

3
F
W
52066

ROMAN ORZĘCKI

WARTOŚCI EKONOMICZNE,
ETYCZNE I ESTETYCZNE

Połączone Biblioteki WFIS UW, IFIS PAN i PTF

U.52066



3905206600000

ODBITKA Z „EKONOMISTY”
1929 R.

WARSZAWA — 1929

Tadeusz Jurecki

ROMAN ORZECKI

WARTOŚCI EKONOMICZNE,
ETYCZNE I ESTETYCZNE

52066

34028

ODBITKA Z „EKONOMISTY”
1929 R.

WARSZAWA — 1929



52066

Połączone Biblioteki WFIS UW, IFIS PAN i PTF

U.52066



3905206600000

H-123159

Zakł. Druk. F. Wyszyński i S-ka, Warszawa, Warecka 15.

k.
13-2-76
d. 39/76

<http://rcin.org.pl/ifis>

Córce mojej Alinie-Beacie Orzęckiej poświęcam.

Czyny celowe dokonywają się instynktownie albo świadomie — dowolnie.

Instykt jest to skoordynowany system ruchów, posiadający określone, pożyteczne przeznaczenie i działający automatycznie pod wpływem zewnętrznego lub wewnętrznego podrażnienia. Instykt jest właściwy organizmowi i przekazywany dziedzicznie. Znaczna część czynów, wykonywanych przez zwierzęta instynktownie, przez człowieka wykonywana jest świadomie. Podczas gdy w instynkcie celowość jest obiektywnym wynikiem wrodzonej koordynacji ruchów, to w świadomych działaniach cel jest świadomym, dobrowolnym aktem psychiki; natomiast wrodzoną koordynację ruchów zastępuje świadomie układany system ruchów, dostosowany do osiągnięcia celu. Ostatnie pytanie, a mianowicie świadomego postępowania człowieka dla osiągnięcia tego lub innego celu, dotyczy dziedziny metodologii społecznej i nie wchodzi w zakres niniejszej rozprawy. Jednakże w związku z dalszą treścią niniejszej pracy konieczne jest tutaj jedno zastrzeżenie. Może się wydawać, że przy świadomym postępowaniu jednostka wytwarza koordynację ruchów świadomie i dowolnie, zgodnie z postawionem przez nią zadaniem.

Podobne przypuszczenie zazwyczaj napotyka się w historii ekonomji politycznej. Tego rodzaju zjawiska, jak ustalanie określonej ceny, powstawanie różnych źródeł dochodu i t. p., są uważane jako wynik działań, wpływających z potrzeb i rozumowania działających jednostek. Co się tyczy innych dziedzin zjawisk społecznych, to oczywiście jest rzeczą, że sposoby postępowania i systemy skoordynowanych ruchów

¹⁾ Jest to ostatnia praca tragicznie zmarłego profesora statystyki Uniw. Warsz. Pracę przetłumaczył z języka rosyjskiego i przygotował do druku p. Mikołaj Szyszkowski pod redakcją prof. K. Krzeczковского.

nie są przez każdą jednostkę wytwarzane samodzielnie, lecz że stanowią gotowy już zapas form i norm postępowania, przystosowanych do określonych celów. Takie są systemy ruchów organów mowy dla wyrażenia przeżyć duchowych, techniczne sposoby przygotowania jedzenia, ubrania i różnego rodzaju przedmiotów i produktów, normy prawne dla ustalania wzajemnych stosunków i t. d.

Niema zasady, aby przypuszczać, że w dziedzinie postępowania ekonomicznego jednostka byłaby więcej twórcza lub bardziej samodzielna. Tylko większa elementarność działań i, innymi słowy, zrozumiała ich sama przez się celowość powoduje fałszywe wyobrażenie, jakoby te działania były każdorazowo owocem samodzielnej twórczości działającej jednostki. Formy i normy postępowania tutaj, jak wszędzie, stanowią gotowy wynik poprzedzającej masowej społecznej twórczości, są tworem społeczno-biologicznego procesu, w którym postępowanie każdej jednostki, tę lub inną formę lub normę stanowi jeden z momentów, przez które przechodzi proces ewolucji form i zasad postępowania.

Ponieważ forma czy zasada postępowania jest skoordynowanym systemem ruchów, przystosowanym do osiągnięcia określonego celu, przeto zastosowanie tej lub innej formy albo zasady wskazuje na poprzednią obecność u jednostki odpowiedniego celu. Każdy cel polega na zamianie obecnego stanu na inny — lepszy. Dlatego też świadome postawienie sobie celu wymaga od jednostki wyboru przyszłego stanu, który osiągnąć pragnie, to zaś konsekwentnie, jako niezbędnego warunku, wymaga oceny zewnętrznych zjawisk i wewnętrznych procesów z punktu ich życiowego znaczenia. Rezultat oceny przedstawia się w wartości, jaką nabierają dla nas przedmioty, procesy i ich wzajemny stosunek, wogóle wszystko to co istnieje i co się dokonywa. W ten sposób wartość jest początkiem świadomego postępowania. Wartość dowodzi istnienia wartościowanej rzeczywistości i samej oceny tej rzeczywistości. Jeżeli równowartością realności w psychice jest odpowiedni proces uświadomienia, to sam przez się nie stwarza on oceny; nie jest w stanie wyprowadzić jednostki ze stanu obojętności. Po to, aby przedmiot badany był dla nas nieobojętny, musi być w pewnym stosunku z naszymi życiowymi potrzebami. Psychiczną reakcją, stanowiącą wyrażenie tego stosunku, jest wzruszeniowe przeżycie, towarzyszące procesowi poznawania i powstałe dzięki niemu. Przeżycie wzruszeniowe składa się z uczuciowego procesu, stanowiącego zaczątek bodźców woli. Przeniesienie przeżyć, uczuć i woli na przedmiot poznawania czyni ten przedmiot nieobojętnym dla nas, wartościowym w dodatkiem lub ujemnym znaczeniu, dobrem lub złem i przez to właśnie zmienia przedmiot na cel,

do którego może być skierowane dążenie woli. Ażeby wartości, wynikające z działania woli dawały pożyteczny wynik, dodatnia i ujemna ocena winna odpowiadać pożytecznym i szkodliwym działaniom przedmiotów na organizm. Taka zależność przewiduje dwa warunki. Przedewszystkiem koniecznym jest, ażeby postrzeganiu przedmiotów wogóle towarzyszyło wzruszeniowe przeżycie, a następnie, ażeby pożyteczne oddziaływania wywoływały uczucie zadowolenia, szkodliwe zaś uczucie cierpienia. Co się tyczy pierwszego warunku, to stanowi on wrodzoną własność psychiki, biologicznie pożyteczne narzędzie, związane z psychologicznym ustrojem organizmu. Jego pochodzenie i obecność winniśmy sobie tłumaczyć, jak się tłumaczy pochodzenie i obecność każdego wogóle pożytecznego narzędzia, np. psychiki wogóle. Co się tyczy drugiego warunku, to sprawa się komplikuje; właściwość uczuciowej reakcji na pewne bodźce i postrzeganie nie zależy od świadomości doświadczenia, czy wychowania. Dziecka nie trzeba specjalnie uczyć, by lubiło mleko, cukier, biały chleb i t. d., ale człowieka do wielu rzeczy trzeba przyzwyczajając, gdyż z natury swej nie reaguje na nie zmysłowo, albo też reakcja ta jest nieprawidłowa. Lecz i w stosunku do wrodzonych, naogół prawidłowych reakcyj, rzecz przedstawia się w ten sposób, że te reakcje prawdopodobnie w wyjątkowych chyba wypadkach są specyficznie przystosowane do zupełnie określonego pojedynczo abstrakcyjnego gatunku przedmiotu; mają one rodzajowy charakter — reakcja na coś słodkiego, reakcja na coś mącznego i t. p. Ponieważ zaś pomiędzy rzeczami słodkimi mogą być zarówno pożyteczne, jak szkodliwe, przeto wrodzona reakcja jest tylko ogólną zasadą, którą winny dopełniać: doświadczenie i wiedza. W ten sposób wrodzonym fizycznym przystosowaniem jest tylko zdolność organizmu, dzięki której wzruszeniowe przeżycia towarzyszą intelektualnym procesom. Natomiast związek określonych procesów poznawania z właśnie wzruszeniami danymi stanami uwarunkowany jest kulturą i nie jest związany z dziedzicznie przekazanym fizycznym ustrojem organizmu, który określa zaledwie ogólnie wrodzone usposobienie do tych lub innych rodzajów wartości. Dlatego też specyfikacja i nagromadzenie wartości jest rezultatem ewolucji nie biologicznej, a społeczno - biologicznej. Człowiek przyswaja sobie wartości obecnego ich zapasu, jaki przedstawia dziedzina danej kultury, podobnie jak przyswaja sobie sposoby wyrażania przeżyć przy pomocy dźwięków, techniczne sposoby pracy, prawo i wszystkie wogóle formy i zasady postępowania, nie związane bezpośrednio z jego organizmem, w formie dziedzicznie otrzymywanych pożytecznych przystosowań. Przyswajając sobie wartości z kulturalnego zapasu danego

społeczeństwa na tle ogólnej wrodzonej predyspozycji jednostka przetwarza je w psychice i postępowaniu z tą lub inną odmianą, która powstaje na skutek indywidualnych odmian psychiki i właściwości konkretnych warunków przyswajania i przetwarzania. Odmiany i zmiany przetwarzania wraz z prawem przesunięcia wartości z jednych przedmiotów na drugie w związku z miejscem, czasem, przyczyną i skutkiem powodują ukazanie się nowych wartości i możliwość ewolucji ich w kierunku najlepszego dostosowania, największej celowości. O ile każde pożyteczne przystosowanie, będące wynikiem biologicznej albo społeczno-biologicznej ewolucji może być sprowadzone do jego przyczynowego wytłumaczenia, o tyle przyczynowo uwarunkowane są również zjawiska wartości i uwarunkowane przez nie postawienie celów i następny system świadomie - dowolnych działań. Jednak wybór celu i świadome urzeczywistnienie prowadzących do niego działań prowadzone są przez nas nie jako przyczynowo uwarunkowane, a jako wolne akty naszej woli.

Przeciwieństwo pomiędzy znajomością siebie a obiektywną stroną zjawiska zachodzi dla tej prostej przyczyny, że świadomość ogarnia obecną tylko zawartość psychiki, nie obejmując przyczyn, które w procesie filogenetycznego rozwoju stworzyły tę zawartość. Wiekowy proces filogenetycznego rozwoju pozostaje poza świadomością. Świadomość, wyjaśniając ostateczny rezultat rozwoju i nie obejmując jego poprzednich etapów, rozrywa związek wyników z ich przyczynami. Wskutek tego, to co znajduje się w granicach świadomej psychiki, jest bezprzyczynowym, a zatem uważa się w naszej świadomości za wolne, biorące początek w samej psychice. Zgodnie z tem właściwy psychice aparat oceny, którego powstanie, ustrój i sposób działania uwarunkowane są prawami przyczynowej konieczności, podobnie jak każde inne pożyteczne narzędzie przedstawia się we własnej świadomości jako działający niezależnie i każdy akt, przechodzący przez aparat oceny wydaje się świadomości, jako wychodzący z niezależnego widzimisię naszej indywidualności. I rzeczywiście, każdy akt naszej świadomości wpływa niezależnie z natury naszego ja i dopiero sama natura działania naszego ja jest przyczynowo uwarunkowana poza granicami naszej świadomości. W ten sposób świadomie dowolne postępowanie pozwala na przyczynową interpretację; pozwala na nią w tej samej mierze, co i zjawiska biologicznej ewolucji i życia wogóle. O ile przy tłumaczeniu zjawisk życia wogóle korzystać wypada z zasady przyczynowości, to nie mamy podstaw i prawa uchylać się od tego rodzaju tłumaczenia i w stosunku do niezależnych działań człowieka. Przeciwnie, powinniśmy trzymać się tej zasady, by podkreślić wspólność metodologicznych za-

dań pomiędzy sposobami tłumaczenia wogóle zjawisk społecznych i biologicznych. Koniecznym jest jak najbardziej wyraźne odgraniczenie się od teoryj teleologicznych, które przeciwstawiają człowieka z jego świadomością pozostałej przyrodzie. Dzięki temu przeciwstawieniu świadomie-dowolne postępowanie człowieka staje się zjawiskiem pojedynczym pośród wszystkich zjawisk świata i, jako pojedyncze, nie daje się wogóle ująć w ramy naukowego badania. Oczywiście, że ostatnie trzeba zastąpić przez metafizyczną spekulację.

Zastosowanie teleologicznej zasady do postępowania człowieka możliwe jest tylko pod tym niezbędnym warunkiem, ażeby analizować działanie człowieka nie jako wyjątku ze wszystkich przejawów życia w przyrodzie, nie w przeciwstawieniu do nich, lecz jako pojedyncze zjawisko, posiadające jednak bezsprzecznie swoje specyficzne właściwości. Do teleologii jednak przystępuje się nie z powodu tych właściwości, lecz z powodu wspólności postępowania człowieka z istotą życia wogóle. Zadanie z socjologicznego albo psychologicznego zmienia się na biologiczne. Oczywiście, obojętną jest rzeczą, czy rozwiąże je socjolog, czy biolog. Jednak ten, kto by je rozwiązał, musi je rozwiązać biologicznie, bowiem tłumaczenie dowolnej celowości winno być zarazem tłumaczeniem celowości życia wogóle i jego ewolucji. W okresie mechanicznego pojmowania darwinizmu nie można było oczekiwać takiego teleologicznego tłumaczenia. Ale obecnie i wśród biologów powstał silny prąd, który nie zadowala się sprowadzeniem celowości ewolucji do mechanicznego panowania wypadku. Zanim temu kierunkowi uda się wprowadzić teologiczny moment w formie, dopuszczalnej dla nauk ścisłych, zmuszeni jesteśmy ze względów metodologicznych — trzymać się panującej zasady przyczynowości, która jednak daje bogatsze rezultaty, niż spekulacyjne hipotezy.

Wartości dzielą się na materialne i duchowe. Treść materialnych wartości stanowi natura fizyczna obiektu wartości w tym stanie, w jakim bezpośrednio daje się odczuwać za pomocą organów zmysłów niższych, jak dotyk, smak, powonienie. Obiektem duchowych wartości jest psychiczna treść przedmiotu wartości, zawarty w nim sens. Jedzenie, opał będą materialnymi wartościami, obraz — wartością duchową. Jako przedmioty konsumpcji, materialne wartości przyswajają się fizycznie, asymilują się przez nasze ciało, zamieniają się w ostatecznym rezultacie w składowe części naszego organizmu, w kaloryczność. Psychiczne przeżycia, towarzyszące przyswajaniu, są krótkotrwałe, przemijające i chociaż mogą utrzymywać się w pamięci, to jednak nie mogą uprzytomnić się w takim stopniu, by uprzytomnieniu temu towarzyszyły w pełnej

mierze takie same uczuciowe przeżycia, jak w chwili pierwszego przyswajania. Duchowe wartości przyswajane są przeważnie przez wyższe organy zmysłów — wzrok, słuch i asymilują się przez psychikę, tworząc część jej treści. Mogą one być odtworzone za pomocą pamięci ze ścisłością, która może spowodować powtórne przeżycia stanu wzruszenia, bliskie i pokrewne przeżyciom w chwili pierwszego wrażenia. W ścisłym związku z podziałem wartości na materialne i duchowe jest podział ich według możliwości ich mierzenia.

Ściśle mówiąc, wartości nie mogą być dokładnie mierzone, ponieważ nie ma jednostki, któraby mogła służyć za ich miarę. Jednak przy całej ich różnorodności są one do pewnego stopnia porównywalne. Konieczność i niezbędność takiego porównania uwarunkowana jest chociażby tem, że urzeczywistnienie wartości wymaga od organizmu pewnego wydatku energii. Natomiast energia organizmu daje się zmierzyć ilościowo i podział jej pomiędzy różnorodne wartości, zgodnie z ich znaczeniem, wymaga naturalnie pewnego ilościowego porównania znaczenia wartości. I istotnie, w stosunku do każdej pary wartości, bez względu na to, jakby się różniły pomiędzy sobą, zawsze można powiedzieć, która z nich jest większa. I pomimo że jakościowa różnica treści wartości czyni częstokroć takie ilościowe porównanie niezgodnym z ich naturą, jednakże, skoro życie stawia przed nami dylemat wyboru, musimy przeprowadzać te same jakościowe różnice w płaszczyznę różnic ilościowych nawet z uszczerbkiem i pewnym wypaczeniem faktycznej natury tych wartości.

Porównując wartości parami, możemy wszystkie wartości ułożyć w ilościowy rząd. Łatwość czy też trudność, z jaką wartości ulegają takiemu ilościowemu porównywaniu, a przeto i dokładność samej ilościowej oceny, zależy od charakteru treści wartości.

Wartość zawiera w sobie dwa pierwiastki: proces poznawania i towarzyszące mu wzruszeniowe przeżycie. Procesy poznawania, w najprostszym wypadku — wrażenia, są jakościowo różne i dlatego nie mogą być porównywane ilościowo. Ilościowo można porównywać tylko zasadnicze składowe części wzruszeń — procesy zmysłowe i bodźce woli. Jeżeli wzruszeniowe przeżycia, wzięte jako całość w konkretnej ich formie, nie dają się często porównywać również ilościowo, to wynika to stąd, że elementy uczuciowe woli i elementy uczucia wiążą się nierozłącznie w przeżyciach wzruszeniowych z procesami intelektualnymi, nadającymi im jakościowo różne zabarwienia, np. strach, oczekiwanie, nadzieja i t. d. Procesy wyłącznie uczuciowe, myślowo izolowane od elementów poznawania, zachowują tylko ilościowe różnice zadowolenia i cierpienia

różnej intensywności. Te ilościowe elementy uczucia, nie sprowadzające różnic wartości jakościowych do ilościowych, praktycznie wykazują warunkowo jednak ich ilościową użyteczność i wymaganie takiej lub innej ilości energii dla ich urzeczywistnienia. O ile intelektualna treść wartości jest prostszą, o tyle sprowadzanie wartości do ilościowego porównania z innymi wartościami dokonywa się łatwiej i z mniejszym uszczerbkiem dla całej wartości. O ile treść intelektualna wartości składa się z bardziej złożonych psychicznych tworów (wyobrażenia, idee), o tyle sprowadzenie ich do ilościowego porównania jest trudniejsze, związane z przymusem i pewnym wypaczeniem faktycznej całości. Służy to za podstawę podziału wszystkich wartości na dwie kategorie: wartości, stosunkowo łatwo dających się porównać ilościowo i wartości, dających się ilościowo porównać drogą sztucznego przeniesienia ich w płaszczyznę ilościowego wyrażenia. Do liczby pierwszych zaliczają się materialne wartości; treść ich stanowi stosunkowo proste wrażenie niższych organów zmysłów. Stworzyć z nich więcej złożone psychiczne twory (symfonia perfum i likierów „A rebours“ Huysmans'a) jest niemożliwe. Przeciwnie, wartości duchowe składają się zwykle ze skomplikowanych psychicznych tworów — idei, sądów — i dlatego zaledwie tylko część ich można przenieść sztucznie w płaszczyznę ilościowego porównania. Konieczność i możliwość wprowadzania wartości do ilościowych porównań wzrasta w miarę tego, jak dana wartość wprowadzana zostaje w zwykły obieg. W miarę jak literatura staje się zwyczajnym przedmiotem szerokiej konsumpcji, artystyczna twórczość różnej jakości oceniana jest z wzrastającą dokładnością ilościowego stopniowania. Najbardziej nadają się do zmierzenia te wartości, które stanowią przedmiot naszej gospodarczej działalności, przede wszystkim dlatego, że będąc z natury materialnymi, nadają się łatwo wogóle do ilościowego porównania, a również i dlatego, że ciągła zmiana jednych przedmiotów — środków produkcji — na inne produkty, możliwość przeróbki zasadniczego czynnika produkcji na produkt dowolny, możliwość zmiany dowolnego produktu na każdy inny drogą wymiany — wszystko to stwarza konieczność i przyzwyczajenie ilościowego porównania wszystkich wartości gospodarczych.

Istnienie pieniędzy daje nawet możliwość zmierzenia bezpośredniego wartości gospodarczych. Ponieważ pieniądze drogą wymiany mogą być zamienione na dowolne dobro gospodarcze, przeto jednostka pieniężna jest wyrazem pewnej ilości abstrakcyjnej wartości, niezależnie od jakiegokolwiek określonej zawartości materialnej, a liczba pieniężnych jednostek, zużywanych w celu osiągnięcia tej lub innej określonej wartości,

jest absolutną miarą względnego jej znaczenia. Nadto wartości wyróżniają się według charakteru reakcji organizmu na ich postrzeżenie. Pod tym względem pewne wartości wywołują zewnętrzne działania, skierowane na obiekt wartości i dlatego mogą być nazwane praktycznymi, natomiast wrażenie, doznane od innych, nie wywołuje żadnych zewnętrznych objawów oddziaływania w kierunku obiektu wartości. Są to wartości czysto uczuciowe albo estetyczne. Wystarczy porównać nasze postępowanie w stosunku do drzewa, jako do przedmiotu wartości materialnej i do tego samego drzewa, jako do wartości, dającej artystyczne wrażenie. Albo porównajmy praktyczny stosunek do podstepu i podłogi w faktycznym życiu ze stosunkiem do postępowania Jagona. Na zasadzie powyższego można dać charakterystykę złożonej klasyfikacji wartości, opartej na podziale ich na wartości: gospodarcze, moralne i artystyczne.

Wartości artystyczne różnią się przedewszystkiem tem, że nie wywołują zewnętrznej reakcji organizmu, skierowanej na obiekt wartości, w odróżnieniu od wartości praktycznych. Ostatnie zaś dzielą się na wartości gospodarcze, których charakterystyczną cechą jest to, że można je mierzyć — i wartości moralne, które nie mogą być dokładnie mierzone. Z drugiej strony wartości moralne i artystyczne stanowią wspólną grupę na zasadzie tej właśnie cechy, że nie mogą być zmierzone i że posiadają duchowy charakter w odróżnieniu od materialności wartości gospodarczych. Zasadniczem biologicznym przeznaczeniem wartości jest, by służyć jako regulator energii organizmu, jaką ten może zużytkować dla polepszenia swego stanu. Każda z właściwych psychice wartości przyciąga do siebie tem więcej energii, im większe jest jej znaczenie w ogólnym rzędzie wszystkich wartości. Ale, ponieważ każda wartość może być osiągnięta w większym lub mniejszym rozmiarze, w większej lub mniejszej ilości jednostek, tedy przy podziale ogólnego zasobu energii znaczenie istotne ma to, jak się zmienia wartość obiektów jednocześnie z powiększeniem ich ilości. Pod tym względem każda z trzech kategorii wartości podlega odrębnemu prawu.

Wartości gospodarcze podlegają prawu spadku wartości. Prawo spadku wartości przejawia się w 3-ch formach. Najprostszemu wypadkowi polega na tem, że równocześnie z powiększeniem liczby obiektów, wartość całej sumy obiektów wzrasta, jednak w mniejszym stosunku, niż liczba obiektów: każda następna jednostka obiektów dodaje do ich sumy mniejszą wartość w porównaniu z poprzednią jednostką; albo, innymi słowy, przy większej sumie obiektów wartość każdej jednostki jest mniejsza, natomiast w mniejszej sumie jest ona większa.

Podobnego rodzaju zjawisko zachodzi w tych wypadkach, kiedy zadowolenie doznane przy spożyciu obniża się dla każdej następnej jednostki albo części przedmiotów, jednocześnie zaś zadowolenie, doznane przy spożyciu następnych jednostek albo ich części, odczuwa się jak jedno ogólne trwałe zadowolenie. Typowym przykładem jest zaspokojenie głodu. Taki sposób oceny stosujemy wtedy, gdy musimy ocenić określony zapas przedmiotów, nie uzupełniany w miarę konsumpcji. Tak np., jeżeli mamy pewną sumę pieniędzy dla zaspokojenia naszych potrzeb na określony przeciąg czasu, to kiedy suma ta jest większa, każdą jednostkę tych pieniędzy cenimy mniej, jeżeli zaś suma jest mniejsza, to ta sama jednostka otrzymuje większą wartość²⁾). Inaczej rzecz się ma, kiedy mamy do czynienia z zapasem przedmiotów, dopełniających się w miarę konsumpcji. W tym wypadku zapas pozostaje przez cały czas ten sam, z wyjątkiem tej jego części, która się to zużywa, to znowu się dopełnia. Gdybyśmy nawet badali początkowo wartość każdej poszczególnej jednostki takiego zapasu zgodnie z zaspokojeniem, jakie daje albo może dać jej konsumpcja, to stała obecność wszystkich tych jednostek i stałe działanie ich na nas osłabia uczucie zadowolenia, usuwa ze świadomości wartość, początkowo odpowiadającą każdej jednostce obiektów. Stałe działanie albo obecność dobra obniża jego wartość, podobnie jak to się dzieje w miarę powiększania ilości jednostek dobra. Przeżywamy proces oceny tylko w stosunku do tej części całego zapasu, która swoją obecnością dostarcza zadowolenie, to znowu swoją nieobecnością wywołuje cierpienie. Innymi słowy, przeżywamy proces oceny, odpowiadający końcowej, ostatniej jednostce całego zasobu, jednostka ta zaś ma najmniejszą wartość w porównaniu ze wszystkimi poprzedzającymi jednostkami. W takich warunkach wartość całego zasobu równać się będzie iloczynowi sumy jedności, pomnożonej przez wartość ostatniej, końcowej jednostki, czyli będzie to końcowa wartość. W miarę zwiększania się ilości przedmiotów wartość ich zbiorowości początkowo wzrasta, następnie zaś, osiągnąwszy swe maksimum, zmniejsza się. Przy dostatecznie dużej ilości wartość końcowej jednostki może się obniżyć do zera, a równocześnie traci wartość i cały ich zapas. Traci ją jednak o tyle tylko, o ile źródłem wartości jest przeżycie uczucia — zadowolenia,

²⁾ Przykład. Zależność ta może być wyrażona formułą:

$$W = a + b \lg N$$

$$\text{i } w = b/N$$

gdzie W — wartość całego zapasu, w — wartość jednostki dobra, N — liczba przedmiotów, a i b — stałe miary.

wyływające z obecności przedmiotów, albo z jego użycia. Wartość jednak może mieć również swe źródło w uczuciu cierpienia z braku dobra. Dlatego też w wypadku, kiedy uczucie zadowolenia słabnie zupełnie albo częściowo, dobra mogą zachowywać swoją wartość dzięki świadomości możliwego cierpienia, jakie mogłby wywołać ich brak. Dzięki temu mogą posiadać wartość przedmioty, których obecność albo użycie nie daje żadnego uczucia zadowolenia.

Tylko w razie, gdy jednocześnie słabnie taka świadomość możliwości straty, przedmioty tracą swą wartość. Pojęcie wartości, wypływające z tych dwóch źródeł, jest zazwyczaj rozbieżne i posiada różne rozmiary. Brak dóbr, od których zależy nasze istnienie fizyczne i dobrobyt, wywołuje silne i ostre cierpienie — głód, pragnienie, zimno, choroba; przeciwnie zadowolenie, doznane dzięki obecności tych dóbr, w pierwszej tylko chwili, następującej po ich nieobecności, odpowiada do pewnego stopnia intensywności uczucia ich braku, i to nie zawsze: później zaś prędko słabnie, albo znika zupełnie.

Przeciwnie, zużycie dóbr duchowych dostarcza nam zazwyczaj więcej zadowolenia, niż stosunkowo doznajemy cierpienia z powodu ich braku. W ten sposób groźbą silnych cierpień przyroda zmusza nas do wydatkowania znacznej ilości energii w celu zabezpieczenia organizmu w dobra, niezbędne dla jego egzystencji. Lecz z chwilą, gdy ich obecność jest już zapewniona, przyroda dba o to, by użycie ich nie zabijało psychiki silnymi wzruszeniami. Dzięki temu, skoro elementarne warunki egzystencji są zapewnione, powstaje nieskrępowana możliwość zużytkowania energii w celu urzeczywistnienia wartości duchowych, sprawiających psychice dodatnie zadowolenie swoją obecnością.

W przeciwieństwie do wartości gospodarczych, wartości moralne podlegają prawu wzrostu. Prawo to polega na tem, że w miarę powiększania się ilości dobra wartość jego wzrasta szybciej, niż ilość i że wartość tej samej jednostki w większej ilości dóbr jest większa, niż wartość tej samej jednostki w mniejszej zbiorowości. Prawo to ujawnia się również i w stosunku do pewnych ocen gospodarczych. I tak na przykład wartość kolekcji monet, marek, książek powiększa się szybciej, niż wzrasta ilość składanych jej części; każda nowa jednostka nie tylko powiększa wartość całego zbioru o wielkość swej indywidualnej wartości, lecz powiększa równocześnie wartość wszystkich poprzednich jednostek, wskutek czego i własna wartość danej jednostki w kolekcji staje się większą, niż wartość jej indywidualna, wzięta w odosobnieniu. Taki kumulatywny wzrost wartości kolektywnej masy dóbr osiąga swoją granicę z chwilą, gdy zbiorowość dochodzi do ostatecznych

granic. Następne powiększenie zbiorowości, np. duplikatami, podporządkowuje jej wartość prawu spadku. Natomiast jeżeli powiększenie się masy obiektów nie ma granicy, albo jeżeli granica ta jest trudno osiągalna, to wartość takich dóbr podlega prawu wzrastania nieskończenie, lub prawie nieskończenie. Taką właśnie cechą posiadają wartości moralne. Powiększanie wiedzy nie ma granic, po których osiągnięciu mogłoby być wyczerpane.

Dopóki ogólna masa wiedzy jest niewielka, dopóty wartość całej masy, zarówno jak i każdego poszczególnego aktu poznania jest również niewielka; ale każda nowa zdobycz poznania powiększa wartość całej poprzednio zdobytej wiedzy, nie tylko o wielkość swej indywidualnej wartości; czyni ona również cenniejszem i każde pojedyncze poznanie całej poprzedzającej zbiorowości, przez co i własna jego wartość staje się większa, niż jego wartość w stanie odosobnionym. W ten sposób w większej zbiorowości wiedzy wartość poszczególnego poznania jest większa, niż w małej zbiorowości. A ponieważ wiedza ludzka nigdy nie jest wyczerpująca, przeto i progresywny wzrost wartości całej masy dóbr i każdej jej jednostki nie ma granicy. Wartość różnego rodzaju cnoty wzrasta w tym większym stosunku, im w większej ilości wypadków się ona objawia. To, że człowiek w pewnym konkretnym wypadku powiedział prawdę, jest cenne, ale słowa jego osiągają o wiele wyższą wartość, jeżeli zawsze mówi prawdę. Pomoc, okazana potrzebującemu w jednym konkretnym wypadku, jest postępkiem godnym pochwały, ale ten sam czyn zasługuje na zupełnie inną ocenę, jeżeli stanowi tylko pojedynczy wypadek postępowania danej jednostki wogóle.

Oprócz różnego rodzaju cnót materialnych, również prawu wzrastania wartości podlegają cnoty formalne, — zdobycie różnego rodzaju techniki, sztuki, doświadczenia, np. w grze na instrumentach, w sporcie, w technicznych metodach pracy. Granice wzrostu wartości tego rodzaju dóbr są rozmaite; wogóle są one trudno osiągalne, dla pewnych zaś dóbr zupełnie niemożliwe do osiągnięcia.

Wartości artystyczne nie podlegają ani prawu spadku, ani też prawu wzrostu. Wartość każdej jednostki artystycznych obiektów stale i zawsze równa się sama sobie.

W istocie każdy wzór artystyczny jest jeden; dwa obrazy nie tworzą dwóch jednostek jednego i tego samego dobra, na podobieństwo dwóch funtów chleba; z drugiej strony nie tworzą one również jedyne artystycznego przedmiotu, jak np. szereg cnotliwych postępów stwarza cnotę. Zbiorowość obrazów tworzy galerję obrazów, która sama przez

się nie stanowi artystycznego tworu i nie przedstawia obiektu tego samego rodzaju, co każdy poszczególny przedmiot, w skład jej wchodzący. W ogólnym całokształcie każdy obraz zachowuje swoją samoistną właściwą sobie wartość. Wskutek jedności każdego odrębnego utworu sztuki zarówno oddzielne kompozycje w swym całokształcie nie łączą się w jeden zbiorowy obiekt tegoż rodzaju, jak i zadowolenie, wywołane przez każdy oddzielny obiekt, nie łączy się w jedno niepodzielne zadowolenie. Wspólna obecność poszczególnych utworów artystycznych może bądź zwiększać, bądź też zmniejszać zadowolenie, jakiego dostarcza każdy utwór z osobna, jedynie według prawa wartości harmonizujących lub dysharmonizujących, będącego prawem specjalnego rodzaju i stosującemu się jednakowo do wszystkich wartości gospodarczych, moralnych i artystycznych. Podobnie wartość artystycznego obiektu nie obniża się przy trwałem, bezustannem, albo powtórnem jego oddziaływaniu albo konsumcji. Dzieje się to wskutek specjalnej właściwości utworów sztuki, polegającej na tem, że przy każdym akcie konsumcji treść ich uzupełnia się nowemi spostrzeżeniami, asocjacjami oraz psychicznemi wytworami, wskutek czego uczuciowe przeżycie doznaje coraz nowych bodźców. Przy trwającej konsumcji powstaje jedynie negatywna wartość w postaci psycho-fizycznego zmęczenia, które zmniejsza zdolność organizmu do reagowania na wartościowy obiekt i przyswajanie go sobie, nie zmniejszając samej wartości obiektu.

Właściwość naszej świadomości stanowią liczne różnorodne wartości rozmaitej siły. Każda wartość zawiera w sobie początek bodźca woli i dąży do przejścia w działanie. Ponieważ za każdym razem przejść może do działania tylko jedna wartość, przeto w chwili wyboru pomiędzy wartościami i ich różnemi kompleksami odbywa się walka o to, by stać się treścią woli i urzeczywistnić się w działaniu. Silne wartości prowadzą tę walkę własnymi siłami, słabsze tworzą szarmonizowane grupy albo szukają pomocy silniejszych, dopomagając im same w tej walce. Moment wyboru woli stanowi o wyniku walki, ta lub inna wartość lub kompleksy wartości stają się pobudką i celem dążenia. W jednych wypadkach wynik walki nie posiada znaczenia decydującego raz na zawsze i w każdym nowym wypadku walka rozpoczyna się na nowo, pomimo że wartość, która zwyciężyła kilka razy z kolei, bezwzględnie ma więcej szans zostać zwycięzcą również w każdej nowej próbie. W innych wypadkach zwycięstwo lub szereg zwycięstw posiada decydujące znaczenie i wartość, która zwyciężyła, nadaje kierunek woli na czas nieokreślony, podporządkowując sobie jedne wartości, a usuwając inne. Ten moment, decydujący dla postępowania jednostki, może zda-

rzyć się w różnych okresach życia człowieka, czasem nawet przekracza granice indywidualnego życia, jeżeli panowanie tej lub innej wartości oparte jest na odziedziczonym usposobieniu psychiki.

Jeżeli postępowanie wypływa z wartości, które stają się treścią aktów woli, to oczywiście powinno się w niem przejawiać panowanie formalnych praw wartości. Różnica między temi prawami przedstawia dwa zasadnicze typy działania — typ działania gospodarczego i typ działania moralnego. Pierwszy, nie usuwając wartości moralnych, podporządkowuje całe nasze postępowanie wogóle, zarówno w stosunku do wartości gospodarczych, jak i moralnych, prawom właściwym wartościom gospodarczym. Drugi, nie usuwając wartości gospodarczych, podporządkowuje całe postępowanie prawom, właściwym wartościom moralnym. Zasadniczą cechą wartości gospodarczych jest ich podleganie prawu spadku wartości. Dzięki temu żadna wartość gospodarcza nie może rościć pretensji do nieograniczonej ilości energii dla swego urzeczywistnienia.

W miarę urzeczywistnienia rozmiar każdej następnej jednostki wartości maleje, a jednocześnie maleje też i ilość energii, o jaką wartość ta może się ubiegać o swe dalsze urzeczywistnienie.

Energja organizmu przechodzi do wartości mniej silnych, które teraz w miarę zmniejszenia się wartości bardziej intensywnej, zaczynają zrównywać się z nią co do intensywności i rozpoczynają stopniowo z tą wartością współzawodniczyć. Dzięki temu energja organizmu dzieli się pomiędzy różne wartości, urzeczywistniając każdą z nich w jednych i tych samych granicach. Jako rezultat urzeczywistnienia wartości do jednego i tego samego poziomu krańcowej wartości otrzymuje się maksimum zadowolenia, energja organizmu wydatkowana zostaje z maksymalną produktywnością, żadna jej część nie zostaje wydatkowana dla urzeczywistnienia mniejszej wartości, dopóki większe wartości pozostają niezrealizowane. Przy takim systemie podziału energii do zbiorowości urzeczywistnionych wartości wchodzi każda wartość, której rozmiar jest większy od poziomu krańcowego i tym właśnie poziomem określa się rozmiar urzeczywistnienia każdej wartości. Różnorodne wartości realizowane są równolegle w pewnym porządku jedynie w zależności od ich stosunkowego rozmiaru, wzajemne stosunki wartości według ich treści nie grają roli. Tym sposobem ten typ postępowania odznacza się brakiem koordynacji wartości podług treści, co stanowi jego charakterystyczną cechę. Jeżeli ujawnia się tu koordynacja, to zaledwie częściowo, pomiędzy poszczególnymi wartościami, bądź ich grupami, nie ogarniając całego systemu wartości w postaci jedynej zasady; posiada ona w sto-

sunku do całej zbiorowości nie istotny, lecz sporadyczny charakter, nadto zaś sama koordynacja wyraża się ostatecznie w ilościowym rezultacie i zwiększa lub zmniejsza względny rozmiar koordynowanych wartości. Koordynacja tego rodzaju powstaje przede wszystkim w myśl prawa harmonji i dysharmonji wartości. Wartości, harmonizujące ze sobą co do swej treści, powiększają wzajemnie swoją intensywność, tak że wartość ich kompleksu jest większa od sumy pojedynczych wartości, na ten kompleks się składających. W ogólnym szarmonizowanym kompleksie każda wartość, wzrastając co do swego znaczenia, uzyskuje równocześnie większą możliwość urzeczywistnienia. Jest to wypadek pojedynczej koordynacji jednoznacznych (dodatnich) wartości z dodatnim rezultatem. I odwrotnie, dodatnie wartości, dysharmonizujące pomiędzy sobą co do treści, obniżają wzajemnie swe rozmiary i ich związaną w pojedynczą jednoznaczną koordynację daje ujemny rezultat. Tak w jednym, jak w drugim wypadku koordynacja treści przejawia się w ilościowej zmianie rozmiaru koordynowanych wartości.

Następny wypadek koordynacji przedstawia koordynacja wartości z różnym znakiem (dodatnim i ujemnym), związanych z sobą stosunkiem przyczyn i skutków. Jeżeli wartość dodatnia związana jest z ujemną, albo odwrotnie, jako przyczyna i skutek, to obie tworzą jedną całość, której wartość równa się algebraicznej sumie składających ją części. Dzięki temu dodatnia wartość nie tylko może się obniżyć co do swego rozmiaru, lecz i zamienić się w ujemną i odwrotnie. Ten właśnie wypadek ma na myśli Sokrates (w Gorgjaszu). „Żyć szczęśliwie — mówi rozmówca Sokratesa — to znaczy mieć wszystkie wogóle pragnienia i być w stanie je zaspokoić, radować się“, czemu Sokrates przeczy: „mieć świerzbę, czuć swędzenie, mieć możność drapać się, ile się chce, i spędzać życie na drapaniu się, czy znaczyłoby to żyć szczęśliwie?“ Ale biorąc pod uwagę to ograniczenie przyznać należy, że omawiany typ postępowania wymaga organicznie możliwie większej ilości rozmaitych wartości. W normalnych warunkach życia, jako wynik wydatkowania pracy, dobra przybywają do rozporządzenia jednostki perjodycznie i ciągle w miarę ich użycia. A wobec tego zadowolenie, jakie dobra te dostarczają, równa się iloczynowi wartości krańcowej składowych jednostek przez liczbę jednostek.

Ponieważ dwa te mnożniki zmieniają się w odwrotnym porządku, przeto ich iloczyn początkowo wzrasta, a osiągnąwszy swe maksimum zmniejsza się; tym sposobem w miarę wzrostu użycia dobra ponad pewną miarę zadowolenie, jakiego ono dostarcza, może się zmniejszyć i nawet zniknąć zupełnie. Dlatego też jest celowe ograniczenie użycia

każdego poszczególnego dobra przez pewien ich średni poziom wartości krańcowej, nawet w razie, gdyby ilość energii danego organizmu umożliwiała dalszy wzrost użycia. W takich warunkach, dla celowego wydatkowania całej energii konieczne jest istnienie dostatecznie wielkiej liczby różnorodnych wartości. Jeżeli przy takim racjonalnym samoograniczeniu użycia kompleks istniejących wartości nie pochłania jednak całkowitej energii, to powstała jej reszta stanowi warunek sprzyjający kultywowaniu nowych wartości. Takimi są przeważnie wartości duchowe. Zmuszone poprzestać tylko na reszcie energii, ustalonej przez prawa, niezależne od ich natury, nie wykazują właściwego im wpływu również na ogólne postępowanie jednostki.

Tym sposobem ekonomiczny rodzaj postępowania charakteryzuje mnogość urzeczywistnionych wartości, ich samodzielność, brak ogólnej koordynacji wartości, według treści jedynej dla całego systemu, istnienie częściowej tylko koordynacji grupowej albo parzystej, samoograniczenie konsumpcji do pewnej przeciętnej miary, wydatkowanie powstałej reszty energii dla urzeczywistnienia wartości duchowych. Tego rodzaju postępowanie stanowi podstawę życiowego dobrobytu, który jest celem dążeń przeciętnej masowej jednostki. Dobrobyt ten moglibyśmy nazwać mieszczańskim ideałem szczęścia, gdyby określenie to nie zawierało w sobie odcienia pogardy. W każdym razie dla tej ostatniej niema dostatecznej zasady, o ile charakter masowy tego typu postępowania stanowi dowód, że ono jest wynikiem odpowiedniego kulturalnego poziomu rozwoju ogólnego. W danym wypadku ideał mieszczańskiego szczęścia jest niczem innym, jak uświadomieniem sobie praw faktycznego postępowania i przyjęciem ich jako kierowniczą zasadę postępowania; sposób ten nie jest zatem czemś wyjątkowym, ani hańbiącym. Jest to to samo, co ujęcie zasad mowy w reguły gramatyczne. Podobnie jak zasady gramatyki są nam pomocne, by świadomie mówić poprawnie, unikać błędów w wątpliwych wypadkach i stosować formy i zwroty mowy, najdokładniej wyrażające naszą myśl, podobnie i ujęcie praw postępowania w pewne normy chroni nas od błędów w konkretnych wypadkach, zapobiega stosowaniu w naszym postępowaniu zasad przypadkowych albo sprzecznych, nawzajem się wykluczających i wogóle czyni postępowanie jednostki najbardziej celowym w granicach faktycznie osiągalnych. Oczywiście, można oprzeć normę postępowania na prawach zadowalających wyższe wymagania etyki, ale prawa te wymagają jednak odpowiedniej treści psychiki. Przy braku tego warunku postawienie sobie wyższego ideału nie będzie i tak mogło objawiać się w czynach, a nawet jeśliby wskutek jakichkolwiek okoliczności ogarnęło



masę, to musi się ono koniecznie wyrazić dla jednych w oszukiwaniu samych siebie, dla drugich w obłudzie. Jeżeli zaś w psychice niema takiej wartości, która mogłaby skoordynować cały system wartości według ich treści, to jedyną odpowiednią normą postępowania będzie ta, która jest oparta na gospodarczym rodzaju postępowania. Jako wymagająca minimum koordynacji, wprowadza ona jednak pewien porządek i stwarza pewien stopień życiowego dobrobytu, podobnie jak kapitalistyczno-mieszczański ustroj, wymagający minimalnej świadomej koordynacji narodowego gospodarstwa, spełnia swe historycznie niezbędne posłannictwo, dopóki w społeczeństwie nie dojrzeję siły organizacyjne dla planowego regulowania procesów gospodarczych. Należy zauważyć, że to porównanie normy gospodarczego typu postępowania z kapitalistycznym ustrojem gospodarki nie ogranicza się do prostej analogji jedynie.

Istnieje pewien organiczny związek pomiędzy nimi. Gospodarczy typ postępowania polega na podziale przez jednostkę swej energii pomiędzy różne dobra odpowiednio do ich oceny, inaczej mówiąc, przesądza on o wolności jednostki w podziale jej energii pomiędzy różne wartości. Lecz jeżeli zaopatrzenie jednostki w wartości przechodzi od jednostki do komuny, jeżeli o wyborze tych lub innych wartości zamiast decyzji jednostki orzeka organ zbiorowy, wówczas jednostka traci możliwość dysponowania wydatkowaniem energii pomiędzy różne właściwe sobie wartości drogą ich porównania ilościowego. Mogłaby to uczynić jednostka zbiorowa, jeżeliby posiadała kolektywną psychikę, analogiczną do psychiki indywidualnej, z odpowiednimi kolektywnymi, a jednocześnie jednostkowymi uczuciami przeżyciami i momentami woli. W rezultacie procesu uspołecznienia może nastąpić także uświadomienie kolektywu. W takim razie gospodarczy typ postępowania możliwy będzie tylko dla jednostki zbiorowej, lecz nie dla jednostki. O ile jednak zbiorowość nie posiada w rzeczywistości takiej własnej psychiki i nie przeżywa uczuciowego stanu jako zbiorowa jednostka, nie istnieją dla niej wartości, powstające same przez się, samowolnie w świadomej sobie psychice, jako rezultat uczuciowych przeżyć. Dlatego gospodarczy typ postępowania jest dla zbiorowości niedostępny. Wobec niemożliwości określenia wartości dóbr według uczuciowych stanów jednostka zbiorowa powinna określić ich względne znaczenie na zasadzie ich treści. Aktem sądu lub orzeczenia swoich organów musi ona usystematyzować wszystkie dobra w stosunku do ich treści, odpowiednio do jakiegokolwiek ustalonego i ogólnie obowiązującego kryterjum. Podział zaś energii pomiędzy poszczególne dobra na zasadzie jedynej obowiązującej ich normy tworzy moralny typ postępowania. Tym sposobem w komuni-

stycznym ustroju podział pracy dla produkcji różnych dóbr wpływa nie z indywidualnej wartości każdego dobra, lecz z moralnej zasady, która określa społeczne ich znaczenie. Wskutek tego odpada samo pojęcie gospodarczej wartości, a równocześnie i pojęcie gospodarki wogóle w ekonomicznym znaczeniu. Zamiast opierać się na ekonomicznej zasadzie, zaspokojenie potrzeb opiera się na zasadzie moralno-technicznej.

Moralny typ postępowania oparty jest na prawach, właściwych wartościom moralnym. Zasadniczą właściwością wartości moralnych jest podporządkowanie ich prawu wzrostu. Wskutek działania tego prawa, wartość moralna, skoro dojdzie do świadomości, może przyciągać ku sobie nieograniczoną ilość energii, i dlatego jest zdolna wyczerpać cały zasób energii organizmu. Z powyższego wynika, że w świadomości może panować tylko jedna wartość moralna. Jeżeli zaś rzeczywiście znajdują się w niej inne wartości, to mogą one w niej pozostać o tyle tylko, o ile jest to niezbędne, lub o ile pozwala na to wartość dominująca; w przeciwnym razie winny zniknąć ze świadomości, jako pobudki postępowania, roszczone pretensję do takiej lub innej ilości energii dla swego urzeczywistnienia. Stąd w postępowaniu moralnym w stosunku do wartości powstaje pojęcie obowiązkowości, możliwości i konieczności, konieczności nie w znaczeniu konieczności naturalnej, a w znaczeniu normy.

Zanim przejdziemy do bardziej szczegółowej charakterystyki postępowania moralnego, musimy obalić twierdzenie, jakoby pojęcie obowiązku nie wypływało z przeżyć uczuciowych i stanowiło zasadę nie tylko niezależną, ale wręcz przeciwną istotnym uczuciom i skłonnościom. Takie jest zdanie Kanta. Uznaje on wprawdzie, że z właściwych naturze naszej skłonności wypływają pewne zasady postępowania, według których jesteśmy skłonni postępować, celem osiągnięcia naszego dobrobytu i szczęścia. Równocześnie jednak, i zupełnie niezależnie od takiego postępowania, istnieje jeszcze postępowanie w myśl prawa o obowiązku, któremu uważamy za potrzebne podporządkowywać się, aczkolwiek nie zawsze podporządkowujemy się, wbrew wszelkim skłonnościom, przywiązaniom i doświadczeniu. Norma obowiązku, nie oparta na żadnym uczuciu, nie wypływająca z żadnego doświadczenia, przedstawia własne prawo woli w takiej formie, w jakiej można ją sobie wyobrazić, niezależnie od jej pojawienia się w świecie empirycznym: stanowi to własne, konieczne życzenie rozumu w dziedzinie myśli. Obowiązek jest uświadomieniem tego życzenia przez rozum, jako część składową zmysłowego świata zjawisk. Zgodnie z takim pochodzeniem obowiązku, norma jego powinna być pozbawiona wszelkiej treści doświadczałnej i uza-

sadnienia; najmniejsza domieszka treści doświadczalnej psuje normę obowiązku, podobnie jak niweczy doniosłość dowodu matematycznego. Pozbawiona empirycznej treści, norma obowiązku powinna mieć wyłącznie charakter formalny i powinna wyrażać jedynie niezbędne uogólnienie swego działania. Zgodnie z tem, norma obowiązku brzmi: czyń tak, aby zasada twego postępowania mogła i powinna stanowić powszechne prawo przyrody (kategoryczny imperatyw); albo należy pragnąć, by zasada twego postępowania stała się powszechnem prawem. Jeżeli przy takim podniesieniu do stopnia prawa ogólnego, w czynach nie przejawia się ani wewnętrzny sprzeciw, ani też samozaprzeczenie woli, to odpowiadają one obowiązkowi; w przeciwnym wypadku — przeczą mu. Np. samobójstwo ze strachu przed groźącymi cierpieniami niezgodne jest z obowiązkiem, ponieważ strach przed cierpieniami wypływa z egoizmu, zadaniem zaś egoizmu jest utrzymywanie życia, a nie niszczenie go. Inaczej mówiąc, egoizm jako prawo ogólne nie może niszczyć życia, ponieważ przeczyłby, jako dążenie do utrzymania życia, sam sobie.

Podobnie niezgodne jest z obowiązkiem moralnym dawanie fałszywego przyrzeczenia, ponieważ takie postępowanie poderwałoby wiarę w przyrzeczenia wogóle i uniemożliwiło osiągnięcie celu, w związku z którym przyrzeczenie było dane, a tem samem weszłoby w kolizję samo z sobą. W innych wypadkach postępowanie podniesione do pojęcia powszechnego prawa, chociaż nie wykazuje samozaprzeczenia, jednak nie jest pożądane jako prawo powszechne. Tak np. zaniedbywanie rozwoju swoich talentów, jest rzeczą niepożądaną, jako zasada powszechnego prawa, ponieważ każde mądre stworzenie pragnie koniecznie rozwoju swoich zdolności; nie należy również życzyć sobie, żeby brak miłości i współczucia stał się prawem powszechnem, ponieważ ten, kto by tego pragnął, znalazłby się w sprzeczności sam z sobą, w razie gdyby sam potrzebował cudzej pomocy.

Tak więc, konsekwentnie, ponad bodźce do działań, albo wartości, istniejące rzeczywiście w świadomości, które, jako istniejące, urzeczywistniają się w działaniach, uznać jeszcze należy i takie wartości, które same przez się nie istnieją w świadomości, a których istnienie oparte jest na świadomości, że one istnieć powinny. Inaczej mówiąc, trzeba stwierdzić, że są wartości istniejące faktycznie i takie, które istnieć powinny. Kategoryczny imperatyw stanowi środek do poznania tych wartości. Pojęcie konieczności w tem znaczeniu, że coś powinno istnieć, niezależnie od tego czy istnieje, czy też w rzeczywistości go nie ma, może dotyczyć bądź środków, bądź też celu. Jeżeli twierdzimy, że pewien obiekt wi-

nien posiadać wartość jako środek, to stwierdzamy tem samem, że istnieje cel, dla którego dany obiekt służy jako środek. Ponieważ faktycznie istniejący cel przedstawia istniejącą faktycznie wartość, przeto każda wartość, którą obiekt powinien posiadać jako środek, stanowi przeniesienie na ten obiekt istniejącej rzeczywiście wartości celu. Wartość środka, która powinna istnieć, jest zatem istniejącą faktycznie wartością celu. Określenie — „powinna istnieć“ oznacza tutaj albo, że wartość celu z przyczynową koniecznością przechodzi na środek, t. j. oznacza przyczynowy związek pomiędzy wartością celu a wartością środka, przyczem i ta, i inna wartość faktycznie istnieją (zupełnie tak, jak gdybyśmy mówili, że skoro istnieje światło, to musi istnieć źródło światła); albo konieczność istnienia oznacza, że wartość celu istnieje, zaś wartość środka według praw przyczynowego związku tylko istnieć powinna; przyczem faktyczna wartość, mająca istnieć, albo istnieje, albo nie istnieje; istnieje dla tego, kto widzi przyczynowy związek pomiędzy środkiem a celem i wtedy wartość, która powinna istnieć jest zarazem faktycznie istniejącą wartością; nie istnieje dla tego, kto nie uprzytomni sobie tego związku, ale w takim wypadku, wartość dla niego istnieć nie powinna; w chwili, kiedy uznaje ją za taką, która powinna istnieć, t. zn. kiedy uprzytomnia sobie, że obiekt posiada znaczenie środka dla wartościowego celu, w tej samej chwili wartość, która powinna istnieć, staje się faktycznie istniejącą. W każdym bądź razie wartość środka, która istnieć powinna, jest albo faktycznie istniejącą wartością — wartością środka z zaznaczeniem konieczności jej istnienia — albo wskazuje na faktycznie istniejącą wartość celu, jako na niezbędne przyczynowe źródło drugiej wartości.

W żadnym jednak z tych wypadków, wartość środka, która powinna istnieć, nie wskazuje na wartość, której istnienie wyływałoby z samej konieczności istnienia, niezależnie od jakiegokolwiek faktycznie istniejącej wartości.

Pozostaje zatem tylko kwestja wartości, które powinny istnieć, a które stanowią samodzielne cele. Czyż możemy sobie wyobrazić, ażeby przedmiot, rozpatrywany nie jako środek, lecz jako samodzielny cel, nie będąc sam przez się wartością, stał się wartościowym wyłącznie dlatego, że powinien być wartościowym? Wprawdzie często twierdzimy i nawet dowodzimy, że ten lub inny obiekt powinien posiadać wartość, a nawet czasami nasze dowodzenia są przekonywujące. Zawsze jednak, ilekroć się zdarza, że powodzenia albo twierdzenia osiągają cel i uzasadniają wartość tam, gdzie jej nie było, zawsze dokonywa się to tylko w ten sposób, że wartość, która powinna istnieć, traktujemy jak środek

dla faktycznie już istniejącej wartości, albo jako część, lub gatunkowy wynik takiej wartości. Tak np., gdy siłą autorytetu ustanawiamy dla kogoś pojęcie obowiązku, wartość, która powinna istnieć, zaczyna istnieć, jako pojedynczy wynik faktycznie wcześniej już istniejącej wartości. Dlatego też wszystkie podobne wypadki powinny być przez nas wykluczone z zakresu badania, ponieważ zawsze wskazują na rzeczywiście istniejące wartości, jak to było uprzednio względem środków. Powinniśmy brać pod uwagę tylko te wypadki, kiedy konieczność nie może być wyprowadzona z żadnej faktycznie istniejącej wartości; wypadek ten nastąpi, jeżeli dany obiekt nie będzie badany, ani jako środek ani jako część drugiego wartościowego obiektu, t. zn. jeżeli stanowi sam w sobie ostateczny cel.

Oczywiście, zupełnie jest niemożliwe ustanowić wartość dla takich wypadków wyłącznie w drodze konieczności istnienia, nie opierając się na żadnej obecnej wartości i nie biorąc jej podstawy. Jeżeli szanujemy coś niezależnie od czegoś innego, to tylko dlatego, że szanujemy, a nie dlatego, że powinniśmy szanować, chociażby nawet obiekt ten nie miał dla nas żadnego znaczenia. I rzeczywiście, skąd obiekt miałby wartość, jaką mieć musi, jeżeliby nie miał jej w rzeczywistości. Niema innego źródła ocen oprócz stanów uczuciowych. Wartość, która powinna być, oznacza proces uczuciowy, który nie istnieje, ale który powinien istnieć; lecz ta konieczność nie może brać początku jedynie z istniejącego już systemu uczuć i związku jego przedmiotów. Wszystko co ma się dokonać sprowadza się tutaj do tego, co już istnieje, zaś istniejące początkowo nie pozwala na zastosowanie pojęcia konieczności, lecz jedynie pojęcia prostego istnienia. Każda wartość, która powinna istnieć, wpływa z wartości istniejącej, natomiast ostateczna wartość nie uwzględnia konieczności a tylko proste istnienie. Nie dowodzą bynajmniej istnienia wartości, nie wpływających z uczuciowych stanów, przykłady, na których wielki filozof stara się wyjaśnić zastosowanie formalnej zasady obowiązku (kategorycznego imperatywu). Istotnie, jeżeli istnieje jakikolwiek bądź nakaz obowiązku, nie wpływający ze stanów uczuciowych, to rzeczywistość i obowiązkowość jego nie powinna wcale ucierpieć od tego, że nakaz ten stoi w sprzeczności ze skłonnościami; przeciwnie, powinna na tem zyskiwać i taka jest właśnie opinja Kanta. A jednak we wszystkich jego przykładach, postępowanie, jako powszechne prawo, okazuje się niemożliwym, właśnie wskutek zaprzeczenia jakiegokolwiek skłonności, celu, wartości, istniejącej rzeczywiście. Samobójstwa nie można uznać jako powszechne prawo przyrody, ponieważ sprzeciwia się temu przeznaczenie egoizmu, t. j. faktycznie istniejące dążenie do pod-

trzymywania życia, innemi słowy istniejąca rzeczywiście wartość życia. Nie można dawać fałszywych obietnic, ponieważ w takim wypadku nie osiągną swego celu, a chęć osiągnięcia danego celu, przez taki lub inny czyn, stanowi faktyczną treść woli. Nie można lekceważyć swoich talentów, ponieważ rozwój zdolności przedstawia dla nas faktyczną wartość. Nie można się obejść bez współczucia i miłości w stosunku do bliźniego, ponieważ sami odczuwamy faktycznie potrzebę i możemy potrzebować miłości i współczucia. Z tego wynika, że jeżeli jakiś sposób postępowania jest niemożliwy jako zasada ogólna, dlatego, że przeczy pewnej faktycznie istniejącej wartości i że postępowanie przeciwne uznane być winno jako prawo ogólne, to naturalnie to ostatnie powinno być zgodne z tą faktycznie istniejącą wartością. Jeżeli samobójstwo nie może być prawem powszechnem, ponieważ przeczy egoizmowi, a prawem powszechnem powinno być: „nie zabijaj siebie“, to naturalnie, ta ostatnia zasada jest zupełnie zgodna i wypływa z egoizmu. Jeżeli brak miłości bliźniego nie może stanowić powszechnego prawa postępowania dlatego, że przeczy ono własnej potrzebie być przedmiotem miłości, to miłość bliźnich będzie zgodna z tą potrzebą i t. d. Słowem, wszystkie przytoczone przykłady podkreślają tylko to twierdzenie, że czyn, który może być podniesiony do powszechnego prawa, wypływa z tej albo innej wartości, i odwrotnie, postępowanie, które nie może stanowić ogólnej zasady, nie może być nią, wskutek sprzeczności z jakąkolwiek istniejącą faktycznie wartością. Przykłady te jednak nie dają ani materiału, ani podstaw do twierdzenia, że istnieje, albo, że winno istnieć źródło postępowania niezależnie od stanów uczuciowych, istniejących rzeczywiście.

Tak więc, jeżeli rozróżniamy postępowanie, wypływające bezpośrednio ze stanów uczuciowych, i postępowanie, wypływające z zasady obowiązku, to pojęcie obowiązku może dotyczyć tylko środków, albo wartości podporządkowanych, lecz nie wolnych i ostatecznych celów. Tego rodzaju postępowanie wypływa albo z pewnej faktycznie istniejącej wartości, albo z pewnej kombinacji takich wartości; ta wartość, albo kombinacja wartości, przedstawia coś istniejącego wyłącznie dla siebie, dla niczego innego, t. j. przedstawia autonomiczną wartość lub ostateczny cel; autonomiczny ostateczny cel lub wartość charakteryzuje się zwyczajnym istnieniem; wszystkie pozostałe wartości są podporządkowane, i albo stanowią środki dla ostatecznego celu, albo też stanowią przeszkody; do nich stosuje się pojęcie obowiązkowości: albo powinny one być, albo nie powinny, przyczem to pojęcie obowiązkowości nie zmienia faktycznego charakteru podporządkowanych wartości, dowodzi tylko istnienia koniecznego związku pomiędzy nimi a ostateczną wartością. Tym

sposobem typ postępowania, opartego na pojęciu obowiązku, charakteryzuje stosunek podporządkowania jednych wartości drugim, i tem się różni od typu postępowania zbadanego uprzednio, w którym wszystkie wartości były bardziej równouprawnione. Jednak, jak wszędzie w świecie istotnych zjawisk tak i tu, niema dokładnej granicy pomiędzy temi dwoma typami. I tak już dla pojęcia zwyczajnego dobrobytu koniecznem było wyłączyć wartości nie harmonizujące z pozostałemi; tam jednak nie stwarzało to zasady, na której byłby budowany system wartości, lecz słaby początek układu wszystkich wartości w związane między sobą stosunki. W miarę, jak to uporządkowanie wzajemnych stosunków wartości przejawia się coraz wyraźniej i jaśniej, postępowanie odchyła się od poprzedniego typu i przybiera typ nowy.

Układ wszystkich wartości w jeden całkowity system dokonywa się przez ustanawianie związków, istniejących pomiędzy poszczególnemi wartościami; a ponieważ związki te mogą być dwojakiego rodzaju — *k o m p o z y c j e i s u p p o z y c j e*—przeto otrzymujemy dwa typy postępowania: jeden oparty na równouprawnionych wartościach, zjednoczonych w jeden system, drugi na systemie wartości dominujących i podporządkowanych. Zwyczajne połączenie równouprawnionych wartości mało się różni od typu zwyczajnego życiowego dobrobytu, różnica polega tylko na tem, że w ostatnim wypadku każda wartość działa sama, niezależnie, podczas gdy w pierwszym — w działaniu urzeczywistnia się cały system, poszczególne zaś wartości tworzą tylko jego elementy; lecz w tych elementach już jest zawarty zarodek dominowania i podporządkowania. W miarę, jak wśród różnych skomponowanych wartości dokonywa się różniczkowanie wartości na dominujące i podporządkowane, postępowanie odchyła się coraz bardziej od poprzedniego typu w kierunku nowego typu. Ostatnim stopniem tego rozwoju jest postępowanie oparte na dominowaniu jednej jedynej wartości i zupełnem podporządkowaniu pozostałych. To co panuje w połączonym systemie wartości, nie zależy od niczego innego, lecz poprostu istnieje jako najwyższa, albo ostateczna wartość. Dlatego też wszystkie tego rodzaju systemy wartości i postępowania, urzeczywistniające ją, mogą być nazwane systemami wartości o najwyższej wartości (dobrem) — *summum bonum* — albo postępowaniem z ostatecznym celem — ideałem.

Zasadnicza trudność, jaką powinien zwalczać każdy system wartości, oparty na *summum bonum*, polega na tem, aby wynaleźć taką autonomiczną wartość, która byłaby dostatecznie silna i wielka, aby: a) podporządkować sobie wszystkie pozostałe wartości i b) wyczerpać całą energję woli. W dobrych dawnych czasach przy zdrowych żołądkach,

mocnych głowach, nienasyconości niektórych instynktów i słabym rozwoju wszystkich pozostałych potrzeb, namiętności zwierzęce próbowały nieraz z pewnym powodzeniem czynić tym warunkom zadość. Namiętność obżarstwa, pijaństwa lub inne nałogi podporządkowały sobie nieraz wszystkie dążenia jednostki i wyczerpały całą jej siłę woli. Jednak obecnie jest rzeczą wątpliwą, czy znalazłoby się pośród nas wielu ludzi, których potrzeby ograniczałyby się jedynie do zwierzęcych instynktów. W miarę rozwoju bardziej wysubtelnionych uczuć, potrzeby zwierzęce o ile nie stały się przeszkodami, to w każdym razie powinny poprzestać na skromnej roli środków do osiągnięcia innych, ważniejszych celów życia.

Wobec znacznej trudności, jaką przedstawia znalezienie dostatecznie silnej i wielkiej wartości, która mogłaby spełniać zadanie najwyższego dobra, najprostszym może wyjściem będzie przyjęcie jako summum bonum nie jedną wartość lecz całą ich zbiorowość. Taką zbiorowość wartości posiadamy już obecnie w tem, co nosi nazwę praktycznego dobrobytu, jednak sam przez się nie czyni on zadość wymaganym warunkom, aczkolwiek dla ogromnej większości indywidualny dobrobyt jest nie do osiągnięcia, jednak jest on dla wielu zupełnie dostępny i niewyczerpuje bynajmniej wszystkich sił woli. Dlatego też, wzięty zosobna i niezależnie od ograniczoności środków, nie odpowiada warunkom wymaganym jako najwyższe dobro. Brak ten w znacznym stopniu jest do poprawienia. Możemy korzystać z tego, że nasze „Ja“ uświadamia sobie i odczuwa swoją łączność z całą ludzkością i pomnożyć miliard i więcej razy sumę wartości, tworzących indywidualny praktyczny dobrobyt; możemy uczynić wyższem dobrem nie nasz osobisty dobrobyt, lecz dobrobyt całej ludzkości. Lecz ponieważ ten cel może być niemożliwy do osiągnięcia przeto ostrożność nakazuje poprzestać na dobrobycie możliwie większej liczby osób. Możliwie większy dobrobyt, możliwie większej ilości osób — oto jest ostateczny cel i najwyższe dobro utylitarnych systemów etyki. Ten ideał przedstawia nie jedną wartość, lecz cały system wartości, w którym każda odrębna wartość, oddzielnie stanowi tylko środek do urzeczywistnienia ostatecznej wartości, i w tej ostatniej znajduje swoją miarę i usprawiedliwienie.

Taką miarę i uzasadnienie w ostatecznym celu znajdują również wszystkie osobiste wartości jednostki, z tego wynika, że wiele z tego, co mogłoby być cennem z punktu widzenia indywidualnego dobrobytu, może stracić swoją wartość, o ile sprzeciwia się, albo nie jest zgodne z powszechnem dobrem, jako z najwyższą wartością; i odwrotnie, nabiera wartości to, co samo przez się nie mogłoby posiadać tej wartości dla jed-

nostki. Tym sposobem i w utylitarnej moralności powstaje możliwość i konieczność poświęcenia się i samoograniczenia. Lecz tego rodzaju niezgodność indywidualnego dobrobytu z ostatecznym celem powinna nosić jedynie charakter chwilowy. Ponieważ ostatecznym celem jest największa suma indywidualnych dobrobytów, przeto poświęcenie się, jako zjawisko ciągłe i powszechne byłoby zaprzeczeniem ostatecznego celu, a nie jego urzeczywistnieniem. Zatem w ostatecznym wyniku, cel co do treści winien się też uzgodnić ze środkami.

Najwyższe dobro utylitaryzmu czyni praktycznie zadość formalnym warunkom jakie wymagane są wogóle od najwyższego dobra, a mianowicie: a) przy dostatecznie rozwiniętem uczuciu altruistycznym, powszechne dobro, jako cel ostateczny, może posiadać siłę dostateczną, aby podporządkować sobie wszystkie pozostałe faktyczne wartości — świadczą o tem przykłady z historii i z życia współczesnego; b) jest ono realizowane praktycznie z takim trudem nawet w najmniejszych rozmiarach, że mogłoby wyczerpać na długo wszystkie siły tych, którzy pragnęliby do niego dążyć. Jednak badając zagadnienie teoretycznie, z punktu widzenia praw wartości, dochodzi się do wniosku, że ideał moralności utylitarnej daleki jest od tego, by odpowiadał formalnym warunkom najwyższego dobra. Ponieważ dobro powszechne składa się z tych samych wartości, co indywidualny dobrobyt, przeto wartość jego, po osiągnięciu pewnej miary, powinna obniżać się z każdą nową jednostką i aby ta wartość zupełnie nie znikła, wzrost powszechnego dobra powinien zatrzymać się na pewnym poziomie, jak to widzieliśmy w stosunku do indywidualnego dobrobytu, co jest zresztą zupełnie zrozumiałe, jeżeli wziąć pod uwagę, że powszechne dobro stanowi sumę dobrobytów indywidualnych. Stąd wynika, że w miarę urzeczywistniania, ideał utylitarny powinien tracić stopniowo swój urok i, po osiągnięciu pewnego rozmiaru, nie może stanowić punktu wyjścia do dalszego rozwoju sił zatem spowoduje zastój. Naturalnie narazie możliwość ta zbyt jest daleka do urzeczywistnienia i dlatego ideał utylitarny odpowiada w zupełności praktycznemu użyciu. Podobnie, jak indywidualne powodzenie możnaby nazwać mieszczańskim szczęściem teraźniejszości, podobnie ideał utylitaryzmu — zbiorowy dobrobyt — można nazwać mieszczańskim szczęściem przyszłości: i tu i tam bez żadnego zresztą zamiaru obniżania jego życiowej użyteczności, lub jego prawa do istnienia.

W przeciwieństwie do poprzednio omówionego systemu, w którym najwyższe dobro składa się ze zbiorowości wartości, istnieją systemy wartości i postępowania, w których funkcję najwyższego dobra pełni jedna jakakolwiek wartość. Takie systemy można nazwać unitarnymi dla

odróżnienia od poprzednich — sumarycznych. Najwyższym dobrem systemu unitarnego nie może jednak być wartość, podlegająca działaniu pierwszego formalnego prawa, mianowicie prawa obniżania się wartości. Bez względu na to, jak wielką byłaby początkowo ta wartość, w chwili, gdy się staje ostatecznym celem wszystkich innych wartości i działań, ilość jej obiektów powinna szybko wzrastać, a z tym wzrostem nieodłącznie związana jest konieczność obniżania się wartości, przybywających stopniowo jedności, a zatem wartości użytkowej, wreszcie wszelkiej wogóle wartości całości obiektów. A jednak wszystkie dobra, grające jakąkolwiek znacniejszą rolę w życiu codziennym, podlegają prawu spadku wartości, i dlatego też, oczywiście żadne z nich nie może się stać najwyższym dobrem unitarnego systemu postępowania. Dobrem takim może się stać tylko wartość podległa działaniu drugiego prawa wartości, a mianowicie prawa wzrostu wartości, w miarę powiększenia się ilości jej obiektów. Lecz i wśród tych wartości są takie, których wzrost w miarę powiększania się liczby obiektów, ogranicza się mniej lub więcej dostępnymi granicami, po przekroczeniu których zaczyna działać prawo spadania wartości. Fakt ten w związku z tem, że podobne wartości w ogólne swej sumie nie mogą osiągnąć znacznych rozmiarów i uzależnić od siebie wszystkich pozostałych, czyni je nieodpowiednimi do roli najwyższego dobra. Oczywiście, dla stosunkowo ograniczonych sił i przy nieznaczej ilości innych wartości nawet tego rodzaju wartości mogą stanowić cel ostateczny. Ale absolutnie najwyższym dobrem dla każdej woli i przy dowolnej ilości innych wartości może być tylko taka wartość, która przy dowolnem zwiększaniu się liczby obiektów nie przestaje jednak podlegać prawu wzrastania. Przy tym warunku wartość całej ilości może być doprowadzona do dowolnej wielkości, dzięki czemu może ona podporządkować sobie nawet najsilniejsze wartości i wyczerpać zastosowanie wszelkiego rodzaju siły woli; nadto wzrastając w sposób nieograniczony w miarę wzrostu liczby obiektów, nigdy nie doprowadza woli do stanu spoczynku.

W unitarnych systemach etyki najwyższe dobro przedstawia wartość, której urzeczywistnienia wyczerpuje całą wolę. To też wszystkie pozostałe wartości, jeżeli mogą istnieć lub istnieją w świadomości, to istnieją bądź w postaci przeszkód, odciągających część energii woli od urzeczywistnienia ostatecznego celu, bądź też w postaci środków, zapomoć których cel ten się urzeczywistnia. W pierwszym wypadku powinny one być usunięte, lub mogą być tolerowane w możliwie małej ilości, jedynie jako zło konieczne, w drugim — mogą albo powinny istnieć w takich rozmiarach, w jakich przyczyniają się do ostatecznego celu. Wynikają

stąd systemy etyki ascetycznej, lub skłonnej do ascetyzmu oraz systemy hedonistyczne, lub skłonne do hedonizmu. Pierwsze starają się zwolnić psychikę od wszystkich właściwych jej wartości i, oczyściwszy w ten sposób pole jej działania, umocnić w niej wartość, przedstawiającą najwyższe dobro; drugie wyznaczają jej ostateczny cel, a następnie porównywują z nim wszystkie pozostałe wartości.

Różne unitarne systemy etyki wskazują na rozmaite wartości, jako na najwyższe dobro. Dla przykładu zbadamy, o ile niektóre z przytaczanych wartości odpowiadają formalnym warunkom najwyższego dobra.

Systemy unitarne o charakterze ascetycznym mają swoje odzwierciedlenie w naukach stoików i Epikura. Stoicy widzą najwyższe dobro w cnocie, Epikur — w przyjemności. Ascetyczny charakter obydwóch nauk wyraża się w tem, że odrzucają one, lub ograniczają do ostateczności, wszystkie wartości nie wchodzące w pojęcie najwyższego dobra. Wszystko, co nie zależy od ciebie — mówi stoik Epiktet — niech będzie dla ciebie obce. Do takich rzeczy nie rość żadnych pretensyj, niech się z nimi dzieje co chce. Jeżeli natomiast wydaje ci się, że ta lub inna rzecz przyczyni się do radości lub smutku, to weź pod uwagę to, że człowieka martwią i cieszą nie rzeczy same, a pojęcie o rzeczach. Nie śmierć jest straszna, lecz nasze pojęcie o śmierci. Choroba jest złem dla ciała, a dla duszy choroba jest złem wtedy tylko, kiedy dusza sama tego pragnie i kiedy tak myśli; rozmyślając o wszystkim, stwierdzisz, że wszelka rzecz jest złem czyjś, lecz nie twojem. W wyniku podobnych rozważań i postępowania powinno się okazać, że wszystkie rzeczy, które zazwyczaj zaliczane są do dóbr, jak zdrowie, bogactwo, honory i t. p., staną się obojętnymi, podobnie, jak przeciwne im; ich istnienie nie powinno sprawiać radości, a brak — cierpienia. Dla Epikura ten właśnie brak wszystkich wartości stanowi najwyższe dobro, albowiem sądzi on, że zniszczenie wszystkich wartości niszczy cierpienie, powodowane nieobecnością i brakiem rzeczy, jeżeli rzeczy te cenimy; zaś brak cierpień, według jego zdania, stanowi największą przyjemność, która jest najwyższym dobrem. Wprawdzie z usunięciem wszystkich wartości znika i ta przyjemność, jaką wartości te powodują swoją obecnością, ale Epikur nie przypisuje temu znaczenia; sądzi bowiem, że przyjemności, towarzyszące uczuciom, nie są w stanie powiększyć zadowolenia, jakie sprawia nieobecność cierpień, a dlatego też zarówno obecność ich jak i nieobecność, nie ma znaczenia.

Dla stoików zaś utrata wartości dóbr zwyczajnych stanowi przedwstępny warunek, by na ich miejsce wprowadzić panowanie cnoty. Cnota — jest to najwyższe dobro, czyniące życie szczęśliwym.

Obie te doktryny są jednak nieudaną próbą rozwiązania zagadnienia najwyższego dobra. W nauce Epikura jest to słuszne, że usunięcie cierpienia, w samym momencie usuwania, odczuwa się, jako pozytywne pomnożenie naszego dobrobytu, a zatem i to, że w następnym okresie świadomość uwolnienia się od cierpień zachowuje w ciągu pewnego czasu znaczenie dodatniej wartości. Lecz gdy wszystkie cierpienia zostały usunięte, i pozostał jedynie niczem nienaruszony spokój, jako stan normalny, stały i ciągły, to stan ten wreszcie musi stracić wszelką wartość i zamienić się w prostą obojętność, w zupełny brak wszelkich wartości, który nie może być najwyższą wartością i ostatecznym celem.

Co się zaś tyczy nauki stoików, to nie rozwiązują oni zagadnienia najwyższego dobra, wobec beztreściwości ich pojęcia o cnocie. Cnota, według założyciela szkoły, Zenona — to życie zgodne z przyrodą, a istota przyrody polega na dążeniu do samozachowania. Ale to dążenie może, naturalnie, urzeczywistniać najbardziej różnorakie wartości w zależności od tego, jakie wartości utożsamiamy ze sobą, i w jakich z tej racji chcemy się samozachować; tym sposobem cnota stoików nie zawiera żadnej wskazówki, co do takiej lub innej określonej wartości; we wszystkim polega się jedynie na moralnym instynkcie, w nadziei, że natura dat voluntates minime perversas.

Przykładem moralnych systemów o charakterze hedonistycznym są systemy Arystolesa i Spinozy. Obydwaj filozofowie widzą ostateczny cel życia w poznawczej funkcji rozumu, z tą jedynie różnicą, że pierwszy widzi wyższe dobro w poznawaniu, jako w działalności, drugi w poznaniu, jako rezultacie. Według Arystolesa największe dobro lub szczęście — to energia najlepszej części człowieka, jaką jest rozum, odróżniający człowieka od zwierząt. Energia rozumu, zgodna ze swoją cnotą, albo przeznaczeniem to — kontemplacja. Energia kontemplacyjna odznacza się następującymi cechami: 1) jest najbardziej długotrwała — możemy znacznie dłużej bez przerwy trwać w stanie kontemplacji niż czynić cokolwiek bez przerwy, 2) dostarcza największą przyjemność; 3) jest więcej od innych samowystarczalna z punktu widzenia środków, t. j. mniej od każdej innej działalności wymaga środków; 4) jest ciężką ku sobie energią z punktu widzenia celu, albowiem niema innej przyczyny, dla której lubilibyśmy kontemplację, poza nią samą; 5) daje samozaspokojenie sama sobą, podczas, gdy każda inna energia dąży do zaspokojenia w czymś drugim, jak np. wojna w pokoju, i 6) kontemplacja wolna jest od trosk, o ile jest to wogóle możliwe dla człowieka.

Kontemplacyjna energia rozumu jest zatem dla człowieka najwyższą energją, którą przekłada nad wszystkie inne, i której towarzyszy największa przyjemność, i dlatego stanowi najwyższe dobro. Co się tyczy pozostałych dóbr, to one są niezbędne tylko jako środki do osiągnięcia szczęścia a przytem o tyle, o ile nasza przyroda, sama przez się, jest niewystarczającą dla kontemplacyjnej działalności rozumu, jak dla zdrowia ciała niezbędne jest odżywianie i wszelka inna troska o nie.

Z przytoczonych formalnych cech energii kontemplacyjnej jako wartości, przedewszystkiem ma znaczenie okoliczność, że energia ta nie potrzebuje żadnego celu. Pozwala jej to być wogóle ostatecznym celem: o ile zaś ten ostateczny cel odpowiada warunkom wymaganym dla najwyższego dobra, to tu decydujące znaczenie ma to, że energia kontemplacji może trwać bez przerwy dłużej, niż każda inna, i przynosi największe zadowolenie. Jednak w miarę jak ona przedłuża się, zadowolenie dostarczane przez nią powinno się zmniejszać, a zmęczenie, związane z działalnością intelektualną zaczyna wywoływać wzrastające cierpienie. Dlatego też, chociażby początkowo zadowolenie było bardzo wielkie, nie może jednak wzrastać bezgranicznie i zawsze przedstawia pewną ostateczną wielkość. Wobec tego wartość intelektualnej działalności nie odpowiada pod tym względem formalnym warunkom najwyższego dobra. — Lecz jeżeli działalność intelektualna daje sama przez się zadowolenie, wprowadzie znaczne, jednak ograniczone i stopniowo zmniejszające się, to w niej urzeczywistnia się wartość, która może być bezgraniczna i stopniowo wzrastająca, jest to mianowicie — wartość wiedzy.

W takim razie ostatecznym celem jest wiedza, działalność zaś rozumu — środkiem i, jak każdy środek, zapożycza swoją wartość od celu. Bez względu na to, jak wielką byłaby ta zapożyczona wartość, jest ona wartością celu, który tworzy najwyższe dobro. Najwyższe dobro, mówi Spinoza, to poznanie, przytem poznanie najwyższego, co wogóle rozum poznać może — poznanie bezwarunkowo nieskończonej istoty rzeczy, bez której wogóle nic nie może istnieć i nic nie może być przedstawione; proces poznawania tej istoty jest największą cnotą albo siłą duszy, a wypływające stąd samozadowolenie daje największą radość, jaka wogóle istnieje. Metafizyczne uzasadnienie tego założenia może nam się wydawać niedostateczne; lecz wskazany przez Spinozę obiekt odpowiada rzeczywiście formalnym warunkom najwyższego dobra. Poznanie jest to właśnie taka rzecz, która w miarę powiększania się o każdą nową jednostkę, nie tylko nie traci swojej wartości, ale odwrotnie, powiększa ją w większym stosunku, niż wynosi znaczenie tej jednostki, wzięte zo-

sobna. Nadto taki wzrost wartości całego znaczenia nie ma, zdaje się, granic. W ten sposób, w poznaniu mamy rzeczywiście przykład obiektu, którego wartość według formalnych praw, może być najwyższym dobrem.

Z tego, że pewna wartość, według formalnych właściwości, może być, albo bywa, najwyższym dobrem, nie wynika, że ma ona być ogólnie obowiązującym najwyższym dobrem, i że ona jedyna może niem być. Konieczność ta może być ustalona i dowiedziona tylko w stosunku do wartości, które tworzą środki lub część najwyższego dobra. Jeżeli istnieje dany ostateczny cel, to naturalnie powinno być cenione i to, co stanowi środek albo część tego celu i rzeczywiście jest cenione, jeżeli tylko taka zależność została ustalona. Lecz konieczność istnienia nie stosuje się do ostatecznego celu, gdyż ponad nim niema żadnej wartości, z której mógłby być wyprowadzony, co wynika z samego określenia. Najwyższe dobro może tylko istnieć albo nie istnieć. Stąd zrozumiałem jest, że żaden system etyki nie może dowieść konieczności istnienia lub powszechnego obowiązywania najwyższego dobra; dla dowodzenia tego rodzaju niema punktu wyjścia. Jeżeli zaś jakakolwiekby wartość może być dowiedziona jako obowiązująca, lub jako taka, która powinna nią być, to jest to dowodem, że istnieje jakaś inna wartość, od której dana wartość pochodzi, i co zatem idzie, że dana wartość nie jest ostateczną i najwyższą. Zadanie etyki polega na tem, by, uznawszy pewną wartość za najwyższą, wskazać środki osiągnięcia jej w postaci systemu środków wartości tej podległych.

Zadanie to wobec współczesnego stanu kulturalnej ludzkości komplikuje się i napotyka na trudności z tego powodu, że niema ogólnie przyjętej istniejącej faktycznie wartości. W słowach wprowadzie gotowi jesteśmy przyznać, i przyznajemy na każdym kroku, konieczność i pierwszeństwo różnych wartości, — i to nie jednej lecz wielu. Któż zaprzeczy temu, że należy kochać bliźnich, dążyć do ogólnego dobra, postępować cnotliwie i t. p. W ciągu tysiącleci ludzkość przyzwyczaiła się do słuchania tego rodzaju twierdzeń. Niemniej przeto żadna ze wskazanych wartości nie ugruntowała się na tyle w naszej psychice, żeby mogła podporządkować sobie wszystkie inne i stać się naprawdą pobudką wszystkich działań człowieka.

W rzeczywistości większość ludzi żyje bez żadnego ostatecznego celu, z dnia na dzień, urzeczywistniając te albo inne wartości; w najlepszym razie wartości te są do pewnego stopnia uporządkowane zewnętrznie, zbyt silnie dysharmonizujące są odrzucane; dba się o to, żeby jedna wartość nie została urzeczywistniona w porównaniu do drugiej w zbyt

wielkich rozmiarach. Mniejszość ludzi posiada wprawdzie w życiu tę albo inną dominującą wartość, lecz w większości wypadków jest ona taka, że nie odpowiada warunkom najwyższego dobra. Najczęściej ostatecznym celem stają się dobra, podlegające prawu zmniejszenia się wartości, jak bogactwa, honory, władza i t. p. To też po osiągnięciu ich lub zdobyciu w większej ilości, tracą swą wartość. W innych wypadkach ostatecznym celem stają się dobra, nawet podległe prawu wzrastania wartości, jednakże w małych granicach i dlatego nie osiągają one jakiegokolwiek znaczniejszej wielkości. Do takich należą cele, polegające na zbieraniu marek, pocztówek i t. p. kolekcji, na zdobywaniu wprawy we wszelkiego rodzaju sportach. Tego rodzaju cele mogą panować jedynie w psychice nie obfitującej w inne wartości. Czasem charakteru ostatecznego celu nabierają wartości, które zazwyczaj stanowią tylko środki, przyczem w pewnych wypadkach mogą one nawet podlegać prawu wzrostu; wtedy odpowiednio do swych formalnych właściwości wartości takie mogą posiadać wszystkie warunki najwyższego dobra; tak bywa z pieniędzmi, gdy ze środków stają się celem. Coś podobnego zdarza się jednak rzadko i stanowi zjawisko nienormalne. W wyjątkowych tylko wypadkach spotykamy się z rzeczywistym panowaniem jakiegokolwiek jednego ostatecznego celu, który odpowiednio do swoich właściwości mógłby być najwyższym dobrem dla każdej psychiki. Tego rodzaju ostatecznym celem jest powszechne dobro, najczęściej w formie jakiejś konkretnej części tej wartości; widzimy, że ten lub ów kieruje całą swoją działalność w celu uwolnienia ojczyzny, usunięcia jakiegoś zła; w innych wypadkach najwyższym dobrem jest wiedza i jej to składa się w ofierze wszystkie inne osobiste dobra.

Zawsze jesteśmy skłonni oddawać pierwszeństwo jedności i porządkowi przed bezładną mnogością. To też naturalnie powstaje pytanie, czy możliwe jest uporządkowanie wartości i sprowadzenie ich do zależności od jakiegokolwiek jedyne najwyższego dobra? Aczkolwiek nie można nakazać ostatecznego celu przez słowa i wskazania, nie znaczy to jednak, aby dana suma i organizacja wartości pozostać miała zawsze bez zmiany. Wartości zdolne są do samoprzekształceń drogą ruchu postępowego. Ten ruch odbywa się w trzech kierunkach: przedewszystkiem dana wartość nadaje wartość środkom; następnie może ona przejść na skutki, wreszcie może przekazać siebie obiektom przypadkowo lub niezbędnie związanym z obiektem.

Równocześnie każda wartość przy zetknięciu się z innymi może słabnąć i zniknąć zupełnie. W ten sposób powstają w naszej psychice ciągle nowe wartości, zaś poprzednie często znikają. Jeżeli natomiast

zmiana wartości jest wogóle możliwa, to należy sądzić, że podlega ona prawu rozwoju, który dokonywa się w kierunku najlepszego przystosowania się do warunków życia. Dopóki w życiu panują sprawy głodu i inne potrzeby tego rodzaju, dopóty w psychice mają przewagę wartości odpowiednie tym ostatnim; ale wartości te, zgodnie ze swoją naturą, nie mogą zostać najwyższym dobrem. Dopiero z chwilą ukazania się wartości, których objekty posiadają bardziej złożoną treść intelektualną, wzrastają szanse pojawienia się takiej wartości, któraby odpowiadała formalnym warunkom najwyższego dobra.

Z chwilą, kiedy korzystne biologiczne znaczenie praktycznych wartości ujawnia się w celowym charakterze reakcji organizmu przez nie wywołanej i skierowanej ku zewnętrznym realnym warunkom jego istnienia, powstaje naturalnie pytanie co do życiowego znaczenia i przeznaczenia wartości estetycznych. Rozwiązanie tego zagadnienia wymaga zbadania natury wartości estetycznych. Ponieważ każda wartość składa się z obiektu albo treści wartości i oceny, przeto i w stosunku do estetycznych wartości należy koniecznie rozpatrzyć właściwości ich treści i właściwości ich afektywnych przeżyć. Treścią wartości estetycznej jest realny obiekt, część zewnętrznego środowiska. Realnymi obiektami nazywamy takie objekty, które narzucają się naszej świadomości przez obserwację, zapomocą organów zmysłów. Tak więc cechę realności stanowią dwie okoliczności: po pierwsze to, że obiekt dochodzi do świadomości przez organy zmysłów, i powtóre, że jest on dla psychiki obowiązującym z zewnątrz. Pod tym względem objekty estetyczne nie różnią się od wszelkich innych przedmiotów realnych. Przedewszystkiem dochodzą do świadomości przez dostrzeganie zapomocą organów zmysłów: przez dostrzeganie posągu, obrazu, tekstu drukowanego, dźwięków, nut i t. d.; następnie narzucają się również świadomości, jak każdy zwyczajny, realny przedmiot. Mefistofeles Goethe'go, lub Mefistofeles Antokolskiego wtłaczają się z zewnątrz w świadomość równie przymusowo, jak każda inna część zewnętrznego środowiska. W procesie myślowego przyswajania realnych przedmiotów rozróżniamy dwa wypadki: w jednym wypadku wyobrażenie o przedmiocie zgadza się z jego dostrzeganiem (przedmiot przedstawia się naszej świadomości w takiej właśnie postaci, jakim on jest w dostrzeganiu); w drugim wypadku wyobrażenie nie zgadza się co do treści z dostrzeganiem (dostrzega się tekst depezy, wyobraża się sobie treść tego lub innego zdarzenia). W ostatnim wypadku to, co dostrzega się przy pomocy świadomości, służy tylko jako umówiony symbol realnego obiektu. Dostrzeganie obiektu jako symbolu zdarzyć się też może i w stosunku do przedmio-

tów o charakterze nieestetycznym: kawałek ufarbowanego materiału i oto sztandar narodowy. Dla estetycznych obiektów symboliczny charakter dostrzegania jest prawem powszechnym. Wyobrażenie krajobrazu nie zgadza się z treścią dostrzeganych okiem wrażeń, linii i kolorów; zarówno posąg Mefistofelesa — jako fizyczny obiekt — nie jest Mefistofešem Antokolskiego, lecz tylko umówionym sposobem, symbolem obrazu, który powinien powstać w wyobraźni obserwującego. Ta okoliczność, że estetyczne przedmioty są obiektywnie obowiązujące dla świadomości i dochodzą do niej przez dostrzeganie, czyni obserwacje realnymi przedmiotami zewnętrznymi i odróżnia je od snu i przywidzenia. To zaś, że wyobrażenie estetycznych przedmiotów powstaje przez dostrzeganie symbolów, stwarza charakterystyczną ich właściwość, lecz nie różni ich bezwzględnie od wszystkich innych przedmiotów realnych. Różnica, zachodząca między przedmiotami artystycznymi a innymi związkami przyrody, polega na tem, że przedmioty artystyczne tworzone są przez artystę, podczas gdy wszystkie inne stanowią naturalny twór przyrody. Temu stanowi rzeczy nie przeczy ta okoliczność, że naturalne zjawiska — góry, las, burza i t. d. w pewnych wypadkach mogą robić wrażenie artystyczne; to co jest artystycznego w naturze w rzeczywistości stworzone zostało nie przez naturę, lecz przez człowieka; tu tylko artystą jest właśnie jednostka dostrzegająca. Natura i tu daje jedynie materiał do twórczości artystycznej, ale kiedy artysta w swoim utworze daje elementy w takiej postaci i w takim skojarzeniu, żeby dla otrzymania wrażenia artystycznego wystarczało tylko bierne dostrzeganie (jeżeli istnieje naturalnie odpowiedni poziom rozwoju artystycznego), to natura wymaga od obserwującego czynnego przetworzenia jej elementów na artystyczne dostrzeganie, do czego potrzeba o wiele więcej zdolności artystycznych i talentu. Wnosząc z nadzwyczajnej rzadkości zdolności do twórczości artystycznej — przeistaczanie zjawisk naturalnych na obrazy artystyczne siłami samego dostrzegającego powinno się napotykać stosunkowo rzadko. Niemniej przeto, jeżeli to przeistaczanie napotyka się w rzeczywistości częściej, niż możnaby było tego oczekiwać wobec względnej rzadkości talentów do twórczości artystycznej, to ta okoliczność tłumaczy się jedynie względnym rozpowszechnieniem wychowania artystycznego. Ludzie, którzy przyzwyczaili się do wrażeń artystycznych, dzięki utworom sztuki, przyswajają sobie nieświadomie pewne szablony twórczości artystycznej, i jakkolwiek nie wystarcza to do odтворzenia w całości całego artystycznego utworu z elementów początkowych, jak to czyni artysta, jest jednak dostateczne, by gotowy obraz natury ująć w zwykłe formy artystycznego dostrzegania, jeżeli to nie

wymaga zbyt wielkich zdolności twórczych. Że rzeczywiście zachodzi tu coś podobnego, dowodzi ta okoliczność, że artystycznym dostrzeganiem zjawisk naturalnych towarzyszą, jeżeli nie zawsze, to jednak często, natrętne asocjacje odpowiednich sztucznych utworów twórczości artystycznej — dekoracyj, krajobrazów i t. p.

Wprawdzie w ten sposób utwory sztuki są realnymi zjawiskami, częściami natury, ale stworzonymi nie w drodze naturalnego procesu natury, lecz przez twórczą sztukę artysty. Artysta jest takim samym twórcą realnego świata zjawisk, jak i przyroda. Mefistofeles Goethego jest również realny, jak każdy konkretny Johan albo Franz. Ale realne zjawiska, stwarzane przez artystę, różnią się od realnych zjawisk, stwarzanych przez przyrodę, podobnie jak różnymi są metody twórczości przyrody i artysty. Utwory sztuki nazywamy „sztucznymi“ zjawiskami realnymi dla odróżnienia od „naturalnych“ realnych zjawisk przyrody. Na czymże polegają właściwości sztucznych realnych zjawisk twórczości artystycznej? W każdym poszczególnym utworze, piękno artystyczne może być sprowadzone do tych lub innych konkretnych sposobów ujęcia oraz do właściwości utworu. W jednym wypadku utwór artystyczny jest rezultatem specjalnego kierunku skojarzenia linii i form, w drugim — doboru kolorów, w trzecim — kontrastu efektów świetlnych, jeżeli dla jasności ograniczymy się tylko do dziedziny malarstwa. Wykazanie na czym właściwie polega artyzm wrażenia w każdym konkretnym wypadku oraz zapomocą jakich środków zostało to osiągnięte — stanowi zadanie krytyka artystycznego albo artysty — nauczyciela.

Ponieważ zaś uczucie artystycznego piękna można wywołać zapomocą przeróżnych sposobów technicznych, nie tylko w różnych formach sztuki, ale nawet w granicach jednej i tej samej gałęzi twórczości artystycznej, przeto, rzecz oczywista, twory artystyczne powinny posiadać pewną obiektywnie właściwą im cechę, wspólną dla wszystkich rodzajów sztuki. Ta wspólna cecha artystyczności tworów powinna wypływać z cech właściwych twórczości artysty w porównaniu z twórczością przyrody, oraz powinna się przejawiać w specjalnym charakterze tworów artystycznych, w porównaniu z naturalnymi zjawiskami przyrody.

Ogólnie przyjęty pogląd na stosunek sztuki do przyrody wyraża się w tem, że twory sztuki powinny odtwarzać „rzeczywistość“, powinny być „realne“. Bez względu na to, jak rozumieć to dość nieokreślone żądanie „realizmu“ w sztuce, jedno jest w każdym bądź razie jasne, a mianowicie, że sztuka nie może odtwarzać naturalnej rzeczywistości w dosłownym i ścisłym tego słowa znaczeniu. Jest to widoczne już z tego, że sztuka nie korzysta dla swoich tworów z tych

materiałów, z jakich korzysta przyroda, i że w wyborze środków technicznych celem tworzenia swych utworów nie stara się nawet korzystać z materiałów, chociażby tylko podobnych do naturalnych. Podczas gdy przyroda tworzy człowieka z żywych tkanek, sztuka odtwarza go przy pomocy marmuru, metalu, farb, dźwięków albo symbolicznego ich przedstawienia — słów. Używanie do tego celu jakiegokolwiek materiału naśladowującego przyrodę, jak wosk, nie tylko nie powiększa arcyzmu tworu, lecz wywołuje zupełnie przeciwny skutek. Jeżeli więc nawet przypuścilibyśmy, że sztuka w jakimkolwiek bądź znaczeniu odtwarza rzeczywistość, to w każdym razie odtwarza ją przy pomocy sztucznych, umówionych środków, nie mających nic wspólnego z temi materiałami, z których przyroda tworzy swoje naturalne zjawiska. Już dzięki temu jednemu, twory artyści są umówionym, sztucznym światem w porównaniu z naturalnymi zjawiskami przyrody.

Różnica jednak polega nie tylko na zmianie materiału. Artysta zmienia również stosunki, zachodzące pomiędzy zjawiskami; zamiast rzeczywistych stosunków, istniejących w przyrodzie pomiędzy naturalnymi zjawiskami, tworzy swoje umówione, sztuczne stosunki, stwarza, improwizuje swoją sztuczną, umówioną prawidłowość zamiast naturalnej prawidłowości przyrody. Naturalną przestrzeń zmienia na sztuczną projekcję, naturalny bieg czasu — na sztucznie umówiony. Artysta zmienia działanie prawa przyczynowego konieczności naturalnej i umożliwia spełnienie się cudów i nadprzyrodzonych zjawisk. U niego możliwym staje się przeznaczenie, los, udział zjawisk fizycznych w losie człowieka i wszelkie inne podobne konwencjonalizmy i przekroczenia naturalnego porządku rzeczy.

Jednym słowem, artysta stwarza swój własny świat zjawisk z jego własną prawidłowością i ten sztuczny świat zjawisk ze wszystkimi jego omówieniami narzuca się świadomości obserwatora z taką samą koniecznością, z jaką przyroda rozpościera przed poznającym rozumem swój naturalny świat z jego naturalnym porządkiem. Dwa te światy są dostrzegane przez świadomość — każdy zgodnie z taką prawidłowością, jaka znajduje się w jego podstawie.

Jeżeli sztuka przy komponowaniu swoich utworów posługuje się swojemi własnymi środkami, sztucznymi stosunkami i umówioną prawidłowością, to rzecz jasna, że nie może być mowy o jakimkolwiek odtworzeniu rzeczywistości zapomocą sztuki w dosłownym albo ścisłym tego słowa znaczeniu, o jakimkolwiek kopjowaniu świata naturalnego, choćby przy pomocy środków umówionych. Artysta jest takim samym samodzielnym i oryginalnym twórcą, jak przyroda. Tworzy on swój

świat, obok naturalnego świata przyrody; nie odtwarza rzeczywistości, a tworzy ją; i aczkolwiek jego rzeczywistość różni się od naturalnej rzeczywistości przyrody, jest jednak do niej podobna pod tym względem, że jest również realna, również obowiązująca dla dostrzegania i również zbudowana przez poznający rozum, według praw, jakie jej są właściwe.

Bez względu jednak na to, co artysta dodaje konwencjonalizmu i twórczej dowolności do tworów swojej fantazji, nie może wyjść poza granicę treści swojej psychiki. Treść zaś psychiki, jeżeli nie brać pod uwagę kategorii formalnych, według których psychika buduje swoją treść, tkwi w części materialnej, a więc jest pochodzenia doświadczalnego. Dlatego też w materialnych pierwiastkach swojej twórczości artysta nie może wyjść poza granice naturalnej rzeczywistości. Pod tym względem zarówno artysta, jak i przyroda, znajdują się w tych samych warunkach; ani artysta, ani przyroda nie mogą tworzyć z niczego; tak jeden jak i drugi musi czerpać najprostsze początkowo pierwiastki z jednego i tego samego wspólnego zapasu naturalnej rzeczywistości. Artysta może stworzyć jaki chce dowolny obraz i obdarzyć go najbardziej nie-naturalną psychiką; atoli linje, formy, kolory, oraz pierwiastki przeżyć psychicznych mogą być czerpane tylko z rzeczywistości. Tak samo przedstawia się rzecz, kiedy przyroda wyda potworny okaz organizmu; bez względu na to, jakby okaz ten odbiegał od normy w swojej budowie i funkcjach, powstaje on zawsze z tego samego zapasu pierwiastkowych materiałów, jak wszystkie wogóle organizmy. Zatem, pomiędzy twórczością artysty i przyrody istnieje zarówno podobieństwo jak i różnica. Podobieństwo polega na tem, że artysta i przyroda, korzystają dla swoich tworów z jednych i tych samych początkowych pierwiastków, że oboje tworzą swoje twory drogą kombinacji najprostszych składników; że kombinacje pierwiastków i ich stosunki, zarówno w przyrodzie, jak i w sztuce podlegają określonej prawidłowości. Różnica zaś polega na tem, że z jednych i tych samych pierwiastków przyroda i sztuka otrzymują różne zjawiska dzięki różnemu sposobowi wykorzystania zasadniczego materiału. Różnica wyników zależy, naturalnie, od różnicy w metodzie twórczej pracy.

Weźmiemy, dla przykładu, sposób, w jaki przyroda tworzy jednostkę. Jednostki powstają drogą rozmnażania się. Ponieważ każda forma odtwarza się w tej samej postaci, tem przeto zabezpiecza się przynależność jednostki do tego samego rodzaju, gatunku, rasy, do jakich są przynależni jej rodzice. Ta przynależność wyraża się w pewnej grupie cech przekazywanych dziedzicznie; cechy te przechodzą

na wszystkich przedstawicieli każdego pokolenia, ale przechodzą z większymi lub mniejszymi odmianami w każdej jednostce, w więcej lub mniej dowolnym połączeniu. Prócz tego ogólnego podobieństwa, jednostka posiada nadto specjalne podobieństwo do swoich rodziców, powtarzając te lub inne cechy, właściwe specjalnie tym ostatnim; jednak dziedzicząc pewne tylko cechy rodziców, jednostka może posiadać jednocześnie specyficzne cechy bardziej odległych przodków. Jeżeli wziąć dostatecznie liczny szereg pokoleń, to można odtworzyć ten zasadniczy całokształt specyficznych cech, który przechodzi na przedstawicieli danego geneologicznego rodu, u jednych jawnie, u drugich w stanie ukrytym, w każdej jednostce w takim lub innym połączeniu, z temi lub innymi różnicami co do rozmiarów i natężenia. Tym sposobem w podstawie rodu spoczywa niejako pewien określony szkielet dziedzicznych cech, i każdy przedstawiciel danego rodu powstaje drogą indywidualnej specyfikacji tego ogólnego szkieletu, zarówno co do tego, jakie cechy mają się ujawnić w danej jednostce, a jakie mają istnieć przytłumione, zniszczone lub pozostawać w ukryciu, jak i co do tego, jakie konkretne rozmiary, wielkość i siłę ma posiadać ujawniająca się cecha w granicach możliwej dla niej odmiany. Ponieważ w rzeczywistości każda jednostka pochodzi od pary rodziców, z których każde jest uosobieniem swego genetycznego typu, przeto jednostka staje się wynikiem indywidualno-konkretnej kombinacji specyficznych cech dwóch genetycznych typów; następne połączenie dwóch takich jednostek daje początek kombinacjom bardziej złożonym i wskutek tego z każdym nowym pokoleniem liczba możliwych odmian wzrasta do nieskończoności.

Ta nieograniczoność liczby możliwych kombinacji wywołuje dwa następstwa; po pierwsze przy specyfikacji poszczególnych jednostek umożliwia otrzymanie kombinacji cech odrębnej dla każdego wypadku, powtóre wskutek nadzwyczajnej różnorodności i ilości indywidualnych wypadków zmniejsza podobieństwo, dzięki czemu bardziej bliskie podobieństwo rodowe potomstwa stopniowo i konsekwentnie słabnie, przechodząc w bardziej odległe podobieństwo rodzinne, plemienne, rasowe i t. d. Na tem tle nieskończonej różnorodności pojedynczych, odrębnych jednostek, podobieństwo grupowe, powstałe wskutek związków bliższego pokrewieństwa, w szczególności pochodzenia od jednego wspólnego pnia, przejawia się w ujawnieniu się specyficznych cech danego genetycznego typu, wspólnego danej grupie.

Prócz podobieństwa według cech dziedzicznych, jednostki grupują się według podobieństwa postępowania. Różne zawody, stanowiska społeczne, pozycje ekonomiczne i inne t. p. czynniki mają właściwość

ciostosowywania się do tych czynników, sposobów i typów społecznego postępowania. Takie formy postępowania nie przekazują się dziedzicznie, jako przyrodzone zdolności lub instynkty, lecz są przyswajane przez każdą jednostkę z kulturalnego zasobu form społecznych i norm postępowania drogą wychowania, przykładu, obserwacji i własnego doświadczenia. Przystwojenie społecznej formy postępowania daje w rezultacie — nie mechaniczne powtórzenie jej w identycznie jednostajnej postaci, lecz bardziej lub mniej wolną konkretyzację tej formy, w jakiegokolwiek jednostkowej, nie powtarzającej się postaci, stosownie do niepowtarzającego się zbiegu konkretnych warunków każdego danego wypadku. Dzięki temu i w społecznym postępowaniu jednostki przejawia się jednostkowa niepowtarzalność poszczególnych wypadków, w podstawie której tkwią jednak pewne ogólne typy postępowania, łączące poszczególne wypadki postępowania i postępowanie oddzielnych jednostek w podobne, pokrewne grupy.

Tym sposobem właściwością metody twórczości przyrody jest stwarzanie indywidualnych wypadków drogą specyfikacji i konkretyzacji genetycznych i socjalnych typów. Początkowe najprostsze elementy brane są jako materiał dla twórczości — nie bezpośrednio, każdy z osobna, lecz w pewnej pomocniczej kombinacji typów i form; ostatnie posiadają jednak tylko pomocnicze znaczenie i bezpośrednio w swojej własnej formie do rzeczywistości nie przechodzą; specyfikacja tych typów zapomocą ich elementów daje realnie istniejące objekty naturalnej rzeczywistości.

Artysta ma przed sobą nieskończoną ilość jednostkowych, określonych wypadków. Każdy wypadek przedstawia pewną indywidualną całość. Początkowe najprostsze pierwiastki są dane jako składowe części tych indywidualności, w tej lub innej kombinacji lub połączeniu. Z tego materiału artysta winien stworzyć swój odrębny świat zjawisk. Osiąga to odwrotną metodą od tej, jaką posługuje się przyroda. Istota jego twórczości polega na tem, że z pojedynczych indywidualności odtwarza ogólny typ, stanowiący podstawę tej albo innej grupy podobnych zjawisk. W tym celu artysta czerpie z poszczególnych wypadków takie lub inne cechy albo składniki, charakteryzujące te wypadki jako uosobienie pewnego gatunku, rodzaju połączonych w grupę, podobnych do siebie, zjawisk. Organicznie łącząc te cechy w jeden całkowity obraz, artysta otrzymuje swoją kompozycję. Twór sztuki przedstawia typ, który stanowi podstawę szeregu pokrewnych indywidualnych wypadków. Najbardziej uwidoczni się to w utworach literackich typu opisowego. Bohaterowie powieści i romansów są zazwyczaj typowymi przed-

stawicielami pewnej epoki, takiej lub innej klasy społecznej, określonych warunków życia; a charaktery bohaterów i ich postępowanie odtwarzają zjawiska, właściwości i czyny, charakterystyczne dla opisywanego koła zjawisk, rozrzuconych w masie indywidualów. Głębsze utwory ilustrują typowo zasadnicze dążenia, właściwe człowiekowi wogóle. Faust jest typowym uosobieniem najwyższego dobra życia, Mefistofeles — praktycznie — cynicznego stosunku do życia. W podobny sposób oddawane są poszczególne namiętności, uczucia. Podobnie, działające osoby dramatów Shakespeare'a są uosobieniem różnych namiętności, właściwych naturze ludzkiej w ich typowym procesie powstania, rozwoju i objawach. Maeterlinck w swoich dramatach daje typowy obraz stanu półuczuć i nastrojów — duchowych przeżyć nie wywoływanych żadnym konkretnym zewnętrznym objektem.

Ta sama metoda twórczości charakteryzuje inne gałęzie sztuki. Portrecista ma przed sobą wypadkowe konkretne wyrazu twarzy, póz, ubrania tego oryginału, który odtwarza, i zadanie jego polega na tem, by z tej konkretnej wielorakości przejawów jednostek odtworzyć typowy całokształt rysów, stanowiących podstawę wszystkich przejawów danej osobistości. Pejzażysta różni się od fotografa tem, że podczas gdy ostatni odtwarza rzeczywisty krajobraz z całą możliwą dla fotografii dokładnością, artysta korzysta z konkretnych pierwiastków rzeczywistości dla stworzenia pewnego charakterystyczno-typowego obrazu przyrody.

Jednym słowem, przyroda z ogólnego zapasu pierwiastków tworzy konkretną indywidualność, artysta — z konkretnych pierwiastków indywidualności tworzy typ zjawisk, stanowiących ich podstawę. Dzięki tej różnicy, aczkolwiek utwory sztuki są realne, podobnie jak naturalne zjawiska, są jednak realne w innym znaczeniu; twory przyrody są realne konkretnie, zaś utwory sztuki są realne abstrakcyjnie. Różnicę tę łatwo jest wyjaśnić w drodze analogji pomiędzy konkretnie realnem zjawiskiem przyrody a abstrakcyjnie realną jego istotą — pomiędzy światłem, jak je widzi oko, a falą świetlną, jako istniejącym obiektywnie procesem przyrody. Aczkolwiek pojęcie fali świetlnej jest wynikiem logicznej przeróbki początkowego dostrzegania, to jednak obiektywnie myślimy o niej, jako o fakcie nie mniej, jeżeli nie więcej realnym od bezpośredniej obserwacji. Różnica pomiędzy sztuką a naukowem opracowaniem rzeczywistości polega jedynie na tem, że naukowe pojmowanie rzeczywistości jest intelektualnym, logicznym procesem abstrakcyjnej myśli, tylko cokolwiek uzupełnianym przez pracę wyobraźni, podczas gdy obrazy rzeczy-

wistości, komponowane przez sztukę, odczuwane są bezpośrednio, natocnie, podobnie jak naturalne zjawiska przyrody.

Z tej zasadniczej różnicy pomiędzy konkretną realnością zjawisk naturalnych a abstrakcyjną realnością utworów sztuki wypływa szereg skutków. 1. Konkretnie — realny obiekt, jako jedyny wśród wszystkich zjawisk, jest określony, przyczem określony ostatecznie, co do wszystkich swoich cech i dlatego nie dopuszcza żadnej następnej konkretyzacji. Abstrakcyjnie — realny obiekt przedstawia obszerny, bardziej lub mniej niejasno zakreślony krąg różnorodnych konkretnych zjawisk, w zależności od tego, czy uwaga nasza zatrzyma się cokolwiek dłużej na jednej lub na drugiej części tej nieokreślonej zbiorowości konkretnej wielorakości — typ przedstawiający zbiorowość kojarzy się nieco więcej z wybraną częścią zbiorowości i ma możliwość nieco większej konkretyzacji w tym kierunku. Ponieważ doświadczenie, kierunek i stopień spostrzegawczości różnych jednostek są rozmaite, przeto przy obserwacji artystycznego utworu przez różne osoby, każda konkretyzuje go do pewnego stopnia w kierunku swego doświadczenia i treści swojej psychiki. Z tego samego powodu dla jednej i tej samej osoby treść utworu artystycznego zmienia się w miarę tego, jak zmieniają się doświadczenia, przekonania, poglądy człowieka w zależności od lat, warunków otaczającego środowiska, nastroju i konkretnych okoliczności obserwacji. Jednym słowem, utwór artystyczny, umożliwia różne pojmowanie i obserwacje, posiada wszechstronną treść, daje duże pole dla wyobraźni. 2. Tą wszechstronnością artystycznego utworu, wypływającą z jego ogólności, tłumaczy się również to, że utwór artystyczny pozwala na ponowne obserwacje przy braku uczucia nudy, a nawet wynajdujemy w nim wtedy nowe artystyczne walory. Wreszcie, dzięki bogactwu swej treści, dzięki temu, że utwór artystyczny przedstawia znaczną ilość pojedynczych wypadków, daje o wiele więcej punktów stycznych z doświadczeniem i treścią psychiki każdej jednostki, niż pojedyncze zjawisko. To ostatnie jest mniej treściwe, mniej ciekawe i chociaż często apeluje do bardziej intensywnie przeżywanych efektów, to jednak nie jest w stanie dostarczyć psychice tyle treści, ile jej daje artystyczne wrażenie. Nie wyczerpując swej treści, utwór artystyczny zachowuje zawsze właściwą sobie wartość. Każde pojedyncze zjawisko, jako coś odrębnego, jest zawsze więcej lub mniej przypadkowe. Okoliczność, że pojedyncze wydarzenie, w całej różnorodności jego cech i elementów, powstaje wskutek zbiegu działania wielu przyczyn od siebie niezależnych, czyni zbieżność elementów i cech wydarzenia zwyczajnym faktem, pozbawionym w jego pojedynczej indywidualności wszelkiej prawidłowości.

W przeciwieństwie do tego, utwór sztuki, stanowiąc ogólną podstawę dla całego szeregu konkretnych wypadków, jest w stosunku do nich niezbędnym, prawidłowym. Podczas, gdy rzeczywistość składa się z szeregu przypadkowości, — w utworze artystycznym, wszystko rozwija się z koniecznością, wypływającą z zasadniczej istoty zjawiska; nawet przypadkowości tracą tu swój przypadkowy charakter, zamieniając się w jeden z koniecznych i nieuniknionych warunków rzeczywistości i realności.

Najbardziej istotną i charakterystyczną różnicę pomiędzy naturalnymi zjawiskami a utworami sztuki stanowi charakter reakcji, wywołanej przez ich obserwowanie. Dostrzeganiu zjawisk zarówno naturalnych, jak i artystycznych towarzyszą afektywne, emocjonalne przeżycia; ostatecznie stanowią początek bodźców woli. Te procesy uczucia i woli są rzutowane nazewnątrz, uosabiając się w postaci wartości przedmiotu, który je wywołał. Wartość przedmiotu służy za podstawę, za pobudkę dla tej realizacji woli, która skierowana jest na obiekt dostrzegania, wywołujący wartość. Naturalne zjawiska są obiektami istniejącymi konkretnie nazewnątrz; skierowana na nie reakcja woli wyraża się w zewnętrznych czynach. Utwory sztuki stanowią jedynie ogólną podstawę konkretnych zjawisk, istnieją tylko abstrakcyjnie i nie przejawiają się w żadnym konkretnym zewnętrznym obiekcie, jako artystyczne objekty; zewnętrzne materialne objekty służą im tylko, jako symboliczne ich obrazy, dlatego też reakcje woli, powstające wskutek wartości artystycznych, nie przejawiają się w czynach zewnętrznych, w czynach, skierowanych na jakikolwiek obiekt zewnętrzny. Wartości artystyczne są wartościami wyłącznie „estetycznymi“ w przeciwieństwie do wartości „praktycznych“, wywołujących zewnętrzne reakcje woli. Ta właściwość stanowi jedną z najbardziej charakterystycznych cech wartości artystycznej. Jest ona tak charakterystyczna, że może służyć jako nieomyślne kryterjum artyzmu utworu, albo artystycznego charakteru dostrzegania. Jeżeli kontemplacja wypadku albo obrazu wywołuje w nas bodziec do aktywnej interwencji w biegu działania, albo do zewnętrznego oddziaływania na obiekt dostrzegania, to mamy do czynienia z wartościami praktycznymi a nie z utworami artystycznymi. Jeżeli się jednak okaże, że utwór jest bezsprzecznie artystyczny, to znaczy, że sam sposób dostrzegania jest nieartystyczny, t. j. że obserwator odnosi się do tego, co się odbywa, jak do naturalnych wypadków, a nie jak do utworu artystycznego. Tak bywa np., kiedy widz reaguje strzałami rewolwerowymi na podstęp Jaga, albo kiedy podlotki kochają się w wykonawcach ról bohaterów. Przeciwnie, chorobliwe zainteresowanie takimi literackimi utworami, jak przygody detektywów i t. p., tłumaczy się nieartystycznym charakte-

rem utworu. To ostatnie nie świadczy bynajmniej o tem, że utwory takie pozbawione są zalet literackich; tak np. utwory publicystyczne — dramaty, powieści, mogą posiadać wiele zalet, i sam rodzaj literatury może być korzystny i niezbędny, lecz zawiera w sobie elementy nieartystyczne. Jak dalece wartości artystyczne pozbawione są wszelkich bodźców do zewnętrznych realizacyj woli, widać z tego, że największe nałogi, przestępstwa, nieszczęścia działających osób pozostawiają nas w stanie artystycznej kontemplacji bez najmniejszego bodźca w kierunku przyjęcia czynnego udziału w biegu wypadków, podczas, gdy naturalne wydarzenia, nawet takie, których wysiłek ludzki zmienić nie jest w stanie, jak np. śmierć, wywołują stan próżnego i bezcelowego w danym wypadku protestu przeciwko działaniom praw naturalnych. Charakterystyka wszystkich reakcyj woli, wyrażających się w postaci zewnętrznych czynów, polega na tem, że powstają one pod wpływem wszystkich uczuć, afektów i instynktownych przeżyć, charakteryzujących aktywną walkę o byt. Dlatego wartościom praktycznym towarzyszą pobudki egoistyczne, utylitarne i wogóle praktyczne w ogólnem tego słowa znaczeniu. Wartości estetyczne pozbawione są tych praktycznych pobudek, są od nich wolne i charakteryzują się uczuciem bezinteresowności i brakiem wszelkich utylitarnych bodźców. W istocie przeżycia afektywne, skierowane na abstrakcyjną zasadę konkretnych zjawisk, na niezbędną realną istotę procesów naturalnych, nie mogą być kontynuowane przez te emocje, jakie są właściwe aktywnemu udziałowi w istotnych zjawiskach życia, którego konkretne przejawy mogą podlegać woli człowieka. Artystyczne przeżycia wolne od praktycznych pobudek oczyszczają psychikę od namiętności, związanych z aktywnym udziałem w praktycznem życiu, z aktywną walką o egzystencję, wytwarzając taki jej stan, który Arystoteles nazywa $\kappa\alpha\delta\alpha'\rho\beta\iota\sigma$.

Każde przeżycie uczucia i woli, przejawiające się w formie wartości, służy jako początek reakcji woli. Wartość artystyczna, jak każda wartość wogóle, przedstawia również taki początkowy bodziec woli. I jeżeli ten bodziec woli nie decyduje w zewnętrznych działaniach woli, wobec braku w zewnętrznym świecie odpowiedniego dla tego celu konkretnego obiektu, to jednak rozpoczęty proces woli nie może się zatrzymać, albo przestać istnieć. Odbywa się on w granicach samej psychiki. Doprowadzenie psychiki do stanu oczyszczenia, przebudowa jej w tym kierunku tworzy treść tej reakcji woli, jaką wywołuje przeżycie artystyczne.

W psychice wolnej od namiętności udziału praktycznego w walce życiowej, obserwacje uprzytomnia się bezstronnie i obiektywnie, t. j.

odpowiednio do rzeczywistej przyrody obiektów je wywołujących; nie są zaciemniane przez osobiste zainteresowania i utylitarne wyrachowania. Bezinteresowność i obiektywność kontemplacji dają możliwość prawidłowego przyswojenia przyrody obiektu, który się odczuwa. Przyroda zaś obiektu, poznawanego przez artystyczne dostrzeganie, jest podstawą i istotą konkretnych, naturalnych zjawisk, prawidłowo — niezbędnym biegiem naturalnych procesów. Tym sposobem przeżycie artystyczne jest obiektywnym kontemplacyjnym poznawaniem naturalnego świata zjawisk w ich ogólnej podstawie i prawidłowej niezbędności. Pod tym względem artystyczne przeżycie analogiczne jest do intelektualnego poznania ogólnych prawd i praw przyrody i, podobnie jak temu poznaniu, towarzyszy mu uczucie bezinteresownego, estetycznie spokojnego zadowolenia.

W tej właśnie możliwości kontemplacyjnego wnikania w prawdziwą przyrodę świata realnego drogą bezpośredniego postrzegania zawarte jest użyteczne przeznaczenie przeżyć estetycznych i twórczości artystycznej. Ta użyteczność usprawiedliwia zarówno rozchód energii organizmu na twórczość artystyczną i dostrzeganie, jak i powstanie zdolności do sztuki w procesie biologicznego rozwoju. Organizmy, obdarzone podobnego rodzaju użyteczną właściwością, są w stanie prawidłowej przedstawiać rzeczywistość, prawidłowej ją oceniać, a następnie ustalać swój do niej stosunek. Przeżycia artystyczne dają możliwość uwolnienia się na chwilę od kalejdoskopowego chaosu poszczególnych zdarzeń, oświetlonych jednostronnie egocentrycznym światłem osobistych interesów i przeniknąć w obiektywną przyrodę istoty rzeczy wogóle i praworządnej niezbędności naturalnej rzeczywistości; dają one możliwość ustalenia obiektywnego stosunku rzeczy i prawdziwego położenia naszego Ja w świecie zjawisk.

Naturą artystycznego utworu tłumaczą się i te szczególne przeżycia uczuciowe, jakie towarzyszą obserwacji estetycznej. Ponieważ sztuka odtwarza zasadniczy typ zjawisk życia, wspólny dla bardziej lub mniej obszernej zbiorowości konkretnych jego przejawów, przeto wywoływane przez nią przeżycia nie są związane z konkretnymi wypadkami życia, ani z konkretnymi warunkami naszej osobowości, ani też z konkretnymi naszymi stosunkami do tych lub innych wydarzeń; sztuka wywołuje przeżycia, związane z ogólnymi zasadniczymi właściwościami rzeczy i ogólnymi właściwościami naszej psychiki. Ten ogólny, zasadniczy charakter przeżyć, wytwarza uczucie naszej wspólnoty z tem, co jest wspólnego w całej przyrodzie, z przyrodą i bytem wogóle.

Sztuka daje w szczególności filogenetyczną podstawę dla zjawisk życia i, odwołując się do naszej psychiki, wywołuje w niej engramy stanów, znajdujących się poza granicami świadomości i osobistego życia dostrzegającej jednostki; dlatego też sztuka wywołuje przeżycia tajemniczego pochodzenia, echa jakiegoś nieznanego, a jednocześnie jakby znajomego świata, odkrywanego dzięki czarodziejstwu sztuki.

Tym sposobem istotę artystyczno-twórczych przeżyć stanowi: kontemplacyjnie — afektywne przeżycie tkwiących w głębi naszej psychiki engramów wspólności z ludzkością, naturą i bytem; przeżycie, któremu towarzyszy uczucie czystego bezinteresownego zadowolenia, pochodzące z kontemplacyjnego dostrzegania rzeczywistej istoty zjawisk. Przeznaczenie twórczości artystycznej polega na tem, by zwiększyć zdolność organizmu do szczęścia przy pomocy źródła rozkoszy, nie związanych z ryzykiem cierpień i zaopatrzyć go w użyteczne narzędzie dla bezinteresownego, obiektywnie — prawidłowego, pogładowego przyswojenia i oceny rzeczywistości.

szkła dają w rzeczywistości nieograniczone możliwości
wzrostu i rozwoju się do coraz wyższych wyznaczników
nowe możliwości są poza granicami swobodności i
nieograniczonej wolności, które są w rzeczywistości
nieograniczonej wolności, które są w rzeczywistości
nieograniczonej wolności, które są w rzeczywistości

Tym sposobem jest wyrażenie wolności i
nieograniczonej wolności, które są w rzeczywistości
nieograniczonej wolności, które są w rzeczywistości
nieograniczonej wolności, które są w rzeczywistości



Połączone Biblioteki WFIS UW, IFIS PAN i PTF

U.52066



3905206600000