

**Damian Włodzimierz Makuch**

Uniwersytet Warszawski

## *Psychologia w Szkole Głównej*

*Słowno o krytyce pozytywnej* Bolesława Prusa to jeden z najciekawszych opisów dojrzewania intelektualnego generacji, którą niemal stulecie później Stanisław Fita nazwie „pokoleniem Szkoły Głównej”<sup>1</sup>. Choć wybitny polski realista sięga wspomnieniami do czasów lubelskiego gimnazjum, to w syntetycznym skrócie próbuje objąć zagadnienie znacznie szersze. Interesuje go, skąd „młodzi” czerpali inspiracje na początku drogi twórczej, przywołuje więc listę książek, autorów i dyscyplin, studiowanych – według niego – poza oficjalnym, szkolnym obiegiem.

Na własnym przykładzie pokazuje kierunek, w jakim szły te wczesne zainteresowania:

Zaraz powiem, od czego Głowacki nie tylko nie był „odciągany”, lecz raczej do czego był „pociągany” przez matematykę. Z upodobaniem uczył się on statystyki – bo w niej były cyfry, czytał ekonomię Milla – wykładaną jak geometrię, i ekonomię Roschnera – gdzie znowu były cyfry. Z wielkim zaś zapałem studiował logikę, która tłumaczyła metody dedukcyjne i indukcyjne, a dzięki **logice** – **psychologii**. I tak dalej<sup>2</sup>.

Psychologia usytuowana na końcu tego ciągu została potraktowana jako bardzo ważny etap w przemianach systemu wiedzy lat sześćdziesiątych wieku XIX, swego rodzaju punkt dojścia, do którego ostatecznie prowadziła nawet najściślej naukowe dyscypliny.

W kontekście przytaczanych przez Prusa nazwisk jego przekonania uzyskują niemal automatyczne wytłumaczenie. Poglądy pisarza, obok znanych sądów Juliana Ochorowicza (innego naukowca związanego z gimnazjum w Lublinie), stanowiłyby przykład wzmacniający przeświadczenie, że „młodzi” wzorują się na

---

<sup>1</sup> S. Fita, *Pokolenie Szkoły Głównej*, Warszawa 1980.

<sup>2</sup> B. Prus, *Słowno o krytyce pozytywnej (Poemat realistyczny w 6 pieśniach)*, w: tegoż, *Pisma*, t. 29: *Studia literackie, artystyczne i polemiki*, Warszawa 1950, s. 169–170. W cytatach zostawiam podkreślenia autorów (kursywa, rozstrzelony druk), swoje własne zaznaczam zaś przez pogrubienie.

teoretykach angielskich (np. Johnie Stuarcie Millu, Herbercie Spencerze i Aleksandrze Bainie), którzy na przekór dyrektywom Auguste'a Comte'a nie wyrzucają psychologii poza obszar namysłu, ale włączają ją w pozytywistyczną piramidę naukową. W rzeczywistości jednak proces dojrzewania „młodych” był jeszcze bardziej skomplikowany, a kierunki recepcji nie aż tak wyraźne.

Zdystansowanie się wobec deklarowanych przez pisarza lektur przyjdzie łatwiej, jeśli uwypukli się ideologiczną podstawę jego generacyjnej opowieści. Mitotwórczy charakter *Słownika* dałoby się porównać tylko do kolejnych wydań *Zarysu literatury polskiej* Piotra Chmielowskiego<sup>3</sup>. W obydwu tekstach odesłanie do pozytywizmu zachodniego ma charakter gestu formacyjnego. Próbuje się w nich retroaktywnie włączyć zainteresowania „młodych” w szerszy, europejski nurt myślowy, aby tym samym scentralizować własną grupę i uprzywilejować jej dokonania. Dlatego też badanie intelektualnych źródeł generacji wymaga nieustannego pytania o inspiracje nieoczywiste, o wpływy nienazywane wprost, często zacierane czy wypierane.

W niniejszym artykule przyjrę się szczegółowo pozycji psychologii w Szkole Głównej, zwłaszcza w odniesieniu do najważniejszego jej przedstawiciela, Henryka Struvego, którego uwagi uzupełnię odwołaniami do poglądów innych profesorów tej placówki: Wiktora Feliksa Szokalskiego związanego z Wydziałem Lekarskim oraz Kazimierza Kaszewskiego prowadzącego kursy przygotowawcze<sup>4</sup>. To właśnie Struve swoje wykłady z logiki zwykł poprzedzać wstępem psychologicznym. Przedstawione przez Prusa ukierunkowanie zainteresowań „młodych” (przejście od logiki do psychologii) powtarza więc układ zagadnień wygłaszanych *ex cathedra* przez młodego profesora.

Przybliżenie tej tradycji myślowej może przynieść wiele korzyści. Z jednej strony uwidacznia problem ciągłości wieku XIX, z drugiej – pokazuje, na jaki grunt padają rozpoznania zachodnich myślicieli. Przed wszystkim jednak „filozoficzny ciężar” ówczesnej psychologii pozwala na lepsze zrozumienie dylematów światopoglądowych pozytywistów, związanych także z przemianą modeli antropologicznych i rewolucją zachodzącą w metodologii naukowej. Wątków – wypada dodać – zwykle rekonstruowanych bez odnoszenia do ich teoretycznej

---

<sup>3</sup> Por. T. Sobieraj, *Formacyjny charakter „Zarysu literatury polskiej z ostatnich lat szesnastu” Piotra Chmielowskiego*, „Świat Tekstów. Rocznik Słupski” 2011, nr 9, s. 73–82.

<sup>4</sup> Historycy polskiej psychologii zwracają uwagę, że w omawianym czasie zachodzi doniosła dla rozwoju dyscypliny zmiana psychologii filozoficznej w naukę empiryczną (por. T. Rzepa, B. Dobroczyński, *Historia polskiej myśli psychologicznej. Gałązki z drzewa Psyche*, Warszawa 2009, s. 65–67, 81–85). Korzystając z tych ustaleń, postaram się zaprezentować przeobrażenia dyscypliny z uwzględnieniem kontekstu historyczno-kulturowego właściwego sytuacji polskiej.

podstawy, zgodnie z przekonaniem, że „młodych” w niewielkim stopniu interesowały zagadnienia filozoficzne<sup>5</sup>.

## Szkoła Główna – polityka i filozofia

W 1861 roku Kazimierz Kaszewski, sekretarz Akademii Medyko-Chirurgicznej i późniejszej Szkoły Głównej, witający z radością reformę szkolnictwa Aleksandra Wielopolskiego, pisze:

Z otwarciem Szkoły Przygotowawczej odsłaniają się przed oczami młodzieży naszej zatarte tytuły wielkich nauk, których wykładu od lat trzydziestu u nas nie słyszano: mówimy tu o logice i psychologii<sup>6</sup>.

Tego typu uzasadnienie, a nawet promocja nowego kursu były konieczne. Kłopoty można było mieć nie tylko z polityczną rolą, jaką odegrać miała Szkoła Główna w radykalizującym się społeczeństwie, lecz także z samą pozycją filozofii na rynku nauk, która – co pokazują liczne dokumenty z lat pięćdziesiątych – nie cieszyła się zbyt wielką popularnością. Kaszewski w ramach kursów przygotowawczych zajmie się właśnie prowadzeniem wykładów z tych dwóch dyscyplin, co tylko częściowo tłumaczy jego entuzjazm. Bliski współpracownik margrabiego wierzy, że uświadomienie ludziom prawideł myślenia (bo tak rozumie on zadanie logiki<sup>7</sup>) jest szansą na udoskonalenie każdej dziedziny wiedzy.

Dlatego w przedstawionym na łamach „Tygodnika Ilustrowanego” artykule Kaszewski oddała wszelkie zarzuty, które w dobie międzypowstaniowej zwykle formułowano pod adresem filozofii. Pokazuje więc, że logika nie podważa istnienia Boga, ale „na drodze swobodnego myślenia zaprowadzić nas może aż w subtelne sfery religii naturalnej; związek jednak najściślejszy wiąże ją z moralnością”<sup>8</sup>. Autor uspokaja też tych, którzy w promowanej dyscyplinie widzą daleko posunięte ustępstwa na rzecz nauki obcej, grożącej wynarodowieniem. Jak przekonuje przyszły nauczyciel, logika to pierwszy krok w stronę wypracowania

---

<sup>5</sup> O słabości filozoficznego programu pozytywistów pisał m.in. H. Markiewicz, *Pozytywizm*, Warszawa 2008, s. 405.

<sup>6</sup> K. Kaszewski, *Nauka logiki i jej korzyści*, „Tygodnik Ilustrowany” 1861, nr 113, s. 201.

<sup>7</sup> Autor tak definiuje logikę: „Dokładność definicji, ścisłość rozumowania, czy to w formie, czy w przedmiotach, porządne używanie metody indukcyjnej, subtelność w rozgarnianiu trudności wszelakiego rodzaju, łatwość stawiania argumentów, słowem wszystko, co wpływa na dobre zapatrywanie się na rzecz, dobre o niej pojęcie i rozumowanie, jest owocem studiów logicznych [...]. Logika więc [...] jest **metodą wszystkich nauk**” (tamże, s. 202).

<sup>8</sup> Tamże.

własnej filozofii i nauki, szansa na wyrażenie polskiej tożsamości, a zwłaszcza na wzmocnienie pewnych cech charakteru narodowego:

Życie nasze, słowa i czyny, oprą się na rozwadze i świadomości siebie, nie rugując bynajmniej tej siły innego rzędu, która zowie się uczuciem [...]. Wszelka siła nieświadoma siebie rzuca się na niepodobieństwa i wyczerpuje natężeniem własnym; moc zaś prawdziwa nie chodzi samopas, ale w towarzystwie umiarkowanym i z roztropnością<sup>9</sup>.

Formułowane tu w języku heglowskim spostrzeżenia wykraczają poza kwestie filozoficzne. Kaszewski zwraca uwagę, po pierwsze, na kwestię antropologiczną – logika pomoże rozwinąć te władze psychologiczne, które jednostronne nauki szczegółowe zaniedbują, po drugie zaś, formułuje postulat polityczny, zbieżny z programem Wielopolskiego. Rozwaga, samoświadomość, umiarkowanie i roztropność w słowniku ideologicznym tego czasu mają przeciwdziałać tym romantycznym żywiołom, które od początku lat sześćdziesiątych coraz mocniej dają o sobie znać.

Poszukując ciągłości myśli filozoficznej wieku XIX, trzeba pamiętać o konieczności wzięcia pod uwagę tych różnych porządków. W wielkim stopniu opowiedzenie się za pewną frakcją polityczną wpływało na konkretne deklaracje, na przyznawanie się lub odcinanie od pewnych nurtów myślowych i kierunków filozoficznych. Rzeczywista skala oddziaływań mogła być zupełnie inna.

Podobnie rzecz się ma z samym Kaszewskim i jego następcą, Henrykiem Struvellem. Ten pierwszy, nawołujący do spokoju i roztropności, mimo wszystko sam daje się porwać romantycznemu żywiołowi i w tajemnicy bierze udział w powstaniu styczniowym, co – jak twierdzi Andrzej Biernacki – najprawdopodobniej pozbawiło go szansy na karierę akademicką<sup>10</sup>. Stanowisko adiunkta filozofii obejmuje wykształcony za granicą, młodszy o ponad dekadę, Henryk Struvelle, co do konduity którego nie miano zapewne żadnych wątpliwości.

Wykładowców wiele łączy. Obaj uważają, że logika i psychologia mają charakter metanaukowy, obaj też odwołują się do podobnych tradycji myślenia, czyli z jednej strony arystotelizmu i teorii poheglowskich, z drugiej – do filozofii krajowej. Kaszewski, analizując opłakaną sytuację panującą na rynku idei przed reformą szkolnictwa publicznego, pisze:

Daremnie galwanizowali nas: Trentowski, Libelt i Kremer; filozofia, powstrzymywana pogardą, nienawiścią, wstrętem czy obojętnością ogółu, nie wyszła poza zakres książki lub maleńkiego kółka czytających<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> Tamże, s. 203.

<sup>10</sup> A. Biernacki, *Kazimierz Kaszewski 1825–1910*, w: *Literatura polska w okresie realizmu i naturalizmu*, t. 3, red. J. Kulczycka-Saloni, H. Markiewicz, Z. Żabicki, Warszawa 1969, s. 522.

<sup>11</sup> K. Kaszewski, *Nauka logiki*, s. 202.

Dobór nazwisk wydaje się znaczący. Kaszewski odwołuje się do przedstawicieli idealizmu polskiego, idealizmu polskich filozofów narodowych. Ten prąd myślowy, w znacznej mierze rozwijany w odniesieniu do myślicieli niemieckich (zwłaszcza Hegla), był od pierwszej połowy stulecia najsilniejszą tradycją myślową na ziemiach polskich i mimo że jego oddziaływanie nie było aż tak wielkie, jakby sobie tego życzył Kaszewski, to właśnie wymienieni twórcy zaprojektowali język i postawili problemy charakterystyczne dla kolejnych dekad XIX wieku<sup>12</sup>. Oni też zaproponowali pewną wizję człowieka, w której – mówiąc bardzo skrótowo – pozytywnie waloryzuje się te władze duszy (wyodrębnione apriorycznie, na mocy dedukcji), które są odpowiedzialne za poznanie rzeczywistości duchowej, niematerialnej, boskiej.

Z drugiej strony, na rodzimą niwę filozoficzną docierają już echa kierunków przeciwnych idealizmowi – przede wszystkim materializmu i wiążanego z nim, przynajmniej na początku, pozytywizmu. Jak wiadomo, Kaszewski żywo interesuje się filozofią pozytywną<sup>13</sup>. Krytyk docenia metodę wynikającą z myśli Comte'a, ponieważ sądzi, że wspomże ona rozwój nauk szczegółowych, ale jednocześnie odmawia pozytywizmowi miana stanowiska filozoficznego. Nie do pomyslenia jest dla niego system, który programowo ogranicza rozważania metafizyczne<sup>14</sup>. Kaszewski wykazuje też, że w gruncie rzeczy „ortodoksyjny” pozytywizm<sup>15</sup> proponuje materialistyczną antropologię, bazującą na fizjologii. Z tak ustawionych

---

<sup>12</sup> Zdaję sobie sprawę, jak mocna jest to teza. Jej udowodnieniu poświęciłem przygotowaną rozprawę doktorską, pt. *Wokół pojęcia fantazji. Młodzi pozytywści wobec polskiego idealizmu „południa XIX wieku”*. To oddziaływanie można udowodnić na podstawie prac Franciszka Krupińskiego, Juliana Ochorowicza, Elizy Orzeszkowej, wymienianych pracowników Szkoły Głównej i wielu innych. Z konieczności ograniczając swoje rozważania, przytoczę tylko późną opinię Chmielowskiego. Krytyk zasadniczo przeciwny kierunkowi idealistycznemu, powtarzając w *Zarysie literatury z ostatnich lat szesnastu* tezy z artykułu *Pozytywizm i pozytywści* z „Niwy” z 1873 roku (nr 29), zauważa tam, że w wieku XIX, w którym wykształcenie filozoficzne szło „drogą katastrof”, to właśnie idealizm „pozostawił najwybitniejszy ślad swojego przechodu i czoło swe uwieńczył diademem imion sławnych i rozgłośnych, błyszczących jaskrawym, choć pożyczanym tylko blaskiem; on rozniósł masę wiadomości, wyobrażeń i teorii wśród tych ludzi, którzy mają pretensję do myślenia i rozmyślania”, P. Chmielowski, *Zarys literatury polskiej z ostatnich lat szesnastu*, Wilno 1881, s. 61, 62. Sąd ten jeszcze wzmacnia opinia Henryka Sienkiewicza, który w recenzji *Zarysu...* napisał: „Być może powie kto, że stanęliśmy, idąc za najnowszym ruchem zagranicznym, po stronie realizmu przeciw idealizmowi, po stronie tendencyjności przeciw teorii: sztuka dla sztuki. I to nie”, H. Sienkiewicz, *Szkieł literackie*, „Gazeta Polska” 1881, nr 211–213, przedruk w: T. Budrewicz, T. Sobieraj, *W sprawie przełomu pozytywistycznego. Spory krytyczne wokół „Zarysu literatury polskiej z ostatnich lat szesnastu” Piotra Chmielowskiego*, Poznań 2015, s. 214–215.

<sup>13</sup> Por. K. Kaszewski, *Pozytywizm, jego metoda i następstwa*, „Biblioteka Warszawska” 1869, t. 2, s. 434–461. Korzystam z osobnej odbitki, która ma własną numerację stron.

<sup>14</sup> Tamże, s. 28.

<sup>15</sup> A innego pozytywizmu nie uznaje. Pokazuje więc, że Franciszek Krupiński w wydanej rok wcześniej *Szkole pozytywnej* niepotrzebnie zaliczył Johna Stuarta Milla w poczet pozytywistów (tamże, s. 10).

założeń niemożliwe jest wyprowadzenie nieśmiertelności duszy czy istnienia Boga. O ile jednak ateizm i materializm nie rzutują na chwaloną metodologię pozytywistyczną ani na (skądinąd nieoryginalny) sposób uporządkowania wiedzy i (obaloną w obliczu danych etnograficznych i fatalistyczną) propozycję historiozoficzną<sup>16</sup>, to jednak sam system filozoficzny należałoby zasadniczo przeorientować.

Jak pokazuje artykuł *Pozytywizm, jego metoda i następstwa*, Kaszewski znał pozytywizm głównie z opracowań Emila Littrégo. Według jego własnej opowieści właśnie z tą książką pierwszy raz miał go zobaczyć Struve w lutym 1863 roku<sup>17</sup>. Autor wspomnienia myślał, że wyedukowany na niemieckich uniwersytetach młody doktor będzie sprzyjał poglądom materialistycznym. Jednak Struve, absolwent teologii na Uniwersytecie w Tybindze (gdzie wcześniej studiowały takie sławy jak: Georg W.F. Hegel czy Friedrich Schelling), autor doktoratu, którego tytuł po polsku brzmiałby „O powstaniu duszy”, nie podzielał zainteresowań Kaszewskiego i ostro skrytykował nowy kierunek filozoficzny.

Struve oskarża pozytywistów o to, że „usiłują Boga wycofać ze świata, ja zaś świat widzę wypełniony Bogiem”<sup>18</sup>, a na zarzut Kaszewskiego, który dopomina się, aby naukę opierać na dowodach, odpowiada jednoznacznie: „Tych ja w pozytywizmie, co do samej filozofii, nie widzę, a przekonań własnych wyrzec się nie mogę. Pozytywizm to negacja filozofii”<sup>19</sup>.

Zdanie to dobrze charakteryzuje projekt filozoficzny Struvego. Jak tłumaczy Stanisław Pieróg, profesor Szkoły Głównej proponuje nowy model uprawiania dyscypliny, w którym nie rezygnuje się z wyznawanego światopoglądu na rzecz metateoretycznej i bezosobowej logiki, ale szuka możliwości naukowego udowodnienia własnych przekonań. Tak rozumiana filozofia może nadal funkcjonować w ramach zobiektywizowanego dyskursu akademickiego, ale pozwala też na wyrażanie siebie<sup>20</sup>.

Opisywana rozmowa pokazuje w pigułce wszystkie kłopoty myślicieli tego czasu, którzy próbują pogodzić filozofię idealistyczną i materialistyczną oraz rozważania metafizyczne z minimalizmem nauk przyrodniczych. Z całą pewnością myśliciele wychowani na tradycji idealistycznej musieli z oporem przyjmować wnioski płynące z nowej metodologii naukowej.

---

<sup>16</sup> W nawiasach oddaję krytykę Kaszewskiego. Por. tamże, s. 12–14.

<sup>17</sup> K. Kaszewski, *Dr Henryk Struve. (Zarys 35-letniej działalności jako profesora i pisarza)*, odbitka z „Biblioteki Warszawskiej”, Warszawa 1898, s. 1.

<sup>18</sup> Tamże, s. 2.

<sup>19</sup> Tamże.

<sup>20</sup> Referuję te poglądy na podstawie wystąpienia pt. *Henryka Struvego projekt filozofii* wygłoszonego na konferencji naukowej *Dwieście lat filozofii na Uniwersytecie Warszawskim*, 5 maja 2016 roku.

Struve, który wielokrotnie deklaruje konieczność uznania nauk przyrodniczych, wciąż podkreśla, że to filozofia (a raczej jej określony model) powinna stanowić podstawę przyrodoznawstwa. W jednej z mów, wygłoszanej już po rosyjsku podczas inauguracji roku akademickiego na Uniwersytecie Warszawskim, zauważy, że mimo nieokreślonego przedmiotu filozofii ma ona cechy stałe: uczy samodzielnego myślenia i pomaga wypracować całościowy pogląd na świat. Z konieczności więc przewyższa nauki przyrodnicze i uzależnia je od siebie. Te ostatnie, skupione na wynikach szczegółowych, nie podają w wątpliwość własnych kategorii poznawczych, swoich naukowych fundamentów (np. pojęć przyrody, materii czy siły), posługują się nimi jak bezdyskusyjnymi faktami, dlatego to one mogą zostać nazwane... naukami dogmatycznymi<sup>21</sup>.

Jak poradzić sobie w tym gąszczu prądów, założeń i często sprzecznych wymogów? W tamtym czasie uprawomocnienie refleksji filozoficznej miała przynieść postawiona w tytule tego artykułu psychologia. Wydaje się nie bez znaczenia, że wszystkie pierwsze zarysy pozytywizmu – Franciszka Krupińskiego *Szkola pozytywna*, omawiany artykuł Kaszewskiego i późniejszy zarys Juliana Ochorowicza – wskazują, że brakującym ogniwem w myśli Comte’a była właśnie ta dyscyplina. Zwykło się tłumaczyć tę tendencję wpływem pism filozofów angielskich – zwłaszcza Milla i Baina. Tymczasem wspomniana trójka myślicieli jest ściśle związana ze Szkołą Główną, w której pewien model psychologii promuje niestrudzenie Struve.

Młody profesor powieli układ zagadnień zaproponowany na kursach przygotowawczych przez Kaszewskiego<sup>22</sup>, ale rozwija go świadomy zarówno tradycji krajowej<sup>23</sup>, jak i przemian zachodzących w antropologii europejskiej<sup>24</sup>. Już wcześniej,

<sup>21</sup> Por. H. Struve, *Cechy charakterystyczne filozofii i jej znaczenie w porównaniu z innymi naukami. Mowa miana na akcie uroczystym Uniwersytetu Warszawskiego*, przeł. S. Tomaszewski, Warszawa 1875, s. 12–24.

<sup>22</sup> Por. *Szkola Główna Warszawska (1862–1869)*, t. 1: *Wydział Filologiczno-Historyczny*, Kraków 1900, s. 31.

<sup>23</sup> Psychologia funkcjonowała także w systemach idealistycznych filozofów narodowych, którzy, odchodząc od tradycji heglowskiej, w coraz większym stopniu otwierali się na filozofię przyrody, a później na naukowe przyrodoznawstwo. Ich model psychologii cechowała jednak hybrydyzność i nieściśłość. Analizowaną w jej ramach duszę traktowano zarówno jako substancję o charakterze metafizycznym, połączoną z ponadjednostkowym duchem nieśmiertelnym, jak i umysłową świadomością zależną od ciała, por. J. Kremer, *Najcenniejsze filozoficzne nauki o duszy, przed sądem krytycznym obecnej nam filozofii*, „Biblioteka Warszawska” 1867, t. 1, s. 1–13; s. 165–217, wydane też jako osobna odbitka (Warszawa 1867); B. Trentowski, *Panteon wiedzy ludzkiej lub Pantologia, encyklopedia wszech nauk i umiejętności, propedeutyka powszechna i wielki system filozofii*, t. 2, Poznań 1874, s. 530–531. Pisał na ten temat B. Dobroczyński, *Józefa Kremiera projekt psychologii naukowej*, w: *Józef Kremer (1806–1875)*, red. J. Maj, Kraków 2007, s. 121–135; por. także T. Rzepa, B. Dobroczyński, *Historia polskiej myśli psychologicznej*, s. 76–79.

<sup>24</sup> Co podsumuje praca zaprzyjaźnionego ze Struvelm wykładowcy z Tybingi, Immanuela Hermanna Fichtego, pt. *Antropologia, nauka o duszy ludzkiej, oparta na metodzie przyrodniczej* (1865).

bo w murach Akademii Medyko-Chirurgicznej, podobny zwrot ku psychologii miał przysłużyć się pewnemu światopoglądowi. Wiktor Feliks Szokalski na inauguracji kursu fizjologii ironizował:

[...] ale jeżeli chcesz się o nich [tj. o idealnych, duchowych czynnikach – D.W.M.] czegoś dowiedzieć, to się psychologii zapytaj, bo nas fizjologów nic to bynajmniej nie obchodzi, my mamy nasz organizm, chemizm, siły fizyczne, które nam niemal wszystko objaśniają i dosyć na tym. Otóż to w ten sposób przemawia bezwzględna fizjologia do młodego lekarza<sup>25</sup>.

I dodawał już na serio:

Nie, moi panowie, nie mogę przenieść na siebie, ażebym wam pokazał człowieka żywego bez duszy, ażebyście widzieli w nim li tylko mechanikę życia lub sprawy chemiczne, bo każda obojętność wasza w przyszłym zawodzie waszym na moralne i fizyczne cierpienia, na sumieniu by mi leżała<sup>26</sup>.

To właśnie psychologia „wychodzi spoza fizjologicznego zakresu”<sup>27</sup>, o nią nauka o ciele musi uzupełniać swoje rozważania, bo w innym wypadku okaże się, że człowiek jest automatem pozbawionym duszy i Twórcy.

## Psychologia i antropologia Struvego

Z tych kłopotów i sprzeczności doskonale zdaje sobie sprawę Henryk Struve. Wykłady w Szkole Głównej rozpoczyna od wyznaczenia pola badawczego: „Psychologia [...] nigdy nie powinna i nie może być stawiana w zawisłości od metafizyki, od idealnego poglądu na cały świat”<sup>28</sup>. Nie oznacza to wcale automatycznego przejścia na stanowisko opozycyjne. W tej samej prelekcji studenci płacówki Wielopolskiego dowiadawali się bowiem, że psychologia materialistyczna to *contradictio in adiecto*. Profesor tłumaczył: jeśli uznać, że dusza jest produktem organizmu zupełnie tak samo, jak mocz wytworem nerek (znany aforyzm Karla Vogta), to o żadnej psychologii mowy być nie może. Wtedy opisuje się wyłącznie funkcje ciała, naukowo porusza się po gruncie fizjologii<sup>29</sup>.

<sup>25</sup> W.F. Szokalski, *Przemowa przy otwarciu kursu fizjologii Dra Szokalskiego profesora Cesarsko-Królewskiej Warszawskiej Medyko-Chirurgicznej Akademii, d. 4 Listopada 1859 r.*, w: *Książka jubileuszowa dla uczczenia pięćdziesięcioletniej działalności naukowej Prof. Dr. Szokalskiego*, red. J. Talko, Warszawa 1884, s. 32.

<sup>26</sup> Tamże, s. 33.

<sup>27</sup> Tamże.

<sup>28</sup> H. Struve, *Wykłady o logice miane w Szkole Głównej Warszawskiej w r. 1863*, [b.m.r.w.], s. 9.

<sup>29</sup> Tamże, s. 14–15.



Dla młodego Struvego ważniejsze od opowiedzenia się za określonym prądem filozoficznym jest podejście krytyczne płynące z ustawicznego namysłu. Niektórzy badacze traktują jego myśl, wbrew intencjom autora, jako kontynuację idealizmu narodowego<sup>30</sup>. Tymczasem w krytyce poprzedników profesor Szkoły Głównej posuwa się bardzo daleko. Krytykuje zarówno przekonanie filozofów narodowych o własnej (też etnicznej) wyjątkowości<sup>31</sup>, jak i podstawy metodologiczne ich systemów – dialektykę (uwłaszcza prawom logiki<sup>32</sup>) i pojęciowy charakter filozofii (dowolne żonglowanie słowami<sup>33</sup>).

Struve, przynajmniej w punkcie wyjścia, zrywa z tendencjami apriorycznymi na rzecz nauk przyrodniczych. Dla przykładu, gdy analizuje on projekt filozoficzny Karola Libelta, za słuszne uzna dowartościowanie wyobraźni, ale tylko na polu estetyki, gdzie rzeczywistość ta władza ducha spełnia ważną rolę w kształtowaniu czy formowaniu dzieła sztuki. Znacznie trudniej przyznać mu rację autorowi *Systemu umniactwa*, gdy tenże twierdzi, że wyobraźnia spełnia olbrzymią rolę w procesach gnozeologicznych. Czy wyobraźnia pełni funkcje poznawcze? Czy w jakiś sposób uzupełnia działanie rozumu? Struve pozostaje sceptyczny i zaleca:

Jeżeli filozofia wyobraźni, w ogóle filozofia *intuicji*, chce mieć jakiegokolwiek znaczenie naukowe obok filozofii rozumu i myślenia, to musi udowodnić drogą **krytycznego i psychologicznego rozbioru**, że *intuicja* doprowadza do poznania i rozwinięcia prawd, które nie są przystępne dla dyskursywnych procesów oderwanego myślenia<sup>34</sup>.

Psychologiczny rozbiór staje się probierzem konkretnych projektów filozoficznych, bo w przeciwieństwie do różnorodnych autorskich ustaleń, jego rezultaty są możliwe do sprawdzenia. Ale to nie wszystko. Kiedy „prawdziwa” filozofia coraz bardziej poczyna przypominać metanaukę, która nie ma swojego przedmiotu, a konkretne propozycje uznaje się za prywatne propozycje, bardziej lub mniej zależne od indywidualnych poglądów, jeszcze tylko psychologia jest nauką niosącą określoną treść. To ona proponuje jakieś konkretne rozstrzygnięcia, ona dostarcza uniwersalnych prawd o człowieku i świecie.

---

<sup>30</sup> A. Zieleńczyk, *Stanowisko Henryka Struvego w dziejach filozofii polskiej*, „Przegląd Filozoficzny” 1913, nr 1, s. 16; S. Borzym, *Poglądy filozoficzne Henryka Struvego*, Wrocław 1974, s. 9–30.

<sup>31</sup> Na przykład, gdy wskazuje, że przeciwstawianie się hegemonii rozumu nie jest specyfiką słowiańskiej religii katolickiej, jak chciałby tego Libelt, ale że jest to cecha charakterystyczna dla większości religii. W ten sposób peryferyjne marzenie o własnej wyjątkowości zostaje sprowadzone do zasady uniwersalnej. Por. H. Struve, *Wykład systematyczny logiki, czyli nauka dochodzenia do prawdy*, t. 1, Warszawa 1870, s. 269.

<sup>32</sup> Tamże, s. 255–256.

<sup>33</sup> Tamże, s. 259, 260.

<sup>34</sup> Tamże, s. 273.

Czasem wydaje się nawet, że dla Struvego psychologia uzyskuje status nauki pierwszej. Rozumowanie przedstawione na wykładach logiki już w 1863 roku było proste: skoro logika jest nauką myślenia, to najpierw trzeba poznać samo myślenie, czym zajmuje się psychologia, stąd oczywisty wniosek, że kurs logiki należy poprzedzić wstępem psychologicznym:

Owszem dopiero **na zasadzie poznania psychologicznego samego siebie** możemy dojść do umiejętnego poznania zasadniczych pierwiastków wszechświata, bo dopiero poznawszy własną naszą istotę, będziemy w stanie naznaczyć sposób prawdziwy dochodzenia i poznania prawdy<sup>35</sup>.

Rozumowanie to z żelazną konsekwencją będzie powracać niezależnie od dziedziny, którą Struve będzie się zajmował<sup>36</sup>.

Dla polskiego filozofa punktem wyjścia jest doświadczenie wewnętrzne i obserwacja zewnętrzna, toteż jego psychologia zostaje zaklasyfikowana do nauk racjonalno-empirycznych, usytuowana poza metafizyką – tak materialistyczną, jak i idealną. W założeniach krytyczna dyscyplina miała zrywać ze spekulacją i wychodzić od badania konkretnej psychiki, ale w praktyce bywało z tym różnie. Jego klasyfikacja swoim skomplikowaniem i rozmnożeniem władz psychicznych nie ustępuje wcale wczesnym pracom Bronisława Trentowskiego i Libelta. Profesor uznaje, że doświadczenie ma charakter uniwersalny. W spadku po idealizmie pozostało również „rozwarstwienie duszy”: na część indywidualną oraz tę głębszą – boską, duchową, ponadjednostkową. Dlatego Struve, profesor wykładający logikę, nie zawaha się powiedzieć swoim studentom, że w przeciwieństwie do świadomego myślenia dusza „dalej sięga”<sup>37</sup>.

Z nieściśłości między deklarowaną metodą a ostatecznymi wnioskami zdawano sobie pewnie sprawę także w Szkole Głównej. W bardzo podobny sposób wychowankowie placówki pisali o wcześniejszym kursie Kaszewskiego:

Jakkolwiek na początku wykładów zapowiedział profesor, że metodą badań psychologicznych winno być doświadczenie i obserwacja, w ciągu jednak kursu nieraz w opisie i rozbiórce procesów psychicznych przekraczał zakres właściwy metodzie doświadczalnej, posiłkując się teoriami metafizycznymi<sup>38</sup>.

Jak się więc okazuje, „młodzie” mogli się nauczyć naukowej i pozytywistycznej metodologii od własnych nauczycieli i profesorów, którzy już od początku lat sześćdziesiątych docenili doświadczenie, obserwację i indukcję.

---

<sup>35</sup> H. Struve, *Wykłady o logice*, s. 9.

<sup>36</sup> Według Stanisława Borzyna psychologiczne podstawy ma logika (tenże, *Poglądy filozoficzne Henryka Struvego*, s. 78, 88–89), etyka, (tamże, s. 19) i estetyka (tamże, s. 212); psychologia odgrywa też ważną rolę w wizji religii Struvego (tamże, s. 13–14).

<sup>37</sup> H. Struve, *Wykłady o logice*, s. 5.

<sup>38</sup> *Szkoła Główna Warszawska*, s. 31.

Poza względami politycznymi na drodze między nauczycielami a studentami stały jednak różnice w podejściu do spraw metafizycznych. Stanowisko Struvego zwykło określać się jako idealny realizm (lub ideorealizm)<sup>39</sup>. Popularny naówczas kierunek filozoficzny zakładał m.in. specyficzny rodzaj monizmu, który nie był ani monizmem duchowym (jak w idealizmie), ani monizmem przyrodniczym (głoszącym, że istnieje tylko materia), ale swoistym połączeniem obu tych propozycji. Jak tłumaczy akademik na wykładach z logiki, utrwalona w filozofii opozycja materii i ducha jest w istocie metafizycznym przesądem. Oba te pierwiastki nie istnieją w stanie czystym, od siebie odrębnym. Materia rozwija się według wyższych celowych praw, musi być więc przeniknięta duchem, z kolei każdy „odprysk ducha”, np. idea, tak naprawdę pochodzi od konkretnego, materialnego człowieka i jest „bez osnowy podmiotowej [...] czystym nonsensem logicznym”<sup>40</sup>. Jeśli już trzeba mówić o jakiejś jednej substancji, z której „składają się” wszystkie byty, to – zdaniem Struvego – miałyby ona właściwości zarówno idealne, jak i materialne.

Rozmycie opozycji skutkuje odpowiednią reinterpretacją przedmiotu psychologii. W człowieku dusza i ciało łączą się „sposobem organicznym, życiowym” – „dusza jest życiem duchowym ciała, a ciało życiem fizycznym duszy”<sup>41</sup>. Zajmując się indywidualną duszą, nie można abstrahować od ciała, ponieważ oba te pierwiastki przenikają się wzajemnie i – co może nawet ważniejsze – wpływają na siebie. W ciągu życia dusza zmienia ciało, a ciało przeobraża duszę.

Struve w swoich pracach psychologicznych konsekwentnie posługuje się pojęciem świadomości. Stanowi ona „fakt empiryczny” i dowodzi, że człowieka nie da się sprowadzić do fizjologii<sup>42</sup>. Cech świadomości nie można bowiem wytłumaczyć ciałem. Co odpowiada za jej jedność, skoro nie ma jednego centrum nerwów? Skąd refleksyjność, a więc świadomość, że widzę i czuję, a jednocześnie nie jestem tym, co widzę i czuję? Przecież zmysły pozwalają tylko na obserwacje proste. W końcu, dlaczego człowiek ma poczucie trwałości i tożsamości istnienia, jeśli organizm podlega nieustannym zmianom, a same funkcje życiowe nie są świadome – każdy kolejny oddech nic nie wie o swoim poprzedniku<sup>43</sup>.

<sup>39</sup> Jego eklektyczną filozofię charakteryzuje „krytyczny stosunek do klasycznego idealizmu niemieckiego (głównie heglizmu), zwalczanie materializmu i podkreślanie związku spekulacji z empirią, teizm oraz obrona wolności i indywidualności, akcentowanie roli rozumu w doświadczeniu wewnętrznym”, J. Sztachelska, *Henryk Struve – estetyk doby przejściowej*, w: H. Struve, *Wybór pism estetycznych*, Kraków 2010, s. XVI–XVII. Por. także S. Borzym, *Poglądy filozoficzne Henryka Struvego*, s. 59.

<sup>40</sup> H. Struve, *Wykłady o logice*, s. 20.

<sup>41</sup> Tamże, s. 23.

<sup>42</sup> H. Struve, *O istnieniu duszy i jej udziale w chorobach umysłowych. Dwie rozprawy czytane na posiedzeniach Towarzystwa Lekarskiego Warszawskiego*, Warszawa 1867, s. 20.

<sup>43</sup> Tamże, s. 20–35.

Profesor tak przedstawia psychikę-duszę, żeby podkreślić, że jest ona nieodporna na zewnętrzny wpływ i na działanie czasu, że stanowi jedność, ma swój porządek i swój rdzeń. Dlatego Struve „materializuje” duszę i konsekwentnie określa ją jako organizm:

Ta analogia pomiędzy organizmem fizycznym a duszą znajduje swoje poparcie we wszystkich bez wyjątku objawach życia psychicznego i daje się uzasadnić w całej psychologii, bo nie jest tylko analogią oderwaną, ale istotnym podobieństwem, polegającym **na wspólnych podstawach i prawach wszelkiego istnienia w ogóle**<sup>44</sup>.

Jak widać, w psychologicznym projekcie profesora Szkoły Głównej, „wyniki” nauki szczegółowej poprzedza refleksja ontologiczna – ciało-dusza to tylko jeden z przejawów materialno-duchowej rzeczywistości. Dlatego też zarówno Struve, jak i Szokalski<sup>45</sup> nie będą chcieli oddzielić duszy od ciała, rzeczywistości empirycznej od tej ponadzmysłowej, a przynajmniej do momentu, gdy przyjdzie im rozważać kwestię nieśmiertelności<sup>46</sup>.

Niezależnie od ustępstw na rzecz doświadczenia i eksperymentu Struve opisuje człowieka w zasadzie zgodnie z idealistyczną tradycją stawiania problemu. Model antropologiczny zaproponowany w wykładzie to konstrukcja aprioryczna, złożona z abstrakcyjnych pojęć, zwykle pogrupowanych w układy triadyczne. Pierwszy i podstawowy podział polega na wskazaniu trzech czynności człowieka: myślenia, czucia i woli/chcienia, którym odpowiadają trzy organy czy zasady: umysłowości, uczuciowości i woli<sup>47</sup>. Każdy z tych członów jest pokazywany przez pryzmat spełnianych w organizmie funkcji.

Mogłoby się wydawać, że taki sposób ujęcia zagadnienia jest niezwykle anachroniczny i nie może zjednać Struwegu zwolenników. Jednak wpisany w tę psychologię aprioryzm często ustępuje na rzecz obserwacji i badań naukowych, dlatego choć podstawa psychologii Struwego odwołuje się do tradycji wcześniej-

---

<sup>44</sup> Tamże, s. 80.

<sup>45</sup> Por. W.F. Szokalski, *Początki umysłowości w przyrodzie*, Warszawa 1885, s. 414.

<sup>46</sup> Poglądy te wybiegają poza treść wczesnych wykładów filozofa i prac pisanych podczas pracy w Szkole Głównej. Struve najpełniej zdał sprawę ze swojego stanowiska w pracy pt. *O nieśmiertelności duszy* (Warszawa 1884). Broszura stanowi odpowiedź na wydaną rok wcześniej książkę *Nieśmiertelność duszy jako postulat filozoficzny przyrodoznawstwa* Władysława Michała Dębickiego, w której próbuje się udowodnić istnienie duszy za pomocą prawa zachowania siły. Choć Struve podważa przyrodoznawczy wywód poprzednika, to w obliczu rosnących nastrojów pesymistycznych utrzymanie tezy o nieśmiertelności duszy wydaje się filozofowi konieczne. Bez niej życie traci sens, człowieka przestają obchodzić reguły i wartości. Dlatego przywołuje trzy dowody na istnienie duszy (psychologiczny, metafizyczny i moralny). W tej późnej pracy dusza nabiera już ściśle metafizycznego charakteru, została oddzielona od ciała i materii. Porażka wyjaśnień przyrodoznawczych przesuwają Struwego w stronę religii.

<sup>47</sup> H. Struve, *Wykłady o logice*, s. 53–54.

szej, głównie idealistycznej, to poszczególne wnioski płynące z jego rozważań nierzadko zaskakują oryginalnością. Filozofa interesuje zwłaszcza proces, jaki przebiega od przyjęcia wrażenia do zrozumienia, co ono właściwie znaczy. W przeciwieństwie do idealistycznej teorii poznania wykładowca nie podporządkuje percepcji zasadzie, która byłaby przyjęta z góry i nieoparta na doświadczeniu. W ten sposób analiza procesu wyobrażania sobie pojęć nie odzwierciedla pewnej wizji świata, nie funkcjonuje w jego teorii po to, aby dowartościować sferę ducha i ideału. W teoriach filozofów narodowych analiza procesów myślowych była ściśle związana z problemami, które rzutowały na kwestie znacznie bardziej podstawowe, dotyczące sposobu istnienia rzeczywistości.

Tymczasem Struve rozpatruje percepcję jako proces psychofizjologiczny, choć opisuje go za pomocą tradycyjnego języka, obcego nowoczesnym scjentyzmem. Dobrym przykładem jest rozbiór pojętności, czyli organu podległego sferze umysłowej, który dzieli się na jeszcze mniejsze władze ciało-duszy. Struve, analizując etapy „obróbki” postrzeżenia (od nakierowania uwagi przez zapatrywanie się aż do przedstawienia przedmiotu w umyśle), świadom jest komplikacji procesu poznania, jakie wynikają ze świadomości wiedzy neurologicznej.

Filozof pokazuje, że przedstawienie wyobrażenia to takie „ujęcie obrazu z przedmiotu”, które prowadzi do powstania „obrazu samodzielnego niezawisłego od samego przedmiotu”<sup>48</sup>. Z jednej strony można dopatrywać się w tym stwierdzeniu powidoków czystej (*ergo* absolutnie niematerialnej) myśli, a więc koncepcji zaczerpniętej z myśli idealistycznej. Samodzielny obraz dzięki podmiotowi oddzielił się już od materialnego świata i zmierza w stronę ideału. Z drugiej jednak – porzucenie języka metafizyki na rzecz sformułowań odnoszących się do procesów psychofizjologicznych wskazuje na wagę problemu epistemologicznego. Okazuje się, że obraz poznawanego przedmiotu, czyli wyobrażenie, które się jawi się człowiekowi, nie jest przedmiotem zewnętrznym. Zdaniem Struvego, ludzie mają dostęp tylko do własnej świadomości. Istnienie świata zewnętrznego pozostaje zagadką, zakłada się je tylko albo przeczuwa na mocy intuicji. Podmiot żyje zamknięty w świecie własnych wyobrażeń.

Wytrawny solipsyzm, charakterystyczny dla późniejszej fenomenologii, profesor przewycięża jeszcze na poziomie założeń ontologicznych, bo wyznawany przezeń monizm zakopuje przepaść między duchem i materią, podmiotem i przedmiotem. Człowiek poznaje substancję, której jest częścią, w świecie nie ma żadnych poznawczych przerw czy przepaści. Duchowo-materialny byt ciągle poznaje sam siebie.

W ramach swojej antropologii Struve analizuje także istotę ludzkiej świadomości, w sposób w znacznej mierze obcy dawnej psychologii. Profesor dzieli

---

<sup>48</sup> Tamże, s. 92.

czynności umysłowe człowieka na świadome prawidłowe, bezświadome prawidłowe i bezświadome „swawolne”, czyli nieprawidłowe.

Bezświadomość w człowieku w znacznej większości jest możliwa do uświadomienia. Przynależą do niej, po pierwsze, wyobrażenia i pojęcia, które były w świadomości i mogą zostać do niej ponownie przywołane (m.in. wspomnienia) oraz, po drugie, „prawidła myślenia”, dawniej uznawane za pojęcia pierwotne albo aprioryczne formy umysłowości. Kategorie te (jak np. czas i przestrzeń) nie zostały człowiekowi narzucone, wynikają bezpośrednio z jego doświadczeń, przez co, włożywszy odrobinę wysiłku, można zdać sobie sprawę z ich istnienia.

Oprócz tej „łagodnej”, czyli prawidłowej części bezświadomości istnieje obszar znacznie bardziej groźny i niebezpieczny. Swawola duszy rozpoczyna się, kiedy umysł nie działa pod wpływem świadomości, gdy pozostaje bierny względem świata zewnętrznego i wewnętrznego. Mimo pozornego zastoju właśnie wtedy panuje w podmiocie chaotyczny ruch. Pojęcia, wyobrażenia i „obrazy fantazji” krążą nieustannie i wychodzą na wierzch tylko w „pojedynczych, przypadkowych zjawiskach”<sup>49</sup>. Opis nieustannego kojarzenia się pojęć zostanie jednak poprzedzony znaczącymi zastrzeżeniami.

Struve najchętniej w ogóle nie uznałby jego istnienia. Zdaje sobie sprawę, że nieustanną asocjację próbowano zrozumieć już od wielu wieków. Jak zaznacza, kojarzenie się pojęć, czyli *associatio idearum*, jest zjawiskiem skonstruowanym przez myślicieli scholastycznych, ale na podstawie obecnej wiedzy naukowej trudno za nimi powtórzyć, że istnieją prawa tego kojarzenia. Według Struvego obrazy wdzierające się do umysłu zmieniają się nieustannie, ale nie są kierowane żadnym porządkiem, powoduje nimi jedynie „samowolność i przypadkowość”<sup>50</sup>. A nawet jeśli są takie zasady, jak uznawane przez niektórych prawo podobieństwa, przeciwieństwa lub tożsamości (w co Struve szczerze wątpi), to nie wiadomo, dlaczego raz działa jedno, a raz drugie<sup>51</sup>. Dlaczego ciąg obrazów miałby się zmieniać właśnie w określonym porządku? Wiadomo przecież, że jedno wyobrażenie może przejść w mnóstwo innych i to niezależnie od tego, jaka relacja będzie między nimi zachodzić, jakie prawo akurat zadziało.

Wywód Struvego staje się coraz mniej przejrzysty. Zaprzecza się tu istnieniu pewnego zjawiska tylko po to, by je dalej opisywać. Filozof szuka podstawy kojarzenia się pojęć, możliwej do empirycznego potwierdzenia, ale znaleźć mu ją trudno. Waha się więc i mówi o jakiejś „prawidłowości fizjologicznej lub zmysłowej”<sup>52</sup> albo jeszcze innej, nieznannej prawidłowości, w której pokłada na-

<sup>49</sup> Tamże, s. 37.

<sup>50</sup> Tamże, s. 38.

<sup>51</sup> Tamże, s. 49.

<sup>52</sup> Tamże, s. 38.

dzieję wyjaśnienia fenomenu („i zapewne tak jest”<sup>53</sup>). Z drugiej strony, czuje, że to niemożliwe, aby ciało wpływało na duszę w ten destrukcyjny dla świadomości sposób. Tak być nie powinno. Stąd proponuje jeszcze inne ujęcie problemu:

[...] każdy człowiek wewnątrznie **przymuszonym** jest tworzenie i objawienie się takich wyobrażeń, pojęć, sądów itp. uważać za rzecz samowolną, przypadkową, a to dlatego, że umysłowość nasza **koniecznie** wymaga, by wszelkie wyobrażenia, pojęcia, zdania itp. były wynikiem prawidłowości świadomej siebie, jeżeli dla nas mają przestać być samowolnymi i przypadkowymi<sup>54</sup>.

Żeby nadażyć za tym sposobem myślenia, trzeba zrozumieć, że rozgrywa się w nim walka między dwoma równorzędnymi (ale nie tożsamymi) prawami – przymusu i konieczności. Wnikając w siebie za pomocą introspekcji, każdy człowiek jest zmuszony do uznania, że kojarzenie się pojęć istnieje, a także że jest procesem chaotycznym i przypadkowym. Jednak koniecznie trzeba coś zrobić, żeby bezświadomy ruch wyobrażeń stał się prawidłowy i poznawalny, by w jakiś sposób go okiełznać, nawet jeśli przyszyłoby zaprzeczyć własnym obserwacjom. Stąd ten dziwaczny sylogizm. Istnienie niebezpiecznej przypadkowości, która pochodzi od asocjacji – uznane na mocy przymusu, wymogu nauk przyrodniczych – zostaje spacyfikowane przez samo potwierdzenie tego istnienia – na mocy konieczności, pochodzącej od nauk moralnych. Obserwacja przegrywa z roszczeniami etycznymi, przymus z koniecznością. Świadomość przestanie być miejscem niebezpiecznym, kiedy uwierzy się, że wystarczy nazwać chaos chaosem, aby przemienić go w prawidłowość, by okiełznać go na wyższym piętrze interpretacji. Struve w kluczowym momencie swojego wykładu okazuje się niezwykle zręcznym dyalektykiem.

Nic dziwnego, że wewnętrzny konflikt został oddany za pomocą metaforyki związanej z walką. Bezświadomość, znacznie obszerniejsza od tego, co świadome, atakuje podmiot, próbuje go skolonizować i trzeba dać jej zdecydowany odpór „zdrową” myślą. Bezświadomy „wielki i bezustanny wpływ” odciąga „nas ciągle od nas samych”<sup>55</sup>:

Twórcza imaginacja, bezpośrednie intuicje geniuszu, siła ożywiająca humoru, głębokie uczucie i samodzielna wola, zarówno jak i rozpętana, błaha samowolność wraz ze swymi kulawymi i śmiesznymi utworami, starają się w tym stanie biernym naszej jaźni wyrzucić na nas swój wpływ i opanować nasze świadome myślenie, obrzucając jakby jakąś siłą fizyczną niekorzystającą się przed myśleniem prawidłowym naszą jaźń swymi najróżnorodniejszymi utworami<sup>56</sup>.

---

<sup>53</sup> Tamże.

<sup>54</sup> Tamże.

<sup>55</sup> Tamże, s. 39.

<sup>56</sup> Tamże, s. 48.

Bez trudu można by dopatrzeć się w tej wypowiedzi, jak i w całej antropologii Struvego, cech prefreudowskich. Porównanie takie więcej jednak zaciemnia, niż rozjaśnia. Nie zdaje sprawy ze specyficznego charakteru bezświadomości: fizjologicznego, cielesnego i automatycznego, nie mówi też nic o usytuowaniu Struvego w ówczesnym systemie wiedzy. Psychologia polskiego filozofa nie wyrasta z lęku, że oto jakiś Inny jest wewnątrz podmiotu i nim rządzi, że ten Inny ma swoje popędy, które trzeba kontrolować, ma własną, nieświadomą wolę, z którą trzeba walczyć.

Zrozumienie genezy wizji antropologicznej Struvego ułatwia jego odczyt wygłoszony na spotkaniu nowo utworzonego Oddziału Chorób Umysłowych, Nerwowych i Psychiatrii Sądowej z 8 stycznia i 26 marca 1866 roku pt. *O istocie i ostatecznej przyczynie chorób umysłowych*. Później wydana rozprawa pod zmienionym tytułem *O istnieniu duszy i jej udziale w chorobach umysłowych. Dwie rozprawy czytane na posiedzeniach Towarzystwa Lekarskiego Warszawskiego* (1867) wywołała w Warszawie nie lada poruszenie, zwłaszcza w kołach medycznych związanych ściśle ze Szkołą Główną (w spotkaniach uczestniczył m.in. Szokalski, a później też młody Ochorowicz).

Z pewnej perspektywy może się wydawać, że Struve robi krok w tył. Krytycyzm filozofa ustępuje miejsca postulatом wychowawczym, skierowanym do młodych medyków, którym tłumaczy się, że nie tylko nie ma żadnej sprzeczności między ich zawodem a poglądami idealnymi na człowieka, ale wręcz, że antropologia idealistyczna powinna się stać podstawą pracy każdego lekarza<sup>57</sup>. Walka z tendencjami materialistycznymi, ponoć szerzącymi się wśród tej grupy zawodowej, wymaga stanowczej odpowiedzi. Rozprawa Struvego będzie więc czytana i dyskutowana przede wszystkim jako pewien model nauki, który ma uprawomocnić idealistyczny światopogląd, gdzie jest miejsce i na duszę, i na Boga<sup>58</sup>.

Filozof, uznawszy w powyższej rozprawie, że przyczyną szaleństwa jest właśnie dusza, a nie ciało, szuka takiego wytłumaczenia zjawiska, które czyniłoby zadość jego wizji świata. Znow więc odwołuje się do problemu bezświadomości i jej wpływu, ale tym razem przedstawia je w kontekście genezy choroby psychicznej.

---

<sup>57</sup> H. Struve, *O istnieniu duszy i jej udziale w chorobach umysłowych*, s. VIII.

<sup>58</sup> Przełomowy dla polskiej nauki charakter dyskusji, którą wywołał odczyt i późniejsza rozprawa, jest nie do przecenienia, gdy myśli się o Struwegu jako wielkim inicjatorze problemów pozytywizmu. Więcej na ten temat: B. Dobroczyński, M. Marcinów, *Spór o filozoficzne podstawy XIX-wiecznej psychiatrii polskiej na przykładzie polemiki Henryka Struvego ze środowiskiem lekarskim*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 2009, nr 54, s. 63–74. Por. także D.W. Makuch, *Narodziny polskiego scjentyzmu – o kryptometafizycznej dyskusji na temat szaleństwa*, w: *Między przyrodoznawstwem a humanistyką. Przestrzenie kultury polskiego pozytywizmu*, red. M. Gloger, T. Sobieraj, Warszawa 2016, s. 23–38.



Jej źródłem upatruje się w wolnej woli człowieka. Gdy podmiot zaczyna działać w świecie, gdy podejmuje samodzielne decyzje, to nie ma pewności, że jego postępowanie będzie dla niego dobre, że jego uczynki zamiast wzmacniać jego „ja”, nie doprowadzą go do wewnętrznego rozchwiania<sup>59</sup>. W najogólniejszym rozrachunku dla Struvego człowiek szalony to taki, który wybiera źle, który przedkłada własne wady nad określone cnoty.

Według filozofa bezpośrednimi przyczynami szaleństwa są – wymieniam w kolejności – pycha, próżność, pragnienie sławy i honoru, a później: przestrasch, gniewliwe usposobienie, nienawiść i zazdrość, smutek, miłość i skłonność do egzaltacji...<sup>60</sup> Zwróćmy uwagę na pierwsze cztery – to przecież albo wartości romantyczne, albo rycerskie; i jedno, i drugie są związane pośrednio z kodeksem walki. Kolejne zaś medykalizują, a nawet patologizują sferę uczuciową, wskazują tym samym, że nowym ideałem człowieka musi być osoba rozsądna i trzeźwa, wyzbyta przesadnej emocjonalności, co wyraźnie wskazuje na kontekst polityczny fundujący powstanie tego modelu.

Struve, tak jak i inni psychopatolodzy tego czasu, za wszelką cenę chciałby jednoznacznie wskazać granicę między chorobą a zdrowiem. Zachowuje się przy tym – chciałoby się rzec – nieco paranoicznie. Profilaktycznie powiększa obszar szaleństwa do tego stopnia, że już przyczyny choroby uznaje za pewne stadium szaleństwa. Tak jest też z pychą i próżnością, pragnieniem sławy i honoru, które uzyskują pewną patologiczną samodzielność. Ich dezorganizujący wpływ traktuje się nie tyle jako genezę choroby, ile już jej przejaw<sup>61</sup>.

Jak podsumowuje Mira Marcinów, filozof jest przedstawicielem stanowiska zawinienia choroby psychicznej<sup>62</sup>. Według niego człowiek odpowiada za własne szaleństwo, bo sam do niego doprowadził. Dla jednostki proces ten ma daleko siężne konsekwencje:

Jest to więc obraz transformacji podmiotu w przedmiot, granicy oddzielającej podmiotowe funkcjonowanie osoby obłąkanej (która swym zachowaniem przyzwala na chorobę umysłową) od momentu, gdy nie będąc świadomą swojej choroby, staje się jej przedmiotem<sup>63</sup>.

Granicy zacierającej się, kurczącej, a w końcu znikającej z pola widzenia, ale też demarkacji tak bardzo potrzebnej, by podmiot mógł się ukonstytuować.

---

<sup>59</sup> H. Struve, *O istnieniu duszy*, s. 90.

<sup>60</sup> Tamże.

<sup>61</sup> Por. tamże, s. 86–106.

<sup>62</sup> M. Marcinów, *Na krawędzi wolności. Szaleństwo jako wybór w filozofii Henryka Struvego*, Kraków 2012, s. 91.

<sup>63</sup> Tamże, s. 68.

W toku wywodu liczba nakazów i zakazów rośnie. Model, który u źródła miał charakter pedagogiczny i wychowawczy, w rzeczywistości promuje bezlitosną i pozbawioną granic samokontrolę. Struve przestrzega, że każdy niezauważony błąd logiczny, „każde nadwyreżone i przesadzone uczucie”, każda samowolna i leniwa energia „(jak np. pycha, chęć sławy, a z drugiej strony próżniactwo i zniewieściałość)” – a zatem wszystkie te „na pozór” małe odstępstwa „od normalnego stanu duszy”<sup>64</sup> – mogą doprowadzić do choroby, jeśli już nie są chorobą *per se*.

Podsumowując te propozycje, trzeba powiedzieć, że całe skomplikowanie tak zaprezentowanej podmiotowości bierze się ze spotkania trzech, nieskrystalizowanych i przenikających się, systemów wyjaśniania świata. Struve w swoich wykładach i pierwszych pracach próbuje połączyć metafizykę i etykę idealistycznej filozofii narodowej z antropologicznymi ambicjami psychologii filozoficznej oraz z rosnącym udziałem doświadczenia i obserwacji, wywodzących się już wprost z paradygmatu nauk przyrodniczych. Uprzywilejowana pozycja idealizmu w projekcie Struvego ma przeciwdziałać skutkom, jakie niosą nauki empiryczne, a więc ratować samodzielną i jednostkową duszę, utrzymać religijną wizję świata, zagwarantować zachowanie ładu, którego podstawą są wartości o boskiej proveniencji.

## Punkty styczne

Antropologia i psychologia Struvego, ciekawe same w sobie jako przykład stopniowego przekształcania filozofii idealistycznej w nowoczesną naukę, stają się jeszcze bardziej interesujące, gdy zestawimy je z analogicznymi spostrzeżeniami pojawiającymi się w pismach „młodych”. Wnikliwsza analiza pokazuje, że przynajmniej w kilku ważnych punktach polscy pozytywiści twórczo powracają do wątków rozwijanych na wykładach psychologicznych w Szkole Głównej.

Przed wszystkim ich namysł nad istotą człowieka jest prowadzony w obrębie metodologii, która w niewielkim stopniu wykracza poza ustalenia Struvego. W zasadzie polska psychologia pozytywistyczna (ujmując sprawę ogólnie i nieco arbitralnie) nie tyle bazuje na zupełnie nowych ustaleniach, ile wprowadza znane już rozstrzygnięcia z większą niż wcześniej konsekwencją i systematycznością. W pismach „młodych” prymat doświadczenia, obserwacji i indukcji nie konkuruje z pewną (religijną czy idealistyczną) wizją świata. Pozytywistyczny scjentyzm – rozumiany właśnie jako pewnego rodzaju światopogląd<sup>65</sup> – pozwala na

<sup>64</sup> Kolejne cytaty tamże.

<sup>65</sup> Por. J. Tynecki, *Pozytywizm a scjentyzm. Konfrontacje terminologiczne*, w: tegoż, *Światopogląd pozytywizmu. Wybór pism*, Łódź 1996, s. 29–68.

przekroczenie dylematów, które profesorom nie pozwalały na pełniejsze wprowadzenie własnych założeń.

Ale i na tym polu nie obywa się bez czytelnich nawiązań, co widać chociażby na przykładzie dorobku Juliana Ochorowicza. Młody badacz wzorem Struvego próbuje w ramach metodologii naukowej opisać zjawiska, które – mogłoby się wydawać – takiemu objaśnieniu nie podlegają, a które Comte i Littré wyrzuciliby poza granice wiedzy pozytywnej (z jednej strony kwestie metafizyczne, takie jak problem istnienia duszy, a z drugiej – fenomeny dziś uznawane za parapsychologiczne, które zbierze w ramach teorii mediumizmu<sup>66</sup>).

Najlepiej pokazuje to debiutancka praca Ochorowicza pt. *Jak należy badać duszę?* – czyli zwycięska rozprawa na konkursie zorganizowanym i rozstrzygniętym właśnie przez profesora psychologii i logiki. Argumentacja filozoficzna została w niej uzupełniona o analizę najnowszych eksperymentów naukowych, związanych także z problemem szaleństwa. Ochorowicz co prawda polemizuje z ustaleniami psychologii idealistycznej, ale trudno powiedzieć, aby konsekwentnie odcinał się od kwestii metafizycznych. Z kolei podobieństwa do pracy Struvego *O istnieniu duszy...* rysują się wyraźnie. Używana w pracy profesora psychologiczna terminologia sprawia, że trudno jednoznacznie wyrokować na jej podstawie o metafizycznym statusie duszy<sup>67</sup>. Obaj autorzy częściej używają pojęć, które każą myśleć o świadomości i umyśle, podkreślają procesy możliwe do obserwacji na mocy introspekcji i eksperymentów. Kwestie światopoglądowe wyrażają albo w metatekście (w przedmowach, tytułach, przypisach) albo w argumentacji niewyrażonej wprost; wychodzą one na jaw dopiero po zastosowaniu drobiazgowej i podejrzliwej analizy całej twórczości danego badacza. Wydaje się, że dla Ochorowicza i Struvego wielkie pytania metafizyczne – o istnienie Boga i nieśmiertelność ducha – pozostają w polu rozważań, inicjują je i napędzają. Obaj autorzy wierzą, że odpowiedź na nie przyniesie dopiero przyszłość, kiedy metodologia naukowa udoskonali się i wysubtelni.

---

<sup>66</sup> Wielki wpływ w tym zakresie ma także czytany przez bardzo młodego Ochorowicza Szokalski, który w *Fantazyjnych objawach zmysłowych* podejmuje się wyjaśnienia zjawisk (na gruncie racjonalnej argumentacji i wiedzy przyrodniczej), które uchodziły w epoce za niezwykle lub magiczne, por. J. Ochorowicz, *Z dziennika psychologa. Wrażenia, uwagi i spostrzeżenia w ciągu dziesięciu lat spisane*, Warszawa 1876, s. 12.

<sup>67</sup> Jeszcze we *Wstępie i poglądzie ogólnym na filozofię pozytywną* Ochorowicz przystaje na konieczność metafizyki, ale tylko pod warunkiem, że jej podstaw szukać się będzie w świecie zjawisk podlegających obserwacji: „Uznajemy metafizykę, ale taką, która opiera się na fizyce. Metafizyka od fizyki niezależna jest marzeniem i w skład filozofii wchodzić nie może”, J. Ochorowicz, *Wstęp i pogląd ogólny na filozofię pozytywną*, Warszawa 1872, s. 87. Autor wyprowadza taki wniosek przekonany, że system pozytywistyczny ma charakter otwarty (por. tamże, s. 83–85).

Pamiętać trzeba, że tendencje te będą się zmieniać. Ochorowicz w okolicach 1875 roku przesunie się bardziej w stronę fizjologicznej koncepcji świadomości, związanej wyłącznie z funkcjonowaniem mózgu. Z czasem problem języka i metody filozoficznej stanie się przyczyną coraz większych nieporozumień między profesorem i jego dawnym uczniem. Ich relacja zmienia się dynamicznie i domaga się osobnego, rozbudowanego studium, które weźmie pod uwagę także relacje osobiste.

W ramach obrazowego przykładu warto pod tym kątem przeczytać *Wstęp i pogląd ogólny na filozofię pozytywną* (1872) Ochorowicza, gdzie pisze on, że ideorealistyczny popęd do syntezy doprowadza do zniszczenia „wszelkiej ściśle naukowej filozoficznej metody”<sup>68</sup>. Nowa wizja filozofii musi spełnić inne kryteria niż te, którym hołduje profesor i jego antenaci, tacy jak przywoływany przy tej okazji Józef Kremer.

Oprócz problemów metodologicznych trzeba widzieć w podobnych wypowiedziach także zabiegi czysto retoryczne, wynikające z – nie znajduję lepszej nazwy – polityki intelektualnej. Każdy z myślicieli próbuje włączyć stanowisko adwersarza w ramy własnego systemu, który tym samym może zaprezentować jako dominujący na rynku idei, a przez to szczególnie godny uwagi i wart promocji. Niejako w kontrze do opisu systemu ideorealistycznego Ochorowicz z uznaniem wypowie się o projekcie filozofii Struvego: „prawdziwie *pozytywny pogląd*”<sup>69</sup>, profesor zaś, podsumowując dorobek swojego ucznia, który właśnie uzyskał doktorat w Lipsku, odmówi Ochorowiczowi miana pozytywisty i z powodu jego dociekań metafizycznych nazwie go właśnie – idealnym realistą<sup>70</sup>.

Wychodząc już poza tę osobliwą relację, można przyznać, że kilka rysów polskiego pozytywizmu dałoby się wyprowadzić właśnie z poglądów młodego profesora, z którego wykładami są związani wszyscy najważniejsi propagatorzy i informatorzy nowego kierunku filozoficznego (Krupiński, Kaszewski i Ochorowicz). Tutaj można też szukać przyczyny (oczywiście jednej z wielu), dla czego „młodzi” tak chętnie podejmują problemy psychologiczne (także związane z istnieniem duszy) oraz niezbyt kurczowo trzymają się postulatu minimalizmu

---

<sup>68</sup> Tamże, s. 61.

<sup>69</sup> Tamże, s. 79. Podobny ukłon w stronę profesora zawiera podsumowanie pracy. Ochorowicz przedstawia w nim swoje oryginalne stanowisko za pomocą metonimicznego połączenia kilku modeli badawczych. Uważa więc, że jego poglądy to Comte uzupełniony o Milla, Thomasa Henry’ego Huxleya i Spencera albo – w odniesieniu do piśmiennictwa krajowego – Jędrzej Śniadecki poszerzony właśnie o Struvego (tamże, s. 93).

<sup>70</sup> H. Struve, „O warunkach świadomości” rozbiór krytyczny pracy: *Dr Julian Ochorowicz, Cand. rer. nat. der Warschauer Universität, „Bedingungen des Bewusstwerdens. Eine physio logisch-psychologische Studie”. Leipzig. 1874. Str. 118.* („Warunki dojścia do świadomości. Studium fizjologiczno-psychologiczne”), „Biblioteka Warszawska” 1875, t. 1, s. 100.

poznawczego, zalecanego chociażby przez Littrégo. Zwykle tendencje te wyprowadza się z lektur zachodnich, zwłaszcza angielskich. A przecież wybór rozpraw do tłumaczenia (wśród których można znaleźć: *Umysł i ciało* Aleksandra Baina, *O inteligencji* Hipolita Taine'a, a nawet późniejsze *Wykłady o duszy ludzkiej i zwierzęcej* Wilhelma Wundta) nie wziął się znikąd, musiał być czymś uwarunkowany – być może właśnie pozycją Struvego. Wymienione prace zachodnich badaczy niezależnie od unowocześnianej pozytywistycznej metodologii otwierają się w końcu na poszukiwania metafizycznej istoty człowieka, ale w ramach paradygmatu przyrodoznawczego.

Takie usytuowanie myśli „młodych” pozwala lepiej zrozumieć ich wybory. Polscy pozytywiści rzadko i zwykle na krótko odwołują się do antropologii materialistycznej lub konsekwentnego relatywizmu epistemologicznego. Być może wbrew niektórym deklaracjom pewien model uprawiania filozofii, wywiedziony z idealizmu narodowego, był wciąż obecny w ich własnych projektach<sup>71</sup>.

W tym kontekście warto także odnotować podobieństwo między koncepcjami „młodych” a „szkolnym” dorobkiem Struvego w zakresie proponowanego modelu wychowawczego i wyłaniającej się z niego wizji idealnej podmiotowości. Na użytek literatury pozytywistycznej ujmuje je formuła samoograniczenia Grażyny Borkowskiej<sup>72</sup>. Formuła ta właśnie w projekcie profesora uzyskiwałaby swoje teoretyczne podstawy.

Oczywiście szukać można ich także gdzie indziej, np. w filozofii oświeceniowej, zwłaszcza w rozważaniach Immanuela Kanta<sup>73</sup> albo w polskiej sytuacji politycznej, promującej samokontrolę, wyrzeczenie i niejawnosć. Jednak usytuowanie podmiotu pozytywistycznego w świetle koncepcji Struvego pokazuje geopolityczną i historyczną specyfikę samoograniczenia. Jak pokazywałem wcześniej, koncepcje profesora wikłają się w sprzeczności, ponieważ trudno im przyjąć konsekwencje płynące z przyjęcia psychologii asocjacyjistycznej. Z jednej

---

<sup>71</sup> We wspomnianej recenzji dorobku Ochorowicza Struve przenikliwie zastanawia się, dlaczego polscy pozytywiści w swoich poszukiwaniach naukowych konsekwentnie kierują się w stronę Niemiec, w czym widzi próbę nawiązania ciągłości z rodzimą tradycją filozoficzną: „w pielgrzymce pp. Ochorowicza i Chmielowskiego do Lipska nie widzę jakiegos objawu niezwykłego, lecz widzę fakt, **łączący tych przedstawicieli młodej generacji z całą tradycją filozofii polskiej bieżącego wieku**, począwszy od Szaniawskiego, Kremera, Trentowskiego i wielu innych, którzy słuchali wykładów filozofii u stóp Kanta, Schellinga, Hegla lub młodszego Fichtego” (tamże, s. 111).

<sup>72</sup> G. Borkowska, *Pozytywiści i inni*, Warszawa 1996, s. 52–53.

<sup>73</sup> Więcej o podmiotowości pozytywistycznej w odniesieniu do modeli oświeceniowych (zwłaszcza w duchu Maksa Horkheimera i Theodora Adorno) pisali: M. Gloger, *Jak czytać pozytywizm? Rekonesans*, „Poznańskie Studia Polonistyczne. Seria Literacka” 2000, nr 7 (27); tenże, *Bolesław Prus i dylematy pozytywistycznego światopoglądu*, Bydgoszcz 2007, s. 238; L. Magnone, *Herosi wewnętrznej kolonizacji. Rola myśli etycznej Kanta w epoce pozytywizmu i Młodej Polski*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2009, nr 2.

strony ma ona ówczesnie status naukowy, a więc w ramach założeń systemu profesora nie można jej zignorować, ale z drugiej – związane z nią przekonania w pewnym stopniu podają w wątpliwość wolność jednostki (kwestia determinizmu i praw myślenia) oraz jej samoświadomość (asocjacje utajone i ograniczenia uwagi). Odkrycia asocjacionizmu każą myśleć o ludzkim umyśle jak o automatycznym mechanizmie, który bez odpowiedniego nadzoru może zbroczyć z raz wytyczonego kursu, daje się ponieść wrażeniom i wyobrażeniom. Struve stwierdza ostatecznie, że człowiek musi skrupulatnie czuwać nad własnymi myślami i własnym ciałem, bo zdaje sobie sprawę, że oderwanie od rzeczywistości lub pogrążenie się w marzeniach wiedzie do samounicestwienia, do zmiany osoby w rzecz, do szaleństwa – indywidualnego i zbiorowego.

W *Genezie fantazji* z podobnymi problemami mierzy się przedstawiciel nowej generacji, Piotr Chmielowski. Właśnie na gruncie psychologii asocjacionistycznej próbuje wykazać, że fantazja – wiązana przez filozofów idealistycznych z boskim natchnieniem, ale też mająca obok marzenia i snu konotacje polityczne – to w rzeczywistości normalny proces umysłowy oparty na zwykłym toku skojarzeń. Jednak przyjęcie podobnych założeń wpływa także na rozumienie „prawidłowego” procesu myślenia. Jak pisze Chmielowski:

Rozum jest to taki proces myślenia, w którym wyobrażenia, przeobrażone na pojęcia, zmieniają się i kombinują **pod kierunkiem** ścisłej obserwacji i dokładnego doświadczenia, również na podstawie asocjacji, ale **skrępowanej** jednym lub kilkoma pojęciami, które miano praw noszą<sup>74</sup>.

Choć autor nie broni już metafizycznego statusu duszy, to tak jak Struve dostrzega niebezpieczeństwa nowej wizji człowieka. Samoograniczenie tak wyraźne już na poziomie myślenia (ograniczenie udziału sfery emocji i intuicji, nieustanne czuwanie nad potokiem asocjacji) to próba przywrócenia podmiotowi samostanowienia, chęć odzyskania wolności i chociaż tymczasowej świadomości.

Jak widać, próby radzenia sobie z przykrymi rezultatami nowoczesnej psychologii wiążą „młodych” z ich nauczycielem. Chmielowski pod koniec omawianej pracy równie często jak Struve zaprzecza wcześniej wyrażonym poglądom, np. gdy sugeruje substancjalne znaczenie fantazji lub gdy uznaje ją za konkretną i odrębną władzę umysłu o określonych cechach. Wydaje się, że konsekwencje wynikające z przyjęcia zasad naukowych nie wytrzymują starcia z określoną wizją człowieka. Ostatecznie więc „młodzi”, tak jak Struve, za pomocą pozytywistycznej i przyrodniczej metodologii chcą podbudować potrzebny im światopogląd.

---

<sup>74</sup> P. Chmielowski, *Geneza fantazji. Szkic psychologiczny*, Warszawa 1873, s. 98.

Henryk Struve nie miał szczęścia w polemikach i sporach. W wyniku znanej dyskusji ze Stanisławem Witkiewiczem został zapamiętany jako przedstawiciel krytyki ideologicznej, mającej u podłoża określone wartości, przede wszystkim pozaestetyczne<sup>75</sup>. Ale jego niechlubna legenda zaczyna się znacznie wcześniej. Czasopismo lekarskie „Klinika” odmawia opublikowania kolejnej repliki profesora w dyskusji ze środowiskiem medycznym na temat rozprawy *O istnieniu duszy...*, co z dzisiejszej perspektywy można potraktować jako symboliczne wyrzucenie Struvego poza instytucjonalne granice nowoczesnej nauki. Redakcja wytłumaczy się bowiem, że odpowiedź Struvego była zbyt osobista, dlatego filozof został poproszony o poprawienie artykułu tak, żeby był on „*napisany ściśle naukowo*”<sup>76</sup>.

Nawet to krótkie zestawienie dorobku profesora z poglądami „młodych” komplikuje ten stereotypowy obraz. Sądzę, że na podstawie zarysowanych analiz widać, jak ważny był wpływ profesora na wychowanków, nawet jeśli pytanie o wspólnotę myślenia i przyczyny nieporozumień wciąż pozostaje otwarte.

### Damian Włodzimierz Makuch, *The psychology at the Main School*

The aim of this article is to present lectures of psychology which took place at the Main School (as a part of the course of logic) and to demonstrate influence they had on positivists worldview. The author analyzes lectures and publications of professors

---

<sup>75</sup> Oczywiście dyskusja była znacznie bardziej skomplikowana, a poglądy Struvego nie tak jednoznacznie konserwatywne. Por. J. Sztachelska, *Henryk Struve*, s. XXIX–XXXVIII; M. Kabata, *Warszawska batalia o nową sztukę („Wędrowiec” 1884–1887)*, Warszawa 1978; M. Olszaniecka, *Wstęp*, w: S. Witkiewicz, *Pisma zebrane*, t. 1: *Sztuka i krytyka u nas*, red. J. Grodzicka, Kraków 1971. Warto jeszcze odnotować, choć nie sposób tu wchodzić w szczegóły, że profesor także koncepcje estetyczne próbuje przedstawić, odnosząc się do pewnej metodologii naukowej. W odczycie *O pięknie i jego objawach* z 1865 roku pisze o kategorii piękna: „Jeżeli tedy rzecz jest natury **psychologicznej**, a nie tylko zmysłowej, to należy **mo-cą ducha i słowa wywołać zjawiska psychologiczne**, przedstawiające przed oko umysłowe treść, będącą przedmiotem naukowego rozbioru. Ponieważ zaś *piękno* polega głównie na uczuciach, wywołanych przez obiektywne czynniki, przeto chcąc przedstawić piękno bezpośrednio, **jak np. chemik swe ciała bezpośrednio pokazuje i przez eksperyment ich własności wyjaśnia**, należy przez obiektywne środki wywołać owe subiektywne uczucia, będące widocznymi w duszy ludzkiej objawami piękna”, H. Struve, *O pięknie i jego objawach. Wykład publiczny miany w Warszawie dnia 5 maja 1865 r. dodatkiem uwag estetycznych zbogacony*, Warszawa 1865, s. 12.

<sup>76</sup> *Kronika dwutygodniowa*, „Klinika” 1867, nr 2, s. 36 (kursywa redakcji). Autor kroniki upomni nawet młodego profesora, żeby zaczął się zachowywać, jak na akademika przystało, bo póki co kaprysi niczym zepsute dziecko płaczące ze złości.

(especially Henryk Struve, but also Wiktor Feliks Szokalski and Kazimierz Kaszewski). Although their works still referred to the Hegelian philosophy and Polish idealism, professors were interested in modern science which uses experience and observation. As the author proves on the basis of works of Julian Ochorowicz, (Henryk Struve's student) it turns out that young positivists may be seen as students who were developing and continuing their professors ideas.

**Słowa kluczowe:** psychologia, logika, Henryk Struve, pozytywiści, Szkoła Główna

**Keywords:** psychology, logic, Henryk Struve, positivists, Main School