

Kazimierz Jaworski

Dookoła Trentowskiego : (z powodu książki Dra Wł. Horodyskiego pt. "Bronisław Ferdynand Trentowski")

Pamiętnik Literacki : czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej 12/1/4, 282-299

1913

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KAZIMIERZ JAWORSKI.

Dookoła Trentowskiego.

(Z powodu książki Dra Wł. Horodyskiego pt. „Bronisław Ferdynand Trentowski“. Kraków. Nakładem Akad. Um. 1913.)

Przypadkowy zbieg okoliczności zapewne także współdziałał w tem, iż właśnie obecnie Trentowski staje przed krytyką, domagając się sprawiedliwego sądu i przyjęcia rezultatów swej pracy w poczet żywotnych czynników umysłowości polskiej — lecz nie ulega wątpliwości, że staje się to możliwe dopiero dziś wskutek przychylniej dla charakteru jego systemu atmosfery filozoficznej.

Nadeszły bowiem czasy, kiedy bezwartościowe do niedawna pojęcie filozofii, jako metafizyki, mającej wypracować ogólny pogląd na świat zdobywa sobie coraz więcej uznania. Ten ogólnie stwierdzany kierunek w dzisiejszej filozofii podjęty został w imieniu całości życia i człowieka rozbitej specjalizacją nauk. Rozerwała ona mianowicie utajony związek między naukami, jako przejawami tej samej siły i z tego samego wpływającym źródła — z człowieka. Z chwilą gdy się to stało, człowiek wstąpił na drogę wprost przeciwną tej, która mogła go zaprowadzić do upragnionego celu: uzyskania najwyższego stopnia pełności i jednolitości swojej istoty. Poszedł drogą destruowania zamiast harmonizowania poszczególnych działów i kierunków swej pracy duchowej. Właśnie filozofia w powyższem znaczeniu jest wyrazem tej naturalnej tendencji umysłowości ludzkiej. Nic więc dziwnego, że w powyższej dysorientacji zatraciło się również poczucie znaczenia i konieczności filozofii. Zatraciło się zrozumienie jej roli. Filozofia przestała być potrzebną. Tryumf jednak nauk szczegółowych był tylko pozorny i chwilowy. Filozofia do swoich praw wrócić musiała, gdyż konieczność jej jest uwarunkowana postulatami uczucia. Stać się to musiało tem bardziej, że nauki specjalne opuszczają człowieka właśnie wtedy, gdy chodzi o rzecz najbardziej pożądaną: o ogólny pogląd na świat. Nauki specjalne wskutek swej fragmentaryczności nie mogą wystarczyć psychice z natury dążącej do pełności wyrazu. Nie mogą tem bardziej, że

nawet tę fragmentaryczną wiedzę jej o sobie i świecie zawieszają w pytajniku, w hipotezie. Wreszcie nauki specjalne, wabione ustawicznymi niespodziankami, iść muszą naprzód bez możności oznaczenia końca drogi. U każdorazowego bowiem jej etapu spostrzegają nową niewiadomą i wobec tego konieczność ułożenia nowego równania i podjęcia nowego rozwiązania. Tymczasem życie na jego wynik czekać nie może. Problematy jego domagają się doraźnego załatwienia, choćby z narażeniem się nawet na tymczasowość. Zresztą w najtajniejszym nurcie myśli ludzkiej tymczasowość jest prawem i koniecznością. Jest ona wypoczynkiem w pochodzie ku nieskończoności...

»... ludziom Pan Bóg zmęczonym wybacza!
I odpoczywać daje w zmartwychwstaniach!
Niech wyniszczony pracą nie rozpacza,
Że mu na ogniach braknie i błyskaniach,
Ani też myśli, że jest upominek
Dla ducha większy jaki, nad spoczynek«.

(„Król — Duch“ . I.)

Pod wpływem takiego stanu rzeczy potrzeba filozofii wystąpiła z całą oczywistością. Nastąpiło tylko nowe ustosunkowanie się jej do nauk specjalnych. Filozofia mianowicie, rozumiejąc obecnie, że droga jej prowadzi nie poza naukami, ale przez nie, zajęła wobec nich rolę uzupełnienia. Rola ta jest wieloraka. Jako logika i teoria poznania, uzupełnia nauki przez krytykę zasadniczych pojęć przyjmowanych przez nie jako założenia; jako biorąca w ich pracy żywy udział, stwarza nowe gałęzie nauki; jako metafizyka wreszcie, buduje na ich podstawie całkowity światopogląd. „Die gegenwärtige Metaphysik — mówi trafnie O. Külpe — knüpft an die Einzelwissenschaften an, wo diese enden oder den weiterfragenden Menscheng Geist im Stiche lassen. Eine solche induktive, d. h. an das positive Wissen unserer Zeit methodisch sich anschließende Metaphysik ist neue Form, in der die moderne Philosophie eine Welt — und Lebensanschauung begründet.“¹⁾

Konieczność objęcia jednolitym światopoglądem całości życia spowodowała też częściowy powrót do dawnych metod. Znamieniem czasu pod tym względem jest zwycięski pochód bergsonizmu. Bergsonizm, przyznając intuicji, jako metodzie, wartość także w nauce, stwierdza tem samem niewystarczalność metod empirycznych. Wiedzą o tem najlepiej same nauki empiryczne z licznych obaleń niewzruszalnych napozór pewników i zde-maskowań najprawdopodobniejszych hipotez, które okazały się tylko pomocniczymi fikcjami, upraszczającymi rzeczywistość celem jej łatwiejszego pojęcia.²⁾

¹⁾ O Külpe: Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland. 5 Aufl. str. 9.

²⁾ Por. H. Vaihinger: Die Philosophie des als ob.

Pod wpływem takiego pojmowania filozofii wytworzona atmosfera filozoficzna jest oczywiście ogromnie przychylna badaniom historycznym nad filozofią spekulatywną pierwszej połowy XIX w. Zapanowała ona także u nas. Otóż pod jej tchnieniem filozofia uniwersalna Trentowskiego wskutek swej najistotniejszej tendencji ujęcia całości życia w przeciwstawieniu do wszelkich jednostronności dziś dopiero nabiera pełnego znaczenia. Częste skargi na to, że Trentowski wraz z całą idealistyczną filozofią polską poszedł w niepamięć, są dość naiwne wobec tego, że tak się stać musiało. Któryż bowiem z poromantycznych kierunków filozoficznych mógł mieć zrozumienie dla jego systemu? Czy pozytywizm — czy materializm?! Kierunki, które wytworzyły zgoła inne pojmowanie życia i nauki, gdyż uznały rezultaty pracy kierunku poprzedniego za bezwartościowe. Zresztą skargi te pochodziły raczej z pietyzmu dla rzeczy ojczystych, niż z poczucia wartości filozofii narodowej. Wartość zaś jej nie mogła być określona, gdyż filozofia ta wogóle znaną nie była, albo tylko bardzo powierzchownie. Stąd dyametralna różnica w zapatrywaniach na nią.

Żywe zajęcie się dziejami polskiej myśli filozoficznej ma jednak jeszcze inne, ojczyste źródło. Jest niem mianowicie niemożność pozostania w kategoriach piękna tylko i niewystarczalność kryteriów estetycznych dla krytyki literackiej, gdy uczciwie i wyczerpująco zajęła się twórczością wielkich romantyków naszych. Najcharakterystyczniejszym bowiem — zdaniem mojem — objawem myśli polskiej jest wzajemne przenikanie się literatury pięknej i filozofii — ciągłe przechodzenie filozofii polskiej w literaturę, manifestujące się walorami estetycznymi, zawartymi w stylu, oraz literatury w filozofię, znajdujące swój wyraz w filozoficznej treści poetyckich koncepcji. To zmusiło krytykę literacką do oparcia się o filozofię.

Celem ostatecznego ustalenia punktów widzenia należy potrącić o kwestję znaczenia i charakteru historyczno-krytycznych studyów nad dziejami filozofii w Polsce, o kwestję opracowania monograficznego i filozofii narodowej. O dwu ostatnich będzie mowa w toku rzeczy. Co do pierwszej — to wiadomą jest rzeczą, że historia filozofii stała się w XIX w. osobną nauką nie tylko reproduktywną, lecz pod pewnym względem także twórczą. — Usiłuje ona mianowicie na podstawie procesu swego rozwoju określić istotę i zadanie filozofii wogóle. Jej również mamy do zawdzięczenia, iż w czasie zaniechania oryginalnej filozoficznej twórczości, filozoficzny sposób myślenia nie został przerwany. ³⁾ Historia filozofii u nas ma ponadto jeszcze osobny cel wypły-

³⁾ Por. Dr. Alois Riehl: Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart.

wający z mało samoistnego charakteru filozofii polskiej w stosunku do filozofii europejskiej. Zadaniem jej mianowicie jest na podstawie badań porównawczych ścisłe określenie i scharakteryzowanie tego, co się z naszej filozofii wobec obcych systemów ostać może jako samoistne, a wydzielenie tego wszystkiego, co się bez reszty w nich roztopia. Historia polskiej filozofii więc ma być jej obroną, ale zarazem sprawiedliwym sądem, a nie bezkrytycznym powtarzaniem na nieznajomości rzeczy opartych baśni. Tem właśnie najbardziej nagrzeszyla wobec Trentowskiego, zszeregowawszy jeden z najsamoistniejszych umysłów polskich z falangą naśladowców Hegla. Otóż obroną tego filozofa w powyższym znaczeniu jest próba przedstawienia prawdy o jego życiu i twórczości, podjęta przez p. Horodyskiego w obszernej, świeżo z druku wyszłej książce.

P. Horodyski rozporządzał bogatym materiałem. Dość liczny bowiem w ostatnich czasach opublikowany materiał biograficzny powiększył się pod jego szczęśliwą i zapobiegliwą ręką ceną i obfitą korespondencją filozofa, nieznanymi autobiografiami, jak łaćwińska z r. 1863 (dołączona do omawianej książki) i „Krótki rys mego awanturnictwa po świecie“. Twórczość zaś uzyskała uzupełnienie w ciekawych rękopisach: „Moje zasady“, „Glaubensbekenntnis“ i „Bożyca“.

Cały ten materiał opracował p. Horodyski w czterech częściach, rozłożonych na 17 rozdziałów, w sposób jednak niedociągający się do opracowania monograficznego. Autor z przedmiotem jest doskonale obeznany, nad nim jednak nie zupełnie panuje. Wskutek tego daje dobre ustępy, lecz całość pracy jest mało zwarta i jednolita, sposobem ujęcia treści nie odpowiada zadaniom monografii. Monografia ma za przedmiot zjawisko, którego treścią jest indywidualność twórcza i jej dzieło. Indywidualność jest dzieła uwarunkowaniem i określeniem. Zjawisko to jest wytworem danej kultury, to znaczy wynikiem jedyne, oryginalnego skrzyżowania się, współdziałania pewnej sumy pierwiastków i wpływów rasowych, geograficznych, narodowych, i cywilizacyjnych. Ośrodkiem krystalizacyjnym jest tu indywidualność, a siłą wywołującą krystalizację może być przypadek albo świadomy wybór — najczęściej współdziałanie obu czynników. Wartościowość kultury zależy oczywiście od przewagi świadomego wyboru. Chodzi tu o różnicę między świadomym wytwarzaniem kultury, a przypadkowym jej powstawaniem.

Otóż monografia ma być opracowaniem takiego zjawiska. Opracowanie jednak nie polega tu na wiernym rzeczowo i chronologicznie powtórzeniu faktów, na dosłownym odcyfrowaniu rzeczywistości, gdyż nie byłoby to możliwe, ani wartościowe — lecz na skonstruowaniu z danego materiału całości nowej, różnoległej do rzeczywistości. Innymi słowy chodzi tu nie o po-

wtórzenie treści zjawiska, lecz o jego odtworzenie, w czym jest zawarty moment interpretacji i ożywienia. Odtwarzając bowiem zjawisko, interpretujemy je wskutek odpowiedniego ustosunkowania poszczególnych jego momentów, a wskutek tego też dajemy mu nowe życie. Oczywiście nawet takie „opracowanie“ nie da jeszcze rewelacji ostatecznej tajemnicy twórczego geniuszu, bo ten zawsze będzie niepojęty, ale będzie ułatwieniem pojęcia jego dzieła.

Stąd jasne, że metoda, mogąca osiągnąć powyższy rezultat, musi polegać na trafnym wyborze faktów z punktu widzenia mniejszej lub większej ich ważności, na umiejętnym ich ułożeniu, oraz na takim ich oświetleniu, aby na pierwszy plan wybijał się nie sam fakt i jego anegdotyczna strona, lecz aby jego znaczenie konstruktywne było głównie widoczne. Fakty bowiem z życia twórcy są rzeczą prywatną, jak wogóle rzeczą prywatną jest życie twórcy. Publiczną jest tylko jego dzieło oraz jego indywidualność, jako dzieła tego podłoże. Jeżeli więc w monografii fakty nie są użyte do rekonstrukcji danej indywidualności twórczej, nie są tak traktowane, aby nie one wybijały się na czoło, lecz aby pozwalały poznać logikę organizacji twórczej oraz wglądać w tajemnice praw jej twórczości, wówczas nie mamy jeszcze do czynienia z monografią w pełnym tego słowa znaczeniu, lecz dopiero z materiałem do niej.

Otóż praca Dra Horodyskiego powyższym postulatam nie odpowiada. P. Horodyski pojął zadanie swoje w sposób, który — zdaniem moim — pozbawił jego książkę ogólnej wartości, czyniąc ją dostępną tylko dla tych, którzy Trentowskiego już skądinąd dobrze znają. Świadczą o tem bezpośrednio enuncjacje autora, a najwymowniej sama książka. W przedmowie mianowicie zaznacza, że „pisać o Trentowskim oznacza nie tylko poznać jeden z najciekawszych, a zarazem najtrudniejszych systematów, lecz i skonstruować najpierw obraz przeszłości filozoficznej, na której wyrosła uniwersalna filozofia, a następnie dokonać gruntownej rewizji dotychczasowych poglądów na całą epokę Trentowskiego“ (str. V). Na str. 104 zaś pisze: „...nie na tem polega cel tej książki, by twierdzić, że wszystko, co nam pozostawił (w systemacie filozoficznym) Trentowski, jest trwałe i równie wartościowe, ale by z zakresu filozofii uniwersalnej wyjąć to, co wraz z mniej udatnymi pomysłami nie powinno przeminąć bez znaczenia“.

Chociaż przypadkową zdaje się jest nieściśłość zaraz na początku pierwszego cytatu, charakteryzuje jednak znakomicie jeden z głównych błędów metody p. Horodyskiego. Z tego, co autor o Trentowskim napisał, widać, że „*poznać*“ tego filozofa. Tymczasem w książce chodziłoby raczej o to, aby Trentowskiego *dać poznać*. To prowadzi nas do meritum rzeczy. P. Horodyski

mianowicie, jak wynika z dalszej treści cytatu, wciągnął w zakres swej pracy rzeczy niewątpliwie konieczne, ale dalsze, wyłączył natomiast to, co jest bezpośrednio, a o czym zaraz będzie mowa. W drugim cytacie czytamy, że celem książki o Trentowskim nie może być twierdzenie, że cała jego spuścizna filozoficzna jest trwała i równie wartościowa — co jest rzeczą najzupełniej słuszną — lecz, że celem tym jest „wyjęcie“ z zakresu filozofii uniwersalnej tego, co w niej należy do udatnych pomysłów. Odpowiednio do tego założenia wyłącza autor szereg działań filozofii uniwersalnej i przedstawia tylko niektóre zagadnienia „w świetle poglądów Trentowskiego i jego wieku“. (str. 223.) Wskutek tego oczywiście niema całokształtu rzeczy, zatracona została jej wewnętrzna architektonika, której poznanie przy tak zwartym systemie, jakim jest filozofia uniwersalna, jest ogromnie ważne. — Nie usprawiedliwia autora pod tym względem nazwanie swej książki tylko studjum. W studjum bowiem muszą być zawarte wszystkie momenty pełnego dzieła. Studium nie jest zlepkiem fragmentów, lecz niewykończoną tylko całością.

Wróćmy teraz do owych rzeczy bliższych. Mam tu na myśli niewyzyskanie przez p. Horodyskiego danych życiorysowych z powyżej wyłuszczonej, konstruktywnej strony. Ma to zaś szczególne znaczenie u Trentowskiego. Przez traktowanie bowiem czynników kształtujących indywidualność naszego filozofa, jako momentów rekonstrukcji jego organizacji psychicznej, uzyskujemy pierwszą, główną podstawę do wniknięcia w logikę jego systematu oraz zrozumienia wielu kwestyi w systemacie bezpośrednio tkwiących lub z nim w dalszym, lub w bliższym pozo- stających związku. Pan Horodyski tymczasem odnosi się do biografii Trentowskiego w sposób bardzo niezdecydowany. „Tylko ten fakt — czytamy na str. 21. — że nazwisko tak wybitnego filozofa i obywatela zatarło się w ostatnim pięćdziesięcioleciu w pamięci ziomków, spowodował potrzebę uwzględnienia i biografii Trentowskiego w książce, poświęconej przedewszystkiem systematowi filozofii uniwersalnej“. A więc biografię autora „Bo- życy“ uwzględnia p. Horodyski tylko dla celów ubocznych, a nie ma ona dla niego znaczenia istotnego. Z tem jednak twierdzeniem kłóci się inne (o kilka wierszy poniżej), przyznające biografii to właśnie istotne znaczenie: „Najłatwiej jest bowiem poznawać dzieła myśliciela na tle kolei życiowych, wśród których rozwijała się jego twórczość“.

Otóż ta chwiejność w traktowaniu biografii autora „Panteonu“ sprawiła, że zestawione zostały w książce dwie rzeczy (życie i twórczość), których autor w żaden ściślejszy sposób nie wiąże.

Szczególnie ważne znaczenie dla zrozumienia Trentowskiego ma okres jego pobytu w kraju. Tu mianowicie w sposób nie-

zmiernie charakterystyczny rozwinęły się i objawiły właściwości tego wszechstronnego umysłu — tutaj przede wszystkim powstał kierunek rozwojowy systematu filozofii uniwersalnej, jako filozofii narodowej. P. Horodyski stwierdza wprawdzie, że pomysł filozofii narodowej powstał w kraju, lecz nie mówi, o ile, w jakim zakresie, jaka była treść tego pomysłu. O tem poucza dopiero analiza danych biograficznych z tych czasów.

Jaki był kierunek, charakter i zakres myśli Trentowskiego w czasie pobytu w szkołach średnich w Łukowie — mówią o tem wspomnienia z tych lat zawarte w „Panteonie“, które p. Horodyski zupełnie pomija. Na ich podstawie możemy stwierdzić u autora „Bożycy“ bardzo duże zdolności i już wtedy wielką pracowitość. Już również na ławach szkolnych w Łukowie zdradzał późniejszy autor „Myślini“ wybitną zdolność samoistnego myślenia, która należy do dominujących cech jego organizacji duchowej. Przekonać się o tem można ze wspomnienia, umieszczonego w tomie III-cim „Panteonu“ na str. 793. Tę zdolność samoistnego myślenia potwierdza a zarazem wskazuje, jaka była w latach szkolnych treść duchowa Trentowskiego, inne miejsce z „Panteonu“, które pozwolę sobie tu, jako niezmiernie ciekawe, przytoczyć: „Przenoszę się z nad Renu przypomnienia siłą w 1823 rok i do Łukowa w Polsce. Jam był onego czasu uczniem szkół wojewódzkich i Prymusem w klasie piątej, a ksiądz Puławski moim nauczycielem, który pomiędzy innymi przedmiotami, wykładał literaturę polską i naukę moralną. Wziął mię jednego razu z sobą na przechadzkę do najbliższego lasu. Rozmawialiśmy o różnych rzeczach, o Barbarze Felińskiego, Mickiewiczu, Klasyczości i Romantyczności. Przyszła kolej na La-Harpowe prawo estetyczne, święące się u nas podówczas: „L'art, c'est l'imitation de la belle nature“. To powiodło nas do Russa i do jego prawa moralności: „vivez d'après la nature“. Nicowałem już wtedy ostro i jedno i drugie z tych praw, odmawiając naturze i Estetyki i Etyki. A ksiądz Puławski, który był naturalistą, bronił natury, lecz party odemnie śmiało i silnie, zmodyfikował prawo Russa w sposób następujący: „Vivez d'après la nature humaine!“ Jest to materyał zbyt cenny, aby go można było pominąć, jak to czyni p. H. Jest to bowiem jeden z nielicznych błysków, pozwalających nam wglądnąć w wewnętrzne życie Trentowskiego w wieku, w którym treść duchowa człowieka, będąc in statu nascendi, pozwala zobaczyć, jak powstawały, jak się układały i czem się karmiły te siły psychiczne, które potem stworzyły dzieło filozofii uniwersalnej. Pozwala ono zobaczyć rusztowanie przy powstawaniu konstrukcji umysłowej, która później kształtowała wszelką treść doświadczenia zewnętrznego i wewnętrznego w oryginalny system filozoficzny.

Jeżeli się nawet uwzględni, że wspomnienie to jako pisane

przez człowieka, którego od tej chwili oddzielało kilkadziesiąt lat, zawiera w sobie wiele elementów późniejszych, narosłych z biegiem lat — jednak można zeń wyprowadzić dwie grupy wniosków :

Co do rodzaju umysłu i charakteru autora „Chowanny“ widzimy stąd, że odznaczał się wybitną pamięcią, skoro rezultaty myślowe zdobyte w tak młodym wieku umiał wyzyskać naukowo jeszcze pod koniec życia. (Ostatnie bowiem zdanie cytowanego ustępu przytacza jako jeden z pierwiastków etycznych). Myśli więc, jakie miewał w młodości i odbierane nauki zapadały głęboko w młodą duszę i intensywnie były przemyśliwane. Widzimy dalej, że odznaczał się usposobieniem namiętnem, które później występowało tak jaskrawo, ilekroć z pola nauki schodził do życia. Widzimy wreszcie już tu ogromną pewność siebie, która miała się z czasem wyrodzić w niemą wadę zarozumiałości.

Druga grupa wniosków dotyczy treści wypełniającej młody umysł naszego filozofa. Myśli jego obracały się przeważnie w kole literatury pięknej. Z filozofów zaś zajmował się wówczas Russem, lecz nie był nim zachwycony, skoro ostro „nicował“ jego kardynalne prawo.

Zakres zainteresowań filozoficznych wzrastał w czasie studyów uniwersyteckich. Wskazuje na to list Trentowskiego zamieszczony w „Tygod. liter.“ z r. 1839 (II, 303). Pomijam kwestyę, że obszar tych studyów pozwala wątpić o ich gruntowości. Uderzające jest tu co innego. Zajmowanie się mianowicie sprzecznymi kierunkami i systemami filozoficznymi: Platon — Arystoteles, Kartezjusz, Spinoza — Bakon, ojcowie kościoła — encyklopedyści francuscy. Otóż fakt tej pozornej chaotyczności miał, zdaniem naszym, dla rozwoju Trentowskiego pierwszorzędne znaczenie. Rozczytywanie się w różnych systemach, rozpatrywanie zagadnień z różnych stanowisk, nie pozwoliło mu utkwąć w jednym z tych kierunków i stać się jednostronnym „empirykiem“ lub „metafizykiem“. Jest jeszcze druga strona sprawy, która stanowi najpierwotniejsze źródło systemu Trentowskiego. Jest niem pewne spostrzeżenie zrobione w czasie tych studyów. Obejmując mianowicie myślą tak obszerny zakres filozofii, musiał zauważyć, że jedno i to samo zagadnienie bywa rozwiązywane z dwu zupełnie różnych punktów widzenia: materji i ducha. Stanowiska te nawzajem się wykluczają. Stąd w filozofii rozłam. Jedno i drugie jednak zawiera część prawdy. Otóż stwierdzenie tego faktu było dla przyszłości filozoficznej Trentowskiego decydujące. Było pierwszym momentem w rodzeniu się jego systemu, a zarazem punktem wyjścia dla myśli następnej, już czynnej w stosunku do biernego stwierdzenia, już zobowiązującej do zrealizowania. Myślą tą: konieczność pogodzenia sprzecznych kierunków i usunięcia rozłamu jest drogą dalszego rozwoju filozofii. Myśli tej jednakowoż nie należy pojmować jako świadomego programu.

Wystąpiła ona tu dopiero w zarodkowej postaci. Tylko w ten sposób można rozumieć końcowe słowa wspomnianego listu: „W tej pracy przysłała mi myśl pierwsza, duchem ojczystych bogów natchniona, nowego filozoficznego systemu“. Do tego skłania również inne miejsce z tego listu: „Ogłosiłem już system własny nie w Niemczech, ale na polskiej ziemi jeszcze zrodzony, albo raczej *wylęgły*...“. Poprawka „raczej wylęgły“ jest bardzo wymowna. Świadczy, iż Trentowski, mówiąc, iż system jego w kraju jeszcze został „zrodzony“, czuł, że wyraz ten za wiele oznacza. Wyrazem więc „wylęgły“ sprowadza stadyum swego systemu, zrodzone w kraju, do tej właśnie zarodkowej formy, o której mówimy.

„Duchem ojczystych bogów natchniona...“ Co to znaczy?! W wyłanianiu się świata filozofii Trentowskiego współdziałał jeszcze jeden moment. Cała ta praca myślowa odbywała się na tle dążności romantyzmu unarodowienia literatury, która w duszy Trentowskiego znajdowała głośnie echo. Praca na polu filozofii doprowadziła go do zdobycia świadomości, że dalszy rozwój filozofii uwarunkowany jest koniecznością usunięcia rozłamów, jaki w niej zapanował. Oto perspektywa nowego systemu. W ten szereg myśli wchodzi drugi. W budzących się wówczas objawach filozofii w Polsce nie spostrzegał Trentowski tego, czego występujące na widownię młode żywioły się domagały: pierwiastka narodowego. Stwierdzał więc brak filozofii narodowej i jej potrzebę. Wzajemne przeniknięcie się tych dwu szeregów myśli, a mianowicie przecięcie się ich w punkcie: potrzeba filozofii narodowej i konieczność zjednoczenia sprzecznych stanowisk filozoficznych, wytworzyło w jego umyśle mgławicowe, niewyraźne zarysy przyszłej pracy filozoficznej. Zidentyfikowane tu zostały dwa problemy w jeden. Problem ściśle filozoficzny, jakim była konieczność zgody w filozofii, złączył się z problemem stworzenia filozofii narodowej, jako postulatu duszy polskiej. Utożsamienie to było tak silne, że później sam Trentowski nie wyróżniał tych dwóch elementów w zagadnieniu, nad którego rozwiązaniem pracował. Myśli, które wtedy Trentowski miewał na temat możliwości i kierunku filozofii narodowej, nie krystalizowały się jeszcze nawet w jego powołanie życiowe, tem mniej były podniesione do godności posłannictwa, jakie rzekomo Bóg dał Polsce a za jej pośrednictwem całej Słowiańszczyźnie do spełnienia. Spoczywały one na razie biernie w jego duszy, jako spostrzeżenia krytyczne, a nie objawiały się wcale jako motory twórcze.

Twierdzenie p. H., jakoby doba powstania listopadowego była „momentem zupełnie wyraźnego skryształizowania się pomysłu filozofii narodowej“ (str. 42), nie ma ani siły przekonywującej, ani nie jest poparte żadnymi argumentami. Udział w powstaniu wpłynął na Trentowskiego niewątpliwie bardzo silnie,

ale na pogłębienie uczuć narodowych i dokładniejsze poznanie człowieka i siebie samego („accuratius me ipsum et homines novi”⁴⁾ i w ten sposób pośrednio mógł wpłynąć na umocnienie chęci stworzenia filozofii narodowej — lecz na wzbogacenie samego pomysłu wpływu nie miał. Właśnie o tem świadczy zapał, z jakim mówi Trentowski o powstaniu w swej łacińskiej autobiografii, a nie o wniosku p. Horodyskiego.

Wszystkie bowiem twórcze siły autora „Grundlage..“ były w tym czasie skierowane ku literaturze, a mianowicie ku dramatowi. Ta twórczość dramatyczna Trentowskiego, którą p. H. tylko stwierdza, jest zresztą bardzo skromna. Ogranicza się mianowicie do przekładu „Narzeczonej z Messyny“ Schillera, nieznanego i problematycznego przekładu „Don Karlosa“ oraz nieznanego dramatu oryginalnego pt. „Tryumf chrześcijaństwa w Polsce“⁵⁾. Sądząc z dostępnego tylko przekładu „Narzeczonej z Messyny“ pt. „Oblubienica Messeńska“, twórczość ta sama dla siebie jest bez wartości i bynajmniej nie każe żałować, iż Trentowski z tego pola działalności literackiej ustąpił. Ubocznie jednak, jako wyraz szczególnego pojęcia dramatu ze względu na naszego filozofa, jest bardzo ciekawa. Pozwala bowiem poznać niektóre cechy i upodobania, które później znalazły wyraz w filozofii uniwersalnej. Poglądy Trentowskiego na charakter i kierunek rozwoju dramatu, zawarte w przedmowie do „Oblubienicy Messeńskiej“, są ciekawym obrazem pogmatwania walorów estetycznych z filozoficznymi.⁶⁾ Przedmiot sztuki i filozofii — według tych zapatrywań — jest ten sam. Jest nim mianowicie prawda. Wspólny również jest cel i zamiar: nauka. Przez sztukę ma się wypowiadać filozofia i naodwrot filozofia ma podnosić sztukę do poziomu swoich poglądów. Różnica jest tylko ta, że poezja jest wytworem „ducha obejmującego ideę realności“, że zajmuje się „pojedynczością“, zaś filozofia zajmuje się „ogółem rzeczy na drodze systematycznego myślenia“. Artysta wyraża prawdę „realnie“ (słowem, dźwiękiem i t. d.) i „pojedynczością“ (jakimś konkretnym wypadkiem); filozof zaś systemem oderwanych, ogólnych pojęć. To nawskróś intelektualistyczne pojmowanie sztuki jest głównym zrębem estetyki Trentowskiego, rozwiniętej w „Panteonie“. Udowadnia tu mianowicie, że źródłem sztuki jest nie „serce“, lecz „głowa“.

⁴⁾ Por. łac. autobiografia.

⁵⁾ Por. łac. autobiografia.

⁶⁾ Nie chodzi mi tu o bliższe charakteryzowanie tych poglądów. Zaznaczam tylko ogólnikowo, że Trentowski zamierzał »z ducha przeszłości utworzyć nową, zgodną z pojęciami dzisiejszego wieku prawdziwie narodową tragedję« (Kraushar »Pierwociny liter. Trentowskiego«). Bliższa analiza wykazuje, iż oznacza to tragedję opartą na monumentalnych formach greckich o zmodernizowanym pojęciu fatum, a zgodną z wytworzonym przez filozofię nowożytnym światopoglądem.

Na dniu tego pojmwania sztuki spoczywa oczywiście wyłączenie filozof zdyzoryentowany tylko pozornymi, chwilowymi upodobaniami co do środków ekspresji. Chciał mianowicie Trentowski, zmylony rozmaitymi czynnikami to, co jako filozof miał do powiedzenia, wyrazić środkami artystycznymi. Dlatego też zepchnął sztukę do roli propagatorki idei filozoficznych. Wobec tego nie można oczywiście mówić u niego w tym okresie o załamaniu się linii rozwoju duchowego, czy powołania. Nawet bowiem wtedy, gdy mniemał, że powołany jest na artystę, był filozofem. Uwydatniły się tylko tutaj silniej te cechy jego organizacyi psychicznej, które i nadal pozostały w ograniczonym zakresie. Okres ten więc poza wyżej przytoczonymi względami ma jeszcze to znaczenie, iż pozwala uchwycić ogólny ton, barwę filozofii uniwersalnej, różniącą ją wybitnie od przesadnej naukowości w sposobie wyrażania myśli u innych filozofów — oraz tę jej wewnętrzną siłę, mocą której wznosiły się niebotyczne, misternie skonstruowane wieżycy jego systematu. Pierwsza znalazła zwój wyraz w poetycznym stylu — druga w tworzeniu zawiłych konstrukcyi. Zanim zdolność ta wyraziła się w spekulacyi, miała znaleźć ujście dla swej energii w dramacie. Ważną jest rzeczą zdać sobie z tego sprawę, gdyż ta wybujiała zdolność konstruktywna prowadziła Trentowskiego niejednokrotnie na manowce. Wiele bowiem odgałęzień jego systemu ma w niej swe źródło, jest tylko naciąganiem do pełni konstrukcyi.

Do jakiego wreszcie stopnia dramatyczny sposób myślenia t. zn. sposób przedstawiania sobie treści myślowej w formie dialogu był właściwy Trentowskiemu, złożył na to bardzo częste dowody, przedstawiając najzawilsze nieraz kwestye filozoficzne dramatycznym sposobem wykładu. Np. w pierwszej części „De vita hominis aeterna“, albo w „Starej walce wolności z koniecznością“. Najcharakterystyczniejszy jednak przykład znajdujemy w „Panteonie“, gdzie tego sposobu używa do przedstawienia Trójcy, stworzenia dusz ludzkich, duchów, świata i ludzi — wogóle tego, co stanowi przedmiot „Ktyzeosofii“. „Czaruje w niej najbardziej — pisze w t. III. na str. 621 — biblijna Dramatyczność wykładu. Bóg tu występuje, jak na scenie w teatrze, działa i rozmawia, to z Aniołami, to z Duchami, to z jaźniakami, to z Adamem i Ewą. Dramatyczność ta ułatwia bardzo rzecz najtrudniejszą w naukowym świecie i robi ją dostępną dla wszystkich i lepsza jest przeto od ciężkiej dydaktyczności Hegla i całej Filozofii niemieckiej, a dopina snadniej niż ona zamierzonego celu. Czytelnik bawi się tu, a otrzymuje naukę“.

Zająłem się tą sprawą obszerniej, gdyż w monografii p. Horodyskiego została ona zupełnie pominięta, a pozwala stwierdzić, że Trentowski z kraju żadnej treści swego systemu nie wywiózł. Wywoził jednak problem filozoficzny w najogólniejszych

zarysach i dyspozycje psychiczne, które zadecydowały o charakterze i kierunku jego systemu.

Do tych zaś pokładów duchowych musi się docierać u tych, którzy pracowali nad stworzeniem filozofii narodowej, aby kwestya jej możliwości, treści i znaczenia we właściwym stanęła oświeleń. Kwestya ta zaś najnatarczywiej wyłania się przy Trentowskim. Dotyka też jej p. H. we wstępie w sposób na ogół trafny, lecz niewystarczający, aby dojść do pewnych kryteriów, któreby umożliwiły orientację w tej zawiłej i bałamutnie pojmowanej sprawie. Wiąże się ona z romantyczną historyzofią i była aktualną wówczas również w filozofii niemieckiej. O filozofii narodowej mówił Fichte i Hegel, opierając jej znaczenie na pojęciu narodu, jako idei przez naród reprezentowanej, a której zrealizowanie w ludzkości jest posłannictwem narodowym. W tem też znaczeniu *mutatis mutandis* o filozofii narodowej mówił Trentowski. Posłannictwem Słowiańszczyzny a bliżej Polski miało być — jego zdaniem — wniesienie do ludzkości prawdy nowej — rzeczywistej, stapiającej w sobie wszystkie jednostronności. Filozofia ta jednak, jako wypływająca z podłoża narodowego, była nie tylko córką narodu, ale miała być także jego piastunką — miała wychować naród. To pojęcie filozofii narodowej, jako wysnuwającej się z narodu i naród mającej za cel, da się i dziś utrzymać. A więc nie tylko „poszukiwanie“ prawd metafizycznych — jak twierdzi p. H. — lecz także ich „znalezienie“ jest uwarunkowane narodowością.

Bieg życia i twórczości autora „Panteonu“ rozpada się wyraźnie na cztery epoki, ale — zdaniem mojem — nieco odmiennie niż je ujmuje p. H. Pierwsza epoka kończy się wraz z opuszczeniem kraju w r. 1831. Lata następne do 1848 r. dzieli p. H. na dwie epoki, przyjmując za granicę rok 1840, jako chwilę przejścia do polskiego piśmiennictwa. Wreszcie jako ostatnią epokę przyjmuje lata 1849—69.

Otóż według mego zdania podział ten da się tylko częściowo utrzymać. Przedewszystkiem, jako osobną kartę w dziejach życia Trentowskiego, należy wyróżnić rok 1848. Jest on czasem, w którym autor „Myśli“ opuścił cichą pracownię uczonego z głową pełną projektów „wyjarzmienia“ ojczyzny i oparcia polityki na „pierwiastu europejskim“. Okres ten mimo całej szczerości motywów oraz zgodności postępowania z zasadniczą tendencją filozofii, polegającą na łączności z życiem, jest tylko chwilowem zabłąkaniem się naszego filozofa w nieswoją dziedzinę, podobnie jak było w pierwszym okresie z twórczością dramatyczną. Zamiłowanie do cichej pracy filozoficznej zgodne z jego usposobieniem i bezsilność apriorycznych teorii na temat człowieka wobec faktycznej jego psychiki, objawiającej się w czynach, sprawiły, że wystąpiwszy na arenę życia publicznego czuł, że

się obraca nie w swoim żywiole. Dlatego z radością wracał do swej pracowni. „Wróciwszy do mego tutejszego pulpitu — pisał wówczas do Nurkowskiego — czułem się wyzwolony ze wszelkich pęt i duch mój poznał się, że jest taki sam jaki był“.

Lata 1832—48, które p. H., jak zaznaczyliśmy, dzieli na dwie epoki, są jednym okresem o trzech etapach. Pierwszy — to początkowe lata pobytu w Niemczech poświęcone gruntownym studyum nad filozofią niemiecką w świadomym kierunku dotarcia do zrozumienia i przewyciężenia Hegla. Następnym etapem do r. 1840 jest czasem wypełnionym budową podwalin systemu filozofii uniwersalnej z zabarwieniem panteistycznym. Rezultatem tej pracy są „Grundlage der universellen Philosophie“, „Vorstudien zur Wissenschaft der Natur“ i „De vita hominis aeterna“. Wreszcie zwrócenie się do piśmiennictwa polskiego i przebudowa systemu na punkcie pojęcia Boga stanowi etap trzeci (1830—48): „Chowanna“ i „Myślni“ są pokłosiem tych lat.

W przedstawieniu tego okresu przez p. H. jest kilka punktów, które w świetle wypowiedzeń się samego Trentowskiego nieco inaczej wyglądają. Otóż w świetle tych wypowiedzeń się zawartych w „Panteonie“ z dużym prawdopodobieństwem rozstrzygniętą może być kwestya „czy cała „Grundlage“, czy też tylko jej część, była rozprawą doktorską“ (str. 51 pracy p. H.). Według relacji samego Trentowskiego ani jedno, ani drugie, lecz właśnie „Grundlage“ była tylko częścią nieznanej rozprawy doktorskiej składającej się z jakichś dwu części, czy osobnych rozpraw⁷⁾. W tej sprawie pisze Trentowski w „Panteonie“ (III, 396), co następuje: „Niegdyś autor Panteonu tego... złożył wydziałowi filozoficznemu przy katolickim Uniwersytecie w celu otrzymania doktorskiego kapelusza, rękopism rozległy w języku niemieckim. I młody doktor filozofii, wydając później część rękopismu swego pod imieniem „Grundlage d. un. Phil“ — nie chcąc gorszyć uczonemu świata niemieckiego i niedowierzając jeszcze zdaniu własnemu, wypędził Boga osobistego z dzieła i zastąpił go Absolutem, nowo i z polska przykrojonym. Taki duch panował wszędy i tak wszechwładnie był silny!“ Jest tu więc wyraźnie mowa o „Grundlage“, jako części doktorskiego rękopisu.

Cytowane miejsce nadarza sposobność postawienia w odpowiednim oświetleniu innej jeszcze sprawy. P. H. mianowicie okres 1832—48 dzieli, jak mówiliśmy, na dwie epoki, gdy chodzi o życie filozofa, lecz uważa go za *jednolity* pod względem filozoficznym — nie bez pewnych racji oczywiście. Tymczasem okres ten faktycznie takim nie jest, mimo że rozprawa „De vita hominis aeterna“ oraz cytowane miejsce z „Panteonu“ wskazują, że takim miał być w założeniu i intencji autora. Chodzi tu miano-

⁷⁾ Por. łac. autobiografia.

wicie o zagadnienie Boga inaczej rozwiązane w dziełach niemieckich, inaczej w „Chowannie“ i „Myślini“. P. H. różnicy tej nie uznaje, mimo że ona faktycznie istnieje i łączy się ściśle z biegiem wypadków życiowych u Trentowskiego, a mianowicie przejściem jego z filozofii niemieckiej do polskiej. Stąd owa nierównoległość w przedstawieniu życia i twórczości w książce p. Horodyskiego, którą poczytaliśmy za jedną z głównych jej wad. Często czyniony Trentowskiemu zarzut panteizmu ma podstawy, gdy chodzi o jego niemieckie dzieła. Trentowski zresztą sam wielokrotnie w polskich pismach przyznawał się do tego, że w dziełach niemieckich Boga pojmował panteistycznie. Przyczyna zaś tego — jak podaje w cytowanym miejscu — była dwojaka. Nie chciał Bogiem osobowym gorszyć uczonego świata niemieckiego, na którego opinii ze względu na nadzieję uzyskania katedry uniwersyteckiej we Fryburgu bardzo mu zależało, powtóre „nie dowierzał jeszcze zdaniu własnemu“, „oczarowany — jak pisze na innym miejscu „Panteonu“ — mądrością Szellingów, Okenów, i Hegłów. Wskutek czego, a wreszcie ceniąc bardziej rozum wielkich swych mistrzów od opierającego się mu nieśmiało i niepewnie rozumu własnego, stał się panteuszem“. Gdy zaś ustała potrzeba liczenia się z opinią naukowego świata niemieckiego i własny rozum nabralś śmiałości t. zn. z chwilą przejścia do piśmiennictwa polskiego, nastąpiła też przebudowa systemu na punkcie pojęcia Boga. Z pewnością opracowana — jak wiadomo — najpierw po niemiecku pedagogika i logika miały zabarwienie panteistyczne, które zanikło dopiero w opracowaniu polskim.

W dziełach niemieckich Bóg jest zastąpiony Absolutem, którym nie jest ani natura, ani duch — lecz, mieszcząca w sobie zarówno naturę jak ducha, prawda (w znaczeniu ontologicznem). Jest ona identyczna z Bogiem — stawanie się jej jest stawaniem się Boga. Prawda czyli całość rzeczywistości (das universelle Ganze), jako Bóg, realizuje siebie w świecie. Dopiero w pierwszych dziełach polskich Bóg jest „całością bezwarunkową“, świat „całością powszechną“, a człowiek „całością zawarowaną“. A zatem Absolut-Bóg nie jest ogółem, lecz pojedynczością. Całość bezwarunkowa „tchnąwszy bytem swym za siebie... stworzyła Całość rzeczywistości, a na samym końcu podobną do siebie, lecz zawarowaną Całość“⁸⁾). Istotą Boga i człowieka jest jaźń będąca różnojednią ducha i materii. Jaźń człowieka pochodzi od Boga. Pierwotnie ogół stworzenia (całość rzeczywistości) miał świadomość i przeświadczenie własne — obecnie ma je tylko Bóg i człowiek, a całość rzeczywistości ma je tylko w Bogu i człowieku. Istotą ogółu stworzenia, rozpiętego między Bogiem

⁸⁾ „Myślini“ I, VI.

a człowiekiem, jest Słowo Boże. Realność i idealność są w Bogu transcendentalną tożsamością, czyli rzeczywistością stwórczą. Rozszczepiają się one na naturę i ducha w stworzeniu, a na duszę i ciało w człowieku. Skupiają się zaś napowrót w Słowie Bożem w świecie i w transcendentalnej jaźni w człowieku. Charakterystyczny przytem jest sposób, w jaki Trentowski każe sobie Boga wyobrazić. Mianowicie tak, jak lud polski wyobraża sobie ducha. Takie wyobrażenie uważał za „najbardziej narodowe“⁹⁾. Do jakiego zaś stopnia powyższa różnica w pojmowaniu Boga jest istotną, zaświadczyć może zmiana, jaka stąd wynikła dla podziału filozofii. Pierwszy podział (w „Grundlage“) na czoło wysuwa filozofię natury, podział zaś późniejszy przed nią stawia filozofię Boga, jako „kardynalną posadę“ wszelkiej filozofii. Filozofia istotna (treści) więc pierwotnie rozpadała się na filozofię natury, ducha, świata — obecnie na filozofię Boga, natury, ducha i świata.

Osobny rozdział w książce p. H. poświęcony jest metodzie Trentowskiego. Jest to rozdział bardzo potrzebny. Wskazując w nim bowiem na to, że metoda dyalektyczna nie jest wyłączną własnością Hegla, przyczynia się p. H. także z tej strony do wyzwolenia autora „Chowanny“ z niesłusznie mu przez opinię narzuconych pęt heglizmu. Nie wykazuje jednak autor dość wyraźnie różnicy między metodą dyalektyczną Hegla, a metodą genetyczną Trentowskiego. Obie należą do typu metody dyalektycznej, przyjmującej w założeniu indyferencję stawiania się bytu i myślenia. Jednak między dyalektyką Hegla a Trentowskiego jest znaczna różnica. U Trentowskiego mianowicie proces dyalektyczny nie odbywa się przez momenty tezy-antytezy-syntezy, lecz analizy-syntezy-genezy. „Wie alle Tätigkeit des Daseins aus einer steten Analyse und einer steten Synthesis besteht, so ist auch die Tätigkeit des Erkennes eine stete Analyse und eine stete Synthesis zugleich. Diese Analyse und diese Synthesis zugleich erzeugen eben sowohl in der Wirklichkeit der Existenz, als in der Erkenntniss eine fortrollende Genesis...“¹⁰⁾. Metoda ta ma — zdaniem Trentowskiego — pod wielu względami wyższość nad metodą Hegla. Wybawia ona mianowicie z kłopotu dotychczasową umiejętność, która umiała zjawisko analizować, lecz nie umiała jednoczyć. Daje ona dalej nie tylko jednopodrugość, ale także jednoprzydrugość. Nadaje przedmiotowi świeżość i życie. Wreszcie z naciskiem podnosi Trentowski, że w metodzie genetycznej jest „jedes Moment eine für sich selbst daseiende Totalität, in der die ganze Allheit und die ganze Einheit aufgehen, und in ihr sind Alle Momente insgesamt nur eine für sich selbst daseiende

⁹⁾ Por. „Terazniejszość i Przyszłość“ str. 172.

¹⁰⁾ „Vorstudien zur Wissenschaft der Natur“ II, 246.

Totalität, in der die ganze Allheit und die ganze Einheit aufgehoben“¹¹⁾. Ta ostatnia zaleta jest właśnie najsłabszą stroną metody genetycznej, na co już Libelt swego czasu zwrócił uwagę¹²⁾. Każde pojęcie bowiem powstawszy z połączenia w przedmiocie tego, co jest zmysłowe, z tem, co jest umysłowe, istnieje osobno, a niema rozwoju tych pojęć, który cechował metodę Hegla.

Wiedzę naszą o ostatniej epoce życia i twórczości Trentowskiego wzbogaca p. H. wielu ciekawymi i zupełnie nowymi szczegółami, wśród których na pierwszy plan wybija się „Bożycza“, uważana za zaginioną. Opis i streszczenie rękopisu podaje rozdział 12 książki. Dowiadujemy się stąd, że „Bożycza“ jest dużą (4 tomy) nieukończoną filozofią Boga, czyli teozofią. Powstawała mniej więcej w latach 1843—1854. Dzieło to zostało przerwane rozpoczęciem pracy nad „Panteonem“, który Trentowski uważał za potrzebniejszy. Powstanie „Bożyczy“ tłumaczy się jasno koniecznością opracowania filozofii Boga z chwilą, gdy ta stała na czele całego systematu wskutek jego przebudowy. Tom pierwszy wypełniają wstęp i teogonia, trzy tomy następne teofania, czyli nauka o historycznych przejawach Boga. W stosunku do dzieł poprzednich „Bożycza“ jest pełnem, teoretycznem i porównawczem rozwinięciem idei bożo-człowieczeństwa. „Istny“ chrześcijanin Trentowskiego — pisze p. H. na str. 320 — poparty obszernymi studjami i myślami porównawczemi w dziedzinie religii i mitologii, odsłania się w „Bożyczy“ w sposób nieznan w innych dziełach Trentowskiego“. W stosunku zaś do „Panteonu“ różni się pod względem teorii jaźni. „Bożycza“ wreszcie najlepiej charakteryzuje Trentowskiego, jako „filozoficznego reformatora religii“.

Filozofię uniwersalną przedstawia p. H. — jak już wspominaliśmy — zgrupowaniem jej dookoła szeregu zagadnień. Ten sposób przedstawienia ma niewątpliwie pewne dodatnie strony i do pewnego stopnia wyczerpuje główną treść systemu i byłby jedyny, gdyby książka była poświęcona wyłącznie krytyce filozofii uniwersalnej z supozycją gruntownej znajomości tej filozofii u czytelnika. Książka jednak ma zakrój monograficzny, a więc zadaniem jej przedewszystkiem było dać wyczerpujące przedstawienie systemu Trentowskiego, o ile chodziłoby o część filozoficzną. Wskutek zaś przedstawienia zagadnień filozofii uniwersalnej osobno, niema ogólnego obrazu tej filozofii, nie są uwydatnione nici, wiążące poszczególne zagadnienia w system. Ta ujemna strona łączy się jeszcze z inną. P. H. mianowicie nie zadaje sobie często trudu ścisłego odgraniczania poszczególnych

¹¹⁾ „Grundlage der universellen Ppilozophie“. 320.

¹²⁾ Tyg. liter. 1838, oraz tom V. Dzieł.

elementów kompleksu myślowego, którym w danej chwili operuje. Takim kompleksem jest n. p. treść poglądu Trentowskiego, jego interpretacja, zestawienie z poglądem cudzym i sąd o nim. Otóż granice między tymi elementami są często bardzo płynne, wskutek czego trudną jest orientacja, gdzie kończy się przedstawienie treści poglądu, o które w danej chwili chodzi, a zaczyna interpretacja, względnie zestawienie, względnie krytyka autora. Chaos ten powiększają jeszcze częste nieścisłości w formułowaniu danej treści oraz sprzeczności w toku rzeczy. Np. na str. 15 twierdzi autor, że Trentowski nie znał filozofii angielskiej szczególnie zaś Locke'a i Hume'a i tem wyjaśnia jedną z najbardziej ujemnych i często wytykanych stron jego filozofii: dziwołagi filozoficzno-przyrodnicze. Tymczasem na str. 36 sam stwierdza, że Trentowski pracował nad Locke'em, zaś na str. 47, że w Heidelbergu zapoznał się gruntownie z filozofią Hume'a. Zresztą sam Trentowski mówi niejednokrotnie o swoich studiach nad filozofią angielską. P. Horodyskiemu jednak chodziło o znalezienie powyższego wyjaśnienia. Stawia więc hipotezę poza faktami, mimo że nasuwało się wyjaśnienie prostsze i wyszarczające. Trentowski filozofię angielską znał. Była ona jednak dla niego bez wartości. Rezultatów jej nie wciągał w koła swoich zagadnień, gdyż psułyby mu konstrukcję. Przejawia się w tem znana w tym czasie niechęć do faktów, gdy nie odpowiadały teorii.

Mimo wszystko jednak praca p. Horodyskiego w filozoficznym piśmiennictwie polskim jest dorobkiem bardzo ważnym i cennym. Wzbogaca przede wszystkim — jak już zaznaczyliśmy — naszą wiedzę o życiu i pismach autora „Bożycy“ wielu ważnymi wiadomościami, przeprowadza trafną niejednokrotnie krytykę wielu punktów jego systemu — szczególnie punktu dotyczącego dogmatyzmu Trentowskiego — trafnie naogół charakteryzuje Trentowskiego jako filozofa i człowieka oraz określa jego stanowisko w filozofii polskiej — wreszcie, a uważam to za najważniejszy rezultat omawianej książki, wydobywa go z mnogiej rzeszy naśladowców i epigonów Hegla i stawia w rzędzie wielkich twórców na polu filozofii z tytułu samoistności i odrębności jego systematu mającego swoją treść i swoją metodę — jak słusznie zauważa p. H. Stawiając Trentowskiego na szerokim tle porównawczem wykazuje p. H., że droga, którą kroczył Trentowski wiedzie nie od Hegla, lecz od starożytności przez Eriгенера i Spinozę. W ten sposób rozbija autor ostatecznie na nieznanomości Trentowskiego i Hegla opartą, a bezkrytycznie powtarzaną legendę o jego zupełnej zależności od niemieckiego filozofa. Miejsce Trentowskiego nie po Heglu w znaczeniu zależności, lecz obok niego, jako samoistnej próby rozwiązania podobnych zagadnień. Pod tym względem spełnił p. H. zadanie, jakie poprzednio wyznaczaliśmy dla historyka polskiej filozofii.

Nie wyczerpuję tu bynajmniej treści książki p. Horodyskiego z jej ujemnych i dodatnich stron. Nie uważałem bowiem za swoje zadanie streszczanie wyników pracy p. Horodyskiego. Ciekawi sami do niej zaglądają. Dotknąłem tylko niektórych punktów, szczególnie mających znaczenie, gdy się przystępuje do opracowania filozofii Trentowskiego.

Lwów.
