

Połączone Biblioteki WFIS UW, IFIS PAN i PTF

P.11591



19011591000000



WOL. DR. A. TRAFKOWSKI

WYDZIAŁ FIZYKI I MATEMATYKI W KRAKOWIE Nr. 5. ©

11591



X. Dr STEFAN PAWLICKI  
PROFESOR UNIW. JAGIELL.

# SPINOZA I DZISIEJSZY MONIZM

W DODATKU  
SPRAWOZDANIE TOW. FILOZOF. ZA R. 1911.



1701 Notum aut toris

TOWARZYSTWO FILOZOFICZNE W KRAKOWIE.

Wydawnictw Nr. 5.

---

X. Dr STEFAN PAWLICKI,

PROFESOR UNIW. JAGIELL.

# SPINOZA

I

11501

## DZISIEJSZY MONIZM.

W dodatku: *Sprawozdanie Tow. Filozoficznego za r. 1911*



KRAKÓW

NAKŁADEM TOWARZYSTWA FILOZOFICZNEGO

1912



Połączone Biblioteki WFIS UW, IFiS PAN i PTF

**P.11591**



1901159100000



**K**  
**10.12.00**  
**▲ 300**

---

CZCIONKAMI DRUKARNI „CZASU“ W KRAKOWIE.

<http://rcin.org.pl>

H-55898

## SPINOZA I DZISIEJSZY MONIZM.

---

**Z**a dni naszych filozofia żyda amsterdamskiego cieszy się wielką sławą, — rości sobie nawet pretensye do wyłącznego panowania nad umysłami. Zwłaszcza odkład monizm wśród publiczności naturalistycznie wychowanej zyskuje coraz szersze zastępy zwolenników, uważa on za potrzebne dodawania sobie powagi historycznej i wskazuje na Spinozę, jako na jednego ze swoich przodków duchowych. I tak niejedynemu psycholog paralelista dzisiejszy podszywa wyznawaną przez siebie równoległość zjawisk psychicznych i cielesnych pod dwa atrybuty rozciągłości i myślenia, któremi niegdyś Spinoza raczył obdarzyć swoje bóstwo. I mamy nagle do czynienia z Neo-spinocyzyzmem, który nas zewsząd zalewa a to tem gruntowniej, im mniej gruntowne jest wykształcenie filozoficzne czytającej publiczności.

Bo nazwa Neospinocyzyzmu już dlatego jest podejrzana, że nie było nigdy Spinocyzyzmu, a tego znowu nie było dlatego, że nie było Spinozystów. Był tylko system Spinozy, ale nie było uczniów czyli Spinozystów. Trafna jest uwaga Bennona Erdmanna, dzisiaj profesora filozofii w Berlinie, że od ogłoszenia Traktatu teologiczno-politycznego w r. 1670 aż do r. 1785, gdy ukazały się sławne listy Jacobi'ego do Mendelsohna, nie uchodził Spinoza wcale za filozofa, lecz raczej za jednego z najniebezpieczniejszych deistów i wolnodumców, nawet za przedstawiciela ateizmu. Dodaje Erdmann, że w ciągu

nieprzyjaciółom Kościoła, jak dzisiaj tak i podówczas, ogromnie się podobał. Nic tedy dziwnego, że wywoływał namiętne odpowiedzi wierzących chrześcian. Ale przypuściwszy nawet na żarty, że wszystko, co zawarte jest w tem dziele, byłoby samą prawdą, nieby to nie dodało siły samemu systemowi filozoficznemu, który po śmierci autora ukazał się w Etyce (r. 1677). „Teologiczny polityk“, jak żartobliwie nazywa go Cudworth, zasługuje na nienawiść i odprawę, bo zaczepiając powagę Pisma św., niszczył samą podstawę polityczną ówczesnych państw europejskich. Wszak przysięgę wierności musiał każdy obywatel składać w obliczu Najwyższego, ale zawsze ręką dotykając się biblii. Wartość zaś systemu filozoficznego zależy od wewnętrznej spójni i logicznej zgody w sobie. Tych dwóch rzeczy brak zupełny u Spinozy, choć pozornie każde twierdzenie ma niby pewność matematyczną. Na pierwsze spojrzenie wszystko się trzyma razem, jak geometryczne zadanie, świetnie rozwiązane, ale po dłuższem, gruntowniejszem zbadaniu wszystko się rozlatuje. To dostrzegli myśliciele ówczesni i nikt nie byłby się liczył ze Spinozą, gdyby jego biblijne hipotezy nie były zaniepokoiły protestantów, którzy od czasów Lutera uważali biblię za źródło życia religijnego i cnót kościelnych.

Taki był stan opinii w Europie o wartości i znaczeniu Spinozy pod koniec XVII wieku i w pierwszej połowie XVIII. Mówię w Europie, bo ta była przywykła podówczas słuchać Francyi, która narzucała jej dumnie swoje zwyczaje i mody, swoją sztukę i literaturę, swoje sądy polityczne i filozoficzne. Człowiek cywilizowany mówił po francusku, szukał towarzystwa francuskiego, jeździł do Paryża po najświeższe wrażenia estetyczne. Zwłaszcza w Niemczech po dworach królewskich, książęcych, szlacheckich a za ich wzorem także w bogatych domach mieszczańskich, mianowicie liberalnych, uprawiano kulturę i wszystko, co pochodziło z nad Sekwany. A tam Spinoza nie był w łaskach,

nie tylko u katolików lub kalwinów, czemu dziwić się nie można było, ale nawet u liberalów. Sławny kaznodzieja Massillon potępiał go bezwzględnie, kardynałowie de Polignac i de Bernis w swoich poematach filozoficznych zbijali jego materyalizm. Bayle w swoim głośnym Dykcyonarzu, czytowanym wszędzie z ogromnem zajęciem, oprócz licznych anegdotek i plotek, rozbiera bardzo uczonym sposobem cały jego system i pokrewieństwo ze Sufizmem wschodnim, Budyzmem i t. d. A Bayle był wtedy powagą pierwszorzędną. Jego artykuł przez Diderota został zużytkowany dla sławnej Encyklopedyi. Jak wygląda tam Spinoza? Jest kompletnym ateuszem, a jego Etyka nazwana teorią zupełnie niedorzeczną i monstrualną, sprzeciwiającą się najoczywistszym prawdom powszechnie uznanym.

Ale wszyscy ci wymienieni pisarze nie byli fachowymi filozofami, jakim n. p. był Condillac, przez poważnych ludzi i dzisiaj jeszcze czytowany i ceniony. Jak tedy jemu wydaje się Spinoza? Powiada, że bawi się w dogmatyczne spekulacye, przyczem siebie i czytelników w błąd wprowadza przez używanie niezrozumiałej terminologii (zob. jego *Traité des systèmes* z r. 1749), a mówi najczęściej o rzeczach, których dokładnie nie zrozumiał. Jego definicye są za szerokie, jego aksjomaty dalekie od prawdy, jego twierdzenia fantastyczne i bezpłodne. Stąd radzi Condillac czytelnikom, żeby albo porzucili system ten jako pozbawiony jasnego sensu, albo też wytłumaczyli sobie przedewszystkiem, jaki w nim sens prawdziwy się mieści. Nareszcie Voltaire, głowa podówczas wszelkiego postępu i apostoł, cieszy się z dwulicowości sławnego Żyda. „Wszak on wywracał wszystkie zasady moralności, a był na wskróś cnotliwym. Był sofistą geometrycznym, ale jego wstrzeźliwość, bezinteresowność i szlachetność były godne Epikteta“. Stawia go Voltaire za przykład, jako można życie wieść moralne, choć się nie wierzy w żadne



nadprzyrodzone dogmaty. Ale mimo to go nie lubi, ponieważ nie wierzy w Boga osobistego, a dla *Voltaire'a* świat bez takiego Boga obejść się nie może. To też nie szczędzi pewnych pochwał traktatowi teologiczno-politycznemu, w którym kwestya deizmu nie jest wprost zaczepiona, ale odrzuca jego metafizykę, wraz z jego ciemną łaciną. Cieszy się, że był cnotliwym i, że był przeciwnikiem Kościoła chrześcijańskiego, ale że w Boga nie wierzył, tem samem filozofię swoją pozbawił wszelkiej rozumnej podstawy. Przy takim lekceważeniu przez opinię publiczną, tak u wierzących jak nie wierzących literatów i uczonych, trudno mówić o jakimś wpływie Spinocyzmu na rozwój duchowy Europy. Nie zostało po nim uczniów, a jeżeli przypadkiem jakiś ciekawy badacz dorwał się do jego dzieł, co było bardzo trudno, bo wszędzie je prześladowano i konfiskowano, to nawet wtedy nikt nie śmiał uchodzić za Spinozystę. Żyd amsterdamski był „zdechłym psem“, jak mawiali jego nieprzyjaciele, gdy pożegnał doczesność.

Skąd tedy wziął się dzisiejszy Spinocyzm? To sielanka przedziwna, świadcząca o niespożytości pewnych problemów, nawet gdy wygłaszane są w niedokładnej lub błędnej formie. Spinocyzm został w Niemczech wskrzeszony przez kilka wielkich umysłów, którym wszechwładne panowanie *Voltaire'a*, *Encyklopedystów*, francuskich materialistów i mechanistów nie wydawało się odpowiednim dla ludzkości ideałem. Dwóch tedy wybranych duchów, którzy nie znając się, na własną rękę każdy, dorwali się do dzieł hiszpańskiego Żyda. Jednym z nich był Fryderyk Henryk *Jacobi* (1743—1819) zrazu kupiec, potem urzędnik, w końcu prezes Akademii umiejętności w Monachium, nigdy profesor, który żadnej nie czuł potrzeby ułożenia jakiegoś nowego systemu filozofii, lecz wiarę osobistą w Boga chrześcijańskiego uważał za rzecz najpewniejszą, niewzruszoną. Wszystkie systemy ludzkiej filozofii według niego są słabe, a najslabszy jest system Kanta, co na-



turalnie królewieckiemu mędrcom nie bardzo się podobało. Każdy jednak znawca bezstronny przyznać musi, że uwagi Jacobi'ego są słuszne, a nawet zabójcze dla „Krytyki czystego rozumu“. Jeden tylko jedyny system wedle niego był konsekwentny, system Spinozy, ale w całości go odrzucał, ponieważ nie odpowiadał wymaganiom szlachetnej duszy ludzkiej. Zbijać go jednak nie można, bo rozum doczesny wedle Jacobi'ego nie wystarcza na to; jest za słaby, aby dowieść, że istnieje jakiś Bóg osobisty, który świat stworzył i nas ukochał. Ktoby tego dowiódł, wyróciłby Spinozę. Ale z drugiej strony w sercach naszych objawia się Bóg naszemu wzrokowi duchowemu. Pamiętać jednak należy, że nigdy rozumem trafić do Niego nie można, bo rozum prowadzi zawsze do jakiejś ciemnej przepaści, a światło serca naszego przy nim gaśnie. Stąd mawiał nieraz o sobie Jacobi, że rozumem jest on poganin, ale sercem chrześcjanin. Jako chrześcjanin wierzy niezłomnie w Boga osobistego w nieśmiertelność swojej osoby duchowej i w moralną jej wolność.

Tak wyglądał jeden wskrzesiciel Spinoacyzmu. Drugim był Goethe, ukończony już doktor obojga praw, urzędnik przy trybunale cesarskim we Wetzlarze a czasem przesiadujący u rodziców we Frankfurcie nad Menem. Miał wtedy lat 25, dał się poznać jako autor *Götza von Berlichingen* a w manuskrypcie miał gotowe „Cierpienia młodego Werthera“, które ogłosi za parę miesięcy (w jesieni 1774) i stanie się sławnym w całej Europie. Otóż w lecie tegoż roku odwiedzany przez różnych sławnych literatów, czując się zmęczonym dyskusjami religijnymi lub pedagogicznymi, a w duszy swojej młodzieńczej mając chaos wzruszeń nie tylko erotycznych, lecz także etycznych, z którego wybrnąć nie umiał, pojechał Renem, aby odwiedzić Jacobi'ego w Düsseldorfie i rodzinę jego w pobliskim Pempelforcie. Po kilku dniach gościnnie przeżytych, z nowym przyjacielem udał się do Kolonii, aby tam w cztery

oczy pomówić o tajemnicach przyrody, a wypowiadać się przede wszystkim ze swojej sympatii ku Spinozie. Jacobi miał wtedy lat 31, Goethe 25 i zawiązali miłość pełną wzajemnej ufności. Siedząc w altanie tak zapalali się urokiem, bijącym z filozofii amsterdamskiego Żyda, że postanowili ją zgłębić do gruntu. Oczywiście Jacobi znał system Spinozy daleko lepiej, tłumaczył tedy Goethemu mnóstwo sekretów, a temu zdawało się, że coraz lepiej rozumie to, czego szukał od dawna. Dyskusya z Jacobim odsłoniła mu monizm w wszechświecie, którego myślą dotąd nie umiał uzasadnić, ale przeczuwał od dawna jako poeta. Jeszcze lat wiele później obaj przyjaciele wspominają z rozkoszą o tych długich rozmowach w cichej altanie, a gdy w końcu zozeszli się, każdy do swego pokoju, jak opowiada Goethe w trzeciej części *Dichtung und Wahrheit* (*Jubilaeumsausgabe* Tom XXIV, str. 212—218), zasnąć nie mogli. Poszedł tedy do Jacobi'ego i stanąwszy z nim przy oknie, spoglądali na Ren srebrzysty, toczący swoje fale wspaniale podczas nocy księżycowej. Patrząc na tę rzekę szeroką, ponad którą drżało światło lśniące Luny, zrozumieli, co to przyjaźń i rozkoszowali się we wzajemnem sobie udzielaniu myśli, co tak łatwo przychodzi i tak bogato wypada w szczęśliwym czasie młodeńczego rozwoju. Zapewne obaj różnego byli charakteru i poszli każdy drogą odmienną, ale przypominali sobie nieraz, jak dalszy ich rozwój odbywał się pod wspólnem hasłem zrozumienia Spinozy. Jacobi miał go zawsze za ateusza, ale tak potężnego, że nie przez filozofię zwalczać go należy, bo ta za słaba, lecz przez wiarę w Boga Stwórcę. Goethe znowu, choć nie sympatyzował z jego chłodną, matematyczną dialektyką, odkrywał mimo to w jego bezinteresownej miłości Boga pewną żyłkę mistyczną, która dodana do jego własnego natchnienia poetycznego, zrodziła przyrodniczy jakiś panteizm, w którym lubował upatrywać dla siebie spo-

kój niezmierny, a dla innych najstósowniejszy pogląd na świat.

Szersza publiczność oczywiście późno bardzo dowiedziała się o tej nocy pamiętnej, jedynej, która nowym blaskiem otoczyła prawie zapomniane imię wyklętego Żyda. Goethego *Wahrheit und Dichtung* ukazała się dopiero w r. 1814. W bliższych jednak kołach znano i lubiano owe panteistyczne sympaty wielkiego poety, a skutkiem tego przypisywano wtedy niejedno Spinozie, czego w jego pismach zgoła nie ma. Ale niezależnie od Goethego znalazł się drugi wskrzesiciel Spinoizmu, głośny i zasłużony odnowiciel kultury niemieckiej, Lessing. Tego odwiedził Fryderyk Jacobi 5 lipca 1780 i miał z nim rozmowę o jego przekonaniach filozoficznych. Rozmowa trwała podobno trzy dni z przerwami, a z niej wynikałoby, że Lessing miał nie tylko siebie lecz i Leibniza nawet za Spinozystę. a prócz Spinoizmu, co dziwniejsze, nie uważał żadnej filozofii za prawdziwą.

Ze Lessing w niejednym zgadzał się ze Spinozą, o tem nikt nie wątpi, ale że także żartował trochę z Jacobiego, nazywając siebie kompletnym Spinozystą, jest więcej niż prawdopodobnem. Każdy w jego położeniu byłby to samo zrobił, gdyby kto do niego przyjeżdżał po nowe przeciw Spinozie argumenta. Bo o to właśnie chodziło Jacobi'emu. Nas tutaj głównie zajmuje szybka popularność, która zaczyna otaczać pamięć Żyda, do niedawna sponiewieranego przez wszystkich. Lessing umarł niespełna w rok po tej rozmowie, a Jacobi w listach do Mendelssohna: „*Ueber die Lehre des Spinoza*“ wyklada mu, że Lessing przyznał się jemu, że był kompletnym zwolennikiem Spinozy. To wywołało odpowiedź dosyć ostrą ze strony Mendelssohna pod tytułem: *An die Freunde Lessings* 1786, a w spory te wdał się niebawem i Herder, chcąc pogodzić zdania powaśnione, zbyt sobie przeciwne. I tak stało się, że pod koniec ósmnastego stulecia dokonywa się wielka reha-



bilitacya Spinozy, a pamięć jego stawa się nagle sympatyczną Skoro Lessing go cenił, Goethe kochał, a nawet Jacobi uważał za niezwykłego myśliciela, Herder był jemu bezwzględnie przeciwny, to wobec takich powag trudno było dalej ignorować nieboszczyka! A wtedy pokazało się, że o nim istniały biograficzne wiadomości bardzo niedokładne, a dzieła jego prawie były nieznanne. Nawet za grube pieniądze dostać ich nie było można. Najczęściej znano jego filozofię z drugiej ręki. Przypominam, że pierwsze nowe wydanie jego dzieł, bardzo zresztą niedostateczne, ukazało się dopiero w r. 1802 przez Paulus'a w 2 tomach, potem trzeba było czekać aż do r. 1830, który nam przyniósł wydanie Gfroerera, także w dwóch tomach, ale słabsze od poprzedniego i mniej kompletne. Dopiero w latach 1843 - 46 obdarzył nas Bruder wydaniem lepszym i pełniejszym w 3 tomach. Ale równocześnie przeszukiwano archiwa holenderskie i biblioteki prywatne i publiczne i wydobywano kilkanaście nowych listów do Spinozy lub przez niego pisanych, tak iż wszystkich posiadamy dzisiaj 83, a niektóre w pełniejszej lub stylistycznie lepszej formie niż przedtem. Co zaś ważniejsze, znalazł się także holenderski przekład rozprawy: *de Deo et homine ejusque beatitudine*, której oryginał łaciński przepadł. I tak doczekaliśmy się nareszcie nowej edycji zupełnie poprawnej, najbogatszej i najlepszej, na jaką zdobyć się mogli *van Vloten* i *Land*, w 2 tomach: *Opera quotquot reperta sunt, Hagae 1882—83 2 vol.* Każdy przyzna, że kto dzisiaj chce mówić o Spinozie, może i powinien zapoznać się z jego dziełami, a potem z jego żywotem, bo bez dokładnej biografii autora nie można zrozumieć jego systemu. Aby uczynić zadość tej potrzebie nieodzownej, coraz więcej ukazuje się „żywotów“ wielkiego filozofa, dobrych i złych, których bibliografię może każdy porównać i sprawdzić w najnowszej dziesiątej edycji „*Historii filozofii*“ Ueberwega Tom III Berlin 1907. Wymieniam z nich

tylko dwie publikacje bardzo ważne, nawet niezbędne: Freudenthal'a *die Lebensgeschichte Spinoza's in Quellenschriften, Urkunden* i t. d. Leipzig 1899. Znajdzie tam czytelnik oprócz pierwotnych życiorysów masę nieznanych dokumentów. Tenże Freudenthal wydał samodzielny żywot z uwzględnieniem wszystkich odkryć: *Spinoza. Sein Leben und seine Lehre. Bd. I: das Leben Spinozas.* 1904. Drugi tom, w którym miał być wyłożony sam system, nie ukaże się, bo autor umarł przed jego ukończeniem.

Z publikacji, które wyszły po r. 1907 czyli po owym sprawozdaniu bibliograficznem, wymieniam książkę holenderską i tłumaczoną na niemieckie: *Spinoza und sein Kreis* Berlin 1909. Autor nazywa się Meinsma i żyje nienawiścią do każdego, kto nie podziwia Spinozy i nie podziela jego zasad. Ale książka dla badacza wprawdzie przydatna, bo chociaż mało lub nie prawie nie przynosi co do samego Spinozy, daje nam tem więcej nowych szczegółów o ludziach, z którymi on żył i zostawał w blizkich stosunkach. U nas zaś w r. 1910 znany anty-chrześcijański agitator Ignacy Radliński wydał także monografię: *Spinoza. Rzec historyczno-społeczna* — ale głównie zajmuje się Biblią i przyszłością narodu żydowskiego. Za największą zbrodnię poczytuje żydom stworzenie Biblii, którą jakoby kamień straszny, włożyli na grób wiedzy, tłocząc nim wielką kulturę. Potrzeba było aż Żyda, któryby odwalil ten kamień i oswobodził biedne ludy aryjskie od straszego semickiego ciężaru. Tem więcej ucieszyłem się, że w tym samym roku 1910, inny Polak wystąpił z publikacją pierwszorzędną: *Der junge De Spinoza. Leben und Werdegang im Lichte der Weltphilosophie. Von Stanislaus von Dunin Borkowski S. I., Münster* 1910. Tom ogromny, opatrzony w dwadzieścia kilka świetnych ilustracji, budzący za granicą prawdziwy entuzjazm, choć autor jest jezuita, co naturalnie u naszych literatów postępowych ogromnie mu szkodzi. Ale w innych krajach nie bardzo się tem gor-



szą, chyba wśród ciężko uczonych profesorów. W świecie cywilizowanym, zwłaszcza holenderskim, nie doznawał żadnych przeszkód w swoich badaniach. Otwierano przed nim prywatne zbiory, z publicznych korzystał, jak każdy inny śmiertelny, a rezultat, złożony w tym tomie pierwszym budzi podziw. Bo autor wszystko przeczytał, co ogłoszono dotąd w Anglii, Niemczech, Franco Spinozie, a pisze wykwintnie po niemiecku. Dla poprzedników swoich, nawet gdy ich zbija, jest zawsze uprzejmy, a zabrał się tak gruntownie przygotowany do swojej pracy, że może służyć za doskonały wzór pisania o tak trudnych przedmiotach. Dał nam obraz owego bohatera, jakim był aż do wyklęcia. Wtajemnicza zaś nie tylko w studia skomplikowane, które młody Spinoza odbywał w szkołach żydowskich, lecz daje także gruntowny pogląd na rozmaite filozofie i teologie chrześcijańskie, któremi zajmował się po wygnaniu ze synagogi. Oczywiście jego system i krytyka tegoż zjawia się dopiero w następnych tomach, ale już teraz można przeczuwać znakomite wyniki, do których niewątpliwie autor dojdzie, jeśli Pan Bóg mu sił użyje w tej ciężkiej pracy. Że ona ciężką jest, każdy przyzna, kto rozumie czego potrzeba do zgłębienia tak dawnego autora, piszącego w zupełnie odmiennych warunkach. Brak nam przedewszystkiem gruntownego słownika do pism Spinozy, takiego n. p. jaki wydał trzy lata temu Gustaw Fryderyk Wagner do dzieł Schopenhauera: *Encyklopädisches Register zu Schopenhauer's Werken — Karlsruhe* 1909 i który zdumiewa wszystkich ścisłością i zupełnością swoją. Brak nam także porządnego komentarza do Etyki w rodzaju tych, jakie pisywali Perypatetycy do dzieł Arystotelesa. Mimo to nie wątpimy, że autor spełni świetnie to zadanie. A wtedy będzie nam musiał także wytłumaczyć, czy Spinoza był monistą i czy dzisiejsi moniści mogą powoływać się na niego, jakoby identyfikując Boga z przyrodą (*Deus sive natura*)



odgadł niejako ową tajemnicę, której dotąd szukają na próżno nauki przyrodzone!

Ale co to właściwie monizm i skąd Spinoza ma być monistą? Wyraz ten, dzisiaj jeden z najgłośniejszych, został utworzony dopiero przez Chrystyana Wolffa, gdy mówi w swojej Psychologii § 32: *monistae dicuntur philosophi, qui unum tantummodo substantiae genus admittunt*. Każdy materyalista będzie wtedy i monistą, a że w połowie zeszłego stulecia, przy upadku filozofii spekulacyjnej, a niezmiernym wzroście badań przyrody, naturaliści przyrzekali nam rozwiązać wszystkie zagadki, trapiące duszę ludzką, nie dziwnego, że Büchner, Moleschott, Karol Vogt przyjęli materję za substancją wszechświata, a zmienne przymioty rzeczy doczesnych miały to być skutki działania owej jedynej substancji. Wydawało się to bardzo przekonującym i materyalizm szerzył się gwałtownie, nawet u nas. O Spinozie mało mówiono, bo apostołowie materyalizmu nie lubili oderwanych, nie eksperymentujących filozofów. Oni zaś nagle bawili się w doświadczenie. Ale przyszedł Darwinizm i Haeckel i zaczęto wtedy mówić o potrzebie nowej etyki, nowej polityki, nowej religii. Do tego nie nadawał się czysty materyalizm.

Zaczęły także zjawiać się nowe systemy, przeciwne poglądom materyalistycznym. Lotze, Fechner, przede wszystkim Hartmann rośli w znaczenie, a wydobyte z zapomnienia dzieła Schopenhauera stały się jakoby nową rewelacją. A ponieważ wszystkie te nowe szkoły stroniły od chrześcijaństwa, a gardziły także materyalizmem, nastął zwyczaj stawiania monizmu przeciw monoteizmowi. Kto wierzył w Boga i w świat przez Niego stworzony, uchodził za dualistę, kto zaś miał Boga i świat za jedną rzecz, był kompletnym monistą. I tak utrwaliła się ta nazwa dziwna, służąca do odróżniania nowej sekty od dawnych. Kto wierzy, że Bóg istnieje obok świata i po za nim, że jedne czyny są

wolne, a drugie konieczne; że nareszcie duch jest co innego, niż ciało, ten jest dualistą. Kto zaś Boga i świat uważa za jedno, czyny ludzkie za spełniające się z tą samą koniecznością, co wszystkie inne zdarzenia przyrody, a nareszcie zjawiska duchowe ma za wytwór lub przymiot ciała, ten uchodzi za monistę. I byłaby rzecz dawno załatwiona, gdyby moniści żyli ze sobą w zgodzie. Ale tej im brak zupełnie, bo nie tylko istnieje już dzisiaj mnóstwo systemów, które wszystkie pomawiają się nawzajem o jakieś dualistyczne zachcianki, lecz nadto nie udało się dotąd stworzyć systemu, któryby wszystkie zjawiska, mające być przez niego wytłumaczone, objaśniał za pomocą jednej zasady lub siły. Zwykle bywa wprowadzany jakiś obcy pierwiastek, który nie daje się pomieścić w owej jedynej substancji.

I tak wyszła w przeszłym roku książka niepospolita O. Jezuita Fryderyka K l i m k e g o, ogromnej objętości (620 str.): *Monismus und seine philosophischen Grundlagen. Freiburg 1911 u Herdera*. Cytuję ją unyślnie, bo w krótkim czasie zdobyła sobie szerokie w Niemczech uznanie, a także i dlatego, że przedmowa jej datowana z Krakowa. Autor jest rzeczywiście przeciwnikiem naturalistycznego monizmu, ale traktuje go przedmiotowo, grzecznie, choć jego własny monizm chrześcijański, zupełnie innego jest rodzaju. A kilka lat przedtem profesor Arthur D r e w s, znany przeczyiciel historycznego Chrystusa, ogłosił pismo zbiorowe *Der Monismus* w 2 tomach, Jena 1908. Tam w swojej rozprawie wstępnej: *die verschiedenen Arten des Monismus* zapowiada zupełne zwycięstwo tej filozofii w przyszłości, poczem spodziewa się ogromnego udoskonalenia i religii i wiedzy ludzkiej i stosunków społecznych. Z drugiej strony ubolewa, że jest obecnie tyle gatunków monizmu, a wszystkie są ze sobą w zaciętej walce. Przechodzi ich 14 głównych i rozpacza, że jest ich tyle, a ciągle nowych przybywa. Bo przecież jedna tylko może być forma monizmu, jeżeli ma zaspokoić żądania duszy lu-



dzkiej i osiągnąć jedność bezwzględną jako wynik wspólny i ostatni wszystkich badań naukowych. Szukanie przyrody, za pomocą różnych umiejętności, ma tylko ten cel najwyższy przed sobą, aby wiedzę wszelką zjednoczyć w jedną całość. Ale naturalistyczny monizm coraz mniej o tem pamięta i coraz więcej rozdrabnia się na hipotezy bez sensu i bez jedności. Jeżeli zaś kto zechce przeczytać całe dwa tomy i krytycznie osądzić najgłośniejsze formy dzisiejszego monizmu, tam obszernie wyłożone, niewątpliwie wszystkie odrzuci z wesołym uśmiechem, bo filozof nie powinien gniewać się ani oburzać. Sam Drews uznaje to, że żaden z nich nie odpowiada wymaganiom duszy ludzkiej. A gdy znowu zapytamy: czy chrześcijaństwo nie miało dotąd w sobie żadnego monizmu? czy nie dbało nigdy o jedność swojej nauki? o zgodę i miłość wśród wyznawców? to profesor Drews odpowie nieco zakłopotany, jak mnie się wydaje, że monizm jest to pogląd taki, który przyjmuje tylko jeden pierwiastek, jedną jedyną przyczynę rzeczywistości (I. 1).

„Ale przez pierwiastek lub przyczynę można już to rozumieć ostatnią, najwyższą przyczynę już to jakąś substancję, która dźwiga rzeczywistość. W pierwszym razie, gdy pierwiastek rzeczywistości pojmujemy jako jej przyczynę, nie dochodzimy do rzeczywistego monizmu. Albowiem przyczyna i skutek to dwie różne rzeczy i polegają na rozdzieleniu tych obu chwil, odnoszących się do siebie. Przypuściwszy tedy nawet, że przyczyna rzeczywistości, jak to bywa w zupełnym teizmie, brana jest jako jedna i jedyna, to przecież Bóg osobisty przez istotę Swoją różni się od świata, który On do bytu powołał. Boska substancja i kosmiczna substancja są to dwie oddzielne substancje i mogą co najwięcej pozostawać we wzajemnem na siebie oddziaływaniu, ale nigdy zlewać się nie mogą w jedność“ (I str. 1—2)

Wątpię, żeby kto brał na seryo te niby bardzo uczone wywody, a wygadywanie na dualizm chrześci-



jański jest zupełnie bezpodstawnem. Wychodzi autor z błędnego oczywiście przypuszczenia, że świat widzialny jest jedyną rzeczywistością. To zdawało się może greckim fizyologom w piątym wieku przed Chr. Jedni utrzymywali, że wszystko jest wodą, inni, że ogniem lub powietrzem, a rzeczy tego świata były w ich rozumieniu rozmaitemi odmianami tych żywiołów. W nowszych czasach wierzone, prawda, że niezbyt długo, jako wszystkie atomy chemiczne są to odmiany jednego i tego samego wodoru. Znaczyło to wracać do dawnej jońskiej wiary, że wszystko jest woda. Dobrze jednak tu zaznaczyć że wyraz monizm, Grekom nie znany, a ludziom nowożytnym od niedawna narzucony przez agitatorów, nie umiejących wiele po grecku, według etymologii swojej nie omawia wcale jedności, w której zlewają się przeróżne rzeczy, lecz monizm to rzeczywistość, która sama tylko jest. Aż do Eleatów i Platona w istocie zajmowano się przeważnie pytaniem: czem ten świat jest? Ci zaś postawili nowe pytanie: czy ten świat wogóle jest? U Greków była to kwestya nowa, ale u Żydów już dawno zapomniana. Dzisiaj każde dziecko chrześcijańskie wie, co znaczą słowa przez Jehowę wyrzeczone do Adama: *pulvis es et in pulverem reverteris*. Oto rzeczywistość prawdziwie monistyczna, *die Wirklichkeit des Monismus*, o której tyle gadają Drews i Haeckel i Ostwald i przeróżne szkoły monistów.

Ale jest inna rzeczywistość, wzmiankowana w Biblii. Gdy Jehowa ukazał się Mojżeszowi w gorejącym krzaku, na pytanie kto on jest i jak się nazywa odpowiada: *Ego sum qui sum!* Takiej odpowiedzi nigdy przedtem nie usłyszano; nigdy nie określono jaśniej tego, co ludzie zwykli nazywać rzeczywistością! We filozofii z czasów Platona ten świat doczesny niebytem się zowie, byt zaś prawdziwy, pełny, *τὸ ὄντως ὄν*, mieści się w Niebie, na około Bóstwa, otoczonego ideami. Tam też śpieszą dusze zbawione. Stąd i chrześcijanie chętnie mówią o dualizmie. Przez to rozumieją z jednej strony Boga, który jeden tylko pra-

wdziwie jest i sam jest, a to byłby prawdziwy monizm; obok niego zaś przyjmują świat doczesny, który jest właściwie niczem, bo istnieje o tyle i tak długo, jak istnieć mu każe wyciągnięta dłoń Boża. Wynika zaś z tego, że naturalistyczny monizm udaną swoją nazwą bałamuci swoich niedouczonej wyznawców. Gdyby trochę zastanowili się nad Apollinem Belwederskim, jednym z najpiękniejszych posągów dotąd zachowanych, musieliby wyznać, że chwilowo trudno o doskonalszą rzeczywistość. A jednak ten marmur niezrównany, w pożarze spaliłby się jak wapno, na białe próchno, które wrzucone do Tybru rozpląnęłoby się na zawsze. To samo mogłoby stać się z naszą ziemią, a nawet ze słońcem, gdyby kto zgotował potrzebną ilość ekrazytu. Pokazałoby się wtedy, że ten świat, stanowiący dla monistów całą rzeczywistość, właściwie u siebie i z siebie nie jest niczem. Jest mimo to prawie wszystkim, tak się wydaje na pierwsze spojrzenie, dopóki się opiera o Boga Stwórcę, ale gdy od Niego się odrywa, zamienia się w proch mizerny, brudny.

Fritz Mauthner, jeden z najgenialniejszych literatów i dziennikarzy, który w nic nie wierzy, tylko w mowę ludzką a ta niestety ciągle zmienia się i staje się niezrozumiałą, ogłosił wspaniały *Wörterbuch der Philosophie. München - Leipzig* 1910 2 tomy, który każdy powinien mieć na biurku, aby sprawdzać straszny galimatyas pojęć filozoficznych w nowożytniej mowie niemieckiej. Otóż w drugim tomie, pod artykułem *Monismus* tak się wyraża o dokazywaniu namiętnej monistów: „Nie jest prawdą, żeby w dziedzinach wiedzy, aż do których nowożytni moniści wogóle przedostać się mogli, słyszano o jakimś rugowaniu starego dualizmu. Jeżeli mamy wogóle utrzymać jakąś możliwość rozumienia siebie na wzajem w życiu codziennym, to trzeba zawsze na nowo posługiwać się niejako parami dualistycznymi mowy ludzkiej. Ciało musimy objaśniać przez ducha, a ducha przez ciało. Mowa zawsze ma skłonność



materyalistyczną, a każdy mówca usposobiony jest dualistycznie, nawet gdy myśli i mówi. To co wiedza ma dodawać do siebie i ułożyć w całość, n. p. hylozoizm, pansychizm i t. p. jest w gruncie zawsze czemś dualistycznym, złożonym z przeciwieństw, jest kłębkem zamkniętych nitek, które należy rozwiązać“.

Tyle p. Mauthner o monistach. Mnie chodziło tylko o wytłumaczenie, jak oni zacofani są w pojmowaniu bytu. Wydaje im się, jak n. p. Spinozie, że byt jest jeden tylko, rozciągły i myślący lub czujący, ale nie widzą, że takie jestestwo musi powstać w czasie i w czasie zniknąć, a nie może zgoła istnieć bez opierania się o prawdziwą rzeczywistość. A nawet jedności prawdziwej nie ma u Spinozy, tak jak jej nie ma u paralelistów w psychologii, wpatrzonych ciągle w Żyda z Amsterdamu. Lepiej przeto powiedzieć, że doczesna rozciągłość, która powstała w czasie i w czasie znowu przypadnie, nie jest prawdziwą rzeczywistością, nie jest bytem, który jest. Kładą też nieraz nacisk mistycy i ojcowie greckiego kościoła na różnicę między bytem bożym a bytem stworzonym. Jeżeli pierwszy jest, to można o drugim powiedzieć, że pod pewnym względem nie jest. Bóg jest to *actus purus*, samobyt, *causa sui*, stworzenie zaś ma byt pożyczany, biorący udział, nie w Bycie bożym, lecz w tegoż czynie twórczym, który z nicości wywołuje jakieś podobieństwo swoje. Oczywiście i to podobieństwo jest obrazem tylko, ale potrzebnym, bo nie można bez niego zrozumieć stosunku jednostki ludzkiej do Boga. Gdy więc pseudomonizm, zwłaszcza w Spinozie i podobnych do niego pseudomistykach, robi z człowieka cząstkę Boga, aby tego jak najnaturalniej przed nami rozłożyć i rozciągnąć, prawdziwy monizm najprzód wyrzeka się tej kłamliwej nazwy, już przez swego wynalazcę głośno potępionej (przez Chrystyana Wolffa) a w dualizmie nie widzi nic nagannego, ani śmiesznego, jak czynią niedowiarkowie nowożytni, lecz z góry oświadczą, że dualizm w niczem nie przeszkadza działaniu bożemu



czy na dusze czy na ciała stworzone, ani w niczem nie nadweręża czy jedności świata ze swemi częściami czy jedności świata z Bogiem takiej, jaka mu przystoi. A jeżeli oni nie rozumieją, że stosunek przyczynowy lub celowy między stworzeniami inny jest, aniżeli pomiędzy stworzeniem a Stwórcą, ubolewam nad tem, ale nie myślę tak jasnej rzeczy dowodzić lub dłużej tłumaczyć. Podnoszę tylko żartobliwe spostrzeżenie, co dzień niemal dające się sprawdzić, że monista Drews lub Haeckel, a cóż dopiero Spinoza albo Schopenhauer gniewają się na innowierców, którzy ich monizm odrzucają. Równocześnie jednak bezwzględnie odrzucają wszelką wolność i celowość woli. Takim tedy prawem gniewają się, że automat czujący i myślący raz woła: *Deus non habet neque intellectum neque voluntatem* (Spinoza), drugi raz: *Deo convenit scientia perfectissimo modo* (S. Thomas). Albo raz natura przez czyjeś usta woła: ten świat najlepszy, jaki pomyśleć można (Leibniz), a drugi raz przeczy i powie: ten świat najgorszy i najhambniejsz jakikdykolwiek istniał (Schopenhauer). Są to zdarzenia również konieczne i również prawdziwe jak wybuch miny lub erupcyja wulkanu. Jeżeli Schopenhauer za waryata uważa każdego solipsystę, bo ten uważa tylko siebie za rzecz istniejącą, a wszystko inne za wrażenie swoje, dodaje wszakże, że naukowo przekonać go nie można, to nie mniejszym będzie waryatem monista, który przeczy wolności woli, a równocześnie na innych nakłada obowiązek obchodzenia się z nim, tak, jak gdyby mieli wolną wolę. Takich sprzeczności pełno w Spinozie, chociaż był najzdolniejszym z nowożytnych monistów, a z swoich twierdzeń dowodzi niby z geometryczną ścisłością. Powinien był raczej cieszyć się, że z jednej i tej samej natury lub z tego samego Boga, bo u niego Bóg i przyroda to samo są, najdziwaczniejsze i najsprzeczniejsze odzywają się nieodzorczości. Miał Kuno Fischer rację gdy system tego niewątpliwie zdolnego dyalektyka tak ocenił: świat

przez niego wymyślony może być prawdziwym, ale w nim żaden Spinoza powstaćby nie mógł. Tak samonaturalistyczny monizm może być prawdziwy ale nie potrafi stworzyć żadnej jednostki, któraby na korzyść swojej duszy chciała walczyć ze swoim ciałem. Przy braku wolnej woli, a jedności wszystkiego ze wszystkim takie dualizmy są zgoła nie pojęte. Gdyby zaś monista nowożytny dziwował się, że może jednostka być w moralnej konieczności walczenia z ciałem swoim, skoro etyka żadna nie istnieje (zob. *Katechismus der monistischen Weltanschauung von Dr. Frei. Stuttgart 1908* — aprobowany przez Haeckla), to przypominam Epikurejczyków, którzy kazali zawsze obliczać dokładnie, czy zachodzi należyta proporcja między wysiłkiem, a używaniem i którzy największe cierpienia cielesne, jak robił mistrz ich jeszcze w późnej starości, znosili z zadziwiającą cierpliwością i poddaniem się ogólnym prawom przyrody. Gdyby zaś kto odparł, że starożytni Epikurejczycy nie byli tak wykształceni, jak nasi ciężko uczeni moniści, to zgodą na to, ale jako Grecy byli daleko rozumniejsi. I dla tego obdarzali właśnie człowieka, a nawet każdy atom kosmiczny, wolną wolą. Bez wolności woli ani atomy nie byłyby stworzyły tego świata, ani ludzie na nim nie mogliby praktykować moralnych przepisów Epikura. Z drugiej strony i to jest oczywistem, że wolna wola, jak ten system, tak i każdy inny monizm rozsądzić musi.

Aby skończyć naszą pobieżną pogadankę o Spinozie i dzisiejszym monizmie, który co raz bardziej w nim szuka nowych sił żywotnych, muszę raz jeszcze powrócić do biblijnego Jehowy. Czy Żyd wierzący w bibliję, może być monistą? Pytanie to właściwie zostało już rozstrzygnięte. Jeżeli chrześcjanin tylko Bogu swojemu przypisuje pierwotność czyli byt prawdziwy rzeczywisty, to oczywiście Żyd wierzący także będzie monistą w tem samem znaczeniu. Uwaga ta potrzebna do zrozumienia ciekawej przygody, która wydarzyła się w Berlinie.



Powiedział tam prof. Ludwik Stein 27-go października 1910 r., że tylko Żydzi wyznawają prawdziwy monizm. Można sobie wystawić oburzenie, z jakim donosiły o tem wszystkie monistyczne, liberalne czasopisma i gazety, a jest ich cała kupa. Mnie to oburzenie wcale nie zdziwiło, ale wydaje się bajecznie śmiesznem. Rozważmy tedy, co powiedział właściwie zasłużony redaktor czasopisma *Archiv für Geschichte der Philosophie*. Odbił swój odczyt w berlińskim towarzystwie dla żydowskiej historii i literatury, a miał go w sali przepelnionej, bo i jakże było nie pójść na wykład z tytułem: *Monismus und Judentum*. Wszyscy zrozumieli, że wobec walki o monizm przede wszystkim Żydzi powinni zająć stanowisko zdecydowane. Być monistą albo dualistą nie jest to rzecz obojętna, ona dla Żydów jest żywotną, bo stanowi o historycznej ich racji bytu. Spirytualistyczny monoteizm żydowski, tak mówił profesor Stein, jest najczystsza i najwyższa formą monizmu, jaka dotąd zjawiała się w historii religii i ducha ludzkiego. Racja bytu Żydów nierozwiązalnie przykuta jest do zwycięstwa monizmu, za którą oni walczyli od trzech tysięcy lat, broniąc jedyne dogmatu swego o jednym, wiecznym i wyłącznym Bogu. Jeżeli badania naukowe i na nich oparta wiedza potwierdzą jedność Boga, mówiąc językiem religii, albo jedność substancji, czyli przyrody, mówiąc językiem filozofów, wtedy wielotysięczna walka Żydów przeciw wszelkiemu politeizmowi i fetysyzmowi, choćby zjawiał się we formie najbardziej przezroczysej i udelikatnionej (tutaj widocznie p. Stein chciał przyczepić łatkę chrześcianom) została w ostatniej i najwyższej instytucji stanowczo rozstrzygniętą. Żyd odrzuca wszelką mitologię i wszelki w jakiegokolwiek formie symbolizm. Jego wiara w jednego niepodzielnego Boga musi wykazać się i stwierdzić przed trybunałem wiedzy i rozumu. Bez niej Żydzi straciliby swoją rację bytu. Byłoby wtedy lepiej, mówi Stein, nie tylko pozwolić im zginąć, lecz nawet przy-



spieszyć ich zgubę. Wszyscy wielcy filozofowie żydocy, ciągnie dalej Stein, od Filona i Maimonidesa aż do Lazarusa i Steinthala za dni naszych, byli pewni, że wiara w Jehowę ostała się przed każdą krytyką naukową. Ale nowe rozprawy, zwłaszcza z naturalistycznym monizmem, są nieuniknione. Tej krytyki Żydzi nie lękają się, ale też nie zrobią żadnych ustępstw. Przechodząc tedy do systemów nowożytnego monizmu, o ile n. p. wyłożone są w dwutomowym dziele Drewsa (*der Monismus, dargestellt in Beiträgen seiner Vertreter*), oświadcza Stein, że żadnego z nich Żydzi przyjąć nie mogą, najmniej systemów Spinozy lub Goethego lub Hartmanna, od Haeckla zaś monizm żydowski najbardziej jest oddalony przez swój charakter surowo spirytualistyczny. Niecielesność i duchowość Bóstwa, jako bezwzględnej przyczyny świata jest pierwszym fundamentem monizmu prawdziwego, gdy tymczasem usiłowanie Haeckla i podobnych naturalistów, aby życie organiczne, a nawet duchowe wytłumaczyć za pomocą fizyki, chemii i fizjologii, uważać należy za zupełnie chybione. Kończę to sprawozdanie zbyt długie wynikiem, który każdy czytelnik niewątpliwie pochwali, że w świecie doczesnym niema żadnego monizmu, bo świat jest tylko ogniwem jednym, a drugim ważniejszym jest twórcza natura Boża. Tę wolno nazwać monistyczną w tem znaczeniu, że ona tylko jest prawdziwie, świat zaś, na którym żyjemy, właściwie nie jest, a jeżeli czemś jest, to w znaczeniu dualistycznym, że on jest wynikiem działania Bożego, a jak ciało nie może być bez duszy, tak i świat bez Boga. Świat i Bóg składają się na jedną całość dualistycznie złożoną, ku naszemu szczęściu i naszemu udoskonaleniu.

Prof. Dr. M. Twerdowski

**TRZECIE SPRAWOZDANIE  
TOWARZYSTWA FILOZOFICZNEGO  
W KRAKOWIE  
ZA ROK 1911**

TRZECIE SPRAWOZDANIE  
TOWARZYSTWA BUDOWNICZEGO  
W KRAKOWIE  
ZA ROK 1911



**T**rzecie niniejsze sprawozdanie Wydziału Towarzystwa Filozoficznego w Krakowie obejmuje okres roczny od dnia 25. stycznia 1911 do 31. stycznia 1912. Ruch umysłowy, wzbudzony przez Towarzystwo Filozoficzne, wzmógł się w tym czasie jeszcze pomyslniej, zarówno pod względem odczytów, dyskusji i wyda-wnictw, jakoteż przybytku członków oraz wybitnego uczestnictwa w ogólnem życiu filozoficznem; natomiast uskarżać się należy na zaniedbanie wkładek, przez co zwłaszcza działalność wydawnicza ucierpiała znacznie.

W okresie sprawozdawczym dokończono wielkiego cyklu wykładów publicznych w Uniwersytecie Jagiel-łońskim, podjętego w r. 1910 pod wspólnym tytułem „Polska filozofia narodowa“; odbyło się miano-wicie dziewięć ostatnich wykładów z tego szeregu:

7) Doc. Dr Adam Żółtowski (27 stycznia 1911): „August Cieszkowski“.

8) Prof. Dr Maurycy Straszewski (3 lutego 1911): „Zygmunt Krasiński“.

9) Prof. Dr Maurycy Straszewski (10 lutego 1911): „Juliusz Słowacki“.

10) Dr Władysław Horodyski (17 lutego 1911): „Bronisław Trentowski“.

11) Dr Wojciech Gielecki (24 lutego 1911): „Karol Libelt“.

12) Dr Kazimierz Lubecki (3 marca 1911): „Józef Kremer“.

13) Dr Kazimierz Lubecki (10 marca 1911): „Ludwik Królikowski“.

14) X. prof. Dr Franciszek Gabryl (17 marca 1911): „Polska filozofia katolicka w połowie XIX w.“.

15) Prof. Dr Maurycy Straszewski (24 marca 1911): „Józef Supiński“.

Niektóre z powyższych odczytów musiano z powodu zaburzeń na Uniwersytecie Jagiellońskim wygłosić gdzieindziej, a mianowicie Tow. Techniczne udzieliło bezinteresownie swej sali przy ul. Straszewskiego 28 na II piętrze, za co Wydział Tow. Filozoficznego wyraża Zarządowi Tow. Techn. uprzejme podziękowanie.

Nadto urządziło Tow. Filozoficzne następujący szereg wykładów publicznych w Uniwersytecie Jagiellońskim pod zbiorowym tytułem: „Idea ewolucyi w umysłowości nowożytnej“:

1) Dr Eugeniusz Kiernik (11 listopada 1911): „Idea ewolucyi w biologii“.

2) Dr Bohdan Zahorski (15 listopada 1911): „Idea ewolucyi w socyologii“.

3) Doc. Dr Maurycy Mann (18 listopada 1911): „Idea ewolucyi w badaniach historyi literatury“.

4) Dr Kazimierz Lubecki (25 listopada 1911): „Idea ewolucyi w pojęciach estetycznych“.

5) X. prof. Dr Franciszek Gabryl (2 grudnia 1911): „Idea ewolucyi w teologii katolickiej“.

6) Prof. Dr Maurycy Straszewski (6 grudnia 1911): „Idea ewolucyi w dziejach filozofii“.

Oprócz 15 wymienionych wykładów odbyło się 15 posiedzeń naukowych w gronie członków Towarzystwa Filozoficznego i zaproszonych gości w sali Seminarjum Filozoficznego. Oto wykaz referatów, wypowiedzianych na tych zebraniach dyskusyjnych:

1) Prof. Dr Witold Rubczyński (25 stycznia 1911): „Stosunek filozofii do nauk szczegółowych“ (Odczyt miany na drugim dorocznem Walnem Zgromadzeniu Towarzystwa).

2) Prof. Dr Wład. Leop. Jaworski (8 lutego 1911): „Teorya poznania polityki“.

3) Prof. Karol Bobrzyński oraz Prof. Dr M. Straszewski i Dr M. Odrzywolski jako korreferenci (22 lutego 1911): „Propedeutyka w gimnazyjach“.

4) Dr Józef Reinhold (5 marca 1911): „W poszukiwaniu słusznego prawa“ (Przyczynek do metodologii polityki prawa).

5) Edward Stamm (22 marca 1911): „Próba nowej teoryi sądów“.

6) Prof. Dr Tadeusz Grabowski (29 marca 1911): „O filozofii Mickiewicza“.

7) X. prof. Dr Franciszek Gabryl (3 maja 1911): „O filozofii Hołowińskiego“.

8) Dr J. Wład. Dawid (17 maja 1911): „Jakość i ilość pracy psychicznej“.

9) Prof. Dr Maurycy Straszewski oraz Dr Kazim. Lubecki, jako korreferent (24 maja 1911): „O IV międzynarodowym Zjeździe filozoficznym, odbytym w Bolonii 1911 r.“

10) Dr Ignacy Wasserberg (31 maja 1911): „Irracjonalizm we filozofii współczesnej“ (Bergson, James).

11) X. prof. Dr Franciszek Gabryl (8 listopada 1911): „Poglądy filozoficzne Semeneńki“.

12) Prof. Dr Maurycy Straszewski (22 listopada 1911): „O czasie i przestrzeni“.

13) Dr Ignacy Halpern (9 grudnia 1911): „Co to jest pogląd na świat?“

14) Dr Bohdan Zahorski (13 grudnia 1911): „Przedmiot i cel socyologii“.

15) Edward Stamm (10 stycznia 1912): „Figury związków przyczynowych i sądów syntetycznych“ (Przyczynek do logiki genetycznej).

Po niektórych zebraniach naukowych odbyły się także zebrania towarzyskie.

Z nowych wydawnictw Towarzystwa, jako ich Nr 3, wymienić wypada rozprawkę prof. Dra Witolda Rub-



czyńskiego p. t. „Stosunek filozofii do nauk szczegółowych“. Cena księgarska 1 kor., dla członków Towarzystwa 50 hal. (do nabycia w Zarządzie Towarzystwa).

Posiedzeń Wydziału odbyło się w roku sprawozdawczym 8, Komisji rewizyjnej 1, Walne Zgromadzenie 1, korespondencji przeprowadzono około 1000.

Co się tyczy działalności krakowskiego Towarzystwa Filozoficznego na szerszej widowni, trzeba zaznaczyć udział w Międzynarodowym Kongresie filozoficznym w Bolonii, w kwietniu 1911, na który Tow. Filozoficzne zapisało się jako korporacja, a reprezentowane było osobiście przez swego prezesa i sekretarza, oraz przez członka Wydziału prof. Dra Tad. Garbowskiego. Prof. Dr M. Straszewski wielokrotnie zabierał głos w dyskusjach kongresowych, Dr Kaz. Lubecki zaś wypowiedział odczyt p. t. „Jeden z czynników postępu“. Prof. Dr M. Straszewski zasiada stale w międzynarodowej Komisji, organizującej Zjazdy filozoficzne. Przedstawiciele Towarzystwa głosowali za urządzeniem osobnych Zjazdów filozoficznych słowiańskich, z których pierwszy ma się odbyć w Pradze w roku bieżącym.

W Sekcyi Filozoficznej XI Zjazdu lekarzy i przyrodników polskich w Krakowie w lipcu 1911 r. odegrało Towarzystwo Filozoficzne rolę prawie gospodarza, działając tak w prezydyum, jak w prelekcyach, jak w przemówieniach reprezentacyjnych, jak wreszcie we wnioskach i uchwałach. Sprawy administracyjne i naukowe zostaną dokładnie przedstawione w księdze pamiątkowej Zjazdu, która już znajduje się pod prasą, tutaj jednak poruszamy niektóre kwestye aktualne, opracowywane pod wpływem Tow. Filozoficznego.

Jedną z tych spraw jest kwestya nauczania logiki i psychologii w szkołach średnich, które i dotychczas było niewystarczające, lecz obecnie gwałtownego doznało uszczerbku. Zniesiono bowiem w klasie VII godzinę logiki tygodniowo, przez co zo-

stała nadal tylko jedna godzina tej nauki na tydzień. Jest to stanowczo za mało dla elementarnego i pobieżnego nawet wykształcenia młodzieży w umiejętnem myśleniu. Takie ograniczenie propedeutyki filozoficznej w gimnazyach musi wpłynąć ujemnie na prawidłowy bieg myśli naukowej i wyrządzić szkodę całej umysłowości. Pożądanem byłoby raczej pomnożenie lekcji logiki i wogóle filozofii, które notabene powinno się poruczać nauczycielom ukwalifikowanym, a nie ubocznie ledwie przedmiot tak ważny znającym; tymczasem i tę trochę filozofii uszczuplono o 50%. W związku ze staraniami Polskiego Tow. Filozoficznego we Lwowie, Tow. Filozoficznego w Krakowie i Tow. Nauczycieli szkół wyższych, po wyczerpujących przemówieniach prof. Dra K. Twardowskiego, X. J. Nuckowskiego T. J. i innych, uchwaliła Sekcja Filozoficzna jednogłośnie, przeszło stu głosami, dążyć przynajmniej do przywrócenia tej jednej godziny logiki w klasie VII. Wyrażono nadzieję, że to powszechne żądanie zostanie uwzględnione przez Radę szkolną krajową.

Drugą sprawą jest organizacja Polskich Zjazdów filozoficznych.

Prezydium krakowskiego Tow. Filozoficznego powzięło myśl założenia stałej instytucji polskich Zjazdów filozoficznych. Korzystając zaś z obecności tylu filozofów na kongresie lekarsko-przyrodniczym, postanowiło poddać ten zamiar pod ich wspólną radę i uchwałę; wydało się bowiem, że na wspólnych kongresach brak czasu na roztrząsanie zagadnień zbyt różnorodnych i że twórczość polska filozoficzna dostatecznym jest przedmiotem dla Zjazdów samoistnych. Na zaproszenie krakowskiego Tow. Filozoficznego odbyło się zebranie filozofów d. 19 lipca 1911, na którym po referacie prof. Dra M. Straszewskiego i po dyskusji postanowiono 27 głosami przeciw 3 przedłożyć Sekcji Filozoficznej wniosek, aby peryodycznie urządzać polskie Kongresy filozoficzne. Na posiedzeniu Sekcji 21 lipca 1911 wnio-

sek ten został wśród oklasków, bez niczyjzego sprzeciwu, uchwalony. Do komitetu organizacyjnego wybrano prof. Dra K. Twardowskiego i prof. Dra J. Łukasiewicza ze Lwowa, prof. Dra M. Straszewskiego i prof. Dra T. Garbowskiego z Krakowa, Dra Wł. Weryhę, red. „Przeglądu Filozoficznego“ i Dra Ign. Halperna z Warszawy, którzy też wybór przyjęli z prawem kooptacyi. Datę I-go Polskiego Kongresu Filozoficznego ustalono na rok 1914.

W kronice Tow. Filozoficznego notujemy z żalem wyjazd na stałe Dra S. Garfeina-Garskiego, współzałożyciela i pod każdym względem dzielnego współpracownika w naszym Towarzystwie. Na znak wdzięczności, wedle wniosku *ex praesidio*, uchwalono podziękować Mu za niepospolite zasługi dla Towarzystwa, w szczególności za inicjatywę w samem założeniu, a to w formie uroczystej adresu, podpisanego przez wszystkich członków Wydziału. Jednomyślną tę uchwałę z dnia 10 maja 1911 wykonano, posyłając Mu artystyczne pismo dziękczynne.

Kończąc niniejsze sprawozdanie, wdzięcznie wspominaamy gościnność Dyrekcyi Seminarjum Filozoficznego, udzielającej na zebrania filozoficzne sali przy ul. św. Anny 12 na dole, niemniej Senatowi Uniwersytetu Jagiellońskiego, zezwalającego łaskawie na odbywanie wykładów Towarzystwa w *Collegium Novum*, dziękujemy także Szanownym Redakcyom za umieszczanie naszych zawiadomień i za przychylne wzmianki. Dołączając zestawienie kasowe za rok 1911 i wykaz członków Tow. Filozoficznego, zapowiadamy i nadal obficie przygotowany szereg odczytów tudzież uroczystą Akademię ku czci Kollątaja na dzień 28 lutego 1912 roku w Auli Uniwersytetu Jagiellońskiego, a prosimy o czynną życzliwość Członków i wszystkich Przyjaciół filozofii i kultury ojczyznej.

Imieniem Wydziału „Tow. Filozoficznego w Krakowie“ :

Dr Kazimierz Lubecki  
sekretarz.

Prof. Dr M. Straszewski  
prezes.

W Krakowie, dnia 31 stycznia 1912.



# WYKAZ KASOWY

ZA ROK 1911.

## DOCHODY.

	Kor.	h.
Saldo na r. 1911 . . . . .	262	20
(obciążone długiem 877 K. 50 h.).		
Wkładki Członków . . . . .	616	—
Dary . . . . .	24	—
Za nieobecność na posiedzeniu Wydziału . . . . .	8	—
Ze sprzedaży wydawnictw Towarzystwa w Zarządzie . . . . .	8	—
Zwrot kosztów doręczenia . . . . .	0	95
Ze sprzedaży wydawnictw Towarzystwa za pośrednictwem księgarni „Spółki wydawniczej polskiej“ w Krakowie . . . . .	130	78
(według obrachunków komisów z dnia 10. VII. 1911).		
Z odczytów . . . . .	306	90
Wkładka od Tow. Filoz. Polskiego we Lwowie . . . . .	12	—
Przyrost w poczt. Kasie oszczędności pro 1910 . . . . .	2	05
(według „Kontoauszug Nr. 6“ vom 17. I. 1911).		
Razem . . . . .	1370	88

## WYDATKI.

	Kor.	h.
Druki i rozlepianie plakatów . . . . .	995	50
Korespondencye, rozsyłka druków . . . . .	63	09
Służbie (zwłaszcza w Uniwersytecie przy odczytach) . . . . .	76	20
Do przeniesienia . . . . .	1134	79

	Kor. h.
Z przeniesienia	1134 79
Należytość manipulacyjna w pocztowej Kasie oszczędn. od 14. I. do 31. XII. 1910 włącznie	0 20
100 poświadczeń złożenia (czeków) poczt. Kasy oszczędności . . . . .	2 00
Listonoszowi . . . . .	0 06
Wkładka do Tow. filoz. we Lwowie . . . . .	12 —
Wkładka uczestnictwa na Kongres filoz. w Bolonii . . . . .	24 66
Malarzowi za adres na cześć Dra Garfeina-Garbskiego . . . . .	20 .
Prenumerata „Ruchu filoz.“ . . . . .	18 13
Drobne (zbiór gazet, dorożka, materyały piśm. . . . .)	4 52
Razem . . . . .	<u>1216 36</u>

### ZESTAWIENIE :

Dochody . . . . . 1370 kor. 88 h.

Wydatki do 31 XII. 1911 1216 „ 36 „

Saldo na rok 1912 . . . . . 154 kor. 52 h. (obciążone jednak długiem za druki i rozlepianie plakatów w kwocie 559 kor. 70 h, na co jest pokrycie w zaległościach członków w kwocie około kor. 750).

Komisya rewizyjna „Tow. Filozoficznego w Krakowie“ stwierdziła powyższe rachunki.

*Dr J. Korczyńska* m. p.

*M. Odrzywolski* m. p.

W Krakowie, dnia 22 stycznia 1912.

# SPIS CZŁONKÓW.

## CZŁONKOWIE ZWYCZAJNI TOWARZYSTWA FILOZOFICZNEGO W KRAKOWIE.

1. BEREŻYŃSKI Kazimierz, Dr filoz., Kraków.
2. BOBRZYŃSKI Karol, prof. gimn., Kraków.
3. BREITER Emil, Dr filoz., Kraków.
4. BYLICA Edward, ks., Bochnia.
5. CHOJECKI Artur, Dr filoz., Kraków.
6. CHWISTEK Leon, Dr filoz., prof. gimnaz., Kraków.
7. DAWID Władysław, Dr filoz., Kraków.
8. EIGER Maryan, Dr med., Kraków.
9. EISENBERG Filip, Dr med., Kraków.
10. FELDMAN Wilhelm, redaktor, Kraków.
11. FILIPOWICZ Tytus, Kraków.
12. FLEGIER Michalina, Zdolbunowo.
13. GABRYL Franciszek, ks. Dr Ś. Teol., prof. i b. rektor Uniw., Kraków.
14. GARBOWSKI Tadeusz, Dr filoz., prof. Uniw., Kraków.
15. GARFEIN-GARSKI Stanisław, Dr praw, dyr. Banku, Lwów.
16. GIELECKI Wojciech, Dr filoz., urzędnik Bibl. Jag., Kraków.
17. GOFRON Bartłomiej, Dr filoz., Kraków.
18. GRABOWSKI Tadeusz, Dr filoz., prof. Uniw., Kraków.
19. GRZYBOWSKI Wacław, Dr filoz., Kraków.
20. HALPERN Ignacy, Dr filoz., Warszawa.
21. HEINRICH Władysław, Dr filoz., prof. Uniw., Kraków.
22. HOLZBERGER Adolf, Kraków.
23. HORODYSKI Władysław, Dr filoz., urzędnik Bibl. Jag., Kraków.
24. JAWORNICKI Stanisław, rygor. filoz., Kraków.
25. JELINEK Ludwik, Dr praw, Zdolbunowo.
26. JELINKOWA Leokadya, Zdolbunowo.
27. JAWORSKI Władysław Leopold, Dr praw, prof. Uniw., Kraków.
28. JELLENTA Cezary, literat, Kraków.
29. KANAREK Henryk, Dr filoz., Kraków.
30. KIELSKI Bronisław, Dr. filoz., prof. gimnaz., Kraków.
31. KIERNIK Eugeniusz, Dr filoz., asystent Uniw. Jag., Kraków.
32. KOCH Zygmunt, Dr filoz., prof. gimnaz., Tarnów.



33. KOŁO FILOZOFICZNE U. U. J., Kraków.
34. KOŁODZIEJSKI Henryk, Dr filoz., Kraków.
35. KONIŃSKI Karol, lekarz weterynaryi, Kraków.
36. KOPPENS Leon, sluch. filoz., Kraków.
37. KORCZYŃSKA Justyna, Dr filoz., Kraków.
38. KRAWCZYK Antoni, rygor. filoz., Kraków.
39. KUKLIŃSKI Antoni, Dr filoz., prof. gimnaz., Mielec.
40. KUŁAKOWSKI Bronisław, adwokat.
41. KUMANIECKI Kazimierz, Dr praw, doc. Uniw., Kraków.
42. LENARTOWICZ Józef, ks., Tarnów.
43. LUBECKI Kazimierz, Dr praw i Dr filoz., literat, Kraków.
44. MAC Władysław, Dr filoz., Kraków.
45. MIODOŃSKI Adam, Dr. filoz., prof. Uniw., Kraków.
46. ODRZYWOLSKI Maryan, Dr filoz., prof. gimnaz., Kraków.
47. PAWLICKI Stefan, ks. Dr Ś. Teologii i filoz., prof. i b. rektor Uniw., Kraków.
48. PIECHOCKA Marya, naucz. i redaktorka, Kraków.
49. PILTZ Jan, Dr med., prof. Uniw., Kraków.
50. REINHOLD Józef, Dr praw, Kraków.
51. RICHTER Izidor, ks., Lwów.
52. RUBCZYŃSKI Witold, Dr praw i Dr filoz., prof. Uniw., Kraków.
53. SĘKOWSKI Franciszek, prof. gimnaz., Jasło.
54. SIEDLECKI Stanisław, emer. dyrektor gimnaz., Kraków.
55. SIESTRZEŃCEWICZÓWNA-BOHUSZ Ludwika.
56. SLESZYŃSKI Jan, Dr. filoz., prof. Uniw., Kraków.
57. SOBESKI Michał, Dr filoz., doc. Uniw., Kraków.
58. STAMM Edward, Surochów.
59. STERNSSCHUSS Adolf, Dr praw, Lwów.
60. STRASZEWSKI Maurycy, Dr sztuk wyzwolonych i filoz., prof. Uniw., Kraków.
61. TOWARZYSTWO FILOZOFICZNE POLSKIE, Lwów.
62. WALCZAK Jan, Dr filoz., prof. gimn., Jasło.
63. WASSERBERG Ignacy, Dr filoz. i med., Kraków.
64. WICHERKIEWICZ Bolesław, Dr med., prof. Uniw., radca dworu, Kraków.
65. ZAHORSKI Bohdan, Dr filoz., Kraków.
66. ZATHEY Stanisław, Dr. filoz., prof. gimn., Kraków.
67. ZDZIECHOWSKI Maryan, Dr filoz., prof. Uniw., Kraków.
68. ZENGTLELLER Ludwik, Dr filoz., prof. gimnaz., Kraków.
69. ZIELIŃSKI Marcin, Dr filoz., Wiedeń.
70. ZIEMBIŃSKI Zygmunt, Dr filoz., Kraków.
71. ZIEMIAŃSKI Zygmunt, Dr filoz., prof. gimnaz., Nowy Sącz.
72. ZNANIECKI Floryan, Dr filoz., Warszawa.
73. ŻÓŁTOWSKI Adam, Dr filoz., doc. Uniw., Kraków.

ZARZĄD TOW. FILOZOFICZNEGO W KRAKOWIE  
(od założenia Towarzystwa do stycznia 1913 r.)

WYDZIAŁ:

*Prezes:*

STRASZEWSKI Maurycy (jak wyżej), ul. Smoleńska 18.

*Wiceprezes:*

ZDZIECHOWSKI Marjan (j. w.), ul. św. Gertrudy 7.

*Sekretarz:*

LUBECKI Kazimierz (j. w.), ul. Sienna 5.

*Skarbnik:*

GIELECKI Wojciech (j. w.), ul. Siemiradzkiego 13.

*Członkowie:*

GABRYL Franciszek (j. w.).

GARFEIN-GARSKI S., (j. w., zrezygnował, wyjeżdżając na stałe  
z Krakowa 10. V. 1911).

RUBCZYŃSKI Witold.

SOBESKI Michał (j. w., kooptowany do Wydziału 10. V. 1911).

KOMISYA REDAKCYJNA:

(z prawem czynnego uczestnictwa w Wydziale):

STRASZEWSKI Maurycy, przewodniczący (j. w.).

GARBOWSKI Tadeusz, (j. w.).

WASSERBERG Ignacy, (j. w.).

KOMISYA REWIZYJNA:

SIEDLECKI Stanisław, przewodniczący (j. w.),  
ul. Graniczna 9.

KORCZYŃSKA Justyna, (j. w.).

KUKLIŃSKI Antoni, (j. w.).

ODRZYWOLSKI Maryan, (j. w.).

---

ADRES

„TOW. FILOZOFICZNEGO W KRAKOWIE“  
UL. ŚW. ANNY 12. PARTER, KRAKÓW.

## **Wydawnictwa Tow. Filoz. w Krakowie :**

Nr I. wydawnictw Tow. Filozoficznego jest broszurą, obejmującą rozprawkę prof. Dra Tadeusza Grabowskiego p. t. „O filozofii Słowackiego“, którą poprzedza barwna podobizna wieszczka (popiersie bronzowane); w dodatku zamieszczono pierwsze sprawozdanie Tow. Filozoficznego z opisem założenia i pierwszych miesięcy jego działalności. Cena księgarska 1 kor.; dla członków Tow. Filozoficznego do nabycia w Zarządzie Towarzystwa po 50 hal.

Nr II. wydawnictw Tow. Filozoficznego jest obszerniejszą książką (str. 172), zawierającą sześć rozpraw, które były treścią wykładów publicznych w r. 1909 pod wspólnym tytułem „W poszukiwaniu prawdy“ (wstęp do teorii poznania), a mianowicie: „Poznanie jako czynnik biologiczny“ przez Dra Tadeusza Grabowskiego, „Dogmatyzm w poznaniu“ przez X. Dra Franciszka Gabryła, „Sceptycyzm“ przez Dra Wojciecha Gieleckiego, „Krytycyzm“ przez Dra Stanisława Garfein-Garskiego, „Pragmatyzm“ przez Dra Ignacego Wasserberga i „Wartość poznania“ przez Dra Maurycego Straszewskiego. Przedmową opatrzył tę książkę zbiorową Dr Maurycy Straszewski. Cena księgarska 4 kor., dla członków 2 kor.

Nr III. wydawnictw Tow. Filozoficznego jest broszurą, obejmującą rozprawkę prof. Dra Witolda Rubczyńskiego p. t. „Stosunek filozofii do nauk



szczegól<sup>o</sup>wych“; w dodatku zamieszczono Drugie Sprawozdanie Tow. Filozoficznego w Krakowie (za rok 1910). Cena księgarska 1 kor., dla członków 50 hal.

Nr IV. wydawnictw Tow. Filozoficznego, poświęcony pamięci Hugona Kollątaja, zawiera opis urządzonej na jego cześć, w dniu 28 lutego 1912 przez Tow. Filozoficzne, akademii wraz z wygłoszonymi odczytami: 1) „Kollątaj jako pedagog“ (p. Helena Radlińska), — 2) „Kollątaj jako filozof“ (prof. Maurycy Straszewski). Cena księgarska 2 kor., dla członków 1 kor.

**Skład główny**  
**W KSIĘGARNI POLSKIEJ SPÓŁKI WYDAWNICZEJ**  
**Rynek główny, w Krakowie.**

Prof. Dr. E. Twardowski



<http://rcin.org.pl>



*Połączone Biblioteki WFiS UW, IFiS PAN i PTF*

**P.11591**



1901159100000