

# Henryk Szucki

---

## Sonety Asnyka "Nad głębiami" na tle filozofji XIX wieku

---

Pamiętnik Literacki : czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej 24/1/4, 309-343

---

1927

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

HENRYK SZUCKI.

SONETY ASNYKA „NAD GŁĘBIAMI“  
NA TLE FILOZOFJI XIX WIEKU.

ROZDZIAŁ I.

Teoria poznania i kosmogonja.

W pierwszym dziesiątku lat drugiej połowy XIX wieku, nastąpił zwrot we filozofji niemieckiej, dla niej ogromnie charakterystyczny. Jest nim powrót do Kanta, a zatem i stwierdzenie, że filozofja pokantowska w swych badaniach zaczęła wchodzić na teren fantazji i „dialektycznego odurzania się“<sup>1)</sup>, materializm zaś jako antidotum tej filozoficznej choroby za prawdziwą filozofję nawet uchodzić nie może.

Zanim przejdziemy do tego okresu tak dla naszej pracy, gdy chodzi o Asnyka, ważnego, na którym ruch ten bez śladu nie pozostał, trzeba najpierw najistotniejsze cechy filozofji Kanta uprzytomnić, te zwłaszcza, które zrodziły później systemy idealistyczne czyto Schellinga, Hegla czy Schopenhauera i innych, a które równocześnie zbyt wyolbrzymione, stały się grobem dla ich mniejszych następców. W pierwszym rzędzie chodzi tu o teorię poznania, w niej zaś o niemożność poznania absolutnego.

Wiadomo, że przed Kantem i realizm i idealizm zbankrutowały. Pierwszy po przejściu w ostrą formę materializmu francuskiego, drugi w osobie Berkeley'a, po przejściu w subiektywny idealizm, nie uznający poza przedmiotem istnienia rzeczy, nie mogły zaspokoić umysłów i zrodziły sceptycyzm. Kant stanął na stanowisku, że wszelkie poznanie jest wytworem i poznającego podmiotu, dającego formy i świata zewnętrznego, dającego treść; powołuje zatem do poznania: rozum i władzę zmysłową. Ponieważ jednak treść daje władza zmy-

<sup>1)</sup> Laas: Idealismus und Positivismus 1879. T. III. 416.

słowa, zatem treścią jej będą tylko zjawiska, istota zaś rzeczy zjawiających się (jeżeli taka jest) jest niepoznawalna. Ta istota to sławna rzecz w sobie. Przyczyny, które we filozofji Kanta wywołały potrzebę istnienia rzeczy w sobie, mogły być rozmaite, w każdym razie rzecz w sobie stała się osią, koło której obracała się filozofja pokantowska<sup>1)</sup>, i dzięki tej właśnie swojej niepoznawalności, stała się przedmiotem poznawania i dociekań metafizycznych.

Drugą kwestją, wyłaniającą się z filozofji Kanta, przez niego samego tylko rzuconą, a w następstwach swych bardzo płodną, była kwestja możliwej jedności poznania zmysłowego i rozumu, jako wypływającej z jakiejś jednej Istoty Niepoznawalnej<sup>2)</sup>. Kwestja zatem metafizycznego poznania, wymagającego identyczności bytu i myślenia, musiała we filozofji pokantowskiej prowadzić do idealizmu, który — występując przeciw twierdzeniu Kanta o niepoznawalności natury rzeczy — dowodził, że poznanie takie jest możliwe. Tu zaczyna się zasadnicza różnica między idealizmem transcendentálnym Kanta, a późniejszą filozofją idealistyczną<sup>3)</sup>, która zechce zbyt obszernie mówić o świecie czystych rzeczy, zatem o tem, co — według Kanta i innych nie idealistów-absolutystów — jest niepoznawalne, aczkolwiek ich istnienie nie jest bynajmniej zaprzeczane<sup>4)</sup>. Filozofja więc pokantowska poszła w kierunku poznania absolutnego, metafizycznego, podczas gdy Kant, a po odnowieniu jego filozofji, neokantyści, jak Lange, Liebmann, stali na stanowisku względności poznania. Rzecz zrozumiała, że kierunek zbyt wybujałego dogmatycznego idealizmu Hegla, Schellinga, czy innych, długo istnieć nie mógł. System, zwłaszcza Hegla, starając się kosztem nauk innych ustanowić hegemonję filozofji głoszącej autokrację absolutnej myśli, musiał wywołać reakcję w formie materjalizmu, który znudzony poznaniem metafizycznym, chwytą się naiwnego realizmu, a w teorii poznania sensualizmu Czolbego. Lecz i materjalizm długo nie trwał<sup>5)</sup>. Ci sami przyrodnicy, którzy go rozwijali, zraziwszy się do jego jak i idealizmu jednostronności, zaczęli przebąkiwać o powrocie do Kanta, zwłaszcza od czasu, gdy Raymond Dubois nad całą teorią poznania materjalizmu kładzie słowo *Ignorabimus*, Liebmann każdy rozdział książki „Kant und Epigonen“ kończy nawoływaniem do powrotu do Kanta, Fischer zaś epokowem

<sup>1)</sup> O. Liebmann: Kant und Epigonen 1865. S. 205 mówi, że ten „Ding an sich spuckte in den Köpfen aller Epigonen“ i choć potępia Kanta za ten pomysł, twierdzi jednak, że rzecz w sobie wywołała szukanie ostatecznych przyczyn.

<sup>2)</sup> K. Fischer: I. Kant und seine Lehre 1899. 2 H. 636. Nadto Hartmann: Philosophie des Unbewussten 1904. T. II. 167.

<sup>3)</sup> Lange: Historja fil. mater... (tłum. pol.) T. II. 1881. str. 18.

<sup>4)</sup> I. Kant: Krytyka cz. rozumu, w tłum. Chmielowskiego, str. 237.

<sup>5)</sup> W r. 1854 powstał, a już Historja fil. mat. Langego z r. 1875, odczyt Dubois'a w r. 1872 o granicach poznania natury, zadały mu śmiertelne rany.

dziełem o Kancie, powrót ten i zajęcie się Kantem, jak sam mówi, niespodziewanie nagle wzmacnia<sup>1)</sup>).

Kant jednak drugiej połowy XIX w. jest inny od Kanta z końca XVIII w. Duch przyrodoznawstwa, panujący niepodzielnie w drugiej połowie XIX w., zabarwił go po swojemu. Duch ten, stojąc przez pewien czas na usługach materializmu, toruje teraz drogę neokantyzmowi i pozytywizmowi. Filozofja tych czasów — mówi Falckenberg — „zostaje pod godłami fizyki“...<sup>2)</sup> Hartmann w swym transcendentálnym realizmie stwierdza potrzebę skojarzenia filozoficzno - przyrodniczego, w czem mu sekunduje Lange. Przed nimi, jak stwierdza Hartmann — próbę takiego poglądu na świat uczynił Fechner i Lotze<sup>3)</sup>. Prawie ci wszyscy wymienieni filozofowie są zwolennikami idealnego realizmu, doszedłszy do przekonania, że idealizm i realizm dopiero w połączeniu dają prawdziwą filozofję, w odosobnieniu kończą się sceptycyzmem<sup>4)</sup>. Niemoc poznania metafizycznego głosi w tych czasach i pozytywizm, dochodząc aż do bezwzględego relatywizmu, zaprzeczając istnienie czegoś absolutnego. Jedyłą absolutną zasadą jest to, że wszystko jest względne<sup>5)</sup>. Littré wciąż powtarza, że tylko względne jest przedmiotem naszego poznania<sup>6)</sup>. Pozytywna filozofja — mówi Monrad — chce pozostać przy zjawiskach, a nie myśleć o tem, czem są rzeczy w sobie. Uważa to za pytanie stracone, metafizykę zaś wszelką określa mianem wytworu mózgowego<sup>7)</sup>. Widzimy, że i filozofja pozytywistyczna głosi względność poznania na początek i koniec rzeczy, rzucając nie mniej ciemną od zasłony Schopenhauera zasłonę zmysłowości<sup>8)</sup>.

Po krótkiem zobrazowaniu ruchu filozoficznego po Kancie, a zwłaszcza drugiej połowy XIX w., stojącej pod znakiem odnowienia filozofji Kanta, narzuca się pytanie, dotyczące Asnyka. Przebywając w Heidelbergu i innych ośrodkach naukowych Europy, musiał się zapoznać z ruchem filozoficznym i z jego odmianami, jak również ze zdobyczami nauk przyrodniczych, które silnie zabarwiły filozofję ówczesną. Odpowiedź jednak na pytanie, czy był wyznawcą jakiegoś jasno sformułowanego systemu, musi być przecząca. Na Asnyku zaciążyła jedna z cech filozofji XIX w.: eklektyzm, widoczna nawet u filozofów, system

<sup>1)</sup> K. Fischer: I. Kant... I Th. Przedmowa.

<sup>2)</sup> Falckenberg: Hist. fil. now. (t. pol.) str. 654.

<sup>3)</sup> Hartmann: Phil. d. Unb. Przedmowa.

<sup>4)</sup> Struve: Wstęp krytyczny... 607.

<sup>5)</sup> Windelband: Lehrbuch d. G. d. Phil. 1921. 559. Nadto Comte w dziele, przetłum. na j. niem. p. t.: Abhandlung über den Geist des Positivismus Leipzig 1915, s. 52 mówi: Der einzige wesentliche Grundzug des neuen philosophischen Geistes besteht in seinem notwendigen Streben, überall das Relative anstatt des Absoluten zu setzen“.

<sup>6)</sup> Pawlicki: Studja nad pozytywizmem 1885, str. 110.

<sup>7)</sup> M. I. Monrad: Denkrichtungen der neueren Zeit 1879, s. 147.

<sup>8)</sup> Falckenberg: Hist. fil. now. 594.

swoj samodzielnie opracowujących. Neokantyzm z lewicą, prawicą i centrum, neohegljanizm i pozytywizm oddziaływały na niego silnie. Gdyby już koniecznie trzeba było Asnyka do jakiegoś kierunku filozoficznego przyłączyć, najlepiej do tego celu nadawałby się kierunek centrowy filozofii pokantowskiej, którego zwolennicy nie odrzucali metafizyki, w teorii zaś poznania zbliżali się do Kanta, od którego Asnyk wziął — mniejsza o to, czy wprost — teorię poznania t. z. jej naistotniejszą, a zarazem i najsłabszą cechę: rzecz w sobie i względność naszego poznania. Drugą cechą Asnyka, to niewglębianie się w kwestje drugorzędne i sporne. Asnyk operuje prawie że pewnikami, w braku tychże hipotezami najbardziej do pewników zbliżonemi. Takim pewnikiem jest względność naszego poznania, przyjęta z wyjątkiem kilku absolutystów niemieckich przez wszystkich<sup>1)</sup>. Drugim pewnikiem, to ewolucja od czasów Herdera przeniesiona na ludzkość, trzecim jeśli już nie pewnikiem, to hipotezą o charakterze pewnika jest współzależność kosmiczna. Asnyk nazwie ją solidaryzmem. Inną cechą filozofii Asnyka jest praktyczność, również jedna z cech filozofii XIX w. Asnyk nie zajmuje się problemami filozoficznemi dla nich samych, jako myśliciel teoretyk, lecz dla celu i myśli zgóry powziętej. Czy nią będzie myśl o społeczeństwie i własnym narodzie, czy szukanie we filozofii lekarstw na rany ludzkości, a w kosmosie sensu życia, Asnyk zawsze i wszędzie będzie przede wszystkim człowiekiem i obywatelem. To samo da się powiedzieć i o jego stosunku do teorii poznania, do której obecnie przystępujemy. Co się jej tyczy, Asnyk stoi na stanowisku transcendentalnego idealizmu Kanta.

Świat zjawisk jest dla Asnyka niczem innym, jak odbiciem własnej twarzy, odbiciem człowieka we wszechświecie. Jako fala ruchliwa, ukrywającego się pod nią nieznanego bytu (Sonet I), skrytego, tajemniczego (Son. V), jako tajemnicza zasłona zmysłów-Maji (Son. VI), zasłania nam przed oczyma wieczną zagadkę, to coś nieznanego, które u Kanta nazywa się rzeczą w sobie. Czasem tylko cząstka natury potraćiwszy „o władze mi dane“, ukazuje się w moim odbiciu umyśle, a wtedy ten głuchy „oddźwięk własnej wyobraźni“ bierzemy za prawdę (Son. II), prawom zaś, któremi natura się rządzi i konieczności, co nas wszystkich łamie, ludzkiej dążności narzucamy znamię, na ludzki język tłumacząc jej słowa (Son. XXV) To cała nasza wiedza. Poza tem noc, noc wieczysta (Son. VII), wieczny ocean bez dna i wybrzeży (Son. VI).

Ze streszczenia tych kilku sonetów wynika istnienie zjawisk poznawalnych i rzeczy w sobie niepoznawalnych, leżących poza zjawiskami. Pytanie co do ich stosunku, czy rzeczy w sobie są czy nie są *principium essendi* zjawisk pomijam,

<sup>1)</sup> Spencer: Pierwsze zasady (tł. pol.) 1886, str. 7.

gdyż Asnyk tej kwestji nie porusza<sup>1)</sup>). Niepoznawalność rzeczy w sobie wynika ze zmysłowej natury władzy poznawczej człowieka, nie wynika jednak z niej zaprzeczenie ich istnienia. Wyrażenie zatem Asnyka, że świat jest odbiciem człowieka, czyli że wszędzie widzimy siebie, nie może być brane w znaczeniu subiektywnego czy absolutnego idealizmu w rodzaju Fichtego lub Hegla, szukających w *ens rationis*, a nie w rzeczach w sobie Kanta rozwiązania zagadki<sup>2)</sup>), lecz w znaczeniu subiektywnych form czasu i przestrzeni Kanta. Rozstrzyga tu istnienie lub nieistnienie rzeczy poza poznającym podmiotem leżących. Kant i Asnyk przyjmuje istnienie rzeczy, a to stanowisko oddziela ich od skrajnego idealizmu. Wyrażenie więc: świat jest odbiciem człowieka, nie oznacza niczego innego jak to, że jest wyobrażeniem, a zatem tworem podmiotu wyobrażającego, lecz to dotyczy zjawisk nie w sobie, jak chce idealizm, lecz stosunku do nas, t. z. że my zjawiska dla siebie tworzymy, a nie tworzymy ich jako takich. Pod tym względem najbliższemu Asnyka stoi (pomijając Kanta) Hartmann z twierdzeniem, że zachowanie się i zmiany natury poznajemy z zachowania się i zmian naszej idealnej treści świadomości<sup>3)</sup>). I również Hartmann najlepiej tłumaczy wyrażenie Asnyka, że naturze nadajemy „dążności ludzkiej zamię“. Według Hartmanna natura, z którą nauki przyrodnicze mają do czynienia, jest dla naszej świadomości czemś transcendentnem, zatem nigdy nie może być przedmiotem bezpośredniego doświadczenia<sup>4)</sup>). U Asnyka w poznaniu natury, a przynajmniej w jej tłumaczeniu odzywa się antropomorfizm, w czym zgadza się z Hartmannem, który skonstatowawszy pośredniość poznawania natury, mówi, że nauki przyrodnicze muszą być nieco antropomorficzne. Gdy się analogje antropomorficzne — mówi — odrzuci, znosi się i przyrodoznawstwo, naturę bowiem poznajemy według „geistigen Vorbildern“ i o tyle tylko wglądamy i mamy zrozumienie natury o ile są antropomorficznymi analogjami, zbliżonemi do prawdy<sup>5)</sup>). Podobnie Lichtenberg. Twierdzi on, że kiedy nam się zdaje, że niby widzimy przedmioty, widzimy jedynie siebie samych<sup>6)</sup>). Z niepoznawalnością rzeczy

<sup>1)</sup> Struve: Wstęp krytycz. 394. Nadto Lotze: Mikrokosmos... 1884. T. I. 216. II. 232; Herbart u. Laasa: Ideal. und Posit. III. 222.

<sup>2)</sup> W. James: Filozofja wszechświata (tł. pol.) str. 221—2.

<sup>3)</sup> E. v. Hartmann: Phil. d. Unb. III. 21—22. Tenże: Der Geist kann die Natur eben nur aus ihm selbst verstehen und hat keinen anderen Schlüssel zur Natur, als sich, den Geist. (T. III. 24), Patrz: Schopenhauera wyrażenie: Poznanie własnej istoty kluczem do poznania świata.

<sup>4)</sup> E. v. Hartmann: Phil. d. Unb. III. 21—22.

<sup>5)</sup> Ibid. 24.

<sup>6)</sup> Słowa Lichtenberga w Hist. fil. mat. Langego. Sam Kant mówi, że zjawiska powstają bez reszty z organizacji naszego rozumu i dlatego jedynie jako zjawiska są poznawalne. Co ma być poznane, musi być natury zmysłowej i wypływać z nas. Schopenhauer wyraża się, że świat jest ruchem szarej kory mózgowej. Pomógł mu w tem Cabanis.

w sobie łączą się zaraz i skargi na tę niepoznawalność. Asnyk n. p. zaczyna Sonety skargą skierowaną, co prawda, pod fałszywym adresem. Skarży się na zasłonę Maji, (z którą jednak Schopenhauer radzi sobie, rozrywając w punkcie, którym jesteśmy my sami. I Asnyk do tego punktu — jak widzieliśmy — doszedł, tylko nie umiał go zapomocą n. p. woli wykorzystać), skarży się na fale zjawisk, gdy tymczasem wina leży po stronie naszej organizacji poznawczej. Skarga na niepoznawalność jest skargą na los, że nas uczynił ludźmi, poznanie bowiem absolutne jest własnością Boga, który poznananiem stwarza. Absolutne poznanie jest tworzeniem<sup>1)</sup>. W tem znaczeniu mówi jeden z filozofów, że poznanie istoty rzeczy byłoby nam wtedy potrzebne, gdybyśmy mieli zamiar świat stwarzać<sup>2)</sup>. Skarga Asnyka ma jeszcze inne znaczenie; dowodzi, że nie jest on absolutystą w rodzaju Fichtego, Hegla czy Schellinga<sup>3)</sup>, dla których poznanie bezwzględne nie ulega wątpliwości, ale równocześnie jest dowodem, że Asnyk nie stanął stanowczo na gruncie Kantowskiej teorii poznania, dla której skarga nie przedstawia realnej wartości<sup>4)</sup>. Można wyczuć w tej skardze tęsknotę za intuicją poznawczą Koryfeusza romantyzmu, Schellinga czy może za uczuciem poznawczem Jacobiego, czy absolutnym rozumem Hegla, z drugiej strony jednak widać, że Asnyk, zdając sobie sprawę z mrzonek absolutnego poznania, które padały w gruzy pod uderzeniem Kanta i pozytywistów, staje na stanowisku dualizmu poznawczego, jako najwięcej przemawiającego nie do poety wprawdzie, lecz do „pozytywizmu“ Asnyka. Chociaż i tu starano się dowieść, że poezja na tem nic nie ucierpi, owszem zyskuje, świat bowiem jest przedstawieniem, wiadomo zaś, że znajomość zakulis i maszynjerji nie spotęguje rozkoszy estetycznej<sup>5)</sup>, co więcej, według Schopenhauera, prze-

<sup>1)</sup> Erkennen heisst schaffen. Patrz Fischer: I. Kant. 2 Th. 494. Schelling: Erster Entwurf... 1799. str. 6.

<sup>2)</sup> Lotze: Mikrokosmos. T. I. 215.

<sup>3)</sup> Na to wskazują słowa Sonetu VI, gdzie do krańców oceanu świata nie dobieży ani „fantazji polot świeży“, ani „błysk myśli“. Asnyk głosi tu niemoc myśli Hegla i słabość intuicji Schellinga, a zatem i romantyzmu.

<sup>4)</sup> Kant w Krytyce cz. rozumu (tł. pol.) str. 283 w „Uwadze do amfibolji pojęć refleksyjnych“ pisze o ludziach, skarżących się na niepoznawalność rzeczy w sobie: „Jeżeli skargi: nie wglądamy zgoła we wnętrze rzeczy mają tyle znaczyć, co: nie pojmujemy czystym rozsądkiem czem są rzeczy nam się zjawiające, same w sobie, to są one niesłuszne i nierozumne, gdyż żądają, żeby można było bez zmysłów poznawać jednak rzeczy, a więc je oglądać; zatem żebyśmy posiadali całkiem odmienne od ludzkiej nie tylko co do stopnia, lecz nawet co do oglądu i rodzaju, władzę poznawczą, czyli żebyśmy byli nie ludźmi, lecz jestestwami, o których nie możemy nawet powiedzieć czy są bodaj możliwe, a tem mniej jakie są ich cele“.

<sup>5)</sup> Lotze: Mikrokosmos I, 396—6. Nadto: „Zamiast skarżyć się, że zmysły nie odtwarzają nam prawdziwych własności rzeczy poza nami będących, powinniśmy być szczęśliwi, że one coś większego i piękniejszego na ich miejsce stawiają; nie zyskamy, lecz tracimy, gdy przepych barw i światła, siłę i dźwięk tonów, słodycz zapachu poświęcimy w tym celu, aby zamiast

dzieranie zasłony, zakrywającej przed oczyma człowieka istotę świata i wglądanie w głąb rzeczy, potęguje tylko odczuwanie tragedji, jakim jest w swej istocie życie<sup>1)</sup>. Starano się nawet ze stanowiska użyteczności pogodzić się z losem, twierdząc, że z powodu nieodpowiedniości świata naszego i świata rzeczy w sobie, poznanie tego ostatniego nie przyniosłoby nam realnych korzyści<sup>2)</sup>.

Mimo to jednak metafizyka czyli wdzieranie się w krainę Absolutu, wiecznych tajemnic, rzeczy w sobie, była we wszystkich systemach filozoficznych koroną dzieła filozoficznego, jeśli już nie z teoretycznych założeń, to — jak u Kanta — praktyczno-moralnych pobudek. Zrozumieli to dobrze neokantyści. Vaihiuger np. mówi, że prawdziwy krytycyzm nie daje żadnych pozytywnych, ostatecznych odpowiedzi, których człowiek mógłby się trzymać. on niszczy tylko, odbudowanie zaś z ruin pozostawia etyce ze stanowiska ideału<sup>3)</sup>. Asnyk mimo krytycyzmu w teorii poznania nie ucieka — jak i Kant — od metafizyki, a czyni to — jak i Kant — z pobudek praktycznych.

Zaczyna ją Asnyk od kosmogonji.

Kosmogonja u niego, aczkolwiek krótko i niejasno naszkicowana, jest punktem wyjścia jego rozmyślań metafizycznych. W niej tkwi jądro i klucz do zrozumienia jego metafizyki, dla której znowu punktem wyjścia jest początek wszechświata-kosmosu i życia organizmów, aczkolwiek te ostatnie prawdy pozostaną — według Lotzego — niezgłębioną na zawsze tajemnicą.

Zapatrywanie na powstanie kosmosu według Spencera trojakiego rodzaju (ateistyczne, panteistyczne i teistyczne<sup>4)</sup> sprowadza się do pytania, czy świat powstał z Boga, czy też ma

---

tego przemijającego światła różnorodnej piękności cieszyć się dokładniejszym wejrzaniem w mniej lub więcej częste, w tym lub owym kierunku idące drgania<sup>4)</sup>.

<sup>1)</sup> M. I. Monrad: *Denkrichtungen der neueren Zeit* 1879. str. 130. Podobnie, jak Asnyk, skarży się filozof-poeta Guyau w wierszu: *La Pensé et la Nature*, gdzie mówi, że:

„Głąb wszechświata — jak dawniej — w tajnych mgłach się kryje,

Treści świata przeniknąć wzrok nie może wcale,

Wszystko uchodzi przed nim jako owe fale,

Które w otchłań ruchomą dążą“.

(Fouillée: *Moralność, sztuka...* (tł. pol.) 1894, str. 16). Porównaj nadto skargę Schillera w wierszu: *Die Worte des Wahns*, w których mówi, że „wir können nur raten und meinen“. Do prawdopodobieństwa w poznaniu dochodzi i Hartmann. (Bądźmy szczęśliwi, gdy w naszym poznaniu pewien stopień prawdopodobieństwa osiągniemy. *Phil. d. Unb. T. II.* str. 466).

<sup>2)</sup> Spencer: *Pierwsze zasady*, str. 85. Comte n. p. wyraźnie mówi, że jedynie dostępna dla nas wiedza (względna) jest zarazem jedynie użyteczna (Falckenberg: *Hist. fil. now.* str. 594). Zresztą sam Kant twierdził, że wiedza o rzeczach w sobie jest zbyteczna, „gdyż z nimi mam tylko w zjawisku do czynienia“.

<sup>3)</sup> H. Struve: *Wstęp krytyczny...* 1898, str. 260.

<sup>4)</sup> Spencer: *Pierwsze zasady*, str. 4.



swój początek poza Nim. Odsuwamy na bok kwestje stworzenia *ex nihilo* raz że sprzeciwia się prawom logiki, po drugie, że jest tu ona niepotrzebna. Gdy zatem pominiemy tu teizm chrześcijański, pozostanie wybór między emanacją — monizmem — (mniejsza o nazwy) a dualizmem. Zdaje się jednak, że w tej kwestji cały ciężar dociekań spoczywa na początkach powstania materji nieorganicznej w pierwszej linji, a później organicznej, a przynajmniej uorganizowanej czyli życia, o ile tej kwestji w myśl Kanta<sup>1)</sup> i Lotzego<sup>4)</sup> nie należałoby zaliczyć do kategorii kwestyj, które nie będą nigdy bez reszty zbadane. Zresztą w sprawie nas obecnie zajmującej, pochodzenie materji pozostawiamy na boku dlatego, że Asnyk przyjmuje ją już jako istniejącą przed powstaniem kosmosu w formie eteru, nieufor-mowaną tylko, bezkształtną, z której słowo twórcze — Duch świata wyprowadzi świat.

Z niektórych wzmianek tylko, pośrednio, można wywnioskować, że i materja z Boga pochodzi drogą emanacji; w przeciwnym razie byłby dualizm lub teizm. Wogóle akt stworzenia jest u Asnyka ze wszystkich problemów najbardziej niejasny i zagmatwany. Prawda, że o materję wszystko się roz-bija i tu, u Asnyka, ma swoje zastosowanie. W każdym razie akt stworzenia trzeba rozbić na dwie fazy: do stworzenia materji i od stworzenia materji do ukształtowania kosmosu. Kant na pierwszą fazę rzuca zasłonę, do drugiej wprowadza mecha-nizm Newtona poto chyba, żeby wkrótce o niego się rozbić.

Na podstawie pewnych wyrażen Asnyka, zawartych w so-necie VIII, powstanie kosmosu (druga faza), będzie szło u niego po myśli teorii Kanta i Laplace'a. Rzeczą drugorzędną będzie tu pytanie, czy prawem panującym w tej fazie będzie prawo różniczkowania się i stałości Fechnera, czy biegunowości Schel-linga, czy atrakcji i repulsji Kanta. Według tego ostatniego przed utworzeniem się światów istniała kosmiczna mgławica i na niej oparty chaos. Elementy tej pramaterji, dzięki różnicy w gęstości, wytwarzają ośrodki-jądra, które im są gęstsze, tem bardziej przyciągają i skupiają koło siebie elementy mniej gę-ste<sup>3)</sup>. U Kanta jest tu widoczny mechanizm. Tymczasem Asnyk już w skupianiu się pierwotnej jednolitej nicości materji (w zna-czeniu braku wszelkiej formy, a nieistnienia wogóle; byłaby bowiem wtedy *creatio ex nihilo*), widzi rękę Ducha świata. Różnica ta jednak wkrótce się zatrze. Niebawem i Kant stanie przed niemożnością mechanicznego rozwiązania zagadki wszech-świata. Dowodzenie jego proste: Nerozum czyli mechanizm nie może z chaosu stworzyć ładu czyli rozumu. Przyczyna za-

<sup>1)</sup> K. Fischer: I. Kant. 1 Th. str. 173.

<sup>2)</sup> H. Lotze: Mikrokosmos, str. 83

<sup>3)</sup> Zgadza się z tem i Schelling: Patrz Fischera: Schellings Leben... 403. Nadto Fechnera Einige Ideen... 1873, str. 32.

tem tego ładu nie w materji, tembardziej w mechanizmie<sup>1)</sup>, lecz w Bogu; u Asnyka w słowie twórczym, które wyprowadzi świat „wirami mgławic skłębionych pierścienia“ (S. VIII).

Przyjęcie przez Kanta Boga w twórczym dziele powstania światów<sup>2)</sup>, a przez Asnyka słowa twórczego, albo inaczej Ducha świata, prowadzi do pytania o ich wzajemnym względem siebie stosunku. Duch świata u Asnyka przed utworzeniem się jeszcze światów — na co wskazuje wyrażenie: pusta wieczność — wysuwa ze siebie nic przyszłych istnień. Jeśli się pamięta, że u metafizyków niemieckich myśl jest bytem, czyli — mówiąc o Bogu — niema różnicy między aktem myślenia i tworzenia, w takim razie będzie tu emanacja w rodzaju np. emanacji z indyjskiego Brahmę<sup>3)</sup>, a nie dualizm nieskończoności i skończoności, taką odgrywającą rolę we filozofji greckiej i przeciwieństwie do emanacji epoki aleksandryjskiej<sup>4)</sup>. Do emanacji u Asnyka zbliża się zapatrywanie Fechnera na stworzenie świata i jego stosunek do Stwórcy. Według niego stworzenie kosmosu, które istniało w Świadomości-Bogu potencjalnie, odbywa się przez pewien rodzaj uzewnętrznienia się istoty Boga, nie następuje jednak wyłączenie się od Niego. Bóg i wszechświat razem związani, razem swe czynności odbywają; Bóg jako sztukmistrz w swym zegarze-naturze, przebywa w niej jako swem uzewnętrznieniu się immanentnie<sup>5)</sup>. Imanencja natury w Bogu jest teorią i Lotzego<sup>6)</sup> jak z pewnemi odmianami i Hartmanna, dla którego rzeczy są jedynie zjawiskami i myślami Nieświadomego, powstałemi pod wpływem ślepego pragnienia życia. Przy tego rodzaju teoriach monistycznych, panteizm Spinozy widoczny, zwłaszcza u Fechnera musiał wystąpić. Panteizm ten jako wynik teorii emanacji i jako odpowiedź na pytanie, dotyczące stosunku natury do Boga, jest u Asnyka na każdym kroku widoczny.

Problem powstania materji i rzeczy z istoty Ducha-Boga, wysuwa inny problem, mianowicie pytanie, czy byty wychodziły z ręki Boga jako żywe, skończone twory, czy też Duch świata (rozum architektoniczny Kanta), dał naturze odpowiednio uorganizowanej możność czy własność (nazwijmy je prawami), dzięki którym stopniowo rozwija i udoskonala byty-zarodki, znajdujące się u niej z woli Ducha świata.

Nie ulega wątpliwości, że nauki przyrodnicze wiele przyczyniły się do rozwinięcia tego problemu. Darwin np. przychyła

<sup>1)</sup> Chyba że ten mechanizm jako wola Duszy świata będzie narzędziem w rękach celowości (Lotze: *Mikrokosmos*, str. 446).

<sup>2)</sup> W okresie przedkrytycznym. Później Kant zdobędzie się tylko na racjonalną kosmologję. na

<sup>3)</sup> Patrz nadto: Lotze: *Mikrokosmos*. II, str. 596.

<sup>4)</sup> Lewes: *Hist. fil. staroż.* (tł. pol.) str. 568.

<sup>5)</sup> Fechner: *Zend-Avesta*. I. str. 269. II. str. 153.

<sup>6)</sup> Lotze: *Metaphisik*. 1879. str. 137.

się do drugiego twierdzenia. Według niego źródłem bytów jest praforma, komórka organiczna, w którą Bóg tchnął życie<sup>1)</sup>; w czym go zresztą wyprzedził Basileides ze swem wszechnasieniem. W tych teorjach leży nauka o ewolucji, według której rzeczy w naturze nie są produktami, lecz wytworami natury (Kein Product, sondern nur ein Educt der Natur)<sup>2)</sup>.

Asnyk, jak wskazują Sonety nad głębiami, a zwłaszcza sonet XXII, zdaje się przechylać na stronę uorganizowanej materji. Według niego sennie zarodki, bezwiedne glazy, bezwiedne atomy, śpiące w swoim ziarnie, w naturze nieorganicznej czy uorganizowanej, czekają tęsknie (a zatem niską świadomość swego stanu posiadają<sup>3)</sup>) na „zbudzenie swoje“, które ma spowodować dreszcz, pęd życia, który prócz życia da im, czy raczej według Schellinga rozbudzi w nich inteligencję (blask myśli, przenika światłem<sup>4)</sup>) i wypełni duchem). O tym pędzie czy dreszczu życia, wiele mówią filozofowie XIX w. Nazywają go Bildungstrieb. Schelling, mówiąc o nim twierdzi, że to, co siły natury, których rezultatem jest życie, porusza do działania, musi być specjalnym czynnikiem, który organiczną naturę ze sfery ogólnych sił przyrody bierze i co było dotychczas martwym produktem twórczych sił, porywa w wyższą sferę życia<sup>5)</sup>. Albo: Prąd życia, skądkolwiek przychodzi, porusza organy podatne dla niego i daje im czynność życia<sup>6)</sup>. Schelling nazywa ten pęd prądem pozytywnym, rozprzestrzeniającym się po całej przyrodzie<sup>7)</sup>.

Podobną myśl wyraża Hartmann, gdy twierdzi, że Nieświadome ożywia w pewnym momencie organizmy, które są podatne i to w stosunku do ich podatności<sup>8)</sup>. Według teoryj zresztą monistycznych w cząstkach materji są początki i kiełki życia i chcenia<sup>9)</sup>, które na pewnym stopniu przechodzą w stan świadomości<sup>10)</sup>. Również według tej teoryj natura organiczna jest wcześniejsza od nieorganicznej, skądby bowiem inaczej brało się życie, które nie może być wypływem martwej matki-ziemi<sup>11)</sup>.

<sup>1)</sup> M. J. Monrad: Denkrichtungen d. neueren Zeit. str. 235. Później Bóg z tej teoryj został przez Darwina usunięty.

<sup>2)</sup> K. Fischer: I. Kant... 2 Th. str. 516.

<sup>3)</sup> Fechner: Zend-Avesta I, str. 117; James: Filozofja wszechświata str. 142.

<sup>4)</sup> Według Schellinga drugą potęgą tworu przyrody jest światło A<sup>2</sup>.

<sup>5)</sup> Schelling: Von der Weltseele. 1809. str. 301.

<sup>6)</sup> Ibid. str. 301.

<sup>7)</sup> Ibid.

<sup>8)</sup> E. v. Hartmann: Phil. d. Unb. II, str. 205. O pierwiastku duchowym w naturze, patrz Fechner: Zend-Avesta I, str. 115, 138. II, str. 156.

<sup>9)</sup> Laas: Ideal. u. Posit. III, str. 102.

<sup>10)</sup> K. Fischer: Schellings Leben... str. 531.

<sup>11)</sup> Fechner: Zend-Avesta 139. Zgadza się z tem i Kant (K. Fischer: I. Kant 511) występując przeciw generatio aequivoca, której zwolennik Hegel łagodzi ją o tyle, że według niego geologiczny organizm brany w całości

Rzecz zrozumiała, że monizm głoszący Wszechjedność bytów i kosmosu, ile że pochodzą od jednej istoty-siły, musiał stwierdzić tem samym wzajemny stosunek i związek bytów ze sobą. Wszyscy pochodzą — mówi Asnyk — z jednego źródła, pnia, wszyscy zatem są ze sobą związani w jedną rodzinę, ożywioną przez Ducha (Son. XVIII), stanowią wszyscy nieprzerwalność zbiorowego bytu (Son. XX), działają na siebie jak strumienie, które mieszają swe ścieki i porywają ze sobą (Son. XIV).

Wszystkie duchy — mówi Fechner — obracają się w wewnętrznym świecie ducha, nie istnieją samodzielnie, przeciwnie „każdy może powstawać i trwać w łączności z innymi“<sup>1)</sup>, Lotze zaś dodaje, że dzięki tej jedynie imanencji w Nieskończonym, mogą na siebie oddziaływać, inaczej byłoby to rzeczą niemożliwą, co więcej, byt poszczególny gdy coś czyni, nie czyni tego jak długo nim jest, lecz o ile jest objawieniem się tego czegoś ogólnego (All)<sup>2)</sup>. Wynika, że musi ich wzajemny stosunek do siebie i do Absolutu normować jakieś prawo. I rzeczywiście, według Lotzego, w świecie tych zjawisk panuje konieczność-mechanizm, któremu wszystko ulega, a które to prawo, stworzone przez coś Nieskończonego — Duszę świata, jest jej wola<sup>3)</sup>. W ten sposób Lotze połączył Ducha z mechanizmem zjawisk, uczynił więc to, o czem myślał zapewne Kant, gdy mówił, że przy pierwszym stworzeniu musi działać Duch-celowość jako przyczyna pierwsza, później już mechanizm jako przyczyny dalsze, pośrednie<sup>4)</sup>. O tej konieczności, łamiącej wszystko (Son. XXV) i o Duchu ożywiającym wszystko (XVIII), mówi Asnyk często, jak również i o wolności działania. Wytwarza to pewną niejasność, którą da się usunąć właśnie tą teorią Lotzego o bezdusznym mechanizmie-konieczności i Duchu-Absolucie, pierwszej przyczynie-wolności, która się nim w swych celach posługuje. Połączenie to wolności i konieczności snuje się po całej filozofji zwłaszcza w XIX w. Uznając istnienie tej konieczności, narzędzia w rękach Absolutu, trzeba poznać te prawa i cel ich działania, gdyż wtedy pozna się — według Fechnera — istotę wszystkiego, Boga<sup>5)</sup>, sens wszechświata, panowanie bowiem determinizmu winno się rozumieć w tem znaczeniu, że wszystkie objawy ze względu na cel ostateczny, Dobro, muszą iść po linii, do tego Dobra prowadzącej<sup>6)</sup>.

---

jest żywy (Fischer 812. 2 Th. 614). Nadto Schelling: Erster Entwurf... 155: Die Natur ist in ihren ursprünglichsten Producten organisch.

<sup>1)</sup> Fechner: Zend-Avesta I. 225, 230; Fechner: Über das höchste Gut 1846, str. 65. Einige Ideen... str. 58; Herder: Ideen zur Phil. 1784—91. Ks.V. 308. Ks. XV. 347: „wenn Eins verändert, müssen sie sich alle verändern“.

<sup>2)</sup> Lotze: Metaphisik, str. 137.

<sup>3)</sup> Lotze: Mikrokosmos I, str. 446.

<sup>4)</sup> K. Fischer: I Kant. 2 Th. str. 514.

<sup>5)</sup> Schwegler: Geschichte der Philosophie (Rec. bibliot.).

<sup>6)</sup> Fechner: Zend-Avesta II, str. 118.

Wszystko — mówi również i Lotze — i prawa i byty uchodzą tylko mogą za warunek do urzeczywistnienia się Dobra<sup>1)</sup>.

Według Asnyka poznanie „twórczych zamysłów“ tych praw niezmiennych i ich związku ścisłego z dobrem świata i wcielenia ich we własną wolę, prowadzi do swobodnego czynu, do wolności działania (Son. XXIII). Dlaczego? Rzecz prosta. Jesteśmy wolni w działaniu o tyle, o ile czyn nasz zgadza się z celem Absolutu w prawach utajonym, niewolnikami o ile chcemy na własną rękę, wbrew woli Absolutu działać. Jest to idea i kult zbiorowości. Cytowane już słowa Lotzego, że jednostka działa o ile jest objawieniem się Absolutu, zgadzają się z myślą Asnyka. Celem absolutu jest Dobro. Do niego prowadzi droga przez ewolucję, która w XIX w. i u Asnyka odgrywa dominującą rolę; drugą drogą to konieczność współpracy wszystkich bytów, związek ich w Jedności. Nazwałbym ten związek metafizycznym solidaryzmem. Te dwa największe pewniki metafizycznych wynurzeń Asnyka — do których z kolei przystąpimy — znajdują już, jak widzieliśmy, swój wyraz w problemach, rozważanych obecnie: w stworzeniu świata i jego stosunku do Boga.

Streszczając dotychczasowe rozważania, dochodzimy do wniosku, że: 1) teoria względności poznania z powodu zmysłowej organizacji władzy poznawczej z jednej strony, a wiara w istnienie rzeczy w sobie czy świata transcendentnego z drugiej strony, jest u Asnyka pochodzenia kantowskiego. Pytanie, czy Asnyk brał wprost z dzieł Kanta, czy z neokantystów lub kantyżujących filozofów, np. Schopenhauera, Hartmanna, z powodu braku danych musi pozostać bez odpowiedzi. To tylko można stwierdzić, że Asnyk w teorii poznania nie jest absolutystą. Ani intuicja Schellinga, uczucie Jacobiego, ani autokracja myśli i woli Hegla i Schopenhauera nie odpowiadają umysłowi Asnyka. Ograniczył poznanie zmysłami. Jeżeli mimo wszystko stworzył metafizykę, uczynił to, jak i jego mistrz Kant, z pobudek etyczno-praktycznych. Co do kosmogonii — jak długo obraca się w mechanicznym tłumaczeniu mgławicowych wirów, idzie za Kantem, gdy zechce pójść za materję i chwilę stworzenia uchwycić, oddala się od Kanta, a zbliża się raczej do Lotzego lub Fechnera. Emanacja, a w konsekwencji panteizm jest wyrazem jego nie racjonalnej, lecz metafizycznej kosmogonii, która będzie punktem wyjścia dla jego Jedności-Kosmosu-Absolutu, wielkiej kosmicznej Rodziny, którą zechce zniżyć ku ziemi i dać z niej wzór społeczeństwu do naśladowania, a w nim dwa prawa: prawo ewolucji, ciągłego postępu i doskonalenia się i prawo współzależności, pracy i miłości.

<sup>1)</sup> Lotze: *Mikrokosmos I*, str. 447: „als die Vorbedingung für die Wirklichkeit des Guten“.

## ROZDZIAŁ II.

## Ewolucja.

Zawiązki ewolucji sięgają bardzo daleko, bo do Speusiposa, a przede wszystkim do Basileidesa. Ten ostatni zwłaszcza przypomina to, o czem poprzednio była mowa, mianowicie teorię pramaterji uorganizowanej, lub prakomórkę Comta, skąd siły w niej leżące na drodze stopniowego rozwoju wyprowadziły byty coraz bardziej doskonałe. U Basileidesa rolę prakomórki odgrywa wszechnasienie (*πανοπερμία*), stworzone przez bezimienną praprzyczynę, z której z tęsknoty za bóstwem rozwija się wszystko dzięki siłom duchowym i materialnym w niem leżącym. Dopiero jednak od Leibniza począwszy i od jego *lex continui* zaczyna we filozofji niepodzielnie panować prawo rozwoju, które w XIX w. teorią Hegla i naukami przyrodniczymi zostało raz na zawsze ugruntowane.

Rozwijając całą teorię niema potrzeby, dość wspomnieć, że teoria ewolucji jest teorią postępu i rozwoju bytów od niższych do najwyższych, rozwoju idącego dzięki ciągłym przemianom po stopniach coraz wyżej, ponieważ zaś świat zjawisk jest tylko odbiciem Absolutu, rozwój zatem świata jest rozwojem Absolutu-Boga-Idei, dążącej, jak np. u Schellinga, do uświadczenia siebie w człowieku, a u Hegla do powrotu do siebie. Zwłaszcza systemat Hegla zasługuje w zupełności na nazwę filozofji rozwoju przy pomocy dialektycznej metody. Absolut u Hegla, czyli idea logiczna, istniejąca początkowo jako systemat przedświatowych pojęć, wychodzi z siebie i poprzez nieświadomą przyrodę, poprzez człowieka i instytucje humanitarno-społeczne, wraca świadomy siebie jako Duch żywy, absolutny do siebie<sup>1)</sup>. Wynika z tego, że świadomość boska z biegiem czasów rozwija się, doskonali, staje się absolutnym duchem, co — jak wiadomo — sprzeciwia się wieczności i bezczasowości Absolutu. Mówimy tu o tem jedynie dlatego, że ta sprzeczność kazała identyfikować Absolut z Rozwojem świata, pojęcie Boga uczynić nieosobowem i stworzyć panteizm, u Hegla rozum, u Schopenhauera woli. Że Asnyk musiał przejść drogę sprzeczności, wynika z jego panteizmu i emanacji.

Hartmann zarzuca Hegłowi lekceważenie rozwoju w naturze, co znakomicie — według niego — uzupełniły nauki przyrodnicze, darwinizm przede wszystkim<sup>2)</sup>. One — według niego — nauczyły uważać rozwój ludzkości za organiczną część składową w łańcuchu ogólnego na ziemi rozwoju życia i w ten sposób zapełniły lukę między rozwojem ludzkości z jednej, a rozwojem kosmicznym, odkrytym przez Kanta i Laplace'a

<sup>1)</sup> Hegel: Vorlesungen über Phil. d. Gesch. (Recl. biblioth.) str. 98.

<sup>2)</sup> E. v. Hartmann: Philosophie d. Unbewussten, t. III, sts. 85.

z drugiej strony<sup>1)</sup>. Opierając się na kierunkach nauk przyrodniczych, Hartmann rozwija (wyprzedził go zresztą w tem Herder) uniwersalizm ewolucyjny, według którego życie ludzkości jest małym tylko odcinkiem uniwersalnego porządku świata, jak ziemia jest małym kawałkiem kosmosu. Wynika z tego prawda, że rozwój Absolutu jest rozwojem Kosmosu, rozwój tego ostatniego, rozwojem ziemi, ludzkości i poszczególnych duchów.

Wszystko stanowi jedno; istota jednostek i ludzkości jest istotą Absolutu, jest z nim jedno i to samo<sup>2)</sup>.

Gdy wprzód lub w tył, mówi Hartmann, zwrócimy się, widzimy wszędzie, że w ramach ogólnego rozwoju czyto kosmicznego, czy geologicznego, jako kwiat znajduje się antropologiczny rozwój ludzkości<sup>3)</sup>.

Wynika z tego inna jeszcze prawda. Jednostkowe duchy, stanowiące cząstkę Absolutu, istnieją i rozwijają się o tyle, o ile są w całości, o ile rozwijają treść całości. Rzecz zrozumiała, że ewolucji nie zależy na jednostkach, lecz jedynie na gatunkach, na całości i wspólności. Kult jednostki, będącej od czasów filozofii greckiej miarą wszechrzeczy, musi ustąpić przed kultem zbiorowości, nieśmiertelność indywidualna gatunkowej.

I jeszcze jedna kwestja wyłania się w związku z ewolucją. Jest nią cel, do którego Wszechświat, a z nim i ludzkość dąży. W łączności z celem pozostają i środki, do zrealizowania tego celu prowadzące.

Wszystkie te problemy porusza Asnyk. Sonety nad Głębiami — jak w poprzednim rozdziale już mówiliśmy — są przeziąknięte na wskrós pierwiastkiem ewolucyjnym, rozszerzonym dzięki Herderowi, Hartmannowi i Lotzemu przez uniwersalizm ewolucyjny, obejmujący rozwojem cały wszechświat, którego małą cząstką jest ziemia wraz z ludzkością i człowiekiem na niej się znajdującym. Asnyk wierzy, że wszechświat postępuje wciąż naprzód, wznosi się na coraz wyższy stopień rozwoju, a wraz z nim i człowiek świadom wieczystego z nim współistnienia, rozszerza granice istnienia. Jednostka jest jakby wypadkową ruchów wszechświata, a rozwój jej uzależniony jest od rozwoju Kosmosu. Podobną myśl wyraża Bourgeois, gdy mówi, że jednostka jest funkcją ewolucji zbiorowej<sup>4)</sup>, albo Herder, gdy wierzy, że w rozwoju powszechnym człowiek jako cząstka całości (Asnyk: jako cząsteczka tej wielkiej potęgi S. XIX), podlega tym samym prawom, co i natura<sup>5)</sup>, albo, gdy mówi, że ziemi traktować osobno nie można, lecz w chórze

<sup>1)</sup> Ibid. str. 675, nadto t. II, str. 370, 833 I następ.

<sup>2)</sup> E. v. Hartmann: Przedmowa do 11 wyd. Phil. d. Unb.

<sup>3)</sup> Phil. d. Unb. t. III, str. 85.

<sup>4)</sup> Leon Bourgeois: Solidaryzm (tł. pol.) 1908, str. 22 i następne.

<sup>5)</sup> Herder: Ideen... T. II, ks. 15, str. 357.

światów, w których się znajduje<sup>1)</sup>, i że wraz z ziemią jesteśmy małą tylko częścią całości<sup>2)</sup>. Lotze, nawiązując do Herdera w przedmowie do swego dzieła wyraźnie zaznacza, że celem jego będzie rozwiązanie pytania co do stanowiska człowieka „in dem grossen Ganzen der Natur“, rozwiązanie oparte na najnowszych zdobyczach nauk przyrodniczych<sup>3)</sup>.

W związku z ewolucją nasuwa się pytanie, czy cel, do którego wszechświat dąży, jest znany, a jeśli tak, jaki jest. Cel ludzkości — według dotychczasowych rozważań — mieści się w celu Kosmosu. Na to pytanie Asnyk nie odpowiada. Wprawdzie ze sonetów XXIII i XXIV można coś niecoś wywnioskować, że jest nim Dobro, pojęcie jednak zbyt ogólne, by o niem coś więcej można było powiedzieć. Przez słowo: dobro, wielu z filozofów rozumie zgodność woli jednostkowej z wolą zbiorową, która to definicja, mając na uwadze zmysł społeczny Asnyka, najlepiej naszemu poecie by odpowiadała. Fechner np. wierzy, że cel ten, aczkolwiek bardzo odległy, z biegiem czasu stanie się realny. Nie wolno nam tylko pragnąć rzeczy jednostkowych, a zato pamiętać wciąż o woli zbiorowej<sup>4)</sup>. Schelling uważa zło za wynik panowania woli jednostkowej nad zbiorową<sup>5)</sup>.

Ze zło, jako przewaga woli jednostkowej jest przeciwstawieniem dobra, t. z. zgodności tych dwu woli, nie ulega u Asnyka wątpliwości, jak również i to, że Dobro tak pojęte zwycięży Zło, które poto chyba występuje, by tem silniej w syntezie uwidoczniła się ich zgoda. Człowiek — według Asnyka — wtedy będzie wolny i niezawisły, gdy wolę swą wcieli w cel i wolę wieczną, t. z. gdy zharmonizuje wolę swą z wolą wszechświata. Gdy jednak zechce działać ku powszechnej szkodzie, czyli występować przeciw woli zbiorowej, stanie się niewolnikiem, przeciw któremu własne jego czyny się zwrócą (Son. XXIII), co więcej, wyższa potęga będzie go wlokła wbrew jego woli do celu, do którego sama idzie<sup>6)</sup>. Ten bunt jednak woli jako chwi-

<sup>1)</sup> Ibid: ks. I, str. 3.

<sup>2)</sup> Ibid: ks. I, str. 16.

<sup>3)</sup> H. Lotze: Mikrokosmos 1884, 4 wyd. Przedmowa.

<sup>4)</sup> Zend-Avesta I. str. 188.

<sup>5)</sup> K. Fischer: Schellings Leben... str. 644. Takie samo pojęcie dobra tworzy i Hegel, dla którego dobrem jest zgodność woli jednostkowej z wolą ogółu, złem — wyłamanie się jednostki z pod prawa ogółu. Z drugiej jednak strony wierzy, że ze starcia woli jednostkowej z wolą ogółu odbywa się wszelki postęp. (Vorlesungen über Phil. d. Gesch. Recl.-Biblioth. str. 62).

<sup>6)</sup> Fechner: Książeczka o życiu pośmiertnem (tł. pol.) 1907, str. 45 mówi, że choćby Zło długo miało trwać, to jednak wkońcu zniszczą je własne jego następstwa, zwracające się z rosnącą ustawicznie siłą przeciw niemu samemu; albo: Jeżeli człowiek dobrowolnie pochodowi dobra nie towarzyszy, musi z musu to czynić. Albo: Bóg, jak pasterz pędzi trzodę ludzką po szerokiej drodze, chociaż niektórzy się zzymają i iść nie chcą, muszą wracać na drogę, po której inni kroczą. (Zend-Avesta I, str. 231, 247).



lowa, niszcząca siła, jadowity lek, zły w rzeczach jednostkowych<sup>1)</sup> stanie się narzędziem woli zbiorowej, która dzięki temu wyjdzie wzmocniona z chwilowej choroby (S. XXIV). Pod tym względem Asnyk jest w zupełnej zgodzie z Fechnerem, którego niektóre zdania zdają się jakoby były na wiersze Sonetu np. XXIII przełożone<sup>2)</sup>. Są to chwile zaburzenia, a jak Hegel chce, tarcia, dzięki którym odbywa się postęp. Innego zła w pojęciu ewolucyjnym być nie może. To jasne. W celowości, która jest ściśle związana z ewolucją, zło — jak mówi Fechner — istnieje pozornie w pojedynczych objawach, brane jednak pod kątem wieczności jest dobrem, albo dobro stwarza. To ma Asnyk na myśli, gdy mówi, że zło czy zły człowiek może być przez chwilę niszcząca siła, jadowitym lekiem, tamą. W rzeczywistości jednak jak szatan Goethego, który chce zła, a tworzy dobro, stwarzają dobro: jadowity lek leczy chorą ludzkość, tama wstrzymuje pozornie ściek strumienia, w rzeczywistości tworzy nieświadomie wspaniałe jeziora.

I u Fechnera zło jako narzędzie potrzebne do uzdrowienia człowieka jest dobrem<sup>3)</sup>. Herder, mówiąc o złu, stwierdza, że i trucizna przemienia się w lekarstwo<sup>4)</sup>, Hartmanna Kakodicea polega na wierze, że zło jest dobrem, gdyż jest ostrogą do napięcia sił dla ludzi dobrych w walce ze złem<sup>5)</sup>, u Laasa niema zła, któreby w następstwie nie wywołało dobra<sup>6)</sup>. Poza tego rodzaju dobrem (zgodnością woli jednostkowej ze zbiorową), jako celem ewolucji, przedstawiano jeszcze cel rozmaicie. Asnyk jednak, poza tym prawdopodobnym celem, o którym wspomnieliśmy, nie przychyła się do żadnego bliżej określonego. Nie mówi więc ani słowem o wiecznym pokoju Kanta, czy o świadomości ducha o swojej wolności i państwie Hegla, o wybawieniu Absolutu z mąk Wszechświata i nirwanie Hartmanna i Schopenhauera, czy o zwycięstwie nad zwierzęcością Comte'a, lub o intelektualizmie Spinozy i t. d. Raczej — o czem była już mowa — mówi o zgodzie jednostkowej i zbiorowej,

<sup>1)</sup> Fechner: Zend-Avesta I, str. 247.

<sup>2)</sup> „In Gottes Sinne das Wollen richten. . darüber geht kein Wollen“. Kto w tem znaczeniu „chce“, dla woli tego inne wszystkie wole będą w zgodzie, bo są wszystkie w woli Boga. Porządek wszelkiego chcenia ludzkiego zawisł na woli Boga.. Każdy ma od Boga wolę. lecz ponieważ ma ją nie tylko od Boga, lecz i w Bogu, który ma wolę nad wszystkimi, nie możemy wobec tego odpaść od najwyższego porządku. Kto jednak sprzeciwi się temu porządkowi, tego porządek jeszcze uchwyci, kto zaś chce go zniszczyć, padnie pod jego nogi, a on wzniesie się jeszcze wyżej. Kto zaś dobrowolnie go uznaje, tego bierze on za sobą wyżej, kto zaś mu pomaga wyżej stanąć, sam wysoko stanie (Zend-Avesta I, str. 230). Rzecz zrozumiała, że odpowiednio do tego będzie traktowane zło, jako czynnik ulepszenia i uzdrowienia człowieka, lub czynnik, który wytwarza dobro (Zend-Avesta I, str. 245).

<sup>3)</sup> Fechner: Zend-Avesta I, str. 245.

<sup>4)</sup> Ideen... T. II, ks. 15, str. 327.

<sup>5)</sup> Phänomen d. sitt. Bew. str. 747; Philos. d. Unb. T. I, str. 322.

<sup>6)</sup> Idealis. u. Positiv. T. II, str. 360—1.

co pokrywałyby się z ideałem kosmopolitycznego stanu prawnego, w którym samowola, a zgodność z prawem stanowią jedno, w którym czyn jednostki służy nieświadomemu, wytkniętemu przez ducha dziejów celowi (Schelling).

O celu więc ewolucji i ludzkości — pominąwszy powyższe przypuszczenie — Asnyk nie mówi, co więcej — ma się często wrażenie, jakoby go nie widział, jak nie widzi go ludzkość pędzona „w nieskończoność mroczną“ (S. IV). Myśli wprowadzie o nim, bo cel ten z jego myślą jest związany <sup>1)</sup> (czy przeczy Asnyk istnieniu celowości poza nami go stwarzającymi?), równocześnie jednak zdaje sobie sprawę z niemożliwości rozwiązania tego pytania (S. XXV). Ludzkość u Asnyka jak ptaki płynie, nie wiedząc jednak skąd wyszła i gdzie spocznie <sup>2)</sup>. Rękojmią tylko, że w dobrym kierunku płynie, jest instynkt, poprzednicy, wola i świadomość celu Absolutu, której to świadomością częścią — jak twierdzi Fechner — jest świadomość ludzka <sup>3)</sup>, ale tylko częścią, zatem słabą i ciemną o ile chodzi o poznanie celów ostatecznych. Że instynkt jako narzędzie ukryte ewolucji, o którym wspomina Asnyk w sonecie IV, odgrywa w ewolucji wielką rolę nie tylko w dziejach ludzkości, lecz i życiu jednostki, nikt chyba nie wątpi. Guyau wręcz twierdzi, że podstawą i pierwotnym źródłem czynów, nawet dokonywanych z pełną samowiedzą, są głuche instynkty i odruchy, że „przyrodzona sprężyna czynu, nim się objawi w świadomości, musi przedtem działać poniżej świadomości, w ciemnej krainie instynktów“ <sup>4)</sup>. Przed nim hymn na cześć instynktu wyśpiewał wspaniale Hartmann w pierwszym tomie swej Filozofji Nieświadomego. U niego Nieświadome jest niezbędne i biada wiekowi, który głos jego tłumi..., gdyż wpada bez ratunku w zimny racjonalizm <sup>5)</sup>, określa zaś to Nieświadome jako „celowe działanie bez świadomości celu“ <sup>6)</sup>. Jest on, jak i u Asnyka, narzędziem w rękach idei-Absolutu (czy nawet samym Absolutem), czynnikiem zaszczerpionym w masy, który prowadzi je z demoniczną siłą do celu im nieznanego <sup>7)</sup>. (U Asnyka: pokolenia nawet nie wiedzą, nad jaką wznoszą się krainą (S. IV).

Tak więc cel ludzkości u Asnyka i Hartmanna jest nieznanym. Jaki jest cel, któż może powiedzieć; jak długo trwa historia, tak długo prawda, a zatem i cel jest w stanie stawa-

<sup>1)</sup> Cel u Hartmanna. Patrz Schweglara: *Gesch. d. Phil.* str. 499.

<sup>2)</sup> Patrz Fechnera: *Książeczka o życ. pośm.* str. 38, 57.

<sup>3)</sup> *Ibid.* str. 40; *Zend-Avesta*, str. 120, 163.

<sup>4)</sup> I. M. Guyau: *Zarys moralności bez powinności i sankcji* (tł. pol.) Warszawa 1910, str. 39, 253.

<sup>5)</sup> *Philosophie d. Unb.* T. I, str. 359—60.

<sup>6)</sup> Instynkt ist zweckmässiges Handeln ohne Bewusstsein des Zweckes. T. I, str. 68

<sup>7)</sup> *Philos. d. Unb.* w rozdziale: *Das Unbewusste in der Geschichte*, str. 322. O instynkcie w historii patrz Simmel: *Die Probleme der Geschichtsphilosophie* 1905, str. 16—17.

nia się. Pytanie więc o cel jest oznaką — mówi Hartmann — braku zmysłu historycznego<sup>1)</sup>. Lange inaczej — i zapewne słusznie — zapatruje się na tę kwestję. Czy przyszłość — mówi — będzie znowu budowała kopuły tumów, czy też po-przestawać na jasnych, wesołych salach, czy głos organów i dźwięk dzwonów z nową mocą rozlegać się będzie po kra-jach, czy też gimnastyka i muzyka w helleńskim znaczeniu wyrazu stanowiąc będą środkowy punkt w kulturze nowej czy świata — w żadnym razie to, co przeszło, nie zginie, i w żadnym to, co postarzało, nie podźwignie się na nowo, bez zmiany<sup>2)</sup>. To jest pewne.

Że przeszłość w dawnej swej formie nie wraca, dzieje się to dzięki ciągłym przemianom i śmierci — chorążemu wszelkiej ewolucji (Asnyk: Sonet XXI), dzięki któremu nic nie wraca do dawnej postaci, lecz i nie umiera. Zmienia tylko miejsce i przy-biera świeże dla siebie kształty (S. XIII). Porównanie śmierci przez Asnyka do chorążego postępu nie tylko jest piękne, lecz przedewszystkiem oddaje właściwą cechę ewolucji: ciągłą prze-mianę, pozorną śmierć. Śmierci bowiem w ścisłym słowa zna-czeniu niema w systemie ewolucyjnym, jak nie istnieje *punctum mortuum* we wszechświecie. Jest to — mówi Guyau<sup>3)</sup> — po-jęcie względne i z życiem współzależne. Życie w pewnym zro-zumieniu jest śmiercią, zaś śmierć zwycięstwem życia nad jedną z jego postaci poszczególnych. Asnyk, twierdząc, że dzięki śmierci „pył ożywiony, ledwie się w cieniu śmiertelnym po-grąży, już go świt budzi z martwości, lub, że dzięki śmierci świat nie starzeje się, ale brzmi wciąż pieśnią młodości, zga-dza się z powyższymi słowami jak i z Heglem, który dla tej przemiany i ciągłego stawania poświęcił nawet prawo *contra-dictionis*, stawiając prawo stawania się, na mocy którego coś jest i nie jest równocześnie. Zgadza się z tem do pewnego stopnia i Schelling, który nie chce widzieć we wszechświecie bytów stałych, lecz stawające się dzięki eterowi<sup>4)</sup>. Przeniesione przez Hegla to prawo na ducha narodów, nie pozwala naro-dowi zastygać pod próchnem i pleśnią (Asnyk: Sonet XXI), gdyż chwilowa jego z własnej winy i sybarytyzmu duchowego śmierć zmienia się w życie, a duch wstaje z grobu wzniosły, przemieniony<sup>5)</sup>. Pod pewnym jednak warunkiem. Jest nim chęć życia i szukania nowego czynnika-celu<sup>6)</sup>. Sprawa to ważna ze względu na sonety XXIX i XXX. Zaznacza w nich Asnyk, że naród, który chce żyć i sam sobie śmierci duchowej nie zada,

<sup>1)</sup> Das Christentum des neuen Testaments... 1915. Zamiast Przedmowy.

<sup>2)</sup> Historia materjalizmu. T. II, str. 508.

<sup>3)</sup> Fouillée: Moralność. . podług Guyau'a (tł. pol.) 1894, str. 207.

<sup>4)</sup> „Die ganze Natur soll einem immer werdenden Producte gleich sein“. Patrz Fischer: Schellings Leben. str. 389.

<sup>5)</sup> Hegel: Vorlesungen über Phil. d. Gesch. str. 118.

<sup>6)</sup> Ibid.

nie może zginąć z obcej ręki (ani go przemoc żadna nie zabije S. XXIX), przeciwnie, zginąć może jedynie z własnej tylko ręki (dobrowolne samobójstwo ducha S. XXIX). Wyklucza zatem Asnyk śmierć zzewnątrz, od obcej przemocą pochodzącą. Wyklucza ją i Hegel. Śmiercią gwałtowną, mówi, naród umrzeć nie może, chyba wtedy tylko, gdy już umarł przedtem śmiercią naturalną<sup>1)</sup>. Naturalną śmierć sprowadza, według niego, bezdusność, mechanizm, brak celu, formalizm<sup>2)</sup>. Brak celu, lub zwątpienie weń, posuwanie się siłą nabytej chyżości, samobójstwo treści na rzecz formy — oto samobójstwo ducha — śmierć naturalna. Tak umierają jednostki — mówi Hegel — taką śmiercią giną i narody<sup>3)</sup>. Asnyk przyjmuje jeden tylko rodzaj śmierci naturalnej, t. z. wyrzeczenie się woli własnej i ducha i rezygnację z praw do życia na rzecz „czyichś rąk“ (S. XXIX). Hegel, poza tym rodzajem śmierci naturalnej, widzi jeszcze drugi rodzaj: osiągnięcie przez naród celu przeznaczonego mu przez Ducha świata. Tu niebezpieczeństwo większe i zazwyczaj położenie bez wyjścia. Jedynym lekarstwem, to chcenie nowego celu, nowy duch<sup>4)</sup>.

Rękonią więc wyjścia z pozornej śmierci do życia przez bramę życia jest pragnienie życia. Jak długo naród pogrążony jest nawet w śmierci, raczej w letargu, w spowiciu nocy (S. XXVIII), nie zrzeknie się dobrowolnie swego celu, nie zginie, ale i nie wstanie w tej samej formie, która go w bramy śmierci wprowadziła. Kształt dawny zrzucić musi, wyzbyć się postaci dawnej. Lecz to mało. Hegel mówi, że duch wstaje nie tylko odmłodzony, lecz przedewszystkiem wzniosły, wyszlachetniony, czysty<sup>5)</sup>. I Asnykowi nie dosyć, że Polska wstanie z mogilnej pleśni jako widmo blade. Ona musi wstać przystrojona w królewski diadem (Son. XXX).

Wiara w powstanie z grobu ducha jaśniejszego, niż był przedtem, stoi w związku z jedną z cech systemu ewolucyjnego, jakim jest wyższy stopień, na który duch wszedł, od stopnia poprzedniego. Śmierć zresztą w ewolucji jest nie tylko kolebką, narodzinami, lecz przedewszystkiem rozszerza „szczupły zakres wędrówki na szerszy“<sup>6)</sup>. Już Herder wierzy, że śmierć jest nie tylko nowem życiem<sup>7)</sup>, lecz i przejściem do wyższego

<sup>1)</sup> Gewaltsamen Todes kann ein Volk nur sterben, wenn es natürlich tot in sich geworden“... (Vorlesungen... str. 121).

<sup>2)</sup> Hegel określa jednym słowem: Gewohnheit. Objaśnia je jednak w nawiasie: „Die Uhr ist aufgezoogen und geht von selbst fort (Vorlesungen... str. 120).

<sup>3)</sup> Hegel: Vorlesungen über Phil. d. Gesch. str. 120.

<sup>4)</sup> Ibid. str. 120.

<sup>5)</sup> Ibid. str. 118.

<sup>6)</sup> Fechner: Książeczka o życiu pośm. str. 34, 99; Schelling: Clara... Rec. Bibl. str. 54.

<sup>7)</sup> Herder: Ideen... ks. II, str. 62.

życia<sup>1)</sup>. Cytowany wyżej Fechner nie poprzestaje na twierdzeniu, że śmierć to drugie narodziny<sup>2)</sup>, lecz wierzy, że życie nie umiera w śmierci, lecz jest podniesione do wyższego życia, podobnie jak życie poczwarki, która nie ginie, gdy motyl z niej wstaje, lecz w nim jest wzniesiona do wyższego, subtelniejszego życia<sup>3)</sup>. Śmierć jest naszym starym znajomym, który nas odwiedza, bierze za rękę i prowadzi wyżej, coraz wyżej, niszcząc pocichu stopnie niższe, byśmy przypadkiem zniechęceni wyżynami, nie zechcieli zejść niżej<sup>4)</sup>.

Czy jednak ta śmierć po drodze do wyższego szczebla czegoś w bytach nie niszczy, czy odradza ducha z jego poprzednią treścią rozszerzoną tylko teraz i udoskonaloną, czy też niszczy coś bezpowrotnie jako rzecz nie tylko niepotrzebną ale i szkodliwą dla wszechświata-Absolutu? Pytania te nie dotyczą ciała, przemiany czy śmierci organicznej, lecz nieśmiertelności pierwiastków duchowych. Co się tyczy ciała, Asnyk poświęca je bez najmniejszej nadziei przejścia tegoż na wyższy szczebel (Nieśmiertelności nie poszukuj w próchnie... nieśmiertelnymi nie są kość i ścięgno Son. VIII). I u Fechnera ciało nie podlega prawom ewolucji. Ciało — według niego — ginie jak zużyty instrument i ustępuje miejsca innemu ciału, dusza zaś nie wpraw opuści stare ciało, aż nowe będzie dla niej przygotowane. To nowe ciało weźmie na się dzieło życia od tego miejsca, do którego stare ciało to dzieło doprowadziło<sup>5)</sup>. Ta kwestja nie ulega wątpliwości. Ważniejszą jest rzeczą, że u Asnyka i myśli i sława (Son. IX), chcenia, smutki i wspomnienia giną bezpowrotnie (Son. XII), co więcej, giną marnie i byty (Son. XXII). Określenie: przypadkowe, osobiste, egoistyczne tłumaczy wszystko. Tylko treść, która z całością się spleta, nieśmiertelnością poza grób uleci (Son. X). Ewolucji zatem nie podlega nic jednostkowego, nie mającego z całością związku. Zatem całość w znaczeniu Wszechświata, a o ile chodzi o organizmy, gatunek, a nie jednostka podlega ewolucji. W poprzednim rozdziale była mowa o tem, że jednostka o tyle tylko się rozwija, o ile jest w całości jako jej cząstka. Dopiero w związku z wszechświata ogromem, człowiek granice istnienia rozszerza, zatem to, co od całości oddzielone jest egoizmu miedzą (Son. X), nie może podlegać dalszej ewolucji, a zatem być nieśmiertelne. Z tego wynika, że np. myśl lub marzenie jednostki o zachowaniu siebie, o sobie, nie przejdzie do nie-

<sup>1)</sup> Ibid. ks. V, str. 283.

<sup>2)</sup> „Der Tod ist eine zweite Geburt“ (Zend-Avesta. T. II, str. 199).

<sup>3)</sup> Zend-Avesta. T. II, st. 196. Stosunek motyla do poczwarki stoi w związku z teorią, że stopień wyższy nie niszczy niższego, lecz zawiera go w sobie w formie wyższej. Wogóle rozważania Fechnera należą do najpiękniejszych myśli, jakie metafizyka niemiecka stworzyła.

<sup>4)</sup> Zend-Avesta w rozdziale ciekawie zatytułowanym: Analogien des Todes mit der Geburt (T. II, str. 326).

<sup>5)</sup> Fechner: Zend-Avesta. T. II, str. 296, 310, 394.

śmiertelności, przeciwnie, nieśmiertelne będzie to, co dopełnia całości, co pomaga w jej rozwoju czy doskonaleniu się. Jeżeli zaś chodzi o organizmy, to nie osobniki, lecz ludzkość-rasa-gatunek są nieśmiertelne. W służbie i dla nich osobniki żyją i żyją o tyle tylko, o ile są w ich służbie, o ile są częścią całości, a nie całością dla siebie, o ile nie oddzielają się od całości „egoizmu miedzą“. W innym znaczeniu nie można chyba brać słów Asnyka: „przez szereg istnień padających marnie“ (Son. XXII). Byłyby one niezrozumiałe, gdyby dla osobników, a nie dla gatunków czy jakiejś rasy istniał wszechświat i gdyby one, a nie gatunki były celem ewolucji. Co się zaś tyczy nieśmiertelności indywidualnej, to trudno coś konkretnego na podstawie Sonetów orzec. Jeżeli są jakie wzmianki, to raczej trzeba by je odnieść do nieśmiertelności, w sensie, podanym przez Comte'a, t. z. uznać życie wieczne w pamięci ludzkości. Przypatrzmy się z kolei rzeczy temu, co mówią filozofowie.

Dla Schellinga jednostka jest środkiem, gatunek zaś celem natury. Jako dowód podaje fakt, znany zresztą powszechnie, że niektóre osobniki świata zwierzęcego po zapłodnieniu lub złożeniu jajek giną. Natura nie troszczy się o te osobniki. Jednostki — mówi Schelling — i generacje giną, gatunek pozostaje<sup>1)</sup>. Według Hegla jednostki są ofiarą na rzecz całości, a idea spłaca haracz z jednostek na rzecz prawa zmienności<sup>2)</sup>, jeżeli zaś za całość na ziemi będziemy uważali z Heglem państwo, to człowiek w myśl prawdy, że wartość jednostki leży w przebywaniu w całości, ma o tyle wartość, o ile jest w państwie<sup>3)</sup>. Nawet przewodnicy ludzkości po spełnieniu swego wobec ludzkości obowiązku, padają jak puste łupiny<sup>4)</sup>. Co gorsza, według Schopenhauera, gdybyśmy mogli wglądać w krainę możliwości, duch ziemi ukazałby nam w obrazie „znakomite jednostki, świeczniki światła i bohaterów, których przypadek przed chwilą ich urzeczywistnienia się zniszczył“. I gdybyśmy — mówi filozof — narzekali z powodu zagłady tylu bogactw świata, duch zaśmiałyby się i pocieszył nas, że źródło jednostek i ich sił jest niewyczerpane; niema zysków, ani straty. Jest wola, która jedna jako nieskończone dążenie po trupach bytów idzie wciąż naprzód, dla której osiągnięty cel jest początkiem nowego dążenia, i tak w nieskończoność<sup>5)</sup>. Z powyższego wynika nie-dwuznacznie prawda, że u Asnyka ewolucja dotyczy tylko całości, mniejsza o nazwę, czy będzie się ona nazywała rasą, czy gatunkiem, czy Wszechświatem-Absolutem, że wartość jednostki i jej nieśmiertelność leży nie w niej samej jako całości, lecz

<sup>1)</sup> Fischer: Schellings Leben... str. 390, 527.

<sup>2)</sup> Vorlesungen über Phil. d. Gesch. str. 70.

<sup>3)</sup> Ibid. str. 77; Hartmann: Phil. d. Unb. T. II, str. 370.

<sup>4)</sup> Hegel: Vorlesungen... str. 68.

<sup>5)</sup> Schopenhauer: Die Welt als Wille und Vorstellung § 35, str. 250

(Recl. Bibl.).

w niej jako cząstce całości i to jeszcze pod tym warunkiem, że będzie działała na rzecz dobra całości, że będzie do zbiorowego skarbcza dorzucała ze swej strony jakieś dobra, które w skarbcu całości uzyskają to, co jest najwyższym sensem życia wieków: nieśmiertelność. Fechner mówi: Wszystko, czemkolwiek człowiek przyczynił się za życia do stworzenia, kształtowania, albo zachowania przejawiających się w ludzkości i przyrodzie idei, jest nieśmiertelną jego częścią, która działać będzie jeszcze dalej na stopniu trzecim, choć ciało, do którego działanie było przywiązane na stopniu drugim, dawno już ulegnie zepsuciu <sup>1)</sup>.

To wszystko odnosi się do stosunku jednostek do całości. Nie byłaby jednak ewolucja wyczerpana, sens życia uchwycony, gdyby teoria rozwoju nie zawierała w sobie drugiego równie ważnego zagadnienia: stosunku wzajemnego wobec siebie cząstek, znajdujących się w całości. Zagadnienie to dotyczy Asnyka więcej może pośrednio tylko, o niem Asnyk wyraźnie nie mówi, z drugiej strony jednak bez wyjaśnienia go inna kwestja, w którą Asnyk całe serce i wiarę w sens życia włożył, kwestja współzależności czyli solidaryzmu nie mogłaby być należycie wyjaśniona.

Stosunek jednostek względem siebie może być trojaki: nienawiść i walka, miłość i współpraca i trzeci nie wchodzący tu w rachubę, stosunek obojętności. Wyznawcą pierwszego jest Darwin, Schopenhauer, Stirner, drugiego Fechner, Comte, Gide i Bourgeois (innych pomijam).

Oba kierunki stoją na wręcz przeciwnych sobie stanowiskach. Jedni głoszą, że zasadą i czynnikiem rozwoju jest walka wszystkich przeciw wszystkim, walka o byt, drudzy, że nim jest współzależność-solidaryzm.

Nie ulega wątpliwości — mówi Bourgeois — że rozwój nauk biologicznych drugiej połowy XIX w. przyniósł początkowo tezie indywidualistycznej zasób potężnych argumentów, między innymi i ten, że przez tępienie słabszych... utrwalają się cechy użyteczne dla gatunku i istoty. Stąd — zdaniem indywidualistów — przyroda, odsłaniając nam tajniki postępu istot żyjących, podaje tem samem i rozwiązanie problemu społecznego <sup>2)</sup>. Jakim on będzie, przekonamy się później.

Równocześnie jednak ten sam myśliciel stwierdza, że ewolucja polega na współdziałaniu jednostek w działalności zbiorowej, że ewolucja jednostkowa jest funkcją zbiorowej, na pytanie zaś, czy prawo współzależności w przyrodzie przeczy rozwojowi jednostek, odpowiada przecząco <sup>3)</sup>. Fechner wprost już twierdzi, że Darwina czynnik walki o byt gra podrzędną

<sup>1)</sup> Fechner: Książeczka o życiu pośm. str. 38.

<sup>2)</sup> Leon Bourgeois: Solidaryzm (tł. pol.) 1908, str. 18.

<sup>3)</sup> Leon Bourgeois: Solidaryzm, str. 25.

rolę w rozwoju świata wobec „Princip einer Abhängigkeit der Existenzbedingungen der organischen Geschöpfe von einander und Ergänzung zu einander“<sup>1)</sup>. Jakgdyby w odpowiedzi na twierdzenia Schopenhauera, że ze zniszczenia świata roślinnego utrzymuje się świat zwierzęcy<sup>2)</sup>, Fechner dowodzi, że oba te światy są sobie potrzebne: świat roślinny zwierzęcemu, który bez pierwszego nie mógłby istnieć, roślinnemu zwierzęcy, który wydycha kwas węglowy roślinom potrzebny<sup>3)</sup>. Na innym miejscu daje przykład współzależności przy czynności zapylania kwiatów przez owady, które równocześnie biorą z tych kwiatów pożywienie<sup>4)</sup>. Lotze znowu, opierając się na swym systemie jedności w wielości, wręcz twierdzi, że wszystko co w życiu cenimy, opiera się na formie zgodnego połączenia różnorodnych czynników<sup>5)</sup>. Guyau znowu — zbyt może zresztą uogólniając swe twierdzenie — twierdzi, że w w. XIX jednostka dawniej zamknięta w swem mechanizmie pojedynczym, ukazała się nam jako istota zsolidaryzowana ze świadomością innych. Twierdzi, że solidarność zapanowała nad indywidualnością<sup>6)</sup>.

Teoria solidarności niepodzielnie nie panowała w XIX w., w każdym razie okrzyk Fouriera w r. 1818: „Odkryłem tajemnicę powszechnego współdziałania“<sup>7)</sup>, będzie coraz mocniej i powszechniej, choć pomału, rozbrzmiewał nad filozofją XIX w. Usłyszy ten okrzyk i Asnyk i stanie się — jak później zobaczymy — wyznawcą tych haseł, które już za jego życia skryształizowały się dzięki Gidowi (Zasady ekonomji politycznej 1883), Durckheimowi (Podział pracy 1893) i Bourgeois'owi (Solidarność 1896) w odrębną szkołę ekonomji politycznej, opartej na solidaryzmie, która będzie zupełnem przeciwstawieniem się szkole liberalnej, opartej na indywidualizmie, walce i konkurencji. Oba te kierunki, biorąc (do czego same się przyznają) początki z wyników i rozważań nad naukami biologicznymi, przenosiły je do dziedziny społecznej<sup>8)</sup> w tem najświętszem przekonaniu, że nauki przyrodnicze są jedynie zdolne do dostarczenia rządowi niezbędnych wskazówek w celu wyleczenia najgłębszych ran chwili obecnej<sup>9)</sup>, że dadzą normę, według której kształtujące się państwa najlepiej i najpełniej będą się rozwijały.

Że Asnyk będzie wyznawcą haseł solidaryzmu, pobieżny

<sup>1)</sup> Einige Ideen zur... 1873, str. 58. Stanowisko jednak Fechnera wobec Darwina pierwotnie bezwzględne, złagodniało nieco. Patrz Przedmowę do Einige Ideen...

<sup>2)</sup> Welt als V. u. W. § 27.

<sup>3)</sup> Einige Ideen... str. 58.

<sup>4)</sup> Ibid. str. 61.

<sup>5)</sup> Mikrokosmos. T. I, str. 415 i następ.

<sup>6)</sup> Fouillée: Moralność... str. 22.

<sup>7)</sup> Cytat w zasadach ekonomji politycznej Gide'a (tł. pol.) 1921, str. 189.

<sup>8)</sup> Już w r. 1839 Piotr Leroux używa wyrazu solidarność w zastosowaniu do społeczeństwa (Gide: Solidaryzm. 1908, str. 67).

<sup>9)</sup> Słowa Perriera u Bourgeois'a (Solidaryzm, str. 27).



już przegląd Sonetów nad Głębiami mówi o tem. O ile zaś i jak bardzo jest ich wyznawcą, odpowie na to tylko bliższe rozpatrzenie i poznanie tych haseł.

### ROZDZIAŁ III.

#### Solidaryzm.

Powstanie szkoły liberalnej i solidarystycznej było niczem innym jak przeniesieniem praw z dziedziny przyrodniczej do społecznej, ponieważ zaś prawa tak jednej, jak i drugiej dziedziny, będącej częścią wszechświata, są właściwie w miniaturze prawami kosmosu, pytanie więc czy prawo walki czy miłości rządzi ludzkością jest równocześnie pytaniem natury ogólniejszej, bo odnoszącem się do praw rządzących wszechświatem i jego ewolucją. Pytanie zatem rozszerzone brzmi: Czy prawem ewolucji powszechnej jest walka wszystkich przeciw wszystkim, czy współzależność i kto normuje zasady postępowania: jednostka-częśćka, czy kosmos-całość.

Szkoła liberalna obrała to pierwsze. Zasady jej, to kult jednostki, podczas gdy szkoły solidarystycznej zasadą: kult zbiorowości. Obie jednak mają ten sam cel, t. j. dobro ogółu, przynajmniej tak głosi szkoła liberalna. Różnica zatem między nimi polegałaby w różnicy dróg, do wspólnego celu prowadzących, a nie w celu. Szkoła np. liberalna twierdzi, że wolna, bezwzględna nawet konkurencja przez państwo nie krępowana, t. z. zasada *laisser-faire*, aczkolwiek pozwala z całą energją i bezwzględnością silniejszym jednostkom gnębić słabsze w imię interesu jednostkowego, to jednak osiągnięcie tego właśnie interesu indywidualnego jest równocześnie osiągnięciem interesu publicznego<sup>1)</sup>. Rzecz zrozumiała, że zasada niekrępowania w niczem jednostek wyjątkowo uzdolnionych do współzawodnictwa ekonomicznego, jest zniszczeniem słabszych, lecz na to szkoła liberalna odpowiada, że nie zasada temu winna, lecz słabość jednostek. Zresztą na wymarciu słabych zyskuje gatunek, a z nim i społeczeństwo, w walce zaś o byt i dobro ogółu niema czasu na myśli o „poszczególnych troskach“ i na łagodzenie „poszczególnych bólów“<sup>2)</sup>. Wobec takiej zasady rola państwa wobec jednostek ograniczać się będzie jedynie do zabezpieczenia jednostkom bezpieczeństwa i swobodnego rozwoju, nie wolno mu w każdym razie interweniować na wypadek

<sup>1)</sup> K. Gide: Zasady ekonomji politycznej. Patrz, co o tem mówi Hartmann: *Phänomenologie d. sitl. Bew.* str. 675.

<sup>2)</sup> Stirner: *Der Einzige und s. Eigentum* (Recl. Bibl.) str. 156. Ciekawe są wywody Monrada o związku między liberalizmem i ewolucjonizmem, o szkodliwości pierwszego, który na pozór przyczynia się do postępu, w rzeczywistości prowadzi do śmierci ducha na korzyść materji i dobrobytu. (*Denkrichtungen d. n. Zeit*, 1879, str. 268).

konfliktu między jednostkami. Byłoby to bowiem krępowanie swobodnego rozwoju, na którym cały ustroj społeczny się opiera <sup>1)</sup>).

Zasady szkoły liberalnej zadowolić nie mogły, mimo bowiem celu ogólniejszego, jakim ma być dobro ogółu, kryje się w nim brutalny egoizm i prawo jednostki, która na wypadek konfliktu ze społeczeństwem, nie zechce ze swych korzyści zrezygnować.

Egoistyczny czynnik — mówi Hartmann — żąda wyraźnie, aby na wypadek konfliktu oddać pierwszeństwo jednostce, a tem samem uznaje, że w jednostce, a nie w całości leży cel świata, co sprzeciwia się pojęciu ewolucji. Albo — konkluduje Hartmann — jest cel, a wtedy nie leży on w jednostkach, tylko gdzieindziej, albo go wogóle niema, a jeśli tak, to niema celu i sensu świata <sup>2)</sup>).

Egoizm starożytności, czyto hedonizmu czy eudemonizmu, zabarwiony czynnikami społecznym, wyda utylitaryzm w rozmaitych odcieniach od egoistycznego utylitaryzmu Hobbesa począwszy, a skończywszy na umysłowym Milla. Wszędzie w nich np. w utylitaryzmie Benthama będzie egoizm, aczkolwiek będzie on chciał wyjść poza ciasny zakres dążności osobniczych i mówić o korzyściach społecznych. Nie negując znaczenia egoizmu w życiu ekonomicznem, w którym np. Smith widzi czynnik bogactwa narodowego, trzeba stwierdzić, że powiedzenia utylitarystów, że człowiek dobrowolnie w razie potrzeby ograniczy swój pożytek i poniesie ofiarę na rzecz drugich i społeczeństwa, zawierają w sobie sprzeczność i niejasność. Na pytanie, jakie prawo czy obowiązek będzie „tę potrzebę“ normowało, niema odpowiedzi. W teorii zaś harmonji interesów, pytanie to tem jaśniej będzie oczekiwało odpowiedzi. Ma rację Struve, gdy mówi, że pożytek własny z obowiązkiem wobec drugich stoi w sprzeczności, że więc na nim ani pożytek, ani rozdział zysków opierać się nie może <sup>3)</sup>. Teoria zatem, że w dobru jednostki leży dobro ogółu (a istnieje ona we wszystkich systemach utylitaryzmu), jako niewystarczająca, musi być odwrócona na teorię, że w dobru całości leży dobro jednostki. Na tem zasadza się teoria państwa u Hegla i to jest zasadą wszystkich systemów ewolucyjnych, w których nie przez jednostkę, lecz przez gatunek odbywa się postęp i rozwój. Byłaby to zatem zasada moralna postępu kulturalnego, t. z. ewolucjonizm, w którym jednostka poczytywana za zjawisko tylko, za moment w rozwoju Absolutu, ma o tyle rację bytu i prawo do szczęścia, o ile współdziała w rozwoju i gromadzeniu szczęścia zbiorowego. Na miejsce egoizmu wstępuje miłość i poświęcenie jednostki dla dobra ogółu — stała formuła solidaryzmu.

<sup>1)</sup> Leon Bourgeois: Solidaryzm, str. 18.

<sup>2)</sup> Phänom. d. sitt. Bew. str. 555.

<sup>3)</sup> Struve: Wstęp krytyczny do filozofji 1893, str. 448.

Czynniki te tak przeciwne czynnikom egoistycznym, które weszły w skład szkoły liberalnej, rozwijały się obok nich równolegle. Solidaryzm jako przeciwieństwo walki i egoizmu, był jako wyraz wcześniejszy od znaczenia później mu przypisywanego, tembardziej od szkoły pod tem imieniem powstałej. Już w *Doctrine Saint-Simonienne* jest jakby echo późniejszego rozdziału na dwie zasady: zasadę antagonizmu-walki i asocjacji. Już tam pierwsza zasada zaliczona jest do przeszłości, druga do przyszłości, jako ostateczny cel ludzkości, w której wszyscy będą stowarzyszeni, a jedynym łącznikiem będzie miłość<sup>1)</sup>, według Hartmanna zaś i Comte'a popęd towarzyski. Hartmann nazywa go nową etyką w przeciwieństwie do egoistycznej pseudomoralności starożytnej i heteronomji średniowiecza. Według niego popęd towarzyski stoi na pograniczu egoistycznych instynktów z jednej, a socjalnych i moralnych z drugiej strony<sup>2)</sup>.

Co więcej, w samej teorii walki o byt bezwzględnej i niezłomnej, w teorii zatem liberalnej leżały zarodki nowych kierunków, z nią zupełnie sprzecznych, leżała mianowicie ta prawda, że jednostka — wbrew twierdzeniu liberalistów — walczyć o byt z innymi jednostkami, świadomie czy nieświadomie im pomaga, że zatem wolna konkurencja zawiera w sobie obok pierwiastków walki i antagonizmu również i pierwiastki współzależności i współdziałania. Prawda ta wypływała już z zasady, wyrażonej przez Fechnera, że jednostka w swem działaniu wpływa i zmienia inne jednostki, którą to zasadę Guyau wyraził w ten sposób, że jednostka nie jest w swem działaniu izolowana, przeciwnie, przenikają ją wpływy innych bytów. Zasadę zaś tę — jak mówi Fouillée — wziętą z psychologii, fizjologii i socjologii, z tego samego zatem źródła, co i szkoła liberalna, inaczej tylko spostrzegając i co innego zobaczył<sup>3)</sup>. Na prawie więc z przyrody organicznej wziętem, że faktem w przyrodzie zasadniczym jest współzależność części, tworzących pewne indywiduum, że czynność jednej części wpływa na inne, a śmierć jej lub choroba wywołuje zaburzenia w całości, na prawie tem szkoła solidarystyczna oparła swój system i przeniosła go na teren społeczny<sup>4)</sup>. Prawo to

1) Bolesław Limanowski: *Hist. ruchu społeczn.* 1890.

2) *Phil. d. sitl. Bew.* str. 214 i następ.

3) Fouillée: *Moralność*... str. 24—26.

4) Bourgeois np. zauważył, że czynności indywidualne odrębnione rosną powoli; przeciwstawione znoszą się wzajem; pozostawione obok siebie — sumują się; jedynie czynności zrzeszone wzrastają szybko, trwają i mnożą się (*Solidarność*, str. 25).

Jednostki wpływają na siebie. Patrz rozdział: *Ewolucja*. Herder konstatuje zależność w słowach: „wenn Eins verändert, müssen sie sich alle verändern (Ideen, T. II, ks. 15, str. 347).

Fechner: *Jedes konnte nur entstehen, jedes kann nur fortbestehen in Ergänzung mit dem anderen (Zend-Avesta, I, str. 225).*

Lotze: *Mikrokosmos*, I, str. 433.

Guyau w wierszu: *Solidarité*:

rozszerzone na cały wszechświat, da prawo t. z. solidarności mistycznej, według której wszechświat jest jedną rodziną, której członkowie, dążąc do wspólnego celu: rozwoju i uszczęśliwienia Absolutu, siebie równocześnie rozwijają, drogą zaś do tego wiodącą jest współpraca. W takiej jedności mistycznej, wszystko obejmującej, niema różnicy między pokoleniami np. czy one są zmarłe, czy żywe; wszystkie pracują, wszędzie wpływ wzajemny, wzajemna odpowiedzialność i wspólne gromadzenie dobra zbiorowego. Już u Herdera dzieci pokutują za winy rodziców, potomni za winy poprzednich pokoleń<sup>1)</sup>; u Fechnera cała kultura duchowa przeszłości wpływa na terażniejszość i działa na każdego człowieka, a jak Bóg w nas żyje, a my w Nim, tak duchy zmarłych w nas, a my w nich żyjemy<sup>2)</sup>. Gdzieindziej dowodzi, że ludzkość byłaby nieokrzesaną istotą, gdyby w niej nie współdziałało tysiące duchów, które pracują nadal w związku z nami nad tem, co zaczęły. Z drugiej strony idea zmarłych, która jest w nas, jest przez nas kształtowana dalej<sup>3)</sup>. Comte, czyniąc solidarność pojęciem statyki socjologicznej, a ludzkość przedmiotem religii, nie mógł lepiej określić tej mistycznej solidarności, aniżeli to uczynił, gdy pisał, że duchy zmarłych coraz więcej w nas rządzą<sup>4)</sup> i że my, żyjący, dostajemy się coraz bardziej pod panowanie umarłych<sup>5)</sup>. Tę to właśnie solidarność mistyczną ma na myśli Asnyk, gdy mówi w sonecie XVIII, że twarde obowiązki i współnictwo winy „utrwała wielki religijny związek, łączący członków rozpierzchłej rodziny w Duchu, co wszystko ożywia jedyny“<sup>6)</sup>. Solidarność ta u Gide'a, twórcy szkoły ekonomicznej, opartej na solidaryzmie, będzie jedną z 6 kategorii solidarności, którą zdefiniuje jako dążność jednostek do jedności, do zawiązania łączności rodzaju ludzkiego<sup>7)</sup>.

Mówiliśmy, że w pojęciu solidarności mistycznej mieści się prawo wzajemnej odpowiedzialności, dziedziczenie i gromadzenie dobra zbiorowego. Dwa te prawa, wynikające z założenia i zasad prawa ogólniejszego, jakim jest solidarność mistyczna, noszą u Gide'a nazwę prawnno-moralnej i fizjologicznej solidarności<sup>8)</sup>. Pierwsza z nich, przeciw której najwięcej podno-

Zgodność jakaś, współdzwzięność —

Takiem życie moje.. (Fouillée: Moralność, str. 27).

<sup>1)</sup> Ideen... T. II, ks. 15, str. 362.

<sup>2)</sup> Fechner: Die drei Motive... 1863, str. 172—174; Książeczka..., str. 38, 57.

<sup>3)</sup> Fechner: Zend-Avesta, str. 231—3.

<sup>4)</sup> K. Gide: Solidaryzm, str. 32.

<sup>5)</sup> Pawlicki: Studja nad pozytywizmem, str. 52; Limanowski: Ruch społeczny, str. 51—52. Gruber: Życie i doktryna Comte'a, tł. pol. 1897.

<sup>6)</sup> Guyau również przenosi solidaryzm nie tylko na stosunek jednostek do społeczeństwa, lecz i na stosunek ich do całej przyrody (Fouillée: Moralność... str. 24).

<sup>7)</sup> Gide: Solidaryzm, str. 34.

<sup>8)</sup> Ibid. str. 33.

szeno zarzutów, polega na zbiorowej odpowiedzialności. Zasadę jej możnaby krótko sformułować, jak to uczynił Asnyk w sonecie XIV w słowach: każdy za wszystkich, za każdego wszyscy. Solidarność znówu fizjologiczna, znana już dobrze Comte'owi, polega na niezbędnych stosunkach między organami jednego organizmu<sup>1)</sup>, jak również na zależności wzajemnej pokoleń po sobie następujących.

Mówiliśmy poprzednio, że solidarność jest odpowiedzialnością na pytanie, czy ewolucja odbywa się na drodze walki, czy współżycia między bytami jako cząstkami Wszechjedności-Kosmosu. Obecnie, przez połączenie celu czy zasady ewolucji, jaką np. może być zasada moralna postępu kulturalnego, czy też szczęśliwość powszechna, znana pod nazwą altruizmu społecznego<sup>2)</sup>, ze solidarnością czyli sposobem, w jaki te zasady czy cele mogłyby się urzeczywistnić, przez połączenie to możnaby z pewnemi odchyleniami zbliżyć się do stanowiska Asnyka, jakie zajmuje w Sonetach. Nie ulega wątpliwości, że po rozstrzygnięciu pytania co do stosunku cząstek-jednostek do całości na korzyść całości, a więc na korzyść zbiorowości, Asnyk musiał, jak to uczynił np. Höfding<sup>3)</sup>, przenieść punkt ciężkości zagadnień na etykę społeczną, dając jej przed etyką indywidualną absolutne pierwszeństwo. Wynikało to zresztą z dotychczasowych rozważań i teoryj. Wszystko, co nosiło znamię osobistych pragnień, musiało zginąć, egoizm uważany przez Wundta za źródło wszelkiej niemoralności, a przez Langego (o ile zbyt się rozpanoszy) za przyczynę upadku kultury<sup>4)</sup>, musi być usunięty z życia społecznego zupełnie, albo wejść w służbę dobra zbiorowego, jak o tem marzy Fechner, gdy mówi o zgodności woli jednostkowej i zbiorowej<sup>5)</sup>. Teorja, że interesy ogółu najlepiej są strzeżone, gdy rozmyślna troska o ten ogół jest najmniejsza, a jednostki bez przeszkody pilnują własnych interesów, co Fechner krótko wyraża: Najlepiej dba o ludzkość ten, który dba o siebie<sup>6)</sup>, teorja ta ekonomji, zawierając w sobie wiele prawdy, przemycza świadomie czy nieświadomie teorję walki i jest mimo wszystko, jak słusznie zaznacza Stirner, egoistyczna<sup>7)</sup>. Jest nią również lepsza nieco od niej teorja harmonji interesów.

<sup>1)</sup> Bourgeois mówi, że doskonała jest ta organizacja, w której istnieje równowaga między częściami a całością tak dalece, że w niej całość egzystuje dla całości, a części dla całości (Solidarność, str. 29).

<sup>2)</sup> Pomijam inne zasady jako niemające punktów stycznych z Sonetami nad Głębiami. Wylicza je i przedstawia ich historję Hartmann w *Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins*, Cathrein w *Filozofji moralnej* (T. I, str. 134).

<sup>3)</sup> *Etyka* (tł. pol.) 1902. T. I, str. 53.

<sup>4)</sup> Lange: *Historja materjalizmu* T. II, str. 431.

<sup>5)</sup> *Zend-Avesta*. I, str. 193.

<sup>6)</sup> *Über das höchste Gut*, str. 65; *Zend-Avesta*. T. II, str. 378.

<sup>7)</sup> *Der Einzige* u. s. Eigentum: „dass er (sc. człowiek) damit auch an-

Egoizm więc, jakiegokolwiek mógłby przynieść korzyści jednostkom, a dzięki nim społeczeństwom, mimo nawet teorii Benthama, że dobrze zrozumiany interes własny znaczy to samo, co dobrze czynić drugiemu, którego możemy potrzebować, egoizm mimo wszystko nie może wchodzić w skład pojęcia solidarności, której główną formułą jest: Poświęcenie osobiste za zysk społeczny. Nic też dziwnego, że Asnyk pod żadną formą nie przyjmuje egoizmu, nie licząc się zresztą, jak to czyni i solidaryzm, z wymaganiami życia i z tem, że egoizm jest wielkim budowniczym; trzeba mu tylko dać odpowiednią straż, w tym wypadku poddać go pod rozkazy zmysłu i etyki społecznej. Z egoizmu więc wszelkiego oczyszczona solidarność z hasłem: poświęcenie dla dobra ogólnego stanie się u Asnyka modłą, normującą stosunek wzajemny jednostek do siebie i do społeczeństwa, w którym o tyle mają prawo istnieć, o ile dlań pracują, gdzie wszystko jest wspólne: kultura materialna i duchowa — skarb wiecznych, niezniszczalnych pierwiastków ludzkich.

Z zagadnieniem tem przechodzimy do omówienia solidarności fizjologicznej. Cechą jej zasadniczą jest dziedziczenie i łączność prawie że natury cielesnej pokoleń dawnych z obecnymi i przyszłymi. Już w chwili narodzin naszych, mówi Bourgeois, zaczynamy korzystać z olbrzymiego kapitału, uzbieranego przez wszystkie poprzednie pokolenia <sup>1)</sup>, które, mówi dalej, stworzyły ten kapitał idei, sił i użyteczności dla wszystkich tych, co po nich będą powołani do życia <sup>2)</sup>. Jesteśmy więc współspadkobiercami niepodzielnego spadku, który należy do wszystkich i do jednego <sup>3)</sup>. Cała kultura duchowa przeszłości, mówi znowu Fechner, wpływa na terażniejszość i działa na każdego człowieka już od jego urodzenia <sup>4)</sup>. Sully Prudhomme mówi już wprost, że każda istota jest wytworem dawnych pokoleń i ras, od których pochodzi <sup>5)</sup>, Lexis zaś, opierając się na teorii dziedziczenia, odwraca porządek i mówi, że nie jednostka dziedziczy kapitał pokoleń, lecz ten ostatni dziedziczy jednostkę <sup>6)</sup>, trzeba dodać, jako pracownika, który ten kapitał wzbogaci i wzbogacony odda nowym pracownikom, z którego następne będą korzystały pokolenia.

Przechodząc do Asnyka, stwierdzamy, że jego wynurzenia w niczem nie różnią się od wynurzeń wymienionych myślicieli. Również i według niego żywi nas zasób pracy plemion długiej (S. XIII), z drugiej strony „z naszych czynów i z na-

dern, ja der Nachwelt nützlich war, nimmt seiner Arbeit den egoistischen Charakter nicht“ (str. 157).

<sup>1)</sup> Bourgeois: Solidaryzm, str. 22, 49.

<sup>2)</sup> Ibid. str. 54.

<sup>3)</sup> Gide: Solidaryzm, str. 70.

<sup>4)</sup> Fechner: Die drei Motive .. str. 172.

<sup>5)</sup> Cytat w Solidaryzmie Bourgeois'a, str. 54.

<sup>6)</sup> M. Lexis: Istota i zadania kultury, str. 28.

szej zasługi korzystać będą znów następcy nasi“ (S. XIII). Tak według Asnyka, jak i Fechnera, istnieje powszechny skarbiec duchowy, z którego każdy czerpie i korzysta (S. XIII)<sup>1)</sup>. I jeszcze w jednym punkcie zbliżają się do siebie ci dwaj ludzie. Jest nim sposób wpływania na siebie pokoleń. U Fechnera to, co pozostało po umarłych, wdziera się do naszego życia, a dzięki temu żyją umarli dalej. Duchy te pracują nadal w związku z nami nad tem, co zaczęły<sup>2)</sup>. Ludzkość, mówi Fechner, rozwija się i postępuje dzięki temu, że żyjące i działające w ludzkości niezliczone duchowe jednostki zrastają się w większe ustroje duchowe<sup>3)</sup>. Pomijając to, że wiara ta jest jedyną nieśmiertelnością, jaką sobie stworzył Comte, stwierdzić trzeba ten sam sposób współżycia i u Asnyka, u którego „zmarłych pokoleń idealna sfera w żywej ludzkości wieczne ma siedlisko“ (S. XIII), z której to sfery jak z życiodajnej strugi czerpiemy napój, co pragnienie gasi. Struga ta jednak zawiera w sobie obok skarbów dobrych i złe (rozumie się, chwilowo), w których na mocy prawa dziedziczenia musimy uczestniczyć. Prawo bowiem dziedziczenia obejmuje zło i dobro, podobnie jak człowiek przystępując do jakiegoś towarzystwa, musi przyjąć na siebie nie tylko jego aktywa lecz i passywa, towarzystwem zaś takim jest ludzkość, którego stając się członkiem, musi człowiek wziąć na siebie wszystkie ciężary (i wszyscy następstw ciężary ponoszą XVIII), zło (tak złe jak dobre wspólną jest zdobyczą XVIII), jego zobowiązania, przestępstwa i winy (współnictwo winy XVIII). Są to następstwa testamentu i „legatu całej przeszłości dla całej przyszłości“<sup>4)</sup>, legatu bardzo ciężkiego, od którego jednak żaden człowiek uchylić się nie może.

Poza dziedziczeniem wspólnego spadku, należącego do ludzkości, człowiek jako jej członek, jako wytwór „dawnych pokoleń i ras dawnych“, zależy od niej w dobru i złu, odpowiedzialny za pracę pokoleń poprzednich, jak one znowu są odpowiedzialne za to, co ze swego członka zrobiły, jak go ukształtowały, co w nim rozwinęły i w czym go ugruntowały. Jego charakter zależny jest od jakości skarbu, z którego bierze siły i soki, z drugiej strony odpowiada przed przyszłemi pokoleniami za swą pracę, która może albo uszlachetnić, albo zdeprawować pokolenia, które przyjdą.

Na dzieci więc spada — mówi Asnyk — win ojcowskich brzemień, wszyscy są odpowiedzialni za cudze nawet zbrodnie i szaleństwa, każdemu w udziale część winy przypadnie, ludzkość pokutuje za zbrodnie swego syna. Odpowiedzialność tę definiuje w słowach, wyżej już przytoczonych: „każdy za wszystkich, za każdego wszyscy“, definiując w ten sposób t. zw. so-

<sup>1)</sup> Fechner: Zend-Avesta, 230 i następ.

<sup>2)</sup> Fechner: Książeczka... str. 33.

<sup>3)</sup> Fechner: Książeczka... str. 55.

<sup>4)</sup> Bourgeois: Solidaryzm, str. 52, 64.

lidarnosć prawno-moralną, wynikłą z zasady, że „jedni od drugich nawzajem zależą“, że od choroby jednej cząstki organizmu, zależy zdrowie lub choroba innych z nią związanych. Wychodząc z tego samego założenia, twierdzi i Fechner, że Bóg karze naszych rodziców w nas, że każdy musi pokutować za błędy innych i je poprawiać i że jest do tego zmuszony przez porządek świata<sup>1)</sup>. Tłumaczy zaś to Gide tem, że każdy nasz czyn odbija się dodatnio lub ujemnie na bliźnich i odwrotnie, że więc odpowiedzialność nasza i ryzyko zwiększają się w olbrzymich rozmiarach<sup>2)</sup>.

Przeciwko tego rodzaju odpowiedzialności zwrócono wiele zarzutów, które tem samem będą dotyczyły i Asnyka. Teoria odpowiedzialności moralnej z jednej strony rozszerza naszą odpowiedzialność poza nas samych i nasze czyny, skądinąd jednak odpowiedzialność np. zbrodniarza zmniejszona jest o całą tę część, która przypada na innych. Każdy winien odpowiadać za swoje czyny, odpowiedzialność zatem zbiorowa uniewinnia wielu, nie pozwala nikogo karać, gdyż winno się karać wszystkie pokolenia, które wytworzyły czyn i psychikę zbrodniarza. W dziedziczności więc i odpowiedzialności zbiorowej leży słabość solidarności prawno-moralnej, jak w solidarności fizjologicznej leży — według liberałów — zaród parazytyzmu, aczkolwiek Gide chce ją od tego zarzutu uwolnić<sup>3)</sup>.

Nie ulega wątpliwości, że teoria solidarności nie jest alfą i omegą wszelkiego życia i jego wytłumaczeniem, jest jednak jedną z najbardziej kulturalnych teoryj, wyłączających walkę i nienawiść i to nie tylko, jak to czyni np. socjalizm zblizony bardzo do solidaryzmu, ze stosunku między jednostkami, lecz i ze stosunku wzajemnego klas<sup>4)</sup>. Uczynił z życia nie walkę

<sup>1)</sup> Fechner: Zend-Avesta, str. 376.

<sup>2)</sup> Gide: Zasady ekonomji... str. 49.

<sup>3)</sup> Gide: Solidaryzm, str. 86—7.

<sup>4)</sup> Asnykowi, sięgającemu po mandat poselski, zarzucił współredaktor „Czasu“ Dębicki, autor przeciw niemu skierowanych odezw, że Asnyk opiera się na demokracji, która prowadzi do demagogii i socjalizmu. Socjalizm, użyty tutaj w znaczeniu ujemnem, oznacza zaprzeczenie wszystkiego, na czem opierał się dotychczasowy ustrój społeczny. To miał na myśli Tarnowski, gdy demokratów z „Reformy“, gdzie pracował i Asnyk, nazwał jenerałami przeczenia. Przypatrzmy się temu nieco bliżej.

Nie ulega wątpliwości, że jak z jednej strony solidaryzm ma wiele stycznych myśli i hasła z socjalizmem, tak z drugiej strony demokracja opiera się na hasłach solidarystycznych. Hasłem ich wszystkich jest przede wszystkim walka z liberalizmem ekonomicznym, który jako że („głosi program demokracji z r. 1900“) na polu społecznem i ekonomicznem pod błędnem hasłem nieograniczonej ekonomicznej konkurencji, wydał słabsze żywioły na eksploatację i wycisk silniejszych, musi ustąpić myśli społecznej. Ponadto program klubu ludowo-demokratycznego z dnia 27 lutego 1903, między innemi mówi: Jako zasadę moralną w życiu społeczeństwa polskiego stawiamy solidarność zharmonizowaną z interesem, ogółu (Feldman: Stronictwa i programy polityczne w Galicji 1846—1906 t. II, str. 42, 73). Solidarność ekonomiczna, t. j. zgodność interesów jednostek pomiędzy sobą,



glądatorów, lub wyścigi kwadryg, lub miejsca materialnego żerowiska, lecz stworzył Rodzinę z kultem przeszłości i pracą dla przyszłości, gdzie, nie deprecjując nikogo, pracuje się dla dobra ogółu, a to dlatego, że w dobru zbiorowem leży i dobro jednostek. Ma słuszność Hartmann, gdy mówi, że z jednej strony jednostka, widząc tożsamość istoty wszystkich jednostek, strzeże się przed narzucaniem swej woli drugim, z drugiej strony widzi w rozwoju świata proces Absolutu, a w normalnym porządku świata ludzkość jako część absolutnego, celowego planu świata. W tej właśnie harmonii części i całości, celów jednostki z celami Absolutu, leży rozwój, z drugiej strony w tem, że jednostka nie narzuca swej woli drugiej jednostce, lecz uważa ją za siebie, za brata, leży miłość i to przekonanie, że wszyscy sobie są potrzebni, leży współzależność — solidaryzm.

### ZAKOŃCZENIE.

W jednym miejscu swego dzieła pisze Guyau, że człowiek, chcący osiąść wieczność, płacze jak dziecko, pragnące księżycy, a potem pisze wielką księgę, jeśli jest filozofem, poemat, jeśli jest poetą.

Słowa te możemy odnieść do Asnyka. Nie był on wprawdzie filozofem w ścisłym słowa znaczeniu, t. z. człowiekiem, piszącym „wielkie księgi“, brak mu bowiem było umysłu dialektycznego, odznaczającego się oryginalnością pomysłów filozo-

odpowiada np. podziałowi pracy w socjalizmie; w tym podziale widzi Durckheim najlepszą formę solidarności. Forma ta wyklucza walkę, która może tylko istnieć między jednostkami, dążącymi do jednego celu. I socjalizm to głosi. Kautsky np. głosi, że podział pracy nie może nigdy tak daleko się posunąć, by części pojedyncze stały się samodzielne. Podział pracy działać będzie tem doskonalej, im części są ściślej ze sobą związane, im większa będzie harmonja. Kamieniem węgielnym socjalizmu jest zasada dobra ogólnego. Jednostka żyje dzięki społeczeństwu i dla społeczeństwa, logika zaś socjalistów doprowadza do wszechwładzy ogółu nad jednostką. Na to pisać się może i solidaryzm. Na tem koniec podobieństwom. Różnice są zasadnicze. W nieuznawaniu nawet walki przez solidaryzm i socjalizm leży różnica. Kiedy bowiem solidaryzm nie uznaje walki wogóle, socjalizm tylko między jednostkami. Walka jednak klas jest głównem jego hasłem. Tylko walka klasowa — mówi Kautsky — a nie odosobnione dążenia jednostek, posiada siłę posuwania społeczeństw dalej (Etyka, 1906, str. 144).

Solidaryzm nadto w przeciwieństwie do socjalizmu nie odrzuca instytucyj ustroju społecznego, np. dziedziczości, własności, wolności obrotu, materializm zaś nazwany przez Kautskiego filozofją walki przeciw potęgom panującym nie stał się filozofją solidaryzmu. I jeszcze jedno. Socjalizm nie uznaje celu ogólnego świata jako całości. Znadto jest zajęty materialistycznym pojmowaniem dziejów. Tymczasem pojęcie celu ogólnego (chluba filozofji Hartmanna) wieje z każdego wiersza Sonetów nad Głębiami i w tym właśnie celu widzi Asnyk rozwój i sens Wszechświata, a nie klasy proletariackiej tylko, a dopiero przez nią społeczeństwa.

Tak wygląda socjalizm i demagogja Asnyka, którego zacietrzewienie partyjne nazwało „poetą nie rozumiejącym się na tem, co mówi“.

ficznych, był zato poetą refleksyjnym, o umyśle konstrukcyjnym, skupiającym w sobie pracę poprzednich pokoleń i filozofów. Chciał nadto osiąść wieczność, wieczne słowo Wszechświata i był smutny, t. z. pieścił ideał w duszy, którego z rzeczywistością pogodzić nie mógł czy nie umiał. Był nadto poetą epoki przełomowej, a taka epoka i tacy ludzie są smutni. Z jednej bowiem strony zdają sobie sprawę z praw ewolucji, niszczącej stare, a tworzącej nowe formy, z drugiej strony niepewność jakie będą te formy i żal za starymi, aczkolwiek już zużytemi, rodzi tęsknotę za przeszłością, nieufność ku terażniejszości, wkraczającej w nową formę bytowania. Teraźniejszość zaś ta, aczkolwiek biorąca już na się nowe formy, nie budziła entuzjazmu, jeżeli zaś Asnyk z nią się godził, to dlatego, że wejrział w głębiny dziejów i ludzkości i dowiedział się, że prawem życia jest śmierć starych i narodziny form nowych.

Teraźniejszość entuzjazmu budzić nie mogła. Na miejsce pracy — mówi Lotze o tych czasach — wstąpił interes, ten dziwny wytwór społeczeństwa, który jednostkę czyni swym sługą, a delikatne siły dziecka obraca na pracę, niezliczone zaś „postępy jednostek na polu wiedzy i władzy, które bez wątpienia w tem wytworzeniu i rozpanoszeniu się zewnętrznych dóbr zostały uczynione, nie przyczyniły się w żadnym razie do postępu ogólnego szczęścia życia“.

Jeszcze dosadniej charakteryzuje je Lange, dla którego cechą istotną tych czasów jest: gromadzić środki używania, a następnie środki te obracać nie na używanie, lecz znów na gromadzenie zarobku. Materjalizm więc, brutalna walka Darwina o byt, liberalizm w życiu ekonomicznym, musiały — mimo bardzo wielu cech dodatnich — działać ujemnie na wrażliwego i wychowanego w ideologii romantyzmu Asnyka, który musiał, podobnie jak Hartmann, tęsknić za ideałem, a ta tęsknota za ideałem musiała często zastąpić mu brak ideału tych czasów.

W Sonetach nad głębiami jest szukanie ideału, chęć za-trzymania skołataney myśli na jakimś punkcie, który byłby wytłumaczeniem zagadek życia i sensu wszechświata. Ideałem takim jest ludzkość, wspólna dla niej praca wszystkich, praca pozbawiona walk egoistycznych i deptań drugich, słowem ideał i kult zbiorowości, oparty o metafizyczne podstawy, zbudowane na filozofji monistycznej, wiążącej cały wszechświat w jedną wielką rodzinę. To, co dawniej powiedział:

W olbrzymim pokoleń trudzie  
Bądźmy ogniwem łańcucha,  
Co się poświęca (Nowy Rok)

dziś przemyślane i systemem filozoficznym stwierdzone, staje się pewnikiem o wielkiej wartości nie tylko teoretyczno-filozoficznej, lecz przede wszystkim praktycznej, zwłaszcza w zasto-

sowaniu do problemów społecznych, które Asnyk wziął od Comte’a, do walk partyjnych, którym miał sposobność się przyjrzeć, a nawet brutalność ich odczuć na samym sobie.

Patrząc z wysokiego stanowiska ewolucji i solidaryzmu, nie dziwi się już Asnyk walkom, pozornej śmierci, bólowi i rozdwojeniu się haseł epoki przełomowej. Wie, że rozdwojenie na mocy prawa dialektycznego stworzy syntezę, harmonję, jako wyższy szczebel od szczebla walki chwilowo dla życia koniecznej i potrzebnej.

Sądzę, że kult zbiorowości, hasło: wszystko dla ludzkości i społeczeństwa, a przez nie dopiero dla jednostki, jest największym słowem, jakie Asnyk wyprowadził z głębin filozofii XIX w.

Drugim takim słowem, to moc przekonania, że narodu nikt, prócz niego samego, nie zabije, że życiem i duszą narodu jest jego cel i ciągły rozwój, a śmiercią jego śmierć ducha, t. z. rezygnacja z dalszego rozwoju, poświęcenie przyszłości na rzecz teraźniejszości, samozaprzeczenie się.

Trzecim to wiara, że miłość, a nie nienawiść rządzi światem i prowadzi do celu.

Te wielkie słowa, wyprowadzone z zagadnień filozoficznych, wskazują, że Asnyk zajął się systemami filozoficznymi nie dla nich samych, nie jako filozof-teoretyk, lecz przerzucał je z myślą rozwiązania zagadki dręczącej go, a odnoszącej się do celu i sensu wszechświata, a przede wszystkim do jego własnego narodu.

Asnyk, jak przystało na Polaka i zgodnie z tradycją uświęconą pięknym dowcipem: „O słoniu i kwestji polskiej”, zakończył filozofję sonetów Polską.

Rzecz zrozumiała, że Sonety nie odpowiadają na wszystkie pytania, stawiane przez filozofję XIX w. Nie jest to zadaniem poezji, która rzuca myśli, troskę zaś o ich wykończenie pozostawia innym.

W każdym razie poruszają Sonety najważniejsze problemy XIX w., jak np. stosunek jednostki do społeczeństwa, czyli teorię uniwersalizmu i indywidualizmu, odziedziczoną po epoce renesansu i teorię poznania Kanta. Ponadto Sonety cechuje to samo, czem odznaczał się wiek XIX: praktyczność i eklektyzm. Asnyk jest eklektykiem; za podstawę swych rozważań bierze kilka systemów, a raczej myśli tych systemów, nie tyle dla nich charakterystyczne, ile potrzebne dla niego do celu, jakim jest kult zbiorowości i dusza tego kultu: współzależność czyli solidaryzm. Wszystko zaś to jest oparte o nauki i badania przyrodnicze, objęte wspaniałymi ramami uniwersalnej ewolucji. Można bez przesady powiedzieć, że Sonety są jakby zogniskowaniem dorobku umysłowego poprzednich wieków, jakby odbiciem pracy filozoficznej myślicieli końca XVIII i całego XIX w.

Lecz nie na tem jedynie polega ich wartość.

Windelband, mówiąc o filozofji niemieckiej XIX w., wyraził się, że wartość jej polega na połączeniu myśli z poezją. To samo da się powiedzieć i o Sonetach nad głębiami. Zlały się w nich pierwiastki naukowego myślenia z pierwiastkami artystycznego patrzenia na świat, by stworzyć arcydzieło.

Sonety nad głębiami są arcydziełem.

Można z problemami, poruszonemi przez Asnyka, nie zgadzać się, można je modyfikować, inaczej uszeregować, zarzucić im brak oryginalności, nie można im jednak odmówić tego, że są piękne, pełne poezji i fascynującego czaru, że wprowadzają nas w świat panowania Absolutu, w świat ideału miłości i współpracy. Świat zaś ideału, jak twierdzi Lange, winien być naszą ojczyzną duchową.

Flammarion we wstępie do dziełka p. t. „Niebo“, pisząc o przestworach, w których Asnyk tak długo przebywał, mówi: Niema tam ani dramatów, wykroczeń, zepsucia, ani występków politycznych, ani podstępów miłosnych, ani zemst, pojedynków, zbrodni, morderstw, ani nawet wojska, armat, strzelb. Tam wszystko oddycha spokojem, harmonją, ciszą... Zamiast pograćżyc nas w błocie, poemat Nieba przenosi nas w atmosferę czystą zdrowych sfer.

To samo może powiedzieć i Asnyk.

Ujrzał w przestworach ciszę i harmonję. Nią napoił najpierw własną, niespokojną duszę, potem użyzył jej i nam.

Sonety są dokumentem ciszy i spokoju panującego w duszy Asnyka, są jak „Niebo“ Flammariona, poematem Absolutu, który uczy miłości wielkiej, bo braterskiej.

---