bezwartościowe, utworzone dla samej maszyneryi. Dopiero, gdy się zjawi ktoś, i skutkiem głębszego namysłu, porównawszy ruch wskazówek z cyframi, odkryje w maszynie czasomierz, ten, poza martwym mechanizmem, odkryje ducha maszyny, jej znaczenie duchowe. Takim zegarkiem jest świat. Nauki specjalne odkrywają w nim kółko za kółkiem, całą budowę i ruch tej budowy, czyli warunki jej życia: odgadli nareszcie tajemnicę mechanizmu, i nic więcej?.. Tak to rozumie realizm, całe swe usiłowania skierowując ku tym odkryciom, i cały swój tryumf na nich

zakładając. Poza mechanizmem niema nic—powiada on.—Tymczasem, staje obok niego ktoś inny, który, jak w owym zegarku, usiłuje odkryć ducha tego mechanizmu, to jest jego rację bytu, cel, ideę.. Tutaj-to właśnie zaczyna się rola filozofii, i taką też, jeśli dobrze zrozumiał prof. Struvego, przeznacza on jej wśród nauk specjalnych rolę. Realizm i idealizm: ty poszukaj praw mechanicznych, ja praw duchowych świata poszukiwać będę; zgodnie działając, prędy i skuteczniej trafimy do celu. Istotnie też, świat mechaniczny wtedy tylko się ożywia, urozmaica, świetnieje, gdy w nim widzimy żywioł duchowy; gdy zaś mu zaprzeczmy ducha, idei, przeznaczenia, staje się trupem, sztucznie tylko poruszany, jak ów zegarek bez idei pierwotnego twórcy. Człowiek, jako twór o charakterze moralnym, którego mu nikt odebrać nie może, nie miał-by w tym mechanizmie nic do roboty, nirwana pesymizmu znalazła-by najzupełniejsze uzasadnienie, a świat bez człowieka, w którego umyśle właśnie odbijają się te żywioły duchowe, niewiedomo, skąd przybyłe, przestał-by istnieć, nie miał-by żadnego sensu; była - by to niepojęta dla nas fuszerka, istniejąca niewiedomo *cui bono*. Pojęcie bytu, jako głuchej abstrakcji, niczego nam nie tłumaczy, a sami, posiadając w umyśle twórczość z całym jej pięknem, harmonią, życiem duchowym, nie możemy jej stawiać na gruncie bezwartościowym.

Oczywiście, filozofia, za prawo swe uważając współpracownictwo z naukami specjalnymi w poznawaniu świata, ma także swoje obowiązki, inna bowiem jest rzecz filozofia, inna *filozofowanie*: potępia też i prof. Struve, zarówno z realistami, ową częścią spekulację, wyobrażającą czyjeś osobiste poglądy na zagadkę świata, choćby pozornie błyskotliwe, lecz niemające podstawy iście naukowej. I filozofia szuka dowodu, zatem wychodzić musi z punktu niewzruszonego, niby z twierdzy, a punktu tego, czyli materiału, dostarczają jej nauki realne; i ona na równi z nimi rozbiera, a następnie skupia dane fakta, ażeby się o ich rzeczywistości przekonać: z dwóch faktów, udowodnionych pracowitą drogą logiki, wyprowadza trzeci, i w ten sposób rozpoznaje, dopóki jej starczy środków rozpoznawczych. Skoro więc w swym ogólnym na świat poglądzie postępuje trybem, podobnym do trybu nauk ścisłych w ich poglądach szczegółowych, a uznawanym za naukowy, więc nie podlega zarzutowi nienaukowości; jeżeli zaś zbroczy od tego trybu, popadnie w część dyalektykę, albo w okultyzm, spirytyzm, mistycyzm, i t. p., to przestaje być filozofią, i niema co o niej mówić, przestaje być wyrazem nauki. Bez zapanowania nad wynikami nauk specjalnych i bez łączności z nimi, niema prawdziwej filozofii; i tylko przy należytem poznaniu tych wyników może ona spełnić przyswojoną sobie ich funkcję krytyki, zwłaszcza gdy napotka co do nich poważne wątpliwości. Tylko na podstawie tych uzasadnionych wyników może

ona posuwać swój pogląd ogólny na świat, i tu wkracza już w dziedzinę nauk specjalnych, równie jak te, co wysnuwając swe wnioski ogólne, wkraczają w zakres filozofii; w pasie granicznym spotyka się specjalista z filozofem, i wtedy sposobność znajdują do pomówienia o kwestiach wspólnych. Jest to tak nieuniknione, że wszystkie przecie nauki specjalne tworzą sobie własne filozofie systematy, w których niepodobna nie spotkać się z wyraźnym lub domyślnym, ogólnym na świat poglądem, oraz z krytycznością filozoficzną, bez której wszelkie zasadnicze przypuszczenia, zapoczątkowujące naukę specjalną, pozostawały-by zawsze w stanie naiwnego realizmu. Na tem też polu można dopiero, przy pomocy krytycznych czynników filozoficznych, objąć wszystkie wyniki analitycznego i syntetycznego badania, ażeby po wyrównaniu ich różnic i nieporozumień wśród samychże nauk specjalnych, dzięki filozoficznej krytyce, urzeczywistnić najwyższy ideał myśli ludzkiej: możliwie pełny i jednolity w sobie pogląd na świat.

Jedno tylko poważne zachodzi pytanie: jaka jest granica poznawalności? Granicę tę a priori zakresła tak dobrze francuski pozytywizm (Comte), jak angielski agnostycyzm (Huxley, za którym poszedł Spencer). Ale granice te wynikają z samej oceny władz poznawczych umysłu, z logiki, którą uzupełnia metoda. Tę zasadę niepoznawalności (*inconnaisable*, *unknowledge*), radzi stosują realiści do metafizyki, do poznawania zasad bytu z punktu ogólnego, tak, jakby ona nie istniała dla poglądów szczególnych, które nie wychodzą poza empiryzm. Nie tak się rzecz ma: granica ta niezaprzeczenie istnieje w obu razach, tylko nie wypada jej dobrowolnie rozszerzać, murem chińskim zamykając rezultaty badań empirycznych, i więcej nieco ufając podmiotowi w stosunku jego do poznawanego przedmiotu. „Jeżeli wiem napewno — powiada prof. Struve — że *istnieje* słońce centralne, wokoło którego bieży cały nasz system słoneczny w kierunku gwiazdy Herkulesa, to czyż na tej podstawie *istnienia* słońca centralnego nie mogę sobie wytworzyć w przybliżeniu pojęcia o jego zasadniczych własnościach, występujących na jaw w tem istnieniu? Dlaczegoż mamy być koniecznie bardziej wstrzeźliwi w naszych dążnościach poznawczych, odnośnie do niewątpliwie istniejącej *istoty* wszechrzeczy“? Nie rozszerza się autor w krytyce agnostycyzmu, po obszerniej rozprawie z pokrewnym mu, a raczej pochodnym odeń, pozytywizmem, lecz dla bliższego poznania rzeczy odsyła do dzieła Fouillé: „*Le mouvement idéaliste et la réaction contre la science positive*“, zwłaszcza ks. I: „*Les limites de la science et l'idée de l'inconnaisable*“. Dzięki za tę wskazówkę, tylko jest to książka, napisana ciemniej jeszcze od wszelkiego „*inconnaisable*“.

Na trzeciem miejscu stawia autor stosunek filozofii do życia praktycznego, i tu przypada właściwe miejsce na rolę, jaką ona ma odegrać w moralności. Planu swej roli nie może ona nakreślić z góry, gdyż była-by to utopia, ale kierować się powinna tem, co widzi, czego dotyka, czem się przejmuje, aby na tem oprzeć swoją krytykę. Moralność swą mają w różnym stopniu zarówno zwierzęta, jak ludzie—ci ostatni, o których tu jedynie chodzi, stosownie do rasy i szerokości umysłowego rozwoju, i według niej też postępują, zachowują się w życiu. Co jest pierwotnym, żywiolowym bodźcem tego postępowania? Rozumie się, popęd zachowawczy: każde jestestwo dba o to, aby swój byt zachować, i stosownie ku temu wybiera środki, które uważa za dobre. Z rozważenia się w bycie ludzkości wynika, że człowiek, stosownie do swej natury, wszędzie i zawsze dobro to ujmował i ujmuje w trzy wielkie działy: ekonomiczny, społeczny i religijny; pierwszy, odpowiadający jego potrzebom materyalnym, fizycznym, cielesnym; drugi socyalnym, trzeci uczuciowym. Są to działy integralne, działające wspólnie dla wydania ogólnego dobra (dobrobytu, w terminologii prof. Struvego), tak, iż bez jednego z nich ono-by nie istniało: bez dobra ekonomicznego utrudnionem, albo wręcz niemożliwem byłoby życie, jak organizm zwierzęcy bez kości pacierzowej; bez socyalnego, był-by człowiek pozbawiony pomocy w ciężkich warunkach istnienia; bez religijnego, czuł-by się prostem zwierzęciem, nieodpowiedzialnem za czyny własne względem innych. Filozofia nie łamie tych działów, tylko wprowadza do nich swą krytykę, raz, dla udoskonalenia o nich pojęcia, powtóre, dla wskazania środków należytego, a zgodnego z ogólnym na świat poglądem, urzeczywistnienia ideału dobra ogólnego. Bez światła, jakie ona wnosi do gromad ludzkich, ekonomia była-by bezmyślnem, ciąglem łupiestwem darów natury, wyłączającym pracę i przemysł; społeczność—walką wszystkich przeciw wszystkim; religia--dzikim zabobnem. Niema też filozofa, począwszy od Siedmiu mędrców Grecyi, który-by do swego systemu nie wprowadzał nauki o dobru, i niema narodu, który-by tego pojęcia po swojemu nie wcielał. Próżno to mówić, że moralność zmienia się ze stopniem szerokości geograficznej: zmieniają się formy, ale idea pod niemi wszędzie pozostaje ta sama, idea obowiązku, zależności, ukrywająca się w wyrazie: sumienie, które wyobraża nakaz wewnętrzny, choćby go nie było na zewnątrz, i nie dozwala obchodzić prawa, choćby obejście było łatwem.

Owóż, zadaniem w tym kierunku filozofii: zapanować nad formami, sprowadzić ideę do jednej, jedynej formy, wytrzymującej próbę wszystkich sprawdzianów, powołać wszystkie nauki do współpracownictwa, dla wynalezienia takiego kryterium, którego sankcya uczy-

niła-by obowiązek istnie *obowiązującym*, które-by przemówiło zarówno do umysłu, uczucia i woli, bez względu na temperament i stopień szerokości geograficznej. Jeżeli takie kryterium nie istnieje, to nie istnieje i moralność, istnieje tylko *modus vivendi*, rygor czasowy, oportunistyczny, niemający w sobie żadnej wartości wewnętrznej. Jest to kwestya najważniejsza dla filozofii, kwestya jej życia lub śmierci; bo cóż-by wreszcie warta była taka filozofia, która-by w sprawie najwyższego dla człowieka znaczenia nie wypowiedziała, a przynajmniej nie dążyła do wypowiedzenia stanowczego słowa. Oh! wtedy, rzeczywiście, można-by poprzestać na wynikach badań umiejętności specjalnych; przy ich współdziałaniu, trochę kulawo, trochę krzywo, jednakże szłoby jakoś życie dla jednostki i dla społeczeństwa; ale, bez sankcyi moralnej, bez trwogi względem niej zniewalającej, czyli poprostu, bez ideału, bez sumienia, prosto i wzniosłe ono nigdy nie pójdzie. Każdy też człowiek, dbający o swą istotę, do którego wdzieczy się powabami swemi jakakolwiek filozofia, ma prawo na jej zalecanki zapytać: a czy masz ty sankcyę moralną? Słusznie więc powiedział myśliciel nasz, Jan Śniadecki (V, 112): „Wolno sobie bredzić i finezować w psychologii i logice, ale nie w fundamentach etyki, od których szczęście indywidualne i zbawienie towarzystwa zależy.“

Nasuszyli też sobie nad nią głowy filozofowie wszystkich odcieni, którzy zawsze widzieli przed sobą jednostki, gromady, a wszędzie nad niemi jakieś bóstwo, widzialne czy niewidzialne, a wtrącające się do spraw ludzkich. Autor nasz, rozumiejąc wybornie ważność i zawilność sprawy moralności, nie rozwiązuje jej tu metodycznie, boć nie miejsce na to we „Wstępie do filozofii“; ale z całego określenia stosunku jej do dóbr materialnych, do społeczeństwa i religii, widnieje aż nadto źródło, w którym upatruje on sankcyę moralności: jest ono tem samem, które wskazywał w traktacie: „Zur Psychologie der Sittlichkeit“, w „Syntezie dwóch światów“, tudzież w rozprawie „O nieśmiertelności duszy“, a ostatecznie w artykule: „Etyka“, zamieszczonym w „Wielkiej Encyklopedyi“ Sikorskiego. Natomiast, przytacza on opinie o moralności różnych, rozumie się, pierwszorzędných myślicieli, zatrzymując się przeważnie na Benthamie i Kancie; zestawia pod względem moralności wprost przeciwne sobie systematy filozoficzne, jak ascetyzm i pesymizm, cyuizm i stoicyzm, epikureizm i utylitaryzm, zwracając przytem uwagę w sposób krytyczny na wszystkie te poglądy, jak również na kierunek doktryn materialistycznych i pozytywistycznych, wprowadzających moralność niepodległą: etykę, wynikającą z dogmatów nauk przyrodniczych, z instytucyi prawodawczych, oraz

z apodyktycznych przepisów religii pozytywnych, rozróżnia od etyki wynikającej z niezależnych badań filozofii; a cały ten, wielce zajmujący, prawdziwie *con amore* opracowany, rozdział, kończy poglądem na ideał i obowiązki życiowe samego filozofa w stosunku do życia praktycznego: ustęp wcale nie zbyteczny, przeciwnie, dający wiele do myślenia, jeśli sobie przypomnimy różnicę między zasadami a życiem takiego Seneki albo Bacona, a z drugiej strony zacnego Littré, lub podobnych mu ateuszów.

Znając już zadania filozofii, jako nauki, badającej ogólne zasady wiedzy, podmiotowe i przedmiotowe, po rozbiorze stosunku jej do twórczości, do umiejętności specjalnych i życia praktycznego, należy wytknąć drogę, wiodącą do rozwiązania tych zadań, czyli *metodę*, pamiętając, że filozofia wyróżnia się wśród innych nauk krytyczną samodzielnością myśli, tudzież dążnością do ogólnego na świat poglądu. Za taką metodę autor przyjmuje analizę i syntezę, czyli dedukcję i indukcję, które wzajem sobie służą za sprawdzenie. Nie tu miejsce na określenie tych sposobów, używanych wreszcie przez naukę w ogólności; to tylko zaznaczyć wypada, że, jak każda nauka, tak i filozofia, dwojako do swojego zadania sposoby te stosuje.

Z zadania tego, oraz jako nauka ściśle krytyczna, w analizie swej zawrzeć ona musi: krytykę umysłu, czyli zasadniczych jego czynności poznawczych; krytykę wyników i hipotez umiejętności specjalnych, o ile te przyczynić się mogą do urobienia filozoficznego na świat poglądu; nareszcie, krytykę historyczną samej filozofii, dla przekonania się, co w jej zabytkach, zgodnie z charakterem wiedzy, jest do przyjęcia, co do odrzucenia. Krytyczny rozbiór tych trzech czynników, dokonywany przez odpowiednie działy nauk filozoficznych, wyczerpuje dopiero analizę filozoficzną, a przy ścisłym jedynie ich związku i wszechstronnem ich zastosowaniu, analiza ta staje się narzędziem filozoficznego badania.

Analiza, jak wiadomo, rozpoczyna działanie swe od najbardziej pojedynczego, od najdrobniejszego, ile być może, szczegółu, jaki umysł upatrzy w poddanym rozbirowi przedmiocie. Nie całość obchodzi go, lecz części składowe. Jeżeli umysł ma przed sobą, przypuśmy, jakiś przedmiot materialny, widzi on w nim pewną złożoność, której nie znając, rozkłada ją, próbując kolejno wszystkich wrażeń zmysłowych, dotyczących barwy, siły oporu, wagi i t. p.; podobnież, na podstawie świadomości tego wzroku wewnętrznego (*conscientia*), dzieje się z każdym przedmiotem umysłowym. W zastosowaniu więc do filozofii, analiza dopomaga nam do poznania zasadniczych czynników, wchodzą-

cych w skład poglądu naszego na świat i jego objawy. Ale to nie do-
syć. Jeżeliśmy rozłożyli jaki przedmiot, to zniszczyli-bysmy go tylko,
jako całość, gdybyśmy nie zdołali go napowrót w tę całość złożyć,
czyli dopatrzeć się żywego związku między temi rozerwanemi częściami;
gdy zaś tego dokonamy, wtedy dopiero możemy powiedzieć, żeśmy
przedmiot ten poznali. Próba ta, odwrotna ta czynność, nazywa się
syntezą.

Któż nie je, nie śpi, nie porusza się? Każdy więc na swój poży-
tek ma jakieś pojęcie o pokarmie, o śnie, o ruchu? Któż nie ma pojęcia
własnego o świecie, jako prawidłowym ustroju wszechbytu, w którym
każdy szczegół zajmuje właściwe sobie miejsce, wynikające z pewnych
praw powszechnych, działających jednostajnie, wszędzie i zawsze, po-
wtarzających się ustawicznie, jak śmierć i życie? Mamy to syntetyczne
pojęcie świata przed wszelką filozofią: daje nam je wyobraźnia, trady-
cja, religia, szkoła, wszystko razem lub pojedynczo. Ale jest-że to po-
jęcie prawdziwe? Filozofia, która niczemu nie dowierza i o wszystkim
wątpi, póki nie sprawdzi, zużytkowuje jednak krytycznie te syntety-
czne wytwory umysłu, a metoda, którą się w tym celu posługuje, przy-
biera też miano syntezy.

Odpowiednio trojakiemu stosunkowi filozoficznej analizy do
przedmiotów jej czynności, synteza trojacie ma też zadanie: sprawdzić
przedewszystkiem wiarygodność czynności umysłowych, o ile słusznym
lub niesłusznym jest wydany przez nie ów naturalny, zwyczajny, syn-
tetyczny światopogląd, a to dla nadania mu, na podstawie krytyki
umysłu, charakteru wewnętrznej konsekwencji i ścisłości. Powtóre,
ponieważ do poznania świata przyczyniają się nauki specjalne, których
wynikami posługuje się filozofia, przeto do syntezy należy wyniki te,
sprawdzone i udowodnione, zgromadzić w jedno uogólnienie, dla wycią-
gnięcia z niego pewnych wniosków co do najwyższych zasad bytu wszech-
świata. Zebrać, nareszcie, krytycznie rozebrane usiłowania przeszło-
ści, dokonywane dla wytworzenia możliwie doskonałego na świat po-
glądu, ocenić wyniki, przedstawiające uzasadnioną trwałość, i utwo-
rzyć z nich organiczną całość, która-by się tym sposobem przyczyniła
do rozwiązania zadań filozofii. Trzy te czynniki metodologiczne z za-
kresu syntezy, w połączeniu z poprzednio wskazanemi czynnikami
analizy, zdolne są nadać badaniom filozoficznym charakter istic nau-
kowy, którego one nabyć nie mogą drogą prostej dyalektyki, czyli
czysto osobistego rozumowania, nieopartego na gruncie realnym.

Ale dokonać tego może w całości, lub choćby tylko w części,
umysł specjalnie do badań filozoficznych uzdolniony, i rozbiorowi też,

takiego umysłu autor obszerne poświęca wywody. Banalnością było-by dowodzić tej specyalności: wszak samo doświadczenie wskazuje, iż jedne umysły lepiej widzą w naukach konkretnych, inne w abstrakcyjnych, i rzadko spotkać uczonego, który-by był równie biegłym, np. w językoznawstwie, jak w matematyce. Filozofia, w duchu swego określenia, budując ogólne zasady wiedzy, zarówno podmiotowe, jak i przedmiotowe, wymaga przedewszystkiem umysłu, podatnego do obu tych zadań, który-by z równą łatwością orientował się w zasadach faktów realnych, jak i zatapiał się w głębie subtelności metafizycznych. Bez tej podwójnej łatwości, nie może on w szranki, zakreślone dla filozofii, z powodzeniem wstępować: schwyaci kilka myśli, przestudyuje coś powierzchownie, i zostanie mniej lub więcej dylettantem. Nabyć pojęcia o stanowisku filozofii w rządzie innych nauk, przyswoić sobie jej kurs w pewnym zakresie, może każdy człowiek, stosownie się kształcący; ale *pracować* dla filozofii może tylko wybrany, to jest, umysłem filozoficznym obdarzony. Bo przecież filozofia, to nie jakaś łąka, wyspa lub góra, istniejąca niezależnie od ludzi, którą dość tylko odkryć. Nie; ona istnieje tylko dzięki umysłom, które ją wytworzyły, wytwarzają i wytwarzają będą; są to zatem umysły twórcze.

Ogólne to określenie umysłu filozoficznego, w jego cechach głównych, nie wystarcza. Autor, obok danego uzdolnienia, widzi trzy jeszcze przymioty, dla tegoż umysłu niezbędne. Powinien on posiadać: 1) wysoką samodzielność, czyli dyalektyczną, (w dodatniem znaczeniu) zdolność, polegającą na wysnuwaniu wniosków prawdopodobnych i tworzeniu kombinacji oryginalnych z własnej skarbnicy myślowej, czyli podmiotowych; 2) zmysł krytyczny, zdolny bystro oceniać nietylko obce zasady, poglądy i wyniki badań w stosunku do prawdy i istoty rzeczy, ale z równą też niepodległością własne rozważać orzeczenia i wątpliwości; 3) zdolność konstrukcyjną, która z rozpierzchłych poglądów i wyników badań buduje całokształty wiedzy. Przymioty te, cechujące mężów wszelkiej nauki, szczególnie potrzebne są filozofowi, nietylko ze względu na bogactwo i różnorodność szczegółów, w których rozpatrzeć się musi, lecz i dla stosunku między zdolnościami poznawczemi, a rzeczami poznawanemi, do których i sam przedmiot poznający należy.

Czy podobna jednak apodyktycznie żądać tej troistej potęgi w jednym umyśle, będącej przywilejem rzadkich tylko geniuszów? Autor poprzestaje choćby na dwóch przymiotach, jeden go nie zadawalnia. Jakoż, gdyby tym przymiotem była jedyna zdolność dyalektyczna, umysł, nie opierający się na faktach, ignorujący wszelką krytykę obje-

ktywną, popadł-by w egotyczną jednostronność, w subiektywizm, nie mający dla nauki wartości żadnej, i filozof takiego umysłu, na mrzonkach budujący swój system, z oryginalnego, mógł-by łatwo stać się oryginałem. Spójrzmy na J. Jakóba Rousseau. Umysł to inicjatywy niepospolitej, którego myśli, *par excellence* oryginalne, nowością, śmiałością i błyskotliwością poruszyły miliony współczesnych; umysł niepozobawiony nawet pewnej zdolności konstrukcyjnej, dowodem „Contrat social“ i „Emile“; ale ponieważ odwrócił się od obiektywności i nigdy sam na siebie krytycznie nie spojrzał, tezy jego, nader samodzielne i oryginalne, zaledwie przeżyły swego twórcę. Zmysł krytyczny zawsze i wszędzie jest regulatorem, lecz, chodzący samopas, dopatrujący wszędzie tylko braków i niedoskonałości, nie wsparty ani na inicjatywie własnej, ani na zmyśle konstrukcyjnym, dąży raczej do destrukcji i negacji, nic w możności nie będąc sam z siebie zbudować, jak nic nie zbudowali Sofiści greccy. Ale, obok tego krytycznego wzroku, dać mu wielką inicjatywę, powstanie Kant, z którym każda filozofia rozprawić się musi, jeśli ma coś znaczyć w dziedzinie nauki. Prawda, że Kant, oprócz wszystkiego, był jeszcze zdolnym konstruktorem; ale też takich, jak Kant, posiadających wszystkie przymioty umysłu filozoficznego, i to w wysokim stopniu, jest zaledwie kilku: Arystoteles, Leibniz i może Descartes. Nie należy do nich Platon, ideolog, którego wielkie plany myślowe, skutkiem zbyt wybujałego subiektywizmu, niepowściąganego krytyką, często popadają w utopie, lub marzenia, dobre tylko dla poezji. Nie chcemy mnożyć nazwisk, ale rzeczywiście, czy to w pierwszych, czy w drugich szeregach, przy każdym nazwisku głośniejszem w filozofii, mogli-byśmy odkrywać wskazane przez autora przymioty umysłu, kojarzące się w pewnym stopniu, lub dostrzegać braki, stanowiące o rezultatach badań. Są nawet umysły konstrukcyjne, bez inicjatywy podmiotowej i bez krytyki przedmiotowej, ale, duchem porządku przejęte, zdolne z pozostawionych na polu filozofii okrucichów układać sposobem eklektycznym budowy, systematy, pozerne konsekwentne, a w gruncie niemogące oprzeć się silniejszemu powiewowi krytyki: to większa część scholastycyzmu, a właściwie ta jego strona, która wzięła sobie za hasło: „*philosophia theologiae ancilla*“. I na tej podstawie wszak można zbudować system?... Autor nasz zdaje się nawet nie wierzyć we wszechstronne uzdolnienie filozoficzne u pojedynczych osobników. „Jest ono—powiada (str. 622)—udziałem ludzkości całej, razem wziętej, pojętej, jako jedna istota myśląca, dążąca do zrozumienia samej siebie, świata i istoty wszechbytu... Umysły dyalektyczne, krytyczne i konstrukcyjne, są tylko różnymi objawami indywidualnymi ogólnoludzkiego umysłu filozoficznego o wszechstron-

nem uzdolnieniu, dającym ludzkości możność pracować wyczerpująco nad osiągnięciem zarówno samodzielnego, jak krytycznego i jednolitego na świat poglądu". To bezimienne a powszechne współpracownictwo wymagało-by osobnej rozprawy, potrąca bowiem o rozbijającą się dzisiaj ogólną kwestyę udziału mas w zasługach osobników, a właściwie nawet o inicjatywę; nie sama więc filozofia była-by w tem położeniu, ale wszystkie nauki. Autor jednak, kwestyi tej, jako niekoniecznie licującej z zadaniem „Wstępu do filozofii“, nie podnosi dalej, ani rozwija. Ja wprawdzie nie mam o tem dobrego pojęcia, ile np. przyczyniły się masy do utworzenia systemu geometryi Euklidesa, Organonu Arystotelesa, systemu gwiazd Kopernika: wiem tylko, że wiekami po drogach postępu biegną przodownicy, „qui sibi lampada tradunt“. I tak też rozumiałem, co autor mówił wyżej (str. 615), „że niema filozofii poza filozofem“. Żeby więc go nie posądzić o sprzeczność, wolę to drugie jego orzeczenie rozumieć bez metafory, tak, iż ludzkość, niespokojna o znaczenie własne we wszechbycie, o swoje losy na łonie bezbrzeżnych czasów, filozofuje sobie na własną rękę, nie dając zasypiać umysłom, do tego powołanym, i budzi je to jakimś sceptycyzmem, to buntem otwartym przeciw ich systematom, niezadawalającym wszechstronnie. Taki np. pozytywizm, zbrojny całym arsenałem nauki realnej, usiłujący przepołowić sferę myślenia — czyż to nie pobudka dla umysłów, filozoficznie uzdolnionych?

Trzy te przymioty umysłowe, które, według autora, ogół raczej tylko ma posiadać, niż człowiek pojedynczy, są nietylko przymiotami, ale prócz tego stanowią one główne etapy w rozwoju umysłu filozoficznego. Nasamprzód występuje dyalektyka subiektywna, która, nie pytając o dowody, z siebie samej wysnuwa na świat poglądy, i prawi też często o nim niestworzone rzeczy: jest to wiek dzieciństwa filozofii. Niebawem następuje reakcja; do dyalektyki przystępuje krytyka, myśl mężniejsze, ścięra się, nabiera hartu: to wiek młodości. Konstrukcja przychodzi na końcu, kiedy myśli dobrze się już przetarły, i umysł ma przed sobą materiał dostateczny do przedsięwzięcia syntezy: to wiek dojrzałości filozoficznej. Ażeby takie twierdzenie uzasadnić, należy się zwrócić do historyi. I rzeczywiście, autor wskazuje tę kolej przystępowania do umysłu nowych pierwiastków tam, gdzie nad filozofią pracowano samodzielnie i na wielką skalę. W Grecyi badania nad początkiem świata rozpoczynają się od czterech żywiołów, którym różni filozofowie samowolnie różne przypisują przymioty twórcze i konstrukcyjne: ci filozofowie są to istotnie w nauce dzieci, ale dzieci gienialne, a sama myśl poszukiwań pozytywnych, sam projekt przeciw mitycznemu na świat pogładowi, zdobi ich chwałą inicjatywy. Krytyka wy-

stępuje z Sofistami i Sokratesem przeciw samymże Sofistom, konstrukcyjność z Arystotelesem. Podobną ewolucję odbywa filozofia nowoczesna, po-Chrystusowa. Scholastycy na swój sposób poczynają od dyalektyki, krytyka występuje z Bakonem, systematologia z Kartezjuszem.

Zasadę rozwoju filozofii, opartą na trzech tych momentach, a przez siebie samego wprowadzoną, autor uważa za najwłaściwszą, jako upodobnioną do rozwoju umysłowego w osobniku, zatem psychologiczną. Ma ona wyższość nad zasadą rozwoju, podaną np. przez Comte'a, który pochod filozofii widzi w trzech stanach umysłu: teologicznym, metafizycznym i pozytywnym, co jest nieusprawiedliwionem. Mógł sobie kiedyś umysł ludzki tłómaczyć świat teologicznie, ale to jego tłómaczenie było nie filozofią, tylko religią. W pierwszym brzasku filozofii umysł, przeciwnie, zwraca się o wytłómaczenie świata nie do trzech dynastji bogów, lecz do sił natury (Fil. Jońska, Tales, woda, jako pierwiastek wszechrzeczy). Fałszem zatem jest, aby filozofia kiedykolwiek przez teologię rozwiązywać chciała zagadnienia świata; ona dostrzegala tylko poza jego zjawiskami ideę Boga, jako jedyne, możliwe wytłómaczenie wszechbytu, o ile za pierwiastek twórczy nie uznawała materji: to już wynikło samo przez się, z badań. Jeżeli zaś scholastyka teologizowała w filozofii swojej, było to raczej zaprzęciem pożyczanych form filozoficznych do obrony dogmatów religijnych, wynikiem czasowego nastroju umysłów, który niebawem pod ciśnieniem krytyki opadł, pozostawiając filozofię zupełnie wyswobodzoną z więzów teologicznych. Powtóre, Comte trzy swoje stany w rozwoju filozofii rozumie tak, że jeden wypiera drugi zaraz za swem pojawieniem się; co także nie jest prawdą. Nasamprzód, nie łatwo pojąć, co on rozumie przez stan teologiczny umysłu. Jeżeli to ma być skłonność do upatrywania we wszystkim zrzędzeń bóstwa, to stan taki odnieść można jedynie do umysłu mas naiwnych, jak było w Grecji i Rzymie, gdzie każdy krok ważniejszy, domowy czy polityczny, poczynano od wskazówek przepowiedni i wyroczni, ale nie do umysłu filozofów. Jeżeli zaś ma to być prosty bagaż religijny, który Comte uważa za negację nauki, to wszak on nie przeszkadzał nigdy mężom nauki do jej obiektywnego traktowania, i sam wreszcie Comte, usuwając z nauki teologię, która w niej nigdy przeważnej roli nie grała, wprowadza jednak swoją religię, pozytywną, religię ludzkości. Metafizyka? Ależ jej pełno w systemie samego Comte'a: czemżeż bowiem są takie pojęcia, jak siły i ruchu, przestrzeni i czasu, przyczyny i celu, zjawiska i istoty, materji i ducha i t. p., jeśli nie pojęciami metafizycznymi, bez których żadna nauka ruszyć się nie może. Inna rzecz jest wystrzegać się pewnych

zasad, nawet je lekceważyć, inna dowodzić, iż one nie mogą tkwić w umyśle jednocześnie, tylko jedna oczyszczać musi miejsce dla drugiej, i już bezpowrotnie przepada. Czasowe stany: teologiczny, metafizyczny i pozytywny,—to teoria sztucznie do rozwoju filozofii wprowadzona; kiedy zasada prof. Struvego, upatrująca w umyśle filozoficznym rozumowanie subiektywne, bogacące się kolejno przez krytycyzm i zdolność konstrukcyjną. trzy czynniki w miarę przyrostu istniejące współcześnie i zawsze dla badań filozoficznych potrzebne, nietylko jest zasadą naturalną, lecz i w całych dziejach filozofii znajduje sprawdzenie. Comte nie zdolnym jest dowodnie w historii wykazać swoich okresów, panujących wyłącznie, stwierdzić, że tu się zaczyna lub kończy okres teologiczny i t. d.; kiedy przyrosty czynników, wskazane przez prof. Struvego, występują jak na dłoni, czy to w starożytnej Grecyi, czy w nowoczesnej Europie, gdzie od upadku dyalektycznej szkoły Heglowskiej krytycyzm coraz bardziej rozszerza się w filozofii, a jednakże dyalektyka, czyli oryginalność pomysłów, nie upada—a konstrukcyonizm nowej nabiera siły.

Umysł z natury filozoficzny, to jest zdolny do wyciągania wniosków i czynienia trafnych uogólnień, obok swych znamiennych przymiotów: dyalektyki, krytyki i zdolności konstrukcyjnej, wymaga nadto odpowiedniej uprawy, aby człowiek, takim obdarzony umysłem, mógł nazwać się filozofem, jak inni zwą się matematykami, historykami i t. p. Jest to uprawa zgoła swoista, cały proces systematyczny, któremu autor poświęca ostatni rozdział swej pracy, przeważnie pedagogiczny, a wystudyowany aż do drobiazgów. Oczywiście, któż tu mógł wystąpić właściwiej w roli pedagoga, niż trzydziestopięcioletni profesor, który i sam podobne wykształcenie przebywał, metody doświadczal na sobie i na innych, miał sposobność spostrzegać wszystkie zalety i wady sposobów filozoficznego wykształcenia. Nie możemy śledzić go w całej tej pedagogice, dotykającej mnóstwa różnorodnych kwestyi, ale to pewna, iż rzeczy w tym rodzaju, napisanej tak gruntownie, wszechstronnie, praktycznie i odpowiednio do dzisiejszej naszej kultury umysłowej, nie pamiętamy, proporcjonalnie do stanu umysłów, od czasu mało dotąd ocenionego dzieła Kalasantego Szaniawskiego: „Radzy dla czytających książki“. A jakież to wymagania stawia prof. Struve przyszłemu kandydatowi na filozofa! Radzimy program jego przeczytać tym, którzy z lekkim sercem zaliczają filozofię do utworów belletrystyki, do kompozycji artystycznych.

Nie dosyć jest mieć dzisiaj umysł do badań filozoficznych podatny; trzeba sobie w tym kierunku całe życie urządzić. Niema tu już dziś

samouctwa, niedostateczne jest słęczenie nad książkami według przypadkowego lub umyślnego wyboru. Potrzeba szkoły, i dobrej szkoły, która-by nie narzucała swoich opinii, nie krępowała samodzielności młodzieńczego umysłu, ale kierowała nią przez wszechstronne ukazywanie przedmiotu. Lecz ileż wymaga pracy młodzieńca samo przygotowanie się do zawodu filozofa. Musi on nasamprzód, jako członek swojego społeczeństwa i ludzkości, wykształcić się ogólnie, w kierunku humanistycznym, poznać historię własną i powszechną, zarówno jak literaturę, posiąść kilka języków, aby zbliżyć się do cywilizacji ogólnej, i t. p. Przygotowanie to dostarczy mu dopiero materiału do wysnuwania wniosków dyalektycznych nad światem, a lubo niezbędne, mogło-by wyrodzić w jego umyśle filozofię jednostronną, zatem fałszywą. Reakcją w tym kierunku sprawiają dopiero nauki specjalne, czyli realne, niemilosierne Eumenidy filozofii. Obsta je zatem prof. Struve, iżby, wobec uniwersalnego jej charakteru, adept jej przyswoił sobie gruntowne wiadomości z zakresu wszystkich nauk specjalnych, gdyż każda z nich zawiera w sobie pewne dane do urobienia zupełnego na świat poglądu. Ale że niepodobnym jest taki uniwersalizm w jednym człowieku, bo nań nie starczyło-by i życie całe, przeto z konieczności porzestać trzeba na jakimś minimum, choćby na ogólnem poznaniu nauk specjalnych i na ich ostatnich wynikach, krytycznie przedstawionych. Adept taki musi być ciągle *au courant* nauk realnych, jako współpracowniczek filozofii w poznaniu świata.

Po wykształceniu się humanistycznym i realnem, z ciągłym zwrotem na jedno i drugie, dopiero przystępuje się do zawodowego wykształcenia w filozofii, która poczynać się powinna od „wstępu krytycznego“ do niej, przejść przez encyklopedyę nauk filozoficznych i stopniowo wchodzić w jej nauki szczególne, aż do rozpoznawania całych systematów. Faza ta odpowiada właśnie umysłowemu konstrukcyonizmowi; skąd widzimy, że autor nawet w tem ustopniowaniu wykształcenia filozoficznego miał na myśli wskazane przez się przymioty filozoficznego umysłu: studia humanistyczne odpowiadają fazie dyalektyki, realne — momentowi krytycznemu, specjalnie filozoficzne łączą się ze zdolnością konstrukcyjną, która ułatwia nareszcie jednoczenie opracowanych szczegółów w umiejętną całość.

Otóż i wszystko, w ogólnych wyrazach, czego się dowiedzieć możemy z tej wielkiej, ostatniej pracy prof. Struvego. Czyż wszystko?.. Wszak to jest tylko sprawozdaniem z treści głównej, z pominięciem szczegółów, z których każdy, bez wyjątku, jest mniejszem lub większem, ale zawsze cennem ziarnem w różańcu wiedzy filozoficznej. Wybierając to, co mi się zdawało najważniejszym i najcharakterysty-

czniejszem i uzupełniając własnymi na rzecz poglądami, mogłem coś przeoczyć, a co gorsza, i czego-bym sobie nie wybaczył, mogłem myśl autora wykoszlawić, lecz stało-by się to nieumyślnie, i w takim razie chętnie przyjmę jego sprostowanie. Dzieło to, przyznaję, zamało czytałem; ze względu na poruszone tam kwestye, trzeba-by mu dłuższy czas poświęcić. Dzieła tak wyczerpującego, jako „Wstęp do filozofii“, nie posiada równego sobie żadna literatura, powiada o niem w powołanym artykule p. Lutosławski, który, co prawda, bardzo zdaleka tylko dał nam je poznać. Na dzieło tak wyczerpujące spoglądać można więc z różnych stron, rozprawiać się o wiele szczegółów, i nawet przyjść do bardzo interesującej dyskusji; ale nie to mogło być tu założeniem mojem. Chciałem spojrzeć tylko na całość, a ta wydała mi się dziełem umysłu, wszechstronnie przygotowanego, oraz owocem pracy żelaznej i systematycznej.

Gdybym do sądu o tem dziele przymierzał kategorye umysłu filozoficznego, wskazane właśnie przez autora „Wstępu“, powiedział-bym, że umysł jego tu okazał się przeważnie krytycznym, w części konstrukcyjnym, a najmniej dyalektycznym. Nie posunie on ani na krok myśli, ażeby jej nie zaopatrzył w odwód krytyczny, i albo, jak matematyk, jeśli stawia twierdzenie z góry, to zaraz go dowodzi, albo je, niby wniosek, stawia na gruncie już udowodnionym. Ale też samą krytyczność zachowuje on i względem opinii obcych, a zwłaszcza zdaniu jego przeciwnych. Nie przeraża go żadna wielkość: każdej on śmiało zagląda w oczy, bo czuje, że ma za sobą słuszność i odpowiednie jej argumenty. Rozprawi się i z Kantem, i z Heglem, z Comte'm i ze Spenserem, tylko z ujmującą godnością, z uznaniem stopnia wartości, prawdziwie po akademicku. Co większa, w historycznym rozpoznawaniu badań w pewnych materyach, nie gardzi on głosami nawet maluczkich (dotyczy to piśmiennictwa naszego), co mu nawet ma za złe p. Lutosławski, mówiąc: „Objektywność Struvego idzie tak daleko, że nawet z fachowego punktu widzenia można-by mu zarzucić, że zbyt obszernie i cierpliwie uwzględnia elukubracye dylettantów“,—których znowu p. Lutosławski traktuje zbyt pobieżnie, zaliczając do nich i Herberta Spencera. Nie zgadzam się w zupełności ze zdaniem p. Lutosławskiego. Jeżeli filozofia nie ma być udziałem samych magów i zamykać się w świątyniach ad hoc przeznaczonych, lecz pisze się dla ogółu, to ci „dylettanci“, (czytaj, ludzie wykształceni), mają wszelkie prawo zabierać głos, jako reprezentanci ukształconego ogółu, a filozofom fachowym wolno ich karcić, jeśli błędzą: stąd zawiązuje się nawet pożyteczny stosunek między fachem a życiem, i tak też, zdaje mi się, rozumie tę rzecz prof. Struve.

Dzieło jego skądinąd, jako forma objawu, wydaje mi się *par excellence* analitycznem. Wychodzi ono z jednej tylko przesłanki, z określenia tego, czego się od filozofii wymaga. Każdy krok dalej jest już tylko rozbiorem nasuwającej się myśli, a w toż określenie wchodzącej, następuje za każdym razem rozbiór tego, co ma z tą myślą bezpośredni związek, co ją popiera, lub zdaje się jej przeciwieć. Szereg rozdziałów, paragrafów, ustępów, to szereg rozbiorów, ciągle wszakże zwracających się do pierwotnego punktu, to jest do określenia filozofii. Tym sposobem szeregi te mają z sobą łączność nieprzerwaną, a przez to stanowią jedność taką, jak np. kurs geometrii analitycznej. Pomijam już trzeźwość i zasadniczość tych rozbiorów, ale w imię nauki zaznaczyć winienem tę właśnie umiejętność zespolenia wszystkich części w całość integralną, jednolitą, w której niema nic luźnego, kołaczącego się bez miejsca dla siebie, w próżni; tak, iż po wykończeniu, całość ta przedstawia się, jako istna synteza. Skutkiem tego, powiadam właśnie, że według kategorii prof. Struvego, przyznał-bym jego umysłowi zdolność *konstrukcyjną*, a więc zachęcającą do budowania całości, czego mu dotychczas wrogie okoliczności (Logika) nie dozwoliły. Też same mniej więcej przymioty przyznaje umysłowi jego i p. Lutosławski (*l. c.*), w słowach: „Aby wydać takie dzieło, jak „Wstęp do filozofii“, istotnie dzieło *krytyczne*, trzeba było, jak Henryk Struve, przejść przez szkołę wielu pierwszorzędnych nauczycieli filozofii, potem być zmuszonym do walki długoletniej z niekompetentną ignorancją, i przez to nabrać anielskiej cierpliwości, bezstronności i obiektywności. Trzeba było w dodatku mieć wrodzoną pracowitość niemiecką, połączoną z polskim animuszem i *zdolnością architektoniczną*, nietylko do ścisłej klasyfikacyi nagromadzonych materyałów, ale do ich estetycznego układu w pięknie zaokrągloną całość.“ P. Lutosławski, chwając, prócz tego, popularność wykładu, przeznacza dzieło to do czytania nawet dla uczniów gimnazyalnych. Ja, zgadzając się na wykład łatwy, nie mogę pójść tak daleko. Uważam, przeciwnie, że dzieło to z zajęciem i pożytkiem czytane być może tylko przez ludzi, obytych z rzeczami i tokiem filozofii; a ktoś, dla którego ona jest żelaznym wilkiem, wobec mnóstwa terminów, nazwisk, szczegółów, okoliczności, zgoła sobie nieznanym, prędzej odstręczyć się może od czytania dzieła, niż do niego zachęcić. A zachęty dla przygotowanych znajduje się tam dużo, oprócz treści, w samej formie literackiej: silne przejęcie się przedmiotem, miłość dla nauki i społeczeństwa, jakaś dobroć i względność dla bliźnich, szacunek dla cudzej pracy i zasług, słowem, odbicie się moralnego charakteru autora w dziele, przy pięknym języku, stanowi niemałą jego zaletę.

Oceniła ją też publiczność, gdy po pierwszym wydaniu, prędko wyczerpanem, w dwa lata ukazało się drugie. Książka filozoficzna u nas, w dwóch raptownych wydaniach, toż to koniec świata. Snać okoliczności mocno się zmieniły od czasu, kiedy prof. Struve wydawnictwo swej „Logiki“ zamknąć musiał na pierwszym rozdziale. Oby też ten jego „Wstęp do filozofii“ był zarazem u nas wstępem do lepszych czasów filozoficznych.



<http://rcin.org.pl/ifis/>

ERRATA:

| | | | |
|---------|-----------|---------|------------------------------|
| str. 15 | wiersz 15 | zamiast | Meleschotta — Moleschotta. |
| " 16 | " 32 | " | ciwilisation — civilisation. |
| " 19 | " 25 | " | świętego — swoistego. |
| " 59 | " 19 | " | odwód — dowód. |
