

<http://dx.doi.org/10.16926/pd.2025.07.02>

Henryk POPOWSKI

<https://orcid.org/0000-0002-0239-597X>

Uniwersytet Jana Długosza w Częstochowie

Maciej WOŹNICZKA

<https://orcid.org/0000-0003-2359-5644>

Uniwersytet Jana Długosza w Częstochowie

Metoda psychologiczno-metafizyczna Henryka Struvego (1840–1912)

Streszczenie

Henryk Struve (1840–1912) studiował na najbardziej znaczących uniwersytetach w Niemczech (Tübinga, Erlangen, Getynga, Halle, Jena). Uczestniczył w wykładach wybitnych myślicieli, w tym Rudolfa Hermanna Lotzego, Hermanna Ulriciego (Halle), Kuno Fischnera (Jena). W swoich rozważaniach nawiązywał przede wszystkim do filozofów niemieckich, propagując zainicjowany w Niemczech ideorealizm. Struve był przekonany, że metafizyka jest możliwa i dążył do jej zbudowania, poszukując dla niej solidnych fundamentów w psychologii. Uważał, że metafizyka powinna opierać się na analizie doświadczenia wewnętrznego i zewnętrznego. Metoda psychologiczno-metafizyczna, jak ją nazywał, miała doprowadzić do rozpoznania praw myślenia oraz jego relacji ze światem zewnętrznym i pojęcia bytu. Zakładał, że dzięki tej metodzie metafizyka może stać się nauką.

Słowa kluczowe: ideorealizm, filozofia a nauka, metoda filozofii.

Henryk Struve zdawał się dobrze rozumieć, jak istotna dla procesu filozofowania jest stosowana metoda. Przechodzenie od filozofii romantycznej do filozofii pozytywizmu oddziaływało na sposób pojmowania samej filozofii. Szukano więc jakichś nowych wyznaczników określających to pojmowanie. W przedmowie do trzeciego wydania *Wstępu krytycznego do filozofii* Struve pisał: „bo w filozofii wszystko sprowadza się do zasad, a bez ich krytycznego udowodnienia na podstawie ściśle określonej i konsekwentnie przeprowadzonej metody, wszelkie zaprzeczanie tych lub owych niemiłych poglądów ma charakter czczej frazeologii, pozbawionej »naukowej« wartości” (Struve 1903, VIII). Dla Struvego

metoda była podstawą porządkowania refleksji filozoficznej i jej standaryzacji, prowadzonej w stronę kanonu nauki. Dobrze opracowana metoda miała zapewniać utrzymanie „ducha przedmiotowej, ściśle naukowej krytyki” (Struve 1903, VIII). Stawiał nauce wysokie wymagania i – kierując się najwyższą ideą „prawdy dla prawdy” – zadawał pytanie: „czyż nie nadszedł czas, aby nareszcie i u nas »nauka« wyzwoliła się z niskich, nieszlachetnych namiętności?” (Struve 1903, XIV). Wobec tak osadzonej filozofii miał duże oczekiwania, podkreślając potrzebę zmierzenia się z najważniejszymi pytaniami: „czym jest świat? co jest celem ludzkiego żywota? jakie możemy mieć pojęcie o Istocie wszechrzeczy, o Bogu?” (Struve 1903, XV).

Metoda miała być jednym z warunków, którego spełnienie umożliwiało traktowanie filozofii jako nauki (w czasach odwrótu od romantyzmu i przechodzenia do pozytywizmu wcale nie było to oczywiste!): „współczesne lekceważenie filozofii wynika w znacznej części z błędnego mniemania, jakoby metoda filozofii w samej rzeczy różniła się zasadniczo od innych metod poznania rzeczy i dlatego nie doprowadzała do wyników, mających doniosłość naukową” (Struve 1896, 536). Pod koniec XIX w. wydawało się, że przedstawiciele nauk przyrodniczych (istotne dla pozytywizmu pojęcie „faktu”) proponują model bardziej precyzyjnej, lepszej nauki i refleksja humanistyczna, chcąc bronić swojego statusu naukowości, musi upodobnić się do badań przyrodniczych. W tym kontekście zagadnienie metody filozoficznej okazało się szczególnie istotne. Może warto wspomnieć, że jednym z głównych elementów programu filozoficznego Kazimierza Twardowskiego, który obejmował katedrę filozofii na Uniwersytecie Lwowskim w 1895 r., było założenie, iż „metoda filozofii jest taka sama jak innych nauk empirycznych, w związku z tym filozof zobowiązany jest do głoszenia tez jasnych i dobrze uzasadnionych” (Woleński, 2025).

Do wstępnych kwestii można dodać jeszcze tyle, że przy okazji lektury dzieł Struvego powstaje pewna wątpliwość. Mianowicie nie jest jasne, kiedy jego wypowiedzi należy traktować jako materiał czysto historyczny (przez ponad pięć ćwierćwieczy w dziejach współczesnej filozofii nastąpiły duże zmiany), a kiedy jako materiał do dyskusji (niektóre wypowiedzi wprost zachęcają do polemiki). Starano się zachować jakąś równowagę w tych stanowiskach.

Klimat metodologiczny epoki

Struve odznaczał się bardzo dobrą znajomością właściwego dla jego czasów filozoficznego piśmiennictwa metodologicznego. Warto tu przytoczyć jego omówienie ważnej dla tych rozważań publikacji Paula Dubuca z 1887 r., zatytułowanej *Essai sur la méthode en métaphysique*:

treścią tej pouczającej pracy jest rozbiór kwestii o zastosowaniu do metafizyki metody *przedmiotowej* (eksperymentalnej i matematycznej), *podmiotowej* (tj. psychologicznej) i *spekulacyjnej* (dogmatycznej i krytycznej). Autor broni zdania, że w badaniach filozoficznych należy się posługiwać wszystkimi tymi metodami, stosownie do potrzeby i natury przedmiotu. Tu przypomnieć należy, cośmy powiedzieli o dziele Fouillee'go: *Przyszłość metafizyki opartej na doświadczeniu*¹ (Struve 1896, 528).

Na tej idei opiera się zasadniczy pomysł Struvego, by osadzić metafizykę na doświadczeniu opartym na podstawie podmiotowej (tj. psychologicznej).

Struve poddaje krytyce stosowanie metod, które są charakterystyczne jedynie dla filozofii. Negatywnie ocenia możliwość posługiwania się przez filozofię metodami odmiennymi od tych, które funkcjonują w innych naukach. Jako przykład tej odrębności podaje metodę dialektyczną Hegla (opartą na poszukiwaniu opozycji teza–antyteza). Bez ogródek stwierdza: „Fałsz metody dialektycznej w ogóle, a tym bardziej mniemania, jakoby ona była najwyższym wytworem „naukowości” filozofii, wykazano już od dawna”, a jednym z głównych zarzutów jest to, że

metoda dialektyczna Hegla nie czyni nawet zadość najelementarniejszym wymaganiom logiczności, na którą się głównie powołuje. Zasadniczym prawem logicznego myślenia jest bowiem wyłączenie sprzeczności. Prawo to wypływa z istoty samego umysłu, jako jednorodnego ustroju, dążącego do harmonijnego wyrównania wszystkich składników swego jestestwa, a więc i swoich myśli. Umysł logiczny dąży tedy bezpośrednio do usunięcia wszelkich sprzeczności i przekonywa się prędko, że tylko tą drogą dojść może do poznania prawdy. Tymczasem metoda dialektyczna Hegla podnosi sprzeczność do wysokości zasady i opiera na niej cały pochód myśli filozoficznej, jest zatem w istocie antylogiczną (Struve 1896, 537).

Ta krytyka Hegla zdaje się tu zmierzać do sporu o *generalia* filozofowania (por. choćby kategorię *absurdu* w egzystencjalistycznej refleksji Alberta Camusa).

Struve pozytywizmowi również zarzucał, iż przypisywał on filozofii posługiwanie się odrębną od innych nauk metodą. Metody te, jakoby związane z dużym poziomem abstrakcji, nie występują w innych naukach: „taki pogląd dzielają nawet i pozytywiści, dowodząc, że filozofia, aż do chwili, gdy Comte jakoby wprowadził do niej metodę naukową, miała charakter abstrakcyjny, zadowalała się wyłącznie »metafizycznymi ogólnikami«” (Struve 1896, 539). Przytoczona krytyka Comte’a zdaje się dotyczyć podstaw filozofowania, nawiązujących tu do koncepcji historiozoficznych.

¹ Por. bliższe omówienie: „Wśród licznych nowszych prac, traktujących o metafizyce, zasługuje na szczególną uwagę: Alfred Fouillee, *L’avenir de la métaphysique fondée sur l’expérience*, 2-gie wyd. 1890. Autor pojmuje metafizykę (str. 8) jako syntezę ostatecznych wyników psychologii i kosmologii, a zatem podmiotowych i przedmiotowych czynników wiedzy. Z tego stanowiska rozstrząsa w pierwszej części stosunek metafizyki do nauki, a w drugiej do moralności. Na obydwóch polach broni przekonująco znaczenia metafizyki, rozpatruje jej metodę i usiłuje wykazać wewnętrzną jedność podmiotowych i przedmiotowych czynników bytu w dość zresztą chwiejnym pojęciu *idei*, będących zarazem *siłami* (*idees-forces*)” (Struve 1896, 107).

Można postawić tezę, iż „najważniejsze znaczenie dla polskiego idealnego realizmu miał Lotze” (Popowski 2012, 127). Rudolf Hermann Lotze uważany jest za jednego z najważniejszych metafizyków XIX wieku. Struve, korzystając z jego doświadczeń, próbował przenieść ideorealizm na grunt polski, wskazując również na jego polskie źródła – choćby na koncepcję pojednania idealizmu z realizmem, proponowaną przez Józefa Kremiera (1806–1875).

Pojmowanie filozofii jako nauki

Wydaje się, że czasy Struvego bynajmniej nie były okresem pluralistycznego pojmowania standardów naukowości. Struvementu zupełnie nie odpowiadał porządek przemian epok w dziejach filozofii. Pozytywizm zaczął wykraczać poza ramy wąskiej orientacji filozoficznej i stawał się jedną z podstawowych formacji dziejowych filozofii. Formacja ta nie tylko nie była zbyt taskawa dla wcześniejszej tradycji filozofii, ale przede wszystkim okazała się na tyle silna, iż sama zaczęła formułować nowe standardy uprawiania filozofii. To z tej formacji wyłonił się neopozytywizm i silna dzisiaj filozofia analityczna. Te przemiany niosły ze sobą również inne podejście do nauki. Postawa realizmu teoriopoznawczego zdawała się proponować ściślejsze wyznaczanie granicy między „zimną nauką” a spekulacją teoretyczną. Niech jednym z przykładów będzie to, że Struve polemizuje z proponowaną wówczas „zasadą niepoznawalności”, traktowaną jako linia graniczna między nauką a metafizyką:

Tę zasadę niepoznawalności (*inconnaisable, unknowledge*) radzi stosują realisci 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 (Kaszewski 1898, 48).

Struve zdawał się dostrzegać granice poznawcze, a – ściślej mówiąc – różne sposoby uprawomocniania wiedzy w metafizyce oraz w nowych naukach opartych na pozytywizmie. Nie mógł jednak zaakceptować tego podziału. Dlatego starał się korzystać z różnych odniesień i odmiennych argumentacji jednoczących nawet najbardziej przeciwstawne stanowiska. Dzieje nauki potwierdzają tezę, iż owa zasada niepoznawalności inaczej funkcjonuje w humanistyce, a inaczej w przyrodoznawstwie, co jest uwarunkowane nader licznymi kontekstami, a próba jej uwspólniania w obu tych zakresach refleksji nie wydaje się zabiegiem stosownym.

Struve wydaje się świadomy potrzeby zachowania osobistego dystansu do własnych przeświadczeń warunkujących interpretacje w nauce. Chociaż podkreśla: „nie myślę bynajmniej, aby moje słowa miały być obowiązującą dla innych

wyrocznią” (Struve 1867, IX), to jednak ulega tym przeświadczeniom (uzasadniając podstawy koncepcji ideorealizmu). Z pełnym przekonaniem głosi, iż „w nauce protestacje nic nie znaczą, a wszystkim są dowody!” (Struve 1867, VIII). Celem badań naukowych jest wyjaśnienie pojęć i dążenie do rozwiązania poruszanych problemów. Postawa analityczna to „poważna, sumienna i umiejętna dyskusja” (Struve 1867, VIII). Jeśli w dyskusji ważne są argumenty, a nie „protestacje”, to dlaczego cały ten ideorealizm jawi się jako wielka „protestacja” przeciwko – z jednej strony – radykalnemu idealizmowi, a z drugiej – radykalnemu empiryzmowi? Przecież nie istnieje jakiś absolut nauki, którego najlepsze odzwierciedlenie dawałby tylko idealizm albo tylko realizm, albo połączenie ich obu! Post-romantyzm (a może jeszcze jakaś mutacja arystotelizmu) wręcz żądał ukonstytuowania jakiegoś ponadczasowego (ponadhistorycznego), ponadkulturowego, ponadspołecznego absolutu nauki. Tym złudzeniom uległ ówczesny komentator dzieł Struvego, Kazimierz Kaszewski, pisząc, że:

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 fakty, 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 zboczy od tego trybu, popadnie w częstą dialektykę. Albo w okultyzm, spirytyzm, mistycyzm itp., to przestaje być filozofią, i nie ma co o niej mówić, przestaje być wyrazem nauki. Bez zapanowania nad wynikami nauk specjalnych i bez łączności z nimi nie ma prawdziwej filozofii; i tylko przy należytych poznaniu tych wyników może ona spełnić przyswojoną sobie ich funkcję krytyki, zwłaszcza gdy napotka co do nich poważne wątpliwości (Kaszewski 1898, 47).

Powoływanie się na związek filozofii z naukami szczegółowymi wydaje się nie budzić wątpliwości. Problem pojawia się, gdy filozofia próbuje uogólniać i interpretować wyniki tych nauk. Wówczas potrzebne są inne „środki rozpoznawcze”, a kryteria ich wyodrębniania i uprawomocnienia są nie tylko wysoce zróżnicowane, ale także bardzo spekulatywne (czyli trudne do jednoznacznej akceptacji). To właśnie wielość podejść naukowych zdaje się stanowić o wolności badań naukowych i wzajemnym dopełnianiu się różnie uzyskiwanych postaci wiedzy.

Dla Struvego podstawowym wyróżnikiem refleksji naukowej była postawa krytyczna. Uważał, że szczególnie istotne jest utrzymywanie tej postawy wobec nowych nurtów filozoficznych. Nie ulega wątpliwości, że

był zatem głęboko przekonany, iż pozytywizmowi brak krytycznych podstaw, a tym samym krytycznej teorii poznania. Z tego powodu filozofia pozytywistyczna nie spełnia – jak to określał – wymagań krytycznej naukowości (Szotek 2020, 6).

Struve potrafił przedstawić zróżnicowaną argumentację wykazującą słabe strony pozytywizmu jako naukowej idei filozoficznej. Poddanie się postawie krytycznej było istotnym wyróżnikiem wartości filozofowania².

Filozofia i metoda filozoficzna

Struve stawia pytanie o osadzenie metody filozoficznej, wskazując na potrzebę określenia kryteriów, na mocy których można prowadzić refleksję dotyczącą tej metody. Z jednej strony pewną orientację winna dać ogólna metodologia nauk (uwzględniając kwestię istoty filozofii), korzystająca z ich środków metodologicznych, a z drugiej strony specyfika filozofii zdaje się wymagać wyodrębnienia swoistej dla niej metody (Struve 1896, 522). Przy czym jasne jest, że filozofia, niezależnie od rozwiązań wielu nauk szczegółowych, musi koncentrować się na swojej własnej metodzie, a zwłaszcza podlegać zasadzie krytyczności. Postawa krytyczna jest tak silnym wyróżnikiem filozofowania, że Struve wiąże ją z analitycznym składnikiem metody. W tym celu wyznacza kryterium oparte na rodzaju procedury badawczej, wyróżniając dwa składniki metody filozoficznej: analityczny i syntetyczny: „prawidłowy rozwój zaznaczonych czynników: rozbioru i skupienia, różniczkowania i całkowania, analizy i syntezy, oraz wszechstronne ich zastosowanie do badań filozoficznych stanowi istotę metody filozofii” (Struve 1896, 522). Dzięki procedurze analizy możliwe jest bardzo szczegółowe rozpatrzenie danej kwestii filozoficznej, natomiast procedura syntezy prowadzi do niezwykle istotnych dla filozofii uogólnień, które w rzeczywistości tworzą filozoficzną wiedzę. Struve głęboko wierzył w możliwość „rzeczywistego skupienia szczegółowych objawów świata w jedną całość, w jeden ustrój harmonijny” (Struve 1896, 522). Cel badań jest maksymalistyczny („dotarcie do wszechbytu”), a obie procedury wzajemnie się uzupełniają: „postęp tych badań i osiągnięcie ich celu, tj. możliwie krytyczne i pełne poznanie ogólnych zasad wszechbytu, zależy w znacznej części od właściwego spożytkowania w filozofii każdego z tych czynników poznawczych i od wzajemnego uzupełnienia się ich wyników. Im analiza głębiej wnika w zasadnicze pierwiastki wiedzy ludzkiej, wyjaśniając początek i znaczenie ich treści, tym gruntowniej rozwiązuje filozofia swe zadania krytyczne. Im zaś szerszy jest zakres szczegółowych danych, naukowo uzasadnionych, na których się opiera syntetyczna praca myśli, tym filozofia przybliża się bardziej do ostatecznego celu swych dążeń, do ogólnego na świat poglądu” (Struve 1896, 523). Warto zauważyć, że w tym ujęciu metoda filozofii

² Por.: „filozofia pozytywistyczna przekształcała się w postać pozytywistyczno-neokantowską, poprzez nowokrytycyzm, by w końcu – taką mieli nadzieję przedstawiciele krytycznego etapu pozytywizmu w Polsce – przejść w fazę filozofii krytycznej” (Szotek 2020, 6).

prezentuje się nadzwyczaj jednolicie, co z pewnością stanowi wyraźną idealizację. O ile procedurę analizy z silnym wątkiem krytycyzmu jeszcze jakoś dałoby się obronić, o tyle istotne trudności pojawiają się przy procedurze syntezy. Interpretacje filozoficzne są zróżnicowane, a wprowadzanie kolejnych uogólnień wymaga odniesień, które z natury zupełnie nie wykazują cechy jednolitości.

W nawiązaniu do możliwości ogólnej metodologii nauk Struve stwierdza, iż „analiza i synteza są czynnikami metodologicznymi, którymi się posiłkuje każda w ogóle nauka” (Struve 1896, 529). Procedurę analizy można określić jako „rozbiorową” czy „rozdzielającą”, a prowadzi się ją w dwóch kierunkach: (1) jako rozpatrywanie relacji między dwoma obiektami oraz (2) jako przedstawianie układu złożoności samego obiektu. W ramach tej procedury można więc uzyskać dwa rodzaje wiedzy: „między-obiektową” i „wewnątrz-obiektową”. Dla procedury analizy ważne są kategorie przestrzeni i czasu, które umożliwiają kolejny krok w opisie obiektu. Struve akcentuje zarówno przedmiotowy (obiekt), jak i podmiotowy (objawy psychiczne) charakter procedury analitycznej. Analiza ma być prowadzona do momentu, w którym pojawi się przekonanie o „wykryciu składowych czynników stanowiących istotę rzeczy” (Struve 1896, 531). Współcześnie ten „istotowy” kres refleksji określa się jako przykład myślenia esencjalistycznego, nawiązującego w swoich źródłach do starej tradycji arystotelizmu (Woleński 2006). Elementarną rolę spełnia logika, która „pozwala przewyżnić dualizm podmiotu i przedmiotu, myśli i rzeczywistości, idei i bytu realnego” (Popowski 2012, 131). W dalszych rozważaniach Struve wymienia i dość szczegółowo omawia trzy główne składniki analizy filozoficznej: (1) krytykę umysłu, (2) krytykę filozoficzną nauk szczegółowych oraz (3) krytykę historyczną filozofii (Struve 1896, 544–561).

W analogii do dwóch kierunków procedury analizy Struve proponuje wyróżnić odpowiednio dwa kierunki procedury syntezy: „(1) wykazanie związku pomiędzy składowymi czynnikami przedmiotu poznania, tj. objaśnienie, w jaki sposób wytwarza się z nich sam przedmiot jako całość, i (2) wykazanie związku pomiędzy tą całością i pozostałymi przedmiotami wiedzy ludzkiej” (Struve 1896, 531). Procedura syntezy zmierza do tego, by w myśli „odtworzyć całość pierwotną świata”. Struve dostrzega ograniczenia tej procedury, odwołując się do kwestii możliwości formułowania sądów syntetycznych, którą opisał Kant („Kant przeniósł kwestię o analitycznych i syntetycznych czynnikach poznania prawdy na pole transcendentalne, tj. na pole czystego rozumu w przeciwstawieniu do doświadczenia”, Struve 1896, 534). W odniesieniu do procedury syntezy Struve precyzuje dalsze elementy składowe: (1) syntetyczne przetworzenie i uzupełnienie poglądu na świat zdrowego rozsądku, czyli naiwnego realizmu, (2) synteza krytycznie uzasadnionych praw nauk szczegółowych oraz (3) synteza historyczna poglądu filozoficznego na świat (Struve 1896, 561–592).

Procedury analizy i syntezy wzajemnie się dopełniają, wykazują też związek z metodami dedukcyjną i indukcyjną: „ściśła łączność analizy i syntezy, różniczkowania i całkowania, dedukcji i indukcji w procesie poznania uwydatnia się również w tej okoliczności, że obie te czynności kontrolują nawzajem swoje wyniki i że zgodność tych wyników jest głównym środkiem krytycznego udowodnienia ich przedmiotowej prawdy, tj. ich weryfikacji” (Struve 1896, 533). To dobra wskazówka dla idealizacyjnego modelu nauki. Dopełnianie się tych procedur stanowić ma o spójności wyjaśnień naukowych.

Analizując metodę filozoficzną, można również przyjąć kryterium innego rodzaju, a mianowicie kryterium uprawomocnienia. Nowy rodzaj uzasadnień zdawała się przynosić powstająca wówczas psychologia, dlatego tak atrakcyjny był pomysł wykorzystania jej do ratowania (próba nowego rodzaju uprawomocnienia) starej metafizyki, będącej dla wielu rdzeniem filozofii. Struve próbuje łączyć interpretację spekulatywną z interpretacją empiryczną. Deklarując radykalny empiryzm, stwierdza, że prowadzoną analizę oprze wyłącznie na doświadczeniu. Przyjmuje szeroką interpretację doświadczenia, formułowaną nawet w kategoriach „podwójnego potwierdzenia”, obejmującego doświadczenie zewnętrzne, fizjologiczne oraz doświadczenie wewnętrzne, psychologiczne (Struve 1867, 69). Struve zdaje sobie sprawę z odmienności tych doświadczeń, jednak obu nadaje status „metody doświadczenia”. W analogii do zmysłów zewnętrznych wyróżnia odpowiadający psychice „zmysł wewnętrzny”. Warto jednak zauważyć, że unifikacja doświadczenia, którą proponuje, jest chyba trudna do obrony. Doświadczenie wewnętrzne to zupełnie innego rodzaju instancja poznawcza niż proste doświadczenie zmysłowe. Samo podobieństwo pojęć nie wystarcza (np. doświadczenie religijne nie ma zbyt wiele wspólnego z doświadczeniem fizycznym). Warunki obiektywizacji doświadczenia w naukach przyrodniczych są zupełnie inne niż w spekulatywnej psychologii. W czasach Struvego psychologia eksperymentalna praktycznie jeszcze nie istniała (Struve był o osiem lat młodszy od Wilhelma Wundta). Wundt dopiero w 1879 r. założył w Lipsku słynne (bo wprowadzające eksperyment w sensie przyrodniczym) laboratorium psychologiczne. A więc dopiero po tej dacie można mówić o początkach postrzegania doświadczenia psychologicznego na równi z naukami przyrodniczymi.

Psychologia i metoda psychologiczna

Pomysł Struvego mógł wydawać się dość przekonujący. Uważał on, że duchowe doświadczenie kultury człowieka można ocalić dzięki filozofii (tu silnie akcentowana orientacja idealistyczna³), która nada właściwy wymiar dynamicznie

³ Por.: „Takie myślenie musiało się podobać profesorowi Struwegu. Od pierwszych wykładów Szkoły Głównej aż po swoje ostatnie prace starał się on pokazywać wagę filozofii idealistycznej,

rozwijającemu się przyrodoznawstwu (tu akcent na krytykę jednostronności materializmu, niechęć wobec pozytywizmu). Koncepcja wzrostu znaczenia psychologii eksperymentalnej (osiągnięcia filozofii niemieckiej – Wundt) nie była Struvementu obca. Postanowił spróbować wykorzystać nowe idee do rozwiązania starych problemów filozofii. Struve, jakby przewidując rozwój tej dyscypliny, pragnął powiązać jej osiągnięcia z dotychczas nierozwiązanymi problemami mocniejszych uzasadnień dla metafizyki.

Wśród myślicieli proponujących koncepcję wspierania metody filozoficznej przez psychologię Struve wymienia Christiana Wolffa, którego dzieło

Spekulacja i filozofia zawiera w pierwszym tomie rozbiór *racjonalizmu spekulacyjnego*, a w drugim *empirycznego*. Autor dowodzi, że ani metoda spekulacyjna Spinozy i Hegla, ani krytyczna Kanta nie nadają się do badań filozoficznych, i widzi prawdziwą metodę jedynie w empiryzmie psychologicznym Locke’a i jego następców (Struve 1896, 528).

Akcentowanie znaczenia psychologii było w owym czasie dość powszechne. Omawiając dzieła Wincentego Lutosławskiego, przypomina, iż on „za wstęp i podstawę nauk filozoficznych poczytuje psychologię” (Struve 1896, 37), przy czym Lutosławski zasadnicze znaczenie przypisywał metodzie historyczno-naukowej.

Nie bez znaczenia dla powstania metody psychologicznej był rozwój przyrodoznawstwa. Struve dokonuje przeglądu dotychczasowych nowożytnych metod filozofowania (Bacon, Kartezjusz, Spinoza, Malebranche). Przytoczyć warto jego interpretację idei Newtona:

prawidła filozofowania, które Newton wyłożył w swej *Filozofii naturalnej*, są następujące: (1) nie przyjmować przy wyjaśnieniu zjawisk przyrody innych przyczyn, prócz rzeczywistych i wystarczających w tym względzie; (2) przy objaśnieniu zjawisk jednorodnych przyjmować działanie jednych i tych samych przyczyn; (3) uznawać za powszechne własności ciał, takie własności, które napotykamy we wszystkich ciałach dostępnych dla doświadczenia; (4) uznawać pełną lub przybliżoną prawdę indukcyjnych wywodów ze zbędnych zjawisk, pomimo przeciwstawiających się tym wywodom hipotez, jeżeli tylko nie nadarzają się zjawiska domagające się bliższego zbadania sprawy lub dopuszczające wyjątków z owych wywodów (Struve 1896, 527).

Argumentacja płynąca z przyrodoznawstwa zdawała się mieć charakter niepodważalny. Zarazem jednak z równą siłą zagrażała dotychczasowej filozofii spekulatywnej, a zwłaszcza jej metodom interpretacji rzeczywistości.

Struve sytuuje siebie jako kontynuatora i wyraziciela orientacji psychologizacyjnej w filozofii. Omawiając jedno z dzieł Stefana Pawlickiego, tak przedstawia jego idee:

Za metodę zaś przyszłego nowego systematu filozofii uznaje w końcu **metodę psychologiczną**, która jednak nie powinna brać za punkt wyjścia jedynie człowieka – jednostki,

którą równoważył nawiązaniami do najnowszych zdobyczy nauki oraz uzupełniał o krytyczny namysł nad współczesną filozofią pozytywistyczną” (Makuch 2019, 50).

lecz zarazem i człowieka społecznego. „Podstawą więc nowego systemu będzie i być powinna psychologia, a razem z nią antropologia” (Struve 1896, 29).

Akcentowanie tej postawy Pawlickiego wydaje się dla Struvego ważne. Podkreśla on znaczenie personalnego charakteru filozofowania: „prawdziwa metoda filozofii powinna być *osobową*; wykazuje ona na podstawie rozbioru osobowości powszechne i konieczne czynniki bytu, stanowiące przedmiot filozofii w różnicy od nauk specjalnych” (Struve 1896, 30). Można w tym miejscu postawić pytanie, jak interpretować tu psychologię i czym jest ten „osobowy” składnik filozoficznej metody. Prawie odruchowo nasuwają się tu skojarzenia z filozofią jako autoterapią u starożytnych⁴. Pawlicki zdaje się zresztą mieć jakąś tego świadomość (cytat za Struvem):

ale filozofia (o czym zapominają niestety ludzie naszego stulecia) nie była dla Greków tylko spekulacją nad tajemnicami bytu, nie była tylko teorią świata, dogadującą próżnej ciekawości, ona była dla nich czymś więcej: była umiejętnością praktyczną życia moralnego. Tej strony, tego dążenia stałego nie można dosyć wychwalać i podnosić. Jeżeli Seneka filozofią nazywa *studium virtutis sed per ipsam virtutem*, wyraża przekonanie drogie całej przedchrześcijańskiej starożytności. W istocie tym różni się filozofia od innych nauk, że jest także *sztuką życia*, a pisarze starożytni ciągle przypominają adeptom filozofii, że nauka ich powinna być w zgodzie z życiem... To przekonanie powszechne, że filozofia powinna być czymś więcej, niż gadaniną o ciekawych problemach, nadaje jej dopiero właściwą, głęboką wartość, zapewnia jej znaczenie moralne i szeroki wpływ społeczny (Struve 1896, 30).

Jeśli filozofia ma być nie tylko narzędziem do rozumienia rzeczywistości, ale ma pełnić również (a może przede wszystkim) funkcję doradczą, mentorską, swoistej życiowej terapii⁵ (Seneka to *lekarz duszy*), to można się domyślać, dla-

⁴ Por. współczesne odczytania o zdecydowanie silniejszej postawie argumentacyjnej (Hadot 2003). Traktowanie filozofii jako działalności terapeutycznej (niekiedy wręcz o cechach medycznych) to cały nurt współczesnej filozofii.

⁵ Por. swoisty „argument z bezpośredniości poznania” połączony z traktowaniem filozofii jako „naukowej metafizyki”: „Wiedza zaś bezpośrednia dotyczy faktów własnej naszej osoby. Żaden błąd, żadne kłamstwo nie może mieć miejsca w przejęciu się faktami naszej osoby. Zachodzi jednak pytanie: czy wiedza bezpośrednia może stać się nauką? czy może treść swoją ułożyć w systemat prawd logicznie powiązanych? Od odpowiedzi na to pytanie zależy naukowość filozofii, gdyż ona opiera się właśnie na owej wiedzy bezpośredniej. Odpowiedź twierdzącą Pawlicki uzasadnia szczegółowo, wykazując (str. 17 i nast.), że wiedza bezpośrednia naszej osoby posiada wszystko, czego potrzeba dla nauki, zarówno pierwszą zasadę, którą jest właśnie samowiedza, i materiał w mnóstwie praw, które znane nam są bezpośrednio z doświadczenia wewnętrznego. Materiał zaś ten daje się ułożyć w systemat naukowy – i to nie urojony lub spekulacyjny, lecz rzeczywisty, bo ma za przedmiot coś, co jest rzeczywiście, nasz własny byt, naszą osobę, nasze jestestwo. A że wszystkie rzeczy, o ile są, podobne są do siebie i tym, iż rządzą się prawami, przeto, poznając dokładnie nasz byt i jego prawa, dochodzimy zarazem do poznania istoty wszystkich rzeczy oraz praw rządzących wszelkim istnieniem. Mamy tedy podstawę do poznania bytu w ogóle i to stanowi właściwy przedmiot filozofii jako naukowej metafizyki” (Struve 1911, 363–364).

czego Struve tak bardzo bronił tradycyjnej, spekulatywnej filozofii. Mogło mu się wydawać, że zagrożone są podstawowe wartości niesione przez kulturę humanistyczną, opartą przecież na filozofii. Znaczenie psychologii dla teorii poznania jest niekwestionowane.

Spór o metodę był tak naprawdę konsekwencją znacznie poważniejszych kontrowersji, dotyczących relacji między antropologią osadzoną na elementach idealistycznych a światopoglądem pozytywistycznym. Nowa wizja świata odnosiła się do fundamentów nauki oraz konsekwencji dokonujących się przemian:

wraz z pojawieniem się nowego paradygmatu wiedzy zmianie ulegają znaczenia pojęć (na czele z pojęciami duszy, ducha i jaźni, jak się wydaje negocjowanymi dopiero w toku dyskusji), rozumienie procesu poznawczego, podmiotowości i roli badacza, a nawet – w świetle sporu ze Struvem – status filozofii, zwłaszcza w relacji do psychologii (Stachura-Lupa 2018, 623).

Metafizyka i metoda metafizyczna

Można mieć wrażenie, że Struve był lepszym metafizykiem niż przyrodnikiem. Podobnie jak w odniesieniu do metody psychologicznej, tak i w przypadku metody metafizycznej Struve powołuje się na Pawlickiego. Przede wszystkim akcentuje nienaruszalność metafizyki jako rdzenia wszelkiej filozofii: „autor roztrząsa istotę filozofii w porównaniu z innymi naukami, wykazuje, że pomimo „usamowolenia» ważniejszych części nauki pozostaje filozofia jako *metafizyka*, stanowiąca »jądro wszelkiej wiedzy filozoficznej«” (Struve 1896, 30). Ta postawa podkreślania znaczenia metafizyki znalazła wyraz w dydaktyce akademickiej, stanowiącej przecież jeden z kanonów przekazu kulturowego filozofii. Kolejność systematyczna wykładanych przedmiotów nie była bynajmniej przypadkowa:

w dydaktyce uniwersyteckiej profesor zwykle zaczynał od logiki i metafizyki, by przejść kolejno do psychologii, etyki, estetyki i historii filozofii. Nakreślał w ten sposób pewną drogę rozumowania od podstawy epistemologicznej (logikę pojmował jako teorię poznania), przez metafizykę, do filozofii praktycznej i zarysowania dziejów dyscypliny (Sztachelska XVII).

Przy czym dyskusje były ostre, Jan Śniadecki formułował potrzebę „ochrony młodzieży od *zarazy metafizycznej*” (Struve 1911, 223). Może warto dodać, że we współczesnej akademickiej dydaktyce filozofii zagadnieniom ontologii nie przypisuje się jakiegось szczególnie wyróżnionego miejsca, umieszczanie tego przedmiotu obok np. epistemologii czy aksjologii traktuje się jako coś naturalnego.

Tak wysokie wyróżnienie miejsca metafizyki u Struvego można przypisać silnej tradycji romantyzmu w Polsce. Warto w tym miejscu przytoczyć słowa Wincentego Lutosławskiego, który podkreślał, że:

niniejszy zarys metafizyki polskiej ma głównie służyć tym, co nie są zadowoleni z obecnego stanu ludzkości, a pragnęliby uwierzyć, że kiedyś może być lepiej na ziemi. Autor zebrał z doświadczenia wieków, a szczególnie z pism polskiego ducha, najważniejsze spostrzeżenia, myśli i rozumowania, które tę mesjaniczną nadzieję uzasadniają (Lutosławski 1925, VII).

Dla Polski ta tradycja stanowiła mocne doświadczenie kulturowe, a Struve nie mógł odseparować się od tej „mesjanicznej nadziei”. Na uwagę zasługuje zdecydowana obrona metafizyki, proponowana przez Struvego. Sądzi on, że dysponuje silną argumentacją pozwalającą przewyciężyć tezy alternatywnych wówczas formacji filozoficznych, zarówno pozytywistów, jak i neokantystów (Struve 1896, 106). Obrona ta nie jest jednak łatwa, bowiem czasy Struvego to niewątpliwie okres zdecydowanej krytyki metafizyki.

Struve na różne sposoby próbował przekonywać do swojej filozofii ideorealizmu. Chwytał się również form popularyzatorskich. Jeden z biografów Struvego, Kazimierz Kaszewski, tak komentuje pomysł Struvego:

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” (Kaszewski 1898, 31).

Jak dodaje, był to wręcz „postulat całego życia filozoficznego naszego profesora” (Kaszewski 1898, 31). Jednak dzieło to nie spotkało się z pozytywnym przyjęciem: „*Synteza dwóch światów* niestety w większości komentarzy oceniona została wręcz druzgocąco ze względu na zawziętość wywodu, patos i wysoki, poetycki styl” (Sztachelska XVII). Obrona metafizyki, zarówno w formule naukowej, jak i popularyzatorskiej, pozostawiała nadal wiele do życzenia...

Omawiając przekonania Struvego, warto też wskazać na relację między uprawianiem nauki a przeświadczeniami personalnymi, osobistymi. Relacja ta jest istotna, zwłaszcza w szeroko pojmowanej refleksji humanistycznej, w której to autorytet myśliciela wiele znaczy. Filozofowie, przedstawiając swoje poglądy, dają wyraz stanowisku epoki (w filozofii nowożytnej choćby Kartezjusz, Pascal czy Kant), jednakże Struve, dobrze znając idee swoich czasów, był im przeciwny. Postawa taka zdaje się wymagać solidnej argumentacji, a nie tylko głównie manifestacji silnych przeświadczeń osobistych.

Można doceniać siłę tych przeświadczeń osobistych, powagę autorytetu naukowego (wykształcenie, umiejętność profesjonalnej argumentacji), ale trudno pojąć osobistą niezgodę na rytm przemian kultury. Może być dla badacza przykre to, że lepsze interpretacje (bardziej wnikliwie, w większym stopniu zgodne z tokiem przemian formacji filozoficznych) wypierają jego własne przeświadczenia, ale wartości kanoniczne filozofii (poszukiwanie prawdy, również relatywizowane historycznie czy paradygmatycznie) są nienaruszalne. Nie sposób być filo-

zofem, dystansując się wobec tych wartości. Bycie filozofem zawiera również pewne przesłanie personalne. Jest nim zdolność do modyfikacji (czy nawet rezygnacji) ze swoich najbardziej elementarnych przeświadczeń czy intuicji. Zjawisko to jest wyraźne w filozofii przyrodoznawstwa (słynne sformułowanie Galileusza: „nie wiem, która figura geometryczna jest starożytniejsza i dostojniejsza”). W humanistyce brakuje tak jednoznacznego kryterium, które daje eksperyment fizyczny. W pewnym zakresie można zbliżać humanistykę do przyrodoznawstwa (przykład interpretacji faktu w pozytywizmie), ale w przestrzeniach wysokiej abstrakcji (kolejne stopnie uogólnień w metafizyce, hierarchie uogólnień, konstrukty teoretyczne, np. pojęcie bytu) tak uczynić już nie sposób. Nawet jeśli podejmiemy próbę osadzenia interpretacji spekulatywnej na konkluzjach przyrodoznawstwa, to jednak zamierzonego stopnia potwierdzeń nie da się osiągnąć. Gdzieś kończy się „fakt” i wtedy zaczyna się „interpretacja”. Trzeba zatem sięgnąć do refleksji spekulatywnej i tu rodzaje uprawdopodobnień (odwołań, uzasadnień?) mogą mieć nader różny charakter. Najbardziej oczywiste jest powoływanie się na tradycję (przykład arystotelizmu), ale czasy Struvego to okres tworzenia się i rozwoju szeregu kontekstów kulturowych wcale nie marginalnej formacji pozytywizmu. Filozofia, podążając za zmianami, musi do nich się dostosować. I tu powstaje problem, ponieważ nadchodzące zmiany nie były zgodne z przeświadczeniami Struvego, których on tak zaciekle bronił. Był to swoisty „nietakt kulturowy” Struvego. Współcześnie powiedzielibyśmy, że jest to zbyt odważne stanowisko i kierując się nawet najbardziej wartościowymi intencjami, nie można zbudować nauki na kanwie choćby najpiękniejszej, esencjalistycznej ideologii. Metafizyka zdaje się zachęcać do ostatecznościowego poznania. Jak dzisiaj odpowiedzielibyśmy na pytanie: „dlaczego mamy być koniecznie bardziej wstrzemięźliwi w naszych dążnościach poznawczych, odnośnie do niewątpliwie istniejącej istoty wszechrzeczy?” (Struve za: Kaszewski 1898, 23). Czy dzisiaj w ogóle posiadamy jeszcze taką intuicję?

Ideorealizm i metoda psychologiczno-metafizyczna

W przypadku Struvego przyjmowana metoda badawcza jest związana z jego stanowiskiem filozoficznym. Filozoficzne stanowisko ideorealizmu (Struve używał terminu *idealny realizm*), wyczerpująco prezentowane przez Struvego, przez polskich historyków filozofii przedstawiane jest następująco:

ideorealizm był poglądem eklektycznym, a w wersji Struvego pojawił się kilkadziesiąt lat po niemieckim pierwowzorze. Swoje poglądy przedstawiał Struve w okresie, gdy rozkwitał neokantyzm w Niemczech i neoheglizm w Anglii, podczas gdy zwalczany przez niego pozytywizm znalazł nowe wydanie w postaci empiriokrytycyzmu, a polska filozofia narodowa przeżywała zmierzch (Woleński, 2006).

Metoda psychologiczno-metafizyczna zdaje się nieść pełne konsekwencje tego eklektyzmu. Ówczesne spory odzwierciedlały

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 (Makuch, 158).

Jakkolwiek by nie traktować tego „oporu”, to trzeba jednak dostrzec, że próby pogodzenia tak przeciwnych stanowisk to poważne wyzwanie koncepcyjne.

Należy zauważyć, iż owo harmonizowanie wyników filozofii z naukami szczegółowymi jest piętnem wyciśniętym na poglądach Struvego przez pozytywizm. Mimo otwartej niechęci, jaką żywił do pozytywizmu, nie uniknął on przejścia pewnej części jego tez (Surma 2008, 166).

Struvementu nie sposób odmówić pracy i pasji wkładanej w uzasadnienie swoich racji. Był on bardzo zaangażowany w prezentację i – jakbyśmy dzisiaj powiedzieli – promocję stanowiska ideorealizmu. Wydaje się, że niektóre jego wypowiedzi idą zbyt daleko. Na przykład wyraził przekonanie, iż „w filozofii idealizm i realizm wyczerpały cały zasób swej treści, wszystkie możliwe teorie” (Struve 1876, 89). Jest to dość apodyktyczne stwierdzenie, propozycje filozoficzne związane z idealizmem czy realizmem podlegały i podlegają współcześnie nader różnicowanym przekształceniom. Dalej, bez żadnych wątpliwości, stwierdza, że:

zresztą dotąd też nawet nie zjawiał się jeszcze jednolity, syntetyczny, idealno-realny systemat filozoficzny, który by potęgą swej wewnętrznej jedności i swojego uniwersalizmu mógł przekonać ludzkość o niedostateczności i błędności dotychczasowych antytez! (Struve 1876, 90).

Można odnieść wrażenie, że Struve ma duże ambicje, a mniej intelektualnej pokory (być może jest to pozostałość ducha tradycji romantycznej). Dzisiaj nie uprawia się filozofii w konwencji: „kto szybszy do absolutu”! Jednakże w czasach Struvego ten sposób myślenia nie był wyjątkowy. Kazimierz Kaszewski, komentując w 1898 r. dorobek Struvego, tak go opisywał:

Nie tak też rozumie swoją „syntezę” prof. Struve. Z góry, na samym frontonie swej miniaturowej budowy, stosuje on od razu swój postulat do »dwóch światów«, które widzi, przypuszczam pozornie, rozdzielonymi, 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 materia. W tym rozdzieleniu upatruje on nieporozumienie, przyczynę waśni filozoficznych; pragnie więc wykazać, iż między tymi światami nie ma rozdziału rzeczywistego, i ukazuje ich zgodność, nawet jedność, jeśli nie tożsamość, w każdym razie łączność źródłową (Kaszewski 1898, 31–32).

Jedną ze współczesnych wersji tych opozycji niesie spór naturalizm – antynaturalizm. Zawiera on też inne przeciwstawienia filozoficzne, które mogą być istotne dla prezentowanych tu refleksji (np. zjawisko – istota, zjawiska fizyczne – zjawiska psychiczne czy przyczyny – cele). Cała mądrość filozofii, cała zasad-

ność filozofowania zawiera się w sporze przeciwstawianych racji. Nie sposób, bez większych nadużyć, wyjść poza konfrontowane opozycje. Struve jednak myślał inaczej...

W pewnym dystansującym uproszczeniu można stwierdzić, iż metoda psychologiczno-metafizyczna to trochę ukryta, ale bardzo odważna propozycja połączenia idei tradycyjnej humanistyki z konwencjami dynamicznie rozwijającego się przyrodoznawstwa. Patrząc z perspektywy setek lat, można dostrzec, iż spór o prawdę nauki w pewien sposób się rozgałęzia. Intensywny rozwój nauk przyrodniczych zdaje się zachęcać do przejmowania wzorców nauki właśnie z nauk przyrodniczych. Jednakże materia nauki w humanistyce jest zupełnie inna niż w przyrodoznawstwie. Stąd zaciekły spór o silnych akcentach kulturowych o instancję wzorcą. Oczywiście można mocno bronić tradycji humanistyki, ale trudno jest oprzeć się bezdyskusyjnym przemianom w przyrodoznawstwie. Dzieje obu tradycji to przede wszystkim różnicowanie się postaw badawczych, próby ich unifikacji raczej nie są współcześnie podejmowane. Niech przykładem będzie tu relacja między alchemią (choćby w psychologizacyjnej interpretacji Carla Gustawa Junga) a chemią. To właśnie zróżnicowanie paradygmatów interpretacyjnych, przekształcenia w zakresie ich odrębności metodologicznej stanowią o właściwym rozwoju tych zakresów refleksji. Propozycję ujednolicenia ich formuł teoretycznych, poszukiwanie ich jednorodności metodologicznej trudno uznać za stosowne.

Standardy nauki (i związane z nimi kwestie metod badawczych) nie tylko towarzyszą interpretacjom człowieka, ale same również podlegają przemianom. Nauka nie jest osadzona na jakichś ukrytych racjach absolutu metafizyki. Nauka, będąc dziełem człowieka, podlega modyfikacjom związanym z funkcjonowaniem jego kultury. Może nie jest to (dla niektórych) zbyt komfortowo brzmiąca teza, ale innych nie daje się w satysfakcjonujący sposób obronić.

Obrona metafizyki przed krytyką neokantyzmu

Struve filozoficznie kształtował się w tradycji niemieckiej. Przy czym jego koncepcja ideorealizmu była niezgodna z postulatami neokantyzmu. Krytyce podlegała cała plejada stanowisk neokantyzmu, od wysoce zdystansowanych „mrzonek metafizycznych” po „hipotezy posiadające pewne naukowe znaczenie” (Struve 1896, 252). Jednym z głównych neokantystów, z którymi Struve prowadził polemikę, był Friedrich Albert Lange (klasyfikowany jako przedstawiciel neokantyzmu fizjologicznego). Struve następująco przedstawia jego przekonania:

W dziele tym Lange rozwija między innymi myśl, że *metafizyka*, dążąc do poznania niedostępnej dla umysłu ludzkiego istoty bytu, nie jest wcale *nauką*, lecz objawem twórczej wyobraźni, fantazji, estetycznych i architektonicznych, w ogóle *syntetycznych* dążeń, uzupełniających w sposób samodzielny braki ściśle naukowego poznania rzeczy (Struve 1896, 244).

W tym miejscu może pojawić się pytanie, jakiej metafizyki należy bronić. Struve najwyraźniej bardzo by chciał bronić metafizyki rozumianej jako nauka, ale jest to zadanie coraz trudniejsze. Nauki empiryczne i nauki humanistyczne wyraźnie się rozwidlają i trzeba stworzyć nowe osadzenie dla metafizyki⁶. Potrzebę tę dostrzegał Lange, którego przekonania tak komentuje Struve:

Lange w zasadzie wcale nie potępia takiego idealnego uzupełnienia empirycznego poznania świata przy pomocy *twórczości metafizycznej, poezji myślowej* (*metaphysische Dichtung, Begriffsdichtung*). Przeciwnie, on uznaje, że jest ono zupełnie normalnym objawem życia umysłowego, że bez niego nie moglibyśmy dojść do zadawalającego poglądu na świat, jako na jednolitą w sobie całość, i pozbawieni byłibyśmy możliwości urzeczywistniać w nim nasze ideały moralne. „Natura umysłu ludzkiego, mówi Lange, z konieczności wytwarza świat ideału, w którym szukamy schronienia przed ciasnotą zmysłów i który jest prawdziwą ojczyzną naszego ducha (*die wahre Heimath unseres Geistes*)”. Przy wytworzeniu tego świata ideału »skupiają się najwyższe i najszlachetniejsze czynności ducha ludzkiego (*wirken die höchsten und edelsten Funktionen seines Geistes zusammen*)«. Ale z drugiej strony potępia on stanowczo pomieszanie tych czysto podmiotowych wytworów poezji myślowej, spekulacji filozoficznej, metafizyki z istotną nauką. „Stanowisko ideału (*der Standpunkt des Ideals*) opiera się wprawdzie na wskroś (*durchgehends*) na łudzeniu samego siebie (*Selbsttäuschung*); ma jednak swoją rację bytu w nieodzownych wymaganiach moralnego i estetycznego poczucia naszego ducha. Tymczasem „nauka”, według Langego, bada jedynie zjawiska świata i ich wzajemny do siebie stosunek i w tym względzie pozostaje wyłącznie w zakresie przedmiotowych danych doświadczenia (Struve 1896, 245).

Stanowisko Langego wydaje się adekwatne do dokonujących się zmian w pojmowaniu podstaw filozofii (chodzi tu o interpretację metafizyki), jednak Struve tych racji nie akceptuje. Co więcej, ironizuje: „cała ta nauka jest w gruncie rzeczy tylko dowcipnym pomysłem, niedającym się jednak udowodnić na serio” (Struve 1896, 246). Tak ostra krytyka wymaga dobrych argumentów, jednak te, które przedstawia Struve, nie są przekonujące. Nie ma tu miejsca na szczegółową analizę, ale alternatywa postawiona przez Struvego nie wydaje się trafna:

albo z pojęcia naukowości należy wyłączyć wszelkie uogólnienia, wszelką syntetyczną działalność umysłu, a naukę w ścisłym znaczeniu ograniczyć wyłącznie obserwacją zjawisk, bez wszelkiej dążności do ich wyjaśnienia przy pomocy czynników ogólnych – a w takim razie i nauki przyrodnicze nie są naukami w ścisłym znaczeniu; albo też należy wyznaczyć, że uogólnienia i wywody filozofii, nie wyłączając metafizyki, nie są wcale w zasadzie mniej naukowymi, aniżeli uogólnienia i wywody innych nauk, więc i przyrodoznawstwa (Struve 1896, 247).

⁶ Dodatkowo: między przyrodoznawstwem a humanistyką trwa wyraźna konkurencja o wzorzec naukowości. Spory mają charakter zdecydowany podstawowy: czy wzorzec ten jest uniwersalny i ostateczny, czy też podlega zmianom i jest relatywizowany różnymi kryteriami. A może są to zupełnie inne „doświadczenia naukowe”, a przez to stanowią o alternatywnych wizjach naukowości i samej nauki? Jakie przyjąć stanowisko w sporze o wzorzec nauki między propozycjami przyrodoznawstwa i humanistyki?

Nauka, zarówno jako konstrukt teoretyczny, jak i praktyczna działalność uczonych, jest tworem nader złożonym, a stawianie problemu w postaci tak jednoznacznie brzmiącej alternatywy nie wydaje się adekwatne. Nie wytrzymuje krytyki również drugi argument, osadzenie teoretyczne (mentalne) metafizyki i matematyki jest radykalnie odmienne, a potwierdzanie ich bliskości, twierdzenie, iż obie nie pochodzą „bynajmniej z empirycznego materiału” (i „nie opierają się na świadectwie zmysłów i bezpośrednim doświadczeniu”) jest po prostu nie stosowne. Dalej, postawa „wszechstronnego rozbioru danych doświadczenia i wyprowadzanie logicznych z niego wywodów” to za mało, aby standardy interpretacyjne metafizyki mogły być porównywane ze ścisłością i precyzją matematyki. Wątpliwości budzi również trzecia argumentacja, dotycząca zasad objaśniania zjawisk. Propozycja opierania funkcjonowania nauki na zasadzie celowości (wyraźny arystotelizm), którą wyraził np. pytaniu: „a zasada celowości, czyż nie stanowi nader ważnego czynnika umysłowej działalności? Czyż bez tej zasady istniałaby w ogóle nauka i rozwijałaby się prawidłowo w kierunku ścisłego poznania świata?” (Struve 1896, 248), spotkała się z krytyką już u Galileusza. Duże wątpliwości może budzić też porównawcza interpretacja konkluzji naukowej: „uogólnienia i syntezy filozoficzne i metafizyczne opierają się na równi z uogólnieniami i syntezami przyrodoznawstwa z jednej strony na doświadczeniu, a z drugiej na ogólnie ludzkiej organizacji umysłu” (Struve 1896, 249). Podstawy mechanizmów tworzenia konkluzji i sposobów interpretacyjnych humanistyki i przyrodoznawstwa są nader złożone, wielorako uwikłane, wysoce specyficzne – przedstawianie tak ryzykownych sądów wydaje się więc mało uprawnione (to są zupełnie inne rodzaje „doświadczenia”, wręcz niezestawialne ze sobą). Czwarta argumentacja również pozostawia wiele do życzenia. Dotyczy ona relacji zachodzącej między filozofią (z silnym akcentem składnika metafizyki) a nauką. Struve zdaje się akceptować „nie za bardzo naukową” kondycję filozofii (por. „prawda, filozofia nie zawsze czyniła zadość ideałowi nauki; ona zbyt często wydawała za prawdę przywidzenia podmiotowe, mamidła wyobraźni!” (Struve 1896, 250), ale zarazem czyni mocne zarzuty przyrodoznawstwu (tu: „innym naukom”): „i ich dzieje świadczą o wielu grubych fałszach, o ciągłych sprzecznościach pomiędzy uczonymi, o ciągłej zmianie poglądów, hipotez, teorii; i one odstępowały niejednokrotnie od wymagań ścisłej naukowości; i one nie dają rękojmi bezwzględnej nieomyślności!” (Struve 1896, 250). Można w tym miejscu dodać, że poszukiwanie „absolutu nauki” już na płaszczyźnie samych motywów trudno jest uznać za właściwe. Postawę „krytyki czynności poznania” czy „krytyki wyników poznania” niełatwo uznać za główny kwalifikator działalności naukowej (przecież podatność metafizyki na krytykę nie nadaje jej automatycznie statusu nauki).

Krytykując Langego, Struve nie oszczędził też i samego Kanta: „wskutek sprzecznych wyników swej krytyki teoretycznego i praktycznego rozumu doszedł

do rażącego dualizmu, wyzywającego uzasadnioną opozycję tak nauki, jak i życia” (Struve 1896, 250). Może warto tu dodać, że przewrót kopernikański Kanta jest zjawiskiem cenionym i powszechnie uznawanym w dziejach filozofii. Wbrew tendencjom przemian w filozofii Struve brnie jednak dalej. Tezę Kanta potwierdza, zdaniem Struvego, jeden z najważniejszych neokantystów Hans Vaihinger, wzmacniając jeszcze ów „rażący dualizm” (radykalna krytyka „prowadzi do ruin”, dlatego potrzebna jest idealistyczna etyka). Według Struvego ten dualizm nie może być zaakceptowany (Struve 1896, 252). Można odnieść wrażenie, że Struvemu chyba trochę zabrakło dystansu do jego własnej filozofii, określenia o „rażącym monizmie” ideorealizmu jakoś się nie pojawiają...

Omawiając neokantowską krytykę metafizyki, Struve pyta: „dlaczego metafizyka z konieczności w swych badaniach ma być bardziej hipotetyczną, aniżeli wszystkie inne nauki, a szczególnie przyrodnicze, oparte na metafizycznym przypuszczeniu, a zatem, według Volkelta, na hipotezie o rzeczywistym istnieniu świata zmysłowego. Jeżeli ostateczne podstawy nauk specjalnych co do bytu przedmiotowego w ogóle, więc i co do ich szczegółowego przedmiotu badania, łączą się jak najściślej z pewnymi przypuszczeniami metafizycznymi – na co Volkelt w zupełności się zgadza – to jakimże sposobem nauki te mogą być mniej hipotetycznymi od samej metafizyki?” (Struve 1896, 253). Można zgodzić się ze Struvem, że nauki przyrodnicze również osadzone są na pewnej metafizyce, jednak wątpliwości może budzić postawa niedostrzegania istotnych różnic między osadzeniem odpowiednio przyrodoznawstwa i humanistyki na metafizyce. Cały sukces nowożytnego i współczesnego przyrodoznawstwa wydaje się opierać na szerokiej przestrzeni sprawdzalności empirycznej teorii oraz na wytworzeniu mechanizmów weryfikacji stawianych hipotez. Okazało się, że przyrodoznawstwo może całkiem sprawnie funkcjonować, nie odwołując się do uzasadnień i argumentacji pochodzących z metafizyki. Co więcej, przyrodoznawstwo stworzyło takie nowe sposoby interpretacji rzeczywistości, w których człowiek zaczął się lepiej odnajdywać i nawet wzniosłe idee „wzorczej metafizyki” musiały ustąpić miejsca pragmatyzmowi przyrodoznawstwa. Struve bardzo by chciał, skądinąd chwalebnie, wzmocnić przyrodoznawstwo uzasadnieniami metafizycznymi, ale okazało się to niezgodne z tendencjami przemian kultury i praktycznie niewykonalne. To uznanie kryterium praktyczności było kolejnym krokiem zmieniającym funkcjonowanie człowieka. Zaczynała obowiązywać dewiza: „mniej wzniosłe, a bardziej konkretnie” – duch człowieka na tym tracił i zdaje się, że przeciwko temu tak naprawdę protestował Struve. Teza o osłabieniu duchowej kondycji człowieka jest mocno akcentowana we współczesnej filozofii – od antropologii „osobistego doświadczenia” Husserla i Diltheya, przez filozofię dialogu i filozofię ducha Teilharda de Chardin, Lavelle’a i Jankelevitcha, dalej egzystencjalizm, aż po antropologię hermeneutyczną Gadamera i przedstawicieli dekonstrukcjonizmu czy poststrukturalizmu.

Uwagi końcowe

Na zakończenie warto postawić pytanie o miejsce Struvego w przekształceniach metodologii filozofii. Tak naprawdę spór Struvego o metodę można odczytywać jako pewną konsekwencję sporu naturalizm – antynaturalizm. Wydaje się, że najlepiej jest interpretować to zjawisko na poziomie metafizycznym. Płaszczyzną sporu jest tu pytanie o wizję filozofii, a dokładniej o wagę i znaczenie uprawomocnień wiązanych z poszczególnymi jej wersjami. Struve zdecydowanie bronił tradycji, czyli takiej filozofii, która metafizykę czyni podstawą wszelkiej refleksji. Warto w tym miejscu przytoczyć stanowisko Jana Woleńskiego, który stwierdził, iż „struktura systemu Struvego przypominała arystotelizm. Struve krytykował pozytywizm w każdej postaci i sam był atakowany przez warszawskich pozytywistów” (Woleński 2006). Jednak już od czasów nowożytnych zaczęła wzrastać inaczej uprawomocniana filozofia. Spór o filozofię stał się sporem o kulturę, okazało się, że żadną spekulacją nie zastąpi się wiedzy doświadczalnej. Już dla Galileusza proponowanie modelu fizyki, w którym wiedza tworzona jest w procedurach poszukiwania istoty rzeczy, było absurdem. Osiągnięcia nowożytnego przyrodoznawstwa uwidoczniły nie tylko niezależność obu wizji filozofii, ale również odsłoniły ich siłę interpretacyjną. Nawet w nauce poszukiwanie „jednej, ostatecznej prawdy” okazało się niestosownością. Idee Struvego można odczytywać jeszcze jako jakieś niezręczne echo poszukiwania absolutu:

Struve wielokrotnie podkreślał, że buduje swą filozofię w polemice z filozofiami jednostronnymi (idealizmem i realizmem), przełamując ich wady i łącząc ich zalety, więc sugerował, że sam stacza heroiczny bój z filozofiami ułonnymi i tworzy system prawdy absolutnej (Tarnowski 2016, 169).

Echo przekonania, iż istnieje tylko jedna metoda, czy tylko jedna logika (łącznie z zarzutem, iż Hegel jest „antylogiczny”). Zasadność różnicowania stała się podstawą nie tylko funkcjonowania różnych filozofii, ale też i właściwych im metodologii. Tak jak nie ma uniwersalnej filozofii, tak nie istnieje też jakaś ostateczna jej metoda. Dodatkowo filozofia pociąga za sobą dość silne odium autorskie, co prawda trudno weryfikowalne jakimiś uchwytnymi kryteriami, jednak winno ono być zgodne z rytmem przemian kultury intelektualnej człowieka.

Bibliografia

- Hadot P. (2003), *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, przeł. P. Domański, Fundacja „Aletheia”, Warszawa.
- Kaszewski K. (1898), *Dr Henryk Struve. Zarys 35-letniej działalności jako profesora i pisarza*, Odbitka z „Biblioteki Warszawskiej”, Druk J. Sikorskiego, Warszawa.

- Lutosławski W. (1925), *Nieśmiertelność duszy. Zarys metafizyki polskiej*, M. Arct, Warszawa.
- Makuch D.W. (2019), *Autorytet profesora. Henryk Struve i jego uczniowie w świetle korespondencji*, [w:] *Szkoła Główna. Kręgi wpływów* 2, red. U. Kowalczuk, Ł. Książyk, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa, s. 49–79.
- Makuch D.W. (2017), *Psychologia w Szkole Główniej*, [w:] *Szkoła Główna – kręgi wpływów*, red. U. Kowalczuk, Ł. Książyk, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa, s. 153–176.
- Popowski H. (2012), *Realny idealizm. Od nauk przyrodniczych do metafizyki, w: Filozofia a nauki przyrodnicze: od „physis” do „metaphysis” i „anthropos”*, red. M. Woźniczka, A. Marek-Bieniasz, Oficyna Drukarska Jacek Chmielewski, Częstochowa, s. 125–132.
- Stachura-Lupa R. (2018), *Zrozumieć pozytywizm*, „Humanistyka i Przyrodoznawstwo”, 24, s. 621–627. <http://dx.doi.org/10.31648/hip.2638>.
- Struve H. (1911), *Historia logiki jako teorii poznania w Polsce poprzedzona zarysem jej rozwoju u obcych*, nakładem autora, Skład Główny w Księgarni E. Wende i Sp., Warszawa.
- Struve H. (1876), *Synteza dwóch światów: szkic filozoficzny*, Gebethner i Wolff, Warszawa.
- Struve H. (1896), *Wstęp krytyczny do filozofii, czyli rozbiór zasadniczych pojęć o filozofii*, Nakładem autora, Skład Główny w Księgarni E. Wende i Sp., Warszawa.
- Struve H. (1903), *Wstęp krytyczny do filozofii, czyli rozbiór zasadniczych pojęć o filozofii*, Nakładem autora, Skład Główny w Księgarni E. Wende i Sp., Warszawa.
- Surma P. (2008), *Henryk Struve i Jan Łukasiewicz: dwie koncepcje filozoficznego światopoglądu narodowego*, „Rocznik Historii Filozofii Polskiej”, 1, s. 163–176.
- Szotek B. (2020), *Filozofia nowokrytyczna w rozumieniu Stanisława Kobyłeckiego i Mariana Massoniusa*, „Folia Philosophica”, t. 44, s. 1–19, <http://dx.doi.org/10.31261/fp.11359>.
- Sztachelska J. (2010), (wprowadzenie, wybór i opracowanie), *Henryk Struve. Wybór pism estetycznych*, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych UNIVERSITAS, Kraków.
- Tarnowski (2016), *Hegłowsko-platońskie inspiracje pierwszych polskich estetyków akademickich. Część druga: Henryk Struve*, „Estetyka i Krytyka”, 42 (3), s. 167–191. <http://dx.doi.org/10.19205/42.16.8>.
- Woleński J. (2006–07), *Henryk Struve (1840–06–27 – 1912–05–16)* [Biogram], Biogram został opublikowany w latach 2006–2007 w XLIV tomie Polskiego Słownika Biograficznego, Internetowy Polski Słownik Biograficzny,

<https://www.ipsb.nina.gov.pl/a/biografia/henryk-struve>, <https://web.archive.org/web/20211021180159/https://www.ipsb.nina.gov.pl/a/biografia/henryk-struve>

Woleński J. (2025), hasło „Lwowsko-Warszawska Szkoła”, PEF, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, <https://www.ptta.pl/pef/pdf/l/lws.pdf> (dostęp: 03.2025).

The Psychological and Metaphysical Method by Henryk Struve (1840–1912)

Abstract

Henryk Struve (1840–1912) studied in the most recognized universities in Germany (Tübingen, Erlangen, Göttingen, Halle, Jena). He participated in lectures by prominent thinkers, including Rudolf Hermann Lotze, Hermann Ulrici (Halle), and Kuno Fischer (Jena). In his considerations, he referred mostly to German philosophers, promoting ideorealism initiated in Germany. Struve was convinced that metaphysics is possible and he aimed at constructing it, looking for its strong foundations in psychology. He claimed that metaphysics should be based on the analysis of internal and external experiences. The psychological and metaphysical method, as he called it, was supposed to lead to the understanding of laws of thinking and its relation to the external world and the concept of being. Struve assumed that with this method the metaphysics can become a science.

Keywords: ideorealism, philosophy vs science, method of philosophy.