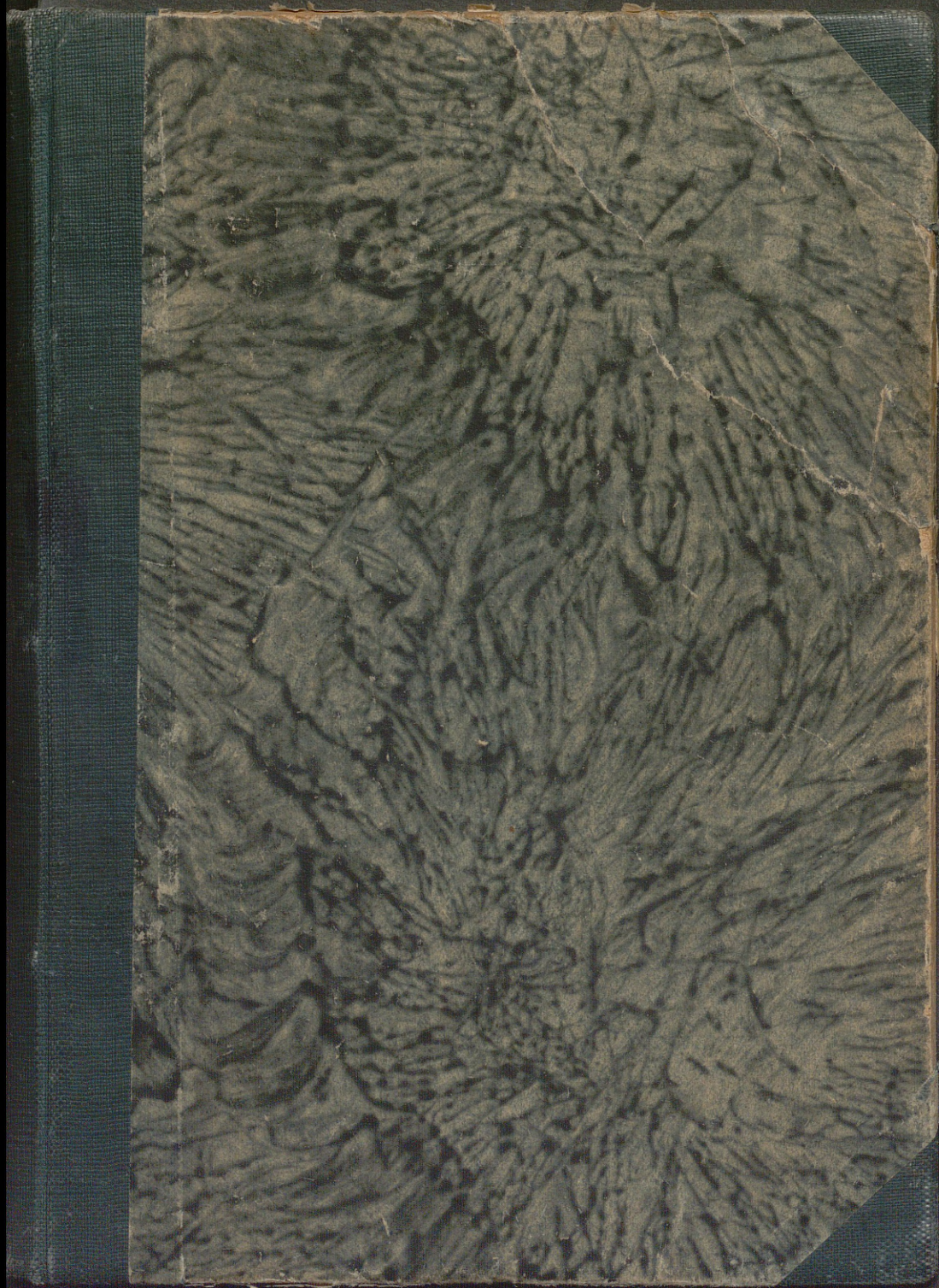
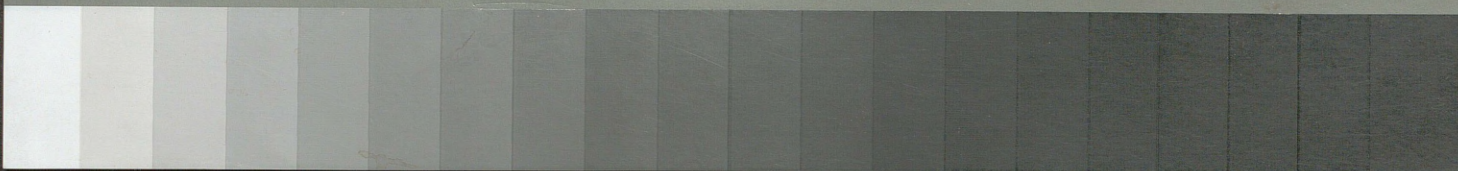


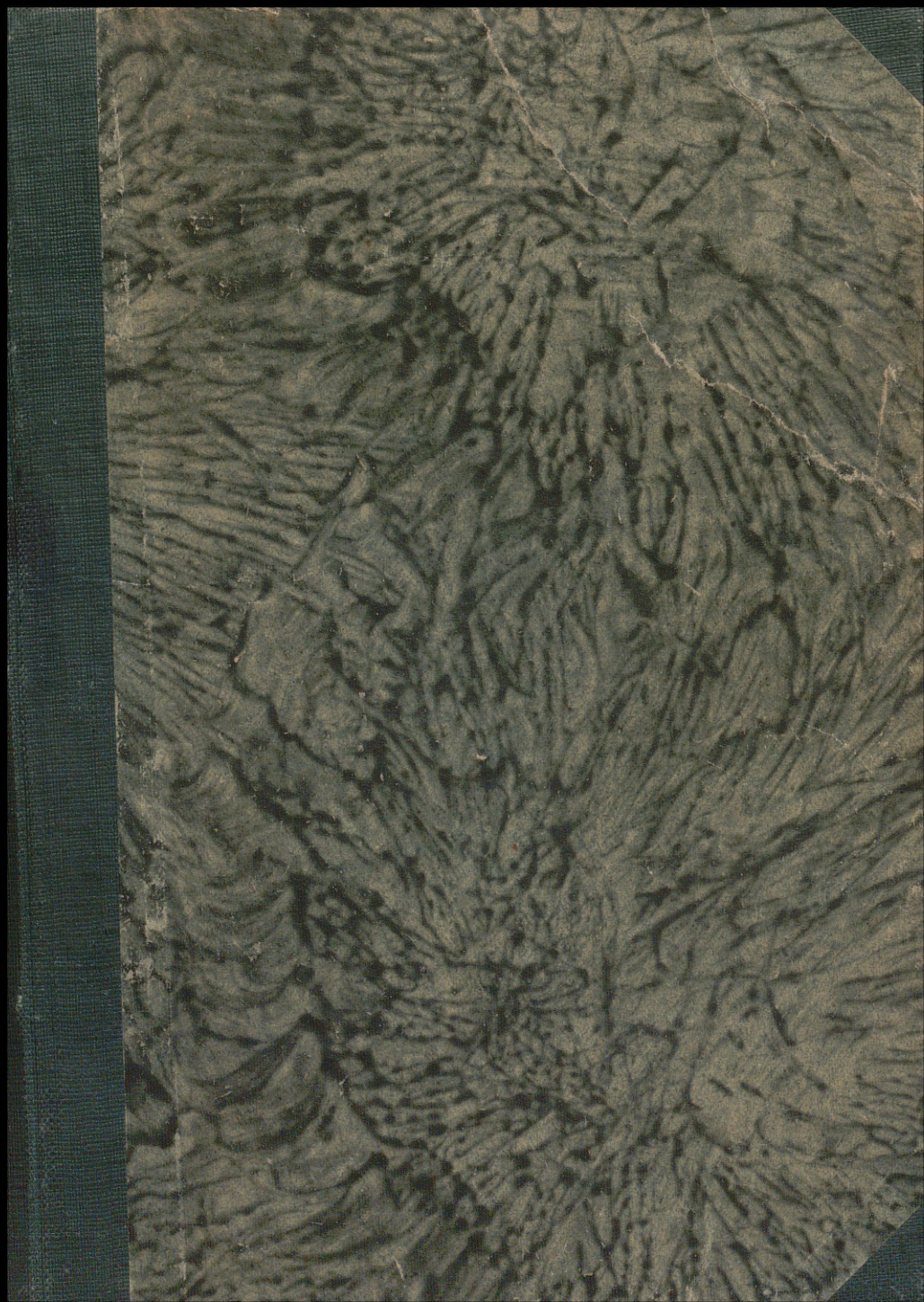


Grey Scale #13



A 1 2 3 4 5 6 M 8 9 10 11 12 13 14 15 B 17 18 19





ŻYCIE DUCHOWE

26

BOGDAN NAWROCZYNSKI

ŻYCIE DUCHOWE

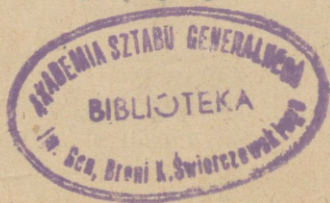
ZARYS FILOZOFII KULTURY

BIBLIOTEKA AKADEMII
SZTABU GENERALNEGO

II.5

KSIĘGARNIA WYDAWNICZA F. PIECZĄTKOWSKI I SKA
KRAKÓW — WARSZAWA
1947

5180



DRUK W. L. ANCZYC I SP. W KRAKOWIE
511 M.-0581

PRZEDMOWA

W ciągu długich miesięcy po 1 września 1939 roku nie mogłem wziąć pióra do ręki. Zacząłem pisać tę książkę dopiero na jesieni 1940 roku, kiedy już burza uczuć i myśli wywołanych klęską Rzeczypospolitej nieco przycichła, a rozpęd fali niemieckiej odbił się od kredowych wybrzeży Anglii. Pracę w pierwszym rzucie udało mnie się skończyć jesienią 1941 roku zanim jeszcze władze niemieckie wyrzuciły mnie z mojego mieszkania. Później — podczas przenoszenia się z miejsca na miejsce — powracałem do niej, czyniąc różne przeróbki i uzupełnienia. Podczas powstania miałem rękopis przy sobie w schronie. Po kapitulacji wyniosłem go z ruin zburzonego miasta. W ten sposób ocalał.

Książka pisana w takich czasach ma charakter osobliwy. Byłem odcięty od bibliotek. Nie mogłem sprowadzać potrzebnych dzieł naukowych. Korzystałem głównie z własnego księgozbioru dopóki mi go w znacznej części nie rozgrabiono. Za to więcej niż zwykle miałem czasu, aby się skupić i wgłębić w zagadnienia. Więcej zatem musiałem czerpać z siebie niż z książek. Nie mogłem się przy tym całkowicie oderwać od wstrząsających wypadków. Rzecz cała napisana jest tak, jak mogła być napisana w Warszawie podczas okupacji hitlerowskiej. Przed wojną napisałbym ją inaczej — lub może nie napisałbym wcale...

Przed oddaniem rękopisu do druku zastanawiałem się obecnie, czy gotowej już pracy nie przerobić? — Po namyśle doszedłem do wniosku, iż lepiej postąpię, jeżeli nie będę zacierał w moim dziele śladów wojny. Właśnie niech idzie w świat jak powstało; niech będzie jeszcze jednym dokumentem z czasów, kiedy piekło rozpętało się na polskiej ziemi.



Za czasów okupacji niemieckiej niektóre rozdziały tej książki czytałem w Warszawie i Częstochowie na konspiracyjnych zebraniach naukowych w gronie profesorów i docentów Uniwersytetu Warszawskiego i innych szkół wyższych. Czytałem je również w gronie moich uczniów. Wszystkim, którzy nie szczędzili pomocy w postaci książek, cennych uwag i wskazówek, składam wyrazy serdecznego podziękowania. Szczególną wdzięczność winienem pp. Włodzimierzowi Antoniewiczowi, Bolesławowi Gaweckiemu, Sergiuszowi Hesse-nowi, Romanowi Pollakowi, Helenie Radlińskiej, Zygmuntowi Szweykowskiemu, Bogdanowi Suchodolskiemu i Stanisławowi Wędkiewiczowi.

Warszawa, dnia 22 grudnia 1946 roku.

WSTĘP

„Książki piszą tylko narody powołane przez historię!” Te słowa wypowiedział gen.-gubernator Frank, otwierając w dniu 4 kwietnia 1941 r. w Krakowie na miejscu prastarej Biblioteki Jagiellońskiej — Niemiecką Bibliotekę Państwową¹⁾. Nie trudno w tych słowach domyślić się wyroku śmierci na polską kulturę duchową. Nie dość, że przez nią przeszedł huragan zniszczenia wojennego, nie dość, że ją systematycznie niszczy polityka władz okupacyjnych: — ma ona się nigdy już nie odrodzić nawet po wojnie — o ile, oczywiście, spełni się zapowiedź, że „kraj ten po wieczne czasy pozostanie pod panowaniem niemieckim”.

Nie jesteśmy narodem powołanym przez historię! Okrutne to, pełne pychy i nienawiści słowa! Czy jednak sprawiedliwe? Czy uzasadnione? — Otóż to pytanie! Póki bowiem dzieje ludzkości nie są zamknięte — ktoś może rozstrzygnąć, który z narodów jest powołany przez historię, a który odrzucony? — W chwili, gdy piszę te słowa, cały już niemal świat objęła pożoga najstraszliwszej wojny. A ktoś wie na pewno, który naród wyjdzie z niej zwycięsko: — czy ten, co licząc na przemoc brutalną, złamał własne słowo, napadł na słabszego, a siadłszy mu na piersiach używa wszelkich sposobów, aby go zamordować fizycznie i moralnie — czy też ten, co się nie uląkł przemocy, co składa największe ofiary w obronie swej wolności i znosząc nieludzkie katusze, wierzy jednak niezłomnie w ostateczny triumf sprawiedliwości?

¹⁾ Bücher schreiben nur geschichtsberufene Völker. Krakauer Zeitung z 5-go kwietnia 1941 roku.

Nie zapadł jeszcze wyrok dziejów w tej sprawie. A jednak jakaś fala podnosi się w nas na samą myśl, że siła mogłaby zatriumfować nad prawem, a zdrada nad uczciwością. Znamy dobrze tę falę z naszych przeżyć obecnych! Tak daje o sobie znać ta potęga wewnętrzna, którą niegdyś szanował u podbitych ludów okrutny Dżyngis-Chan, a którą chce nam obecnie wyrzucić z piersi naród wielkich muzyków, uczonych i filozofów. Jak ją nazwać? Szukam na nią odpowiedniego słowa i nie znajduję lepszego nad termin: — życie duchowe.

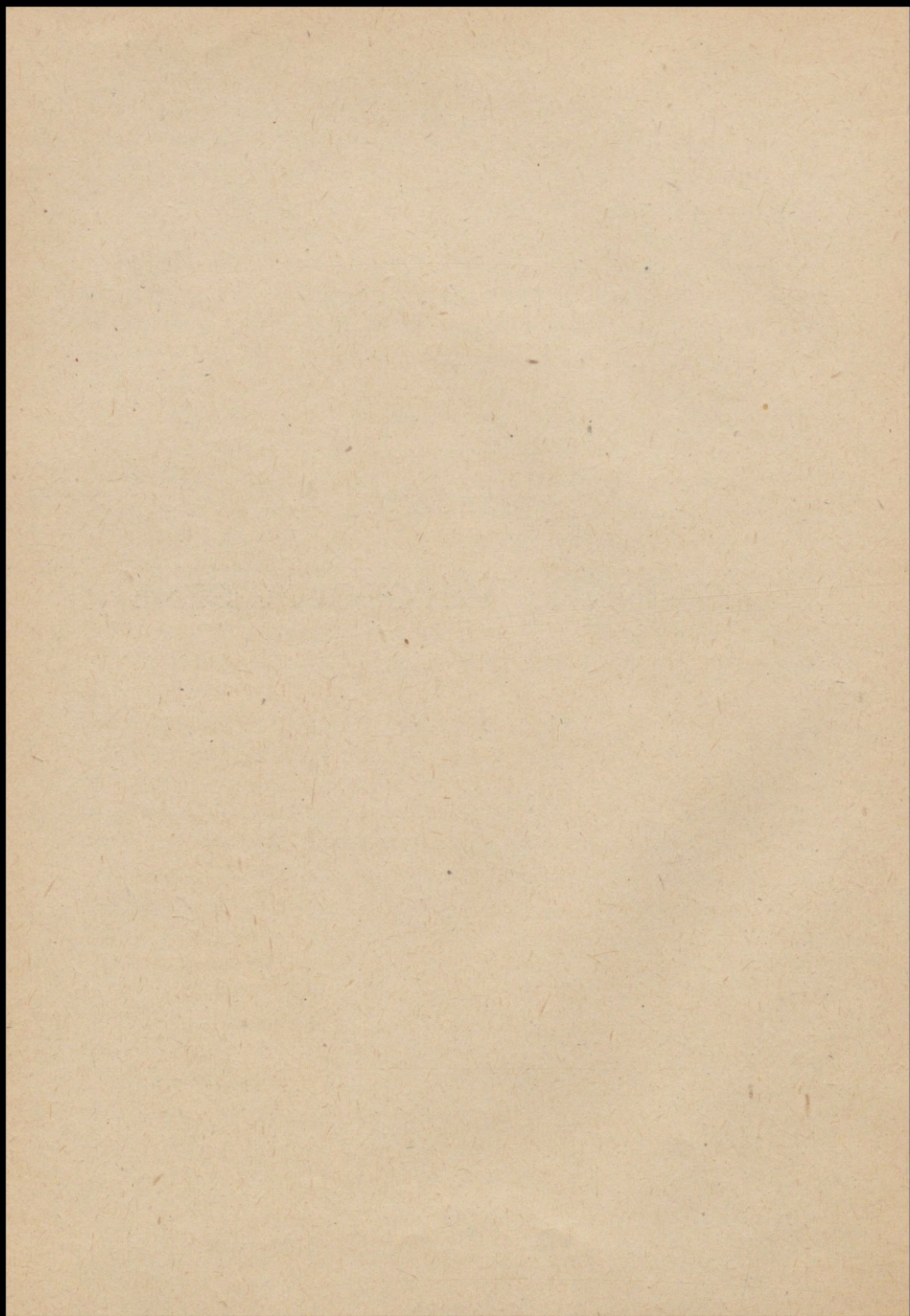
Tak jest! — to właśnie to, co przerażający w swym cynizmie system chce w nas zdusić, znieprawić i zatruć. — Ale nasze życie duchowe oczyszcza się w ogniu cierpienia, idzie w głąb aż do swych podstaw, skupia się w sobie i wytwarza moc potrzebną do tego, aby wytrwać wśród rozszalałego piekła. W okresie najcięższej w dziejach Europy próby jesteśmy jak żar ukryty pod grubą warstwą gruzów i spalenizny. Taki żar nie jest objawem śmierci. To raczej zapowiedź nowego życia, które jak feniks czeka dziejowej godziny, aby wylecieć z popiołów.

Zanim to nastąpi — na czym skupić myśl, która ocalała z pogromu? — Czy nie na tym właśnie, co w nas tak wezbrało? — czym niektórzy przynajmniej żyją teraz mocniej i głębiej niż kiedykolwiek przedtem? — Biorę zatem pióro, aby wbrew losom zagłębić się w zagadnienia życia duchowego.

Oto atmosfera, w której przystępuję do pisania tej książki. Oto pierwsze sugestie dotyczące jej tematu...

CZĘŚĆ I

ZAGADNIENIA METODOLOGICZNE



Rozdział I

ŻYCIE DUCHOWE A KULTURA

1. Chaos i kosmos

Życie duchowe ma coś wspólnego z innymi procesami, które również nazywamy życiem. Jak życie biologiczne i psychiczne, tak i życie duchowe czerpie najrozmaitsze treści z zewnątrz, a przyswoiwszy je sobie, wyrzuca z siebie to, co już zużyte. Jak życie biologiczne i psychiczne, jest ono w każdym swoim stadium zdeterminowane przez swoje własne stany w stadiach poprzednich i rozwija się bądź drogą małych zmian, bądź też przełomami. Jak życie biologiczne wreszcie, choć w inny sposób, rozradza się ono, gdyż jest twórcze, ogarnia coraz nowe grupy społeczne i przechodzi z pokolenia w pokolenie.

Ze względu na te cechy właśnie nazywamy je życiem. Zarazem jednak zdajemy sobie doskonale sprawę, że życie duchowe nie jest takim samym życiem, jak życie biologiczne. W toku tej pracy postaramy się wykazać, że go nie można również utożsamiać z życiem psychicznym, z czego na ogół mniej zdajemy sobie sprawę. Ma ono swój odrębny charakter. Trzeba też osobnej sieci pojęć, aby je w nią pochwycić.

Polowanie na życie z siecią pojęć należy do najtrudniejszych zadań poznawczych. Te bowiem pojęcia, którymi rozporządzamy, przystosowane są najlepiej do chwytania ciał względnie trwałych i wyraźnie rozgraniczonych. Życie zaś, choć ma za podstawę fizyczny świat ciał, jest zawsze procesem o płynnej formie. Ta jego płynność sprawia, że ono nam

ucieka przez oczka najmisterniej skonstruowanych sieci. Cóż dopiero, gdy ono nie wypełnia przestrzeni, jak ją wypełnia życie biologiczne, lecz tylko czas? A takim jest życie psychiczne, a częściowo również duchowe. — Cóż dopiero, gdy w nim wykrywamy obok momentów czasowych również bezczasowe? — A takie momenty tkwią w życiu duchowym.

Z tych względów, które zresztą będą się nam wyjaśniały dopiero w toku pracy, życie duchowe jest czymś trudnym do uchwycenia za pomocą pojęć. — Trudnym, ale jednak nie leżącym całkowicie poza granicami poznania. — Gdyby tak było, to należałoby wyrzec się podjętego tematu. Nie zamierzam bowiem tworzyć hipotez, dotyczących tego, co niepoznawalne. „*Hypotheses non fingo*”. Pragnę badać fakty w sposób naukowy. — Czy życie duchowe jest faktem, danym nam w doświadczeniu? Czy może być przedmiotem badań naukowych?

Tylko dlatego przystępuję do mego tematu, że na obydwa pytania mogę odpowiedzieć twierdząco. Życie duchowe jest niewątpliwie sprawą, należącą do naszego doświadczenia. A jakkolwiek na wiele pytań, dotyczących tego życia musimy odpowiedzieć: — „*ignoramus*”, to jednak nie mamy powodu dodawać wraz z E. Du Bois Reymondem: — „*et ignorabimus*”. I ta dziedzina jest, oczywiście, obstawiona słupami granicznymi, przy których badanie naukowe musi się zatrzymać. Wewnątrz jednak granic, wytyczonych tymi słupami, dość jest materiału dla dociekań. Badania takie zresztą odbywają się i dają wyniki. Na dowód powołuję się na trzy książki: — Theodora Erismanna: *Die Eigenart des Geistigen* ¹⁾, Hansa Freyera: *Theorie des objektiven Geistes* ²⁾ i Mikołaja Hartmanna: *Das Problem des geistigen Seins* ³⁾.

Pomimo tych prac — u nas zresztą mało znanych — w poglądach na życie duchowe wciąż jeszcze panuje chaos. To mnie jednak nie zniechęca, żywię bowiem przekonanie, że-

¹⁾ Lipsk, Quelle u. Meyer, 1924.

²⁾ Lipsk—Berlin, B. G. Teubner, 1928.

³⁾ Berlin—Lipsk, Walter de Gruyter, 1933.

myśl badawcza nie powinna się cofać przed żadnym chaosem. Sądzę wręcz przeciwnie, że właśnie jest ona powołana do tego, aby iść w chaos i czynić zeń kosmos.

Tak rozumiem zadanie tej książki — zwłaszcza w stosunku do panujących u nas poglądów na życie duchowe.

2. Niektóre poglądy naszych autorów

Że na temat życia duchowego krążą u nas poglądy chaotyczne, że samo to pojęcie jest dla wielu mętne i nieustalone, o tym łatwo się przekonać, zwłaszcza słuchając uroczystych przemówień. Deklamuje się na ten temat u nas bardzo często, zazwyczaj jednak w sposób „laurowy i ciemny”. A poeci, zwłaszcza trzeciorzędni? — a publicyści? — wieleż już oni wypisali na ten temat nieodpowiedzialnych frazesów!

O całe niebo wyższą od tego wszystkiego jest literatura naukowa. W niej bowiem, jeśli się mówi o życiu duchowym, to w ten sposób, że zawsze można zrozumieć, co autor miał na myśli. Niestety jednak, z rozbioru nielicznych u nas prac, poświęconych tej sprawie, lub przynajmniej wspominających o niej, wynika, że różni autorowie używają tego terminu w rozmaitym znaczeniu.

Zaczynam od tego z naszych uczonych, który po trzydziestu latach chłodnych, trzeźwych i bardzo sumiennych badań z dziedziny psychologii, pod wpływem tragicznego przejścia osobistego — nagle doznał „odrodzenia duchowego”. Zdał z niego sprawę w następujący sposób: — Całe jego życie duchowe uległo przeobrażeniu i pogłębieniu. Zbudziły się w nim nowe siły, zapanowały nowe wartości, albo raczej dotychczasowe treści życia uległy przewartościowaniu. Punkt ciężkości życia całego przeniósł się z zewnątrz na wewnątrz, od rzeczy, zadań, celów zmysłowych, materialnych do bardziej idealnych i duchowych. Zagadnienia metafizyczne i moralne nabrały szczególnego znaczenia, stały się niemal jego sprawą osobistą. Szukał on odtąd do końca życia na nie od-

powiedzi, choć przedtem były one dlań obojętne i niezrozumiałe¹⁾).

Uczonym tym był J. Wł. Dawid. Jemu to zawdzięczamy tak dokładny opis przełomu duchowego, który miał cechy tego, co w Ameryce nazwano „revival”. — Życie zaś duchowe, jak je rozumiał po tym przełomie Dawid — (przedtem nie interesował się nim zupełnie) — to ześrodkowanie się człowieka na sprawach religijnych i moralnych, połączone z wezbraniem uczuć altruistycznych, dążeniem do doskonalenia się moralnego i skłonnością do mistycyzmu²⁾).

W Zarysie Etyki Witolda Rubczyńskiego mówi się wielokrotnie o życiu duchowym. Jest to życie dążące „ku ziszczeniu czegoś, co się uważa nie bezpodstawnie za cenne i pożądane bez różnicy, czy się ono urzeczywistni w nas, czy w innych ludziach, czy wreszcie w stosunkach między ludźmi”. Dążenie takie prowadzi „do duchowego spotęgowania się i ładu, do wewnętrznego rozrostu i do zestroju w świadomości jednostkowej i w pożyciu społecznym”. Współczynnikami życia duchowego są: — 1) altruizm równomierny i najrozsądniejszy, 2) zrozumienie i poczucie godności człowieka w sobie i w innych, 3) podporządkowanie się celom zbiorowym nie w imię wspólności interesów, ale zasady wzajemności. Dzięki swemu nastawieniu na przedmiotowe dobra, życie duchowe samo nabiera cech przedmiotowości, i przy tym w tym większym stopniu, im jest doskonalsze. Chcąc zaznaczyć, iż życie duchowe ma stopnie swej doskonałości, Rubczyński używa miejscami terminu: — „wyższe życie duchowe”³⁾. W jednym z dopisków zaznaczył, że jego pojęcie życia duchowego ma „wiele punktów stycznych z terminem Rudolfa Euckena: „das geistige Leben”, jak on go używa w książce p. t. *Der Sinn und Wert des Lebens*”⁴⁾.

¹⁾ J. Wł. Dawid, *O duszy nauczycielstwa*, Kraków, 1911.

²⁾ J. Wł. Dawid, *Ostatnie myśli i wyznania*, W-wa, Nasza Księgarnia, 1935.

³⁾ Witold Rubczyński, *Zarys Etyki*, Kraków, nakł. Ak. Umiejętn., 1916, str. 273.

⁴⁾ Tamże, str. 275.

Jeżeli w „Zarysie Etyki” Rubczyński analizował i opisywał wyższe życie duchowe, na ogół nie wykraczając poza to, co można znaleźć w wewnętrznym doświadczeniu, to w późniejszym o cztery lata dziele p. t. „Filozofia życia duchowego” począł się doszukiwać związków pomiędzy życiem duchowym człowieka, a światem duchowym transcendentnym. Centralnym staje się dla niego teraz zagadnienie nieśmiertelności duszy. Zagadnienia etyczne wchodzą w ścisły związek z metafizycznymi. Wśród bezstronnych rozumowań rozlegają się tony osobiste. Zaznacza się tendencja do mistycyzmu.

Co spowodowało tę zmianę u tak powściągliwego do-tychczas myśliciela? Jestże to wpływ Euckena, dla którego życie duchowe człowieka jest objawianiem się pozadoświadczalnego świata ducha? ¹⁾ Rubczyńskiemu jednak w „Filozofii życia duchowego” chodzi nie tyle o ducha, ożywiającego wszechświat, co o indywidualne duchy. Pod tym względem zbliża się raczej do Dawida, niż do Euckena. Podobnie też jak Dawid — wyznaje i Rubczyński, iż „konieczności życiowe są silniejsze od oderwanych teorii, i nieraz już była historia świadkiem, jak ten sam myśliciel, który przeczył istnieniu wszystkiego, czego nie zobaczył, nie dotknął, lub nie zmierzył, ugodzony jakimś ciosem bolesnym, a szczególnie utratą drogiej mu osoby, zachwiał się w tej postawie bezwzględnej negacji świata pozazmysłowego” ²⁾.

Umieszczona na czele dzieła fotografia zmarłego przedwcześnie syna tłumaczy najlepiej całą „Filozofię życia duchowego”. W niej, jak w pracach Dawida z ostatnich lat jego życia, umysł myśliciela zmagął się z zagadką śmierci, aby przynieść ulgę nie tylko własnemu zranionemu sercu, lecz również innym „duszom, zbolełym od podobnych ciosów” ³⁾.

W zupełnie innym znaczeniu używa terminów: — duch, duchowy wielu naszych etnologów, etnografów i socjologów.

¹⁾ Rudolf Eucken, *Der Sinn und Wert des Lebens*, Quelle-Meyer, wyd. 9-te, str. 65.

²⁾ Witold Rubczyński, *Filozofia życia duchowego*, Poznań, Fiszer i Majewski, 1925, str. 5—6.

³⁾ Tamże, str. 3.

Jakby nie wiedząc nic, jak ostro taki n. p. Klages przeciwstawia ducha psychice¹⁾, utożsamiają oni te dwa pojęcia ze sobą. Wybieram jeden tylko przykład. Dla Kazimierza Moszyńskiego życie duchowe to tyle, co życie psychiczne. „Ciało i duch” są według tego autora zasadniczymi składnikami kultury. Ciało — to jej podłoże fizyczne, a duch — to „życie psychiczne ludzi”. Wyrazy: duch i psyche w języku tych autorów oznaczają to samo, a życie duchowe — to tylko inny termin dla oznaczenia życia psychicznego²⁾.

Inni autorowie, zwłaszcza spośród filozofów i psychologów, czynią jednak pewną różnicę między tymi terminami. Życie duchowe nie jest dla nich tym samym, co całe życie psychiczne: — jest ono pewną tylko jego częścią. Dla przykładu przytaczam następujące zdanie: — „Każde zakłócenie, albo uszkodzenie mózgu pociąga za sobą zakłócenie życia duchowego”. Wyjąłem je z wypisów K. Ajdukiewicza p. t.: „Główne kierunki filozofii”³⁾. Z kontekstu wynika, iż tutaj, jak w wielu innych wypadkach, życie duchowe to tyle, co życie umysłowe.

Są i tacy, co przez ten termin rozumieją „ducha grupy społecznej”. Życie duchowe to wówczas tyle, co „wspólne przeżycia grupowe, wspólne uczucia i nastroje, atmosfera panująca w grupie czy to trwała, czy też tylko przejściowa. Wynika to, jak się zdaje, z definicji subiektywnego ducha grupy, którą dał St. Baley, zaznaczając, że tak używają tego wyrazu autorowie niemieccy⁴⁾.

W zbliżonym do tego znaczeniu używał wyrazów: — duch, duchowy Erazm Majewski. W jego „Teorii człowieka i cywilizacji” duch to tyle, co interpsyche, czyli zbiorowe życie psychiczne, wytworzone przez mowę. Chcąc zaznaczyć zależność interpsychy od mówienia, Majewski używał również

¹⁾ Ludwig Klages, *Der Geist als Widersacher der Seele*, 1929—1932.

²⁾ Kazimierz Moszyński, *Z zagadnień systematyki kultury*, Przegląd Współczesny, marzec 1939.

³⁾ Lwów, 1923, str. 229.

⁴⁾ *Psychologia wychowawcza w zarysie*, Lwów—Warszawa, 1938, str. 423.

terminu złożonego: „interpsyche-mówione”. A ponieważ z „interpsyche-mówionego” powstała, według niego, cała „cywilizacja”¹⁾, przeto duch ma dużo wspólnego z „cywilizacją”. Z wielu wypowiedzi tego autora wynika, że duch stanowi subiektywną stronę cywilizacji. „Tylko przez ducha, przez interpsyche-mówione” — powiedział Majewski — „bierzemy udział w życiu cywilizacji”²⁾.

Dla Jana Rozwadowskiego życie duchowe to tyle, co kultura. W jednej z jego rozpraw czytamy: „Nasze życie duchowe to znaczy zatem kultura ludzka, dziedzina religii, nauki i sztuki i całe w ogóle nasze działanie”³⁾.

Ale dość tych przykładów! Wynika z nich niezbiecie, że termin: życie duchowe jest wieloznaczny i że kroku dalej uczynić nie można bez wyjaśnienia, w którym z jego licznych znaczeń zamierzamy go używać. A ponieważ określenie: duchowy wskazuje na przynależność do ducha, przeto wypada rozpoznać od analizy znaczeń wyrazu: duch.

3. Cztery znaczenia wyrazu: duch

Duch: — wielkie to słowo w poezji, religii i metafizyce. Czy jednak można mu przyznać prawo obywatelstwa w nauce? — Odpowiedź będzie zależała od tego, co będziemy przez nie rozumieli.

Wyraz duch, podobnie jak pokrewny mu: dusza, oznaczał pierwotnie tyle, co dech, tchnienie, wydawane przez żyjący organizm ludzki przy oddychaniu. Dla prymitywnego

¹⁾ Terminu: cywilizacja używam tu, jak go używa E. Majewski. Sam nadaję temu terminowi ciśniejsze znaczenie, o czym będzie mowa w Rozdziale XIII.

²⁾ Erazm Majewski, *Teoria człowieka i cywilizacji*, wyd. 2-gie, 1920, str. 105.

³⁾ Jan Rozwadowski, *Społeczne znaczenie nauki w zbiorowym dziele p. t.: „O naprawie Rzeczypospolitej”, 1922, str. 77. — Przytaczam według rozprawy St. Wędkiewicza p. t.: „Cywilizacja czy kultura”. W *Księdze Pamiątek ku czci J. Rozwadowskiego (Symbolae Grammaticae, Cracoviae, 1927, vol. II, p. 502).**

myślenia ten najłatwiej dający się zauważyć o b j a w życia stawał się jego p r z y c z y n ą. Duch jest sprawcą życia zarówno biologicznego, jak psychicznego. Gdy wraz z ostatnim tchnieniem opuszcza ciało, następuje śmierć. Czym jest wówczas duch? — Tchnieniem lub mgłą, ulatującą w przestrzeń. Homer przyrównywał go również do cieni i płam świetlnych, których nie można ręką pochwycić. Bardzo często utożsamiał on również ducha ze zjawą senną, biorąc ją za zjawisko z tego samego świata, co tchnienie lub światło. Duch zatem, gdy się oddzieli od ciała, choć może być niewidocznym, jak tchnienie, nie jest jednak niematerialny. Ma on szatę cielesną urobioną z jakiejś subtelnej materii. W tej szacie bytuje życie psychiczne zmarłego. Dzięki temu z duchami można rozmawiać, jak z nimi rozmawiał Odyseusz w XI pieśni Odysei, nie można ich jednak dotknąć, pochwycić. Z uścisków wymykają się one jak światło, jak senne widziadło.)

Tego rodzaju poglądy żyją dotychczas w wierzeniach ludowych. Są one, oczywiście, wytworami przednaukowego myślenia.

W zmodernizowanej postaci powróciły w spirytyzmie. Fakty jednak, na które się powołuje spirytyzm, nie są pewne, ich zaś tłumaczenie za pomocą duchów, odzianych w ciała astralne, jest co najmniej wątpliwe. Nie stoimy tu zatem na twardym gruncie nauki, lecz błakamy się po trzęsawiskach, nie mając pewności, co jest złudzeniem, co rzeczywistością?

Z tego samego odwiecznego materiału analizujący i konstruujący umysł ludzki wytworzył drugą grupę poglądów. Zaliczam do niej te hipotezy metafizyczne, które przyjmują, iż duch jest niematerialną substancją, której atrybutem jest życie psychiczne, czy też, jak u Descartes'a ciśnień — myślenie.

Tu zasadniczą trudność stanowi ta okoliczność, iż tak pojęty duch nie może działać na nasze zmysły, jak to mają czynić duchy spirytystów, obdarzone ciałem astralnym. Jedynym sposobem poznania całkowicie niematerialnych duchów byłoby bezpośrednie z nimi obcowanie za pomocą intuicji mi-

stycznej. Na niej też buduje H. Bergson swoje twierdzenia w książce p. t. „Dwa źródła moralności i religii”¹⁾.

Istotnie, nie brak mistyków, którzy twierdzą, że na tej drodze obcowali czy to z Bogiem, czy z duchami zmarłych. W naszej literaturze szczególnie ciekawe jest to, co na ten temat pisał J. Wł. Dawid w ostatnich latach swego życia — ciekawe, po pierwsze, dlatego, że Dawid był psychologiem, po drugie dlatego, że znał „doświadczenia mistyczne” z przeżyć własnych²⁾.

Nie kwestionując szczerości tego rodzaju zeznań, pochodzących najczęściej od osób, stojących na wyżynach życia moralnego, nie możemy jednak uznać ich za wystarczający dowód realnego istnienia „rzeczywistości duchowej”³⁾. Mogą one bowiem świadczyć o przeżyciach tylko subiektywnych, którym na zewnątrz nic nie odpowiada.

Stajemy zatem wobec sprzeczności. Termin duch bowiem ma wskazywać na coś realnie istniejącego, a jednocześnie z jego definicji wynika, iż istnienia tego czegoś nie można sprawdzić w doświadczeniu. Z tego względu trudno uznać ten termin za naukowy. Do innej on, jak się zdaje, należy dziedziny. Istnienie duchów, nie związanych z ciałem, to postulat serca, pragnącego, aby rzeczywistość miała swój głęboki sens, a świat moralny człowieka nie kończył się wraz z jego śmiercią. Tego rodzaju postulat jest wyrazem pragnień, których nauka nigdy nie zdoła zaspokoić. Poznanie ludzkie ma przecież swoje granice. Komu w nich za ciasno, może marzyć, może wierzyć, ale wiedzieć nie zdoła...

(W trzecim znaczeniu termin duch oznacza sferę życia wewnętrznego w człowieku, którą się przeciwstawia sferze zmysłów i namiętności jako wyższą, szlachetniejszą. Może to być sfera intelektualna, a więc rozum i wola rozumna.) Tak najczęściej pojmował ducha Sokrates i Plato. Może to być i sfera

¹⁾ Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, F. Alcan, 1932.

²⁾ J. Wł. Dawid, *Ostatnie myśli i wyznania*, 1935, Nasza Księgarnia.

³⁾ Tamże, str. 65 i n.

emocjonalna, o ile ją ożywiają idee. Takie znaczenie ma mieć wyraz *duch* w estetyce, według Kanta ¹⁾.

Jak stąd widać, zachodzi różnica zdań co do tego, którą dziedzinę naszego życia wewnętrznego nazywać *duchem*. Wystarczyłoby jednak to dokładnie ustalić, aby termin *duch* począł oznaczać coś empirycznie istniejącego i sprecyzowanego. Wówczas też stałby się on terminem naukowym. W naszym języku nie używałbym tego wyrazu dla oznaczenia sfery intelektualnej, którą doskonale możemy nazywać *umysłem*. Wołałbym go zatrzymać dla oznaczania tych porывów ku światu ideałów, które budzą się na tle wzmożonej uczuciowości. W tym znaczeniu używał tego wyrazu młody A. Mickiewicz, że tylko przypomnę z Pieśni filaretów: „Bo gdzie się serca palą — cyrklem uniesień *duch*”, albo początek Ody do młodości: — „Bez serc, bez *ducha* — to szkieletów ludy”.

Jest jeszcze czwarte znaczenie wyrazu *duch*. Mam na myśli te wypadki, kiedy on jest synonimem wyrazu: *kultura*. Z górą stuletnią już tradycję takiego posługiwania się terminem: *duch* stworzył Hegel. W swej Fenomenologii Ducha (1807) i późniejszych pismach użył on tego wyrazu dla oznaczenia syntezy pomiędzy przyrodą i ideą. Tej syntezy dopatrywał się w trzech rozróżnionych przez siebie sferach *ducha*: — w *duchu* subiektywnym, obejmującym życie psychiczne jednostek ludzkich, w *duchu* obiektywnym, rozciągającym się na dziedziny prawa, moralności i obyczaju, wreszcie w *duchu* absolutnym, na który składa się sztuka, religia i filozofia. Sprawę komplikuje ta okoliczność, iż system Hegla jest systemem metafizycznym, i termin: *duch* oznacza w nim nie tylko to, co z innego punktu widzenia nazywamy *kulturą*, lecz również to, co się w metafizyce rozumie przez *absolut*. I przy tym dwa te znaczenia wyrazu: *duch* u Hegla zlewają się w jedno, *absolut* bowiem w jego filozofii panteistycznej nie istnieje gdzieś poza *kulturą*, lecz właśnie w niej się rozwija,

¹⁾ Kritik d. Urteilstkraft, 49.

prawo zaś, moralność i obyczaj, zarówno jak sztuka, religia i filozofia — to kolejne stadia w rozwoju absolutu.

W związku z tym nasuwa się pytanie, czy tak bardzo metafizycznie pojęty duch może stwarzać jakąkolwiek tradycję w nauce, współczesnej? — Otóż może! — a to z tego względu, że system Hegla był pierwszą na tak wielką skalę przeprowadzoną próbą nakreślenia teorii, tłumaczącej całą kulturę. Przez to wywarł on głęboki wpływ na późniejsze badania, dotyczące tego przedmiotu. Wpływ metafizyki Hegla skończył się rychło. Jego dialektyczna metoda uległa krytyce. Ale pomysł badania kultury jako całości, ale pęd do stworzenia ogólnej teorii kultury pozostał. Pozostało również coś z terminologii Hegla. Pozostał termin: duch w znaczeniu podobnym do znaczenia wyrazu: kultura. Utrzymało się również rozróżnianie ducha subiektywnego i obiektywnego, choć z różnymi zmianami. (Duch subiektywny u współczesnych badaczy — to nie całe życie wewnętrzne człowieka, lecz tylko ta jego sfera, która pozostaje w szczególnie bliskich związkach z kulturą. Duch obiektywny — to nie tylko prawo, moralność i obyczaj, lecz cała ogromna dziedzina życia społecznego, wytwarzanego przez procesy historyczne.) Termin: duch absolutny wyszedł z obiegu, stracił bowiem swój sens z chwilą, gdy metafizyczne założenia Hegla się przeżyły. Takie oddzielone od twórców dobra kulturalne, jak dzieła sztuki, nauki i techniki Mikołaj Hartmann nazwał duchem z obiektywizowanym¹⁾.

Tak więc wyraz duch rzeczywiście znajduje się w obiegu w znaczeniu bliskim znaczenia wyrazu: kultura. — Bliskim, ale nie tym samym! Postarajmyż się uchwycić zachodzące pomiędzy znaczeniami tych dwu terminów różnice. Dadzą się one, jak sądzę, sprowadzić do trzech następujących punktów:

1. W łacinie przez wyraz *cultura* pierwotnie rozumiano glebę uprawną. W szerszym znaczeniu kultura — to wszelki materiał dany przez przyrodę, ale uprawiony, czy ukształto-

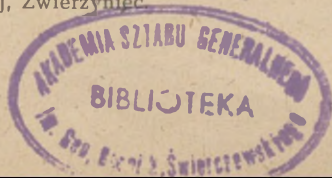
¹⁾ Nikolai Hartmann, *Das Problem des geistigen Seins*, Berlin—Lipsk, 1933.

wany przez pracę ludzką w ten sposób, aby służył celom człowieka. Materiał ten może być zarówno fizyczny, jak psychiczny. Gleba w ogrodzie, żelazo w pługu, dźwięki w symfonii muzycznej: — to przykłady fizycznego materiału kultury. Natomiast rozwinięty talent poetycki wyrasta na gruncie psychicznym, u jego podstawy bowiem tkwią pewne dziedziczne dyspozycje. Są one surowcem, danym przez przyrodę. Do tego „ślachetnego przyrodzenia”, jak się wyraził stary M. Rej, musi się jednak dołączyć jeszcze „pocziwe ćwiczenie”. Połączenie tych właśnie dwu czynników cenił Rej w Janie Kochanowskim ¹⁾).

Na przedmiot, którym się obecnie zajmujemy, można jednak spojrzeć od drugiego końca: — nie od „ślachetnego przyrodzenia”, lecz od celów ludzkich, lecz od wysiłków człowieka, zmierzających do przetwarzania zarówno otaczającej go rzeczywistości, jak siebie samego według uznawanych za obowiązujące wymagań. Otóż do oznaczenia tego, co oglądamy z tego punktu widzenia termin kultura się mniej nadaje. Daleko odpowiedniejszy jest termin: duch, oczywiście, po oczyszczeniu go z wszelkich prymitywnych, metafizycznych i mistycznych znaczeń. Ta natomiast okoliczność, że ten wyraz (w trzecim znaczeniu) oznacza czy to wolę rozumną, czy porywy ludzkie do urzeczywistniania ideałów, nie stanowi przeszkody; — może być nawet pomocną. Jak bowiem widzimy, zachodzi związek pomiędzy tą sferą w człowieku, a stwarzaną przez niego kulturą. Jest to właśnie to źródło subiektywne, z którego kultura wytryska. To jest ów duch subiektywny, o którym była mowa powyżej. Duch w trzecim znaczeniu jest zatem częścią ducha w znaczeniu czwartym.

2. Na kulturę składają się nie tylko gotowe wytwory, jak gleba uprawna, ale i czynności i procesy historyczne, jak uprawianie gleby, jak rozwój rolnictwa w ciągu wieków. Otóż jakkolwiek terminu kultura można używać w ten sposób, aby oznaczał zarówno wytwory, jak czynności i procesy — (będę

¹⁾ M. Rej, *Zwierzyniec*.



go też używał w tym najszerszym znaczeniu) — to jednak — ze względu na swoje pochodzenie — przywodzi on na myśl raczej wytwory niż czynności. Tymczasem termin: duch doskonale się nadaje, gdy chodzi o uwydatnienie czynnościowego charakteru kultury — a zwłaszcza odbywających się w niej procesów twórczych.

3. Na kulturę składają się zarówno te czynności i wytwory, które pozostają w żywym związku z celami ludzkimi, jak te, które do tych celów nie dorastają, albo od nich odpadły. Wyraz: duch nadaje się do oznaczania pierwszych. To jest w kulturze duchem, co w twórczy sposób realizuje cele ludzkie. To, co od tych celów odpadło, choć jeszcze formalnie do kultury należy, już nie jest duchem, lecz czymś odduchowionym, bezdusznym. O tę właśnie zmartwiałą część zakres terminu: duch jest węższy od zakresu terminu: kultura. Poza tym zakresy te się pokrywają.

Rozróżniliśmy w ten sposób cztery znaczenia wyrazu: duch. Z nich pierwsze należy do prymitywnego myślenia, drugie ma charakter metafizyczny i dopiero dwa ostatnie dotyczą przedmiotów, które nauka może badać i bada. Toteż wyraz: duch tylko w trzecim i czwartym rozumieniu nadaje się na termin naukowy.

Któż z tych dwu znaczeń mamy na myśli, gdy mówimy o życiu duchowym? — Niewątpliwie obydwie! Termin jednak: duch w trzecim znaczeniu znajduje się w logicznym stosunku podrzędności do terminu: duch w czwartym znaczeniu. Mamy wobec tego prawo pominąć trzeci wypadek i mówić tylko o czwartym, gdy bowiem tak postąpimy, to przez to samo uwzględnimy i trzeci.

Poprzestajemy więc na czwartym wypadku. Przez ducha będziemy w tej pracy rozumieli żywą, zdrową i twórczą kulturę, oglądaną od strony celów ludzkich. A życie duchowe jest dla nas życiem tak pojętej kultury...

Rozdział II

RÓŻNE ASPEKTY KULTURY

1. Ujęcia od zewnątrz

Z rozdziału poprzedniego wynika, iż pojęcie kultury zawiera w sobie pojęcie celów ludzkich. Nie wszyscy chcą to uznać. Nie wszyscy również odpowiadają jednakowo na pytanie, od której strony nauka powinna badać kulturę? Sprawa ta nieraz już wywoływała gorące spory. O co one się toczą? — Zrozumiemy to najlepiej, zestawiając ze sobą dwie grupy poglądów. Do pierwszej zaliczam te z nich, które w kulturze nie chcą uwzględniać momentu celowości; — do drugiej — uwzględniające ten moment.

Przed wszystkim zajmiemy się poglądami, zaliczonymi do pierwszej grupy. Możemy je z kolei podzielić na biologiczne i socjologiczne.

a. Biologia kultury

Istnieje w naszej literaturze bardzo ciekawa próba ujęcia kultury w sieć pojęć biologicznych. Stanowi ją „Nauka o cywilizacji” Erazma Majewskiego — a zwłaszcza drugi tom tego dzieła, zatytułowany: — „Teoria człowieka i cywilizacji”¹⁾.

Autor wyraźnie zaznaczył, iż na „zjawisko cywilizacji narodu” chce patrzeć w ten sposób, w jaki przyrodnicy patrzą

¹⁾ Erazm Majewski, Teoria człowieka i cywilizacji, W-wa 1920, wyd. 2-gie.

na wymoczka lub trawkę. Nie tylko też nie przeciwstawia on kultury naturze, ale stwierdza dobitnie, iż to, cośmy nazwali życiem duchowym, „mamy prawo uważać za realną sprawę, toczącą się w przyrodzie” ¹⁾.

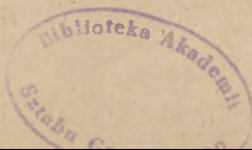
W „sprawie” tej dostrzega on charakterystyczne cechy życia. Przemiana materii, rozwój i rozradzanie się: — te trzy sprawy są charakterystyczne nie tylko dla życia biologicznego, lecz również dla kultury. Analogia jest uderzająca. Powołując się na nią, E. Majewski — podobnie jak myśmy to uczynili na początku rozdziału I tej książki — nadał terminowi: *ż y c i e* znaczenie szersze od przyjętego w biologii. Życie u Majewskiego obejmuje nie tylko sprawy biologiczne, lecz również społeczne i kulturalne. Będąc na całym tym obszarze procesem przyrodniczym, ma ono jednak kilka pięter, różniących się stopniem skomplikowania. Najbardziej elementarny charakter ma życie komórki. E. Majewski nazwał je rzeczywistością B. ²⁾ Życie organizmu roślinnego, czy zwierzęcego jest już „podwójnie skomplikowane. Stanowi ono system rzeczywistości C. Rozwijająca się wreszcie między osobnikami ludzkimi kultura jest życiem „potrójnie skomplikowanym”. To życie jest rzeczywistością D.

E. Majewski przyznaje, iż rzeczywistość D poznajemy z innej strony niż rzeczywistości B i C. Gdy, mianowicie, ostatecznie poznajemy zmysłami o d z e w n ą t r z — pierwszą przeżywamy od strony w e w n ę t r z n e j. Ale to w niczym, jego zdaniem, nie zmienia sprawy. Stronie wewnętrznej kultury, a więc temu, co z niej przeżywamy, musi odpowiadać strona zewnętrzna. Ta zaś zewnętrzna strona, gdybyśmy ją znali, okazałaby się tak samo fizyczną, jak jest fizycznym znane nam tylko od zewnątrz życie komórki, czy rośliny. Realność D jest równie jak roślina pełnym systemem fizycznym, systemem ruchów” ³⁾.

¹⁾ Tamże, str. 66.

²⁾ Rzeczywistość A obejmuje biogeny, czyli związki chemiczne, z których organizuje się komórka. Rzeczywistość ta nie jest jeszcze życiem, lecz materiałem życia.

³⁾ Tamże, str. 113—114.



Strona fizyczna kultury interesowała Majewskiego bardziej od jej strony wewnętrznej, przeżyciowej. Zajmował się on i tą stroną, ale głównie z tą myślą, aby tą drogą dotrzeć do tego, co w kulturze fizyczne. Spodziewał się przy tym, że badania nad kulturą rzucą światło na niewyjaśnione dotychczas tajemnice życia komórki i życia organizmów roślinnych i zwierzęcych.

Wszystko to świadczy o tym, że jego „teoria cywilizacji” jest właściwie biologią kultury. Uwydatniła ona w bardzo ciekawy sposób pokrewieństwo, zachodzące pomiędzy życiem duchowym i życiem biologicznym. Zagadnień jednak, związanych z kulturą, nie wyczerpała i wyczerpać nie mogła. Wnikając głęboko w przyrodniczą stronę kultury, pominęła ona niemal wszystko, co kulturę czyni przeciwieństwem natury. Skutkiem tego bardziej ona może interesować przyrodnika, niż humanistę. Nic też dziwnego, iż na nauki humanistyczne głębszego wpływu nie wywarła.

b. Socjologia kultury

O wiele bardziej popularną od biologii kultury jest socjologia kultury. I ona również opiera się bez momentu celowości. I ona również chce się opierać na badaniach, przenikniętych przyrodniczym sposobem myślenia. Nie sięga jednak do życia komórki, nie dąży do rzucenia na to życie nowego światła. Jej domeną jest sfera zjawisk społecznych. I życie duchowe jest dla niej faktem społecznym. Nie znaczy to, oczywiście, aby socjologia kultury nie mogła sięgać i do faktów biologicznych. Będzie ona jednak w takich wypadkach usiłowała wyjaśniać fakty społeczne przez biologiczne, nie zaś odwrotnie. I tym różni się zasadniczo od biologii kultury, którą uprawiał E. Majewski.

Podstawowe pojęcia socjologii kultury starał się wypracować Emil Durkheim. Jasne i konsekwentne sformułowanie poglądów jego szkoły dał w naszej literaturze Stefan Czarnecki w niedokończonym, niestety, Wstępie do projektowa-

nego „Zarysu socjologii ogólnej”¹⁾. Przedmiotem socjologii są fakty społeczne, wymagające dla swego powstania zespołów jednostek ludzkich, ale nie dające się sprowadzić do przeżyć poszczególnych ludzi. Fakt społeczny zachodzi zawsze „w środowisku odmiennym od środowiska przeżyć wewnętrznych jednostki i jej fizycznego życia osobowego, w środowisku, które dla podmiotu poznającego, dla człowieka przeżywającego psychicznie i fizycznie, jest zewnętrznym”. Fakt społeczny „narzuca się przeżyciu wewnętrznemu jako przymusowy”. Nie może on nie być przeżywany, choć niejednokrotnie pojawia się jako konieczność wewnętrzna, określająca kierunek wzruszeń i wynikające stąd działanie, jak to ma miejsce przy powodowaniu się wytworzonymi społecznie zasadami moralnymi postępowania. Fakt społeczny ma w zestawieniu z subiektywnym życiem jednostki cechę obiektywności. Jest on faktem zewnętrznym, jest rzeczą, układem rzeczy, lub zmianą, zachodzącą w rzeczach. „Rzeczowość ta jest jego cechą zasadniczą”.

(W powstawaniu tak pojmowanego faktu społecznego biorą udział, oczywiście, jednostki ludzkie wraz ze światem swoich przeżyć wewnętrznych. Metoda jednak socjologiczna nie polega na tym, aby przez badanie subiektywnych przeżyć dochodzić do wyjaśniania owych faktów zewnętrznych o charakterze rzeczowym, lecz przeciwnie — na tym, aby opierając się na wynikach badania zachodzących w zespołach ludzkich faktów zewnętrznych, rzeczowych, dających się ująć statystycznie — rzucać światło i na jednostkę ludzką i na jej świat wewnętrzny. Socjologia jest pod tym względem przeciwieństwem psychologii, czerpiącej swój materiał z introspekcji. „Poznanie socjologiczne, jeśli ma być poznaniem naukowym, nie może być tylko rozszerzeniem badania zagadnień psychologii jednostkowej na stosunki międzyjednostkowe, lecz odwrotnie, musi dążyć do wyjaśniania typu psychicznego jed-

¹⁾ Fragment ten wyszedł po śmierci autora w tomie I Biblioteki Socjologicznej p. t. Stefan Czarnowski, Społeczeństwo — Kultura, Warszawa—Poznań, 1939.

nostek uwarunkowaniem ich obiektywnym, słowem winno zaczynać od rzeczy i rzeczami wyjaśniać ludzi, a nie rzeczy ludźmi" ¹⁾).

Metoda ta w całej pełni stosuje się do kultury, i kultura bowiem jest faktem społecznym. Stefan Czarnowski definiował kulturę w następujący sposób: — „kultura to układ faktów społecznych, który jest wspólny wielu grupom” ²⁾. W innej swej pracy, a mianowicie w książce p. t. „Kultura”, rozwinął on tę definicję w następujący sposób: — kultura to „całokształt zobiektywizowanych elementów dorobku społecznego, wspólnych szeregowi grup i z racji swej obiektywności ustalonych i zdolnych rozszerzać się przestrzennie” ³⁾. Oprócz myśli zawartej w pierwszej definicji, jest tu jeszcze mowa o szerzeniu się przestrzennym kultury, co następuje tym łatwiej, im bardziej wytwory społeczne oderwą się od swych twórców, a przez to zobiektywizują się i ustalą. Od tak pojętej obiektywizacji i ustalenia zależy lotność elementów kulturalnych, przejawiająca się w tym, że one nie tylko przechowują się w pewnej grupie społecznej, nie tylko przechodzą w niej z pokolenia w pokolenie, lecz również wędrują od grupy do grupy, jak to można obserwować n. p. na normach moralnych, wątkach powieściowych, lub narzędziach ⁴⁾.

¹⁾ Tamże, str. 29.

²⁾ Tamże, str. 38.

³⁾ Stefan Czarnowski, *Kultura*, Warszawa, Wiedza i Życie, 1938, str. 19—20.

⁴⁾ Zgadza się to z poglądem na kulturę, który rozwinął Marcel Mauss na paryskiej konferencji z 1929 r., poświęconej zagadnieniom kultury. Dał on dwie definicje: zjawiska kulturowego i kultury. Pierwsza brzmiała: „Ces phénomènes ont tous une caractéristique importante: celle d'être communs à un nombre plus ou moins grand de sociétés et à un passé plus ou moins long de ces sociétés. On peut leur réserver le nom de „phénomènes de civilisation”. Druga definicja: — „une civilisation c'est un ensemble suffisamment grand de phénomènes de civilisation, suffisamment nombreux, eux mêmes suffisamment importants tant par leur masse que par leur qualité; c'est aussi un ensemble, assez vaste par le nombre, de sociétés qui les présentent; autrement dit: un ensemble suffisamment grand et suffisamment caractéristique pour qu'il puisse signifier, évoquer à l'esprit une famille de sociétés”. Patrz sprawozdanie p. t.: *Centre International de synthèse, Civilisation, le mot et l'idée*, Paris, La Renaissance du livre, 1930, str. 84—89.

Zależność kultury od warunków społecznych, krążenie kultury wśród grup społecznych, jej wpływ na nie: — oto zagadnienia, które będzie badała socjologia, starając się przy tym ująć je możliwie od zewnątrz, od strony r z e c z o w e j, jak powiedział Stefan Czarnowski.

I w socjologii kultury zatem, podobnie jak poprzednio w jej biologii, spotykamy się z ujęciem naszego przedmiotu od zewnątrz. Zgodność pod tym względem biologicznego aspektu z socjologicznym nie jest z pewnością przypadkowa. Spotkaliśmy się tu z pewną prawidłowością, którą możnaby tak sformułować: — o ile jakiś pogląd na kulturę chce pominąć występujący w jej życiu wewnętrznym moment celowości, musi on uznać z e w n ę t r z n y aspekt kultury za podstawowy. Innymi słowy, będzie on zawsze wyjaśniał wewnętrzne przeżycia kulturowe przez fakty zewnętrzne (fizyczne, biologiczne, czy społeczne), nigdy zaś odwrotnie.

I rzeczywiście, zarówno w biologii kultury, jak zwłaszcza w jej socjologii występuje wyraźna tendencja do uważania przeżyć kulturowych za e p i f e n o m e n y, które nic nie wyjaśniają, a mogą w błąd wprowadzać. Stąd często przez różnych socjologów wyrażane przekonanie, że kulturę można badać t y l k o od zewnątrz. Dobitny wyraz dał mu Stefan Czarnowski, powiadając: — „fakt społeczny badany być winien od strony materialnej” ¹⁾.

2. Ujęcia od wewnątrz

a. Psychologia kultury

Przechodzę do poglądów uwzględniających moment celowości przy badaniu kultury. Nie chodzi tu, oczywiście, o poglądy, które prowadzą do zastępowania poznawczych celów badania jakimiś innymi celami, lub do subiektywnego warto-

¹⁾ Społeczeństwo — Kultura, str. 30.

ściowania przedmiotów badania, bo takie poglądy do nauki nie należą. Jeśli mówię o uwzględnianiu celowości, to mam na myśli celowość tkwiącą w samej kulturze, a więc z jednej strony tak bardzo właściwe człowiekowi dążenia do celów kulturalnych, z drugiej sensowność, którą wytwory ludzkie tak wyraźnie różnią się od przedmiotów, należących do natury.

Czy możliwe jest wniknięcie w ten świat kultury od zewnątrz? Rozpatrzmy to na przykładzie. A. Schweitzer, zdając sprawę ze swej praktyki lekarskiej w Afryce centralnej, opowiada, iż murzyni tamtejsi malują położnicom twarze, nadając im wyraz przerażający¹⁾. Zapytuję, czy można dojść do zrozumienia tego zwyczaju przez badanie samej tylko materialnej strony, zjawiska? — Nie sądzę! — Ale, sprawa od razu staje się zrozumiałą, gdy się dowiadujemy, że to czynią dla odstraszenia złych demonów, które czyhają na mające się narodzić dziecko. Jakkolwiek oddawna już wyrosliśmy z magicznego sposobu myślenia, który się wyraża w tym obyczaju, jednak go rozumiemy z chwilą, gdy się odsłoniła przed nami jego celowość. Tego wniknięcia w jego sens nie mogłyby zastąpić najdokładniejsze fotografie pomalowanych twarzy położnic, najdokładniejsze badania, jakiej farby do tego używają murzyni, najdokładniejsze pomiary wykonywanych przez nich rysunków. Nie zastąpiłoby go też z pewnością zbadanie życia gospodarczego murzynów. Wniknięcie w sens jest procesem poznawczym, wprowadzającym nas do wnętrza badanego zjawiska. Wejście w sposób myślenia murzynów, zrozumienie, jaki cel chcą osiągnąć: — oto co zdejmuje nam niejako łuskę z oczu. Nie rozumieliśmy — a oto rozumiemy...

(Jak się stąd okazuje, nie możemy uwzględniać celowości zjawiska kulturowego, oglądając je tylko od strony zewnętrznej. Ale też i odwrotnie — nie możemy wgłębić się w życie duchowe, nie uwzględniając jego celowości. Próbo-

¹⁾ Albert Schweitzer, Wśród czarnych na równiku, Bibl. „Kuriera Porannego”.

wała to czynić przyrodniczo nastawiona psychologia, jednak bez pozytywnych wyników. Życie duchowe wymykało się zawsze z sieci jej pojęć, bo ono jest całością skierowaną na cele, a ona je chciała budować z elementów psychicznych, łączonych ze sobą za pomocą skojarzeń. Na inne drogi weszła współczesna psychologia humanistyczna. Posłuchajmy, co na ten temat powiedział jeden z głębszych jej przedstawicieli: — „Dusza ludzka jest jak najściślej związana z zagadnieniami wartości. Toteż każda konsekwentna psychologia zmuszona jest nawiązać łączność z etyką i estetyką. Zajmować się świadomością człowieka i jednocześnie zupełnie nie uwzględnić przeżycia wartości, znaczy to albo świadomie wydzielać tylko ograniczoną część życia psychicznego, albo mylnie przypuszczać, że się ma przed sobą całą psyche, gdy w rzeczywistości przedmiotem badania staje się tylko niesamodzielny odłamek, wypreparowany z niej przez analizę”¹⁾.

(Metodę wnikania w wewnętrzną stronę faktów kulturowych znamy doskonale z życia codziennego. Toż właśnie w ten sposób staramy się poznać nowego znajomego. Tak zwani znawcy ludzi z przedziwną nieraz intuicją umieją przenikać cudzy sposób myślenia, czyjeś ukryte cele; — a oparte na tej podstawie diagnozy nieraz sprawdzają się jak najdokładniej.)

Zapewne — ktoś powie. Ale to nie jest metoda „ naukowa”. I cóż stąd — odpowiem — skoro ta metoda daje wyniki? — To więcej znaczy, niż etykieta naukowości, przylepiona do pewnych metod. Wiemy z historii nauki, wiele to już razy pedanci naukowości, tracąc kontakt z życiem, odcinali sobie drogę do twórczości. — Tak! — ale tej metody od wewnątrz nie stosuje się w życiu potocznym. dość krytycznie, dość systematycznie! — Na to zgoda. — Czyż jednak nie można temu zaradzić? Czy nie da się tak opracować tego sposobu postępowania, aby stał się możliwie najbardziej krytycznym i systematycznym?

¹⁾ Theodor Erismann, *Die Eigenart des Geistigen*, Lipsk, 1924, str. 12.

Owszem, to jest nie tylko do wykonania, ale nad tym już od wieków pracowano. Czyż bowiem nauki humanistyczne nie doskonalały z dawien dawna tej właśnie metody? Posługuje się nią przede wszystkim historia. — Oczywiście, nie t. zw. historia naturalna, wyjaśniająca pochodzenie faktów przyrodniczych, lecz historia w ściślejszym znaczeniu tego słowa. Jest ona, jak powiedział Ch. Sigwart, najważniejszą dziedziną wnioskowania z danych faktów o rzeczywistości przyczyn, które je stworzyły. „Zadaniem badania historycznego jest wnioskować na podstawie zewnętrznych wytworów działalności ludzkiej, czy to będą dzieła nauki, czy dokumenty pisane o procesach duchowych, z których one powstały, a następnie wyprowadzać te procesy z poprzedzających je warunków po części wewnętrznych, po części zewnętrznych; podstawowym przy tym założeniem tych dociekań jest poznanie psychologiczne”¹⁾.

Jakkolwiek zatem historia rozpoczyna od badania „zewnętrznych wytworów ludzkich”, to jednak właściwym jej przedmiotem są „procesy duchowe”, czyli to właśnie, cośmy nazwali życiem duchowym. Dlatego to „podstawowym założeniem” badań historycznych musi być „poznanie psychologiczne”. Bez tego poznania nie obywają się i inne nauki humanistyczne, jak językoznawstwo, etnologia, teoria prawa, teoria wychowania. Miałyby się bez niego obejść oparte na tych wszystkich naukach badania nad kulturą?

Od razu czujemy, jak bardzo takie przypuszczenie jest nieprawdopodobne. Istotnie też obok badań, starających się ująć kulturę od zewnątrz, rozwijają się badania, usiłujące ją ująć od tego jej wnętrza, któreśmy nazwali życiem duchowym. „Poznanie psychologiczne” odgrywa w nim wielką rolę; — nie wyłączną jednak.

¹⁾ Christoph Sigwart, Logik, Tübingen, 1911, tom II. Die Methodenlehre, str. 614.

b. Aksjologia kultury

Obok badań, któreby można zaliczyć do psychologii kultury, istnieją badania, obierające za główny przedmiot rolę świata wartości w życiu duchowym. Dzielinę, do której należą te badania, możnaby nazwać aksjologią kultury.

Psychologia kultury i aksjologia kultury stykają się ze sobą. Gdy bowiem pierwsza ze względu na celodajny charakter życia duchowego, musi się zajmować głównie przeżyciami wartości, druga bada cele kulturalne, stanowiące przedmioty tych przeżyć. Obydwie dyscypliny wgłębiają się w wewnętrzny świat kultury. Różnica między nimi sprowadza się do tego, że jedna z nich oświecla przeżyciową i dyspozycyjną stronę tego świata, druga natomiast kieruje swój wzrok ku temu, co nie jest przeżyciem, ani dyspozycją, ale przedmiotem przeżycia, czy dyspozycji. Przedmiot ten nie jest jednak ową rzeczową stroną kultury, o której mówił Erazm Majewski i Stefan Czarnowski, lecz czymś zupełnie odmiennym. Cel bowiem dążeń kulturalnych nie tylko nie jest rzeczą fizyczną, czy układem rzeczy fizycznych, czy nawet ruchem takiego układu, lecz w ogóle nie jest czymś empirycznym istniejącym. Jest on czymś, co dopiero istnieć powinno, co nas zobowiązuje. Gdyby cele kulturalne realnie istniały, nie potrzebowalibyśmy dążyć do nich, nie potrzebowalibyśmy zdobywać się na największe wysiłki, aby je realizować.

Tego rodzaju przedmioty, jak cele, na równi z przeżyciami należą do wewnętrznego świata kultury. Nie ma zatem wątpliwości: — zarówno psychologia kultury, jak aksjologia kultury ujmują ją od wewnątrz.

Rozdział III

PUNKTY WYJŚCIA

1. Wyłączność czy współdziałanie?

Nie tylko kultura ma stronę zewnętrzną i wewnętrzną. Nie tylko kulturę można badać od zewnątrz i od wewnątrz. Podobnie mają się rzeczy i z niektórymi innymi przedmiotami poznania, np. z psychiką ludzką. I ona ma swoją stronę biologiczną i socjalną, choć jednocześnie stanowi zamknięty w sobie świat subiektywnych przeżyć i dyspozycji. Oprócz też psychologii introspekcyjnej, badającej fakty psychiczne od wewnątrz, oprócz psychologii wyrazu, wyczytującej życie psychiczne z takich jego objawów zewnętrznych, jak wyraz twarzy, postawa całego ciała, okrzyk, list miłosny i t. p., istnieje psychologia, posiłkująca się ekstrospekcją. Ta przybiera rozmaity charakter. Jest taka jej postać, którą można nazwać biologią życia psychicznego, a jest i taka, która zasługuje na miano socjologii tego życia.

Analogia z naukami, badającymi kulturę, jest uderzająca. Tym ciekawszą rzeczą będzie dowiedzieć się, jak się układają stosunki pomiędzy tymi tak rozmaitymi gałęziami psychologii? — Na ogół trzeba stwierdzić, że one ze sobą współdziałają. Psychologia, badająca życie psychiczne od zewnątrz, w szczęśliwy sposób uzupełnia i kontroluje wyniki psychologii, badającej to samo życie od wewnątrz. Są jednak i dążenia do wyłączności. Tak np. uprawiana w Związku Radzieckim refleksologia odrzuca psychologię od wewnątrz i chce ją zastąpić badaniem t. zw. odruchów warunkowych.

Radykalni przedstawiciele t. zw. „behawioryzmu” amerykańskiego pragną zastąpić introspekcję przez badanie od zewnątrz zachowania się człowieka lub zwierzęcia.

Odpowiednikiem tych roszczeń jest w dziedzinie badań, dotyczących kultury, teza, głoszona przez wielu socjologów kultury, że kulturę można badać tylko od strony materialnej. Dla radykalnych wyznawców materializmu dziejowego teza ta jest dogmatem. Wynika ona z twierdzenia Karola Marxa, iż „panujący w życiu materialnym sposób produkcji jest warunkiem socjalnego, politycznego i duchowego procesu życiowego w ogóle. Świadomość ludzi nie stanowi o ich bycie, lecz odwrotnie ich byt społeczny stanowi o ich świadomości” ¹⁾.

W ustępie tym Marx użył terminów: — świadomość i byt. Bliższa analiza wykazuje, iż przez „świadomość” rozumiał on pierwiastek duchowy w życiu społecznym, gdy przez byt — to, co w tym życiu ma charakter nie-duchowy, materialny. Z rozróżnieniem tych dwu pierwiastków spotykamy się i u tego myśliciela, z którego szkoły Marx wyszedł, mianowicie, u Hegla. I Hegel bowiem, tak samo jak Marx, zakładał, że na proces historyczny i jego wyniki składają się dwa czynniki: — jeden duchowy — drugi nie duchowy. Obydwaj też zgadzali się w tym, że jeden z tych czynników jest podstawowy, a drugi — pochodny. Co najmniej tyle z metafizycznych założeń Hegla daje się w każdym razie wykryć w teorii Marxa. Różnica tkwi dopiero w tym, że Hegel za podstawowy czynnik uznawał ducha, a Marx — materię. Stąd Hegel całą historię chciał tłumaczyć duchem, a Marx — materią ²⁾.

¹⁾ „Die Produktionsweise des materiellen Lebens bedingt den sozialen, politischen und geistigen Lebensprozess überhaupt. Es ist nicht das Bewusstsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, dass ihr Bewusstsein bestimmt”. Karl Marx, *Zur Kritik der politischen Oekonomie*, 1859. Przytoczył on pierwsze zdanie i w *Kapitale*, patrz: *Kapitał*, tłum. polskie, Warszawa, 1926, tom I, strona 55—56, dopisek.

²⁾ Por. N. Hartmann, *Das Problem des geistigen Seins*, str. 8 i n.

Jak widzimy, u podstawy twierdzenia metodologicznego tkwi założenie metafizyczne. Czy można je uważać za pewnik? — Bynajmniej! — Jak inne tego rodzaju założenia, tak i to jest tylko hipotezą. Prawda to, iż hipoteza Marxa jest bardziej do przyjęcia dla przyrodniczo wykształconego współczesnego człowieka od hipotezy Hegla. Czyż jednak musimy się obracać w ciasnym kółku tej alternatywy? Takie jest ciche przekonanie zwalczających się nawzajem zwolenników z jednej strony materializmu, z drugiej — idealizmu historycznego. Czyż ono jednak jest trafne?

Toż nie jest to bynajmniej aksjomatem, aby na proces historyczny miały wpływać tylko dwa czynniki, z których jeden jest podstawowy, a drugi pochodny. Obok takiej monistycznej hipotezy możliwe są i pluralistyczne. Można więc przypuszczać, że obydwa czynniki: — zarówno materialny, jak duchowy odgrywają w historii i w życiu społecznym samodzielną rolę. Można również zakładać, że istnieje więcej czynników niż te dwa. Oprócz czynników fizycznych mogą np. działać nie dające się sprowadzić do tamtych czynniki biologiczne, psychiczne i duchowe. A kto wie, czy np. formy życia społecznego nie są również czynnikiem, nie dającym się sprowadzić do czegoś innego?

Tego rodzaju pluralistyczne założenie ma to za sobą, że lepiej zgadza się z poglądem na życie, wyłaniającym się z badań historycznych, od monistycznej hipotezy Hegla i Marxa. Nie myślę jednak o tym, aby je już na tym miejscu przeciwstawiać tamtemu założeniu, sądę bowiem, że nie do brze jest zaczynać badanie kultury od metafizyki. Daleko lepiej jest bezstronnie opisywać fakty kulturowe ze wszelkich możliwych punktów widzenia.

Nie z metafizycznych też, lecz z metodologicznych wychodząc założeń sądę, że przystępując do badań jakiegoś przedmiotu, nie należy z góry ograniczać swych możliwości, poddając się zakazom, brzmiącym: — z tego a tego punktu widzenia nie wolno ci patrzeć na swój przedmiot! Tego rodzaju „tabu” naukowe może prowadzić tylko do zacieśnienia

horyzontu. Jeśli przedmiot badania ma różne aspekty — należy brać pod uwagę wszystkie. Skoro kultura ma dwa aspekty: zewnętrzny i wewnętrzny, należy ją opisywać od zewnątrz i od wewnątrz, strzegąc się przy tym metafizycznych uprzedzeń. Metafizyki należy możliwie unikać na początku badania kultury i w jego toku. Jest na nią miejsce dopiero na samym końcu, gdy materiał został już zebrany i trzeba go doprowadzić do syntezy.

Argumenty nasze, wymierzone przeciwko metafizycznym założeniom materializmu historycznego, mogą nie trafiać w metodologiczną tezę, że kulturę można badać tylko od strony materialnej. Z tego bowiem, że racja jest niepewna nie wynika, aby i następstwo miało być niepewne. Musimy się zatem zająć tym następstwem z osobna. Wytaczam przeciw niemu następujące argumenty:

1. Kultura tak bardzo przeniknięta jest celowością, iż autorowie, chcący pominąć przy jej badaniu ten moment, najczęściej go jednak uwzględniają, nie zdając sobie z tego sprawy. Dzieje się to zazwyczaj w ten sposób, iż do swych teorii wprowadzają pojęcia, zawierające w sobie implicite moment celowości. Do takich pojęć należy pojęcie rozwoju. Już rozwój biologiczny może zawierać w sobie pewne momenty celowości. Niewątpliwie zaś istnieją one w rozwoju, gdy on jest pojęty jako powstawanie z ustroju pierwotnego ustrojów coraz doskonalszych. Tak rozumiany rozwój nazywamy *postępem*.

W teorii Marxa występuje pojęcie rozwoju. Przejął on je od Hegla wraz z jego nauką, że rozwój odbywa się przełomami według dialektycznego schematu: — teza — antyteza — synteza. Jakkolwiek rozwój ustrojów społecznych odbywa się według tej doktryny, nie po linii prostej, ale zygakiem, to jednak ostatecznie ma on doprowadzić do wytworzenia się doskonałego ustroju społecznego. Rozwój ten zatem jest rozwojem postępowym i zawiera w sobie moment celowości.

Moment ten tkwi również w pojęciu tradycji i w wielu

innych pojęciach, którymi posługują się inne pozornie wolne od wszelkiej teleologii teorie społeczeństwa i kultury.

2. Chcąc „rzeczami wyjaśniać ludzi, a nie rzeczy ludźmi”, jak powiedział Stefan Czarnowski, trzeba jednak, żeby ci ludzie byli nam dani, jako istoty przeżywające kulturę. Czy mogłoby to nastąpić, gdyby nam była dana tylko przyrodnicza strona człowieka i jego wytworów? — Przenigdy! — W takim wypadku nie mielibyśmy przed sobą faktów kulturowych. Gest człowieka byłby tylko ruchem materii. Krzemień obłupany przez pierwotnego człowieka byłby tylko okazem mineralogicznym. Zapisany papier byłby tylko papierem pokrytym czarnymi kreskami, kółkami i punktami. Te rzeczy fizyczne stają się dla nas faktami, należącymi do kultury, dopiero wówczas, gdy nabieramy pewności, że one zostały przez człowieka przystosowane do jakichś jego celów, lub że one są wyrazami jakiegoś znaczenia. I tu się jednak nie zatrzymujemy. Musimy zrozumieć gest ludzki, musimy uchwycić, jakiemu celowi służyło krzemienne narzędzie, musimy wnikać w znaczenie pisma, aby dotrzeć do „człowieka”. Wtedy dopiero możemy go objaśniać za pomocą rzeczy. Dopókiśmy tego nie zrobili, nie mamy jeszcze faktu kulturowego. Ten fakt, jak się okazuje, dany nam jest dopiero przez uzyskanie aspektu od wewnątrz na materialną stronę kultury. Bez tego aspektu od wewnątrz nie ma kultury, jest tylko natura. A więc nie ma przedmiotu, do którego możnaby zastosować zaleconą przez Stefana Czarnowskiego metodę.

3. Gdy fakt kulturowy już istnieje, trzeba go wyjaśniać. Można go niewątpliwie wyjaśniać „rzeczami”. I materializm dziejowy i socjologia kultury mają wielką zasługę, że położyły nacisk na ten — zanedbany dawniej — sposób wyjaśniania. Któż bezstronny może zaprzeczyć, jak wiele światła padło już na życie duchowe dzięki pracom, wykazującym jego zależność od warunków produkcji ekonomicznej, oraz od uwarunkowanych przez życie gospodarcze form życia społecznego i politycznego.

Nie podobna dziś mówić o życiu duchowym bez

uwzględniania dorobku socjologii kultury — to pewna. Ceniąc jednak ten dorobek, nie należy ulegać sugestii głoszonego przez wielu socjologów hasła, jakoby kulturę można było objaśniać tylko za pomocą rzeczy. Takie ograniczenie może sobie postawić jakaś poszczególna nauka o kulturze, np. socjologia. Wolno też socjologowi powiedzieć, że metoda, którą on się posługuje, objaśnia kulturę tylko za pomocą rzeczy. Jeśli jednak, wychodząc poza swą specjalność, twierdzi, że wszelka w ogóle nauka powinna objaśniać kulturę tylko za pomocą rzeczy, to tego „tylko” nie udowodni. Do tego bowiem ograniczenia nie stosuje się wiele nauk o kulturze, przede wszystkim zaś historia.

Faktem jest niezbitym, że historia szuka racyj wyjaśniających zarówno w zewnętrznym, jak wewnętrznym świecie. Stwierdził to zupełnie wyraźnie Ch. Sigwart w przytoczonym powyżej ustępie. „Zadaniem badania historycznego” — powiedział — „jest wnioskować na podstawie zewnętrznych wytworów działalności ludzkiej o procesach duchowych, z których one powstały, a następnie wyprowadzać te procesy z poprzedzających je warunków, po części wewnątrznych, po części zewnętrznych”.

Tak też rzeczywiście postępują wybitni historycy. Badając kulturę, uwzględniają obydwaj jej aspekty: — zewnętrzny i wewnętrzny. Raz pokazują kulturę od strony przyrody i życia społecznego, w którym powstała, to znowu od strony przeżyć ludzi, którzy ją tworzyli. Taki J. Burckhardt np. rozpoczyna swe klasyczne dzieło p. t. „Kultura Odrodzenia we Włoszech” od badań, dotyczących ustroju państwowego ówczesnych Włoch i, wykazuje, że w „organizacji państw włoskich, bądź to rzeczypospolitych, bądź też autokracji, leży wprawdzie nie jedyny, ale może najsilniejszy powód ówczesnego rozwoju Włochów i utworzenia z nich nowożytnych ludzi. Oto przyczyna, której zawdzięczają, iż się stali pierwotnymi między synami dzisiejszej Europy” ¹⁾. Bezpo-

¹⁾ Jakub Burckhardt, Kultura Odrodzenia we Włoszech, tłum. polskie, Kraków, 1895, t. I, str. 159.

średnio jednak po tych wywodach Burckhardt poczyną w następujący sposób wnikać w ducha kultury włoskiej XIV i XV w.: — „W średnich wiekach oba kierunki samowiedzy, z których jeden zwrócony jest na świat, a drugi na życie wewnętrzne człowieka, marzące i nawpół senne, spoczywały pod wspólną zasłoną. Zasłona owa była utkana z wiary, dziecięcej prostoty i obłędu, a patrzącemu przez nią świat i historia przedstawiały się w dziwnych barwach; człowiek uznawał siebie jako rasę, naród, stronnictwo, korporację, rodzinę albo jakąkolwiek inną formę społeczeństwa. We Włoszech najwcześniej ulotniła się ta zasłona, a obudziło się obiektywne zrozumienie i traktowanie państwa i wszelkich w ogóle rzeczy tego świata; przy tym w pełni życia powstał element subiektywny; człowiek staje się duchową jednostką i uznaje się za taką. Tak samo powstał niegdyś Grek wobec barbarzyńcy, Arab wobec innych azjatyckich szczepów”¹⁾.

Stronnica, którą przytoczyłem z Burckhardta, jest pouczająca. Widać z niej, jak wielki historyk umie ukazywać to zewnętrzny, to znowu wewnętrzny aspekt kultury, jak umie uzupełniać to, co zawdzięcza socjologii kultury, tym, do czego dochodzi metodą wnikania w psychikę tamtych czasów, oraz w ich system wartości. Od wielkich historyków można się też nauczyć, jak kontrolować wyniki, osiągnięte na jednej drodze, przez wyniki osiągnięte na drugiej drodze.

Zwolennicy badania kultury tylko od zewnątrz przeciwstawiają temu argumentowi zarzut, że historia nie jest nauką. Zarzut ten czynił wrażenie za czasów pozytywizmu, kiedy zakładano, iż metoda nauk przyrodniczych ma być wzorem dla nauk humanistycznych. Od W. Dilthey'a, W. Windelbanda, H. Rickerta i innych nowszych badaczy nauczyliśmy się jednak innymi oczami patrzeć na nauki humanistyczne, a przede wszystkim na najbardziej humanistyczną z nich — historię. Ma ona swój odrębny przedmiot i jest do niego przystosowana. Zamiast też narzucać jej obce całemu

¹⁾ Tamże.

jej charakterowi metody, daleko mądrzej jest uczyć się od niej, jakim jest ten jej przedmiot i jak go można badać.

Do uwagi tej zamierzam się przede wszystkim sam stosować. Sądzę bowiem, że to, co nazwałem życiem duchowym, jest właśnie tą dziedziną, do której należy przedmiot historii. Życie duchowe zawiera w sobie procesy duchowe, stanowiące przedmiot historii. Nasz sposób badania życia duchowego nie będzie jednak historyczny. Różność metod wynika stąd, iż gdy historia zajmuje się tłumaczeniem genetycznym i przyczynowym zdarzeń, które, w życiu duchowym zaszły w przeszłości, my pytamy, jakie cechy ma życie duchowe, jakim ono jest. Chcąc odpowiedzieć na te pytania, trzeba dać jego opis, nie zaś historię.

Opisując jednak ten przedmiot, trzeba liczyć się z tym, czego o nim można się dowiedzieć z historii. Otóż dowiadujemy się o nim przede wszystkim tego, że on dla nauki ponad wszelką wątpliwość istnieje — co więcej, stanowi dla myśli badawczej jeden z największych problemów. Tęby nie było możliwe, gdyby aspekt zewnętrzny kultury był jedynym naukowym jej aspektem. Wyjaśnianie faktów kulturowych od zewnątrz nie wyklucza, jak się okazuje, wyjaśniania ich od wewnątrz. Żadna z tych dwu metod nie może rościć pretensyj do wyłączności. Powinny one się nawzajem uzupełniać i kontrolować: — tak da się sformułować rezultat naszych rozważań.

2. Definicje

Wynika stąd, że pełna definicja kultury winnaby uwzględniać zarówno zewnętrzną jak wewnętrzną jej stronę. Nieraz już próbowano dać taką definicję: — Tak np. prof. Franciszek Bujak, w referacie wygłoszonym na konferencji oświatowej, poświęconej zagadnieniu kultury wiejskiej w Polsce, pojął kulturę jako „ogół dotychczasowych zdobyczy ludzkości w dziedzinie materialnej, społecznej i duchowej. Kultura jest więc” — mówił — „opanowywaniem przyrody,

doskonaleniem zbiorowego współżycia, zaspokajaniem potrzeb duchowych człowieka w dziedzinie zabawy, piękna, oraz w stosunku do Boga". Kultura „rodzi się z wieczystej tęsknoty człowieka do szczęścia, które jako stan idealnej doskonałości i absolutnego zadowolenia jest dla człowieka nieosiągalne, i dlatego przenosi on je bardzo często w świat ponadziemski i najwyższy stopień jego widzi w Bóstwie” ¹⁾.

Obydwie strony kultury uwzględnia również definicja słowna, którą podałem w Rozdziale I, 3. Kultura, powiedziałem tam, to wszelki materiał dany przez przyrodę, ale uprawiony, czy ukształtowany przez pracę ludzką w ten sposób, aby służył celom człowieka.

Żadnej z tych definicji nie uważam za zadowalającą. Określenie F. Bujaka zawiera wiele terminów, domagających się bliższego wyjaśnienia. Do nich zaliczam przede wszystkim takie terminy jak: „zdobycze ludzkości”, „dziedzina materialna, społeczna i duchowa”, „potrzeby duchowe”, „szczęście”, „świat ponadziemski”, „Bóstwo”. Z każdym przecież z tych terminów wiąże się całe łańcuchy trudnych problemów.

Druga definicja ma tę wadę, że kulturę sprowadza do wytworów ludzkich, gdy tymczasem większą rolę od wytworów odgrywają w żywej kulturze — czynności. Można by się nią zadowolić, gdyby chodziło o kulturę *m a r t w ą*. Tego natomiast, co stanowi istotę kultury *ż y w e j*, ta definicja nie uwzględnia w dostatecznej mierze.

Odbiegłbym od tematu, gdybym się wdał w dalsze rozważania nad pełną definicją kultury. Właściwym bowiem przedmiotem tej pracy ma być życie duchowe, stanowiące, jak już wiemy, *w e w n ę t r z n ą* stronę zdrowej i silnej kultury. Czy postąpiłbym właściwie, gdybym się starał już teraz dać zadowalającą definicję życia duchowego? — Nie sądzę — nie dałoby się bowiem tego zrobić bez przedwczesnego wprowadzenia pojęć, do których wypadnie dochodzić dopiero

¹⁾ Kultura Wsi, wyd. Ministerstwa W. R. i O. P., Warszawa, 1930, str. 50—52.

w toku niniejszej pracy. Definicja życia duchowego, jeśli w ogóle jest możliwa, mogłaby się zatem pojawić dopiero na końcu naszych rozważań, nie zaś na ich początku. Czy jednak i wówczas da się ująć w jakąś formułę to, co rozsądza wszelkie formuły? — Im bardziej wgłębiać się w przedmiot, tym więcej ma się co do tego wątpliwości!

Dlatego też wybieram inną drogę. Zamiast dążyć do zdefiniowania życia duchowego w jego całości, poprzestanę na zdefiniowaniu jego składników, następnie zaś będę się starał wysledzić, w jaki sposób z tych składników powstają coraz to bardziej skomplikowane procesy i systemy życia duchowego. Oto wszystko, na co się, moim zdaniem, jeszcze porwać można...

Rzecz jasna, iż chcąc badać jakiś przedmiot, trzeba sobie zdawać sprawę choć w ogólnych zarysach, co to za przedmiot? — Sądzę, iż dotychczasowe wywody naprowadzają czytelnika na właściwą drogę. Nie przywiązuję do nich większego znaczenia niż do wyjaśnień przed podróżą. Takie wyjaśnienia nigdy samej podróży zastąpić nie mogą. Kto chce poznać krainę, którą na razie z daleka tylko wskazałem, musi się do niej ze mną potrudzić. — Wsiadajmy! Jedźmy! — Gdy zaś obraz życia duchowego roztoczy się przed nami, wszystko niedopowiedziane, wszystko, nie dające się ująć w definicję, wystąpi z całym bogactwem szczegółów. Osiągnijmy to, a przekonamy się, jak ubogą byłaby definicja, jak bogatym jest życie duchowe...

3. Charakter dalszych rozważań

Sądzę, iż udało nam się wykazać, jak wiele niezamierzonej i nieświadomej filozofii zawiera się w teoriach kultury, chcących obejść się bez wszelkiej filozofii. Czy nie byłoby wobec tego wskazane wprowadzić do tej dziedziny tyle zamierzonej i świadomej filozofii, aby uniknąć ukrytych założeń metafizycznych na początku, a w konsekwencji jednostronności metody badania i zacieśnienia horyzontu?

W podtytule nazwałem mą pracę „zarysem filozofii kultury”. Terminu „filozofia kultury” użyłem nie w tym sensie, jakoby to miały być rozważania, usiłujące wykroczyć poza to, co poznawalne. Zamierzenia moje idą we wręcz przeciwnym kierunku. Po przygotowaniu narzędzi terminologicznych, po rozprawieniu się z przesadami metodologicznymi pragnę dać możliwie bezstronny opis życia duchowego. Ten opis będzie stanowił główną część książki. Dostarczy on faktów i dostarczy pojęć, ujmujących te fakty. Dopiero gdy ten materiał się nagromadzi, powstanie potrzeba, po pierwsze, usystematyzowania pojęć, dotyczących życia duchowego — po drugie, powiązania tego systemu pojęć z systemami pojęć, dotyczących bytu fizycznego, biologicznego i psychicznego. Przy tym zadaniu musi wyłonić się sprawa ogólnego poglądu na świat i życie. Nie można jej uniknąć przy badaniu życia duchowego — chybaby się chciało uciec przed narzucającymi się w związku z nim problemami ontologicznymi, zaliczanymi zwykle do metafizyki. Lecz wówczas pozostałoby coś niejasnego i niedomówionego. Ostrożność w poruszaniu tych spraw może polegać tylko na tym, że poglądy ontologiczne pojawią się w charakterze hipotez, usiłujących wyjaśnić już ustalone i usystematyzowane fakty, nie zaś w charakterze założeń z góry już wpływających na sposób widzenia tych faktów.

Ponieważ przedmiotem naszych badań jest życie duchowe — więc nie cała kultura, lecz tylko wewnętrzny jej aspekt — przeto i opis nasz będzie musiał dotyczyć nie zewnętrznej strony kultury, lecz wewnętrznej, a więc przeżyć kulturalnych, ich wytworów, procesów duchowych i celów, na które one się kierują. To są fakty, którymi się zajmuje psychologia humanistyczna i aksjologia. Na pracę też naszą złoży się przede wszystkim psychologia i aksjologia kultury. Zagadnienia z tych dwu dziedzin tylko na pewnym odcinku wystąpią oddzielnie — poza tym muszą się przeplatać ze sobą.

Psychologia kultury wraz z jej aksjologią stanowią razem systematyczną naukę o tym samym przedmiocie, którego część historia bada po swojemu. Do tego kompleksu

dochodzą w naszej pracy jeszcze rozważania metodologiczne, których znaczną część mamy już za sobą, oraz rozważania metafizyczne lub lepiej może: — ontologiczne, które odkładamy do ostatniego rozdziału.

Oświecenie kultury z punktów widzenia psychologicznego, aksjologicznego, metodologicznego i ontologicznego przyjęto nazywać filozofią kultury. Tak filozofię kultury pojmuje np. Hans Freyer ¹⁾. Pozostajemy więc w zgodzie ze znajdującą się w obiegu terminologią.

Jeden jeszcze szczegół pozostał do wyjaśnienia w tej części pracy. Fakty, mianowicie, należące do kultury, raz nazywamy kulturowymi, to znowu kulturalnymi. Jaka różnica pomiędzy jednym i drugim określeniem? — Pojęcie faktu kulturowego — ma niewątpliwie inny zakres niż pojęcie faktu kulturalnego. Nie należą właściwie do faktów kulturowych te wytwory człowieka, które się nie przyjęły w grupach społecznych, które skutkiem tego nie mają obiegu, nie przechodzą w tradycję. Trzeba je jednak zaliczyć do faktów kulturalnych, o ile w nich zrealizowały się jakieś donioślejsze cele takich grup społecznych, jak np. naród. Z drugiej strony nie należą do faktów kulturalnych, należą jednak do kulturowych wszystkie zwroty języka żywego, choćby najmniej gramatyczne, choćby najbardziej plugawe. Każde też narzędzie jest faktem kulturowym. Jest nim „żelazna dziewica”, którą można oglądać na zamku w Norymberdze. Nie jest ona jednak narzędziem kulturalnym, służyła bowiem do torturowania przestępców politycznych i zadawania im okrutnej śmierci.

Różność zachodząca pomiędzy faktem kulturowym i kulturalnym ujmiemy może najlepiej, jeśli powiemy, że fakt kulturowy to taki fakt społeczny, który jest wspólny wielu grupom, a więc krąży pomiędzy ich członkami i przechodzi w tradycję. Z takich faktów składa się kultura, pojęta w sensie bio-

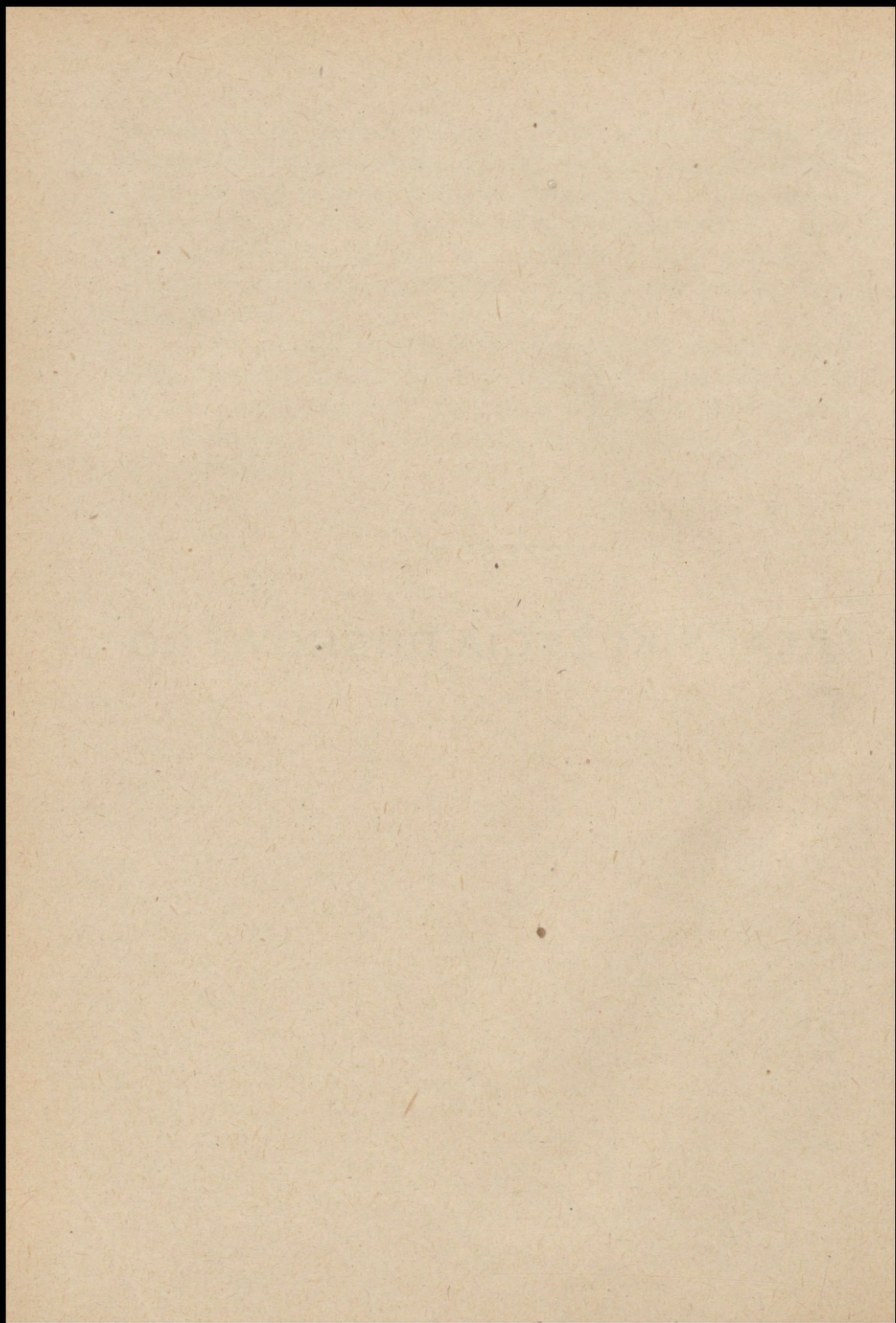
¹⁾ Hans Freyer, *Theorie des objektiven Geistes, eine Einleitung in die Kulturphilosophie*, Lipsk—Berlin, 1928. Patrz zwłaszcza Wstęp p. t. *Der Begriff der Kulturphilosophie*.

logicznym, czy socjologicznym. Życie natomiast duchowe składa się z faktów kulturalnych. Każdy taki fakt jest skierowany na cele w danej kulturze obowiązujące. Każdy odpowiada normom, które z takich celów wynikają. To go różni od faktów fizycznych. Fakt kulturalny musi choć w pewnym stopniu czynić zadość uznawanym wymaganiom. Fakt fizyczny tylko istnieje.

Wynika stąd, że obrawszy za przedmiot swoich badań życie duchowe, muszę mówić o faktach kulturalnych, nie zaś o kulturowych. W większości wypadków zakresy tych dwu krzyżujących się pojęć będą się pokrywały; — ale nie we wszystkich.

CZĘŚĆ II

SKŁADNIKI ŻYCIA DUCHOWEGO



Rozdział IV

POJĘCIA PODSTAWOWE

1. Czynności i wytwory

Że kult siły fizycznej nie idzie w parze z zestrojeniem się życia duchowego w mocno związaną całość — o tym powinna nas przekonać tragiczna historia dwudziestu jeden lat naszej niepodległości. Ci, którzy drogą gwałtu zdobyli władzę, narzucili rwącemu się do wolnego i twórczego życia narodowi ideał wielkomocarstwowości — czy dali mu przez to moc wewnętrzną? — Bynajmniej! Przede wszystkim bardzo szybko zdemoralizowali się sami, nasze zaś życie duchowe, o ile uległo ich wpływowi, stało się powierzchownym, płytkim i pozbawionym spoistości wewnętrznej. W szczególnie dotkliwy sposób zaznaczyło się to w naszym życiu politycznym, społecznym, w obyczajności, beletrystyce i szkolnictwie. Dyletantyzm, płytkość i rozprężenie: — oto do czego prowadził nas szybkim krokiem system, który głosił nieustannie, iż musimy być silni, bo siła rządzi światem. W rzeczywistości stworzył tylko pozory siły fizycznej, a natomiast osłabił nas moralnie.

Na co katastrofa 1939 roku rzuciła tak jaskrawe światło u nas, to ma doniosłość powszechniejszą. Jak bowiem mądrze zauważył Eucken ¹⁾, cała kultura europejska oddawna już poszła w kierunku wytwarzania siły fizycznej i sprawności, głębsze natomiast wartości są w niej zaniedbane. Człowiek

¹⁾ Rudolf Eucken, *Der Sinn und Wert des Lebens*, str. 72—76.

współczesny troszczy się o to, aby zwiększyć swe panowanie nad przyrodą, aby swoje państwo uczynić najpotężniejszym ze wszystkich, aby wykształcić w sobie i swoich dzieciach jak najwięcej sprawności. A jednocześnie w naszym życiu duchowym — pomimo jego pozornego bogactwa i świetności coraz więcej rozdarcia i wewnętrznych sprzeczności, coraz mniej ładu i zestroju.

Przed mogącymi stąd wyniknąć niebezpieczeństwami od dłuższego już czasu przestrzegają głębsi badacze kultury. Niektórzy z nich przepowiadają jej upadek. Wszyscy tęsknią do jakiejś nowej epoki, któraby scalała to, co teraz rozbite i skłócone.

Czy ta krytyka, czy te przepowiednie, czy te tęsknoty nie wskazują na to, że życie duchowe mimo wszystko dąży do tego, aby stać się harmonijną całością? Że przy tym tym usilniej, tym skuteczniej dąży do tego im jest głębsze i szersze? Prawda to, iż ten prąd przepływa tylko przez tych, którzy są sumieniem swoich czasów, nie zaś przez ludzi głupich, zakłamanych i zarożumiałych. Jak głązy, tamujące bieg potoku, tak i ci ludzie potrafią na pewien czas wstrzymać życie duchowe w jego pędzie — ostatecznie jednak nurt się pogłębi i przeleje ponad głazami, aby popłynąć do morza, gdzie wszystkie rzeki zlewają się w jedną całość.

Gdy życie duchowe skutkiem najrozmaitszych przeszkód nie może wytworzyć wielkiej całości, to przynajmniej wytwarza całości w mniejszym zakresie. Takimi całościami są: każdy udany wytwór techniki, każde arcydzieło sztuki, każde wartościowe dzieło naukowe, każdy człowiek o wyrobionej osobowości, każda dobrze prowadzona i zgrana organizacja społeczna.

Jeżeli życie duchowe dąży przez tego rodzaju twory do coraz szerszych całości, na których szczycie promienieje nigdy dotychczas nie zrealizowany ideał ludzkości, to powstaje pytanie, czy można je rozkładać na części, jak to czynimy z innymi przedmiotami badania? — Na to odpowiadam — niewątpliwie z analizą w stosunku do życia duchowego trzeba

być ostrożnym, aby pod jej skalpelem nie umarło to, co pragniemy chwycić, gdy działa, gdy dąży, gdy tworzy, nie zaś gdy jest poćwiartowanym trupem. Jednakże i zupełnie bez analizy obejść się niepodobna. Taka bowiem już jest właściwość umysłu ludzkiego, iż chcąc coś poznać, musi się wgłębiać w szczegól po szczególe.

Pogodzimy obydwie punkty widzenia ze sobą, jeżeli, po pierwsze, analizując życie duchowe, zatrzymamy się przy składnikach, które w pełni żyją, po drugie, jeżeli mówiąc o tych składnikach, będziemy pamiętali, że one biorą udział w ogarniającym je życiu i że to życie jest całością, lub dąży do tego, aby stać się całością.

Z tymi zastrzeżeniami wyróżniam w życiu duchowym dwa składniki: — czynności i wytwory.

2. Ogólna teoria K. Twardowskiego

Terminów: czynność i wytwór używam w tym sensie, w jakim one występują w rozprawie K. Twardowskiego: „O czynnościach i wytworach” ¹⁾. Czytamy tam: „Z dwu wyrazów, zestawionych w takich parach, jak: chodzić — chód, biegać — bieg, skakać — skok, krzyczeć — krzyk, śpiewać — śpiew, mówić — mowa, myśleć — myśl, błądzić — błąd, sądzić — sąd, zwracać — zwrot — z dwu takich wyrazów pierwszy oznacza jakąś c z y n n o ś ć”. Na pytanie, czym jest wytwór w stosunku do czynności, odpowiedział Twardowski w następujący sposób: „To, co dzięki, wskutek jakiejś czynności, czyli przez tę czynność powstaje, nazwać można w y t w o r e m tej czynności. Można więc powiedzieć, że skok jest wytworem skakania, śpiew wytworem śpiewania, błąd wytworem błędzenia i t. p., przy czym zachodzi stopniowanie od przypadków, w których wytwór niemal się zlewa z wytwarzającą go czynnością, aż do przypadków, w których czynność i jej wytwór coraz wyraźniej się rozstępują”.

¹⁾ Księga Pamiątkowa ku uczczeniu 250-jej rocznicy założenia Uniwersytetu Lwowskiego, Kraków, 1911.

Rozstępnienie pomiędzy czynnością i wytworem staje się szczególnie wyraźny, gdy wytwór trwa dłużej od czynności. Piramida Cheopsa dotąd stoi, choć ją budowano 5000 lat temu. — Nie każdy wytwór trwa, gdy odpowiednia czynność już się skończyła. Przeżycia psychiczne znikają z świadomości, gdy tylko kończy się ich przeżywanie. Prawda to, iż pozostawiają po sobie dyspozycje, ułatwiające ich odtwarzanie. Ale dyspozycja nie jest tym samym, co przeżycie. Jest to jego skutek, istniejący gdzieś poza świadomością. — Jeśli wytwór ma trwać dłużej od powodującej go czynności, musi on być wykonany w materiale fizycznym. Trwałość zaś jego jest zależna od tego, jak długo ów materiał może przechowywać ślady formujących i przekształcających go czynności człowieka. Różnice pod tym względem są ogromne. Napis wykonany palcem na pokrytej rosą szybie znika prawie natychmiast. Dłużej będzie trwał na ubitym piasku; — jeszcze dłużej, jeśli go wykonamy na tablicy, lub atramentem na papierze; — najdłużej, jeśli go wyrzujemy w marmurze lub spiżu.

Nietrwały wytwór można jednak utrwalić. Tak np. rzeźbę, wykonaną w miękkim materiale, jak plastelina, można odlać w gipsie, a gipsowy odlew utrwalić w brązie. Obraz pastelowy utrwalamy, spryskując go cieczą, która zlepia delikatne pyłki kredek pastelowych.

Za każdym razem działamy tu jednym materiałem fizycznym na drugi materiał fizyczny. Tego rodzaju sposobów nie dałoby się zastosować przy utrwalaniu, gdybyśmy chcieli utrwalić nasze przeżycia psychiczne, właśnie dlatego, że one nie są czymś fizycznym. Jeżeli tedy mimo tej zasadniczej przeszkody człowiek utrwała swoje myśli, uczucia i dążenia, to dzieje się to dzięki temu, że te przeżycia wyrażają się na zewnątrz w gestach, krzykach, mowie, śpiewie, rysunku i t. p. znakach. Wszystkie te znaki, będąc wyrazem przeżyć psychicznych, są zarazem ruchami ciała, dźwiękami, ukształtowaniami cząsteczek materii — jednym słowem, czymś fizycznym. Ze względu na to, że wszystkie znaki mają znaczenie psychiczne, a jednocześnie są czymś fizycznym, K. Twar-

dowski nazwał je wytworami psychofizycznymi. Otóż te psychofizyczne wytwory można utrwałać. Tak np. mowę ludzką można chwycić na płytę gramofonową, lub też ją utrwalić za pomocą pisma, będącego wtórnym systemem znaków.

W pierwszym z tych dwu przykładów proces utrwalania jest mniej skomplikowany niż w drugim. Gdy bowiem utrwalamy mowę na płycie gramofonowej, ta sama czynność mówienia wytwarza zarówno wytwór nietrwały: — mowę, jak trwały: — wyłobienia na płycie. Gdy natomiast posługujemy się do tego samego celu pismem, wytwarzamy dwa równoległe systemy znaków: — mowę i pismo, przy czym mowa jest systemem znaków naszych przeżyć, a pismo systemem znaków naszej mowy, a więc systemem znaków znaków. Postępujemy tak dlatego, że te znaki znaków łatwiej jest utrwalić od znaków bezpośrednich. Utrwalając pismo, pośrednio utrwalamy mowę i jeszcze bardziej pośrednio przeżycia, będące znaczeniem mowy. W ten przynajmniej sposób powstawały znaki pisarskie. W zmechanizowanej czynności pisania środkowe ogniwa odpadają, i cały proces znacznie się upraszcza. Dlatego to mało kto zdaje sobie sprawę z tego, jak wiele trudności trzeba było kiedyś przezwyciężyć, aby dojść do utrwalania przeżyć wewnętrznych.

Wytwory psychofizyczne, będące znakami, lub, inaczej mówiąc, wyrazami przeżyć psychicznych, same z kolei mogą wyrażać zawarte w nich znaczenie. Dzieje się tak wówczas, gdy te wytwory stają się częściowymi przyczynami powstania takich samych lub podobnych czynności psychicznych jak te, dzięki którym same powstały. Tak np. okrzyk, w którym się wyraża przerażenie, wtedy będzie to przerażenie wyrażał, jeżeli w słyszającym go osobniku również powstanie przerażenie, lub przynajmniej przedstawienie przerażenia.

Na całkowitą przyczynę odtworzenia się przeżyć, wyrażonych w wytworze, składają się oprócz wytworu jeszcze odpowiednie dyspozycje w osobie, na którą wytwór działa. Dyspozycje odbiorców nie zawsze mogą być takie, aby za-

pewniały zrozumienie wytworu, zwłaszcza gdy on został utrwalony i przechodzi do ludzi z innej epoki historycznej. Dlatego to ten sam tekst np. Boskiej Komedii, tak rozmaicie bywał w różnych czasach rozumiany. Wygląda to tak, jak gdyby tego rodzaju utrwalony wytwór, oddzieliwszy się od swego autora, poczynął żyć swoim własnym życiem. Złudzenie to wywołane jest przez tę okoliczność, że wytwór utrwalony, będący wyrazem przeżyć autora, jest zawsze tylko częścią i o wą przyczyną przeżyć odbiorców. Inne częściowe przyuczyny odtworzenia się jego znaczenia w odbiorcach są poza nim i mogą ulegać zmianom. Zmiany zaś, zachodzące w tej grupie warunków, wywołują rozmaite odchylenia i przesunięcia w sposobie rozumienia tych samych znaków.

K. Twardowski podzielił wszystkie czynności i wytwory na fizyczne i psychiczne, zaliczając do pierwszych takie jak: chodzić — chód, biegać — bieg, skakać — skok; — do drugich takie jak: myśleć — myśl, sądzić — sąd, zamierzać — zamiar. Wśród czynności i wytworów fizycznych wyróżnił jako osobną grupę czynności i wytwory psychofizyczne z następującym wyjaśnieniem, — „psychofizyczną jest czynność fizyczna, jeżeli towarzyszy jej czynność psychiczna, wywierająca jakiś wpływ na przebieg czynności fizycznej, a tym samym na powstający dzięki niej wytwór; powstający zaś w ten sposób wytwór nazywa się także psychofizycznym”. Rozpatrywaliśmy przed chwilą przykłady takich czynności i wytworów. Tylko z ich pomocą możemy wyrażać swoje przeżycia na zewnątrz i przekazywać je innym ludziom. Wszystkie czynności i wytwory ekspresyjne należą do psychofizycznych.

3. Czynności i wytwory kulturalne

Szkicując w ten sposób ogólną teorię czynności i wytworów, K. Twardowski zwracał uwagę głównie na to, co może mieć doniosłość dla logiki. Znaczeniem rozpoczętych przez siebie badań dla filozofii kultury nie zainteresował się

zupełnie. Nie spróbował też wydzielić tych czynności i wytworów, które są składnikami życia duchowego, z pośród innych. A przecież nie wszystkie czynności i wytwory, o których mówi K. Twardowski, mogą uchodzić za składniki życia duchowego. Nazwijmy te z nich, które są tymi składnikami — kulturalnymi czynnościami i wytworami. Chcąc przejść od ogólnej teorii czynności i wytworów, którą dał K. Twardowski, do tego, co stanowi przedmiot naszych badań, musimy zatem wyodrębnić czynności i wytwory kulturalne z pośród wszystkich innych. Gdy to uczynimy, wyjaśni się, co to są czynności i wytwory kulturalne. Z rozprawy K. Twardowskiego dowiedzieliśmy się, co jest ich rodzajem — na razie nie wiemy, czy najbliższym. Postarajmyż się teraz znaleźć cechy determinujące.

Badanie będzie musiało polegać na wypróbowywaniu różnych następczących się po kolei hipotez. Pozostaniemy przy tych, które się potwierdzą w możliwie dużej ilości wypadków i nie będą miały instancyj przeciwnych. Resztę odrzucimy.

Rozpoczynam od poszukiwania tych cech dla czynności i kulturalnych, przy czym naprzód postaram się rozpatrzeć kwestie psychologiczne, a dopiero później przejdę do aksjologicznych. Po zbadaniu czynności przejdę do wytworów. W tej części pracy nie da się oddzielić stanowiska psychologicznego od aksjologicznego. Będą one też musiały występować niejako na przemianę przy rozpatrywaniu związanych z wytworami zagadnień.

Po zbadaniu składników życia duchowego zwrócimy uwagę na jego całość. Wówczas dopiero da się wyjaśnić, jaką rolę każdy z tych składników odgrywa w tej całości. Wówczas również postaramy się doprowadzić do żywej syntezy to, co analiza mogła zbytnio rozkawałkować, a co, jak wiemy, jest całością, lub przynajmniej dąży do całości.

Rozdział V

DOLNA GRANICA CZYNNOŚCI KULTURALNYCH

1. Kwestia świadomości

Wielką przeszkodę przy badaniu życia duchowego stanowi ta okoliczność, że myśl badawcza ma skłonność do racjonalizowania przeżyć, stanowiących przedmiot badania. Ponieważ, badając, skupiamy uwagę na badanym przedmiocie, więc, gdy przedmiot ten jest psychiczny, skłonni jesteśmy przypuszczać, że i on był w pełni świadomy. Ponieważ, badając, kierujemy się rozumem, więc mniemamy, że i on był rozumny. Złudzeniom, wynikającym z takiego przenoszenia stanów podmiotu badającego na przedmiot badany, szczególnie łatwo ulegali myśliciele wieku oświeconego. Najjaskrawszym tego przykładem są teorie, tłumaczące powstanie prawa za pomocą umowy społecznej. Wszystkie te teorie wyrosły z założenia, że początkiem porządku prawnego był akt prawny, spełniony w pełni świadomości i po dojrzałej rozwadze. Obecnie zdajemy sobie sprawę z tego, iż trudno o bardziej fałszywe ujęcie tego zagadnienia. Początków prawa dopatrujemy się w obyczajach, a obyczaje wyrosły z powtarzania się w grupach społecznych czynności, które nie były ani tak wyrachowane, ani tak świadome, jak to zakładali Hobbes i Rousseau.

Ostrzeżeni tymi błędami, uczmy się dostrzegać w życiu duchowym nie tylko to, co racjonalne, lecz również to, co irracjonalne. Uczmy się również przyznawać każdej z tych sfer należną jej rolę. Życie duchowe kończy się na szczytach, do których dociera rozum i natchnienie, ale początków jego

trzeba szukać w czynnościach prymitywnych. Gdzie dolna jego granica? Niewątpliwie nie obejmuje ona czynności czyisto fizjologicznych — takich jak czynności gruczołów dokrewnych. Życie biologiczne stanowi podłoże życia duchowego, nie jest nim jednak jeszcze. To świat natury. Do kultury należą dopiero czynności psychiczne.

Psychiczne — ale nie koniecznie świadome! Że wiele czynności kulturalnych przebiega pod progiem świadomości, tego dowieść nie trudno.

Pierwszą grupę stanowią te czynności kulturalne, które były kiedyś świadome, ale skutkiem daleko posuniętego wyćwiczenia całkowicie się zmechanizowały. Dziecko uczy się z napięciem uwagi zapinać i odpinać guziki, posługiwać się łyżką przy jedzeniu, później piórem przy pisaniu. Dorosły robi to wszystko nieświadomie. W podobny sposób zdobywamy biegłość w mówieniu własnym i obcym językiem, pisaniu na maszynie, graniu na fortepianie, rachunku pamięciowym i t. p.

Drugą grupę stanowią wypadki podświadomej, czy nieświadomej twórczości. Bardzo często spotykamy się z nią u poetów. Ale i wielu uczonych zeznaje, że najlepsze myśli przychodziły im do głowy nie wtedy, gdy się męczyli z napiętą uwagą nad rozwiązaniem jakiegoś zagadnienia, lecz wówczas, gdy po okresie takiej świadomej pracy przestawali o niej myśleć i szli na przechadzkę, wsiadali do tramwaju, lub spożywali posiłek. W takich to chwilach zupełnego oderwania myśli od tematu nagle błyska rozwiązanie. To, czego się przedtem mozolnie poszukiwało i nie znajdowało, przychodzi samo właśnie wówczas, gdy uwaga jest rozluźniona, a myśli błądzą dokoła drobiazgów życia codziennego.

Szczególnie dokładne sprawozdanie z takiego przebiegu twórczości naukowej zdał Henryk Poincaré. Okazuje się, że ten znakomity matematyk w ten właśnie sposób osiągnął większość swoich wyników ¹⁾.

¹⁾ H. Poincaré, *L'invention mathématique*, Année psychologique, 1909. P. również: *Science et Méthode*, ch. III.

Osobną grupę stanowi ta dziedzina czynności, którą Hegel nazwał duchem obiektywnym. Są to czynności, składające się na takie procesy historyczne, jak rozwój języka, obyczaju, prawa, moralności — jak życie grup społecznych, zwłaszcza takich jak państwo, kościół i naród. Wszystkie te procesy wypłynęły z przepastnych głębin nieświadomości i dotąd jeszcze wśród najbardziej oświeconych narodów tylko zwierchniętą swoją warstwą wystawione są na światło świadomości, na racjonalizujące wpływy intelektu: — im głębszy ich nurt, tym więcej w nich czynności nieświadomych i irracjonalnych. Głębinę ducha obiektywnego są nieświadome i irracjonalne.

I tutaj zatem spotykamy się z czynnościami kulturalnymi, odbywającymi się pod progiem świadomości. Osobliwością jednak czynności, należących do obiektywnego ducha, jest to, że one się nie mieszczą w świadomości jednostkowej. Badanie ich też należy nie do psychologii jednostkowej, lecz międzyjednostkowej.

Chcąc wniknąć w tę sprawę, najlepiej zacząć od pytania, czy ją świadomość mamy na myśli, badając, czy jakaś czynność jest świadoma, czy nieświadoma. Gdy pozostajemy w dziedzinie czynności jednostek ludzkich — odpowiedź jest łatwa. Mamy na myśli świadomość tej właśnie jednostki, w której dana czynność się dokonała — a więc np. świadomość H. Poincaré'go, gdy chodziło o rozwiązywanie zagadnienia matematycznego. — Czy możemy odpowiedzieć podobnie, gdy chodzi o procesy historyczne? — Nie! — gdyż wówczas nie potrafimy wskazać świadomości jednostkowej, w której się te procesy dokonały. W jakiejż to bowiem jednostce ludzkiej dokonało się kiedykolwiek całe życie języka, prawa lub narodu? Takiej jednostki nie było, nie ma i nie będzie już choćby z tego względu, że życie człowieka jest krótką chwilką w porównaniu z setkami i tysiącami lat, w których ciągu rozwijają się tego rodzaju procesy historyczne.

Świadomość jednostki ludzkiej zastaje je jako coś, co istniało przed nią i pozostawia je jako coś, co będzie się roz-

wijało po niej. Zmiany, zachodzące w procesach historycznych, odbywają się w dużym stopniu niezależnie od wysiłków jednostki, często nawet wbrew tym wysiłkom. Jednostka natomiast ulega tym procesom, nie zdając sobie nawet z tego sprawy. One ją urabiają od dzieciństwa. One sprawiają, że każdy jest synem swego wieku, swego narodu, swego otoczenia. Gdy poczynamy analizować swój świat wewnętrzny, wówczas dopiero przekonujemy się ze zdziwieniem, jak mało w nim jest własnego dorobku w porównaniu z tym, co zawdzięczamy atmosferze duchowej, którą nieustannie w siebie wchłaniamy. „Nieraz myślisz” — powiedział Mickiewicz — „że zdanie urodziłeś z siebie — a ono jest wyssane w macierzystym chlebie”.

Procesy zatem, o których mowa, nie tylko są w wielkiej mierze niezależne od jednostki ludzkiej, ale ją opanowują swoim przemożnym wpływem, ale ją niosą na swojej własnej fali.

Jak wytłumaczyć nadrzędny stosunek tych procesów do jednostek? Hegel uciekł się, jak już wiemy, do hipotezy metafizycznej. Podmiotem procesów historycznych ma być, według niego, duch metafizyczny. Według innych ponad świadomością jednostkową istnieje świadomość grup społecznych i w niej to odbywają się te procesy.

Obydwie teorie odwołują się do hipotez, nie znajdujących potwierdzenia w doświadczeniu. Mówiliśmy już o tym, iż metafizyczny podmiot procesów historycznych jest niesprawdzalną hipotezą. Świadomość grup społecznych jest fikcją. Takiej świadomości nie ma, a jeśli się o niej tak często mówi, to tego nie należy brać dosłownie. Mamy tu do czynienia ze zwrotami językowymi, które pozwalają w skrócony sposób ujmować bardzo skomplikowany stan rzeczy. Sumienni autorowie, używając tych zwrotów, zastrzegają się też zwykle, iż mają na myśli przeżycia, które odbywają się w świadomościach jednostkowych, lecz w taki sposób jak gdyby się odbywały w świadomości grupy społecznej. To: „jak gdyby” rzuca właściwe światło na całą sprawę. Śwido-

mość grupy społecznej — powtarzam — jest fikcją. Jedyna świadomość, jaką znamy z doświadczenia, to świadomość jednostkowa.

Cóż nam pozostaje po odrzuceniu obydwu teorii? — Musimy wrócić do psychiki jednostkowej, z tą jednak zmianą, że zamiast psychiki jakiegoś jednego człowieka musimy brać pod uwagę psychikę tysięcy i milionów ludzi, związanych więzią społeczną i należących do licznych następujących po sobie pokoleń. Takie jest podłoże psychiczne, na którym odbywają się wielkie procesy historyczne.

Z takiego stanu rzeczy wynika, że tylko świadomość jednostek ludzkich może być świadomością obiektywnego ducha. Ta jednak świadomość nigdy nie zdoła ogarnąć całego ducha obiektywnego. Na to jego wymiary są zbyt wielkie, a jej wymiary zbyt małe. Przez świadomość jednostki przepływa zawsze tylko drobna cząstka obiektywnego ducha — nigdy jego całość. Prawda to, że inne cząstki tego ducha jednocześnie mogą przepływać przez świadomość innych jednostek. Ale i w ten sposób żadne pokolenie nie może uczynić świadomym całego obiektywnego ducha. Najdalej w tym kierunku posuwają się narody, gorliwie uprawiające nauki humanistyczne i popularyzujące ich wyniki¹⁾. To prowadzi do szerszego otwierania świadomości jednostkowych dla ducha obiektywnego.

Nie każda bowiem świadomość jest w równym stopniu dla niego otwarta. Różnice pomiędzy jednostkami są pod tym względem ogromne. Jedni nie zdają sobie sprawy w tej dziedzinie niemal z niczego, gdy inni poświęcają całe swoje życie wgłębianiu się w procesy historyczne. Czynią to badacze, uprawiający nauki humanistyczne. Oni też posuwają się najdalej w uświadamianiu sobie i innym obiektywnego ducha. I oni jednak nie mogą doprowadzić do świadomości całego obiektywnego ducha, bo to jest zadanie niemożliwe do osiągnięcia. Duch obiektywny nie ma i nie może mieć adekwatnej

¹⁾ O tej sprawie będzie jeszcze mowa w Rozdziale XI, p. 3.

świadości. W tych słowach ujął N. Hartmann stosunki, z którymi mamy w tej dziedzinie do czynienia ¹⁾.

Jeżeli duch obiektywny nie ma adekwatnej świadomości, to niektóre jego obszary muszą być nieświadome. W jakim jednak znaczeniu nieświadome? Dotychczas mówiliśmy o nieświadomości psychicznej. Za czynności nieświadome uważaliśmy takie czynności, które się odbywają w psychice pod progiem świadomości. Takie są czynności, które wypadły ze świadomości skutkiem zmechanizowania; takie są również procesy twórcze, które jeszcze nie doszły do świadomości.

W podobnym znaczeniu bywa nieświadomy i duch obiektywny. Z taką jego nieświadomością mamy do czynienia, gdy sobie nie zdajemy z niego sprawy właśnie dlatego, że on jest atmosferą moralną, którą wchłaniamy codziennie od najwcześniejszego dzieciństwa. Ta atmosfera jest jak zdrowie, którego się nie ma w świadomości, dopóki się go nie straci. Ta atmosfera jest jak zapach, którego się nie czuje, bo się do niego przywykło. — Z taką nieświadomością mamy do czynienia również wówczas, gdy w społeczeństwie poczynają kiełkować jakieś nowe prądy. Z początku miewają one charakter podświadomych tęsknot i przeczuć, dopóki nie zjawia się ludzie, którzy je jasno sformułują i w ten sposób doprowadzą do świadomości współczesnych lub potomnych. Takich ludzi nazywamy pionierami nowych prądów.

Duch obiektywny jednak nie tylko w tym znaczeniu jest nieświadomy. Ta jego nieświadomość, która wynika z niezdolności nawet specjalistów do objęcia olbrzymich jego obszarów, jest innego rodzaju. Mówiąc o niej mamy na myśli nie jeden podmiot świadomości, lecz tysiące i miliony podmiotów. Nieświadomość ducha obiektywnego polega tu na tym, że składające się nań czynności kulturalne przechodzą przez świadomość tylko niektórych — czasem nielicznych — człon-

¹⁾ N. Hartmann, Problem des geistigen Seins, str. 267 i n.

ków grupy społecznej — dla innych są podświadome, lub nawet pozostają poza sferą psychiki.

Niektóre części ducha obiektywnego bywają nieświadome w sensie jeszcze bardziej radykalnym. Mam na myśli te wypadki, kiedy coś z ducha obiektywnego pozostaje poza psychiką całego żyjącego pokolenia. Ponieważ jednak w ten sposób nieświadomymi mogą być wytwory kulturalne — nigdy współczesne czynności — przeto rozpatrywanie tego wypadku musimy odłożyć do dalszych rozdziałów tej książki ¹⁾). Na razie mówimy tylko o czynnościach. Otóż czynności kulturalne, jeśli są nieświadome, to zawsze w tym sensie, iż przebiegają w psychice pod progiem świadomości.

Wydaje mnie się, iż przytoczyłem dość argumentów na dowód, że czynności kulturalne bywają nie tylko świadome, ale i nieświadome. A skoro tak, to świadomość nie stanowi konstytutywnej cechy czynności kulturalnej. Musi ona być psychiczną lub psychofizyczną, lecz nie musi być świadomą. — To jest właśnie ta teza, którą staraliśmy się w tym punkcie udowodnić.

2. Kwestia instynktu

W. Köhlerowi udało się uchwycić ten moment, kiedy z prałstarego pnia czynności instynktowej wystrzela u szympansa młody pęd czynności inteligentnej. — Gdy szympans zamknięty w klatce nie może dosięgnąć ręką banana, znajdującego się poza klatką, potrafi on przyciągnąć go sobie kijem. Użycie kijka jako narzędzia jest już czynnością inteligentną. Tym bardziej inteligentną czynnością jest wytworzenie potrzebnego narzędzia. — Szympans i to potrafi. Po różnych próbach udaje mu się nasztukować jedną trzcinę drugą, gdy kawałki są za krótkie ²⁾).

W eksperymencie W. Köhlera można rozróżnić dwoja-

¹⁾ Będzie o tym mowa w Rozdziałach X i XI, zwłaszcza w punkcie 3, Rozdz. XI.

²⁾ W. Köhler, *Intelligenzprüfungen an Menschenaffen*, Berlin, 1911.

kiego rodzaju czynności: próby chwycenia owocu ręką i wytwarzanie, oraz używanie narzędzia. Pierwsze mają charakter instynktowy — drugie inteligentny. Pierwsze należą do natury — drugie są już jak gdyby zaczątkiem czynności kulturowej.

W związku z tym nasuwa się pytanie, czy dolna granica czynności, jeżeli nie kulturalnej, to kulturowej, nie przechodzi gdzieś pomiędzy czynnościami instynktowymi a inteligentnymi? Czy nie jest tak, że żadna czynność instynktowa nie należy do kultury, że czynności kulturowych trzeba szukać wyłącznie wśród tych czynności, które już można zaliczyć do inteligentnych?

Otóż i to przypuszczenie musimy odrzucić, jak odrzuciliśmy poprzednio przypuszczenie, jakoby wszystkie czynności kulturalne przebiegały w pełnym świetle świadomości. A oto są nasze argumenty.

Przede wszystkim nie wolno przeciwstawiać inteligencji instynktowi w ten sposób, jakoby inteligencja była dyspozycją nie mającą nic wspólnego z instynktem. Kto tak sądzi, ten jeszcze hołduje przestarzałej psychologii władz. Mniema on mianowicie, jakoby czynność instynktowa wypływała z jednego źródła, a czynność inteligentna z zupełnie innego. — W rzeczywistości tak nie jest. Postępowanie szympansa od chwili zauważenia owocu do jego zjadania stanowi jedną całość. Gdyby instynktowe wyciąganie ręki po owoc dało pożądaną wynik, szympanś nie przeszedłby do działania inteligentnego. Wszelkie jednak tego rodzaju próby zawiodły. Instynkt natrafił na przeszkodę — i wówczas dopiero nastąpiła zmiana w sposobie działania. Energia, która dotychczas wyładowywała się po utorowanej drodze instynktowej, została zahamowana i dzięki temu zwróciła się w kierunku akcji inteligentnej. Ta akcja stanowi fazę w działaniu, które zaczęło się od prób instynktowych.

Tak bywa nie tylko w tak prymitywnych sytuacjach. I w świecie ludzkim czynności inteligentne splatają się w jedną całość z instynktowymi. I zły to znak, gdy w życiu ducho-

wym czynnik instynktowy poczyną zamierać. Idzie to w parze ze słabnięciem energii żywotnej w danej kulturze, bywa symptomem jej dekadencji, zapowiedzią wyczerpania się i upadku.

Jeszcze jednak inne związki łączą w kulturze inteligencję z instynktem. Nie same, mianowicie, wynalazki składają się na kulturę. Trzeba jeszcze, żeby one przyjmowały się w grupach społecznych i wytwarzały tradycję. Do czynienia pierwszych wynalazków zdolne są, jak widzieliśmy, już małe człokształtne. Ale małe wynalazki nie przechodzą z pokolenia w pokolenie. Inaczej w społeczeństwach ludzkich. Najprymitywniejsze z nich przekazują młodym pokoleniom język, wierzenia, obyczaje i pewną technikę. Dzięki czemu się tak dzieje? Czy należy to przypisać czynnościom inteligentnym? — Wszystko, co wiemy o życiu tych społeczeństw, wskazuje na to, że inteligencja albo nie gra w tych sprawach roli, albo bardzo małą. (Silnie natomiast działa instynkt naśladownictwa. Dzieci bezwiednie, lub ze słabym udziałem świadomości starają się powtarzać czynności dorosłych i w ten sposób przyswajają sobie ich kulturę. Ten sposób wrastania w życie duchowe nie zanikł nawet w najbardziej kulturalnych społeczeństwach. Odgrywa on szczególnie doniosłą rolę w pierwszych latach życia. Dzięki niemu dzieci w stosunkowo krótkim czasie przyswajają sobie język swojego otoczenia, oraz jego sposoby zachowania się w różnych okolicznościach.)

(Jak stąd widać, życie duchowe składa się nie tylko z czynności inteligentnych, lecz i z instynktowych. Nie jest też ono tak racjonalne, jak skłonni są mniemać ludzie wyspecjalizowani w myśleniu logicznym. Tak np. wynalazki techniczne pierwotnego człowieka nie świadczą bynajmniej o jego zdolności do logicznego myślenia. Posłuchajmy, co na ten temat mówi Levy-Bruhl. Przyznając, iż nawet najniżej stojące plemiona umieją z zadziwiającą nieraz zręcznością wyrabiać łodzie, garnki, koszyki, tkaniny, ozdoby i t. p., stwierdza on zarazem, że dzieła te „nie są owocem ani refleksji, ani rozu-

mowania. Rękę tych wytwórców prowadzi pewnego rodzaju intuicja, kierowana z kolei przez bystrą obserwację przedmiotów szczególnie dla nich interesujących". W innym miejscu mówi Levy-Bruhl o „węchu czy takcie” nieraz po prostu nieomyślnym, a jednak nic nie mającym wspólnego z logicznym myśleniem ¹⁾.

Bardzo to przypomina wykryte przez J. Piaget'a sposoby myślenia dzieci europejskich ²⁾. Kto wie, zresztą, czy i dorośli wśród nas tak nie myślą — i to nawet częściej niż się zdaje? Żadna kultura nie jest całkowicie zracjonalizowana. Wystarczy sięgnąć do starszych jej warstw, aby się spotkać z czynnościami prymitywnymi, irracjonalnymi. Na tym podłożu dopiero rozpościera się cienka stosunkowo warstwa zracjonalizowanego życia.

Z geologii wiemy, że ziemską skorupa pływa po znacznie od niej grubszej warstwie gorącej i płynnej magmy. Tym się tłumaczą niektóre ruchy tej skorupy, wysoka temperatura w głębszych kopalniach, tym się tłumaczy również wydobywanie się na powierzchnię rozpalonej lawy.

Podobne stosunki panują i w życiu duchowym. Jego głębie są wypełnione gorącą i płynną magmą prymitywnych uczuć i ciemnych dążeń. Na tym gorącym oceanie pływają lądy zracjonalizowanego życia. Magma ogrzewa je stale od wnętrza, od czasu do czasu zaś wstrząsa nimi i przedziera się na zewnątrz w gwałtownych wybuchach.

Tym stanem rzeczy można sobie wytłumaczyć, dlaczego kultura nie rozwija się według jakiegoś z góry obmyślanego planu, lecz póki żywa i młoda, zawsze ma w sobie coś z żywiołu. Na tej podstawie można zrozumieć, dlaczego próby zracjonalizowania życia tak często dają odmienny wynik od zamierzonego. Z poglądem tym godzi się również fakt, że procesy historyczne tak często odbywają się drogą kontrastów. Wynika to stąd, iż wszelkie refleksyjne poglądy na życie,

¹⁾ Lucien Levy-Bruhl, *La mentalité primitive*, Paris, 1925, str. 517—519.

²⁾ Patrz zwłaszcza: Jean Piaget, *La causalité physique chez l'enfant*, F. Alcan, 1927.

a zwłaszcza rozumowo opracowane programy reform, odpowiadają tylko części żywotnych tendencji. Z biegiem czasu zaspokojone tendencje słabną, z tym większą siłą zato uderzają z magmy niezaspokojone lub pozornie zduszone. Stare programy wówczas zużywają się, a na ich miejsce występują nowe o kierunku wręcz przeciwnym. Tak po okresie liberalizmu gospodarczego przyszedł socjalizm. Tak w literaturze pięknej po klasycyzmie nastąpił romantyzm, a po romantyzmie — pozytywizm.

To są te fakty, na których Hegel zbudował swoje prawo rozwoju dialektycznego według schematu: teza — antyteza — synteza. Schemat ten był jednak nazbyt sztywny, i fakty historyczne nie zawsze się w nim mieszczą. Dużo ostrożniej sformułowaną jest pochodząca od W. Wundta „zasada potęgujących się kontrastów” ¹⁾. Można by ją tak sformułować: — gdy jakieś uczucie lub chcenie poczyną kulminować w naszym życiu duchowym, to przez to samo przygotowuje się reakcja przeciw niemu uczuć i chceń kontrastujących. Szczególnie wyraźnie zaznacza się to, powiedział W. Wundt, „w szerokich kierunkach i prądach życia duchowego. Można by mniemać, że intensywność lub dłuższe trwanie jakiegoś kierunku uczuciowego, wzruszeniowego i chceniowego samo przez się już wystarcza, aby wywołać swoje przeciwieństwo. Tym nie mniej należy przyjąć, że mamy tu do czynienia nie z wpływem bezpośrednim, lecz raczej, *negatywnym i pośrednim*. Polega to na tym, że dłużej utrzymujący się stan wyczerpuje zasoby energii, zwrócone w swoim kierunku. Z tego korzystają zawsze gotowe do objawienia się tendencje przeciwne, aby wystąpić z wielką siłą przy łada sposobności. Gdy zaś to nastąpiło, to ich energia potęguje się przez kontrast do tendencji wcześniejszych” ²⁾.

Nie trudno zauważyć, iż w tych wyjaśnieniach Wundta zawiera się coś, co się zgadza z naszym poglądem na magmę

¹⁾ Prinzip der steigenden Kontraste, patrz W. Wundt, Grundsätze d. Physiol. Psychologie, wyd. 5-te, Lipsk, 1903, tom III, str. 785 i n.

²⁾ Tamże, str. 787.

życia duchowego. Ona to bowiem jest siedliskiem tych „zawsze gotowych do objawienia się tendencji p r z e c i w n y c h”. Używając języka J. Słowackiego, można by również powiedzieć, że ona to jest „wszczynającym ruch duchem rewolucjonistą”. Gdy w niej zachodzą zaburzenia, to górne warstwy kultury drżą i pękają, dopóki się znów tak nie ułożą, jak to odpowiada nowemu układowi stosunków tam w głębi...

3. Telehormizm

Wobec takiego wyniku cechy, których poszukujemy, muszą być tego rodzaju, aby mogły przysługiwać zarówno czynnościom świadomym, jak nieświadomym, zarówno instynktowym, jak inteligentnym. Jakież to mogą być cechy? Czy mamy przyjąć, że czynność kulturalna musi być zamierzona? Nie! — gdyż to by znaczyło, że ona miałaby być świadomie i rozważnie na jakiś cel skierowana, a to się nie nada dla ogromnej ilości wypadków. Skierowanie czynności na cel nadałoby się dopiero wówczas dla wszystkich wypadków, gdyby je pomyśleć niezależnie od momentu świadomości i rozwagi. Nazwijmy takie nie koniecznie świadome i refleksyjne skierowanie czynności na cel telehormizmem od greckiego: *tele-cele* (l. mn.) i *hormé* — dążenie, pęd.

Po polsku można by telehormizm nazwać celodążnością. Termin ten odpowiadałby niemieckiemu: *Zielstrebigkeit*, rosyjskiemu: *cielestriemitielnost'*. — Wszystkie te terminy dobrze, jak sądzę, uwydatniają dwa momenty, o które tu chodzi. Jednym jest skierowanie czynności, drugim to, co jest przedmiotem tego skierowania. Poświęćmy chwilę uwagi każdej z tych spraw z osobna.

Czynność skierowana na jakiś przedmiot: — nie jest to nic nowego dla biologa, psychologa, socjologa i historyka. Każdy z tych badaczy ma nieustannie do czynienia z takimi czynnościami. Spotykamy się z nimi już w świecie roślinnym.

Lodyga i liścienie kielkującej rośliny kierują się ku światłu, korzenie jej zaś — od światła ku ziemi. Słonecznik obraca się za słońcem. Fasola owija się dokoła tyczki. Rośliny i zwierzęta wykonują ruchy w kierunku przybliżającym do działającej podniety, lub też oddalającym od niej. Pierwszy wypadek przyjęto nazywać tropizmem dodatnim — drugi — ujemnym. Bardziej skomplikowane kierunkowe czynności występują w świecie zwierzęcym. Znamy je pod nazwą taksyj, odruchów i funkcij instynktowych.

W świecie psychicznym czynności skierowane są jeszcze częstsze. Franciszek Brentano i wielu psychologów z jego szkoły twierdzą, że każda czynność psychiczna i każdy wytwór psychiczny skierowane są na jakiś przedmiot i że w tym przede wszystkim należy szukać różnicy między faktami fizycznymi i psychicznymi ¹⁾. Być może, iż tego rodzaju pogląd nazbyt generalizuje sprawę. Nie przesądzając tej kwestii, musimy jednak przyznać, iż ogromna ilość czynności psychicznych kieruje się na coś, co się znajduje poza nimi, co nie jest nimi. (Tak np. gdy spostrzegam wieczorem księżyc w pełni na niebie, to moja czynność spostrzegania kieruje się na księżyc. To ciało niebieskie jest jej przedmiotem. Ale ona sama nie jest księżycem, lecz moją czynnością psychiczną.)

Skierowanymi w grupie społecznej są czynności jej członków, które jej zapewniają spójność wewnętrzną, choćby postępowano nieświadomie, lub na miejsce rzeczywistego motywu podkładano inne motywy. Skierowanymi w procesie historycznym są wszystkie drobne, bardzo często nieświadome czynności przeciętnych jednostek, z których w ostatecznym wyniku powstaje bogactwo danego państwa, lub wysoki poziom umysłowy danego narodu.

Czynność skierowana zatem jest czymś dobrze znanym nie tylko z nauki, ale i z codziennego doświadczenia. Nieustannie bowiem sami spełniamy takie czynności. Z nich spleta się nasza praca i walka. Zdawałoby się mogło, że przynajmniej

¹⁾ Tak m. i. Stefan Witasek, *Grundlinien der Psychologie*, Lipsk, 1908, str. 3 i n.

w chwilach wypoczynku pozwalamy sobie na to, aby o niczym nie myśleć, niczemu nie służyć, do niczego nie dążyć. Lecz to się tylko tak mówi. Nawet bowiem w czasie najśłodszego far niente jednak żyjemy życiem psychicznym i biologicznym, a każda z tych warstw życia spleta się z czynnościami kierunkowymi. Wyjść z ich kręgu można dopiero przez śmierć, o ile po niej kończy się już wszelkie życie.

Drugim do rozważenia momentem jest przedmiot, na który kieruje się czynność. Tym przedmiotem przy telehormizmie nie jest podnieta, lecz zawsze jakiś cel, a więc jakiś nie istniejący realnie przedmiot dążenia, usiłującego realizować go drogą działania. W ten sposób bowiem rozumiem wyraz: cel. Rozwińmy podaną przed chwilą definicję celu, a otrzymamy następujące twierdzenia:

1) W przeciwieństwie do podniety, która jest czymś istniejącym realnie, cel zawsze wykracza poza rzeczywistość. Nie zdajemy sobie z tego sprawy, gdy sądzymy, iż jeśli ktoś chce mieć n. p. rower, który zobaczył na wystawie sklepowej, to ów rower jest celem jego dążenia. Jest to nieścisłe sformułowanie sprawy. Nie rower bowiem jest jego celem, ale posiadanie roweru. Gdy go już kupił, posiadanie roweru przestaje być dla niego celem. W podobny sposób rozprawa naukowa, którąśmy już napisali, przestaje być dla nas celem, staje się zaś rzeczywistością. Cel należy do przedmiotów irrealnych.

2) Będąc przedmiotem irrealnym, cel wymaga szczególnego do niego ustosunkowania się i tym różni się od przedmiotów samego tylko marzenia lub samej tylko myśli. Komu się marzą pałace na księżycu, ten nie wytyka sobie celu. Bawi się mrzonkami, snuje suppozycje. Podobnie palenie tytoniu nie jest celem dla kogoś, kto sobie wyobraża, że pali, w rzeczywistości jednak nie nabył nałogu palenia i dymu tytoniowego nie lubi. Z celem mamy do czynienia dopiero wówczas, gdy coś irrealnego staje się przedmiotem pożądania. Marzyć, przedstawiać sobie coś nieistniejącego nie wystarcza. Trzeba tego chcieć.

3) Niepodobna chcieć czegoś, o czym z góry wiemy, że się zupełnie nie da urzeczywistnić. Bywają co prawda wypadki, iż ktoś oświadcza, że chce gwiazdkę z nieba. Zdajemy sobie jednak sprawę, że wówczas mamy do czynienia z zabawą w chcenie czegoś, z kaprysem, nie zaś z prawdziwym chceniem. Cel, którego chcemy naprawdę, musi się nadawać choć do częściowego zrealizowania, a przynajmniej ten, kto go sobie stawia, musi wierzyć, że go zrealizować można. Choć zatem cel jest przedmiotem irrealnym, to jednak jakieś drogi muszą prowadzić od niego do rzeczywistości. Gdy te drogi są iluzoryczne, cel nazywamy utopijnym.

4) Kto sobie stawia cel, ten postanawia dążyć do jego zrealizowania, a wykonując postanowienie, przybiera wobec celu postawę czynną, zdobywa się na wysiłki, działa. Jeżeli okoliczności nie pozwalają mu działać na zewnątrz dla urzeczywistnienia, czego pragnie, to przynajmniej stara się jak najlepiej przygotować do działania, gdy ono tylko będzie możliwe.

5) Będąc niezrealizowanym jeszcze przedmiotem dążeń i wynikających z nich działań realizujących, cel jest przedmiotem irrealnym *sui generis*. Dla oznaczenia go używam średniowiecznego terminu: — przedmiot intencjonalny. Związane z tym wyjaśnienie odkładam do ostatniego rozdziału tej książki.

Powróćmy do telehormizmu. Z rozważań naszych wynika, iż celodążność różni się w sposób bardzo istotny od tropizmu, taksji i odruchu. We wszystkich trzech wypadkach występują czynności, skierowane na działającą podniętę zewnętrzną. Tymczasem czynność telehormiczna zawsze wybiega poza podniętę, kierując się ku czemuś, czego jeszcze nie ma, co jest dopiero przedmiotem intencjonalnym. Takiego wybiegania poza podniętę nie obserwujemy, gdy wymoczek skupiają się w części próbówki, gdzie jest najbardziej dla nich odpowiednia temperatura. Ale ono już jest w zachowaniu się psa myśliwskiego, który się gorączkuje do polowania, widząc, że jego pan wkłada na siebie torbę myśliwską i za-

rzuca na plecy strzelbę. Tego rodzaju zachowanie się psa przypisujemy instynktowi. Czynności instynktowe są pierwszymi w porządku rozwojowym czynnościami, które potrafią się kierować ku czemuś wybiegającemu poza podniecie.

Celodążne czynności inteligentne nie tylko wybiegają poza podniecie, lecz nadto mają tendencję do wybiegania poza bliższe cele ku coraz dalszym. Nie u wszystkich ludzi to kroczenie ku coraz dalszym celom występuje z jednakową wyrazistością. Są tacy, co raczej wegetują, jak zwierzęta, których życie upływa w kółku wciąż tych samych potrzeb i zaspokojień. Ci jednak, w których człowieczeństwo zaznacza się mocno, nie znają granic swych dążeń. Nie darmo starożytni Grecy nazwali pożądaną ludzką „nienasyconymi” (*ἀπληστοι*). Po osiągnięciu bliższego celu kierują się one ku dalszym, a po osiągnięciu tych dalszych rwą się ku jeszcze dalszym. Stąd niepokój charakterystyczny dla człowieka. Im więcej sił żywotnych — tym więcej tego niepokoju. Starość i śmierć kładą kres porywom jednostek. W rodzaju ludzkim jednak to wybieganie poza bliższe cele ku dalszym i najdalszym odnawia się nieustannie. Tę tendencję do wybiegania poza podniecie ku coraz dalszym celom niech mi wolno będzie nazwać *t r a n s c e n d e n c j ą* ¹⁾. U człowieka transcendencja łączy się jak najściślej z telehormizmem. Wynikającymi stąd konsekwencjami zajmę się w rozdziale następnym.

Poświęciłem tym sprawom baczniejszą uwagę, ponieważ przypuszczam, iż czynności kulturalnych należy szukać wśród telehormicznych. Każdy z łatwością sprawdzi, iż takie czynności jak: uprawianie roli pod zasiew, planowanie i budowanie domu, kierowanie fabryką, organizowanie jakiegoś działu administracji państwowej, malowanie obrazu, rozwiązywanie zagadnienia naukowego — są czynnościami celodążnymi. Sympać przykładami można tu jak z rękawa.

Może jednak są jakieś czynności kulturalne nie telehormiczne? — Pewne wątpliwości może nasuwać kontemplacja

¹⁾ Por. Th. Erisman, Die Eigenart des Geistigen.

estetyczna ze względu na to, że ona kieruje się jak gdyby na coś realnie istniejącego (dzieło sztuki) i ma pozory bierności. Ale ten skrupuł odpada, gdy się zważy, że kontemplując dzieło sztuki, wnikamy w jego coraz dalsze plany, ukryte poza jego szatą zmysłową. Dążąc w ten sposób do coraz głębszego jego zrozumienia, wybiegamy poza podnieętą zmysłową. Nie jesteśmy też bierni. Raczej współtworzymy z autorem. Dajemy ze siebie te częściowe przyczyny, których potrzeba, aby wytwór utrwalaony mógł w nas na nowo wywołać te przeżycia, których jest wyrazem ¹⁾).

Innego rodzaju trudność wiąże się z zabawą. Tu bowiem czynność nie zwraca się na nic poza sobą. Jest jakby bezcelowa. — Na tę obiekcję można odpowiedzieć, że stoimy tu wobec wypadku granicznego. Polega on na tym, że czynność zabawowa zwraca się na samą siebie, czyli sama sobie jest celem. Nie każdą zresztą czynność zabawową da się zaliczyć do czynności kulturalnych.

Aby sprawdzić nasze przypuszczenie, że telehormizm jest cechą wszystkich czynności kulturalnych, można przeprowadzić następujący eksperyment myślowy: — wziąć jakąś czynność niewątpliwie kulturalną, a następnie drogą abstrahowania oderwać od niej cechę telehormizmu. Jeśli to, co pozostanie, straci charakter czynności kulturalnej, będzie to świadczyło, że celodążność jest konstytutywną jej cechą.

Otóż tego rodzaju eksperyment przeprowadzili bezwiednie tacy asocjacyoniści, jak np. Th. Ziehen. W jego „Zasadach Psychologii Fizjologicznej” czytamy, że postępek Winkelrieda lub Kodrosa, którzy życie swoje przynieśli w ofierze ojczyźnie, sprowadza się ostatecznie do tego, iż z dwu skojarzonych ze sobą wyobrażeń: — jednego wyobrażenia własnej śmierci, drugiego wyobrażenia ocalenia ojczyzny — drugie bierze górę nad pierwszym dzięki silniejszemu zabarwieniu wzruszeniem ²⁾).

¹⁾ Była o tym mowa powyżej w Rozdz. IV, p. 2.

²⁾ T. Ziehen, Zasady Psychologii Fizjologicznej, Warszawa, 1900, str. 260.

Kojarzenie się wyobrażeń oraz zmaganie się ze sobą ich zabarwień wzruszeniowych — nie są to czynności telehormiczne. Ale też i „postępek” Winkelrieda czy Kodrosa w tym przedstawieniu nie jest czynnością kulturalną, lecz mechanicznie przebiegającym procesem psychicznym. T. Ziehen wy-preparował z czynów historycznych całe życie duchowe, jakim one dyszały. Cóż pozostało? — Wypadek kojarzenia się wyobrażeń, oraz irradiacji wzruszeń...

Upewniwszy się w ten sposób, że jesteśmy na właściwej drodze, przyjmujemy, że czynność kulturalna jest zawsze telehormiczna.

Rozdział VI

GÓRNA GRANICA CZYNNOŚCI KULTURALNYCH

1. Wartości normatywne i nienormatywne

Stąd, że czynność kulturalna jest telehormiczna, wynika, że nie wystarcza ją zbadać z punktu widzenia psychologii. Chcąc zbadać tego rodzaju czynność, trzeba wziąć pod uwagę nie tylko akt, czy proces psychiczny, lecz również przedmiot, na który to coś psychicznego się kieruje. A ten przedmiot nie musi być psychiczny. I owszem, może on być czymś fizycznym, np. kawałkiem chleba, którym chcemy głód nasycić, albo trochą węgla, potrzebną do ogrzania naszego pokoju.

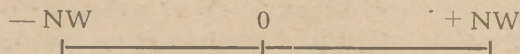
Nie sposób, oczywiście, badać tutaj wszechstronnie wszystkich przedmiotów, na które kierują się czynności telehormiczne, wyprowadziłoby to nas bowiem daleko poza nasz temat. Przy całej różnorodności wszakże wszystkie te przedmioty mają pewną cechę ze względu na stosunek do podmiotu czynności telehormicznej. Są one, mianowicie, dla niego zawsze celem. A skoro są celem, to są i wartością. Czynności telehormiczne wprowadzają nas w świat wartości. I ze względu na tę swoją właściwość wymagają one tutaj zbadania. Nauką zaś, mającą za przedmiot wartości, jest aksjologia. Oto względ nakazujący zająć się po psychologii czynności kulturalnej jej aksjologią. Jeżeli stanowisko, głoszące, iż do badań systematycznych nad kulturą powołana jest wyłącznie tylko socjologia, zasługuje na nazwę socjologizmu, to poprzestanie

na psychologii czynności kulturalnej doprowadziłoby nas do psychologizmu. Obydwa stanowiska są jednostronne i ciasne. Cała kultura jest nastawiona na świat wartości i w oderwaniu od niego staje się tylko swoją własną powłoką. Chcąc wniknąć do rdzenia życia duchowego, trzeba badać nie tylko fakty psychiczne, ale i wartości, na które te fakty są skierowane; — tym bardziej, że dopiero na tej drodze możemy się posunąć dalej w kierunku wydzielenia czynności kulturalnych z pośród innych czynności.

To, cośmy osiągnęli dotychczas, polega na tym, iż każdą czynność kulturalną uznaliśmy za telehormiczną. Nie sądźmy jednak, abyśmy przez to już doszli do definicji czynności kulturalnej. Nie każda bowiem czynność celodążna jest kulturalną, a nawet kulturową. Tak np. sięganie mały ręką po banan, aby go następnie zjeść, jest czynnością telehormiczną, ale nie kulturową, ani kulturalną. Puszczanie kółek z dymu papierosowego jest już może czynnością kulturową, ale nie jest jeszcze czynnością kulturalną. Na pewno kulturalną czynnością jest budowanie szpitala. Natomiast burzenie pełnego chorych szpitala pociskami lotniczymi, choć jest czynnością kulturową, to jednak nie tylko nie jest czynnością kulturalną, ale nawet ma wszelkie cechy czynności antykulturalnej.]

Z nagromadzonych w ten sposób przykładów wynika, iż czynność telehormiczna może się znajdować w jakimś stosunku do czynności kulturalnej. Może ona, mianowicie, być albo akulturalną, albo kulturalną, albo antykulturalną. Zważmy przy tym, iż może ona być w różnym stopniu kulturalna lub antykulturalna, a tylko w jednym akulturalna. Taki stan rzeczy wyraźnie wskazuje na to, że o tym, czy czynność celodążna jest kulturalna, czy nie jest, decyduje jakaś wartość. Dla wartości bowiem to właśnie jest charakterystyczne, że one tworzą skalę, biegnącą od najwyższej wartości dodatniej poprzez coraz mniej dodatnie wartości do punktu obojętności, po czym następują wartości ujemne, idące od najmniej ujemnej do najbardziej ujemnej.

Skalę tę można przedstawić graficznie w następujący sposób:



gdzie O oznacza punkt obojętności, +NW — najwyższą wartość dodatnią — NW najniższą wartość ujemną.

W naszych przykładach czynność chwywania owocu lub puszczania kółek z dymu znajdowałaby się w punkcie O, budowanie szpitala na prawo od O, gdzieś w pobliżu +NW, natomiast burzenie szpitala — na lewo od O, gdzieś w pobliżu —NW.

W czym mogą tkwić wykryte w ten sposób wartości? — Najwyraźniej nie w czynnościach, ale w ich przedmiotach intencjonalnych. Czynności stają się wartościowymi dopiero wtórnie: — ze względu na cele, które chcą realizować. Tak np. czynność budowania szpitala nabiera wartości ze względu na mający powstać szpital. Pierwotna wartość tkwi w celu i dopiero stamtąd promieniuje na czynność.

Nie zawsze zresztą wprost: — często przez intencję. Taki wypadek zachodzi, gdy mamy do czynienia z wartościami moralnymi. Ich siedliskiem jest dobra wola osoby działającej, nie zaś osiągnięty na zewnątrz wynik działania. Ponieważ jednak dobroć woli zależy od jej oddania się w służbę dobremu celom, przeto i w tym wypadku wartość wypływających z moralnej intencji czynności da się wyprowadzić z wartości celów. Do formuły ogólnej jeden tu tylko wypada dodać komentarz. Trzeba przyznać, iż wartość celu nie musi być uznawana poza podmiotem. Aby czynność była moralna, wystarcza subiektywne przekonanie działającego podmiotu o dobroci celu.

Z tym zastrzeżeniem wolno, jak sędzę, sformułować dwa następujące twierdzenia: — 1) o stosunku czynności telehormicznej do kulturalnej rozstrzyga miejsce, które cel tej czynności zajmuje na skali wartości; 2) kulturalnymi są tylko te czynności, których cele mają wartość dodatnią.

Oznaczmy wartości, o jakich mowa w 2-gim twierdzeniu, za pomocą symbolu $+Wn$. Chcąc dokładniej je scharakteryzować, zwrócimy uwagę na to, że wartości te nieraz kłócą się z tą dodatnią wartością, którą cel czynności ma zawsze dla działającego podmiotu. Nie jest on bowiem dla niego nigdy obojętny, ani nie może posiadać dla niego w sumie wartości ujemnej. Przedmiotów obojętnych lub o ujemnej wartości nikt przecież nie stara się osiągnąć przez działanie. To tylko staje się celem, co ma dla nas wartość dodatnią. Nazwijmy tę wartość stałą dodatnią wartością celu i oznaczmy ją symbolem Wsd . Otóż z wartością Wsd wartości $+Wn$ mogą się zgadzać tylko wówczas, gdy jak ona, są dodatnie. Gdy natomiast są obojętne, lub zwłaszcza ujemne — nie godzą się z nią i nawet stanowią względem niej przeciwieństwo, lub kontrast.

Ze zgodnością wartości Wsd i Wn mieliśmy do czynienia w przykładzie, mówiącym o budowaniu szpitala. Człowiek, czy instytucja, która budowała szpital, zmierzała do celu, mającego wartość dodatnią i czynność budowania ze względu na tę dodatnią wartość, uznaliśmy za kulturalną. Wsd było w tym wypadku zgodne z $+Wn$. — Ale bywa i inaczej. Bywa i tak, że dla podmiotu działającego coś jest celem dodatnim (Wsd), a jednak czynność jego uznajemy za akulturalną lub antykulturalną (Wn). Tak sprawa się miała z robieniem kółek z dymu i burzeniem szpitala. W tych wypadkach mamy najwyraźniej do czynienia z dwoma niezgodnymi szeregami wartości. Jeden szereg stanowią stałe dodatnie wartości celu (Wsd), drugi szereg stanowią te wartości, na których podstawie orzekamy, czy czynność może być uznana za kulturalną — i te mogą być nie tylko dodatnie, lecz również obojętne lub ujemne (Wn).

Sprawdźmy to na jednym jeszcze przykładzie. W 356 r. przed narodzeniem Chrystusa niejaki Herostratos spalił przepiękną świątynię Artemidy w Efezie, spodziewając się, że w ten sposób przekaże swe nazwisko potomności. Dążył do wartości z jego stanowiska dodatniej: — chciał nasycić swoją

żądze sławy. A jednak postępek ten od wieków cytowany jest jako przykład czynu antykulturalnego, i nikt chyba nie wątpi, że ta ocena jest trafna.

Najwidoczniej w takich wypadkach ten sam przedmiot podlega różnym wartościowaniom. Różne też wiążą się z nim rodzaje wartości. Jednych wartościowań dokonuje podmiot działający — drugich może dokonać każdy człowiek o wyrobionym sumieniu. Jedne wartości (Wsd) są przedmiotem pożądanja ze strony wartościującego podmiotu, ale nie znajdują uznania u ludzi umiejących wydawać trafne oceny — drugie (Wn) o b o w i ą z u j ą tych ludzi. Z taką cechą te wartości przeżywamy — a przeżycia te miewają charakter sądów oczywistych.

Rozróżniamy zatem dwojakiego rodzaju wartości: — 1) wartości dodatnie dla wartościującego podmiotu, ale nie obowiązujące ludzi o wyrobionym sumieniu, oraz 2) wartości obowiązujące każdego, kto umie trafnie oceniać. Wartości drugiego rodzaju niech mi wolno będzie nazwać n o r m a t y w n y m i; — w takim razie wartości pierwszego rodzaju wypadnie nazwać n i e n o r m a t y w n y m i.

Otóż z pośród czynności telehormicznych te tylko zaliczamy do kulturalnych, które są skierowane na dodatnie wartości n o r m a t y w n e (Wn). To stanowi cechę wyróżniającą czynności kulturalne spośród celodążnych. Mogą przy tym zachodzić dwa wypadki: — 1) najbliższy cel czynności kulturalnej może mieć dodatnią wartość normatywną, lub też 2) może on być sam przez się nienormatywny, byle był podporządkowany dalszym celom normatywnym. Z pierwszym wypadkiem mamy do czynienia, gdy ktoś śpieszy z pomocą człowiekowi, znajdującemu się w nieszczęściu; — z drugim, gdy ktoś przez oszczędność i pracę zapewnia sobie dobrobyt i w ten sposób p o ś r e d n i o przyczynia się do podniesienia dobrobytu swego społeczeństwa. Jeśli pierwszy wypadek oznaczmy za pomocą symbolu $\rightarrow Wn$, to drugi wypadnie przedstawić graficznie w następujący sposób: $\rightarrow Wsd < Wn$. Strzałki są przy tym symbolami czynności kulturalnych, znak

zaś $\leq$ wskazuje na to, że wartość nienormatywna jest podporządkowana wartości normatywnej.

Teraz dopiero znaleźliśmy różnicę gatunkową czynności kulturalnej. A ponieważ przedtem ustaliliśmy, jaki jest jej rodzaj najbliższy — możemy dać jej definicję. Będzie ona brzmiała jak następuje: — Czynność kulturalna jest czynnością telehormiczną bezpośrednio lub pośrednio skierowaną na dodatnią wartość normatywną i zmierzającą do jej realizowania.

2. Obiektywne warunki wartości

Rozważania nasze doprowadziły do rozróżnienia dwu rodzajów wartości: — normatywnych i nienormatywnych. Na tej podstawie zbudowaliśmy definicję czynności kulturalnej. Wystarczy zastanowić się nad tą definicją, aby zrozumieć, że pojęcie wartości normatywnej stało się fundamentalnym dla naszego ujęcia życia duchowego. Musimy wobec tego poświęcić temu pojęciu baczną uwagę. Trzeba to uczynić tym bardziej, iż pewien dość popularny pogląd zaciera różnicę, zachodzącą pomiędzy wartościami normatywnymi i nienormatywnymi. Pogląd ten dotyczy podmiotowego charakteru wartości. Wielu rozumuje, mianowicie, w ten sposób, iż ponieważ każda wartość zaspokaja jakąś potrzebę, a każda potrzeba jest podmiotowa — przeto wszystkie wartości są w jednakowym stopniu podmiotowe.

Gdyby tak było, to nasze rozróżnienie wartości nienormatywnych i normatywnych nie miałoby większego znaczenia. — Czy jednak tak jest naprawdę? — oto pytanie, którym musimy się zająć.

Że wszystkie wartości, które przypisujemy przedmiotom, są podmiotowe, to nie ulega żadnej wątpliwości. Cóż to bowiem jest wartość jakiegoś przedmiotu? — Jest to cecha, która przysługuje przedmiotowi ze względu na to, że on może zaspokoić którąś z naszych potrzeb. Stąd wynika, iż gdyby

nie było potrzeb, to nie byłoby i wartościowych przedmiotów. Świat wartościowych przedmiotów istnieje tylko dla istot, które mają potrzeby i dążą do ich zaspokojenia.

To wszystko prawda! Nie wynika stąd jednak, aby wszystkie wartości, przypisywane przedmiotom, miały być w j e d n a k o w y m s t o p n i u podmiotowe. Nie wynika stąd w szczególności, aby wartości normatywne miały być tak samo podmiotowe, jak nienormatywne.

Kto tak mniema, ten przypuszcza, iż wartości zależą tylko od warunków subiektywnych. Tymczasem tak nie jest. Zależą one i od warunków obiektywnych. Te warunki obiektywne tkwią zarówno w potrzebach, jak przedmiotach mogących zaspokajać potrzeby.

Zacznijmy od potrzeb. Dochodzą one do sfery psychicznej w postaci uczuć, wzruszeń i dążeń. Te subiektywne przeżycia są symptomami jakichś obiektywnych stanów rzeczy. Tak np. przeżycie, które nazywamy pragnieniem, jest objawem psychicznym tego, że organizm posiada za mało wody do prawidłowego funkcjonowania.

To jest fakt obiektywny, należący do dziedziny, którą bada fizjologia. Co więcej, ten fakt nie dotyczy jednego organizmu ludzkiego, lecz wszystkich organizmów ludzkich, zwierzęcych i roślinnych, bo wszystkie one potrzebują wody do prawidłowego funkcjonowania.

Nie każda obiektywna potrzeba jest tak powszechna, jak potrzeba wody do picia. Istnieją potrzeby jednej tylko grupy społecznej, jak potrzeba pielęgnowania obyczaju narodowego. Istnieją potrzeby jednostkowe, jak głód morfiny u nałogowego narkomana.

Nie każdą obiektywną potrzebę tak łatwo wskazać, jak w wyżej przytoczonych przykładach. Bardzo często doznajemy ciemnego niepokoju, pragniemy czegoś, dążymy do czegoś, choć nie umiemy zdać sobie sprawy z tego, jaka to obiektywna potrzeba się w nas objawia. Ludzie niezdolni do refleksji stale tak postępują — zdolni do refleksji — często. Tak zachowuje się nieuświadomiona młodzież w fazie dojrzewa-

nia. W ten sposób kiełkują często nowe prądy społeczne, polityczne i umysłowe. Tak postępujemy wszyscy, gdy trzeba działać szybko i nie ma czasu na rozmyślanie. Mimo to można, jak się zdaje, przyjąć, że subiektywnie odczuwanej potrzeby najczęściej odpowiada jakiś obiektywny stan rzeczy. I ten właśnie stan rzeczy jest pierwszym obiektywnym warunkiem wartości.

Drugi obiektywny warunek wartości tkwi w przedmiotach zewnętrznych. Jedne z nich, mianowicie, nie mogą za spokojić danej potrzeby — i te są ze względu na nią obojętne — inne natomiast mogą ją zaspokoić — i te stają się dla nas wartościowymi. To, co nazywamy wartościowaniem, jest właśnie naszą reakcją na pewną właściwość przedmiotu: — tę mianowicie, że on może zaspokoić daną potrzebę. W bajce Krasickiego zgłodniały Arab, znalazłszy worek diamentów na pustyni, narzeka: „jam rozumiał, że kasza, a to diamenty”. I słusznie się skarży, kasza bowiem mogłaby go ocalić od śmierci głodowej, a diamenty go nie uratują.

Jeżeli zatem mówimy, że przedmiot ma wartość, znaczy to, iż jesteśmy zdania, że przedmiot ten ze względu na jakąś swoją cechę *n* może zaspokoić pewną obiektywną potrzebę *y*. Tak przynajmniej jest, gdy sobie jasno uświadomiamy, na czym polega cecha *n* przedmiotu i jaki obiektywny stan rzeczy ukrywa się poza subiektywną potrzebą. W tych wypadkach obiektywne warunki wartości biorą górę nad subiektywnymi.

Najczęściej bywa jednak inaczej. Najczęściej nie zdajemy sobie sprawy ani z obiektywnej potrzeby, ani z cechy *n* przedmiotu, a jednak wartościujemy, wyczuwając intuicyjnie zgodność między przedmiotem, mającym cechę *n*, a potrzebą. Wówczas subiektywizmu w ocenie jest więcej. A jednak i takie intuicyjne wartościowanie jest uwarunkowane nie tylko subiektywnie, ale i obiektywnie. Jest ono z pewnością w wielu wypadkach wynikiem długiego szeregu doświadczeń, poczynionych nie tylko przez nas, ale i przez grupy społeczne, do których należymy i przez cały rodzaj ludzki.

Zależność wartości od cechy n przedmiotów zaznaczałaby się o wiele wyraziściej, gdyby wszyscy ludzie byli jednakowo zdolni do trafnego wartościowania. Wówczas o wartości przedmiotów rozstrzygałyby jedynie warunki obiektywne. Z samym aktem wartościowania można by się nie liczyć zupełnie.

Niestety, tak nie jest. Różnice, dzielące ludzi pod tym względem, są ogromne. Nie występują one wyraźnie, gdy potrzeba jest wielka i elementarna. Podczas srogiej zimy i przy braku opału wartość tonny węgla dla każdego marznącego jest oczywista. Ale proszę posłuchać uwag, wygłaszanych przez publiczność na wystawie obrazów. Cóż za rozbieżność sądów! Jak ogromna różnorodność wartościowań!

Gdyby w wartościowaniach dzieł sztuki wszystko było subiektywne, należałoby do nich stosować zasadę: — *de gustibus non est disputandum*. Tymczasem zasadą tą kierujemy się tylko w dziedzinie wartości zmysłowych — n. p. gdy chodzi o wartości smakowe potraw. W tej dziedzinie rzeczywiście pozwalamy każdemu mieć swój gust, biorąc najwyraźniej pod uwagę głównie subiektywną stronę całej sprawy. — Inaczej zapatrujemy się jednak, gdy chodzi o sądenie dzieł sztuki, utworów filozoficznych i naukowych, o kwestie religijne, moralne, społeczne, polityczne, wychowawcze i techniczne. O tych sprawach dyskutujemy. One są nawet najczęstszymi tematami dyskusyj! Już sam fakt świadczy o tym, iż w tych dziedzinach nie stawiamy wszystkich ocen na jednym poziomie, lecz zakładamy, iż jedne z nich są trafne — inne nie trafne, jedne uzasadnione — inne bezpodstawne. I ludzi, wygłaszających te oceny, dzielimy na znawców i profanów, niektórym zaś nawet wręcz zarzucamy, iż są głusi na piękno muzyki, albo ślepi wobec harmonii barw, albo niezdolni zrozumieć uniesień religijnych, czy doniosłości bezinteresownej prawdy.

We wszystkich tych sądach wychodzimy z założenia, że są wartości prawdziwe i mniemane. Prawdziwą zaś wartość może być, chociażby większość ludzi do niej jeszcze nie do-

rastała. Przekonanie to oparte jest o pewien fakt, znany chyba każdemu z własnego doświadczenia. Faktem tym są przeżycia wartości o charakterze oczywistym. Nie zawsze w ten sposób przeżywamy wartości. Bywa tak, iż zdajemy sobie sprawę z tego, że cel, do którego dążymy, nie jest wart naszych wysiłków; bywa tak, iż nie jesteśmy pewni, czy dany przedmiot jest wartościowy, czy nie; — ale bywa i tak, iż wartość jakiegoś przedmiotu jest dla nas całkowicie oczywista.

Jak wytłumaczyć przeżycia wartości o charakterze oczywistym? — Są to, jak się zdaje — te wypadki, kiedy, bądź to na podstawie zbadania stanu rzeczy, bądź intuicyjnie nabieramy przeświadczenia, iż przedmiot *x* ze względu na cechę *n* może zaspokoić obiektywną potrzebę *y*. Gdy takie przekonanie wygłasza osoba o wyrobionym sumieniu, jej sąd wartościujący jest jak najlepiej przystosowany do obiektywnego stanu rzeczy. Subiektywne warunki wartości podporządkowują się w tym wypadku obiektywnym ¹⁾.

Stosunki zachodzące w dziedzinie wartościowania wykazują daleko idącą analogię do stosunków z dziedziny wrażeń zmysłowych. Barwy, które widzę, podobnie jak wartości, nie są konstytutywnymi cechami przedmiotów zewnętrznych, lecz t. zw. jakościami wtórnymi, uwarunkowanymi subiektywnie. Jednakże, gdy zarówno organ patrzenia jak organ wartościowania funkcjonują normalnie, to jakości wtórne stają się sygnałami pewnych obiektywnych stanów rzeczy. Wrażenie barwy czerwonej sygnalizuje, iż na siatkówkę działają fale świetlne o długości około 760 milionowych części milimetra; przeżycie wartości wskazuje na to, iż przedmiot *x* ze względu na cechę *n* może zaspokoić obiektywną potrzebę *y*. Gdy oczy nasze są zdrowe, a system nerwowy w porządku, jesteśmy pewni, że widzimy tak właśnie, jak się widzieć powinno, choć osoby, dotknięte daltonizmem myślą barwę czer-

¹⁾ Por. A. Messer, *Deutsche Wertphilosophie d. Gegenwart*, Lipsk, 1926, oraz *Philosophische Grundlegung der Pädagogik*, Wrocław, 1924, str. 83.

woną z zieloną, a ślepi nic w ogóle nie widzą. W podobny sposób przeżywamy wartości rzeczywiste, choć wielu ludzi wartościuje nietrafnie, a są i ślepi na niektóre kategorie wartości.

Okazuje się zatem, jak nietrafne jest popularne mniemanie, jakoby wartości były uwarunkowane tylko subiektywnie. Są one zależne również od obiektywnych warunków.

Na skutek tego, choć wszystkie wartości, przypisywane przedmiotom, są subiektywne, to jednak nie w jednakowym stopniu. Istnieją wartości, będące wynikiem zupełnie fałszywej oceny obiektywnego stanu rzeczy. W ten sposób pomylił się Herostratos, kiedy się decydował na spalenie świątyni Efeńskiej. W ten sposób myli się i ten, kto drogo płaci za szkiełka, myśląc, że to brylanty. Oparte na takich omyłkach wartości są podmiotowymi w najwyższym stopniu. Żaden obiektywny stan rzeczy im nie odpowiada. One też należą do wartości nienormatywnych.

Ale są i takie wartości, które trafnie sygnalizują, iż zachodzi odpowiedniość pomiędzy cechą *n* jakiegoś przedmiotu, a jakąś obiektywną potrzebą. Te są najmniej podmiotowe, ponieważ ich przystosowanie do pewnych obiektywnych stanów rzeczy jest największe. Wszystkie normatywne wartości mają tego rodzaju charakter.

3. W a l o r

Pomimo tych wyjaśnień odgraniczenie wartości normatywnych od nienormatywnych nie jest jeszcze dość ostre. Jakkolwiek bowiem udało nam się, jak sądzę, dowieść, iż wartości normatywne są dobrze przystosowane do obiektywnych stanów rzeczy, to jednak nie dowiedliśmy, aby i wśród nienormatywnych wartości takich nie było. Prawda to, iż zaliczyliśmy do nich wartości wynikłe z nietrafnego wartościowania, czego przykładem historia spalenia świątyni w Efezie. Tu również należy opinia, której się doczekał pewien profe-

sor higieny. Przez dłuższy czas pracował on nad tym, aby otrzymać mleko bez tych nieczystości, które tak często dostają się do niego przy dojeniu. W tym celu zaprowadził w krowiarni różne urządzenia i dzięki nim otrzymał w końcu idealnie czyste mleko. Wówczas zaprosił do siebie znajomych i przyjaciół, przed każdym z tryumfem postawił szklaneczkę tego mleka i poprosił, aby orzekli, co to za napój. — Goście powąchali, posmakowali i wreszcie jeden z nich powiedział z wielką nieufnością: — „Mleko — nie mleko? — licho wie, co to takiego!”

W tego rodzaju wypadkach istotnie mamy do czynienia z wartościami uwarunkowanymi jak najbardziej subiektywnie. Nie są to jednak wszystkie wypadki. Do nienormatywnych trzeba przecież zaliczyć i ten wypadek, kiedy narkoman, lub nawet klub narkomanów, odczuwa głód morfiny, i ten, kiedy ktoś lubi palić fajkę, a ktoś inny dymu z fajki nie znosi, i ten, kiedy jakaś klika, czy koteria, ocenia sprawę publiczne z punktu widzenia swoich interesów ze szkodą dla współobywateli. W przykładach tych wartość dobrze sygnalizuje stan rzeczy, a jednak na pewno nie jest normatywna.

Najwyraźniej sama tylko przewaga obiektywnego uwarunkowania nad subiektywnym nie wystarcza. Potrzeba jeszcze czegoś więcej. Przystosowanie wartości do obiektywnego stanu rzeczy jest warunkiem koniecznym, ale nie wystarczającym. Chcąc precyzyjnie odróżnić wartości normatywne od nienormatywnych, trzeba jeszcze zwrócić uwagę na to, że pierwsze obowiązują, gdy drugie nie obowiązują. Mogą one przy tym nie wchodzić w kolizję z obowiązującymi, ale mogą i wchodzić. Wówczas wabią one nas ku sobie wbrew obowiązкови. Musimy też nieraz staczać ciężką walkę ze sobą, aby nie pójść za ich kuszącym zewem. W imię czego zdobywamy się na to? — Bo tego wymaga od nas poczucie obowiązku! — Przeżywamy też wartości nienormatywne z tą cechą, że one są wartościami dla nas i ze względu na nas, gdy tamte przeżywamy jako obowiązujące nie tylko nas, ale i ludzi o wyrobionym sumieniu. A jeśli spotykamy

takich, którzy ich czy to nie przeżywają, czy nie doceniają, to przypisujemy to ich niezdolności do trafnego wartościowania, nie zaś temu, że nasze wartościowanie było subiektywne.

Tak przeżywamy piękno i głębię symfonij Beethovena. I nie zbije nas z tropu, gdy ktoś powie, że nic z nich nie rozumie. Będziemy w tym widzieli objaw ślepoty na niewątpliwą wartość. Gdyby człowiek, co tak mówi, znał się na muzyce — powiemy sobie — to i dla niego otworzyłyby się świat piękna, zawarty w tych symfoniach.

Rozumując tak, uniezależniamy wartość normatywną od wartościowań niedojrzałych, nietrafnych. Zakładamy, iż tylko trafne wartościowanie daje wgląd w świat wartości normatywnych. To zaś trafne wartościowanie możliwe jest dopiero wtedy, gdy się należycie ukształtował organ wartościowania. Jest nim dyspozycja do trafnego wartościowania. Nazywam ją sumieniem. Używam przy tym tego wyrazu w szerszym znaczeniu od przyjętego w języku potocznym. Zazwyczaj przez sumienie rozumie się zdolność do trafnego wartościowania w dziedzinie moralności — choć mówi się również o sumieniu artystycznym i naukowym. Ja tutaj przez sumienie rozumiem dyspozycję do trafnego wartościowania w którejkolwiek z kategorii wartości.

Po tym przygotowaniu wprowadzam do tych rozważań pojęcie w a l o r u. Terminu: walor używam w tym znaczeniu, którego od czasów Lotzego ¹⁾ nabrał w literaturze niemieckiej termin *Geltung*. Przez walor, mianowicie, rozumiem o b o w i ą z y w a n i e niezależne od wartościowań. Z uniezależnieniem obowiązywania od wartościowań nietrafnych spotkał się już, gdy była mowa o pięknie symfonij Beethovena. Chcąc dojść od tego wypadku do pojęcia waloru, wystarczy zdobyć się na jeden jeszcze krok. Trzeba, mianowicie, uniezależnić obowiązywanie nawet i od poszczególnych wartościowań trafnych. Możemy to uczynić z tego względu, że te

¹⁾ R. H. Lotze, Logik, Lipsk, 1874.

wartościowania nie stwarzają wartości normatywnej, ale ją tylko odkrywają. Tak n. p. wartościując symfonie Beethovena, zdajemy sobie sprawę, że one były piękne i przedtem, a my ich piękno tylko odkrywamy. Podobnie ze sprawiedliwością jakiejś ustawy, z prawdziwością zdania logicznego i t. p.

Inaczej jednak, gdy chodzi o wartość morfiny dla narkomana, wielką wygraną dla grającego na loterii, zysk kliki politycznej, dym tytoniowy z fajki i inne wartości nienormatywne. Te wartości nie obowiązują: — one tylko nęcą, lub odpychają zależnie od wartościowania. Krótko mówiąc, wartości nienormatywne nie mają waloru; — mają go tylko wartości normatywne. Posiadanie zatem, lub nieposiadanie waloru stanowi tę zasadniczą różność pomiędzy wartościami normatywnymi i nienormatywnymi, którą staraliśmy się precyzyjnie uchwycić. Teraz wreszcie osiągnęliśmy to dzięki pojęciu waloru¹⁾.

Walor nie zawsze jest obowiązaniem, rozciągającym się na wszystkich. Bardzo często jest on ograniczony do pewnej grupy społecznej. W niej tylko wartość obowiązuje — poza nią nie sięga. Walor miewa, jednym słowem, pewien zasięg. Otóż ten zasięg bywa rozmaicie szeroki. Są wartości, które obowiązują tylko w obrębie jednej rodziny — inne obowiązują w granicach jakiegoś plemienia, narodu, państwa, lub kościoła. Powstają one w wyniku wielowiekowych nieraz procesów historycznych, przy czym zazwyczaj z potrzeb grupy nadrzędnej rodzą się wartości normatywne dla grup zależnych. Świadczy o tym fakt, że takie wartości, będące niejako wzorami życia, od dawien dawna ustanawiało państwo w jednym zakresie, kościół w innym, plemię lub naród w jeszcze innym. Zakresy te nie są zresztą dokładnie rozgraniczone i często zachodzą na siebie.

¹⁾ Rolę waloru w tej sprawie uwydatnił Jonas Cohn w nazwach które dał wartościom normatywnym i nienormatywnym. Pierwsze oznaczył terminem: *geltende Werte*, drugie występują u niego pod nazwą: *bloss daseiende oder schlichte Werte*. (*Wertwissenschaft*, Stuttgart, 1932, t. I, str. 28).

Weźmy wypadek możliwie najprostszy. Niechaj nim będzie wyrastająca na gruncie potrzeby narodowej wartość wzorowej polszczyzny. Zasięg waloru tego rodzaju wartości normatywnej nie ogarnia, oczywiście, wszystkich ludzi. Dobra polszczyzna ma walor tylko dla mówiących i piszących po polsku: — dalej nie sięga. Nie obowiązuje ona cudzoziemców, mówiących innymi językami. Zasięg tego rodzaju wartości normatywnych jest zatem ograniczony terytorialnie. Jest on ograniczony również pod względem czasu. Język zmienia się z czasem. Styl wieku XVII nie jest wzorem dla wieku XX. Razi nas swoją napuszonością, a makaronizmy uważamy za objaw złego smaku.

Szerszy zasięg ma walor wartości, odpowiadających potrzebom narodów, należących do wspólnej kultury. Taki szerszy zasięg ma dorobek duchowy świata greckiego i łacińskiego, gdyż obejmuje grupę narodów, należących do zachodnio-europejskiej kultury. Koran ma walor, obejmujący swym zasięgiem wszystkich mahometan. — I te wartości mają walor o zasięgu ograniczonym terytorialnie. I one również zależne są od czasu.

Powstaje teraz pytanie, czy dałoby się tą drogą dojść do wartości, posiadających walor o zasięgu najszerszym? Musiałby on w takim wypadku ogarniać wszystkich ludzi. — Jeśli nasze przypuszczenie, że wartości normatywne rodzą się z potrzeb grup nadrzędnych, jest trafne, to droga, po której szliśmy dotychczas, musi się urwać przy wielkich kręgach kulturowych. Następnym bowiem i ostatnim jej etapem mogłaby być tylko ludzkość. — Otóż ta droga rzeczywiście urywa się w tym miejscu. Ludzkość bowiem nigdy nie była grupą społeczną. Nie jest nią i obecnie. Nie ma też potrzeb, któreby ona wyrobiła w swoim życiu historycznym i któreby uczyniła obowiązującymi dla wszystkich innych grup ludzkich. Tak pojęta ludzkość jest dotychczas tylko ideałem, jakże dalekim, niestety, od urzeczywistnienia!...

Prawda to, iż istnieją niektóre potrzeby biologiczne,

wspólne wszystkim ludziom. Przedmioty jednak, które je zaspokajają, nie mają waloru. Jedną z takich potrzeb wymieniliśmy poprzednio. Jest to potrzeba wody do picia. Otóż woda nie jest wartością normatywną. Nęci ona nas ku sobie, gdy mamy pragnienie. Rozbitkowie na morzu walczą nieraz między sobą na śmierć i życie o ostatnią kroplę wody. Gdy natomiast wody mamy pod dostatkiem, przestajemy sobie zdawać sprawę z jej wartości. Tak właśnie zachowują się wartości nienormatywne, które tylko pociągają ku sobie, gdy w nas nabrzmiała potrzeba, ale nie obowiązują.

Nowe perspektywy otwierają się dopiero, gdy wziąć pod uwagę rozumną naturę człowieka. Na tej podstawie chętnie budowano w wieku oświeconym. Dzięki temu powstały systemy religii naturalnej, i moralności naturalnej, i prawa naturalnego, i wychowania naturalnego. Wszystkie te systemy obowiązywać miały każdą istotę rozumną. — Dziś zdajemy sobie sprawę z tego, jak one dalekie są od tego, co naprawdę obowiązuje w życiu, które jest o wiele mniej racjonalne, niż wówczas zakładano. Na jedno musimy przystać: — na to mianowicie, że prawdziwe zdania logiczne mają walor powszechnie obowiązujący. Prawda sformułowana w zdaniu głoszącym n. p., iż z prawdziwości następstwa nie wynika prawdziwość racji, obowiązuje każdą istotę rozumną niezależnie od tego, do jakiej ona należy grupy społecznej. Obowiązywała też ona zanim ktokolwiek z ludzi był zdolny ją zrozumieć i będzie obowiązywała, gdy ludzi już nie będzie. Jej walor bowiem nie zasadza się na tym, że ją ktoś faktycznie uznaje, lecz na tym, że ją p o w i n n a uznać każda istota rozumna.

Prawdziwe zdania logiczne są jednak jedynymi przedmiotami, z którymi się wiąże wartość o walorze powszechnie obowiązującym. Chcąc posunąć się dalej, musielibyśmy wobec tego wyjść poza wartości, związane z przedmiotami. Czy to możliwe? — oto pytanie, które nam się obecnie narzuca...

4. Wartości absolutne

Dotychczas zajmowaliśmy się takimi wartościami, jak użyteczność wytrzymałego w podróży samochodu, sprawiedliwość ustawodawstwa robotniczego, piękno „Pana Tadeusza” i t. p. Wszystkie tego rodzaju wartości są cechami względnymi jakichś przedmiotów. Tego rodzaju wartości — niezależnie od tego, czy mają walor, czy go nie mają — będę odtąd nazywał z w i ą z a n y m i — przedmioty zaś, z którymi są związane — ich n o s i c i e l a m i ¹⁾.

Przeciwieństwem wartości związanych są wartości a b s o l u t n e ²⁾. Te nie mają żadnych nosicieli i wobec tego nie są cechami względnymi przedmiotów, lecz samym tylko walem. Takimi wartościami są: świętość ³⁾, dobro, prawda i piękno. Inne, jak sprawiedliwość, są już w nich zawarte.

W tym miejscu może nasunąć się pytanie, czy słuszną rzeczą jest przyjmować, iż poza normatywnymi wartościami związanymi obowiązują jeszcze absolutne? — Czy przyjmując je nie wykraczamy przeciw starej, ale słusznej zasadzie: *entia sine necessitate non sunt multiplicanda*? — Na to pytanie odpowiadam w następujący sposób:

1. Istnieją ludzie, którzy przeżywają takie irrealne przedmioty pojęć, jak: prawda, piękno, dobro i świętość jako wartości obowiązujące. Istnieją też czynności i dzieła ludzkie, zmierzające do realizowania tych właśnie wartości. Każdy więc teoretyk życia duchowego musi się z nimi liczyć. Gdyby ich nie uwzględnił, nie potrafiłby dość głęboko wniknąć w objawiające się niewątpliwie w życiu duchowym dążenia do doskonałości. Dał im wyraz m. in. Chateaubriand

¹⁾ Terminu: wartość używam nie tylko dla oznaczenia cechy względnej nosiciela, lecz również — od czasu do czasu — dla oznaczenia nosiciela wraz ze związaną z nim wartością, co się zgadza ze zwyczajem językowym.

²⁾ Absolutus: — dosłownie — odwiązany.

³⁾ Obok trzech oddawna uznawanych kategorii: dobra, prawdy i piękna przyjmuję czwartą kategorię świętości. Ze ona nie pokrywa się z kategorią dobra, to w przekonujący sposób wykazał Rudolf Otto w książce p. t.: *Das Heilige*, Monachium, C. H. Beck, 1936.

wkładając w usta René'go takie słowa: — „Obwiniają mnie, że zawsze wybiegam poza cel, który mogę osiągnąć: — niestety! Szukam jedynie nieznanego dobra, którego przecucie mnie ściga. Czy to moja wina, jeżeli znajduję wszędzie granice, jeżeli to, co s k o ŋ c z o n e nie ma dla mnie żadnej wartości?" ¹⁾

2. Transcendencja, która, jak powiedzieliśmy wyżej ²⁾, cechuje czynności telehormiczne człowieka, objawia się w wybieganiu ku coraz dalszym celom. W przeciwieństwie do zwierzęcia, człowiek potrafi konstruować plany działania, składające się z długich łańcuchów celów sobie kolejno podporządkowanych. Człowiek nie tylko obmyśla takie plany, ale potrafi je realizować. Im zaś dalej zmierza, im wytrwalej pracuje i walczy, tym bardziej mu się cele rozrastają. Gdzież kres tego torowania sobie drogi wśród celów? — Kresem tym mogą być tylko wartości absolutne. Dopiero one bowiem nie stają się nigdy z celów środkami, wiodącymi do dalszych celów. Każda z tych wartości jest celem w swojej dziedzinie najwyższym i ostatecznym, choć zarazem nie dającym się nigdy wyczerpać. Okazuje się zatem, iż wystarczy wyprowadzić wszystkie konsekwencje z pojęcia transcendencji, aby dojść do wartości absolutnych. One się w transcendencji zawierają. Nie wszyscy tylko umieją sobie z tego zdać sprawę.

Są zatem wzgłedy, przemawiające za wprowadzeniem do systemu wartości oprócz wartości związanych jeszcze i absolutnych. Nie natrafi to zapewne na sprzeciw ze strony tych, którzy te wartości bądź sami przeżywają, bądź przynajmniej mogą zrozumieć, że je przeżywają inni. Cóż jednak począć z takimi, którzy są ślepi na tego rodzaju wartości? — Tych pozostaje prosić, aby zechcieli w stosunku do nich stanąć na gruncie pragmatyzmu. Niech one będą dla nich tylko pojęciami heurystycznymi, które mają umożliwić wniknięcie w kulturę. Jeśli z pomocą tych pojęć uda się uzyskać pozytywne wyniki, będzie to świadczyło o tym, że są użyteczne.

¹⁾ Tłumaczenie Boya.

²⁾ Patrz wyżej, Rozdz. V, p. 3.

Chcąc zdać sobie sprawę z tego, jakie cechy są charakterystyczne dla wartości absolutnych, oraz jak one wpływają na czynności kulturalne człowieka, postarajmy się te wartości opisać. Ułatwimy sobie to zadanie porównując je ze związanymi. Różnice rzucają się w oczy.

Zaczynam od tego, że wartości związane, choć zajmują różne miejsca na skali wartości, to jednak nigdy nie dochodzą do najdalszych krańców tej skali z jedynym wyjątkiem prawdziwych zdań logicznych. Tymczasem wartości absolutne mieszczą się zawsze na tych krańcach. One są zawsze w stopniu najwyższym. Świętość jest najwyższą świętością; dobro jest najwyższym dobrem, piękno najwyższym pięknem, prawda — najwyższą prawdą. Istotnie też żadne miejsce kultu religijnego nie jest tak święte, jak sama świętość; żaden postęp nie jest tak dobry, jak samo dobro; żadne dzieło sztuki nie jest tak piękne, jak samo piękno; żadna teoria naukowa tak prawdziwa, jak sama prawda. Bo też każdy niemal nosiciel wartości jest tylko w dalekim przybliżeniu tak wartościowy, jak odpowiednia wartość absolutna. Dzieła ludzkie są tylko niedoskonałymi realizacjami tych wartości. Jak niebo gwiazdne nad ziemią — tak świat wartości absolutnych unosi się nad światem wartości związanych.

Wartości związane ograniczone są przestrzenią i czasem. Takie są wartości nienormatywne. Ale i normatywne wartości związane, o których mówiliśmy dotychczas¹⁾, są takie, zaspokajają bowiem potrzeby zbiorowe, które powstają w takich grupach, jak państwa, kościoły, plemiona i narody. Potrzeby te uwarunkowane są przez ustrój tych grup i proces historyczny. Muszą się też z biegiem czasu zmieniać. Wraz z tym muszą się zmieniać i związane wartości normatywne. Obowiązują one w obrębie pewnego państwa, kościoła czy narodu — w najlepszym wypadku — w obrębie pewnej kultury; — poza swoją sferą jednakże tracą znaczenie, jak traci

¹⁾ Patrz Rozdział V, p. 3.

znaczenie, powiedzmy, Wielki Piątek poza światem chrześcijańskim.

Tymczasem wartości asbolutne obowiązują powszechnie. Nie znaczy to, aby wszyscy ludzie uświadamiali je sobie. Ogromna większość na pewno nic o nich nie wie. Świat wartości absolutnych odsłania się dopiero ludziom o wyrobionym sumieniu. Docierają oni do niego przede wszystkim intuicją, na której dopiero można zbudować system pojęć abstrakcyjnych, dotyczących wartości. Że przy tym jakieś założenia, umożliwiające dojście do wartości absolutnych, muszą tkwić głęboko w konstytucji człowieka, na to wskazuje okoliczność, że świat tych wartości odsłania się w różnych rasach i różnych najzupełniej od siebie niezależnych kulturach. I wystarczy, aby się odsłonił, a ludzie najbardziej sobie obcy, najbardziej ze sobą skłócenii, odnajdują jednak coś, co ich łączy, co wszystkim jest wspólne. Zdawna to już zauważył Plato. Toteż w „Uczcie” na zapytanie Diotimy: — „A czy sądzisz, że pragnienie posiadania dobra jest wspólne wszystkim ludziom i że wszyscy chcą posiadać to, co jest dobre?” — Sokrates odpowiada: — „Niewątpliwie wszyscy mają to pragnienie”. — Od siebie dodaje: — nie wszyscy mają je aktualnie, ale wszyscy normalni mają je potencjalnie. Nie aktualnie też, ale potencjalnie wartości absolutne uznawane są powszechnie ¹⁾.

Z różnicy tej zdawał sobie dobrze sprawę już J. J. Rousseau, gdy w swej teorii państwa przeciwstawiał sobie dwie wole: — *volonté de tous* i *volonté générale*. Pierwsza jest skierowana na coś, co obowiązuje tylko dlatego, że wszyscy

¹⁾ H. Rickert skonstruował następujący dowód na to, że prawda obowiązuje powszechnie: — z dwu zdań sprzecznych: — 1) „prawda obowiązuje powszechnie” i 2) „prawda nie obowiązuje powszechnie” jedno musi być prawdziwe, a drugie fałszywe. Otóż prawdziwe jest pierwsze, drugie bowiem prowadzi do sprzeczności. Istotnie, kto twierdzi, że prawda nie obowiązuje powszechnie, ten wygłasza zdanie logiczne, w jego mniemaniu, prawdziwe, a więc mające obowiązywać powszechnie. Tymczasem przy założeniu, że prawda nie obowiązuje powszechnie, zdanie to nie może obowiązywać powszechnie, a więc być prawdziwe. (System der Philosophie, Tübingen 1921, t. I).

tego chcą, choćby się mylili, choćby dążyli do własnej zguby; — druga natomiast ma za przedmiot dobro, mające wartość niezależny od okoliczności. Rousseau rozumiał, że wartości pierwszego rodzaju nie stanowią dla państwa gruntu wystarczająco pewnego. Dlatego też twierdził, iż *volonté générale* jest wolą zasadniczo lepszą od *volonté de tous*¹⁾.

Można się spotkać z poglądem, że nic tak ludzi nie dzieli, jak różnice w sposobie wartościowania. Istotnie, bywa tak, iż przepaść, dzieląca jednostki, grupy społeczne i narody, wynika stąd, iż co dla jednej strony jest wartością dodatnią — to dla drugiej jest obojętne, godne pogardy, lub wstrętne. Tego rodzaju różnice poglądów dotyczą jednak zawsze wartości związanych — nigdy absolutnych. Zbadajmy, o co się toczą spory, dotyczące wartości, a okaże się, że nie dotyczą wartości absolutnych, lecz prawie zawsze nosicieli wartości związanych.

Fakt, że wartości związane przeżywamy w ścisłym połączeniu z ich nosicielami, ogromnie utrudnia trafne wartościowanie. Gdy bowiem oceniamy jakiś przedmiot, dajmy na to, ze względu na jego wartość moralną, może on być jednocześnie pożądanym ze względu na nasz osobisty interes. Łatwo wówczas o konflikt pomiędzy wartością normatywną i nienormatywną i łatwo o zakłócenie prawidłowych funkcji sumienia. Wieleż to razy ludzie usprawiedliwiali wątpliwy pod względem moralnym postępki, gdy on im korzyść przynosił? Wieleż to razy zaślepieni interesem własnym, czy grupowym, głuchnęli zupełnie na głos sumienia! Większość fałszywych wartościowań w tym ma swoje źródło. Z nosicielami wiążą się różne wartości: — zarówno normatywne, jak nienormatywne. Skutkiem tego o normatywne wartości związane trzeba tak często walczyć z wartościami nienormatywnymi. Pierwsze obowiązują — ale drugie są prymitywniejsze i bar-

¹⁾ J. J. Rousseau, *Contrat social* II, 3.

dziei żywiołowe. Skutkiem tego odnoszą często nad pierwszymi zwycięstwo.

Gdy natomiast rozpatrujemy wartości w oderwaniu od ich nosicieli, oceny nasze stają się od razu trafniejsze. Że sprawiedliwość jest wartością i że obowiązuje — to uznają mniej więcej wszyscy. Spierają się natomiast i walczą ze sobą o to, czy dany ustrój gospodarczy, lub dany projekt ustawy, lub dany postępek jest sprawiedliwy, czy niesprawiedliwy.

Miarą, którą się stosuje w takich sporach, jest właśnie sprawiedliwość. Bo też wartości absolutne są najwyższymi normami dla wszystkich wartości związanych. Wartości absolutne wytykają kierunek wszystkim innym wartościom normatywnym. Przez to samo wytykają one kierunek człowiekowi, jego czynnościom i wytworom. Są one regulatywnymi czynnikami całej działalności ludzkiej.

Nikt świetniej od Platona nie uwzględnił obowiązkowego i regulatywnego charakteru wartości absolutnych. Plato jednak z tych wartości uczynił istności metafizyczne, bytujące niezależnie od człowieka i w sposób doskonalszy od wszelkich przedmiotów konkretnych. — Otóż tego rodzaju hipostaza pozbawiona jest uzasadnienia. Wartości absolutne nie są jakimiś doskonałymi istnościami, które przychodzą do nas z innego świata. Czegoś podobnego nie znajdujemy, dopóki trzymamy się zdala od zawsze niepewnych hipotez metafizycznych. A myśmy właśnie postanowili unikać takich hipotez w toku badania, odkładając oświecenie naszego tematu i z tego punktu widzenia dopiero na sam koniec naszej pracy. Jeśli odsuniemy hipotezy metafizyczne, do jakiegoż rodzaju przedmiotów wypadnie nam zaliczyć wartości absolutne?

Nie są one rzeczami fizycznymi — to pewna. Ale nie są również faktami psychicznymi. Co innego bowiem jest czynność wartościowania, a co innego jej przedmiot. Czynność wartościowania jest faktem psychicznym, natomiast wartość, na którą ta czynność jest skierowana, nie ma cech faktu psychicznego. Nie będąc ani faktem fizycznym, ani psychicznym,

należy ona nie do przedmiotów realnych, lecz do irrealnych t. j. takich, które nie posiadają realnego bytu ¹⁾).

Że wartość absolutna nie istnieje realnie, o tym można się najłatwiej przekonać, próbując ją umieścić w przestrzeni i czasie. Wiadomo, że wszystkie ciała fizyczne wypełniają przestrzeń i czas. Fakty psychiczne wypełniają tylko czas, dają się jednak odnosić do pewnych miejsc w przestrzeni. Tak np. przyjemność, której doznaję, nie wypełnia przestrzeni, bo nie ma żadnych wymiarów przestrzennych, nie ma np. pięciu centymetrów długości, dwu szerokości, czterech głębokości; — przypuszczać coś podobnego byłoby absurdem. — Ponieważ jednak jest ona moim przeżyciem, więc można ją odnieść do miejsca, zajmowanego w przestrzeni przez moje ciało, a w moim ciele do pewnych części mojego systemu nerwowego.

Inaczej z wartością absolutną. Ta nie wypełnia ani przestrzeni, ani czasu. Nie można jej też odnieść do żadnego miejsca w przestrzeni i czasie. Dałoby się to zrobić tylko z wartością związaną, o ile ona jest cechą jakiegoś realnie istniejącego przedmiotu. Wartość estetyczna Wenery Milońskiej np. jest związana z bryłą marmuru, znajdującą się obecnie w Luwrze. Samo jednak piękno nie da się odnieść do żadnego miejsca w przestrzeni lub czasie. Jest ono czymś bezprzestrzennym i beczasowym, a więc irrealnym ²⁾).

Takie są wszystkie wartości absolutne. Ten ich charakter miałem też na myśli, gdym na początku tej pracy uprzedzał, że w życiu duchowym obok pierwiastków czasowych występują również beczasowe ³⁾).

Będąc przedmiotami irrealnymi, wartości absolutne nie są jednak nicościami. Świadczy o tym fakt, że komu się one odsłaniają, ten nie może pozostać na nie obojętnym. Wartości absolutne pociągają ku sobie, zobowiązują. Nie mając bytu

¹⁾ Por. H. Rickert, *System der Philosophie*, Tübingen, 1921, t. I, Kapitel III, V.

²⁾ Por. G. E. Moor, *Principia Ethica*, Cambridge 1903, str. 110 i n.

³⁾ Patrz wyżej, Rozdz. I, punkt 1.

realnego, są jednak walorem i to walorem najwyższym. W nich skoncentrowane są najwyższe wymagania.

Wartości można rozpatrywać w sposób teoretyczny, jak inne przedmioty poznania. Wówczas nie są one celami naszych dążeń praktycznych. Ale taka postawa wobec wartości absolutnych nie często zdarza się w życiu. Spotykamy się z nią prawie wyłącznie w badaniach naukowych. Wystarczy jednak przejść od teorii do praktyki życiowej, aby wartości absolutne stały się celami naszych dążeń praktycznych.

W życiu duchowym wartości absolutne występują najczęściej w charakterze najdalszych celów dążeń i usiłowań ludzkich. W hierarchii celów zajmują miejsce najwyższe, a wytykając wszystkim podrzędnym celom kierunek, są dla nich zwierzchnimi niejako normami.

Nieskończonościowy charakter wartości absolutnych sprawia, że człowiek tym głębiej je przeżywa i tym bardziej ich pragnie, im więcej czyni wysiłków, aby się do nich zbliżyć. Przesycić się nimi i stępieć na nie niepodobna. Nie grozi im też, że stracą dla nas wartość, jak woda, kiedy jest w obfitości; ani to, że ich zacznie brakować — a wówczas pęczniemy je wydzierając swoim bliskim, myśląc wyłącznie o własnej potrzebie. Nic tak nie zbliża do siebie ludzi, jak właśnie dążenie do realizowania wartości absolutnych. Nie tylko bowiem stanowią one cel ogólnoludzki, ale przy tym nie dają się pościć nikomu na wyłączną własność. Kto służy tym wartościom, ten przez to samo czuje się bratem innych. Wartości absolutne nie dzielą ludzi, ale ich łączą.

Mają one inną jeszcze właściwość. Wymagają od poświęcających się im samozaparcia, ofiary, a jednocześnie wynagradzają ich wzmożonym poczuciem godności własnej. Nic tak się nie przyczynia do sformowania się naszej własnej osobowości, jak oddanie się w służbę wartościom, które nas przerastają. Na szczycie tych wartości zawsze znajdziemy wartości absolutne. One też przyświecają na drodze, wiodącej od półsennego wegetowania do pełnej samowiedzy. Dochodzimy do niej, wyrażając się w czynach i poznając na ich podstawie

samych siebie. Realizując wartości absolutne poza sobą, jednocześnie urastamy wewnątrznie.

Wartości absolutne są tymi ogólnoludzkimi wartościami normatywnymi, których potrzebę odczuliśmy przy końcu rozważań nad zasięgiem waloru. Nie każda czynność kulturalna świadomie na nie się kieruje. Jak to widzieliśmy, może ona kierować się i na wartości normatywne związane. Takie też tylko wartości zna ona przez długie wieki swojego rozwoju. Z chwilą jednak, kiedy świat wartości absolutnych odsłoni się przed dojrzewającym sumieniem ludzkim, całe życie duchowe doznaje głębokiego przeobrażenia. Z ciasnoty partykularnych interesów i przesądów wychodzi ono na arenę światową, otwierają się przed nim perspektywy, prowadzące w nieskończoność. Jednocześnie poczyną ono podlegać normom niezależnym od miejsca i czasu. Twórczość się w nim wzmacnia, sięga coraz wyżej, aż wreszcie wydaje dzieła klasyczne, do których po wiekach będą powracać ludzie innej rasy, innej kultury.

Przechodzę do konkluzji. Jeżeli dolną granicę czynności kulturalnej stanowi czynność telehormiczna podświadomie, czy nawet pół świadomie skierowana na normatywne wartości związane, to górną jej granicą jest czynność telehormiczna z pełną samowiedzą dążąca do realizowania wartości absolutnych. Wspiąwszy się na ten szczyt, dotarliśmy do kresu możliwości ludzkich. Mały, słaby, ułomny *homo sapiens* sięga z niego w nieskończoność...

Rozdział VII

SENS WYTWORÓW KULTURALNYCH

1. Podział wytworów

Obok czynności drugim składnikiem życia duchowego są wytwory — oczywiście, nie wszystkie, lecz tylko niektóre. Chcąc ustalić, które z nich mogą wchodzić w rachubę, rozpatrzmy się przede wszystkim wśród różnych rodzajów wytworów. Przypominam, iż według K. Twardowskiego, wytwory — podobnie jak czynności — dzielą się na fizyczne i psychiczne, a wśród fizycznych dają się jeszcze wyróżnić psychofizyczne.

Wytwory czysto fizyczne możemy śmiało pominąć, podobnie bowiem jak czysto fizyczne (fizjologiczne) czynności należą one nie do kultury, lecz do natury. — Pozostają wytwory psychiczne i psychofizyczne. Te z nich, które są nie trwałe — zlewają się w jedno z odpowiednimi czynnościami — są z nimi identyczne. Różnica zaś pomiędzy tym, na co wskazują rzeczowniki; — myśl, sąd, śpiew, skok i czasowniki: — myśleć, sądzić, śpiewać, skakać, sprowadza się do tego, że rzeczowniki uwydatniają bardziej moment zjawiskowy, zdarzeniowy w czynnościach, gdy czasowniki uwydatniają w nich przede wszystkim moment czynnościowy ¹⁾. Jest to różność raczej językowa niż rzeczowa. Wytwory nie trwałe są czynnościami, tylko rozpatrywanymi ze specjalnego punktu widzenia. Tak też je będziemy w dalszym

¹⁾ K. Twardowski, O czynnościach i wytworach, 2 i n.

ciągu tej pracy traktowali. Będą one dla nas nie wytworami, lecz czynnościami. Za wytwory zaś będziemy uważali tylko skutki czynności utrwalone i wyraźnie od nich oddzielone.

Taki podział pozwoli uniknąć wielu niejasności. Jest on zarazem zgodny z definicją wytworu, którą dał K. Twardowski. Przypominam jej brzmienie: — „wytworem jest to, „co dzięki, wskutek jakiejś czynności, czyli przez tę czynność powstaje”. Rozumiem to w ten sposób, że czynność jest przyczyną, a wytwór jej skutkiem. Czy jednak można uznać za skutek czynności wytwór nietrwały, który się z nią w jedno zlewa? Tego rodzaju pytanie nie nastrocza się przy wytworach trwałych. Tylko też one podpadają pod definicję K. Twardowskiego bez żadnych wątpliwości.

Uznając za wytwory jedynie wytwory trwałe, nadajemy temu terminowi szerokie znaczenie. Przez wytwory trwałe, mianowicie, będziemy rozumieli nie tylko wytwory utrwalone w materiale fizycznym, lecz również w dyspozycjach psychicznych i psychofizycznych. Wytworem zatem będzie dla nas zarówno pomnik Mickiewicza, czy gwóźdź żelazny — jak grupa społeczna, jej mowa, jej obyczaj, jej mit, choćby jeszcze nie zapisany.

Nie widzę, aby stąd, że wytwór w jednym wypadku został utrwalaony w marmurze lub żelazie, a w drugim — w dyspozycjach, wynikała jakaś zasadnicza różność. Sąd, któryśmy wydali, możemy utrwalić na płycie gramofonowej, lub na taśmie „stilo” — ale może on również pozostawić po sobie ślad w pamięci. Ten ślad w pamięci w stosunku do przeżycia aktualnego odgrywa podobną rolę do tej, jaką odgrywa płyta gramofonowa, lub taśma „stilo” w stosunku do utrwalonego na niej zdania, wyrażającego sąd. Ślad w pamięci staje się częściową przyczyną przeżycia. Wystarcza, aby dołączyły się inne jeszcze przyczyny, jak odpowiednie skojarzenia, połączone z napięciem uwagi, a przeżycie się powtórzy. Analogia z działaniem gramofonu jest uderzająca. Prawda to, iż płyta sztywniej zachowuje ślady, niż pamięć, bo jest martwa,

a pamięć żyje, zmienia się i z biegiem czasu przekształca, co jej powierzono. Płyta jednak również nie jest niezmienna. I w niej zachodzą zmiany, tylko powolniejsze. — A wyrazy, zapisane na piasku? Te się zwykle zacierają wcześniej, niż ich wspomnienie w pamięci piszącego...

A jednak K. Twardowski wykluczył wytwory psychiczne spośród trwałych. Pod tym względem rozprawa „O czynnościach i wytworach” nie pozostawia żadnych wątpliwości. Świadczą o tym następujące zdania: — „w zakresie wytworów trwałych nie ma miejsca na wytwory psychiczne”, „w zakresie czynności i wytworów trwałych można mówić tylko o wytworach fizycznych, wyróżniając wśród nich jako osobny gatunek wytwory psychofizyczne” ¹⁾. — Jakichże użył argumentów? — Przytaczam je dosłownie. „Wprawdzie” — powiedział K. Twardowski — „mógłby się ktoś powołać na to, że pewne czynności psychiczne dokonują się przecież na pewnym „materiale”. I tak, tworząc fantastyczne wyobrażenie, operujemy materiałem wyobrażeń, dostarczonych nam przez pamięć; tworząc łańcusznik, układamy w pewien sposób sądy, służące za materiał do niego. Ale kto by w ten sposób chciał dowodzić trwałości pewnych przynajmniej wytworów psychicznych, zapomniałby, że musiałby też dowieść, iż owe inne wytwory psychiczne, które odgrywają rolę „materiału”, są wytworami trwałymi” ²⁾.

Rozumując w ten sposób, Twardowski brał pod uwagę tylko przeżycia aktualne. Te rzeczywiście bądź należą do wytworów nietrwałych, bądź też, jak myśmy to przyjęli — do czynności. Oprócz jednak przeżyć aktualnych faktami psychicznymi są i dyspozycje. A dyspozycje są względnie trwałe i bardzo często stanowią ten materiał, w którym wytwory, a raczej czynności psychiczne się utrwalają. Z tych względów nie podzielam poglądu Twardowskiego, jakoby wytwory psychiczne nie były nigdy wytworami trwałymi. I owszem bywają nimi, a pominąć ich nie możemy, gdyż w życiu du-

¹⁾ Tamże, 28—29.

²⁾ Tamże, 28.

chowym odgrywają rolę ogromną. O jednej grupie takich wytworów już mówiliśmy. Są to grupy społeczne, ich mowa, ich obyczaj, ich mity. Oprócz tej grupy, należącej do obiektywnego ducha, istnieje jeszcze inna. Stanowią ją takie twory dyspozycyjne, jak wykształcenie, charakter i osobowość; tu również należą przeżycia utrwalone w pamięci jednostkowej. Cała ta grupa wytworów należy do subiektywnego ducha. Ze względu na ich wewnętrzny charakter można je nazwać wytworami *w e w n ę t r z n y m i*. Wszelkie natomiast wytwory psychofizyczne będziemy w przeciwieństwie do tych wewnętrznych nazywać *z e w n ę t r z n y m i*. Książka np. jest wytworem zewnętrznym, osobowość natomiast jej autora — wewnętrznym.

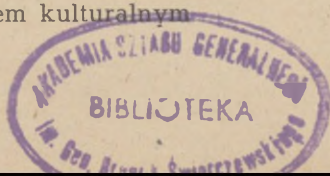
Trwałe wytwory zewnętrzne znamy dużo lepiej od wewnętrznych. Wszystkie one mają charakter *r z e c z y* fizycznych. Wszystkie można scharakteryzować jako coś materialnego, co zostało obrobione przez człowieka. Badaniem tych rzeczy ze względu na ich właściwości fizyczne i chemiczne zajmują się fizycy, chemicy i technolodzy. Do zakresu teorii kultury te badania nie wchodzą, dotyczą bowiem tego, co jest w zewnętrznych wytworach materiałem dostarczonym przez naturę.

Teoria kultury interesuje się tymi rzeczami jedynie ze względu na ich związek z życiem duchowym człowieka. Ten związek też rozstrzyga o tym, czy te wytwory mają charakter wytworów kulturalnych, czy go nie mają.

O jaki związek, może chodzić w tym wypadku? — Przyśleduję do szukania odpowiedzi na to pytanie.

2. Wytwory kulturalne a wartości normatywne

Każdy wytwór kulturalny jest skutkiem czynności kulturalnej. Tego zdania nie wolno jednak odwrócić, nie każdy bowiem wytwór, który powstał dzięki czynności kulturalnej, jest wytworem kulturalnym.



Że to tak jest — że powstanie dzięki czynności kulturalnej jest w tym wypadku warunkiem koniecznym, ale nie wystarczającym — to najłatwiej wykazać na wytworach nieudanych. Weźmy taki przykład: — ktoś uczy się malować, jednakże czy to skutkiem braku techniki, czy talentu, jego obrazy nie posiadają wartości estetycznej. Niepodobna ich też uznać za wytwory kulturalne, choć one są niewątpliwie wynikiem czynności kulturalnej. Czego im brakuje? — wymaganej wartości estetycznej. Niech też tylko wzniosą się one do poziomu wymagań estetycznych, a natychmiast staną się wytworami kulturalnymi. — W podobny sposób, choć praca garncarza jest czynnością kulturalną, to jednak nie każdy garnek jest wytworem kulturalnym. Na tę nazwę zasługują tylko garnki udane, nie zaś t. zw. braki.

Rozumiemy teraz, że dwu warunków potrzeba, aby jakiś wytwór mógł być uznany za kulturalny. Warunek pierwszy polega na tym, aby wytwór był skutkiem czynności kulturalnej; warunek drugi — aby posiadał wartość normatywną. Obydwa warunki nadają wytworowi kulturalnemu charakter humanistyczny, choć poza tym, jak już wiemy, może on być rzeczą fizyczną: — kawałkiem marmuru, drzewa, czy żelaza.

Że wartość normatywna jest konstytutywną cechą wytworu kulturalnego, tego można dowieść jeszcze w inny sposób. Wtwór może być całkowicie udany, gdy jednak straci wartość, którą posiadał, przestaje być wytworem kulturalnym.

Najłatwiej to zademonstrować na wytworach technicznych, które mają wartość ze względu na swoją użyteczność. Otóż wystarczy, aby taki wytwór przestał być użytecznym, a natychmiast poczynamy w nim widzieć nie wytwór kulturalny, lecz tylko materiał fizyczny, czy chemiczny. Zużyta bibuła, przepalona żarówka, złamana łopata, niedający się naprawić zegarek: — oto przykłady zdegradowanych w ten sposób rzeczy. Były one wytworami kulturalnymi, póki służyły. Gdy stały się niezdatne — są śmieciem, rupieciami, w najlepszym wypadku materiałem, z którego w fabryce coś nowego zrobią.

Weźmy innego rodzaju wytwór kulturalny, np. książkę. *Habent sua fata libelli*. Niejedna z książek poszła już do pieca po prostu dlatego, że czy to skutkiem zaplamienia, czy pogryzienia przez szczury, przestała być czytelną. W tych wypadkach los trafił w techniczną stronę książki. Ale bywa i tak, że książka jest w jak najlepszym stanie, a jednak idzie na makulaturę. Dość przypomnieć „poematy pierwsze” Gomulickiego, które „brano pod placki”. Tu już zawiodła wartość, którą młody poeta przywiązywał do treści książki. Nie okazała się normatywną... — Bywa i tak, że książka przez pewien czas ma wartość, lecz później starzeje się i schodzi poniżej obowiązującego poziomu. — Szczególnie często zdarza się to podręcznikom naukowym i technicznym. Wymagamy od nich, aby były ostatnim słowem w tych dziedzinach. A ponieważ nauka i technika szybko idą naprzód, przeto starsze podręczniki muszą nieustannie ustępować młodszym, i cena niektórych z nich spada do ceny papieru, na którym je wydrukowano. Gorszy to los niż wybrakowanego konia wyścigowego, któremu pozwalamy doczekać naturalnej śmierci. — Bywa wreszcie i tak, że treść książek ma wartość normatywną, ale zmienili się ludzie. Książki wytworzone przez wysoką kulturę dostały się w ręce barbarzyńców, czy fanatyków, ślepych na ich wartość, lub nawet nienawidzących tego, czego nie rozumieją. Wtedy padają one ofiarą wandalizmu. Taki los spotkał bibliotekę Aleksandryjską, taki los spotkał wiele dzieł za czasów Inkwizycji, taki los spotkał nasze biblioteki i archiwa pod okupacją niemiecką.

Wytwór zatem zewnętrzny jest wytworem kulturalnym, dopóki mu przypisujemy wartość normatywną — ulega degradacji do poziomu materiału fizycznego, z którego jest zrobiony, gdy tę wartość traci. — Inaczej przedstawia się sprawa, gdy chodzi o wytwory wewnętrzne, zwłaszcza takie, jak charakter. Jakkolwiek bowiem wartość tych wytworów niewątpliwie obniża się, lub nawet zamienia się na ujemną, gdy charakter zawodzi, jest zły, czy zbrodniczy, to jednak nie ma tu degradowania wartości wytworu do poziomu materiału, który

można zniszczyć lub przetworzyć na coś innego. Nie ma tu tego przynajmniej tak długo, dopóki człowiek dla nas nie jest rzeczą, lecz przynajmniej potencjalną osobowością. Dyspozycjonalna kastytucją człowieka jest tym źródłem, z którego wytryskają wszelkie czynności kulturalne, jest ona zarazem jednym z warunków przeżywania świata wartości. To nakazuje szacunek dla niej; a ten szacunek nie jest niczym innym, jak uznawaniem wartości człowieczeństwa. Ta wartość stanowi podstawę wszystkich stosunków między ludźmi. Dopóki obowiązuje, stosunki te są ludzkie. Niech tylko jednak zaginie w znieprawionych sumieniach, a człowiek natychmiast spada z piedestału i staje się materiałem, który wolno niszczyć i wyzyskiwać, na którym wolno dokonywać eksperymentów politycznych, socjalnych i biologicznych, który wolno formować i przerabiać według interesu silniejszych.

Okazuje się zatem, że zarówno wytwory zewnętrzne jak wewnętrzne dopóty są wytworami kulturalnymi, dopóki im przyznajemy wartość normatywną — spadają na poziom dostarczanego przez przyrodę materiału, gdy tę wartość utracą.

I na tej drodze zatem przekonywamy się, że wartość normatywna jest konstytutywną cechą wytworu kulturalnego.

Wyniki, do których doszliśmy, streścimy, formułując następującą definicję wytworu kulturalnego: — **w y t w ó r k u l t u r a l n y** to taki wytwór, który jest skutkiem czynności kulturalnej i posiada wartość normatywną.

3. Cel i wytwór

Przyjrzyjmy się zbliska wydzielonym w ten sposób wytworom kulturalnym. — Wobec zaliczenia nietrwałych wytworów psychicznych i psychofizycznych do czynności i wyeliminowania wytworów czysto fizycznych, mogą one być bądź trwałymi wytworami psychofizycznymi, bądź chronicznymi wytworami psychicznymi. Pierwsze są urobionymi przez



człowieka rzeczami fizycznymi, — drugie — układami dyspozycjonalnymi. Jedne i drugie — nosicielami wartości normatywnych.

Nosicielami wartości normatywnych są również cele czynności kulturalnych. Nie należy jednak mylić tych celów z wytworami, w których one się realizują. Różnica pomiędzy celami i wytworami jest duża. Przede wszystkim dotyczy ona modalności tych przedmiotów. Cel, mianowicie, jest przedmiotem intencjonalnym. Nie ma on bytu realnego — jest tylko możliwy do osiągnięcia. Wytwór natomiast, wszystko jedno, czy jest rzeczą fizyczną, czy chronicznym układem dyspozycji psychicznych, istnieje realnie. Dzięki temu też jest on realizacją celu.

Sięgając do znanego przykładu Kanta, można powiedzieć, iż różnica między celem i wytworem jest tak wielka, jak między pomyślanymi tylko i rzeczywistymi stu talarami. — Często nawet jeszcze większa. [Nie zawsze bowiem w wytworze realizuje się to właśnie, co było celem czynności. Gdy cel wystrzela daleko poza pobudkę, a ma on, jak już wiemy, taką tendencję, wówczas to, co z niego realizuje się w wytworze, zazwyczaj odchyła się od tego, co było w intencji. Świadczą o tym wszystkie wytwory nieudane. Mamy tu do czynienia z aż nazbyt, niestety, częstym w życiu ludzkim odchyleniem realizacji *in minus*. Ale bywa i inaczej. Bywa i tak, że realizacja przewyższa wszelkie oczekiwania. Tak było z Kolumbem, który dążył do odkrycia krótszej drogi morskiej do Indii Wschodnich, a odkrył Amerykę. Saul biblijny wyszedł na poszukiwanie oślic swego ojca, a znalazł królestwo.

Wszystkie te odchylenia wytworów od tego, co było w intencji, W. Wundt podciągnął pod pojęcie *heterogonii celów*. Ma ono bliski związek z omówionym poprzednio pojęciem transcendencji. Czynność telehormiczna, mianowicie, wybiegając coraz dalej poza pobudkę i poza bliższe cele, nie zawsze dąży po linii logicznych konsekwencji. Napotykając po drodze na najrozmaitsze nieprzewidziane opory, lub przeciwnie — natrafiając na sprzyjające warunki, odchyła się

ona to w tę, to w tamtą stronę i skutkiem tego w ostatecznym wyniku realizuje nie to, co było pierwotnie jej celem, lecz coś innego. Czasem to coś innego jest tak niepodobne do pierwotnego celu, jak niepodobne było Saulowe królestwo do oślic jego ojca...

4. Sens i znaczenie

Chcąc zaznaczyć, że wartość normatywna jest konstytutywną cechą wytworu kulturalnego, można go nazywać dobrem kulturalnym. Będziemy odąd używali tego terminu.

Czemu zawdzięcza dobro kulturalne swoją wartość normatywną? Zdawałoby się, iż temu, że ono samo może zaspokajać jakąś potrzebę. Tak jest istotnie, gdy chodzi o takie dobra użytkowe, jak np. produkty spożywcze. — Nie zawsze jednak sytuacja jest tak prosta. Są dobra kulturalne, które swą wartość zawdzięczają innym dobrom kulturalnym. Tak np. dewocjonalia nabierają wartości w oczach wiernych, gdy je potarto o Grób święty. Stary zepsuty zegarek staje się drogą pamiątką, gdy nosił go Kościuszko. — Są wreszcie dobra kulturalne, które swą wartość zawdzięczają *czynnościom* kulturalnym — i te zasługują na szczególną uwagę.

Wartości mogą się przelewać z czynności na wytwory różnymi drogami. Bardzo często wystarcza jakieś skojarzenie pomiędzy przedstawieniami czynności i wytworu. Dla człowieka, znajdującego się na poziomie magicznego myślenia, amulet nabiera własności cudotwórczych, gdy szaman wykonał nad nim swoje czary. Kto myśli naukowo, ten odrzuca tego rodzaju skojarzenia, doszukuje się natomiast związku przyczynowego między czynnością kulturalną i wytworem. Dwa przy tym możliwe są wypadki.

Wypadek pierwszy polega na tym, iż jakaś czynność kulturalna wyraża się w wytworze zewnętrznym, a wytwór z kolei staje się częściową przyczyną odtworzenia się tej czynności. Z takim wypadkiem mamy do czynienia, gdy ar-

tysta swoje przeżycia estetyczne wyrazi w dziele sztuki, a to dzieło sztuki, działając na odpowiednio przygotowanych i usposobionych odbiorców, wywoła w nich przeżycia pokrewne przeżyciom twórcy. Dobro kulturalne pośredniczy wówczas niejako pomiędzy dwiema czynnościami kulturalnymi: — jedną wyrażoną, drugą odtworzoną i od obydwu otrzymuje ładunek wartości. Takie dobra zewnętrzne będę nazywał pośredniczącymi.

Wypadek drugi ma miejsce, gdy dobro kulturalne zostało wytworzone nie w tym celu, aby wyrażało i odtwarzało jakąś czynność, lecz w tym, aby służyło jakiemuś celowi, aby obsługiwało jakieś funkcje. Takie są wszystkie dobra techniczne. Tak np. łopata służy do uprawy gleby i obsługuje czynność kopania. W tym celu została wytworzona. — Otóż te dobra, gdy są w użyciu, wiążą się jak najściślej z obsługiwanymi celami i czynnościami i od nich otrzymują swą wartość. Będę je nazywał obsługującymi.

Jak stąd widać, ogromna ilość dóbr kulturalnych zaspokaja potrzeby nie bezpośrednio, lecz za pośrednictwem czynności kulturalnych odtwarzanych lub obsługiwanych. Dobra te otrzymują swój ładunek wartości od czynności kulturalnych, a wraz z tym ładunkiem i coś z tej *hormé*, która jest tak charakterystyczna dla czynności. To, co jest skutkiem dążenia do zrealizowania wartości, nie tylko ma wartość, ale jest skierowane na świat wartości. Wartość nie jest czymś zewnętrźnie przyczepionym do wytworu kulturalnego, ale jest czymś, do czego on jest celowo przystosowany. W tym znaczeniu można mówić, że dobra, podobnie jak czynności kulturalne, są skierowane, czy nastawione na świat wartości, albo że wartości są ich sensem.

Termin: *sens* ma tu, oczywiście, inne znaczenie niż w logice. Ten *sens* lub znaczenie to tyle, co przeżycie, które się wyraziło w jakimś znaku, czy wyrazie. Logika zajmuje się przy tym głównie sensem nazw i zdań oznajmujących. W filozofii kultury *sens* to wartość normatywna, tłumacząca budowę zarówno czynności kulturalnej, jak dobra kultural-

nego, oraz uzasadniająca ich istnienie. W tym znaczeniu używamy tego wyrazu, gdy mówimy, iż życie straciło sens dla kogoś, kto cały się poświęcił drogiej osobie i nagle ją stracił. W tym znaczeniu również pytamy, czy świat ma sens — i jaki?

Gdzie ten sam wyraz oznacza dwa różne przedmioty, tam zawsze zachodzi niebezpieczeństwo splątania ich ze sobą. W danym wypadku jest ono tym większe, iż sens-wartość bywa często jednocześnie sensem w znaczeniu logicznym. Zbieżnością tych dwu sensów odznaczają się te wytwory psychofizyczne, które pośredniczą między czynnością wytwórczą i odtworzoną. Do nich należą wszelkie książki naukowe, są one bowiem systemami znaków, wyrażającymi myśli autora i wywołującymi te myśli u czytelnika. Otóż myśli wyrażone w książce naukowej są jej sensem w obydwu rozróżnionych powyżej znaczeniach. Są jej sensem logicznym, ponieważ one to się w niej wyraziły — i są ich wartością normatywną, ponieważ ich wartość decyduje o wartości książki.

Ale tak bywa tylko w tej grupie dóbr kulturalnych. Trwałe wytwory psychiczne już nie są wyrazami utrwalających się w nich przeżyć. Dyspozycje bowiem nie są czymś zewnętrznym, przez co przeżycia mogłyby się wyrażać, jak wyrażają się np. za pomocą gestów. Są one, przeciwnie, czymś jeszcze bardziej wewnętrznym od samych przeżyć. Dlatego to nie przeżycia wyrażają się w osobowości, lecz raczej osobowość objawia się w przeżyciach. Jeśli zatem mówimy o sensie charakteru lub osobowości, to mamy na myśli tylko wartość normatywną tych wytworów dyspozycyjalnych. Twierdzić, że charakter czy osobowość są wyrazami sensu logicznego byłoby absurdem.

Wśród wytworów zewnętrznych są takie, których sens-wartość nie zbiega się z sensem logicznym. Należą tu dobra obsługujące takie, jak łopata, samochód, maszyna drukarska. Jeżeli te dobra są wyrazem czego, to chyba planu, według którego zostały zrobione — może jeszcze pracy wykonawczej. W tych wytwórczych czynnościach należałoby,

jak się zdaje, szukać ich sensu logicznego. Gdy jednak chodzi np. o łopatę, mało kto powie, aby jej sens tkwił w czynnościach planowania i wykonywania łopaty. Zgodzimy się raczej na to, że go należy szukać w obsługiwanej przez łopatę czynności, czyli w kopaniu. Łopata jednak nie jest w y r a z e m kopania, a kopanie jej sensem logicznym. Mówiąc zatem o sensie łopaty, mamy na myśli nie jej sens logiczny, ale jej sens-wartość. Stanowi ten sens ta użyteczność, którą realizuje obsługiwana przez łopatę czynność kopania. Wartość przedmiotu intencjonalnego czynności spływa na narzędzie i czyni je sensownym.

Jak stąd widać, sposobności do poplątania dwu różnych znaczeń terminu: sens nie brakuje. Chcąc zapobiec możliwym nieporozumieniom, dla oznaczenia sensu logicznego będę używał stale wyrazu: z n a c z e n i e. Terminem: sens natomiast będę się posługiwał wyłącznie tylko dla oznaczenia w a r t o ś c i normatywnej wytworu kulturalnego, wraz z jego zastosowaniem do niej.

Rozdział VIII

BUDOWA WYTWORÓW KULTURALNYCH

1. Plany i warstwy

Przy pomocy ustalonej w poprzednim rozdziale terminologii łatwiej nam będzie uwydatnić warstwową budowę wytworów kulturalnych.

Zaczynam od wytworów zewnętrznych. Wszystkie one, będąc rzeczami fizycznymi, podpadają pod nasze zmysły. To jednak, czego w takim wytworze można dotknąć ręką lub co można zobaczyć wzrokiem, nie jest jeszcze wszystkim. Książka np. naukowa — to przecież nie jest tylko papier pokryty czarnymi kreskami i punktami: — to myśli utrwalone za pomocą tych kresek i punktów. W nich jest dopiero i znaczenie i cały sens książki. Ale tych myśli nie można ani dotknąć, ani zobaczyć. One są czymś niezmysłowym, co trzeba w książce wyczytać ze zrozumieniem. Książka zatem ma jakby dwa plany. Wysunięty naprzód plan jest czymś rzeczowym, podpada pod zmysły; poza nim rozciąga się plan drugi niezmysłowy, dający się ująć tylko myślą. I w tym drugim planie ukrywa się właściwe znaczenie i właściwy sens książki.

Tak się rzecz ma ze wszystkimi dobrami pośredniczącymi. A jak się przedstawia sprawa z dobrami obsługującymi? Należą tu, jak już wiemy, wytwory techniczne. Otóż i one mają swój drugi plan niezmysłowy. Stanowi go cel, któremu służą, i sposób użycia. Jedno i drugie wymaga zrozumienia, a nieraz i dużej wiedzy technicznej.

Gdy laik ogląda na wystawie najrozmaitsze maszyny, to często nie może zgadnąć, do czego służą, a już o sposobie ich użycia nie ma najmniejszego pojęcia. Chwyta on wówczas tylko to, co podpada pod zmysły. Rozumie jednak doskonale, że to tylko pierwszy plan tych dóbr kulturalnych. Poza nim ukrywa się drugi plan niezmysłowy. Dla niego jest on niezrozumiały, dla specjalisty — technika natomiast otwarty. Potrafi on też wyczytywać z maszyn ich sens, jak ktoś inny wyczytuje w tomiku poezji jego znaczenie.

Taką dwuplanową budowę posiadają wszystkie dobra zewnętrzne¹⁾. Wszystkie też one wymagają nie tylko spostrzegania zmysłowego, ale i wnikania w ich sens lub znaczenie. Wszystkie też wystawione są na niebezpieczeństwo niezrozumienia.

Nie jest to niebezpieczeństwo groźne, gdy stanowi pobudkę do uczenia się. Tak właśnie reaguje człowiek kulturalny na to, czego w kulturze nie rozumie: — chce, aby mu to ktoś objaśnił, chce się tego nauczyć. — Gdy jednak niezrozumienie jest tak daleko posunięte, że nie łączy się z chęcią uczenia się, że nawet nie naprowadza na myśl, iż w tym, czego nie rozumiemy, musi być jakiś sens ukryty, wówczas prowadzi ono do używania dóbr kulturalnych niezgodnie z ich sensem. To już jest barbarzyństwo. Wandalowie burzyli najpiękniejsze świątynie, aby zdobyć materiał budowlany dla swoich chałup, bo nie rozumieli ani piękna, ani znaczenia historycznego tych zabytków kultury grecko-rzymskiej. — Współcześni eskimowie zjadają podobno świece, bo nie rozumieją, czy nie uznają ich przeznaczenia. — Barbarzyństwo jak cień idzie za wszelką kulturą. Skoro bowiem kultura wymaga wnikania w jej niezmysłowy sens, to przez to samo stwarza niebezpieczeństwo niezrozumienia lub złego zrozumienia.

Zwróćmy się obecnie do dóbr wewnętrznych. Czy i one posiadają dwuplanową budowę? — Tak, jak się zdaje! Można

¹⁾ Zwrócił na to uwagę N. Hartmann, *Das Problem des geistigen Seins*, str. 364 i n.

tu bowiem rozróżnić plan dyspozycji i plan przeżyć, które się w dyspozycjach utrwalają, lub z dyspozycji odnawiają. Jednakże charakterystyka tych dwu planów musi tu wypaść inaczej. Żaden z tych dwu planów nie podpada pod zmysły zewnętrzne. Obydwa są psychiczne. Jeden z nich jednak pojawia się w świadomości: — to plan przeżyć; drugi jest poza nią ukryty: — to plan dyspozycji. Pierwszy jest zatem wysunięty naprzód — drugi cofnięty w głąb.

Planu dyspozycyjnego nie znamy bezpośrednio. Objawia on się nam w naszych przeżyciach. Gdy jednak pragniemy poznać samych siebie, wnikać w najgłębszy nasz sens, cóż wówczas czynimy? — Nie pozostajemy w warstwie samych tylko przeżyć, która wydaje nam się wówczas zmienną i powierzchowną, jak warstwa falującej wody w oceanie; — lecz zapuszczamy sondę w głąb, ku temu, co w nas ustalone, chroniczne. Sięgamy, jednym słowem, do własnego charakteru, do własnej osobowości, i w tych utworach dyspozycyjnych szukamy sensu, który by nam wytłumaczył nas samych.

W podobny sposób postępują i biografowie, i historycy, i poeci, i praktyczni znawcy ludzi. Wszyscy oni starają się dotrzeć do tych przewodnich celów, dokoła których skrytalizował się charakter człowieka. W warstwie dyspozycyjnej zatem ukrywa się sens dóbr wewnętrznych. W nią trzeba wnikać, aby go odczytać.

Pomimo wielkich różnic, jakie zachodzą między dobrami zewnętrznymi i wewnętrznymi, stosunek między pierwszym i drugim ich planem układa się podobnie. Z pierwszego planu wyczytujemy drugi plan i w nim dopiero odnajdujemy sens całości.

Jak sobie wytłumaczyć dwuplanową budowę dóbr kulturalnych? — Stoi ona niewątpliwie w związku z ich trwałością, której są pozbawione przeżycia ludzkie. Jeżeli po upływie wieków możemy wnikać w myśli Homera i Platona, zawdzięczamy to temu, że zostały utrwalone za pomocą pisma. To, co w pismach platońskich jest rzeczą fizyczną: — perga-

min pokryty znakami — przetrwało i autora i Grecję starożytną, umożliwiając odrodzenie się i drugiego planu, gdy pismo natrafiło na odpowiednio przygotowanych i usposobionych czytelników. Nie należy, oczywiście, przypuszczać, aby ten drugi plan trwał na równi z pierwszym. Tylko to, co jest rzeczą fizyczną w wytworze zewnętrznym, trwa bez przerwy, dopóki nie zostanie zniszczone. Drugi plan natomiast aktualnie istnieje z przerwami i tak długo tylko, dopóki znaczenie, czy sens dobra żyje w umysłach czy sercach korzystających z niego ludzi. Zapomniany w bibliotece rękopis istnieje realnie tylko jako rzecz. Jego znaczenie umarło, może jednak odżyć, gdy go ktoś ze zrozumieniem przeczyta. Jego drugi plan jest czymś potencjalnym.

Otóż właśnie dlatego, że drugi plan nie ma ciągłego aktualnego istnienia, a gdy istnieje, to tylko dla pewnej osoby, lub pewnych osób — potrzebny jest plan pierwszy. Wobec planu drugiego odgrywa on rolę czynnika utrwalającego, mówiąc językiem K. Twardowskiego. Zabezpiecza on dobro kulturalne przed zabójczym dla jego drugiego planu działaniem czasu, czyni ten drugi plan bezczasowym, jak się wyraził N. Hartmann ¹⁾.

I w dobrach wewnętrznych istnieje taki czynnik utrwalający. Jeżeli jednak w dobrach zewnętrznych funkcję utrwalania spełnia pierwszy plan dzieła, to w dobrach wewnętrznych spełnia ją plan drugi. Przeżycia bowiem utrwalają się przy udziale dyspozycji. — Stąd i dalsza różnica. W wytworze zewnętrznym jeden plan spełnia funkcję utrwalania, a drugi jest nosicielem znaczenia i wartości. Tymczasem w wytworze wewnętrznym zarówno funkcja utrwalania jak sens i znaczenie związane są z tym samym planem dyspozycyjnym.

Pomimo tych różnic dochodzimy do wyniku, że wszystkie dobra kulturalne mają budowę dwuplanową. Nie jest to jednak wynik ostateczny. Analizę bowiem dóbr kulturalnych

¹⁾ Nikolai Hartmann, *Das Problem des geistigen Seins*, str. 364 i n.

można posunąć dalej, a wówczas okaże się, że w wielu z nich każdy z planów ma budowę warstwową. Weźmy np. książkę. Jej pierwszy plan składa się z papieru i dwu systemów znaków: liter, oraz przyporządkowanych do nich dźwięków mowy ludzkiej, które są przecież czymś fizycznym. — Z dużo większą ilością warstw można się spotkać, analizując drugi plan książki. Niechaj nią będzie Lilla Weneda. Pierwszą warstwę tego dzieła stanowią zmyślane dzieje dwu narodów: — Wenedów i Lechitów. Są one jednak tak przedstawione, że można się w nich dopatrzyć czegoś ogólniejszego: — tragedii kulturalnego narodu, który ulega brutalnej przemocy barbarzyńców. Ta aż nazbyt dobrze znana nam tragedia stanowi drugą warstwę w Lilli Wenedzie. Jest i trzecia. Dotrzemy do niej, jeśli poczniemy w Wenedach dopatrywać się jednej warstwy współczesnego poecie narodu polskiego, a w Lechitach drugiej. Wenedzi to uwrażliwiona na piękno inteligencja polska; — Lechici — to szlachta, „wiążąca duszę anielską w szerepie rubasznym”. — Idąc po tej drodze, dojdziemy i do czwartej warstwy. Ma ona charakter najbardziej osobisty. Jest to tragedia poety nie rozumianego przez swoje otoczenie. Tylko przyjaciel przy nim stoi, tylko garstka skazanych na zagładę Wenedów go rozumie. Panująca natomiast warstwa narodu, „ma smak do kapusty i kwaszonych ogórków”, głucha jest natomiast na dźwięki „fantastycznie nastrojonej lutni”.

Nie każde dzieło można rozważać z tak wielu punktów widzenia, nie każde nasuwa tak wiele refleksyj. Są dzieła ubogie w sens i bogate. Do najbogatszych należą arcydzieła sztuki. Ich to cechą charakterystyczną jest wielowarstwowa budowa drugiego planu. Poza najdostępniejszym sensem ukrywają się w nim sensy coraz dalsze i coraz głębsze, aż do tej granicy, kiedy już słowa poczynają „kłamać głosowi, a głos myślom kłamie”. Środki, którymi rozporządza rzeźba, malarstwo, nawet poezja poczynają zawodzić, gdy chodzi o oddanie „mroku tajemnic”, który „nas otacza”, gdy chodzi o wyrażenie przeczuć, sięgających do dna sumienia ludzkiego i do

rdzenia bytu. Pozostaje jednak jeszcze muzyka. I ona to właśnie jest tą sztuką, która najlepiej umie wyrażać to, co niewypowiedziane. Jej też najgłębszy sens bywa najbardziej niezgłębnym.]

Analizując dobra kulturalne, doszliśmy do rozróżnienia w nich dwu planów: — przedniego i tylnego. Każdy z nich bywa jeszcze w wielu wytworach złożony z paru lub kilku warstw. Ale to jeszcze nie wszystko. Można bowiem z kolei poddać analizie każdą z warstw z osobna. A wówczas się okaże, że one składają się z wielkiej, nieraz ilości szczegółów. Wszystko to razem świadczy o tym, jak bardzo skomplikowaną bywa budowa dzieł ludzkich. Są one nieraz jak światy. Takie też wrażenie wywierają zarówno na swych twórców, jak na odbiorców — tych przynajmniej, którzy w nie wchodzi z czcią i zrozumieniem.

2. Spoistość dóbr kulturalnych

Wytwory kulturalne można rozkładać na plany, warstwy i inne liczne składniki. A jednak każdy z takich wytworów stanowi pewną całość. I to jest ta cecha, po której na pierwszy rzut oka poznajemy, że mamy do czynienia nie z przypadkową igraszką przyrody, lecz z dziełem człowieka. Sens wytworów kulturalnych bywa nieraz trudny do odcyfrowania. Archeologowie często polemizują między sobą, do czego mógł służyć odnaleziony w jakiejś mogile przedmiot? Że jednak ten przedmiot był kiedyś zrobiony przez człowieka, to poznają od razu właśnie po tym, że on nie jest przypadkowym połączeniem części, ale że wszystko w nim trzyma się siebie, że on jest nie agregatem, lecz budową, że stanowi całość i przy tym tym lepiej związaną, im jest doskonalszy.

Na tę właściwość wytworów kulturalnych nie od dzisiaj już wskazywali różni autorowie. P. Simmel użył terminu: „Bündigkeit” dla jej oznaczenia. W naszej literaturze W. Rubczyński nazwał ją ł a d e m. Rozumiał przy tym przez ład nie

tylko „przejrzysty związek części między sobą i z całością”, lecz również „jedność dynamiczną, podobną do życiowej jedności jestestwa”. Ta jedność dynamiczna objawia się w tym, że raz powstałe dzieło ludzkie rozradza się w nowych dziełach, jak organizm roślinny, czy zwierzęcy rozradza się, wydając potomstwo. „Ład genialnego pomysłu naukowego i wielkiego dzieła sztuki jest więcej niż szczelnym połączeniem składników. Jest tym czymś jednym, co wydaje z siebie wiele twórców do swojego rodzica pod pewnymi względami podobnych i wiele innych pod innymi względami od niego różnych, a które przecież ciążą i zbiegają się napowrót, nie realnie, lecz odniesieniami wzajemnymi, zależnościami swoich treści myślowych lub jakości uczuciowych w owym swoim źródle i ogniskowym punkcie” ¹⁾.

Co Simmel nazwał: *Bündigkeit*, a Rubczyński łądem, to nazwę spoistością wytworu kulturalnego. Wytwór wówczas ze względu na tę cechę wypadnie uznać za układ spoisty. I rzeczywiście, ma on wszelkie cechy układu spoistego, ma bowiem jako całość pewną jakość, której nie odnajdujemy w jego częściach składowych. Tak np. dom tylko jako całość jest domem. Tej cechy nie posiada żadna z cegieł, których użyto do budowy.

Spoistość owa bywa spoistością różnego stopnia i różnego rzędu. Wystarczy porównać utwór literacki gorszego autora z utworem mistrza, aby zrozumieć, jak różny może być stopień spoistości. Tam niezgrabna kompozycja, luźny związek myśli, jedne części za szeroko opracowane — inne nie dość rozwinięte, całość połatana, posztukowana, nie tłumacząca się wyraźnie. — Tu wszystko jak ulane, każdy szczegół na swoim miejscu, wszystkie części łączą się ściśle ze sobą, wszystkie należą w jakiś konieczny sposób do całości, która ma prostotę i piękno dobrze związanej architektury. — Nie potrzebujemy zresztą sięgać po przykłady aż do arcydzieł piśmiennictwa. Spoistością bowiem, i to wysokiego

¹⁾ W. Rubczyński, *Zarys Etyki*, str. 247—248.

stopnia odznaczają się również najcodzienniejsze przedmioty. Odnajdziemy ją przecież i w dobrze zrobionym krześle, i w dobrze zrobionym buciku, i w udanym nożu do rozcinania papieru. W. Witwicki nazwał takie przedmioty dobrze zamkniętymi układami spoistymi ¹⁾.

Innego rodzaju spoistością jest „jedność dynamiczna”, o której mówił W. Rubczyński. Nie jest ona bowiem spoistością poszczególnych wytworów, lecz spoistością łączącą całe grupy wytworów w układy spoiste wyższego rzędu. Na takie układy rzeczywiście składają się obrazy, należące do jednej szkoły malarskiej, albo dzieła naukowe, zapłodnione przez pewną hipotezę. W tego rodzaju wypadkach mamy do czynienia ze spoistością wyższego rzędu. Można iść w tym kierunku jeszcze dalej i badać spoistość wielkich prądów życia duchowego — takich jak humanizm, oświecenie, romantyzm. — Spoistością najwyższego rzędu będzie wreszcie spoistość całych kultur, takich jak zachodnio-europejska, mahometańska, indyjska, chińska i t. p. Każda bowiem z tych kultur jest rzeczywiście układem, zbudowanym na pewnych właściwych sobie założeniach. Każda też z nich ma swój odrębny styl. Od czasów W. Diltheya nie brak rozważań, poświęconych układom spoistym tych najwyższych rzędów. Można nawet powiedzieć, że w naszych czasach przyszła moda na tego rodzaju rozważania. W nich to wyładowuje się popęd do spekulacji — ten sam popęd, który dawniej stwarzał wielkie systemy metafizyczne. Takie przynajmniej wrażenie czynią książki O. Spenglera ²⁾, M. Bierdiajewa ³⁾, M. Massis'a ⁴⁾ i wielu innych.

Jak wytłumaczyć, że dobra kulturalne są spoiste? Już sam ten fakt, że spoistość cechuje wszystkie dobra kulturalne

¹⁾ W. Witwicki, *Psychologia*, wyd. Zakł. im. Ossolińskich, 1925, t. II, str. 91.

²⁾ O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, München, 1927, 50-te wyd.

³⁾ M. Bierdiajew, *Nowe średniowiecze, Un nouveau moyen age*, Paris, Płoń, 1927.

⁴⁾ H. Massis, *Défense de l'Occident*, Paris, Plon, 1927.

i wszystkie warstwy kultury, wskazuje na to, że wyjaśnienia trzeba szukać w czymś takim, co tkwi w każdym wytworze kulturalnym. Tym czymś może być tylko sens wytworu. I jakże mogłoby być inaczej, skoro dobra kulturalne są wynikami wytwórczych czynności kulturalnych, a te czynności zmierzają zawsze do realizowania pewnych wartości normatywnych? Mogą one ten cel osiągnąć jedynie przez przystosowanie zarówno wszystkich szczegółów powstającego wytworu jak jego całości do tej wartości, która ma jego sens stanowić. Z tego właśnie przystosowania dobra kulturalnego do jego sensu powstaje jego spoistość. Toteż im przystosowanie do sensu większe, tym spoistość ściślejsza. W zegarku wszystko jest przystosowane do mierzenia czasu. Wystarczy jedno kółko wyjąć, aby zepsuć całość. W sonecie wszystko jest przystosowane do pewnej wartości estetycznej. Wystarczy złośliwy błąd zecerski w jednym wyrazie, aby zepsuć sonet.

Zależność spoistości dóbr kulturalnych od ich sensu wyraźnie zaznacza się, gdy chodzi o takie wytwory wewnętrzne, jak charakter i osobowość. Ich spoistość jest tym większa, im głębszy sens, im mocniej zarysowany cel życia. Gdy ktoś sprzeniewierza się celowi swego życia, lub w jakiś inny sposób go traci, wówczas i jego świat wewnętrzny poczyną się rozprzegać. Wiązania charakteru się rozluźniają, osobowość się rozpada. W całym życiu duchowym takiego człowieka wszczyną się zamęt i chaos.

Nie inaczej dzieje się i w życiu narodów. Im głębszy i mocniejszy ich sens, tym większa spoistość. Gdy natomiast sens się zatracą, lub rozbija na różne zwalczające się nawzajem sensory, wówczas i spoistość zbiorowego życia duchowego się rozluźnia, aż wreszcie następuje anarchia i chaos. Taki to świat odmalował Z. Krasiński w przejmującym swą głęboką prawdą *Wstępie do Irydiona*. „Już się ma pod koniec starożytnemu światu — wszystko, co w nim żyło, psuje się, rozprzega i szaleje — Bogi i ludzie szaleją”. — Pewne objawy rozkładu, pochodzącego z podobnego źródła, zaznaczyły się

również w sferach, które zawiodły podczas wojny 1939 i 1940 roku. Trzeba gorąco umiłowanego celu, trzeba wielkiej idei — aby mogło powstać nowe życie — głębsze i bardziej zwarte od tego, które pochłonęły fale potopu...

Rozprzeganie się tworów ludzkich na skutek zatracania się ich sensu daje się obserwować w tych wypadkach, gdy te twory urobione są z dyspozycji psychicznych, a więc z materiału żywego, samoczynnego. Tak jest, gdy chodzi o osobowość jednostkową lub zbiorową. Tam natomiast, gdzie sens zrealizował się w materiale martwym, takiego rozchodzenia się sensu ze spoistością być nie może. Martwy bowiem materiał, skoro raz został przystosowany do jakiegoś sensu, zachowuje sztywno to przystosowanie, choćby ten sens zatracił się w życiu duchowym jednostek i grup społecznych. Dlatego to zewnętrzne wytwory kulturalne mogą stać się niezrozumiałymi dla potomnych, mogą ulec rozmaitym uszkodzeniom, ale nie mogą utracić spoistości tylko dlatego, że ich sens zaginął. Nie utraciły jej też dotychczas dostojne ruiny Partenonu, choć się nad nim znęcało tylu już barbarzyńców.

Jeżeli zatem dla dowiedzenia naszej tezy, że spoistość dóbr kulturalnych wynika z ich przystosowania do sensu, nie możemy się w stosunku do wytworów zewnętrznych posłużyć tym argumentem, który się nadaje do wytworów wewnętrznych, to przynajmniej rozumiemy, dlaczego to jest niemożliwe.

3. Sfruktury wewnętrzne i zewnętrzne

Dobra kulturalne są układami spoistymi. Ale i kryształy śniegu są również układami spoistymi i to nawet wysokiego stopnia. Czy nie ma jakiejś różnicy pomiędzy układami spoistymi natury i kultury? — Otóż jest! — a polega na tym, że układy spoiste natury nie są zorganizowane dokoła żadnej wartości, a układy spoiste kultury są zawsze zorganizowane dokoła jakiejś wartości normatywnej. Można by je wobec

tego nazwać aksjocentrycznymi. Zamiast przydługiego terminu: układ spoisty aksjocentryczny będę używał krótkiego terminu: *s t r u k t u r a*. Termin ten w tym właśnie znaczeniu wprowadzili do literatury W. Dilthey i E. Spranger.

Skoro dobra kulturalne dzielą się na zewnętrzne i wewnętrzne, to i struktury są chyba tych dwu rodzajów. Tak też jest istotnie! Dzieło sztuki, rozprawa naukowa, samochód: — to struktury zewnętrzne; — natomiast wykształcenie, charakter, osobowość: — to struktury wewnętrzne.)

Te dwa rodzaje struktur najwidoczniej nie są w kulturze wzajemnie od siebie izolowane, jak — powiedzmy — dusza i ciało w systemie filozoficznym Malebranche'a. Przeciwnie muszą być one dla siebie nawzajem otwarte, skoro prądy życia duchowego płyną bez przeszkód zarówno przez jedno, jak drugie; skoro to, co się rodzi w strukturach wewnętrznych, znajduje wyraz w strukturach zewnętrznych, a te znowu wpływają potężnie na umysły, charaktery i osobowości. Wejrzymy bliżej w tę sprawę.

Wiemy już od K. Twardowskiego, iż każdy wytwór wewnętrzny jest wynikiem czynności psychofizycznej. Ale ponieważ tę znowu czynność z kolei wolno wyprowadzić z pewnej struktury wewnętrznej, więc i wytwór zewnętrzny wolno nam uważać za pośredni wynik struktury wewnętrznej. Tak też zapatrują się nań badacze wytworów. Dlatego to w monografiach, poświęconych twórczości poetów, dużą rolę odgrywają rozważania, poświęcone ich indywidualności, charakterowi, osobowości. Niedyskretne nieraz wnikanie w najintymniejsze zakątki duszy poety jest tym usprawiedliwione, iż dopiero w świetle tych badań stają się zrozumiałe jego utwory. I rzeczywiście, trzeba znać biografię Byrona, aby w pełni rozumieć Wędrowniki Childe Harolda. Utwory Słowackiego z okresu mistycyzmu stały się o wiele zrozumialsze po wyjściu ostatniego tomu monografii J. Kleinera. W niej odsłonił się przede wszystkim wewnętrzny świat poety-mistyka,

i dopiero przez ten pryzmat uzyskaliśmy lepszy niż dawniej wgląd w dzieła autora Króla Ducha ¹⁾.

Swoją drogą, w interpretacji psychologicznej dzieł ludzkich nie można się posuwać zbyt daleko. Nawet bowiem w najbardziej osobistych utworach poetyckich są wątki obiektywne, rzeczowe. Cóż dopiero, gdy chodzi o dzieła naukowe. W nich panuje duch obiektywizmu. Osobiste uczucia autora są wykluczone z pracy matematycznej. Chcąc ją zrozumieć, trzeba właśnie wziąć zupełny rozbrat z wszelkimi subiektywnymi przeżyciami i wgłębić się w świat stosunków, zachodzących między wielkościami. Nie jest to świat naszych myśli, lecz przedmiotów naszych myśli. A to stanowi zasadniczą różnicę. Śmiertelny grzech psychologizmu polegał właśnie na przeoczeniu tej różnicy.

A jednak i rozprawa matematyczna jest wynikiem czynności kulturalnej, a ta czynność znowu rodzi się z pewnej struktury wewnętrznej. W danym wypadku będzie to struktura bardzo niepodobna do struktury egotycznego poety. Gdy bowiem struktura wewnętrzna matematyka odwrócona jest od wszystkiego, co subiektywne i skierowana na to, co obiektywnie prawdziwe, to struktura egotycznego poety cała jest zbudowana dokoła wartości, objawiających się w świecie jego własnych przeżyć.

Przykłady te zdają się świadczyć o tym, iż dobra zewnętrzne rodzą się z pokrewnych sobie struktur wewnętrznych. Nie odchylają się pod tym względem od rozpatrywanych dotychczas i dobra obsługujące, byle tylko nie interpretować ogólnej zasady zbyt drobiazgowo. Tak np. kto wytwarza maszyny rolnicze, nie koniecznie musi mieć strukturę wewnętrzną rolnika, ale musi go rozumieć i musi mieć nastawienie praktyczne.

Zwróćmy się teraz do dóbr kulturalnych pośredniczących. Dobra te, będąc wyrazami jakichś znaczeń, same z kolei te znaczenia wyrażają. W jaki sposób to jest możliwe? W jaki

¹⁾ J. Kleiner, Juliusz Słowacki, tom IV, cz. I, II, Poeta Mistyk, W-wa, 1927.

sposób wytwór psychofizyczny, będący, ściśle się wyrażając, rzeczą fizyczną, może w osobnikach ludzkich odtwarzać przeżycia takie same, lub przynajmniej podobne do tych, jakich doznawał i jakie w nim wyraził jego twórca? — Według K. Twardowskiego dzieje się to dzięki temu, że „wytwór psychofizyczny, w którym się wyraża jakiś wytwór psychiczny, sam może się stać częściową przyczyną powstania takiego samego lub podobnego wytworu psychicznego, a to tym sposobem, że wywołuje czynność psychiczną taką samą jak ta, dzięki której sam powstał, albo przynajmniej do niej podobną. Tak np. rysunek, w którym się wyraża myśl rysownika, tylko wtedy myśl tę naprawdę wyraża, jeżeli w oglądającym rysunek osobniku powstaje myśl, odpowiadająca tej, którą miał rysownik, kreśląc swój rysunek” ¹⁾.

Wytwór zatem pośredniczący musi być częściową przyczyną powstania odpowiednich czynności, aby mógł je wywołać w osobnikach ludzkich, na których działa. Znaczy to, iż spodziewanego efektu można oczekiwać dopiero wówczas, gdy do częściowych przyczyn, tkwiących w wytworze, dołączą się pozostałe. Tych zaś pozostałych trzeba się, według K. Twardowskiego, doszukiwać w „odpowiednich dyspozycjach osobnika” ²⁾. Że tu rzeczywiście w grę wchodzi dyspozycje osób, na które wytwór ma działać, o tym łatwo się przekonać na następującym przykładzie. Patrzę na papier pokryty pismem arabskim i nic nie rozumiem. Do tego bowiem, aby się we mnie odtworzyło znaczenie tego pisma; potrzeba, abym posiadał co najmniej dwie dyspozycje: znajomość pisma arabskiego i znajomość języka. Bywa jednak i tak, że ktoś posiada jedno i drugie, a jednak, choć rozumie wyrazy, to jednak nie ujmuje sensu. Tak Kajetan Koźmian i Ludwik Osiński nie rozumieli poezji A. Mickiewicza. Tego rodzaju wypadki wskazują na to, że do częściowych przyczyn, tkwiących w czytelniku pisma, trzeba jeszcze zaliczyć

¹⁾ K. Twardowski, O czynnościach i wytworach, 31.

²⁾ Tamże, dopisek 1).

jego strukturę wewnętrzną. Struktura ta musi być w jakiś sposób pokrewna strukturze znaczenia pisma, aby mogło nastąpić możliwie wierne jego odtworzenie. Dopiero o takim, kto w ten sposób przeczytał pismo, mówimy, że je całkowicie zrozumiał. Gdy brak pokrewieństwa struktury zewnętrznej i wewnętrznej, czytelnik może „minąć pismo”, jak powiedział Norwid, lub zrozumieć je inaczej, niżby pragnął autor.

Znowu zatem natrafiamy na pokrewieństwo struktur! Co prawda, w związku z przykładem, któryśmy obrali, może się nasunąć wątpliwość, czyśmy tu w ogóle mieli do czynienia ze strukturą zewnętrzną? Może na znaczenie pisma złożyły się same tylko przeżycia autora? Może wobec tego mieliśmy do czynienia z pokrewieństwem dwóch struktur wewnętrznych: — jednej autora, a drugiej czytelnika, wytwór zaś odegrał rolę tylko łącznika? — był czymś w rodzaju telefonu, łączącego dwie porozumiewające się ze sobą osoby?

Że to tak bywa, że wytwór jest często tylko pośrednikiem, a jego własne ukształtowanie nie gra przy tym większej roli, to nie ulega żadnej wątpliwości. Tak jest w wypadku, gdy wywieszony na ścianach sali napis nakazuje licznemu zebraniu wstrzymać się od palenia, albo gdy mundur wskazuje na to, że ktoś jest nosicielem władzy. Nie zapominajmy jednak, że te widome znaki są tylko pierwszymi planami dóbr kulturalnych. Drugim ich planem natomiast jest ich znaczenie, pokrywające się z sensem. Otóż ten drugi plan jest strukturą i przy tym taką, która odgrywa decydującą rolę w tych wypadkach. Jest to struktura wielu nieraz myśli, uczuć i dążeń, wyrażona w znaku.

Bywa i tak, że oprócz struktury drugiego planu również struktura pierwszego planu odgrywa wybitną rolę, i wówczas nie ma już najmniejszej wątpliwości, że mamy do czynienia ze strukturą zewnętrzną. Taki wypadek zachodzi z dziełami sztuki. Rozplanowanie brył w dziełach architektury, skomplikowane układy tonów w muzyce czystej, harmonie linii i barw w ornamentach: — wszystko to są struktury zewnętrzne, które

wywierają głęboki wpływ na ludzi, o ile w nich natrafiają na pokrewne struktury wewnętrzne. Gdy tego pokrewieństwa nie ma, człowiek „mija” sztukę zupełnie tak samo, jak „mija pismo”.

A jak jest z dobrami obsługującymi, któreśmy umyślnie zostawili na boku, ponieważ one ani nie są wyrazami czynności, które je wytwarzają, ani tych czynności nie wyrażają? ¹⁾). Choć z tego względu stanowią one osobną grupę, to jednak i na nich można wykazać, jak ważną dla kultury jest rzeczą, aby pomiędzy ich strukturą zewnętrzną, a strukturą wewnętrzną ludzi posługujących się nimi zachodziło jakieś pokrewieństwo. Istotnie, czym sobie wytłumaczyć, że rolnik rwie się do pługa, mechanik do maszyny, a żołnierz do szabli? Sama wiedza techniczna tego nie wyjaśni. Można ją posiadać, a stronić od używania dobra technicznego — można jej nie mieć, a jednak zapominać o świecie Bożym na widok lokomobili, jak to się zdarzyło Henrykowi Fordowi, gdy był młodym chłopcem. Maszyna go „brała”, jak kogo innego „bierze” muzyka, a kogoś trzeciego historia lub filozofia ²⁾).

Ze wszystkiego tego wnosimy, że jednak potrzeba pokrewieństwa struktur zewnętrznych i wewnętrznych, aby one były nawzajem dla siebie otwarte i przepuszczały prądy życia duchowego. Na czym jednak może polegać to pokrewieństwo? — Nie na podobieństwie materiału — to pewne! Gdy bowiem struktury wewnętrzne są układami dyspozycji psychicznych, to drugi plan układów zewnętrznych „zrobiony jest” z przeżyć, a pierwszy plan z tworzywa fizycznego, a więc np. ze stali, miedzi, kamienia, drzewa, dźwięków i t. p. Zresztą różnice materiału nie odgrywają w układach spoistych istotnej roli. Melodia pozostanie melodią, choć zmienić jej tony, transponując ją do innej tonacji. Swastyka pozostanie swastyką niezależnie od tego, czy ją ułożymy z zapalek, czy guzików. Nie w materiale rzecz, ale

¹⁾ Patrz w tej sprawie wyżej, Rozdz. VII, 4.

²⁾ H. Ford, *Moje życie i dzieło*, Warszawa, 1925, str. 25 i n.

w jego u k ł a d z i e. I to jest właśnie okoliczność, dzięki której istnieją liczne mosty między światem wewnętrznym i zewnętrznym. Ona to sprawia, że pewien układ tonów muzycznych mówi do nas tak bezpośrednio, jakby dusza mówiła do duszy, ona sprawia, że bezpośrednio rozumiemy harmonię barw, lub pewien układ brył w architekturze.

Na przeszkodzie do przyjęcia tych faktów tak po prostu, jak one nam są dane w doświadczeniu, stoją przesady psychologii asocjacyjnej, która za pierwotne dane doświadczenia wewnętrznego uznaje t. zw. elementy psychiczne, a więc wrażenia, proste uczucia, i może jeszcze chcenia i sądy. Przy tym założeniu każdy układ spoisty jest skomplikowanym tworem, do którego dochodzimy drogą kojarzenia ze sobą powtarzających się często po sobie elementów. O bezpośrednim ujmowaniu układów spoistych przy tym poglądzie nie może być mowy — cóż dopiero o bezpośrednim rozumieniu życia duchowego, wyrażonego w wytworze psychofizycznym.

Układy spoiste zewnętrzne i wewnętrzne mogą być dla psychologa tego kierunku skojarzone ze sobą, mogą być skutkiem tego sobie p r z y p o r z ą d k o w a n e, ale nie będą sobie pokrewne. Jakość postaci jednego nie może być jakością postaci drugiego ¹⁾. — Mniej przy tym nieporównywalnymi z układami psychicznymi wydadzą mu się układy np. tonów muzycznych, upływają one bowiem w czasie, podobnie jak w czasie tylko istnieją wszelkie układy psychiczne. W jaki jednak sposób przestrzenny układ barw, czy brył może być pokrewny czasowemu układowi myśli i uczuć?

Tego rodzaju obiekty z wielką siłą przekonania zwalczają obecnie czołowi przedstawiciele t. zw. psychologii postaci ²⁾. Według nich układy zewnętrzne i wewnętrzne mogą być do siebie podobne i często są do siebie podobne. To, że

¹⁾ Jakość postaci: — tak tłumaczą termin Ch. Ehrenfelsa: Gestaltqualität.

²⁾ Przez postać rozumieją oni mniej więcej to samo, co myśmy za W. Witwickim nazwali układem spoistym. W naszej literaturze informuje o tej szkole psychologów książka W. Szewczuka p. t. Psychologia postaci, Warszawa, 1937.

jeden układ jest przestrzenny, a drugi czasowy, nie stanowi przy tym przeszkody. Dzięki temu w układach, podpadających pod zmysły zewnętrzne, dane nam są układy psychiczne — i przy tym dane są nie tylko pośrednio, dzięki kojarzeniu, powiedzmy, wyrazu cudzej twarzy z wyrazem własnej twarzy, a tego znów wyrazu z uczuciem naszej radości, która się tak wyrażała — lecz również bezpośrednio. W. Köhler powołuje się przy tym na to, że dzieci kilkutygodniowe reagują radośnie na uśmiechniętą twarz matki, choć jeszcze nie miały możliwości zaobserwować, jaki wyraz ich własnej twarzy towarzyszy radości. Szympansy reagują również trafnie na wyraz twarzy i całe zachowanie się swego dozorczy.

W toczącej się dokoła tych zagadnień polemice między psychologami starszej i nowszej szkoły jestem po stronie psychologów postaci. Przyjmuję, że układy spoiste bywają do siebie podobne nawet wówczas, gdy jedne są zewnętrzne, a drugie wewnętrzne, jedne przestrzenne, a drugie czasowe. Co więcej, gdy chodzi o układy aksjocentryczne, potrafię wskazać, co bywa wspólnym momentem w dwu układach, należących na pozór do zupełnie różnych światów. Otóż momentem tym jest *s e n s*, czyli ta wartość, dokoła której każda struktura jest zorganizowana. Ten sam *sens* bywa wspólny strukturom zarówno zewnętrznym, jak wewnętrznym. W związku z tym nasuwa się pytanie, czy wspólność sensu nie wystarcza do wytworzenia tego pokrewieństwa struktur, którego potrzeba, aby one były dla siebie otwarte?

Pytanie to można rozstrzygnąć tylko na podstawie doświadczenia. Przyjrzyjmy się strukturom, zbudowanym dokoła jednego sensu. Niech tym sensem będzie pośrednictwo handlowe, połączone z zyskiem kupieckim. Czy nastawienie na te cele nie wytwarza pokrewieństwa duchowego między kupcami? Mogą oni konkurować ze sobą, mogą się zwalczać nawzajem, ale się jednocześnie rozumieją. Ciekawsze jest to, że prawdziwy kupiec czuje się wśród ksiąg handlowych, w składzie towarów, w sklepie również we własnej atmosferze. I te bowiem dobra zewnętrzne nastawione są na te same

cele, którym służą kupcy. Zarówno ludzie, jak rzeczy i instytucje świata handlowego są pokrewnymi sobie strukturami.

[Zupełnie inny obraz rozłoczy się przed nami, gdy weźmiemy struktury o sensach różnych. Postawmy obok kupca artystę! Ci dwaj ludzie mogą się najzupełniej nie rozumieć nawzajem, bo ich struktury są nastawione na zupełnie różne sensory. Mogą też nie mieć żadnego zrozumienia dla dóbr kulturalnych, które wytwarzają. Kupiec, prowadzący mydlarnię, bardzo często nie zna się na dziełach sztuki, artysta natomiast źle się czuje, gdy mu wypadnie kupować i sprzedawać mydło i świece. Nie jest zresztą wykluczone, że kupiec zna się na sztuce, a malarz, czy rzeźbiarz potrafi być dobrym kupcem. Lecz wówczas powiadamy, że kupiec nie jest tylko kupcem: — tkwi w nim również kawałek artysty; artysta znowu nie jest tylko artystą: — ma on w sobie i żyłkę do handlu.]

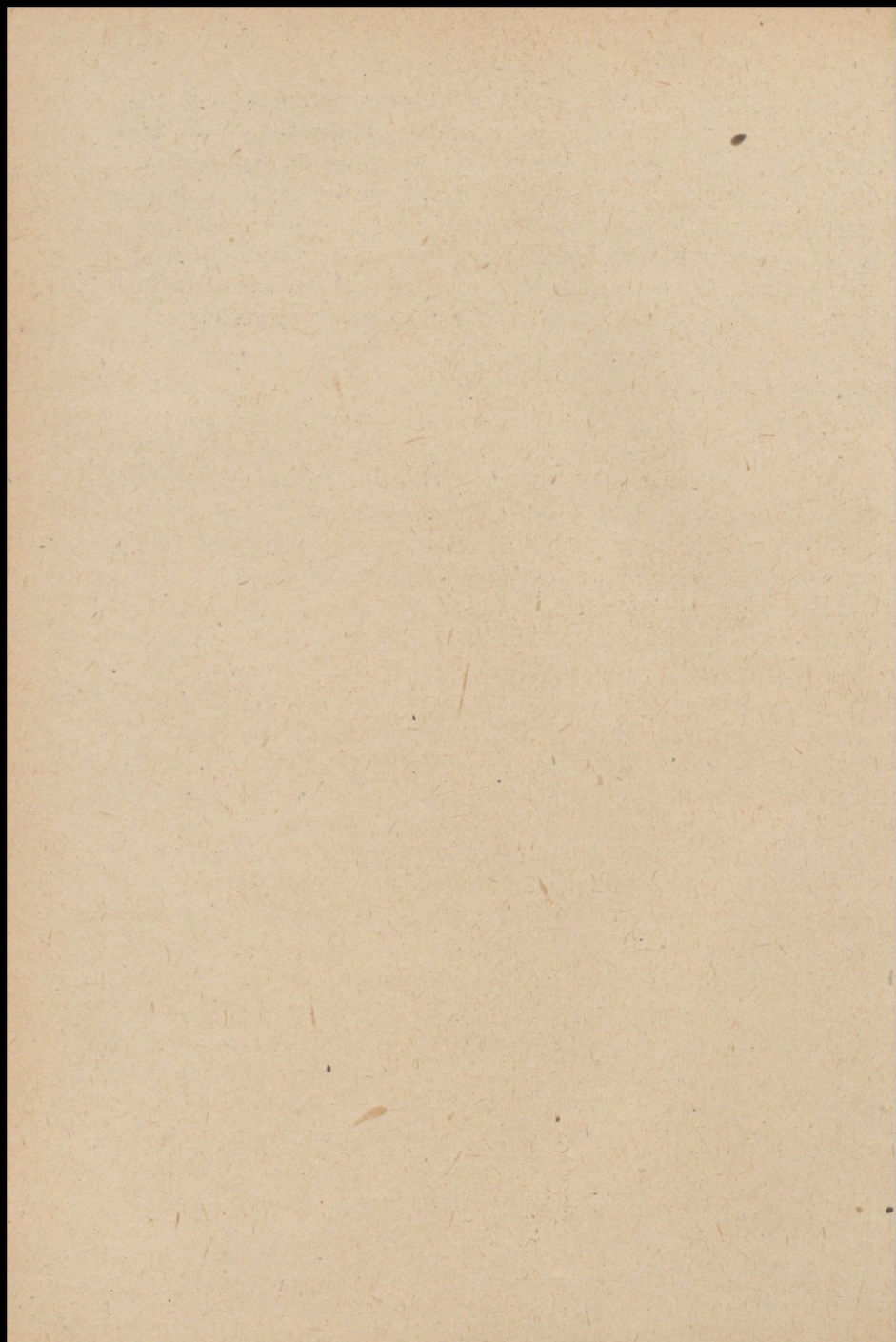
Takie zespolone struktury zdarzają się nawet częściej od prostych. E. Spranger, który rozróżnił sześć zasadniczych struktur wewnętrznych, a mianowicie: struktury człowieka religijnego, teoretycznego, estetycznego, ekonomicznego i społecznego w dwu odmianach: współpracownika i władcy — wyszedł z założenia, że w każdym normalnym osobniku tkwią zarodki wszystkich sześciu struktur, rozwijają się jednak tylko niektóre z nich, albo tylko jedna, pozostałe zaś zostają niejako zagłuszone¹⁾.

Struktury sprangerowskie dałoby się z łatwością odnaleźć i w dobrach zewnętrznych właśnie dlatego, że zasada podziału było dla Sprangera nastawienie człowieka na różne kategorie wartości. A nastawione na świat wartości są zarówno struktury wewnętrzne, jak zewnętrzne. Wspólność wartości sprzęga je ze sobą. Ona też sprawia, że prąd życia duchowego płynie zarówno przez struktury wewnętrzne, jak zewnętrzne.

Na pytanie zatem, któreśmy sobie postawili, odpowiadamy twierdząco. Wspólność sensu wystarcza do wytworze-

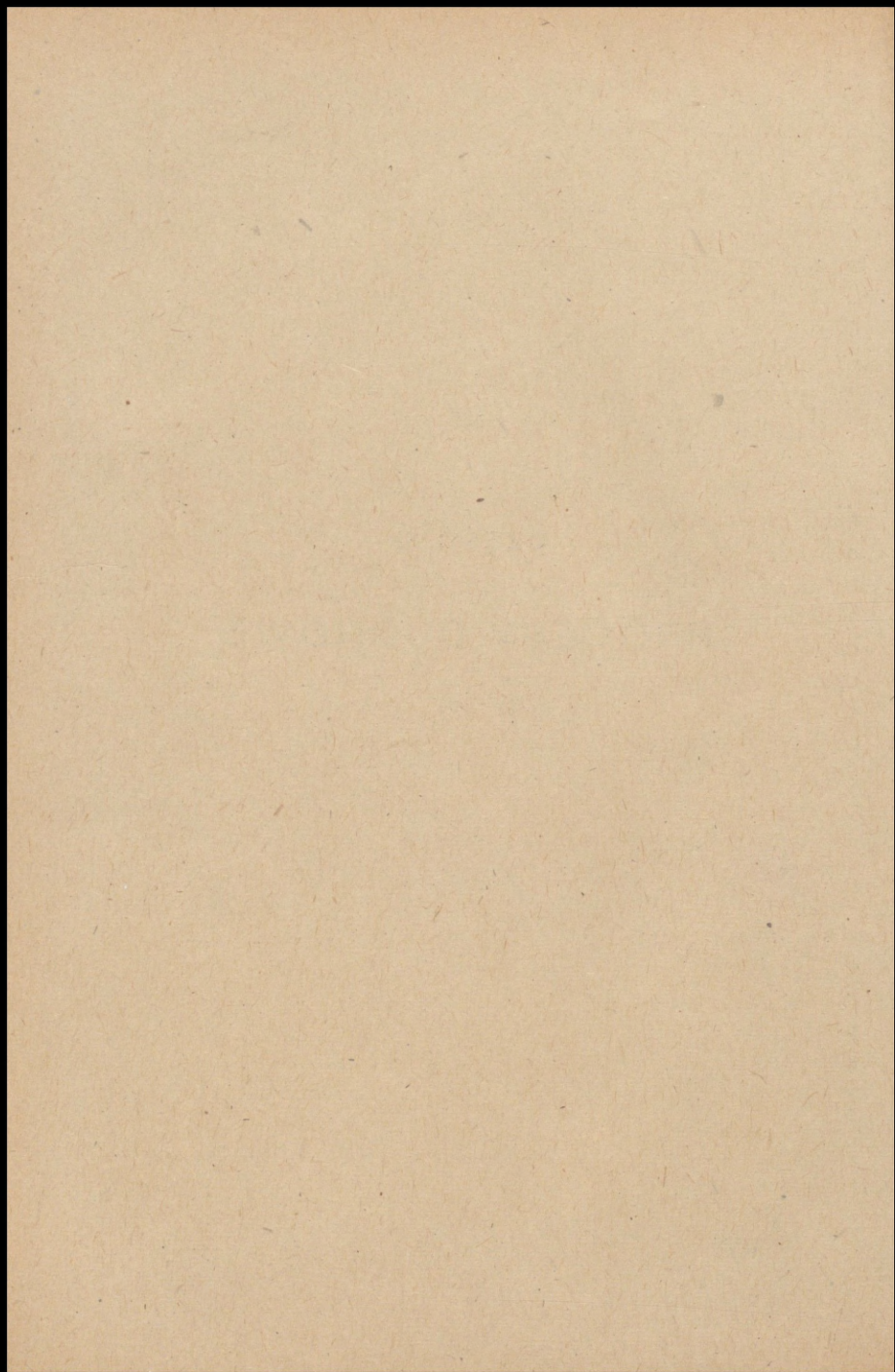
¹⁾ E. Spranger, *Lebensformen*, Halle, 1925.

nia tego pokrewieństwa struktur, którego potrzeba, aby one były nawzajem dla siebie otwarte. Nic dziwnego! — toć ten sens jest jakby osią, dokoła której krystalizują się te struktury. To, że dwie struktury: — jedna wewnętrzna, a druga zewnętrzna, zorganizowane są dokoła tej samej wartości, powoduje zapewne jakąś wspólność również w zakresie jakości ich postaci. Jakie tu jednak zachodzą zależności — na to przy obecnym stanie badań odpowiedzieć nie potrafimy.



CZĘŚĆ III

PROCESY DUCHOWE



Rozdział IX

TRZY PROCESY DUCHOWE SPLECIONE W JEDEN

1. Kultura martwa i żywa

Dotychczas zajmowaliśmy się osobno czynnościami kulturalnymi i osobno wytworami. Takie oddzielenie czynności od wytworów było jednak czymś sztucznym. W żywej kulturze go nie znajdujemy. Ona jest zawsze całością, na którą składają się zarówno czynności jak wytwory. Chcąc też tę całość badać, trzeba zwrócić uwagę na współdziałanie czynności z wytworami. Ono bowiem dopiero jest życiem duchowym. Przystępuję obecnie do badania tych spłotów, które powstają ze współdziałania wyodrębnionych przez abstrakcję składników kultury.

Nie wszyscy rozumieją, że kultura składa się nie z samych tylko wytworów. Niektórzy pojmują ją jeszcze ciaśniej, redukując do wytworów zewnętrznych. To są ludzie niezdolni do ujmowania imponderabiliów kultury. Pogrążeni w grubym sensualizmie, zdolni są jeszcze zrozumieć, że na kulturę składają się takie rzeczy, jak: budynki, narzędzia, maszyny, książki, dzieła sztuki. ale nie rozumieją tego, że do kultury narówni z lokomotywą należy i umysł inżyniera, który ją skonstruował, i wola pracowników przemysłowych, którzy ją wykonali; — przeoczą również procesy twórcze i wytwórcze, bez których lokomotywa by nie powstała, oraz czynności związane z obsługiwaniem gotowej maszyny, bez czego nie ruszyłaby z miejsca.

Na przykładzie lokomotywy wyraźnie się zaznacza, jak

z ponderabiliami kultury wiążą się imponderabilia i to zarówno o charakterze wytworów jak czynności. Tego związku brakuje jedynie w kulturach martwych. Kultury te tym właśnie się różnią od żywych, iż się składają już tylko z wytworów i to nie wszystkich. Nie ma w nich struktur wewnętrznych — są tylko zewnętrzne. Z nich te, które się najlepiej oparły zębowi czasu. Są to wytwory utrwalone w najbardziej odpornych materiałach. Kultura martwa ma skutkiem tego charakter wytworowy i ponderabilny.

Zupełnie inaczej przedstawia się rzecz z kulturą żywą. To, co sprawia, że ona żyje, to są właśnie imponderabilia, splecione w jedną całość z ponderabiliami. Wśród imponderabiliów zaś szczególnie ważną rolę odgrywają czynności kulturalne. Aby w pełni zrozumieć, że kultura żywa nie ma charakteru wytworowego, pomyślmy sobie, co by się z nią stało, gdyby tak nagle zahamować w niej wszystkie czynności, pozostawiając tylko wytwory. Byłyby wówczas narzędzia, maszyny — ale nikt by ich nie używał; byłyby dzieła sztuki, ale nikt by się nimi nie rozkoszował; byłyby biblioteki i szkoły, ale nikt by w nich nie studiował; byłyby kościoły, ale nikt by się w nich nie modlił, byłyby serca ludzkie, ale przestałyby wierzyć i kochać; byłyby umysły, ale przestałyby myśleć i tworzyć; byłyby charaktery, ale przestałyby dążyć do coraz dalszych celów, pracować i walczyć...

Obraz w ten sposób nagle zatrzymanego życia dał J. Słowacki w trzecim rapsodzie Króla-Ducha. Chcąc ośwładnąć krainą Popiela, namawia tam cesarz niemiecki słowiańską Pychę, aby na Polskę rzuciła sen-urok. „Niechaj nie umrą” — powiedział — „ale skamienieją, niech będzie żywot — ale zatrzymany i pomóc sobie uczynkiem bezsilny”. — I Pycha rzuca czar, a „ona biedną ziemię chwyta sen, wiąże ją — czynu i ruchu pozbawia”.

Tu następuje jedna z przedziwnych wizji poetyckich: — pełen uroku obraz Polski znieruchomionej przez czary. Jest w nim i piękno i myśl głęboka, którą obecnie szczególnie do-

brze rozumiemy. Pycha usypia. Pycha już nieraz działała na nas usypiająco i rozbijając...

Nie o to jednak w tej chwili chodzi, lecz o stan kultury, opisany przez poetę. Jest on czymś pośrednim między śmiercią i życiem: — jakimś snem, czy letargiem, z którego jest jeszcze przebudzenie.

Czy coś podobnego zdarzyło się kiedy w rzeczywistości? — W takiej postaci jak w Królu-Duchu na pewno nie! W mieście bowiem, stworzonym przez poetę, zachowały się wszystkie wytwory kulturalne — zarówno należące do ponderabiliów, jak do imponderabiliów, ustały natomiast nagle wszystkie czynności. Otóż coś podobnego nie może się zdarzyć ze względu na te wytwory, które zaliczyliśmy do imponderabiliów. Muszą stanąć maszyny, których nikt już nie obsługuje, muszą znieruchomić nieużywane narzędzia. Ale niepodobna sprawić, aby życie wewnętrzne milionów ludzi nagle stało się nieczynnym. Albo jest ono życiem, a wówczas jest potokiem czynności — albo go już nie ma, a wówczas następuje bezruch śmierci. Czegoś pośredniego nie ma i być nie może. Zdarzają się co prawda wypadki, iż niektóre czynności zamierają, inne słabną i rozprzęgają się. Tak bywa w epokach zastoju i upadku, lub po strasznych katastrofach politycznych — jak ta, która nas świeżo dotknęła. Jednak nawet w takich stanach wyjątkowych czynności kulturalne nie ustają. — Cóż dopiero w kulturach młodych i kipiących życiem, jak w młodej Polsce z czasów Popiela.

Pomysł zatem Słowackiego jest fikcją. Ale takiej właśnie fikcji potrzeba, aby uwydatnić, jak olbrzymią rolę spełniają w kulturze żywej czynności kulturalne. Ponderabilia istnieją zarówno w kulturze martwej, jak żywej; — imponderabilia — tylko w żywej. Spośród nich przede wszystkim czynności nadają kulturze żywej charakter procesu i decydują o tym, w jakim stopniu ona jest żywa. One ożywiają kulturę, czynią ją *życiem*, które toczy się na podłożu gotowych już wytworów, ale zdąża ku temu, co jeszcze nie gotowe, co dopiero trzeba stworzyć. Życie kultury jest wiecz-

nym dążeniem ku coraz odleglejszym celom. Jego cele najwyższe są nieskończone. Nie tylko też w tym, co już osiągnięte, lecz przede wszystkim w owym parciu ku temu, co trzeba dopiero stworzyć, należy szukać odpowiedzi na pytanie, czym jest dana kultura i co ona warta?...

Jeżeli martwa kultura ma charakter wytworowy, to żywa — czynnościowy. Czynnościowy jest też pogląd na kulturę, który uwydatnia to, że ona jest procesem. Jego przeciwieństwem jest statyczne ujęcie kultury jako zespołu gotowych wytworów. Ten statyczny pogląd traktuje żywą kulturę tak, jakby ona była martwą. W najlepszym wypadku jest jej anatomią. Nie jest natomiast i nie może być jej fizjologią.

Czynnościowy charakter kultury żywej lepiej podkreśla termin: życie duchowe, niż termin kultura. Dlatego to użyłem terminu: życie duchowe w tytule tej pracy, choć i termin duch nadawałby się, byle tylko przezeń rozumieć proces duchowy, nie zaś gotowe tylko wytwory. Jest to nawet zgodne z zakorzenionym już poczuciem językowym, dla którego duch, który nie dąży, nie działa, nie tworzy — to coś takiego, jak ogień, który nie grzeje, jak światło, które nie świeci, albo jak wiatr, który nie wieje...

Że kultura ma charakter czynnościowy, o tym świadczy jej odradzanie się po największych klęskach, o ile zniszczeniu uległy jej ponderabilia, imponderabilia natomiast ocalały. Nasze życie duchowe jest szczególnie pouczającym przykładem. — Wieleż to już razy od czasów Masława przechodziły nad nim gwałtowne burze dziejowe! Wieluż to już barbarzyńców i kulturträgerów niszczyło cały niemal nasz dorobek, zostawiając po sobie tylko niebo i ziemię! — wszystko na nic! — Uparta nasza żywotność sprawiła, że po każdej klęsce kultura nasza odrastała na nowo, jak młody gaj porasta po spalonym lesie.

W częstym przerywaniu się ciągłości naszego życia duchowego jest wielka tragedia. Ale to jego uparte odradzanie

się napawa otuchą, świadczy bowiem dowodnie, jak energicznie pulsują czynnościowe źródła naszej kultury.

Niestety, z tego, że one dopiero są rdzeniem kultury, zdają sobie obecnie doskonale sprawę napastnicy i zdobywcy. Toteż nie poprzestają na niszczeniu ponderabiliów kultury, lecz starają się zatamować lub zatruć same jej źródła. Do tego celu prowadzi niesłychanie konsekwentnie prowadzona polityka kulturalna i propaganda wojenna. Nieznana dawniej ohyda wojny współczesnej na tym właśnie polega, że po umilknięciu armat i ugaszeniu pożarów następuje druga faza działań, wymierzonych wprost przeciw imponderabiliom kultury ujarzmionego narodu. Technika tych działań jest oparta na wynikach współczesnych badań nad życiem społecznym i kulturą. To, co wiemy o życiu duchowym, służy tu do jego całkowitego unicestwienia. Zabijanie moralne narodu odbywa się obecnie na podstawach naukowych. Jego obrona bywa zwykle odruchowa. Czy nie stałaby się skuteczniejszą, gdyby się jej udało połączyć żywiołowość z wiedzą?

Na takim połączeniu zyskałby i rozwój kultury na swobodzie.

2. Wnikające używanie

Żywa kultura jest procesem — ale jakiego rodzaju procesem? — Oto pytanie, które nam się z kolei nasuwa. I znowu nie potrafimy na nie odpowiedzieć bez poddania procesowi kulturalnego analizie. Jakkolwiek bowiem ten proces jest całością, to jednak jest on zarazem jednością w mnogości. Wejrzymyż w tę mnogość, aby przez nią dojść do lepszego zrozumienia jedności. Otóż na tę mnogość składają się trzy procesy: 1) proces wnikającego używania, 2) proces kształtowania się i 3) proces tworzenia. Z tych trzech procesów składnikowych splata się warkocz życia duchowego. Chcąc zacząć od pierwszego z nich, wmyślmy się w stan kultury nie tylko martwej, ale i zapomnianej. Niechaj to będą szczątki jakiegoś miasta, zasypanego piaskami pustyni. Czy ukryte w głębi

ziemi i nikomu w tej chwili nieznane domy i świątynie, narzędzia i ozdoby są jeszcze dobrami kulturalnymi, czy też raczej tylko nagromadzeniem minerałów i kawałków metalu, podlegających czysto przyrodniczym procesom rozkruszania się i rdzewienia? Przechylamy się ku pierwszej alternatywie — ale ze względu na co? — Po części ze względu na to, że te szczątki były kiedyś dobrami kulturalnymi dla nieistniejących już ludzi — po części, że mogą jeszcze stać się nimi dla nowych ludzi, o ile oni je odkrywają. Ich sens, ich znaczenie, choć w nikim się obecnie nie aktualizują, to jednak mogą się jeszcze w kimś zaktualizować. Na razie istnieją w nich potencjalnie.

Przypuśćmy teraz, iż jakaś ekspedycja naukowa odkopie to miasto i pocznie badać znalezione zabytki. Ich sens i znaczenie poczną się wtedy aktualizować w umysłach archeologów. Tego rodzaju aktualizowanie się potencjalnego znaczenia i potencjalnego sensu wystarcza, aby zapomniana kultura stała się odkrytą i badaną; — nie wystarcza, aby ona stała się żywą. I cóż bowiem stąd, że już wiemy, do czego służyły odkopane domy, narzędzia i ozdoby — skoro nikt ich nie używa? I cóż stąd, że udało nam się odcyfrować napisy, skoro język tych napisów nie jest już dla nikogo ojczystym językiem? Do życia kultury niezbędne jest to, aby składające się na nią dobra kulturalne nie tylko były rozumiane, ale i używane. Język musi się znajdować w ustach ludności, obyczaj musi być przestrzegany, prawo wykonywane, bóstwa czczone, dzieła sztuki podziwiane, książki czytane; topory muszą rąbać, wozy wozić, a z krzesiw sypać się iskry.

Do filozofii kultury nie należy wchodzić w techniczne szczegóły każdej z tych czynności. Jej rzeczą natomiast jest zwrócić uwagę na to, że używanie dóbr kulturalnych wtedy dopiero staje się procesem, składającym się na życie duchowe, kiedy się odbywa zgodnie z przeznaczeniem tych dóbr. Używanie cennych książek do palenia w piecu — to akt wandalizmu, niszczący kulturę, nie zaś podtrzymujący

jej życie. Dopiero używanie dóbr, oparte na ich rozumieniu jest tym procesem sensownym, o który nam chodzi. Rozumienie jest też warunkiem wszelkiego kulturalnego używania dóbr. — Cóż to jest rozumienie?

W rozdziale poprzednim już nam wypadło mówić o tym, że jedne dobra kulturalne są dla nas zrozumiałe od pierwszego zetknięcia z nimi — inne — nie zrozumiałe. Różne mogą być przy tym stopnie zrozumienia. Wyjątkowo się zdarza, abyśmy wytwór człowieka wzięli za igraszkę przyrody. Bywa jednak tak, iż stykając się z jakimś dobrem kulturalnym, zdajemy sobie sprawę z tego, że ono jest dziełem ludzkim, oraz że musi mieć jakiś sens i jakieś znaczenie, ale nie zdajemy sobie sprawy, jakie? Następny krok polega na tym, że ten sens i to znaczenie poczynają się stopniowo nam odsłaniać. Wydaje nam się wówczas, jak gdybyśmy przez szereg warstw wnikali do obcej nam struktury coraz głębiej i głębiej — aż wreszcie docieramy do jej rdzenia — a wówczas ona przestaje być dla nas tajemniczą, nieuchwytną. Poczynamy się w niej orientować i wreszcie jesteśmy w niej, jak u siebie w domu.

W ten sposób wgłębiamy się powoli w osobowość nowego towarzysza pracy; w ten sposób wchodzimy w krąg myśli i uczuć nieznanego nam dotychczas pisarza; w ten sposób wgrzynamy się niejako w kulturę obcego narodu.

Mamy w tych wypadkach niewątpliwie do czynienia z procesem poznawczym. Nie jest to jednak proces czysto intelektualny. Oprócz czynności intelektualnych, polegających m. in. na włączaniu szczegółów w całość strukturalną i porządkowaniu tych szczegółów — wchodzi w jego skład również intuicyjne wczuwanie się w sens poznawanej struktury. Udaje się to w tych tylko wypadkach, gdy struktura poznającego podmiotu jest pokrewna strukturze poznawanego przedmiotu. Z poprzednich rozważań¹⁾ wiemy już, iż to pokrewieństwo zasadza się na tym, iż jedna struktura jest nastawiona,

¹⁾ Patrz wyżej, Rozdz. VIII, p. 3.

lub przynajmniej może się nastawić na te same, co druga wartości. Gdy natomiast podmiot jest ślepy na wartości, dokoła których zorganizowana jest struktura, stanowiąca przedmiot poznania, wówczas ona zamyka się przed nim na siedem pieczęci. Potrafi on ją może opisać od zewnątrz, jak P. Chmielowski opisywał poezje mistyczne Słowackiego — ale do sensu jej nie dotrze.

Proces poznawczy, o którym mowa, przyjęto u nas nazywać rozumieniem. Termin ten o tyle nie jest szczęśliwy, iż zdaje się wskazywać na czynności rozumowe. Używając go, idziemy nie dość krytycznie za terminologią niemiecką. Tymczasem niemieckie: *das Verstehen* nie ma tego posmaku racjonalistycznego, co polskie rozumienie. Wyrugować zupełnie tego rozumienia z naszej literatury się nie da. Nazbyt przywykliśmy do niego. Obok jednak tego terminu proponuję termin: *wnikanie*. Będę go używał tam wszędzie, gdzie mi będzie zależało na uwydatnieniu intuicyjnego charakteru całej sprawy. Z tą myślą używałem go też w tytule niniejszego punktu. Używanie, zapewniające życie kulturze, jest przecież najczęściej intuicyjne, a nie wyrozumowane. Lepiej więc nazwać je *wnikającym*, niż *rozumującym*.

Z wnikaniem mamy nieustannie do czynienia w życiu praktycznym. Drogą wnikania poznajemy ludzi, poznajemy atmosferę grup i organizacji społecznych. Drogą wnikania spoufalamy się z wielu dobrami zewnętrznymi w praktyce codziennej. Wnikaniem posługują się i nauki humanistyczne. W nich ono rozwinęło się w metodę badania, nieznaną naukom ścisłym. Zasługą Dilthey'a i Sprangera jest, że zwrócili uwagę na odrębność tej metody. Nie można się natomiast z nimi zgodzić, gdy chcą, aby nauki humanistyczne posługiwały się tylko metodą wnikającą, metodę zaś tłumaczącą fakty, czyli wyjaśniającą¹⁾ pozostawiły przyrodoznawstwu, gdzie ona dopiero ma być na swoim miejscu.

¹⁾ Erklärende Methode.

W poglądzie tym nie jest słuszne przede wszystkim przeciwstawianie metodzie wnioskującej metody wyjaśniającej. Przeciwnieństwem wnioskowania jest raczej spostrzeganie zmysłowe. Obydwie metody prowadzą do ustalania faktów. Nauki przyrodnicze tym się nie zadowalają, lecz dążą do sformułowania praw natury, pod które dany wypadek dałby się podciągnąć. I to jest właśnie to postępowanie, które nazywamy tłumaczeniem lub inaczej — wyjaśnianiem.

Czy można powiedzieć, że nauki humanistyczne poprzestają na ustalaniu swoich faktów przez wnioskowanie, a wyjaśniania zupełnie nie stosują? — Bynajmniej! — Metoda wyjaśniająca nie jest tak rozwinięta w naukach humanistycznych, jak w przyrodniczych — to prawda! Jednak i w tej dziedzinie znajduje zastosowanie, o czym świadczy psychologia i językoznawstwo. Że w historii nie tylko genetyczne, ale i przy czynowe tłumaczenie faktów odgrywa doniosłą rolę, stwierdziliśmy już w rozdziale III tej pracy. Nic też nie wskazuje na to, aby nauki humanistyczne dobrze wyszły na wyrzeczeniu się wyjaśniania. Tego rodzaju dążenia są może zrozumiałą reakcją przeciwko pozytywistycznej tendencji do wzorowania metod nauk humanistycznych na metodach nauk ścisłych. Zwalczając jednak przesadę w jednym kierunku, Dilthey i Spranger wpadli w przesadę w kierunku przeciwnym. Nie będziemy ich w tym naśladowali — raczej wolimy kierować się zasadą: — *et haec facienda, et illa non ommittenda*¹⁾.

Po tych uwagach, dotyczących wnioskowania, lepiej może zrozumiemy, co to jest w n i k a j ą c e u ż y w a n i e dóbr kulturalnych. Doniosłość tego procesu dla kultury żywej uwydatnimy, przypominając, iż w niektórych mitologiach życie bogów zależy od czynności ludzkich. W odosobnieniu najpotężniejsze bóstwa tracą siły, zapadają w letarg; — budzą się natomiast, gdy do nich dochodzi głos modłów i dym palonych na ołtarzach ofiar.

¹⁾ Przy pisaniu tych uwag metodologicznych korzystałem z rozprawy Diny Sztejnberg p. t. Rozumienie i wyjaśnianie w doktrynach Dilthey'a i Sprangera, Kwartalnik Psychologiczny, tom VII, 1935 r.

Coś podobnego zachodzi z wytworami kulturalnymi. Są one naładowane wielkimi potęgami ducha. Ale te potęgi w nich drzemą, nie objawiając swej siły, dopóki brakuje wnioskującego używania. Ono dopiero aktualizuje potencjalne siły wytworów ludzkich.

Czy owe mity nie symbolizują tego przedziwnego stosunku, jaki zachodzi między tworem ludzkimi a człowiekiem? — Przy całej swej potędze są one martwe i bezsilne bez jego czynnego udziału. Wchodzą w prąd życia duchowego pod wpływem wnioskującego używania ¹⁾.

3. Kształtowanie się

W rozdziale poprzednim mówiliśmy o przepływanie prądu życia duchowego przez struktury wewnętrzne. Obecnie musimy sobie postawić pytanie, czy ten prąd nie wywołuje w nich żadnych zmian? Pytanie to nie nasuwa się, gdy chodzi o struktury zewnętrzne. Są to bowiem struktury wykonane w martwym i sztywnym materiale. Struktury natomiast wewnętrzne są żywe i plastyczne. Czyż to możliwe, aby one były tylko przewodami płynącego przez nie życia duchowego, a same pod jego wpływem zupełnie się nie zmieniały? — Mało to wydaje się prawdopodobnym. Nie przesądzajmy jednak nic z góry. Niechaj i o tej sprawie rozstrzygają fakty.

Że w strukturach wewnętrznych istotnie zachodzą zmiany pod wpływem obcowania z dobrami kulturalnymi, o tym świadczy codzienne doświadczenie. Każdy może obserwować, jak dzieci i młodzież wrastają duchowo w atmosferę swego otoczenia. We wczesnym wieku idzie to najłatwiej dzięki temu, że plastyczność struktur duchowych za młodu jest największa. — W wieku męskim trudności są większe. Nie każdy potrafi się przystosować do obcego środowiska.

¹⁾ Por. Hans Freyer, *Theorie des objektiven Geistes*, Lipsk—Berlin, 1928, str. 77.

A jednak i wówczas proces ten nie zamiera. Świadczy o tym fakt, że właśnie w wieku męskim ludzie urabiają się w charakterystyczny sposób pod wpływem zajęć, związanych z ich zawodem, czy powołaniem. — Jeden nabiera cech duchownego, inny artysty, jeszcze inny żołnierza, urzędnika, kupca, lub przemysłowca. Najwidoczniej wnikanie w dobrą kulturalną o pewnej strukturze w jakiś sposób kształtuje wewnętrznie człowieka. Najwidoczniej nie zawsze dzieje się tak, jak z poetą w Nieboskiej, przez którego „płyne strumień piękności — ale on nie jest pięknością”.

Różnioty może być dystans, dzielący nas od nowych dla nas dóbr kulturalnych. Nasze zbliżenie się do nich miewa różne stopnie. Sens wielu dóbr po prostu pomijamy, czy wskutek tego, że jesteśmy ślepi na pewne wartości, czy też, żeśmy się zapatrzili w inne cele. Dążąc do nich, przechodzimy obojętnie koło wielu wartości. Ich wezwanie do nas nie dochodzi. Jesteśmy na nie głusi. Nie zauważamy go, jak nie zauważamy wielu przechodniów spotykanych na ulicy.

W ten sposób zamykamy się względem bardzo wielu dóbr kulturalnych. I to jest w pewnych granicach uzasadnione. Właśnie dzięki temu mijaniu wielu wartości selekcjonujemy nieliczne pozostałe i możemy się na nich skupić. Do reagowania na wszystkie nikt nie jest zdolny, jak żadne oko nie jest zdolne do reagowania na wszystkie bodźce wzrokowe, które na nie działają. Mijanie wartości staje się objawem tępoty, czy upośledzenia dopiero wówczas, gdy przekracza normalne granice. Wówczas ilość wyselekcjonowanych wartości staje się za małą, a same te wartości im mniej liczne, tym są zwykle prymitywniejsze. W krańcowych wypadkach spotykamy się ze zubożeniem na wszystko.

Inny wypadek zachodzi, gdy reagujemy na sens dobra kulturalnego, gdy w ten sens wnikamy. Czyniąc to, możemy jednak trzymać się w oddaleniu od wartości, z którą obcujemy, uważać ją za cudzą, a nawet osądzać ujemnie. Tak sędzia może wnikać w przestępcę, może doskonale rozumieć jego cele; — nie znaczy to jednak, aby się do prze-

stępcy upodabniał, lub uznawał jego cele za własne. Podobnie historyk może wnikać w dusze Cezarego Borgii, czy Iwana Groźnego, nie przyjmując za swoje ich motywów i celów. Jeśli świat własnych celów sędziego, czy historyka jest dla nich światem autotelii, to świat celów przestępcy, Cezarego Borgii, czy Iwana Groźnego wypadnie nazwać światem heterotelii. Jest to świat cudzych celów, który przeciwstawiamy światu celów własnych¹⁾. Sam ten świat może zachowywać się względem nas biernie, jak w przytoczonych przykładach. Ale może również naciskać na nas i zmuszać nas, abyśmy mu ulegli. Wówczas — zależnie od siły charakteru — bądź załamujemy się moralnie i udając, iż przyjmujemy cudze cele, sprzeniewierzamy się własnym; bądź też tym mocniej obstajemy przy własnych, a one nabierają takiego blasku, jakim nigdy nie pały, gdy im nic od zewnątrz nie zagrażało.

Bywa też i tak, że nie na skutek przymusu zewnętrznego, lecz z własnego przekonania uznajemy cudzą wartość za własną. Coś, co należało do heterotelii, przesuwają wówczas w dziedzinę autotelii. Cudzy cel staje się naszym własnym. Dawniejsze nasze oddalenie od niego znika. Nie ma już dystansu, który nas od niego dzielił. My i on stanowimy jedno. Mieszka on wówczas w nas „jako Bóg zamieszkał w świecie”²⁾. Ten to wypadek „przyswojenia heterotelii przez autotelię” William Stern nazwał *introcepcją*. W *introcepcji* napięcie zachodzące pomiędzy autotelią i heterotelią znajduje swoje rozwiązanie³⁾.

Jaki związek ma *introcepcja* z naszym tematem? — Ten, iż zmiany w strukturze wewnętrznej podmiotu następują najłatwiej wówczas, gdy obcowanie tego podmiotu z dobrami kulturalnymi doprowadza go do *introcepcji* ich sensu. Obcowanie przy tym powinno mieć charakter *aktywny*. Biernie

¹⁾ Terminy te wzięłem od Williama Sterna, patrz jego: *Die Menschliche Persönlichkeit*, Lipsk, 1919, str. 19 i n.

²⁾ Z. Krasiński, *Wstęp do Nieboskiej*.

³⁾ William Stern, *Die Menschliche Persönlichkeit*, str. 58.

tylko poddawanie się ich wpływowi nie wystarcza, choćby trwało przez dłuższy okres czasu. Ktoś może latami całymi przebywać w pierwszorzędnej galerii obrazów — powiedzmy w charakterze ajenta policji — i tylko się w niej nudzić. Ktoś inny po znacznie krótszym pobycie może z niej wyjść innym człowiekiem, o ile się przygotował do oglądania zgromadzonych tam arcydzieł sztuki przez odpowiednie studia, o ile walczył z trudnościami, zagrządzającymi drogę do ich zrozumienia, o ile nie szczędził wysiłków, aby wnikać w ich sens, o ile się z tym sensem mocował, jak z jakimś potężnym aniołem czy szatanem.

Proces, który w nas w takich wypadkach zachodzi, nazywam kształtowaniem się wewnętrznym¹⁾. Jest to najgłębszy z pedagogicznych procesów. G. Kerschensteiner dopatrzył się w nim „dopracowywania się struktury własnej na strukturze dóbr kulturalnych”²⁾. Trudno o trafniejsze ujęcie całej sprawy.. To jest właśnie to, co tak wyraźnie występuje zwłaszcza w wieku młodzieńczym, kiedy struktura wewnętrzna się krystalizuje. Potrzebujemy wówczas wzorów. Szukamy ich, czy to w ludziach z otoczenia, czy w postaciach historycznych, czy w bohaterach, stworzonych przez poetów. Oprócz tego rodzaju konkretnych wzorów istnieją i bardziej ogólne. Takim był wzór człowieka pięknego i dzielnego (kalos k'agathos), stworzony przez starożytnych Greków, takim jest angielski ideał gentlemiana, takim również wypracowany przez polską myśl pedagogiczną ideał rycerza i pracownika.

Nie tylko jednak takie osobowe struktury wpływają na nas. I zewnętrzne dzieła ludzkie — nawet pozornie najbardziej rzeczowe, jak prace naukowe, jak maszyny i narzędzia techniczne — urabiają nas wewnątrz. Ostatecznie bowiem przez każde z dzieł ludzkich przeziiera osobowość twórcy, czy

¹⁾ Można go nazwać i kształceniem się, o ile się przez ten termin będzie rozumiało proces urabiający strukturę wewnętrzną, nie zaś tylko nabywanie wiadomości i umiejętności.

²⁾ G. Kerschensteiner, *Das Grundaxiom des Bildungsprozesses*, Berlin, 1917, 2-gie wyd. 1924.

twórców. Każde też, nim stało się dziełem, przedtem było myślącą, czującą, dążącą duszą ludzką.

I po tych zatem strukturach, o ile sens ich bierzemy w siebie, jak po szczeblach drabiny, dochodzimy do struktury własnej. Gdy zaś ona okrzepnie, to nie zastyga od razu, ale przez długi czas, wyjątkowo nawet jeszcze w starości, zachowuje swą plastyczność. Pod wpływem dalszego obcowania z dobrami kulturalnymi rozrasta się też ona stopniowo i wyrzeźbia w szczegółach, lub też przebudowuje się na nowych zasadach. Przykładem rozrastania się wewnętrznego jest Goethe w wieku męskim i na starość. Przykładem przebudowania się — Szaweł, nagle przeobrażający się w Pawła.

[Przypuszczać wolno, że i w wypadku tego rodzaju gwałtownych przełomów zachodzi stopniowe narastanie struktury wewnętrznej. Różnica polegałaby na tym, że gdy w pierwszym wypadku nowe twory strukturalne dorastają do starej struktury, — to w drugim poza starą strukturą nieświadomie dla podmiotu organizuje się nowa dokoła przeciwnego tamtej sensu. Gdy zaś jest już gotowa, wystarczy jakieś wstrząśnienie, aby stara się rozpadła, a miejsce jej zajęła nowa. Podmiot odczuwa to tak, jak gdyby w nim nagle umarł stary człowiek, a narodził się nowy. W tym bodaj trzeba szukać wytłumaczenia różnych nawróceń i odrodzeń duchowych¹⁾].

Proces kształtowania się pozwala prądom życia duchowego stopniowo przenikać nawet i do struktur początkowo opornych. Brak aktualnego pokrewieństwa duchowego nie zawsze zamyka im drogi. Natrafiwszy na przeszkodę, potrafią one stopniowo ją przezwyciężyć, urabiając odpowiednio duże. — *Spiritus flat, ubi vult...*

4. Twórczość

„Nic nie powstaje z niczego!” — Procesy twórcze, nie przełamując tej starej zasady filozoficznej, jednak ją przeła-

¹⁾ Mamy tu zarazem przykład zastosowania metody wyjaśniającej w dziedzinie humanistyki, o czym mowa była wyżej.

mują. Nie przełamują jej o tyle, że zawsze polegają na wytwarzaniu kombinacyj z istniejących już składników; — przełamują ją o tyle, że wytworzone kombinacje są nowe, że w nich jest coś takiego, czego nie było ani w składnikach, ani w dotychczas znanych ich układach. W dziełach twórczości „nowość potrząsa kwiatem”.

Ale to nie wystarcza do jej scharakteryzowania. Gdyby bowiem twórczość sprowadzała się do wytwarzania nowych kombinacyj ze starych składników, to i kalejdoskop byłby twórczy. Czyż bowiem nie daje on coraz to nowych układów z tych samych składników? — Na czym polega różnica pomiędzy twórczością a funkcjonowaniem kalejdoskopu? — Na tym, jak się zdaje, że kalejdoskop nie selekcjonuje układów według jakichś norm, a twórczość wśród olbrzymiego mnóstwa możliwych układów szuka tych tylko, które odpowiadają pewnym wymaganiom, które się nadają do pewnego celu. Ich nowość nie jest jakąkolwiek nowością, lecz „obleka nadziei złote malowidła”.

Twórczość jest telehormiczna i układy, które ona stwarza, są dobrami kulturalnymi, gdy działalność kalejdoskopu jest mechaniczna, a wytwarzające się w nim układy są igraszkami obojętnej na świat wartości przyrody. Ale niech przyjdzie artysta, niech spojrzy w kalejdoskop, niech wybierze motyw, nadający się do ornamentu, niech pocznie opracowywać ten motyw zgodnie z planem swego dzieła: — a będziemy mieli do czynienia z procesem twórczym.

Proces ten, zmierzając do odległego nieraz celu, nie odbywa się po drodze bez wzorów. Nie znaczy to, aby miał niewolniczo kopiować wzory, — ale z nich korzysta. Jest różnica pomiędzy mechanicznym przerysowywaniem konturów przez hibułkę, a swobodnym zużytkowaniem motywu roślinnego, jak to czynił Wyspiański. Wiadomo, jak wielką rolę odgrywają wzory w rzemiośle i przemyśle. Standardyzują one twórczość, ale jej nie wykluczają. Może ona bowiem, ściśle trzymając się wzoru, ulepszać sposoby produkcji. Henryk Ford uważał w tym kierunku zwróconą twórczość za szczególnie

wskazaną w przemyśle. Radził on być konserwatywnym, gdy chodzi o dobrze obmyślony wzór, a natomiast nieustannie ulepszać materiały i metody produkcji. Takiej też taktyki trzymał się w swoich fabrykach samochodów i traktorów.

¶ Nazwijmy ten typ twórczości wytwarzaniem według gotowego wzoru. Wypadnie mu przeciwstawić tworzenie według formującego się ideału. Różni się ono od tamtego po pierwsze tym, że tutaj wzór nie jest wytworem utrwalonym w materiale fizycznym, lecz jest intencjonalnym układem spoistym, po drugie — że ten intencjonalny układ spoisty jest czymś własnym, osobistym, gdy wzór gotowy może być cudzy; wreszcie, że nie jest sztywny, lecz się rozwija w związku z procesem twórczym. W jego początkach jest mgławicowy, nieco jeszcze chaotyczny — później coraz bardziej wyraźny, przejrzysty i wypracowany w szczegółach. Nie standardyzuje on też procesu twórczego, lecz będąc nim ogarniętym, nadaje mu tylko kierunek, szanując swobodę.

¶ Z tego typu twórczością mamy do czynienia już w tych wypadkach, gdy aktor okazuje inwencję przy wykonywaniu swojej roli, gdy wirtuoz gra Chopina, gdy malarz kogoś portretuje. Żaden bowiem z tych artystów nie trzyma się gotowego wzoru. Aktor wyraża swoje rozumienie tekstu; pianista swój sposób odczuwania utworu muzycznego; malarz — swój sposób widzenia czyjejś twarzy. Matejko szczególnie trafnie zaznaczył różnicę, zachodzącą między twórczym artystą i kopystą, gdy powiedział, iż maluje tak, jak portretowany powinienby wyglądać.)

Tworzenie według własnego ideału występuje najczęściej w swobodnych kompozycjach. Romantyczne teorie twórczości zajmowały się szczególnie chętnie tym właśnie wypadkiem, przypisując niemal wszystko natchnieniu i podkreślając jego wybuchowość. — Natchnieniem jednak nie wszystko da się wytłumaczyć, a dzieło nie zawsze wyskakuje z głowy twórcy w pełnym rynsztunku, jak Minerwa z głowy Jowisza. Dużo częściej bywa tak, iż proces twórczy przebiega jakby

zygzakiem pomiędzy z wolna krystalizującym się pomysłem, a strukturą wewnętrzną twórcy. Mylne jest bowiem przypuszczenie, jakoby twórca w ciągu procesu twórczego był ciągle twórcą. Charakterystyczne dla tego procesu jest właśnie to, że jego podmiot raz jest twórcą, to znowu odbiorcą i krytykiem swojego własnego dzieła i tak wciąż na przemiany.

Stając na stanowisku twórcy, kieruje on się swoim pomysłem, czy jak poprzednio powiedzieliśmy — ideałem; przeszedłszy na stanowisko odbiorcy, baczy na to, jak jego struktura wewnętrzna reaguje na zarysowujące się dzieło i według tego poprawia je i zmienia.

Ten zygzak twórczy rozpoczyna się często zanim jeszcze pędzel dotknął płótna, a pióro papieru, odbywa się też często pod progiem świadomości. Gdy dzieło poczyną powstawać, przerzucanie się z obiektywnej sfery pomysłu do subiektywnej sfery wrażliwości na jego wykonanie i odwrotnie staje się tym potrzebniejsze. I to jest ta ciernista droga, po której krocząc twórca krok za krokiem, stopień po stopniu zbliża się do swojego celu.

(Co jest tym celem? Czy zrealizowanie pierwotnego pomysłu? — Nie! — gdyż ten pomysł ulega zazwyczaj wielkim zmianom podczas procesu twórczego. Pierwsze szkice wielu poetów, muzyków i malarzy świadczą dowodnie, jak niepodobny bywa zarodkowy pomysł do ostatecznego wykonania.) To, cośmy nazwali własnym ideałem twórcy, samo jest porwane przez potok twórczy i dąży ku czemuś, co jest poza nim, co go przewyższa, bo jest doskonałe. Celem tym jest wartość absolutna, lub konstelacja wartości absolutnych. Na dnie wszelkiej też twórczości zawsze można odnaleźć zbliżanie się do wartości absolutnych.

Jeżeli w sferze przedmiotowej świadczy o tym doskonalenie się pomysłu, to w sferze podmiotowej odpowiada temu to zabarwione gorącym uczuciem dążenie do wartości wyższych od już osiągniętych, które Plato nazwał *eros*em. W twórczości pali się płomień erosu. Gdy proces twórczy roz-

począł się, eros nie pozwala zadowolić się byle jakim osiągnięciem, lecz każe szukać coraz doskonalszych rozwiązań. Jest w tym pęd w nieskończoność, który w twórczości w przedziwny sposób splata się z dążeniem do spoistej, zakończonoj formy dzieła.

(Te dwa momenty: nieskończoności i skończoności łączą się ze sobą i w wykonanym dziele. Im ono bardziej spoiste, im lepiej zamknięte, tym bliższe tego, co doskonałe, nieskończone i nieśmiertelne.) W takich dziełach realizuje się 'coś z wartości absolutnych. Rodzi się: — związana świętość, związane dobro, związana prawda i związane piękno. (Ponieważ tego rodzaju wartości zawdzięczają swoje powstanie indywidualnym twórcom, niech mi wolno będzie je nazwać demiurgicznymi.)

Wartości demiurgiczne stanowią osobną grupę wśród wartości normatywnych związanych. Nie zaliczam do nich takich dzieł twórczości zbiorowej, jak obyczaj, prawo, język, naród. Będę o nich mówił poniżej. Nie należy do niej również taka wartość, jak piękno przyrody; — nie przyroda bowiem jest dziełem człowieka, lecz człowiek jest dziełem przyrody. Prawda to, że dla wielu przyroda jest dziełem jakiegoś boskiego Demiurga. Czy jednak tylko ci odczuwają piękno przyrody, którzy w niej widzą rękę personalnego Twórcy? — Bynajmniej! Równie dobrze je odczuwali i tacy panteiści, jak Lukrecjusz, lub Goethe.

Wartości demiurgiczne stanowią zatem jedną z grup wśród normatywnych związanych. Powstają one dzięki realizowaniu się w dziełach ludzkich tych wartości absolutnych, którym służą indywidualni twórcy. Przez to twórczość daje wyraz osobowości twórców. Łączy się to z poczuciem wolności. Na czymże bowiem polega wolność, jeśli nie na zdeteterminowaniu naszych myśli i działań nie przez przymusy zewnętrzne, ale przez naszą własną osobowość? Twórczość jest właśnie w ten sposób zdeterminowana! W niej też kosztujemy wolności. (Gdy twórczość skierowana jest na rozstrzygnięcie konfliktu moralnego, gdy dziełem jej jest czyn moralny, ob-

darowuje ona nas wolnością moralną. Jest to jednak jeden z wielu wypadków możliwych. Obok wolności moralnej istnieje równie dobrze wolność poznawcza i wolność estetyczna. Jeżeli wolności moralnej należy się wyjątkowe stanowisko, to na to składają się dwa względy: — po pierwsze, oceniając człowieka, bierzemy pod uwagę przede wszystkim jego wartość moralną; po drugie, coś z wolności moralnej tkwi we wszelkiej twórczości, bo każda wymaga przezwyciężania w sobie tego wszystkiego, co się przeciwstawia osobowości i oddania się w służbę wyższemu od nas światu wartości.

Osobliwą odmianę twórczości stanowi twórczość zbiorowa. Zgodnie z wyłuszczonej poprzednio stanowiskiem ¹⁾, odrzucamy teorie, które za jej podmiot chcą uważać czy to jakiegoś metafizycznego ducha, czy niezależną od świadomości jednostek świadomość grupy społecznej. Wbrew tym poglądom wychodzimy z założenia, że procesy duchowe odbywają się wyłącznie na podłożu psychiki jednostek ludzkich. Tylko że ta psychika w grupach społecznych ulega pewnym modyfikacjom. W niektórych, zwłaszcza sytuacjach społecznych indywidualne sposoby postępowania ulegają zahamowaniu, potęgują się natomiast reakcje, wspólne wszystkim członkom grupy, lub przynajmniej większości. Sposób myślenia i postępowania staje się żywiołowy, elementarny. Cienka skorupa zracjonalizowanego życia duchowego pęka, i następuje wybuch wspólnej wszystkim rozpalonej magmy. W takich chwilach nie mówimy: ja chcę, lecz: my chcemy. Na miejscu podmiotu indywidualnego pojawia się w naszej świadomości, czy pod jej progiem, podmiot zbiorowy. Przestajemy być sobą, jesteśmy grupą. Wracamy do stanu, w którym dalecy nasi przodkowie pozostawali w ciągu wielu, wielu tysięcy lat.

Gabriel Tarde przypuszczał, że w tym stanie jest miejsce tylko na naśladownictwo ²⁾. Ktoś wykonuje pewien

¹⁾ Patrz Rozdz. III, p. 1.

²⁾ G. Tarde, *Les lois de l'imitation*, Paris, F. Alcan, 1900.

gest — inni ten gest powtarzają: — oto byłby schemat akcji i reakcji społecznej. Gdyby do tego wszystko się sprowadzało — na twórczość zbiorową nie byłoby miejsca. — Ale tak nie jest! Tarde tłumaczy życie społeczne w sposób nazbyt mechaniczny. Jeśli na grupę społeczną ktoś działa, to grupa zazwyczaj po swojemu na to działanie odpowiada, przy czym reakcja nie koniecznie musi być powtórzeniem akcji. Może być ona czymś do niej niepodobnym, czymś własnym. Nawet w powtórzeniu może być coś własnego, coś wprowadzającego zmianę. Grupa, jednym słowem, nie jest echem, czy gramofonem. W niej jest życie duchowe. A w życiu duchowym jest zawsze choć odrobina twórczości.

(Takie właśnie choć odrobinę twórcze akcje i reakcje członków grupy społecznej składają się na twórczość zbiorową. Najbardziej znane jej wytwory — to język, obyczaj i mit. Kształtują się one, krążąc w grupach społecznych, pod wpływem akcji i reakcji setek, tysięcy i milionów ludzi, należących do szeregu pokoleń. Muszą przy tym przez długie okresy czasu zachowywać plastyczność. Wchodzą w życie duchowe zanim jeszcze nabrały tej spoistości, która cechuje dobra wykończone. Przechodzą od człowieka do człowieka, zanim jeszcze zostały spetryfikowane przez utrwalenie. Nie są jeszcze fabrykatami, lecz półfabrykatami, które wykończają wszyscy. Ale też, gdy zostaną wykończone, od razu są dobrem całej grupy. Nie są narażone na odrzucenie, nie napotykają na te trudności, z którymi muszą walczyć dzieła indywidualnych twórców zanim się przyjmą w społeczeństwie.)

W twórczości zbiorowej zygzak procesu twórczego przebiega w zmodyfikowanej postaci. I tak być musi, nie ma w niej bowiem jednego twórcy — są za to akcje i reakcje wielu współtwórców. Stąd zmiany stanowisk rozkładają się na różne osoby, choć mogą się zbiegać i w jednej osobie. Pierwszy wypadek zachodzi, gdy ktoś opowiada mit — może nim być jedna z tych plotek, które podczas tej wojny kursują zamiast informacji agencji prasowych — a ktoś inny słucha i wypowiada uwagi krytyczne. Z drugim wypadkiem mamy do czy-

nienia, gdy ta sama osoba naprzód słucha takiej plotki, a potem ją puszcza dalej w kurs z różnymi zmianami i dodatkami. W takich postaciach zygzak twórczości przewija się i przez tę dziedzinę ¹⁾).

Wszelka twórczość, zarówno zbiorowa, jak indywidualna, wymaga przygotowania. Prowadzą do niej dwa przedtem omówione procesy duchowe. Wnikające używanie dóbr kulturalnych naprowadza na braki w tych dobrach, stwarza potrzebę, stającą się matką pomysłów twórczych. — Kształtowanie się urabia strukturę wewnętrzną twórcy, stawia go na tym poziomie życia duchowego, z którego dopiero może się rozpocząć twórczość.)

Zachodzi i zależność odwrotna. Już bowiem we wnikającym używaniu jest twórczość. Postaram się to wykazać na dobrach pośredniczących. Przypominam, iż są to te dobra, które, pośrednicząc między twórcą i odbiorcami, domagają się odtwarzania ich znaczenia przez odbiorców ²⁾). Wszystkie te dobra są rzeczami fizycznymi, naładowanymi niejako duchem. Ale ten duch w nich znajduje się w stanie potencjalnym. Aby przejść w stan aktywny, musi on spotkać się z pokrewną mu strukturą odbiorcy. Nie wystarczy przy tym, aby odbiorca zachował się biernie, poddając się działaniu na niego dobra kulturalnego. Musi on odpowiedzieć czynnie na jego apel, musi wziąć udział w odtwarzaniu jego znaczenia w swojej duszy. A to wymaga pewnego rodzaju twórczości. Nie musi ona być tak samodzielna, jak twórczość autora dzieła. Wnikamy przecież trafnie w wiele dóbr kulturalnych, których sami nie potrafilibyśmy stworzyć. Musimy jednak być zdolni przynajmniej do współdziałania z dziełem pod jego kierunkiem i według zawartego w nim wzoru. Autor dzieła prowadzi nas niejako za rękę, trzeba jednak za nim naśladować. Kto tego nie potrafi — odpada od dzieła z poczuciem, że ono jest dla niego za trudne, niedostępne.)

¹⁾ Por. H. Freyer, *Theorie des objektiven Geistes*, str. 100 i n.

²⁾ Patrz wyżej, rozdz. V, p. 4.

Odtwarzanie jest do pewnego stopnia współtworzeniem. Nie wymaga ono, co prawda, pokonywania trudności technicznych, związanych z kształtowaniem opornego materiału fizycznego. Kto wnika w gotowe dzieło, ten tylko jego znaczenie odtwarza — i to według wskazówek, zawartych w dziele. Jest więc procesem twórczym ułatwionym, przyspieszonym. Ale procesem twórczym jest niewątpliwie. Wymaga też, jak każdy proces twórczy, zarówno pomysłów, jak reagowania na nie subiektywnej sfery. Występuje to szczególnie wyraźnie wówczas, gdy wnikanie nie idzie gładko, gdy dzieło jest trudne i może być interpretowane w rozmaity sposób. Próbuje je wówczas rozumieć w ten i tamten sposób, dopóki nie zatrzymamy się na czymś, co się najlepiej zgadza i z dziełem i z naszą własną strukturą wewnętrzną.

Tak bardzo charakterystyczny dla wszelkich procesów twórczych udział tej struktury wewnętrznej nadaje wnikaniu charakter indywidualny. Indywidualnym też jest zwykle jego wynik: — rozumienie. Odbiorca wprowadza do cudzego dzieła coś z samego siebie. Dlatego to znaczenia odtworzone odchylają się od pierwotnego. Dlatego również dobra pośredniczące nie mają w gruncie rzeczy jednego znaczenia, lecz tyle znaczeń, ilu odbiorców. — Jest rzeczą ciekawą, w jaki sposób bronimy się przed mogącym łatwo powstać z takiego stanu rzeczy chaosem. Oto abstrahujemy od tego, czym się odtworzone znaczenia różnią między sobą i za znaczenie dobra kulturalnego przyjmujemy tylko te składniki, które się ze sobą zgadzają we wszystkich interpretacjach. „W ten sposób pojęte znaczenie nie jest konkretnym wytworem psychicznym, lecz czymś, do czego dochodzimy drogą abstrahowania, dokonanego, na konkretnych wytworach” ¹⁾. Husserl nazwał je znaczeniem idealnym ²⁾.

Przejdźmy obecnie do kształtowania się. Że i w tym procesie duchowym jest twórczość, o tym świadczą jego wyniki.

¹⁾ K. Twardowski, O czynnościach i wytworach, 39.

²⁾ E. Husserl, Logische Untersuchungen, Halle, 1901, t. II, str. 97.

Pod wpływem procesu kształtowania się luźne pierwiastki ludzkiego życia wewnętrznego organizują się. Jak kosmos powstał z chaosu, tak w nas z niespoistych zadatków powstaje spoista struktura. Ta struktura rozrasta się, wchłania w siebie nowe pierwiastki, lub sama się przebudowuje na nowych zasadach; pierwotnie zaznaczają się w niej tylko najogólniejsze bryły; — z czasem rozczłonkowanie postępuje coraz dalej. Struktura staje się coraz bogatszą w szczegóły, nie tracąc swojej spoistości. Jest ona wciąż jednością w różnorodności (*unitas multiplex*), ale jednością coraz bogatszą, coraz głębiej przepracowaną.

Jeżeli nowość stwarzana przez wnikające używanie sprowadza się do indywidualnych odchyłeń od „idealnego znaczenia”, to proces kształtowania się urabia w tych, którzy mu podlegają, człowieka wewnętrznego. Mickiewicz w Prelekcjach paryskich nazwał go „wyroblem ducha”, czyli tym, „cośmy wyrobili sami przez siebie, dobywając całą siłę z siebie samych”. Do tego dodał: „To właściwie stanowi istotę naszego ducha i nasze prawo do nieśmiertelności, którego nam nikt odebrać nie może” ¹⁾.

[Osobliwością procesu kształtowania się jest to, że on zwraca się nie wprost na strukturę wewnętrzną swojego podmiotu, lecz obiera drogę okólną poprzez znajdujące się poza podmiotem dobra kulturalne. Rozumiał to już Mickiewicz. „Duch ludzki” — powiedział — „działając w ciele i n a c i a ł a i n n e, wyrabia się sam i wyrabia naturę zewnętrzną. Każdy owoc pracy jest jego nabytkiem, nie złożonym w jego myśli, ale wsiąkniętym w jego jestestwo” ²⁾. + Bardzo głęboka obserwacja! Zarzucićby jej można tylko to, że się ograniczyła tylko do „ciał innych”. Tymczasem duch się wyrabia, działając nie tylko na „ciała inne”, ale i na dusze inne ³⁾. W każdym razie

¹⁾ Prelekcje paryskie, wykład z 6 czerwca 1843 r.

²⁾ Tamże.

³⁾ Mickiewicz brał to, oczywiście, pod uwagę, sądził jednak, że na dusze inne można działać tylko za pośrednictwem ciał.

na i n n e. To nastawienie daje najlepsze wyniki wewnętrzne. Natomiast świadome kierowanie całego wysiłku na własne ja prowadzi do egotyzmu rozhartowującego nas wewnątrz. Trzeba umieć zapomnieć o sobie, trzeba się zapamiętać w służbie przewyższających nas wartości, aby owoce tej pracy mogły „wsiąknąć w nasze jestestwo”.

Chwile rachunku z samym sobą, chwile zastanowienia się nad sobą są z pewnością potrzebne. Słusznie też W. F. Foerster zwracał uwagę na niebezpieczeństwa związane z ciągłym działaniem na zewnątrz i brakiem skupienia się w życiu współczesnym. Zasadnicza postawa jednak winna być ekstrawertyczna, nie zaś introwertyczna. Głównym czynnikiem kształtującym jest działalność, oddana w służbę przewyższającemu nas światu wartości.)

Od kształtowania się droga prowadzi do kształcenia innych, oraz do pozostałych czynności pedagogicznych. Nie rozłączamy się w nich z procesami wnikającego używania i kształtowania się o tyle, że chcąc dopomóc do sformowania się struktur wewnętrznych w innych ludziach, musimy stwarzać warunki sprzyjające tym właśnie w nich procesom, musimy te procesy podsycać i jakoś nimi kierować. W tych wypadkach proces pedagogiczny kieruje się na kształtujące struktury wewnętrzne innych ludzi. Nie może być przy tym mechanicznym postępowaniem według gotowych przepisów, lecz musi sam być twórczy, jeśli ma ożywiać siły twórcze w wychowankach i tymi siłami kierować.

Często przez twórczość rozumie się tylko wytwarzanie nowych dóbr zewnętrznych. Wielu mniema, że o twórczości można mówić dopiero wówczas, gdy powstaje jakieś nowe dzieło techniki, nauki, czy sztuki. Uprzednie wywody powinny były przekonać, że tak nie jest. Tego rodzaju pogląd wynika z niezdolności do ujmowania inponderabiliów kultury. Twórczość zawarta we wnikaniu, kształtowaniu się i kształceniu innych jest nieuchwytna dla tych, którzy nie umieją wybie-

gać myślą poza rzeczy podpadające pod zmysły. Tacy ludzie poczynają zdawać sobie sprawę z twórczości dopiero wówczas, gdy ona doprowadza do powstawania dóbr z e w n ę t r z n y c h.)

Popularna ta półślepotą utrudnia wielce utrzymanie tak potrzebnej w życiu duchowym równowagi między dobrami zewnętrznymi i wewnętrznymi, sprzyja natomiast rozwinięciu się t. zw. produkcjonizmu. Jest to zwyrodnienie życia duchowego, polegające na przeroście procesów twórczych, produkujących dobra zewnętrzne, zwłaszcza ekonomiczne, przy jednoczesnym zaniedbaniu procesów kształtujących i pielęgnujących dobra wewnętrzne.)

Głębsi badacze współczesnej kultury oddawna już ostrzegali przed wpływającymi stąd niebezpieczeństwami. Wskazywali oni, mianowicie, na to, że produkowanie zewnętrznych dóbr kulturalnych wymaga twórczych umysłów i dzielnych charakterów ludzkich; zwracali również uwagę, że nawet i korzystać z już wyprodukowanych nie można należyście, jeżeli struktury wewnętrzne nie są na dość wysokim poziomie. Gdy w żywej kulturze poczyną brakować tęgich i twórczych ludzi, jej rozpęd słabnie, a nagromadzone w niej bogactwa stają się ciężarem przerastającym siły skarłowaciałych epigonów. Wreszcie dochodzi do tego, że człowiek staje się niewolnikiem tego, co sam stworzył. Wszystko też, co miało wartość dla przodków, traci ją dla niego. „Rozum staje się bezsenssem, dobrodziejstwo — plagą; biada mu, że jest wnukiem” ¹⁾).

Choroby życia kulturalnego wyrastają nie tylko z tego źródła. Powodują je i inne zakłócenia równowagi między procesami duchowymi. Dla zdemonstrowania tej myśli weźmy wypadek przeciwny omówionemu przed chwilą. Będzie go stanowił brak twórczości, produkującej dobra zewnętrzne,

¹⁾ Goethe, Faust, cz. I, scena w pracowni ze studentem.

a natomiast intensywne wnikanie w dawniej wytworzone, oraz urabianie na nich umysłów i charakterów ludzkich. Taki układ procesów duchowych charakterystyczny jest dla kultur, znajdujących się w zastoju. To bizantyzm, lub nawet chińszczyzna.

Warkocz życia duchowego wtedy się dobrze plecie, gdy wszystkie trzy składające się nań procesy spełniają należycie swą rolę i znajdują się we właściwym do siebie stosunku.

Rozdział X

OBIEKTYWACJE W ŻYCIU DUCHOWYM

1. Pojęcie obiektywacji

W wyniku procesów twórczych powstają m. i. dobra wewnętrzne i zewnętrzne. Różny jest ich stosunek do życia duchowego. Dobra bowiem wewnętrzne żyją życiem duchowym subiektywnym, a jednocześnie wtopione są w te wielkie procesy historyczne, które za Heglem nazywamy obiektywnym duchem. Każdy charakter, każda osobowość jest tworem swoich czasów, swojej kultury, swego narodu, swojej warstwy społecznej, grupy zawodowej, koleżeńskiej, rodzinnej. Duch subiektywny od najwcześniejszych swoich początków otoczony jest atmosferą, którą w siebie wchłania. W niej on się urabia, w niej żyje, do niej należy. Jego życie osobiste wplata się w życie ducha obiektywnego, jak drobna fala wplata się w wielkie fale Oceanu. Z wzajemnego oddziaływania na siebie takich jak ona fal powstaje ogrom obiektywnego ducha. Duch subiektywny i obiektywny warunkują się nawzajem. Razem też składają się na to, co rozumiemy przez życie duchowe. Wszelkie życie duchowe jest zarazem subiektywnym i obiektywnym duchem.

Inaczej rzecz się ma z dobrami zewnętrznymi. Te bowiem dobra, będąc rzeczami fizycznymi — nie żyją. Prawda to, że są one materią, naładowaną duchem. Ale duch w nich znajduje się w stanie potencjalnym. Jest on tylko możliwością wzbudzenia w kimś żywym wnikającego używania; jest tylko możliwością kształtowania czyjejś struktury we-

wewnętrznej; jest tylko możliwością wspomagania czyjejs twórczości. Na to, aby ta możliwość się zaktualizowała, potrzeba życia duchowego. Musi ono zetknąć się z duchem potencjalnym dóbr zewnętrznych i odtworzyć go w sobie. Wówczas dopiero ten duch się aktualizuje, choć zwykle w sposób odbiegający od życia twórczego, z którego powstał. — Dobra zewnętrzne powracają wtedy do życia duchowego. Powracają do niego, bo przedtem były poza nie wyrzucone...

Stosunek dóbr zewnętrznych do życia duchowego ze szczególną plastyką opisał Mikołaj Hartmann ¹⁾. Według tego autora, życie duchowe za pomocą procesów twórczych wyrzuca poza siebie dobra zewnętrzne. Te jednak, nie mogąc się zaktualizować bez życia, ciągną ku niemu z powrotem i koniec końców, po zakreśleniu łuku, znowu do niego spadają. Ponieważ jednak życie, jak wartki strumień, wciąż pędzi naprzód, przeto i te dobra powracają nie do tego życia, które je wyrzuciło, lecz do innego, już zmienionego życia. I tak dzieje się nieustannie. Jedno życie wyrzuca z siebie na zewnątrz dobra zewnętrzne, a drugie musi je przyjąć w swój nurt, jeśli one nie mają pozostać w stanie zawieszenia, który jest możliwością życia, ale nie jest życiem.

Jak wytłumaczyć sobie, że życie nieustannie wyrzuca poza siebie coś, co nie jest życiem aktualnym, aby to coś spadło w życie z powrotem? Chcąc ten proces zrozumieć, trzeba przede wszystkim wziąć pod uwagę, że życie w ten właśnie sposób dochodzi do samowiedzy. Już bowiem duch subiektywny, chcąc poznać sam siebie, nie może poprzestać na introspekcji, która pozwala wglądać tylko w centralną sferę świadomości, niepewnie informuje o tym, co się dzieje na peryferiach świadomości, a już zupełnie zawodzi, gdy chodzi o wniknięcie w głębie nieświadomości, oraz w dyspozycyjne struktury wewnętrzne. Jaki jest mój charakter? Jaka osobowość? Czy one odpowiadają tym mniemaniom, które mam o samym sobie? — A może się mylę? A może moje wne-

¹⁾ Nikolai Hartmann, *Das Problem des geistigen Seins*, str. 441 i n.

trze chowa w sobie tak wielkie niespodzianki, jak te, które przeraziły pustelnika Pafnucego z powieści Anatola France'a p. t. „Thais”?

Ktoż potrafi na te pytania odpowiedzieć na podstawie samej tylko introspekcji? — Ale jest inna droga, prowadząca do poznania samego siebie! Polega ona na badaniu tego wszystkiego, w czym się nasz świat wewnętrzny na zewnątrz wyraża, a więc naszych sposobów zachowania się w różnych sytuacjach, naszych czynów i dóbr zewnętrznych, które wytwarzamy. W nich nasz świat wewnętrzny się obiektywizuje. Dlatego możemy je nazwać *duchem z obiektywizowanym*, lub krócej: — *obiektywacjami* naszego życia duchowego ¹⁾. Wnikając w nie, docieramy do tych pokładów ducha subiektywnego, które w inny sposób możeby się nigdy nam nie odsłoniły.

Jeżeli dla ducha subiektywnego wnikanie we własne obiektywacje skuteczniej od introspekcji prowadzi do samowiedzy, to dla ducha obiektywnego stanowi ono jedyny sposób poznawania samego siebie. Duch bowiem obiektywny nie może się poznawać drogą introspekcji, jest on bowiem pozbawiony adekwatnej świadomości ²⁾. Pozostaje mu więc jedynie wnikanie w swoje obiektywacje. W nich, i tylko w nich spostrzega on samego siebie — zresztą zawsze w sposób fragmentaryczny i retrospektywny. Żadna bowiem obiektywacja nie jest wyrazem całego obiektywnego ducha i w żadną nie wnika ten duch, którego ona jest wyrazem, lecz ten, który ją z powrotem w siebie przyjmuje. Duch zaś przyjmujący jest zawsze późniejszy od tworzącego. Kiedy tamten żyje — ten bardzo często jest już tylko wspomnieniem przeszłości.

Samowiedza, do której może dojść duch obiektywny, nigdy zatem nie może być doskonałą. Jednak i ta niedoskonała samowiedza ma wielkie znaczenie. Dzięki niej życie duchowe, objawiające się w procesach historycznych, nie jest ślepym

¹⁾ Terminologia Mikołaja Hartmanna, o której była już mowa w Rozdz. I, p. 3.

²⁾ Patrz wyżej, Rozdz. III, p. 1.

pędem, za jaki chciał życie uważać Schopenhauer. W życiu warstw społecznych, narodów i całych kultur jest pierwiastek samowiedzy, który się może potęgować, o ile go nie zagłuszy lekkomyślna powierzchowność lub tendencyjne zakłamanie.

Samowiedza jest warunkiem doskonalenia się. Trzeba znać swoje wady, aby celowo pracować nad ich usunięciem; trzeba znać swoje zalety, jeśli się chce wiedzieć, o co w sobie można się oprzeć. A ponieważ bez ducha zobiektywizowanego ani duch subiektywny, ani zwłaszcza obiektywny nie mógłby dojść do samowiedzy, przeto dobra zewnętrzne są pośrednio warunkiem doskonalenia się. Nie tylko jednak pośrednio. Z tego bowiem, co już wiemy o procesie kształtowania się, wynika, że ten proces odbywa się na podłożu dóbr kulturalnych. Wśród nich obiektywizacje odgrywają wielką rolę. Jakież zubożenie dóbr kształcących musiałoby nastąpić, gdyby ich zabrakło! Nicby w szczególności nie mogło zastąpić naszych własnych wytworów zewnętrznych. Po nich bowiem, jak po szczeblach drabiny wspinamy się ku pełni i harmonii wewnętrznej. Gdyby nie było ducha zobiektywizowanego, z drabiny tej wyleciałyby szczeble...

Kształtowanie się nie jest jednak jedynym procesem duchowym, który potrzebuje obiektywizacji. Nie może się bez nich obejść i wnikające używanie i tworzenie. Całe życie duchowe jest nieustannym obcowaniem płynnych w nim żywiołów ze stosunkowo sztywnymi obiektywizacjami. Bez wyrzucania z siebie obiektywizacji i następującego potem obcowania z nimi nie rozwinęłoby się ono zupełnie. Proces obiektywizowania się życia duchowego nie jest więc w stosunku do tego życia zewnętrzny i przypadkowy, lecz jest wewnętrzną tego życia koniecznością, jest jednym z istotnych jego przejawów.

Dotychczas mówiliśmy o różnym stosunku do życia dóbr wewnętrznych i zewnętrznych. W Rozdziale V jednak, przeprowadzając podział wytworów, wyróżniliśmy trzecią jeszcze ich grupę. Zaliczyliśmy do niej takie utrwalone w dyspozycjach i należące do obiektywnego ducha wytwory, jak: grupa społeczna, jej język, mit i obyczaj.

Jaki jest stosunek do życia duchowego tych wytworów? — Nie tak jednolity, jak omówionych poprzednio. Dobra bowiem, należące do trzeciej grupy, w jednych wypadkach są życiem obiektywnego ducha — w innych natomiast, należąc do życia, zwierają się w stawiające opór jego płynnym prądom twory i wówczas zachowują się podobnie, jak znajdujące się w obiegu dobra zewnętrzne. Gdy wytwory te zostaną utrwalone w materiale fizycznym — np. mity zapisane — wówczas nie podobna im odmówić charakteru obiektywacji, choć jednocześnie mogą być i życiem, dopóki krążą wśród członków grupy społecznej i ulegają różnym przekształceniom. Dlatego też tej grupy wytworów nie można zaliczyć ryczałtem ani do obiektywacji, ani do życia. Znajduje się ona jak gdyby na przejściu pomiędzy jednym i drugim.

Biorąc to pod uwagę, nie będziemy w tym związku mówili o tej grupie jako o całości. Uwzględnimy natomiast poszczególne wypadki — zwłaszcza te, gdy wytwór, należący do tej grupy, podobny jest do obiektywacji, lub jest obiektywacją.

Jakież zarysowało się przed nami zagadnienie? — Musimy zdać sobie sprawę, jaki bywa stosunek życia do spadających na nie gradem obiektywacji. — Boć ono musi w jakiś sposób na nie reagować. A reakcje te chyba nie zawsze są jednakowe?...

Oto pytanie, do którego doprowadziły nas dotychczasowe rozważania. Zajmiemy się nim w następnych punktach niniejszego rozdziału.

2. Selekcja u wrót życia

Obiektywacje spadają gradem na życie duchowe. Ale to życie nie zawsze je przyjmuje. Wspominałem już o tym, że każdy człowiek mija obojętnie wiele dóbr, nie zauważając ich nawet. Tak zachowują się jednostki ludzkie, tak zachowuje się i duch obiektywny. Ten zaś brak reakcji, ta obojętność jest

najgorszym rodzajem śmierci dla obiektywacyj. Wiedzą o tym twórcy. I dlatego wielu z nich raczej już życzy sobie, aby ich dzieła zostały osądzone i potępione, niż zabite milczeniem. Osądzenie i potępienie jest w każdym razie dowodem, że na nie zwrócono uwagę, że w nie wnukano, choć może bez należytego przygotowania, lub ze złym nastawieniem. Przeciwno temu można się bronić. Z zarzutami można walczyć. Jak jednak skruszyć mur lodowatej obojętności? Jak bronić swego dzieła, gdy nikt go nie krytykuje? Gdy ono nie ściąga na siebie niczyjej uwagi?

Od takich reakcyj życia duchowego zabezpieczone są jedynie dzieła twórczości zbiorowej. Język, obyczaj i mit w chwili, gdy powstają, już są wspólnym dobrem wielkich grup społecznych. Bo też te grupy brały czynny udział w ich wytwarzaniu. Dzieła natomiast twórczości indywidualnej bardzo często spotykają się z obojętnością lub potępiającym odrzucaniem. A jakkolwiek nie brak twórców, którzy, realizując swe ideały, odgradzali się od ludzi, lub nawet wyrażali im swą pogardę, to jednak twórczość jest procesem społecznym. Twórca świadomie, czy podświadomie pragnie jednak tego, aby się jego dzieła przyjmowały w życiu zbiorowym, aby w nim krążyły. Gdy to nie następuje, twórczość zamiera, lub też czasami staje się tragiczną walką o wartości, w które twórca wierzy, którym służy.

W tej walce stają naprzeciwko siebie dwa światy: — z jednej strony duch subiektywny — z drugiej — duch obiektywny. Każdy z nich ma swoje racje. Twórca występuje w charakterze sługi, czy kapłana zapoznavanych wartości; — duch obiektywny natomiast dokonywa niezbędnego wyboru. Nie tylko bowiem subiektywny duch musi mijać wiele dóbr, aby się skupić na wybranych. Pojemność obiektywnego ducha również nie jest bezgraniczna, choć, oczywiście, znacznie większa od pojemności jednostki ludzkiej. Zarówno też jednostce, jak duchowi obiektywnemu grozi rozproszenie i przesyty, gdy porcje przyjmowanych obiektywacyj są większe niż możność ich strawienia.]

Niebezpieczeństwo to nie dawało się we znaki w epokach o małej produkcji. Za naszych czasów natomiast zalewa nas po prostu fala coraz to nowych wytworów zewnętrznych, powodując bardzo charakterystyczną dla naszej kultury chorobę. Objawia się ona w postaci gorączkowej pogoni za wszystkim, co nowe, z czym idzie w parze niezdolność do skupienia się na dziełach klasycznych, zatracanie indywidualności własnej i chaos wewnętrzny. Ludzi, którzy ulegli tej właśnie chorobie, wychłostał biczem swego ostrego słowa Fryderyk Nietzsche. „Wszystkie czasy i ludy” — powiedział — „wyzierają pstro z póża waszych zasłon; wszystkie obyczaje i wiary wołają natrętnie z gestów waszych. A gdyby kto z was wyzbył się swych zasłon, zawoi, barw swych i gestów — pozostałoby właśnie dość, aby straszyć ptaki tą pozostałością” ¹⁾.

Cóż dziwnego, że zarówno duch subiektywny, jak obiektywny bronią się przeciw tej chorobie za pomocą obojętności lub odrzucania. Postępowanie to jest tym bardziej usprawiedliwione, gdy trafia w dobra małowartościowe lub przeciętne. Współczesne życie produkuje takich dóbr więcej, niż ich może przyjąć — podobnie jak życie biologiczne produkuje w nadmiarze zarodki nowych organizmów. Odbywająca się przed wrotami życia selekcja tego rodzaju dóbr może wychodzić tylko na zdrowie kulturze współczesnej.

Niestety, ten medal ma i stronę odwrotną. Ofiarą bowiem pomijania i odrzucania padają od czasu do czasu również dobra wybiegające wysoko ponad poziom współczesnej sobie kultury. Zdarza się to zwłaszcza wówczas, gdy one wyprzedzając swój wiek, nie schlebiają panującym prądom, lub nawet z nimi walczą.

Z wartościowych dzieł pominiętych lub odrzuconych niektóre odkrywa dopiero pośmieszność. Nie zawsze może to wyrównać krzywdę, która się im stała. Stosunkowo najlepiej umieją przetrwać obojętność współczesnych wielkie dzieła

¹⁾ Fr. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, Z krainy oświaty.

sztuki. Prawda to, że późniejsze pokolenia nie potrafią już właściwie reagować na to, co w nich było aktualnością, ale za to tym lepiej zdają sobie sprawę z tego, co w nich wieczne. Te właśnie pierwiastki cenimy w odkrytym Norwidzie. Wszystko, co w nim było ponadczasowe, żyje dla nas, choć nie żyło dla współczesnych. A jest tego dość, aby nas do niego przyciągać...

Są jednak dziedziny twórczości silniej od dzieł sztuki związane ze współczesnością. Do nich należą przede wszystkim pomysły techniczne. Wobec szybkiego postępu techniki ich wiek jest krótkotrwały. Toteż jeśli nie potrafią przeżywać w porę obojętności, starzeją się i już nie mogą liczyć na przyjęcie się w życiu. Zastępują je inne wynalazki.

Do bardzo aktualnych należą również dzieła polityczne i pedagogiczne. Zadaniem ich jest bowiem wpływać na życie współczesne. Gdy zostaną pominięte, właściwego celu już nigdy nie osiągną, choćby później cieszyły się taką sławą, jak „Rzeczpospolita” Platona, lub u nas Frycza Modrzewskiego dzieło „O naprawie rzeczypospolitej”.

Z rozważań tych wynika, iż przyjmowanie się obiektywacji w życiu zależy nie tylko od ich wartości, lecz również od życia. Te dwa czynniki muszą w jakiś sposób sobie nawzajem odpowiadać, aby obiektywacja się przyjęła. U podstawy tego stosunku leży pokrewieństwo struktur. Jest ono przecież, jak już wiemy, warunkiem wszelkiego wnikażącego używania i kształtowania się. A właśnie te procesy — lub przynajmniej pierwszy z nich — musi się kierować na obiektywację, aby ona została przez życie przyjęta. Cóż bowiem innego można by rozumieć przez powiedzenie, że życie przyjmuje obiektywację, jeśli właśnie nie to, że ludzie poczynają jej w sensowny sposób używać, lub, co więcej, kształtować się na niej. Tak przyjęta obiektywacja żyje. Duch potencjalny, którym ona jest naładowana, aktualizuje się i staje się przeżyciem subiektywnego, a często również obiektywnego ducha.

W akcie przyjęcia obiektywacji jest coś z wyroku losu.

Choć bowiem akt ten nie jest w tym stopniu niezależny od spraw ludzkich, co interwencje ślepych sił natury, to jednak nie zawsze dokładnie odpowiada wartości dzieła. Dostępują go nieraz obiektywacje o miernej wartości — nie dostępują dzieła najgłębsze, największe.

Inaczej na tę sprawę zapatrywał się Stanisław Brzozowski. W przyjmowaniu lub odrzucaniu dzieł ludzkich przez życie zbiorowe chciał widzieć najwyższy sprawdzian prawdy, wyrok „sędziego narodów Boga”¹⁾.

Niepodobna się zgodzić z takim ubóstwieniem życia zbiorowego. Toż jego pomyłki są aż nazbyt widoczne! Wieluż to już szlachetnych i mądrych nauczycieli, wielu natchnionych wieszczów ono odtrąciło od siebie! Czyż u nas w XVI wieku Modrzewski, Kochanowski i Skarga nie mieli racji tylko dlatego, że ich nie chciano słuchać? Czy za obecnych czasów W. Foerster nie powiedział całej prawdy, nie ostrzegł w porę Niemiec i Europy, chociaż go Niemcy za to wykłęły, a Europa mu nie uwierzyła?²⁾

Jak wobec tego rodzaju faktów wygląda twierdzenie Brzozowskiego? — Zaiste! — gdybyśmy je przyjęli, to prawda musiałaby się stać dla nas fałszem, a fałsz prawdą! — Któż po zastanowieniu się na coś podobnego przystanie?

Zgodzićby się można chyba tylko na dwie rzeczy: — po pierwsze, że zwłaszcza kultura współczesna wymaga pomijania i odrzucania produkowanych w nadmiarze dóbr kulturalnych; — po drugie, że nie przyjęcie obiektywacji przez życie zbiorowe jest dla niej rzeczywiście wyrokiem. Sędzia jednak, który ten wyrok wydaje, nie jest nieomylny. Z historii kultury wiemy, że się myli i nie zawsze swe błędy może później naprawić.

Nic dziwnego! — Ten sędzia nie jest Bogiem! Jest on czymś pośrednim między człowiekiem a żywiołem...

¹⁾ Stanisław Brzozowski, *Legenda Młodej Polski*, Lwów 1910, str. 542.

²⁾ F. W. Foerster, *Niemcy a Europa*, Warszawa, 1939.

3. Tradycja

Dobro zewnętrzne, przyjęte przez obiektywnego ducha, krąży między ludźmi. Gdy przechodzi z pokolenia w pokolenie, mówimy o tradycji. Właściwie jednak przez tradycję należałoby rozumieć wszelkie przekazywanie życia duchowego, niezależnie od tego, czy to się dzieje w obrębie jednego pokolenia, czy szeregu pokoleń. Takie jest przynajmniej pierwotne znaczenie tego wyrazu. Z tradycją w tym znaczeniu mamy do czynienia, gdy jedni ludzie przekazują drugim swe życie duchowe. Zachodzi to równie dobrze między rówieśnikami, jak między rodzicami i dziećmi, lub nauczycielami i młodszymi od nich uczniami; — choć niewątpliwie, warunki dla tego przekazywania szczególnie korzystnie układają się wówczas, gdy ze sobą obcują przedstawiciele starszego i młodszego pokolenia. Jedni bowiem mają wówczas co przekazywać, a drudzy podatni są do przyjmowania dzięki wielkiej sugestywności i plastyczności wieku dziecięcego i młodości.

Gdyby tradycja nie była faktem dobrze znanym z doświadczenia i bardzo powszednim — z pewnością więcejby się zastanawiano nad tym, w jaki sposób ona jest możliwa? Ponieważ jednak mamy z nią do czynienia nieustannie, wydaje nam się, jak gdyby wszystko było w niej proste i naturalne. Tymczasem wystarczy zacząć się nad nią zastanawiać, aby się okazało, że ona nastrocza sporo skomplikowanych problemów. Jakimże to bowiem sposobem się dzieje, że ludzie przekazują ludziom swoje życie duchowe. Toż żaden wewnętrzny akt tego życia nie przenosi się do życia innej jednostki ludzkiej; pomiędzy bowiem światami wewnętrznymi nie ma bezpośredniej komunikacji. Strumień życia duchowego nie przelewa się bezpośrednio nawet z rodziców na dzieci. Ostatnie dziedziczą pewne dyspozycje fizyczne i psychiczne po rodzicach, ale gotowego życia duchowego nie dziedziczą. Życie duchowe nikomu nie dostaje się za darmo. Każdy musi się go własnym wysiłkiem od po-

czątku dorabiać. Łatwo to wykazać na języku. Dzieci nie dzie-
dziczą języka po swoich rodzicach, lecz muszą się go uczyć.
Jeśli zaś wychowują się w środowisku, mówiącym innym ję-
zykiem, niż język rodziców, to ten inny język stanie się ich
językiem.)

[Skoro bezpośrednie przekazywanie wewnętrznych aktów
życia duchowego jest niemożliwe, to w grę wchodzi tylko
przekazywanie pośrednią drogą bądź czynności wyrażonych
na zewnątrz, bądź wytworów. — Tak też jest istotnie! Cudze
życie duchowe przelewa się w nas dzięki temu, że wnikamy
bądź w wyrażone na zewnątrz czynności kulturalne, bądź
w wytwory — że na czynności odpowiadamy własnymi czyn-
nościami — że sensownie używamy wytworów, że na całym
tym materiale kształtujemy się wewnętrznie, że wreszcie
w procesach twórczych gotowe wzory odgrywają zawsze do-
niosłą rolę.

Życie duchowe nie urywa się wraz ze śmiercią każdej
jednostki, każdego pokolenia. Nasi następcy nie muszą za-
czynać wszystkiego od początku bez możliwości prześcignięcia
swoich poprzedników. — Czemu to zawdzięczamy? — Odpo-
wiedź wieku oświeconego brzmiała: — rozpowszechnianiu się
dorobku naukowego i wynalazków technicznych! — Nas ta-
kie wyjaśnienie już nie zadowala. Nawet bowiem w proce-
sach uczenia się dostrzegamy obecnie nie tylko przyswajanie
sobie wiadomości i umiejętności, nie tylko procesy ćwiczenia
dyspozycji intelektualnych, lecz również w głębi osobowości
dokonywające się kształtowanie się struktur wewnętrznych.

Ludzie dla ludzi, pokolenia dla pokoleń otwierają się
niewątpliwie dzięki temu, że jedni uczą się od drugich. Ale nie
równie większą rolę odgrywa to, że jedni drugich a s y m i-
lują duchowo. (Proces asymilacji duchowej odbywa się
w każdej grupie społecznej, która, chcąc zabezpieczyć sobie
przyszłość, urabia sobie nowych członków. Gdyby to urabia-
nie ograniczało się do przekazywania pewnych wiadomości
i sprawności technicznych — to żadna grupa społeczna nie
mogłaby polegać na swych członkach. Można bowiem poznać

doskonale historię danej grupy, jej ustrój, jej obyczaje, zebrane przez nią doświadczenie, — a jednocześnie być w głębi duszy obcym, a nawet wrogiem jej człowiekiem. Historia zanotowała wiele tragicznych niespodzianek, które na tym tle powstały. Do pamiętnych należy klęska legionów rzymskich w Teutoburskim lesie. Zgotował ją pozornie zlatynizowany Arminius. — A nasi „volksdeutsche”! — czyż oni nie są również pouczającym przykładem?

Asymilacja zatem może być powierzchowna i niepewna. Taka asymilacja, oczywiście, nie zabezpiecza przyszłości grupy. Polegać na swoich członkach może ona dopiero wówczas, gdy jej cele staną się ich celami. Głęboka i pewna asymilacja wymaga zatem introcepcji! W parze zaś z *introcepcją* idzie, jak już wiemy, pokrewieństwo struktur wewnętrznych. Teraz dopiero dotarliśmy do rdzenia sprawy. Proces asymilacji duchowej zasadza się na przekazywaniu kandydatom na członków celów grupy, a wraz z tym na urabianiu ich struktur wewnętrznych.

Jeżeli brać pod uwagę tylko zmiany, które ten proces wywołuje w strukturach wewnętrznych, nie będzie on się niczym istotnym różnił od znanego nam już procesu kształtowania się. Jedyne różnica polega na tym, że dawniej ujmowaliśmy ten proces od strony kształtującej się jednostki, obecnie zaś — od strony kształtujących ją wpływów. Proces kształtowania się stał się w tym oświeceniu procesem kształtowania.

Na proces ten można spojrzeć jeszcze bardziej od zewnątrz, przenosząc uwagę ze zmian, zachodzących w strukturach wewnętrznych, na rolę tego procesu w życiu społecznym. Będzie to zarazem wymagało opuszczenia terenu filozofii kultury i przeniesienia się na grunt socjologii życia duchowego. (Z tego punktu widzenia przedstawi nam się on jako proces *w y c h o w a w c z y*¹⁾).

Paul Barth, rozpatrując wychowanie z tego stanowiska,

¹⁾ Tak go też ujął F. Znaniecki w swojej Socjologii Wychowania, Warszawa, 1928, t. I, Wstęp.

przyrównał je do procesu rozrodczego. Jak biologiczny proces rozrodczy dąży do zapewnienia przyszłości gatunkowi, tak wychowanie przedłuża, a często i rozszerza życie społeczeństwa. Na tym jednak podobieństwo się kończy, a zaczynają różnice. Biologiczny proces rozrodczy nie wystarcza, gdy chodzi o zapewnienie przyszłości społeczeństwu. Przycho-
dzące bowiem na świat dzieci nie są członkami społeczeństwa, lecz materiałem na członków. Z tego materiału musi społeczeństwu nowych członków urobić wychowanie, nastawiając wolę nowego pokolenia na cele grupy. Nie jest to już proces biologiczny, lecz duchowy. Wychowanie zatem jest „duchowym rozradzaniem się społeczeństwa”. Wystarczy zresztą powiedzieć, że ono jest „rozradzaniem się społeczeństwa”. Społeczeństwo bowiem, będąc „systemem chęci, może się rozradzać tylko na drodze duchowej — a mianowicie, przez oddziaływanie na wolę, oraz na kierujące nią przedstawienia”¹⁾.

Te procesy otwierają prądom życia duchowego drogę przez pokolenia. Bez nich życie duchowe nie miałoby dali. One są podstawowym warunkiem wszelkiej historii. W nich jest ten duch obiektywny, który nas otacza swą atmosferą od dzieciństwa.

Przelewanie się życia duchowego z jednostki do jednostki, z pokolenia na pokolenie ogromnie jest ułatwione, gdy ono jest życiem obiektywnego ducha. Jego bowiem wymiary są większe od wymiarów jednostki ludzkiej, czy całego pokolenia. Żyjąc w ciągu wieków i nawet tysiącleci, przerzuca on nieustannie mosty między jednostkami i pokoleniami. Wpływając na kształtowanie się struktur wewnętrznych, wytwarza pokrewieństwo duchowe między członkami grupy, w której żyje. Obiektywacje zaś, które niesie w swym nurcie, stają się wspólnym dobrem dziadów, ojców i wnuków²⁾.

¹⁾ Paul Barth, *Die Philosophie der Geschichte als Soziologie*, Lipsk, 1922, t. I, Rozdz. p. t. *Die Gesellschaft ein geistiger Organismus*.

²⁾ Max Scheler (*Wesen und Formen der Sympathie*, Bonn, 1923, str. 40—42) chce rozumieć przez tradycję tylko ten właśnie wypadek przeno-

Wynika stąd, iż w systemie pojęć, dotyczących życia duchowego, pojęcie tradycji bynajmniej nie należy do najprostszych. Jest ono uwarunkowane przez prostsze od niego pojęcia czynności kulturalnej, dobra kulturalnego, oraz trzech podstawowych procesów duchowych. W pracy niniejszej idziemy stale od pojęć prostszych do coraz bardziej złożonych. Tym się też tłumaczy, dlaczego w Rozdziale VI nie wprowadziliśmy pojęcia tradycji do definicji czynności kulturalnej. Istotnie, gdybyśmy byli zdefiniowali czynność kulturalną jako czynność telehormiczną, która przechodzi w tradycję, tobyśmy byli przedwcześnie wprowadzili do naszego systemu i pojęcie dobra kulturalnego, i pojęcie procesów duchowych, bez których nie mogłoby zachodzić przyjmowanie się dóbr kulturalnych. Nie uwzględnilibyśmy byli natomiast dóbr pominiętych i odrzuconych. Te wytwory, przy definicji zbudowanej na tradycji, nie mogłyby należeć do dóbr kulturalnych. Tak srogim dla nich nie był nawet Stanisław Brzozowski. Stawiał on je poza życiem zbiorowym; akty pomijania lub odrzucania uznawał za nieomylnie sprawiedliwe — to prawda! Ale wytworom pominiętym nie odmawiał charakteru dóbr kulturalnych. I słusznie! Choć bowiem wytwory te nie krążą wraz z prądem życia duchowego, to jednak mogą się jeszcze dostać do tego prądu; — tak długo przynajmniej, dopóki dzieje ludzkości nie zostaną zamknięte.

Życie duchowe zawdzięcza wchłoniętym przez siebie obiektywacjom bardzo wiele. Będąc jak gdyby ciałami stałymi w jego płynnym nurcie, są one czymś, co się wśród ciągłych zmian stosunkowo najmniej zmienia. Do utrwalonych w fizycznym materiale wytworów duch obiektywny może powracać wielokrotnie w przeciągu długich okresów czasu, za-

szczenia się życia duchowego. Podkreśla on przy tym, że proces ten odbywa się nieświadomie. Tradycja jest dla niego przeciwieństwem świadomego przekazywania dóbr kulturalnych n. p. drogą szkolnego nauczania i jest czymś pośrednim między dziedziczeniem dyspozycji psychicznych a świadomym przekazywaniem kultury. — Ja używam wyrazu: tradycja w znaczeniu obejmującym zarówno świadome jak nieświadome przekazywanie życia duchowego.

stając ten sam ich plan przedni. To mu pozwala utrzymywać związek ze swoją przeszłością i czerpać z niej wzory na przyszłość. Czczone przez całe pokolenia obiektywacje stają się dlań „arką przymierza między dawnymi i młodszymi laty”. Ta arka jest wspólnym dobrem wszystkich członków grupy. Przy niej oni się skupiają, jednoczą. Tę arkę jedne pokolenia przekazują drugim. Otoczone nimbem tradycji dobra zewnętrzne zapewniają w ten sposób życiu duchowemu jedność, ciągłość i konsekwencję, do czego same tylko płynne czynniki życia zapewne by nie doprowadziły.

Nie dość na tym. Przyjęte obiektywacje stają się trwałymi wzorami życia dla licznych pokoleń. Na nich członkowie grup społecznych dorabiają się swoich struktur wewnętrznych — w oparciu o nie rozwijają się procesy twórcze.

Wzorami życia w tym znaczeniu są nie tylko obiektywacje. Tę rolę odgrywają również struktury wewnętrzne. Że pod ich bezpośrednim wpływem najłatwiej dorabiamy się własnej osobowości, o tym była już mowa powyżej. Zaznaczyliśmy również, że struktury wewnętrzne są podstawą wszelkich procesów twórczych. Ich rola jest pierwszorzędna zwłaszcza w tym typie twórczości, który nazwaliśmy twórczością według własnego ideału.

Tradycję, polegającą na przelewaniu się życia duchowego z jednych struktur wewnętrznych do drugich dzięki bezpośredniemu obcowaniu ludzi z ludźmi nazywamy — żywą. Nic nie może w kulturze zastąpić żywej tradycji. Jest ona procesem podstawowym. Rozumiał to doskonale już Plato. „Mistrz, który wiedzę posiada” — powiedział — „pisze ją w duszy ucznia. Ona potrafi odpierać napaści i wie, do kogo mówić, a przed kim milczeć potrzeba”. Mowa pisana — to marta tylko „mowy żywej i pełnej ducha”¹⁾.

Jednak bez tej „marty” obejść się nie możemy, zwłaszcza gdy chodzi o działanie na szerokie masy i wielkie

¹⁾ Platona Faidros w tłum. W. Witwickiego, Lwów—Warszawa, 1922, str. 114.

okresy czasu. Struktury wewnętrzne, właśnie dlatego, że żyją — nie są długowieczne i mogą wpływać przez bezpośredniość tylko na niewielką liczbę najbliższych. Tymczasem obiektywacje krążą nieraz wśród milionów ludzi i trwają często przez pokolenia. Dzięki temu wzór zawarty w obiektywacji działa szerzej i dłużej od żywej osobowości, choć istotnie, jest tylko jej „marą”.

Jezus wpłynął bezpośrednio na szczupłą garstkę uczniów. Wśród milionów rozeszła się dopiero Ewangelia — i to wówczas, gdy już stała się utrwaloną za pomocą pisma obiektywacją. W tej obiektywacji przechowała się dla nas postać Założyciela chrześcijaństwa, jako jej sens wewnętrzny. Czy dużo jest jednak ludzi, na których by lektura Ewangelii działała tak głęboko, jak żywy Jezus — na swych uczniów?

Nie lekceważmy jednak znaczenia obiektywacji dla życia duchowego. Istnienie długowiecznych wzorów nie tylko wpływa ustalająco na prąd życia duchowego, lecz również umożliwia szybkie przyswajanie sobie dorobku przeszłości. Zawdzięczając obiektywacjom, nowe pokolenia w ciągu stosunkowo krótkiego czasu dochodzą do wnioskującego używania dóbr kulturalnych, których wytworzenie wymagało całych wieków. Wieleż to czasu np. musiało upłynąć, zanim powstała współczesna fizyka! A jednak można się w niej zorientować już po kilku latach nauki, a po kilkunastu — dojść do opanowania przynajmniej niektórych działów. W podobnym stosunku skraca się czas potrzebny do wzięcia się w spadające na nas po przodkach dziedzictwo moralne, estetyczne, techniczne...

W bogatych kulturach, jak nasza, nikt nie dochodzi do używania wszystkich obiektywacji. Tylko stosunkowo mała ich część jest naprawdę „wspólnym dobrem”. Są to obiektywacje, należące do powszechnego wykształcenia. Do innych dochodzi młodzież, przygotowująca się w szkołach średnich do studiów wyższych. Jeszcze inne należą do zawodowego wykształcenia. A są i takie, do których docierają tylko nieliczni badacze i znawcy.

□ Dzięki takiemu zróżnicowaniu społeczeństwo może opierać się znacznie więcej na obiektywizacji, niż najzdolniejsza i najprężniejsza jednostka. Szybkie zaś opanowanie obiektywizacji pozwala mu zwłaszcza w dziedzinie nauki i techniki (gorzej z moralnością!) posuwać się coraz dalej naprzód. Im szybciej przerabiamy puściznę przeszłości dzięki gotowym wzorom i specjalizacji — tym więcej pozostaje nam energii i czasu na wytwarzanie nowych obiektywizacji, doskonalszych od poprzednich. W ten sposób trwałe wzory umożliwiają następnemu pokoleniu wykraczanie poza dorobek pokoleń poprzednich. Obiektywizacja jest niezbędnym warunkiem postępu.

Często się postęp przeciwstawia tradycji. O tym przeciwieństwie będziemy mówili w następnym punkcie tego rozdziału. Tutaj musimy stwierdzić, iż gdyby nie było tradycji — nie mogłoby być i postępu. Tak przynajmniej mają się rzeczy, gdy tradycja przekazuje nie powierzchowną tylko skorupę dóbr kulturalnych, ale ich sens wewnętrzny: Ten sens, jak wiemy, jest zawsze jakimś celem, jakąś wartością — i to normatywną. Tradycja te cele, te wartości przekazuje, doprowadzając do ich introcepcyjowania¹⁾ coraz to dalsze kręgi społeczne, coraz nowe pokolenia.

□ „Walka o wolność” — powiedział Byron — „gdy się raz zaczyna, z ojca krwią spada dziedzictwem na syna”²⁾. — Nie tylko walka o wolność! Z pokolenia w pokolenie przechodzi również walka o świętość, o dobro, o piękno, o prawdę. Tradycja podsyca dążenie do wartości absolutnych. Czyni to przede wszystkim żywa tradycja. Ale i przekazywane obiektywizacje działają w tym kierunku. — Nic dziwnego! — toż najcenniejsze z nich powstały z dążenia do najwyższych wartości! — Z czego powstały — do tego prowadzą! W przewodnich dobrach zawiera się zawsze apel, wzywający do służenia światu wartości absolutnych — choć niewątpliwie — nie wszyscy go słyszą...

¹⁾ O introcepcji patrz wyżej, Rozdz. IX, p. 3.

²⁾ Giaur w tłum. A. Mickiewicza.

Mylnie tłumaczyłby te fakty, kto by je chciał przypisywać samemu tylko działaniu od zewnątrz tradycji. Bez aktywności ducha subiektywnego one by nigdy nie powstały. Tradycja nigdyby nie spowodowała idących przez pokolenia dążeń do realizowania wartości absolutnych, gdyby trafiała na istoty bierne. Byłaby ona wówczas podobna do posiewu, który padł na jałową opokę. — Gruntem urodzajnym dla niej jest człowiek, który sam z siebie dąży do celów, wykraczających poza bezpośrednie podniety, a więc jest z natury telehormiczny. Dodatkowo działanie tradycji na człowieka polega na budzeniu drzemających w nim tęsknot do wyższych wartości, na wyzwaniu jego tendencji twórczych, na kierowaniu ich ku wartościom uznanym przez społeczeństwo, na otwieraniu wreszcie przed nim wielkich perspektyw historycznych.

[Celem ostatecznym leżącym u podstawy tradycji — a więc i historii — arcyłudzkiego dążenia do świata wartości są wartości absolutne. To wynika ze znanego nam już faktu transcendencji. Dlatego to H. Rickert i S. Hessen mogą twierdzić, iż historia nie byłaby możliwa bez tego niewyczerpalnego zadania, którym dla wszystkich pokoleń ludzkich są wartości absolutne. „Przeszłość” — powiedział S. Hessen — „nie znika bez śladu, ale zachowuje się, przechodzi w tradycję właśnie dzięki temu, że stanowi etap na drodze do wiecznego i niewyczerpalnego celu. Gdyby nie było jedności i wieczności celu — nie byłoby również wieczności przetrwania. Ocalić przeszłość od zapomnienia, zachować ją na wieczne czasy może tylko to, co samo jest poza czasem. Tym czymś jest stojący przed nami wieczny cel wszystkich dążeń kulturalnych. Ten cel nigdy nie jest danym nam dobrem. Jest on zawsze dla nas zadaniem i tylko zadaniem ¹⁾.]

¹⁾ S. I. Hessen, *Osnowy Pedagogiki, wwiedienije w prikladnuju filozofiu*, Berlin, 1923, str. 31—32.

Rozdział XI

BOJOWANIE I POZNAWANIE

1. Napięcia i rozładowania

Rozmaity bywa stosunek życia do przekazywanych przez tradycję obiektywacyj. Wiadomo, czym były zabytki kultury grecko-rzymskiej dla Odrodzenia. Wiadomo, jak Reformacja szukała prawdy w Piśmie Świętym. Ale Odrodzenie, czcząc starożytność, odwracało się od tradycji, pozostawionej przez późne Średniowiecze, a Reformacja oskarżała tę tradycję o zepsucie wiary i skażenie obyczajów. Epoki te zatem, odrzucając bliższą tradycję, cofały się do dalszej. Jeszcze radykalniej postawiło sprawę Oświecenie, przeciwstawiając rozum wszelkiej w ogóle tradycji. W podobny sposób współczesna Rewolucja rosyjska przeciwstawia zniechęconej przeszłości — doktrynę.

Nie tylko epoki historyczne tak rozmaicie zapatrują się na tradycję. Z podobną rozbieżnością sądów można się spotkać wśród narodów, klas społecznych i jednostek. Tradycja w jednych wypadkach jest przedmiotem czci, umiłowania i dumy — w innych budzi — niechęć, pogardę, nienawiść. — „Chwała ojcom naszym!” wołał hr. Henryk, „ostatni dziedzic ich myśli i dzielności, ich cnót i błędów”. — „Głupstwo i niedola kraju całego — oto rozum i moc wasza! — Rzucam przekleństwo, należne starości!” — odpowiedział na to Pankracy, „człowiek bez imienia, bez przodków, bez anioła stróża...”.

Czemu przypisać tak rozmaity stosunek życia do tradycji? — Temu niewątpliwie, że tradycja raz działa na życie wy-

zwalajaco — drugi raz hamujaco. Dotychczas mówiliśmy o wyzwajajacym wpłynie tradycji. Czas teraz zwrócić uwagę na odwrotną stronę medalu.

Ze tradycja musi bardzo często nakładać na życie pęta, to wynika z zasadniczego przeciwieństwa, zachodzącego między obiektywacją, a życiem. Gdy bowiem życie jest nieustannie zmieniającym się i rwącym wciąż dalej procesem, obiektywacja jest rzeczą zrobioną po to, aby trwać jak najdłużej w możliwie niezmiennym stanie. Rzecz ta jest, co prawda, naładowana duchem, ale duch tkwiący w obiektywacji nie jest żywym duchem. Do tego, aby się ożywił, potrzeba współdziałania z nim życia. Niestety, życie, w które on spada, nigdy nie jest i nie może być tym samym, które go wydało — a przy tym ciągle pędzi naprzód. Skutkiem tego nawet przyjęte już przez życie obiektywacje po pewnym czasie tracą swój wewnętrzny związek z życiem i stają się czymś, co nurt życia duchowego jeszcze ze sobą niesie, ale co życiu już nie przewodniczy, co nim nie kieruje, co go nie wyzwala, a może się stać dla niego zbyt ciężkim balastem, albo nawet tamującą je przeszkodą.

Jakże sobie radzi życie z przyjętymi obiektywacjami, gdy pomiędzy nim i nimi poczyną się na tym tle zarysowywać rozdzźwięk coraz wyraźniejszy? — Najłagodniejsza jego reakcja zmierza zazwyczaj do tego, aby przystosować do swoich wymagań to, co się im opiera.

Dzieje się to w ten sposób, że życie przekształca obiektywację według swoich potrzeb. — Pewien Chińczyk, chcąc uczcić Europejczyka, wydał ucztę i posłał po niego do mieszkanka palankin, pozbawiony dna. Europejczyk, drepcząc na własnych nogach w niesionym nad nim palankinie, pomyślał sobie: — to się różni od chodzenia na piechotę tylko zaszczyceniem. — Ten palankin bez dna jest przykładem obiektywacji, przekształconej przez życie. Z środka lokomocji stał się on czymś w rodzaju baldachimu, służącego do uczczenia gościa. Przekształceniu uległ zarazem i sens obiektywacji i jej plan przedni.

Podobny wypadek zachodzi, gdy w związku ze zmianą znaczenia wyrazu zmienia się i jego brzmienie. Dobrym przykładem są niezrozumiałe obecnie dla ludu imiona różnych świętych z kalendarza. Na miejsce znaczenia, które przywiązuje do nich tradycja kościelna, lud podstawia to, co się wiąże z jego pracą rolniczą i odpowiednio je przekręca. Tak np. na Ukrainie z Makkawija (Machabeusza) zrobił się „św. Makowij” dlatego, że ten święty przypada na czas zapyłania się maku. Lud jest przekonany, że św. Makowij mak wieje.)

Przedni plan obiektywacji bardzo często jest mniej plastyczny od drugiego planu. W takich wypadkach życie zadowala się przekształcaniem drugiego planu, nie ruszając pierwszego. Z poprzednich wywodów pamiętamy, na czym ten drugi plan polega. Stanowi go znaczenie obiektywacji. Stanowi go i sens obiektywacji w tych wypadkach, gdy sens i znaczenie nie zbiegają się ze sobą.

Że drugi plan obiektywacji ulega pod naporem życia różnym zmianom, o tym mówiliśmy już niejednokrotnie. Dawniejsze uwagi i przykłady wystarczy obecnie uzupełnić powołaniem się na to, że istnieją pewne gałęzie nauki, specjalnie zajmujące się interesującą nas sprawą, jak np. semasjologia, badająca wędrówki znaczeń tworów językowych. Mnóstwo przyczynków dają również takie nauki, jak etnografia, historia prawa, historia kultury. Materiału zatem nie brak, pozostaje tylko uchwycić na jego podstawie przynajmniej główne linie, po których idą dokonywujące się przemiany.

Trzy, jak się zdaje, można rozróżnić wypadki. Pierwszy polega na tym, że nowe znaczenia obrastają dokoła pierwotnego, do końca z nim harmonizując, choć mogą je przewyższyć bogactwem i głębią. — W ten sposób wzbogaca się znaczenie takiego np. symbolu, jak orzeł biały. Od wieków jest on symbolem państwa polskiego. Te jednak przeżycia, których jest wyrazem, były uboższe za czasów Mieszka I, niż za Stefana Batorego. Cóż dopiero mówić o ich bogactwie i głębi u naszych poetów i filozofów w epoce romantyzmu! A przeżycia ostatnie! — czyż one nie oplotły się dokoła tego, co nam

przekazała przeszłość? — czy dadzą się kiedykolwiek od niej oderwać?... Znaczenie zatem tej obiektywacji narasta z czasem, nie odchylając się od pierwotnego pionu. Zmienianie się obiektywacji w tym kierunku będziemy nazywali jej wzbogacaniem się.

Proces ten szczególnie dobrze możemy obserwować na wielkich dziełach sztuki. Żyjąc w ciągu stuleci, wchłaniają one jak gdyby w siebie przeżycia licznych pokoleń, a jednocześnie coraz bardziej pociągają ku sobie tym, co w nich wyniesione ponad jednostronność poszczególnych okresów, czy epok. Obcując z wielkimi arcydziełami przeszłości, pograżamy się niejako w to, co ogólnoludzkie i wieczne.)

W drugim wypadku nowe znaczenia z początku harmonizują z pierwszym, z czasem jednak odchylają się od niego coraz bardziej, aż wreszcie pierwotne znaczenie idzie w niepamięć, na jego miejsce zaś wchodzi coś odmiennego. Po tej linii szły np. zmiany znaczeń wyrazu „idiota”. W starożytnej Grecji oznaczał on obywatela, stroniącego od urzędów, wiodącego żywot prywatnego człowieka — obecnie zaś oznacza osobnika, posiadającego inteligencję najniższego stopnia.

W obydwu wypadkach mamy do czynienia z procesami twórczości zbiorowej, skierowanymi na drugi plan już kiedyś wytworzonej i przyjętej obiektywacji. Procesy te związane są z wnikaniem w tę obiektywację. Nie jest to jednak wnikanie historyka, które zmierza do wykrycia znaczenia, jakim ono kiedyś było naprawdę, lecz wnikaniem tworzącego historię życia. To wnikanie częściej przetwarza znaczenie obiektywacji, niż je odtwarza. Przetwarzając je zaś, zbliża całą obiektywację do siebie i napęnia sobą. Obiektywacja nie odpada, jak coś martwego, od życia, lecz nadal do niego należy. Jest to możliwe dzięki powolnym przemianom, którym ulega jej plan drugi. Stajemy tu wobec ciekawego odwrócenia stosunków. Wykazywaliśmy przedtem, iż sztywność pierwszego planu pozwala przetrwać planowi drugiemu. Obecnie wypada stwierdzić, iż plastyczność drugiego planu

pozwala dłużej utrzymywać się w prądzie życia całej obiektywacji, a więc i jej planowi pierwszemu.

Uciekając się do terminów arytmetycznych, można powiedzieć, iż w pierwszym z rozpatrzonych wypadków życie coś do drugiego planu obiektywacji dodaje — w drugim natomiast coś dodaje, a coś odejmuje. Możliwy jest jeszcze i trzeci wypadek, polegający jeśli nie wyłącznie, to w każdym razie głównie na odejmowaniu. Życie w tym wypadku, nie mogąc przystosować do siebie obiektywacji w inny sposób, rozbraja ją niejako, skazując na utonięcie w niepamięci wszystko, co może w niej razić, albo się opierać. Nie pamiętamy np. kłaniając się znajomemu na ulicy, że to zwyczaj niewolniczy. Wywodzi on się stąd, że niewolnicy za rzymskich czasów chodzili z ogolonymi do połowy głowami i obowiązyani byli ułatwiać swemu panu kontrolę, iż im włosy nie odrosły, co by mogło ułatwić ucieczkę. Nic z tego nie zachowało się we współczesnym ukłonie, nawet gdy czasem łączy się ze słowem: *servus*. Pozostała zewnętrzna forma, nieraz nawet nie wyrażająca uczucia szacunku. — A grzecznościowe formy adresowania listów? Wielmożnymi Panami tytułowaliśmy adresatów, choć wiemy, że oni nigdy wielmożami nie byli i nie będą. Któżby używał tych feudalnych tytułów, gdyby wnikał w ich znaczenie? Ale tego właśnie nie czynimy! Używamy ich z przyzwyczajenia, mechanicznie. Dawniej były one wyrazami żywych stosunków; — obecnie są tylko formą. — Proces idący w tym kierunku nazwiemy *wyczerpywaniem się obiektywacji*. Nie trudno zauważyć, iż proces wyczerpywania się jest przeciwieństwem procesu *wzbogacania się obiektywacji*.

Życie posiada inny jeszcze sposób rozbrajania opornych obiektywacyj. Zamiast pozbawiać je znaczenia i sensu, przestaje ono je brać poważnie — poczyną je traktować lekko, z uśmiechem, lub symbolicznie. Mnóstwo jest starych obyczajów, które w ten sposób zostały przystosowane do wyższej, subtelniejszej kultury. Tak np., kapłani rzymscy, zamiast wrzucać do Tybru trzy ścięte głowy ludzkie, jak tego wyma-

gał dawny kult religijny, wrzucali za czasów Cesarstwa trzy główki makowe. Z dawnego rozbójnictwa pozostało w Tatrach zarabianie na gościach podczas sezonu, ...i taniec zbójnicki. Pogańskie święto sobótek, któreby zgorszyło niejedną starą ciotkę, przeistoczyło się w miłą zabawę ludową. Tego rodzaju „obłaskawione” obyczaje niczym nie rażą człowieka współczesnego. Mają one, przeciwnie, dużo uroku właśnie dlatego, że w nich odzywają się „echa prawnieku”, nie niosąc już nic z barbarzyństwa dawnych „dobrych” czasów.]

Tak wyglądają te reakcje życia, któreby można nazwać łagodnymi. Działając na przyjęte obiektywacje w ciągu długich okresów czasu, nieraz w ciągu wieków, a nawet tysiącleci, powodują one ewolucję ich drugich planów, połączoną czasami ze zmianami i w pierwszych planach. — Nie zawsze jednak proces ten przebiega w taki sposób. Bywa i tak, że zamiast powolnej ewolucji następuje gwałtowna rewolucja. To się zdarza wówczas, gdy życie w ciągu długich okresów czasu nie może przystosować obiektywacji do swych potrzeb. Przyczyna tej niemożności bywa rozmaita. Może nią być opinia publiczna warstw rządzących, broniąca zaciekle stanu posiadania. Może być polityka władzy duchownej lub świeckiej, nie dopuszczająca żadnych zmian w starym porządku, choć on już zmurszał i życie domaga się „nowego ładu”.]

Rzeka, o ile ma bieg swobodny, powoli rzeźbi linie swoich brzegów. Gdy natomiast zamknąć ją tamą, a ona tę tamę przerwie, ogromna masa wezbranego żywiołu rzuca się nagle do szturm i niszczy wszystko po drodze. — Podobnie dzieje się i z życiem duchowym. Rozwijając się swobodnie, przystosowuje ono do siebie przyjęte obiektywacje w codziennym niejako trudzie. Gdy jednak jakieś przeszkody nie dopuszczają do stałego rozładowywania się napięcia pomiędzy przyjętymi obiektywacjami i życiem — wówczas to napięcie rośnie, aż wreszcie staje się potęgą, która niszczy i przeszkodę, i sztucznie ochraniające przez nią obiektywacje.

[Sprawdzić ten pogląd łatwo na Wielkiej rewolucji fran-

cuskiej i Wielkiej rewolucji rosyjskiej. Obydwie nastąpiły po długotrwałym zahamowaniu życia przez „stary porządek”. Obydwie pogardziły stopniowym przekształcaniem przekazanych przez tradycję obiektywacyj. Zniszczyć przeszłość i na jej gruzach zbudować zupełnie nową przyszłość: — to stało się ich hasłem!

Zupełnym jego przeciwieństwem jest zasada, którą kieruje się w swoim rozwoju od wieków naród angielski. Posłuchajmy, co na ten temat powiedział A. Maurois w zakończeniu swej „Historii Anglii”. — „Dwie przede wszystkim cenne cnoty: konsekwentna ciągłość i giętkość zapewniły Anglii spokojną ewolucję. Lord Balfour mawiał: „Lepiej popełniać absurd, który był zawsze popełniany, niż zrobić coś mądrego, czego jeszcze nikt nie robił”. Anglią obecnie, jak zawsze, rządzią precedensy. Po dziesięciu wiekach arystokracja ziemiańska pełni ofiarnie służbę państwową. Korona, parlament, uniwersytety pozostają wierne tradycjom i obyczajom średniowiecznym. Prawa leśne, ustanowione jeszcze przez Wilhelma Zdobywcę, osłaniają swym błędnym cieniem ostatnich myśliwych, goniących lisa konno z chartami.

Jednak zdolności adaptacyjne narodu angielskiego są równie wielkie, jak jego konserwatyzm. Stare instytucje zawsze uznają, przyjmują i przyswajają sobie to, co nabrało mocy w nowym życiu. Dlatego też Anglią nigdy nie wstrząsnęła prawdziwa rewolucja. Krótkie rewolty, wytykające drogę jej historii, były tylko zmarszczkami na powierzchni Oceanu, a „prześwietna” Rewolucja 1688 r. sprowadzała się do zmiany osób dających podpisy ¹⁾.

Ale też Anglia „nigdy nie zaznała monarchii absolutnej”. Ludzie sprawujący w niej rządy, powoływali do udziału we władzy i odpowiedzialności warstwę po warstwie społecznej — w miarę jak one dochodziły do dojrzałości politycznej. W ten sposób wpręgano po kolei do rydwanu państwowego

¹⁾ André Maurois, *Histoire d'Angleterre*, Paris, 171 édition, str. 730—731.

lennych panów, rycerzy, drobnych ziemian, kupców, rzemieślników, farmerów — aż wreszcie i robotnicza partia pracy doszła do władzy, aby potem stać się „opozycją Jego Królewskiej Mości”. „Przekształciwszy w ten sposób po kolei wszystkie grupy możliwych malkontentów w rzeczywistych współpracowników, rządy angielskie mogły przyznać narodowi tym szersze swobody, im mniej się czuły zagrożone” ¹⁾.

Otóż i mamy dwie postawy życia wobec tradycji! Pierwsiastek rewolucji wobec krępujących obiektywacyj zawiera się w każdej. W jednej jednak ta rewolucja jest rozłożona na drobne raty i łączy się z poszanowaniem przeszłości; — w drugiej odbywa się gwałtownymi uderzeniami, przedzielonymi dłuższymi okresami zewnętrznego zastoju.

2. Dramat życia duchowego

Życie duchowe nie jest sielanką, lecz dramatem. Akcja tego dramatu wymaga nieustannego napięcia od jego aktorów. — Nie znaczy to bynajmniej, aby napięcie w życiu nigdy nie słabło, aby nie ustępowało często miejsca wygodnemu kwietyzmowi. Z historii kultury możnaby przytoczyć wiele przykładów takiego rozleniwienia się. Nie daleko sięgając, pełno tego w naszych własnych dziejach. Nigdy dotychczas nie umieliśmy wytrwać długo w napięciu. Miewaliśmy okresy wspaniałych wysiłków. Były one jednak zawsze krótkie. Po nich następowały długie epoki łatwego życia, bezmyślności i marazmu. Mówiąc zatem, że życie duchowe jest dramatem, w y m a g a j a c y m napięcia, chcemy tylko zaznaczyć, iż życie rozleniwione, pomimo pozorów świetności, zawsze stacza się w dół ku bezdusznosci i rozprzężeniu; — życie natomiast twórcze i zdobywcze wymaga rosnących z biegiem czasu wysiłków.

Przyczyny takiego stanu rzeczy tkwią głęboko w samym

¹⁾ Tamże, str. 730.

mięszu życia duchowego. Toż ono całe wyrosło na gruncie telehormizmu. Dążenie zaś do jakiegokolwiek celu zawsze jest połączone z napięciem. Im przy tym ten cel jest dalszy, tym napięcie musi być bardziej intensywne i długotrwałe. A człowiek tym się właśnie różni od wszelkich innych zwierząt, iż sobie stawia coraz dalsze cele, aż wreszcie, wykraczając poza wszystko, co może istnieć, kieruje swoją *hormé* na wartości absolutne. Na tym polega transcendencja celów. W związku z tym rosną w życiu duchowym napięcia, pojawia się też postulat nie tylko ich intensywności, ale i stałości.

[Życie duchowe rozwija się pomiędzy dwoma biegunami. Jednym jest to, co istnieje, czyli byt — drugim to, co nie istnieje, ale być powinno, czyli świat wartości normatywnych. Do tego świata należą cele czynności kulturalnych, przez nastawienie na ten świat dobra kulturalne nabierają sensu. Świat związanych wartości normatywnych jednak uwarunkowany jest, jak o tym już była mowa, subiektywnie i obiektywnie. Obydwa rodzaje warunków tkwią swymi korzeniami w bycie. Toteż byt jest podłożem życia duchowego. Gdyby nie było bytu fizycznego, gdyby na tym podłożu nie rozwinęło się życie biologiczne i psychiczne — nie byłoby i kultury.]

Jest ona jednak z bytem związana w inny jeszcze sposób. Gdy, mianowicie, czynność kulturalna kieruje się na wartość związaną, musi ona kierować się jednocześnie i na jej nosiciela, który należy do bytu. Gdy natomiast kieruje się na wartość absolutną — to po to, aby ją choć w przybliżeniu realizować w bycie. Byt jednak jest oporny wobec świata wartości. Nałamanie też jego do celów ludzkich wymaga zwykle dużych i długotrwałych wysiłków. Wiemy, jakich wysiłków było potrzeba, aby zaprząć siły przyrody zewnętrznej do wytwórczości przemysłowej. Nierównie większej pracy wymaga takie opanowanie wewnętrznego świata człowieka, aby on chciał ofiarnie służyć światu wartości absolutnych. I dlatego właśnie, że wysiłek w tej dziedzinie nie dorównał wysiłkowi w tamtej, wytwory najwyższej techniki już po raz drugi

w ciągu tego stulecia służą do ujarzmiania Europy i niszczenia jej starej kultury.

Poza transcendencją celów, poza opornością bytu względem świata wartości, trzecim źródłem napięć w kulturze jest wreszcie omówiony w tym rozdziale i poprzednim stosunek życia duchowego do obiektywacyj. Już owa selekcja, która się odbywa u wrót życia, nie obywa się bez wysokich nieraz napięć. Cóż dopiero walka życia z przyjętymi dobrami kulturalnymi! Przybiera ona w pewnych warunkach charakter rewolucyjnych wybuchów.

Wszystkie te momenty zbiegają się i potęgują w tych procesach twórczych, które wzbogacają życie duchowe o nowe i cenne dobra kulturalne. One też rozstrzygają częściowo o poziomie przyjętych obiektywacyj, a całkowicie o poziomie życia duchowego.

Dlaczego obiektywacje miałyby się i w tej sprawie zachowywać inaczej niż życie? — Dlatego, że niektórych przynajmniej z pośród nich żadna twórczość nie może ocalić od „wyczerpywania się” — przeciwnie, nawet ten proces przyspiesza. Dotyczy to przede wszystkim naukowych pojęć, teorii i systemów. Żyją one, a nawet wzbogacają się tak długo tylko, dopóki służą twórczym procesom badania. Z chwilą natomiast, gdy jako sformułowane wyniki badań przechodzą od badaczy do spożyców gotowej wiedzy, natychmiast poczynają się wyczerpywać, aż wreszcie zostają z nich, mówiąc językiem Hamleta, „słowa, słowa, słowa”. Pełno jest takiej werbalnej wiedzy w każdej epoce historycznej. Ze szczególnego jej nagromadzenia się znana jest w Europie kultura późnego średniowiecza. Odradzająca się nauka i filozofia musi zawsze zaczynać od walki z wyczerpanymi, a jednak panującymi pojęciami, teoriami i systemami.

Wszystko to prawda! Czyż jednak nie dałoby się powstrzymać procesu wyczerpywania się pojęć przez wzmożenie twórczości naukowej? — Otóż to jest niemożliwe — i to z dwu względów. Po pierwsze, już Plato trafnie zauważył, że nie wszyscy mogą być filozofami. Badania uprawia zawsze

drobna tylko grupka ludzi — reszta zaś przyjmuje tylko gotowe wyniki — najczęściej przy tym nie z pierwszej, lecz z drugiej i trzeciej ręki. W tych warunkach musi nastąpić proces wyczerpywania się pojęć poza grupą badaczy. — Po drugie, same badania, posuwając się naprzód, doprowadzają do krytyki, a bardzo często i odrzucania pojęć dawniej ustalonych. Nie tylko starożytny Kronos zjadał swoje dzieci. Czyni to również nauka. A zjada ich tym więcej, im szybciej, dzięki badaniom, posuwa się naprzód¹⁾.

(Podobne stosunki panują również w dziedzinie techniki. Jej wytwory tracą sens, gdy tylko przestają obsługiwać czynności kulturalne. Do wyczerpania się zaś w tym znaczeniu doprowadza je nie tylko materialne zużycie, lecz również pojawienie się na rynku nowych, lepszych wytworów. Naftowe lampy wychodzą z użycia wszędzie tam, gdzie jest tania energia elektryczna. Któż będzie używał hubki i krzesiwa, odkąd istnieją zapalki?).

Los zatem niektórych przynajmniej obiektywacyj w znacznym stopniu zależy od nieubłaganej Moiry. Dlatego to wyraziłem się, że procesy twórcze tylko częściowo rozstrzygają o poziomie przyjętych obiektywacyj. O poziomie natomiast życia duchowego rozstrzygają całkowicie, zależąc, oczywiście, jednocześnie od wielu warunków, m. in. od stopnia zabezpieczenia potrzeb materialnych.

Nie potrzeba długo rozwodzić się nad tym, jak bardzo od procesów twórczych zależy posuwanie się naprzód różnych dziedzin kultury. To mniej więcej wszyscy rozumieją. O wiele mniej natomiast osób zdaje sobie sprawę z tego, że utrzymanie życia duchowego na już osiągniętym poziomie wymaga nieustannych twórczych wysiłków. Nie ma bowiem w tej dziedzinie bezpiecznego stanu posiadania. Poziom życia duchowego jest czymś, co trzeba wciąż na nowo zdobywać. Wystarczy zadowolić się przeszłymi osiągnięciami, wystarczy spocząć na laurach, aby prawda poczęła zmieniać

¹⁾ Por. N. Hartmann, *Problem des geistiges Seins*, str. 426 i n.

się w nieszczerść, bogactwo — w pustkę wewnętrzną, inwencja — przechodzić w rutynę, a ofiarność — w sybarytyzm.

Na niebezpieczeństwa płynące z rozleniwienia najbardziej jest narażona dziedzina życia moralnego. Szczerym i głębokim jest ono tylko tak długo, dopóki nie stępiła się wrażliwość własnego sumienia, dopóki nie zamarła twórczość potrzebna do znajdowania w coraz to nowych sytuacjach najwłaściwszej drogi, dopóki nie osłabła siła charakteru, pozwalająca pozostać wiernym powziętym postanowieniom. Wszystko to wymaga nieślabnących wysiłków. Mając to właśnie na myśli, powiedział poeta: — „Pokój — szczęśliwość, ale bojowanie — był nasz podniebny” ¹⁾. — I dobrze powiedział, niech tylko bowiem jednostka, czy naród w tym „bojowaniu” osłabnie, a natychmiast wypełzną z ukrycia objawy rozkładu moralnego.

Mogą one wystąpić w rozmaitej postaci. Najczęstszą jest ta, iż na miejsce wierności własnym przekonaniom pojawia się dbałość o zachowanie pozorów. Wystarcza już teraz być w zgodzie z opinią publiczną, której wymagania są zazwyczaj mniejsze i bardziej szablonowe od wymagań własnego sumienia. Dalszym krokiem jest uprawianie t. zw. podwójnej moralności: — gorszej praktykowanej w ukryciu — lepszej — obliczonej na efekt zewnętrzny. Oprócz dalszego obniżenia się poziomu jest w takiej moralności rozkładająca duszę obłuda. Żaden charakter nie wytrzyma długo ciągłego zakłamania. Jest to jad moralny, który go w końcu doprowadza do upadku. Taki też musi być koniec chcącej obecnie zapanować nad Europą moralności krzyżackiej.

(Rozkład życia moralnego wcześniej czy później doprowadza do rozkładu całej kultury. Ostatecznie bowiem wszystkie jej dziedziny czerpią swoją energię z charakterów ludzkich. Słabe charaktery nie tylko nie potrafią posuwać kultury naprzód, ale nawet nie udźwigną przekazanego przez dziel-

¹⁾ Mikołaja Sępa Szarzyńskiego sonet „O wojnie naszej, którą wiedzimy z szatanem, światem i ciałem”.

niejszych przodków brzemienia. A brzemie to rośnie z pokolenia w pokolenie i skutkiem tego wymaga coraz to bardziej wytężonego „bojowania”. Z poza bogactwa życia duchowego ukazuje się zawsze groźne oblicze złego losu, któremu już uległo tyle kwitnących niegdyś kultur, tyle potężnych ongi narodów.)

Życie duchowe nie jest sielanką, lecz dramatem. Akcja tego dramatu wymaga nieustannego napięcia...

3. Przyszłość, teraźniejszość i przeszłość

(W życiu duchowym jest zawsze jego przyszłość, teraźniejszość i przeszłość. Zarodki przyszłości nosi w sobie wszelka twórczość. Jest ona bowiem procesem, zmierzającym do urzeczywistnienia tego, czego jeszcze nie ma, co dopiero ma się oblec w ciało. W tym już tkwi moment futurystyczny)

Ale nie tylko w tym. W wyniku bowiem procesów twórczych powstają obiektywacje, a obiektywacje, jak już wiemy, są wystrzelonymi poza życie duchowe tworam, które mają tendencję, aby do życia powrócić. I rzeczywiście, znaczna ich część do życia powraca, nie do tego jednak, które je wydało, lecz do innego. Otóż to inne życie, które przyjmuje w siebie niektóre ze spadających na nie obiektywacyj, jest zawsze w stosunku do życia, które je stworzyło, życiem przyszłym. Nie dla przeszłości też, ani nawet, ściśle biorąc, dla teraźniejszości tworzy każdy twórca, lecz dla przyszłości. W tym tkwi drugi moment futurystyczny.)

Rzecz jasna, iż różni twórcy różnie daleko sięgają w przyszłość. Są tacy, którzy wszystko robią z d z i s na j u t r o. Ale są i tacy, którzy, wybiegając daleko poza małość swoich czasów, „przyszłości brudne obłoki rozcinają swoją żenicą, jak mieczem”. Nie są to tylko prorocy i wieszczowie, mający intuicyjne wizje przyszłości. Tu również należą wielcy mężowie stanu, wielcy pisarze polityczni i pedagogiczni. Ci w gryzają się w przyszłość nie tylko intuicją, ale i rozumem.

Na podstawie historii swego narodu, na podstawie jego współczesności umieją oni z zadziwiającą nieraz przenikliwością ostrzegać w porę przed grożącym mu niebezpieczeństwem, umieją również wypracowywać programy działania, sięgające w daleką przyszłość. Takim był w naszych dziejach Andrzej Frycz Modrzewski, takim był w jeszcze większym stopniu Stanisław Konarski. — Tu wreszcie należą przedstawiciele nauk ścisłych, o ile potrafią przewidywać przyszłe zdarzenia na podstawie obliczeń matematycznych. Każde obliczenie przyszłego zaćmienia słońca jest dobrym tego przykładem. Nie ma w nich już intuicji: — jest sama racjonalność. Trafność takich przewidywań jest, oczywiście, największa.

We wszystkich tych wypadkach mamy do czynienia z przewidywaniem przyszłych zdarzeń. Obiektywacje jednak nie tylko w ten sposób sięgają w przyszłość. Bardzo często bywa tak, iż one należą do późniejszych usiłowań po prostu dlatego, że są krokami postawionymi na właściwej drodze, lub cegiełkami wmurowanymi w ściany dalej budującego się gmachu. Takiego charakteru nabywa z czasem działalność społeczna niektórych jednostek i instytucyj. Taki charakter ma rzetelna praca naukowa.

Gdy twórcy, przewidujący przyszłe zdarzenia, sięgają w przyszłość w sposób zamierzony i świadomy, w ostatnich przykładach mamy do czynienia z wrastaniem teraźniejszości w przyszłość w sposób często niezamierzony i nieświadomy. Wielkie też pytanie, w których obiektywacjach więcej jest przyszłości — czy w tych, co tę przyszłość zapowiadają, czy też w tych, na których się ta przyszłość będzie musiała budować?...

W jeszcze inny sposób sięgają w przyszłość arcydzieła sztuki. Jest w nich artyzm, jest głębia uczuć i myśli. Tym one pociągają ku sobie w ciągu długich wieków liczne pokolenia. A choć sposób ich rozumienia ulega różnym zmianom, to jednak nie przestają one być źródłem odradzania się wewnętrznego i pobudką do twórczości.

Nie potrzeba długo tłumaczyć, dlaczego w życiu duchowym oprócz przyszłości jest również teraźniejszość i przeszłość. Jego teraźniejszością są aktualne procesy duchowe, oraz ożywione przez nie obiektywacje. Jego przeszłością — to z procesów duchowych, co się jeszcze zachowuje w pamięci współczesnych, oraz to z przyjętych kiedyś obiektywacji, co się już przeżyło. Wśród przeżytych obiektywacji z kolei możemy rozróżnić dwie grupy. Jedne z nich prąd życia niesie jeszcze ze sobą, ale już bądź jako swe hamulce, bądź jako swój balast; — inne, najbardziej zużyte, wydalili poza siebie. Pierwsze przeżywamy — często nawet walczymy z nimi; drugich już nie przeżywamy. Spełniły one swoją rolę w życiu duchowym i teraz są martwe.

Jest swoją drogą różnica pomiędzy obiektywacją nieprzyjętą, a zużytą i wydaloną. Pierwsza jest martwa od urodzenia. Druga natomiast żyła i skutkiem tego nigdy już nie może być tak martwą jak tamta. Jakaś iskierka życia tli się w jej popiołach; można ją na nowo rozdmuchać. Najczęściej wymaga to jednak specjalnej postawy wobec przeżytych obiektywacji. Nazywamy ją *postawą historyczną*. Jest to postawa teoretyczna, badawcza. Zaznacza się najwyraźniej w badaniach historycznych. Można ją poznać po tym, że w centrum zainteresowań pojawiają się przy niej nie te obiektywacje, które tętnią życiem współczesnym, lecz właśnie te, które z tego życia już zostały wydalone. Dla historyka stają się one dokumentami historycznymi. Na ich podstawie usiłuje on odtworzyć minione życie duchowe, wnikać w nie jak najgłębiej, a następnie tłumaczyć *genetycznie*, wyprowadzając je z wcześniejszych jego stadiów, oraz *przyczynowo*, wskazując wpływy, które na nie działały od zewnątrz.

Odtworzone w ten sposób minione życie różni się bardzo istotnie od życia współczesnego. Ostatnie jest aktualnym procesem duchowym, na który splatają się telehormiczne dążenia ludzkie. Pierwsze było kiedyś takim procesem, obecnie jednak jest przedmiotem kontemplacji historyka. Innymi

słowy, istnieje ono nie we współczesnym życiu duchowym, lecz w historii.

Oddzieliwszy w ten sposób przedmiot historii od życia współczesnego, musimy jednak zdać sobie sprawę z tego, że pomiędzy tym życiem i odtworzonym jednak pewne związki zachodzą. Czyż bowiem kontemplacja historyczna nie jest pewnym odgałęzieniem współczesnego życia duchowego? Czy to życie nie wywiera wpływu na wybór tematów kontemplacji historycznej? na sposób rozumienia wybranych fragmentów minionego życia?

Oto wpływy, idące w jednym kierunku! Ale są również idące w kierunku przeciwnym. Wpływy te są potężne, o ile odtworzone przez historię życie nie jest tylko przedmiotem zainteresowań drobnej grupki specjalistów-historyków, lecz promieniowaniem swoim ogarnie wielkie grupy społeczne, np. cały naród. A o to dbają wszystkie narody kulturalne. Ich ogniska rodzinne, ich szkoły, ich oświata pozaszkolna, ich literatura naukowa i piękna, ich teatr, ich instytucje społeczne i polityczne nieustannie pracują nad tym, aby życie minione wlewało się szeroką falą w życie teraźniejsze.

I słusznie, odtworzone bowiem przez historię życie minione ma wielką dla bieżącego życia doniosłość. Przede wszystkim otwiera ono przed teraźniejszością głęboką perspektywę przeszłości. Teraźniejszość nigdy, co prawda, nie jest ograniczona tym momentem czasu, który wyczytujemy z kalendarza i tarczy zegara. Za chwilą bieżącą zawsze się ciągnie frędzla żywych wspomnień. Ale ta frędzla w stosunku do długości dziejów ludzkich jest krótka. Historia ją przedłuża. Historia przedłuża pamięć grupy społecznej na całe wieki poza zasięg pamięci starców. Dzięki historii tradycja wyłania się z mroków niepamięci i staje się świadomą.

Minione stadia życia duchowego wpływają na późniejsze jego stadia nawet wówczas, gdy poszły w niepamięć. Umarli rządzą żywymi, choć oni nic już o nich nie wiedzą. To prawda! Jednakże wpływ przeszłości na teraźniejszość niewątpliwie wzrasta, gdy ta przeszłość żyje w świadomości

potomnych. Cóż dopiero, jeżeli wzbudza uczucia czci i miłości! Otóż do świadomości może ją przywrócić tylko historia, żywy bowiem duch obiektywny, jak już wiemy, nie posiada adekwatnej świadomości. Jedynymi organami, pozwalającymi mu sięgać w swoją własną przeszłość, są właśnie specjaliści, uprawiający badania historyczne, oraz popularyzatorzy wyników tych badań.

Nie dość na tym! Historia bowiem nie tylko odtwarza życie przeszłe, ale je tłumaczy i poddaje krytyce. Dzięki ogarnianiu dużych całości z perspektywy historycznej, dzięki tłumaczeniu ich genetycznemu i przyczynowemu mamy możliwość zrozumieć życie, które już upłynęło, dużo lepiej od życia, które się toczy. Teraźniejszość ma zawsze kulisy, poza które nie możemy zajrzeć. Nigdy też nie widzimy jej w całości, lecz zawsze we fragmentach, które się w dodatku rozwijają w nie zawsze dających się przewidzieć kierunkach. Stąd tajemniczość teraźniejszości, stąd jej irracjonalność.

Daleko łatwiej daje się zracjonalizować przeszłość. I właśnie historia ją racjonalizuje. Czyniąc to zaś, stwarza samowiedzę grupową. Żywy duch obiektywny nie tylko uzyskuje dzięki historii świadomość swej przeszłości, lecz również dochodzi do samowiedzy¹⁾. Że ją zawdzięcza historii, to potwierdza ta okoliczność, iż jego samowiedza zawsze spóźnia się za jego czołową falą. Jest ona jakby światłem reflektora, skierowanego wstecz. W tym świetle poznajemy drogę już przebytą, lecz sami jesteśmy w mroku. A przed nami noc jeszcze gęstsza. Przecinają ją tylko rzadkie stosunkowo błyski intuicji, oraz uzasadnionego rozumowo przewidywania. Trzeba mieć dużo wiary, nadziei i poczucia obowiązku, aby się w tę noc wgłębiać z ufnością i odwagą...

Historia nie tylko tłumaczy życie minione, ale i poddaje krytyce. Dzięki temu następuje selekcja czynników minionego życia. Działanie jednych z nich na teraźniejszość zostaje wyłączone, lub osłabione — innych — wzmocnione.

¹⁾ Por. N. Hartmann, *Das Problem des geistigen Seins*, str. 466—482.

W wyniku krytyki historycznej następuje ponowna selekcja obiektywacyj. Pierwsza, jak pamiętamy, dotyczyła obiektywacyj, które w ogóle jeszcze nie zostały przyjęte przez życie. Dlatego nazwaliśmy ją selekcją przed wrotami życia. Drugiej podlegają obiektywacje, które zostały w swoim czasie przyjęte, odegrały swoją rolę w życiu, umarły, a teraz stają się przedmiotem historii. Można by wobec tego tę drugą selekcję nazwać selekcją za wrotami śmierci. Dzięki tej selekcji opracowane przez historię obiektywacje działają na teraźniejszość w sposób bardziej racjonalny od takiej przeszłości, której potomni jeszcze nie zdążyli przemyśleć. Wpływy takiej przeszłości są nieselekcjonowane.

Umarli rządzą żywymi, ale żywi sądzą umarłych. Im zaś ich sądzą rozumniej, tym rozumniejszymi stają się dla nich ich rządy.

Dzięki tym związkom teraźniejszości z przeszłością i przyszłością nie jesteśmy skazani na to, aby jak zwierzęta i dzieci żyć tylko chwilą bieżącą. Wychodzimy poza nią. Ale to się nie dzieje samo przez się. Wychodzenie poza teraźniejszość wymaga wysiłków; chcąc bowiem żyć nie tylko teraźniejszością, lecz również przeszłością i przyszłością, trzeba żyć życiem duchowym. Im przy tym nasze życie duchowe jest intensywniejsze, im bardziej pogłębione, tym bardziej rozszerza się krąg czasu, w którym żyjemy.

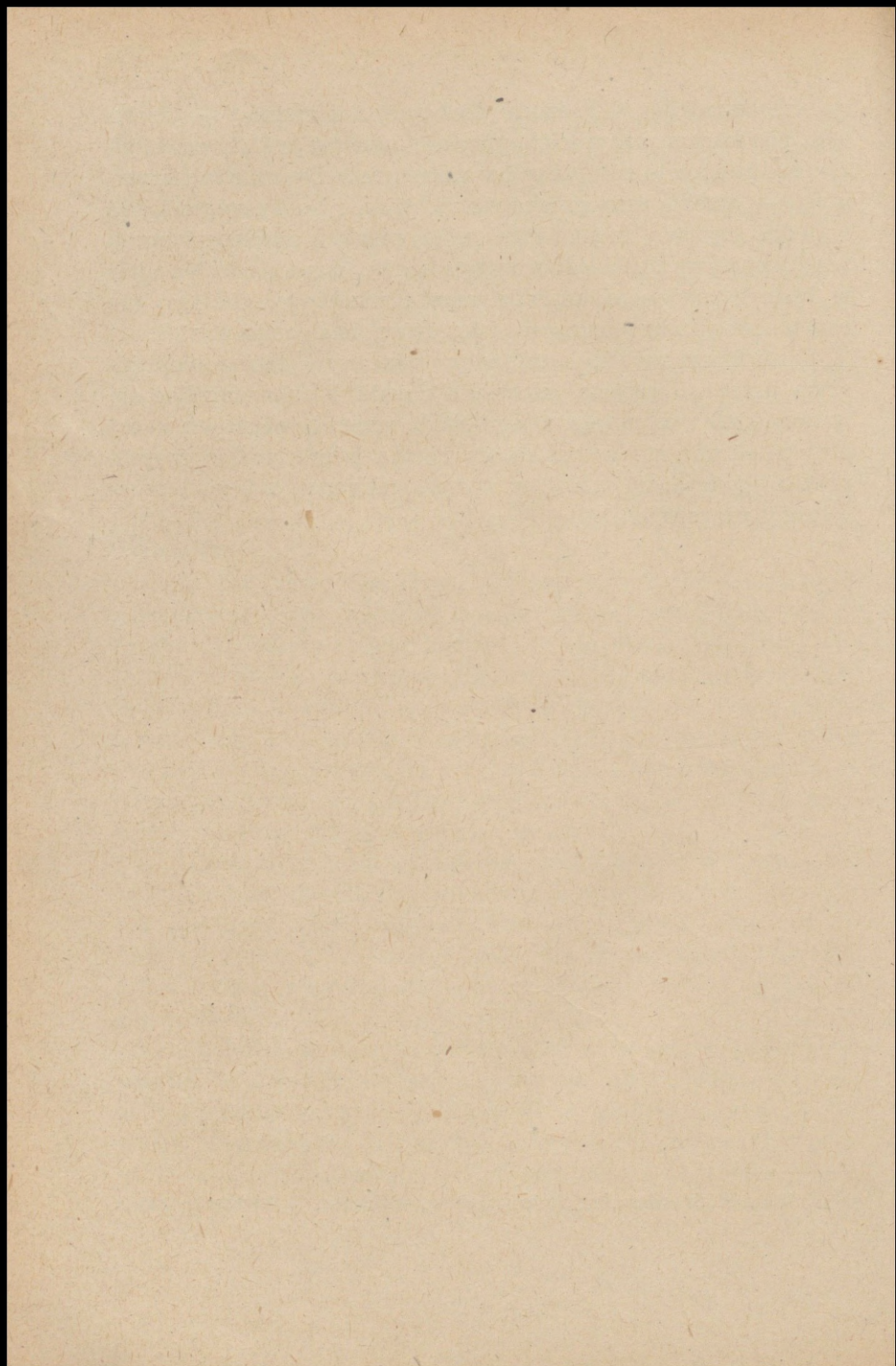
Łączy się z tym wzrastanie poczucia odpowiedzialności za siebie i za innych. Człowiek o niskim poziomie kultury nie ma poczucia takiej odpowiedzialności. Kto wspiął się na szczyty życia duchowego, czuje się odpowiedzialnym nie tylko wobec współczesnych, lecz również wobec przodków i potomków.

Do ludzi, w których poczucie to było szczególnie żywe, należał Mickiewicz. Potężny wyraz dał mu w jednej z ostatnich prelekcji paryskich. Stworzył w niej koncepcję „człowieka wiecznego”. Chcąc być człowiekiem wiecznym, pouczał — „trzeba uczuć się członkiem swego Kościoła, synem swego narodu, potomkiem odpowiedzialnym za wszystkich

swoich przodków w rodzinie duchowej i doczesnej — trzeba być dziedzicem wszystkich przymiotów, wszystkich cnót, jakie naddziadowie nasi nabyli w pocie czoła i w ofiarach krwawych — trzeba całą przeszłość religijną i polityczną ścisnąć w jedno ognisko, zamienić w jedną płonącą gwiazdę i ogień ten utrzymywać na ołtarzu swego ducha, aby cokolwiek było w historii świętego, prawdziwego i wielkiego, znalazło się w nas, jako ziarno usiewne, jako żywotność, jako siła" ¹⁾).

Mickiewiczowski „człowiek wieczny” jest najpełniejszym przeciwieństwem człowieka chwili. Warto wmyśleć się w koncepcję „człowieka wiecznego”, w niej bowiem jak w soczewce skupia się wszystko, co można powiedzieć o rozszerzaniu się teraźniejszości w życiu duchowym na jego przeszłość i przyszłość.

¹⁾ A. Mickiewicz, Prelekcje paryskie, wykład z 31 kwietnia 1844 r.



CZĘŚĆ IV

SYSTEM KULTURY



Rozdział XII

JEDNOŚĆ ŻYCIA DUCHOWEGO

1. Światy i kręgi kultury

Mówiąc o wytworach kulturalnych, zaznaczyłem, że one są spoiste. Nie tylko one. Całe życie duchowe jest spoiste, a przynajmniej dąży do spoistości, póki jest silne i zdrowe. Rozluźnianie się spoistości życia, jego rozprzęganie się słuszenie uchodzi za objaw choroby lub dekadencji.)

Opisując życie duchowe, posuwaliśmy się od jego składników do procesów. Widzieliśmy przy tym, jak składniki życia duchowego zrastają się w podstawowe procesy i jak te procesy z kolei zrastają się w coraz bardziej skomplikowane twory dynamiczne. Nie tu jednak kres tych całości, które stanowią o jedności życia duchowego. Wszystkie bowiem jego procesy, o których była mowa dotychczas, należą do tych obejmujących je „światów kultury”, o których wiemy od historyków i etnografów. Tak np. procesy twórcze, które przeszły przez umysły starożytnych Hellenów, zaliczamy do światła kultury helleńskiej.

Teraz, gdy kultura helleńska jest martwa, świat ten nabrał charakteru wytworowego, za czasów jednak Peryklesa nadawały mu piętno przede wszystkim czynności. Był on też wówczas niewątpliwie wielkim procesem historycznym, płynącym z przeszłości w nieznaną przyszłość. Takim procesem jest również świat, do którego należą odbywające się wśród nas obecnie procesy twórcze.

Światy kultury nie są zazwyczaj jednolite. Rozróż-

niamy w nich szersze i ciaśniejsze kręgi. Wytwarzają się one w rozmaity sposób. Bywa tak, że pierwotny świat z czasem się różnicuje na pewną ilość kręgów, ale bywa i tak, że życie duchowe, wytworzone przez jeden zróżnicowany krąg, promieniuje na zewnątrz i wytwarza szerszą całość. Jeden wypadek zresztą nie wyklucza drugiego. Obydwa procesy zachodziły np. w granicach słowiańszczyzny. Pierwotny świat kultury słowiańskiej zróżnicował się z biegiem czasu na kultury poszczególnych narodów słowiańskich, niektóre zaś z tych narodów potrafiły wytworzyć życie duchowe, które ogarnęło swoim wpływem sąsiadów. Tak np. kultura polska zakorzeniła się w XVII wieku na Litwie i Rusi, promieniując i dalej ku wschodowi na państwo Moskiewskie.

Sprawa jeszcze bardziej komplikuje się przez to, że światy kultury nie zawsze są względem siebie izolowane. Spotykały się one ze sobą i działały na siebie już wówczas, gdy środki komunikacji były jeszcze prymitywne. Cóż dopiero obecnie! — Faktem z tej dziedziny, zasługującym na szczególną uwagę, jest recepcja kultury grecko-rzymsko-chrześcijańskiej przez nowożytnie narody Europy. Sprawiała ona, iż np. Polak czuje się związany jednocześnie z dwoma światami. Będąc słowianinem, jest jednocześnie przeniknięty łacińską kulturą zachodniej Europy. Kultura ta na gruncie lechickim dała wyniki swoiste. Z przyjęcia się szczepu zachodnio-europejskiego na pniu lechickim powstało coś oryginalnego, co nazywamy polskością. Magma polskości jest słowiańska — introcypowany świat celów kulturalnych — zachodnio-europejski. Rozszerzając horyzonty, wzbogacając twórczość, takie zrośnięcie się w nowy twór pierwiastków, należących do dwu różnych światów, zawiera w sobie również pewne niebezpieczeństwa. Może ono, mianowicie, być źródłem najrozmaitszych konfliktów, osłabiających spójność kultury. Czy nie w tym należy szukać częściowego przynajmniej wyjaśnienia naszych skłonności do anarchii? Jan Zamojski w imię łacińskiej dyscypliny skazał, co prawda, na śmierć lechickiego warchołę, Samuela Zborowskiego. Ale w ciągu wieku XVII

i XVIII triumfował u nas duch Samuela, nie zaś wielkiego kanclerza. Jeszcze Słowacki stanął po stronie Samuela przeciw kanclerzowi!...

Faktu zrastania się dwu różnych kultur w jedną nową kulturę nie chce uznać O. Spengler. Jego zdaniem, istniało dotychczas osiem światów kultury: — egipski, babiloński, indyjski, chiński, grecko-rzymski, arabski, meksykański (kultura Majów) i zachodni. Każdy z nich miał swoją indywidualność; każdy był nieprzenikliwy dla pozostałych. Jeśli zaś jeden świat zetknął się z drugim, to oddziaływanie tych światów na siebie było zawsze tylko powierzchowne. Do głębin życia duchowego nie sięgało nigdy. Tak się ma sprawa i z recepcją kultury grecko-rzymskiej przez ludy germańskie. Recepcja ta ograniczyła się, według O. Spenglera, jedynie do przyjęcia pewnych form zewnętrznych. Sens natomiast, który te formy wypełniał w antycznej kulturze, uległ zasadniczej zmianie. W kulturze grecko-rzymskiej miał on charakter „apoliński” — w zachodnio-europejskiej stał się „faustowskim”. Symbolem pierwszego jest dające się ogarnąć zmysłami ciało obecne w mającej granice przestrzeni; symbolem drugiego: — sama nieskończona przestrzeń. Bo też dążący do zamkniętej w określonych granicach harmonii duch starożytnych Greków i Rzymian był „apoliński”, gdy Germanowie ożywieni są rwącym w nieskończoność duchem Fausta ¹⁾.

Spróbujmy odsiać w tych poglądach Spenglera plewy od ziarna. Do plew należy z pewnością zaliczyć twierdzenie, jakoby istniało tylko osiem wysoko rozwiniętych kultur. Było ich niewątpliwie więcej. Niedawno przeprowadzone badania archeologiczne doprowadziły do wykrycia w znanym z ksiąg Mojżeszowych ²⁾ chaldejskim mieście Ur śladów o wiele starszej od egipskiej kultury sumeryjskiej. Co najmniej równie wysoką jak kultura meksykańskich Majów, była kultura Inków peruańskich. Na brzegach i wyspach Pacyfiku istniał

¹⁾ Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, 23—32 wyd. Berlin, 1920, str. 525 i n.

²⁾ Genезis XI, 28, „w Ur Chaldejczyków”.

prawdopodobnie wielki świat kultury. Obecnie dzieli on się na kulturę Pacyfiku południowego i środkowego. Wśród ostatniej wyraźnie zaznaczają się kręgi: malajsko-polinezyjski, polinezyjski, melanezyjski i mikronezyjski. Oto niektóre tylko przykłady kultur zupełnie pominiętych przez O. Spenglera.

Do plew należy również zaprawione duchem niemieckiego nacjonalizmu twierdzenie, jakoby światy kulturowe nie mogły wywierać na siebie głęboko sięgających wpływów. Sposób, w jaki Spengler dociąga do swej tezy wielki fakt recepcji kultury grecko-rzymskiej przez nowożytne narody europejskie, nie jest przekonujący. Przedstawia on mu się tak, jak gdyby ta recepcja sprowadzała się do powierzchownego tylko przyjęcia pewnych form kulturowych przez „faustowską” duszę germańską. Tymczasem kulturę antyczną przyswoiły sobie nie tylko narody germańskie, lecz również romańskie i słowiańskie. Że dusza wielkich mas niemieckich nie przesiąkła dość głęboko tą kulturą, że zachowała pierwotne popędy, które się przeciw antyczności buntują, tego ostatnie wypadki dowiodły najzupełniej. Nie jest to jednak triumfem kultury zachodnio-europejskiej, lecz przeciwnie, objawem jej załamania się w Niemczech. Kultury zachodnio-europejskiej nie można przy tym utożsamiać z kulturą świata germańskiego. Jest ona syntezą twórczą dwu światów: antycznego z jednej strony — romańskiego, germańskiego i słowiańskiego z drugiej. Jako synteza, jest ona wobec tych światów czymś trzecim i nowym, jak woda jest czymś trzecim i nowym w stosunku do wodoru i tlenu, z których powstała.

Proces, doprowadzający do tego, że z dwu stykających się ze sobą światów kultury rodzi się trzeci, nie powinien być dla nas czymś niespodziewanym. Jest to znany nam już z Rozdziału IX proces asymilacji duchowej. Nazwaliśmy go w swoim czasie procesem kształcenia się lub kształcenia, zależnie od tego, z której strony go rozpatrujemy: — czy od strony asymilowanego wychowanka, czy też od strony asymilującego*wychowawcy. Jak młody czeladnik szedł w wieku średniowiecznym do mistrza, aby się ukształtować we-

wnętrze pod jego wpływem, tak cały młody świat kultury ulega oddziaływaniom innego świata, gdy ten świat jest od niego o wiele bardziej dojrzały, bogaty i uporządkowany. Z początku dzieje się tak bezwiednie. Ale z biegiem czasu cały młody świat idzie dobrowolnie po wychowanie i naukę do dojrzałego świata, który sobie obiera za mistrza. I to przyspiesza jego własne dojrzewanie.

Recepcja kultury grecko-rzymskiej była wynikiem procesu kształcenia się ludów nowożytnych Europy. Proces ten doprowadził do zrodzenia się kultury zachodniej, która z czasem przeniosła się do Ameryki. Podobnym zjawiskiem była kultura hellenistyczna. Wytworzyła się ona w III—I wiekach przed Chr., na skutek oddziaływania kultury helleńskiej na najrozmaitsze ludy Azji Mniejszej i północnej Afryki. Podobnym zjawiskiem była również recepcja kultury helleńskiej przez Rzym starożytny.

(Na tych faktach nie wolno budować twierdzenia, jakoby wszystkie światy kultury były dla siebie nawzajem jednakowo otwarte. Że tak nie jest, tego można się z góry domyślać, biorąc pod uwagę, iż warunkiem wszelkiego kształcenia się jest pokrewieństwo struktur wychowawczy i wychowanka. Jedne światy mają pokrewne struktury i dlatego są dla siebie otwarte, inne natomiast tak dalece różnią się całym ustrojem wewnętrznym, że są jakby poodgradzane od siebie murami, przez które żadne głębsze życie duchowe przelać się nie może. Takim zamkniętym dla zachodniej kultury światem jest, jak się zdaje, świat chińsko-japoński. Potrafi on przejmować technikę od Europy i Ameryki. Jego pogląd jednak na świat i życie jest swoisty. I nie powinno nas to łudzić, że Japończyk potrafi ubrać się po europejsku i nawet przyjąć katolicyzm. Cóż stąd, skoro cesarz japoński jest dla niego osobą boską, w prostej linii potomkiem bogini słońca, Amaterasu?) — Cóż stąd, skoro na zmarszczenie brwi tego bóstwa gotów on w każdej chwili popełnić harakiri? Z jeszcze większą obcością spotkamy się wśród murzynów Afryki centralnej. Ci interpretują chrześcijaństwo w du-

chu swego magicznego myślenia i poza to wyjść nie mogą. Słyszając o wojnie, toczącej się w Europie, lekceważąco wyrażają się o białych, którzy nie wiadomo po co się zabijają, skoro mięsa ludzkiego nie jedzą. Pewien stary murzyn wyraził przypuszczenie, że muszą oni się zabijać z samego tylko okrucieństwa... ¹⁾).

Gdyby O. Spengler ograniczył się do twierdzenia, że niepokrewnione ze sobą wewnętrznie światy nie wywierają na siebie głębiej sięgających wpływów, nicby mu nie można było zarzucić. Ta właśnie myśl stanowi zdrowe ziarno w jego teorii. Trzeba się również pisać na jego tezę, że zamiast mówić o jednej, szerzącej się na całą ludzkość kulturze, należy przyjąć istnienie wielu kultur. Nie kultura, lecz kultury: — takby można lapidarnie sformułować jego pogląd na sprawę.

Inicjatorem jego był zresztą nie Spengler, lecz znacznie wcześniejszy od niego G. B. Vico (1668—1743). Jego „*Scienza Nuova*” zawiera już tę myśl, że istnieją różne kultury, których twórcami są poszczególne narody, oraz że wzrost, rozkwit i upadek każdej kultury odbywa się w jej własnym świecie ²⁾). Myśl tę podjął pod koniec XVIII wieku A. Ferguson ³⁾). W XIX i XX wieku odnajdujemy ją u takich autorów, jak: Roscher, Dilthey, Wilamowitz i Lamprecht. O. Spengler rozwinął ją najszerzej, zarazem jednak doprowadził do niewątpliwej przesady. Polega ona na wyłącznym podkreśleniu tego, co dzieli światy kulturowe przy pominięciu tego, co je łączy.

Że jednak światy kulturowe odznaczają się indywidualnością, że w wielu wypadkach tak są sobie obce, iż to utrudnia, a nawet uniemożliwia wszelkie głębsze oddziaływanie kształtujące — to nie ulega żadnej wątpliwości. Pozostaje też tylko zastanowić się nad tym, jakie mogą być przyczyny odrębności tych światów? Mówiliśmy przed chwilą, że i one

¹⁾ Albert Schweitzer, *Aus meinem Leben u. Denken*, Lipsk, F. Meiner, 1931, str. 125—126.

²⁾ Giovanni Battista Vico, *Principi di una scienza nuova d'intorno alla commune natura delle nazioni*, Neapol, 1725.

³⁾ Adam Ferguson (1723—1816), *Principles of moral and political science*, Edynburg, 1792.

mają swoje struktury duchowe, które mogą być sobie pokrewne, ale mogą być sobie również niepokrewne. Nie sądzimy jednak, aby to było wytłumaczeniem naszego zagadnienia. Jest to tylko sformułowaniem go w innych terminach.

Wytłumaczenia trzeba, jak sądzę, szukać w następujących kierunkach:

1. Każde życie duchowe wyrasta z tego emocjonalnego i dążeńiowego podłoża, które nazwalismy m a g m ą. Z magmy wyrasta też każda kultura. Otóż ta magma, z której wyrastają światy kulturowe, najwyraźniej nie jest jednakowa. Ma to z pewnością swoje przyczyny biologiczne. Zbadanie ich w rasach ludzkich należy do antropologów. Ma też swoje przyczyny socjalne, wytworzone w ciągu wieków przez warunki gospodarcze, kult religijny, ustrój społeczny i polityczny. Zbadanie tych przyczyn należy do socjologów, etnologów, etnografów i prehistoryków. Tylko tego rodzaju badania mogłyby wyjaśnić sprawę w szczegółach. Dopóki nie są przeprowadzone ¹⁾, możemy tylko wyrazić ogólne przypuszczenie, iż każdy świat kultury wyrósł ze swoistej magmy.

2. Skoro przypuszczamy, że podłożem każdej kultury jest magma, to w tym już zawiera się założenie, iż kultura nie jest wyrazem jasno i wyraźnie sformułowanego poglądu na świat i życie, lecz raczej uczuciowego, a przede wszystkim dążeńiowego nastawienia. Grupa społeczna musi usilnie i długotrwale dążyć do czegoś, co wykracza poza otaczającą ją rzeczywistość, aby stać się kulturotwórczą. Z takiej postawy rodzą się przewyżczające rzeczywistość czynności telehormiczne. Ich transcendencja sprawia, że z biegiem czasu wybiegają one ku coraz odleglejszym celom. Państwo celów jednak jest rozległe: — o wiele rozleglejsze od tej rzeczywistości, na którą człowiek może działać. Rozmaitość możliwych kierunków w państwie celów jest też bardzo znaczna. Cóż rozstrzyga o tym, w którym kierunku podąży życie duchowe?

¹⁾ Jest na ten temat w naszej literaturze książka Feliksa Konecznego „O wielości cywilizacji”, Kraków, 1935. Niestety, treść jej nasuwa dużo wątpliwości, a polszczyzna autora jest po prostu straszna.



Pewną rolę mogą niewątpliwie odegrać wpływy zewnętrzne. Te jednak są zmienne. Ustalone natomiast czynniki tkwią w magmie. One też w długim życiu kultury rozstrzygają o tym, jakie ona wytworzy, lub przyswoi sobie cele. Przewodnie cele są jej sensem, od którego cały jej styl zależy. Rozmaitość sensów, a w związku z tym i stylów — to drugi moment, różniący jedną kulturę od drugiej. Na ten moment szczególną uwagę zwrócił w końcu XIX wieku W. Dilthey. Jemu też i jego szkole zawdzięczamy oświecenie różnic, zachodzących między kulturą i kulturą z tego punktu widzenia.

3. W. Dilthey zajmował się, co prawda, bardziej różnicami, zachodzącymi między stadiami tej samej kultury, co między różnymi światami kultury. Jego punkt widzenia da się jednak przenieść i na światy. Badania zaś, które przeprowadził, naprowadzają na trzeci jeszcze moment, którym jeden świat różni się od drugiego. Chodzi o s t a d i a rozwojowe kultury. Te stadia powstają w związku z tym, że każda żywa kultura, zmieniając się ustawicznie, przechodzi z jednego okresu w drugi, przy czym okresy te różnią się swoim charakterem, jak wiek dziecięcy jednostki ludzkiej różni się od jej wieku młodzieńczego, a ten znów od wieku męskiego i starości.)

Gdy te różnice dołączą się do wymienionych poprzednio — wówczas jedna kultura dla drugiej może istotnie stać się niemal nieprzenikliwą. Wypadki takie niewątpliwie zachodzą. Obok nich jednak zachodzą i inne, kiedy światy kultury są dla siebie nawzajem otwarte, lub przynajmniej półotwarte. Z wszystkimi trzema możliwościami spotykamy się, badając stosunki, zachodzące między światami kultury. Rzeczywistość, jak zwykle, jest bardziej rozmaita od patrzącej na wszystko przez jedno szkiełka doktryny.

Po ustaleniu tych spraw możemy się wreszcie zająć sensacyjnym twierdzeniem Spenglera, jakoby kultura zachodnio-europejska weszła już w okres starczy i musiała umrzeć śmiercią naturalną około 2200 roku. Twierdzenie to wywiódł on z następujących dwu przesłanek: — 1) każda kultura żyje

około 1200 lat, 2) kultura zachodnio-europejska zrodziła się około 1000 roku po Chr.

Nie sądzę, aby ta przepowiednia Spenglera była niewzruszenie pewna. Autor „Upadku Zachodu” zbyt uzależnił kulturę od jej biologicznego podłoża. Ulubioną jego myślą jest, że kultura żyje, jak roślina. Jego teorię możnaby nazwać botaniką kultury. Jej stadia rozwojowe mają następować, według niego, z niezmienną prawidłowością. Okres jej życia da się też z góry określić, jak botanik może obliczyć przeciętny wiek dębu, lub jodły.

Tego rodzaju naturalistyczny pogląd na kulturę jest tylko częściowo trafny. Stwierdzając słusznie, że każda żywa kultura rozwija się na podłożu biologicznym i jest od niego zależna, nie bierze on pod uwagę tego, że życie duchowe może się jednak oderwać od pierwotnego podłoża i przenieść na inne podłoże. Jest rzeczą bardzo możliwą, że izolowane grupy społeczne skazane są po pewnej ilości pokoleń na degenerację i wymarcie. Nie wynika stąd, aby ich kultura musiała umrzeć wraz z nimi. Może ona bowiem się przyjąć na świeżym gruncie etnicznym, związać się z jego magmą i żyć dalej w tej syntezie. Tak antyk żyje w kulturze zachodnio-europejskiej, a ta znów — w amerykańskiej.

Wystarczy odrzucić niesłuszne mniemanie, jakoby kultura zachodnio-europejska była samorodną kulturą germańską, wystarczy przyjąć, że ona jest syntezą antyku z kulturą narodów romańskich, germańskich i słowiańskich, aby się okazało, że Europa bynajmniej nie jest tak zgrzybiata, tak zagrożona wyczerpaniem i upadkiem, jak twierdzi Spengler. Chociażby bowiem prawdą było, że narody romańskie i germańskie już się zestarzały — w co nie wierzę, zwłaszcza gdy chodzi o anglo-sasów — to jednak pozostaje jeszcze świat słowiański. A ten świat jest niewątpliwie młody, pełny energii, pełny nadziei na przyszłość. Na jego gruncie kultura zachodnio-europejska ma wszelkie dane, aby się odrodzić i na nowo zakwitnąć.

Zamknięty w swojej pysze i brutalnym egoizmie świat

niemiecki tej możliwości jakby nie dostrzegał. A jednak ta właśnie możliwość po tej wojnie gotowa się urzeczywistnić! Po załamaniu się potęgi niemieckiej może dojść w Europie do pierwszorzędnego znaczenia wielki świat słowiański. — Wśród tego świata od stu już z górą lat rodziły się przeczuć o jego wielkim powołaniu. Dawali im wyraz i nasi, i czescy, i rosyjscy myśliciele z pierwszej połowy wieku XIX. I później one się ujawniały od czasu do czasu pomimo zaborczej polityki carskiej Rosji, pomimo powstań polskich i wojny 1920 roku. Toż w roku 1923 Tadeusz Zieliński przewidywał, iż po odrodzeniu romańskim i germańskim nastąpi „trzecie z kolei — wielkie odrodzenie słowiańskie” ¹⁾. W tym odrodzeniu Polska miałaby do spełnienia ogromne zadanie.

Luzowanie narodów zmęczonych i przeżytych przez młode i dzielne: — oto co może uchronić kulturę zachodnio-europejską od zapowiedzianego przez Spenglera upadku. Poza tym można jeszcze liczyć na stopniowe dojrzewanie do twórczości kulturalnej coraz to nowych warstw społecznych. Ten proces dokonywa się w obrębie poszczególnych narodów. Stare warstwy nosicieli kultury ustępują młodszym, lub też dzielą z nimi swe zadanie. Tak n. p. po szlachcie bierze na swe barki kulturę mieszczaństwo, a po mieszczaństwie — lud robotniczy i włościański; lub też ziemiaństwo nie ustępuje z pola, jak to widzimy w Anglii, obok niego jednak do tworzenia kultury i udziału w rządach zgłaszają się coraz to nowe warstwy społeczne.

Oparty na niewolnictwie i przywilejach kastowych ustrój społeczny narodów, które wytworzyły pewną ilość starszych kultur, uniemożliwiał takie luzowanie się i uzupełnianie warstw społecznych. Czy jednak współczesne demokracje nie zmieniły radykalnie tych stosunków? — Oto jeden jeszcze wzgląd, dla którego podaję w wątpliwość analogię Spenglera i zbudowany na nich pesymistyczny pogląd na przyszłość naszej kultury.

¹⁾ Tadeusz Zieliński, *Literatura starożytnej Grecji*, cz. I, Warszawa, 1923 r., str. 7.

2. Monizm regresyjny

W przeciwieństwie do pluralistycznego poglądu na kulturę, wyłożonego, jak wiemy, dopiero przez J. B. Vico, dawniejsze poglądy były monistyczne. Jest tylko jedna kultura: — tak możnaby sformułować podstawowe twierdzenie monizmu kulturalnego.

Skłonność do monistycznego poglądu na życie duchowe dotychczas jeszcze objawiają ludzie niezdolni do wybiegania poza własną sferę, nieznający obcych kultur, nieumiejący zapanować nad prymitywną dążnością od odmawiania wartości wszystkiemu, co cudze. Godny uznania dla takich ludzi jest tylko ten świat kultury, w którym oni się wychowali. Reszta dla nich nie istnieje, lub jest czymś gorszym, pośledniejszym. Jest to ten sam sposób myślenia, z którego zrodził się i egocentryzm i antropocentryzm; możnaby go też nazwać kulturocentrycznym.

Jak dla myślącego antropocentrycznie współczesnego prostaka tylko człowiek ma krew — a zwierzę — juchę, tylko człowiek ma duszę — a zwierzę — „parę”, tylko człowiek umiera — a zwierzę zdycha; — tak dla myślących kulturocentrycznie naszych przodków tylko słowianin miał zrozumienie języka, a inne plemiona — to były „niemce”, nie należące do wspólnoty kulturalnej. Współczesny Arab nazywa „mądrym” tego, kto umie mówić po arabsku. Inni widocznie są głupi.

Ten sam kulturocentryzm odnajdujemy również w tym, że starożytni Grecy dzielili wszystkich ludzi na Hellenów i barbarzyńców. Wyraz: *barbaros* oznaczał pierwotnie tego, kto wydaje niezrozumiałe dźwięki: — coś w rodzaju: *bar-bar*. Wiemy jednak, jak bardzo on był i jest peioratywny. Jeżeli przez Helleną rozumiano człowieka, należącego do kultury, to barbarzyńca był człowiekiem pozbawionym kultury. Wyrazu barbarzyńca używano często dla oznaczenia takiego, co jest wrogiem kultury, co ją niszczy. Barbarzyństwo wobec

tego — to w jednych wypadkach tyle, co akulturowość — w innych tyle, co antykulturalność.

Taki jednak sposób pojmowania wyrazu: barbarzyństwo prowadzi do sprzeczności. Wystarczy bowiem zapoznać się z życiem obcych ludów, aby się przekonać, że i one posiadają jakąś technikę, jakiś ustrój społeczny i polityczny, jakiś język, jakieś obyczaje, jakieś mity, jakąś religię, sztukę i pewne wiadomości, że jednym słowem, i one mają kulturę, tylko odmienną od naszej. Grecy, będąc narodem żeglarskim, zakładając kolonie, stykali się od wieków z najrozmaitszymi ludami. A ponieważ umieli obserwować i myśleć, więc spostrzegli, że pierwotne znaczenie wyrazu: barbarzyństwo nie da się utrzymać. Dość było przeczytać Herodota, aby dojść do przekonania, że barbarzyństwo — to raczej odmienna kultura, nie zawsze przy tym niższa od helleńskiej. Stąd przekonanie Ateńczyków, że są tacy barbarzyńcy, których Pallada pocałowała w usta. — Tych dopuszczali do współżycia duchowego ze sobą. Poczynając od ukończenia się wojen perskich kosmopolityzm począł czynić coraz szybsze postępy, aż wreszcie wydał ludzi, którzy uważali się za obywateli całego świata.

Pomimo tych zmian świat antyczny nie odstąpił od monizmu kulturalnego. Musiał jednak nadać mu inne zabarwienie. Jeśli pierwotnie za nosiciela jedynej kultury uważano własny naród, to później poczęto ją rozciągać na cały znany wówczas świat śródziemnomorski. Monizm kulturalny z partykularnego stał się kosmopolitycznym.

Ludzie czasów hellenistycznych, a później ludzie cesarstwa rzymskiego byli świadkami tego, jak kultura narodów greckiego i rzymskiego asymilowała coraz to nowe masy barbarzyńców, ulegając zresztą przy tym sama widocznym zmianom. Zdawałoby się, iż powinni oni byli wierzyć w coraz dalszy postęp, prowadzący do zjednoczenia wszystkich światów kultury w jedną ludzkość. Na przeszkodzie jednak stawał stosunek zwycięskich władców do podbitych „barbarzyńców” — panów do niewolników. Sprawę zaciemniał przy tym

pradawny mit o złotym, srebrnym, brązowym i żelaznym wieku. Ten mit spopularyzowany przez Hesiodowe „Prace i Dni”, podobnie jak legenda biblijna o raju, usposabiał retrospektywnie. Trzeba było cofnąć się w najdalszą przeszłość, aby dopiero znaleźć ludzkość zjednoczoną i szczęśliwą. Wynikało też z niego, że cały ciąg dziejów był coraz dalej idącym rozpadaniem się i pogarszaniem pierwotnego stanu rzeczy. Od idei postępu wcześniejszą była idea cofania się w rozwoju, regresji. Ona też panowała w świecie antycznym nad umysłami.

3. Idea postępu

Wyjątkowi tylko ludzie wierzyli za czasów antycznych w postęp. Do nich należeli: Aischylos, Sofokles, Eurypides, Lukrecjusz, Seneka, Pliniusz. Idea postępu zatriumfowała nad ideą regresji dopiero w świecie chrześcijańskim. Utorowały jej drogę dwa przykazania: — przykazanie miłości bliźniego, oraz przykazanie głoszenia Ewangelii wszystkim narodom. Była w tym zawarta myśl o ponownym zjednoczeniu się ludzkości. Do retrospektywnego mitu o raju, czy wieku złotym, chrześcijaństwo dołączyło prospektywną wiarę w ziszczenie się tego, o co Jezus się modlił, „podniósłszy oczy w niebo”: — „a b y w s z y s c y b y l i j e d n o” ¹⁾).

Od tego też czasu dopiero zaczynają powstawać próby przedstawienia, w jaki to sposób najrozmaitsze kultury mają się z czasem złączyć w jeden świat kultury ogólnoludzkiej. Pomimo ogromnych różnic, jakie zachodzą pomiędzy historiozofią św. Augustyna, a poglądami takich autorów wieku XVIII, jak Condorcet i Helwecjusz, oraz nowszymi systemami Hegla, Marxa, Comte’a i Spencera, można się jednak doszukiwać we wszystkich tych próbach pewnych wspólnych założeń. Rozmaitości kultur przeciwstawiają one, mianowicie,

¹⁾ Ewangelia św. Jana, Rozdz. XVII, 21.

jednokierunkowość odbywających się w nich procesów rozwojowych. Często nawet przedstawiają sprawę tak, jak gdyby w całej ludzkości odbywał się tylko jeden proces postępowego rozwoju.

Nie od razu, oczywiście, dokonała się tak radykalna zmiana poglądów. Św. Augustyn mówi jeszcze o dwu równoległych, ale różnokierunkowych procesach. Ludzi dzieli przy tym na należących do „państwa bożego” i do „państwa ziemskiego”. Pierwsi, doskonaląc się, dążą do wiecznego zbawienia; — drudzy idą ku wiecznemu potępieniu. To staczanie się „państwa ziemskiego” ku potępieniu — to w chrześcijańskie szaty przebrany antyczny proces regresji. Poza nim jednak odbywa się postęp wybranej części ludzkości. Z czasem idea regresji pocznie zanikać, aż wreszcie pozostanie tylko idea postępu, ogarniającego nie tylko już wszystkich ludzi, lecz również cały ogrom pozaludzkiego bytu. Z takim rozrostem idei postępu spotykamy się n. p. w filozofii Hegla.

Nie trudno zauważyć, iż ani mit o złotym wieku, ani różne teorie, oparte na idei postępu, bynajmniej nie zerwały z monizmem kulturalnym. Mit wyprowadza przeciw wszystkim kultury ze wspólnego źródła, a postęp ma doprowadzić w przyszłości do zjednoczenia się wszystkich ludzi we wspólnej kulturze. Ten jednak monizm różni się znacznie od owego prymitywnego, który naiwnie przypuszczał, iż tylko własna kultura jest kulturą, a wszelkie „barbarzyństwo” polega na braku kultury. Bardziej rozwinięty monizm zdaje sobie już sprawę z istnienia wielu kultur, widzi w tym jednak bądź objaw dekadencji, bądź niedoskonałość, która zostanie przezwyciężona w przyszłości.)

Dla zaznaczenia tej różnicy nazwałem ów prymitywniejszy monizm partykularnym, ów zaś bardziej rozwinięty — rozszerzonym, lub nawet kosmopolitycznym. Jak ściśle w nim idea postępu splata się z ideą jednej kultury, o tym świadczy następujące zdanie jednego

ze współczesnych autorów: — „Kultura” — twierdzi on — „jest jedna i polega na procesie rozwojowym, zmierzającym zawsze do tego samego celu: do ulepszania ludzkości”¹⁾.

Nie ma potrzeby wykazywać, jak mało uzasadnionym był ciasny monizm kulturalny. Jego naiwność nazbyt jest oczywista. Nie warto również wdawać się w krytykę mitu o złotym wieku, choć jeszcze w XIX w. znaleźli się autorowie, którzy usiłowali dowodzić, że poziom kulturalny ludzkości nieustannie się obniża²⁾, lub że t. zw. „dzicy” są zdegenerowanymi potomkami ludów o wysokiej kulturze³⁾. Wszystko to są ogólniki nie oparte na faktach. A co mówią fakty? — Lub raczej, czego one nie mówią? — Otóż J. Czekanowski stwierdza, iż nie dają one „miejsca” dla fantastycznych pra- i protoform człowieka. Antropologia może przyjąć, iż kilkadziesiąt obecnie istniejących typów człowieka wywodzi się od trzech ras zasadniczych: białej, czarnej i żółtej. Może ona uczynić dalszy krok wstecz, przypuszczając, iż hipotetycznymi przodkami rasy żółtej były dwa praskładniki: — biały i czarny. Do snucia jednak przypuszczeń, dotyczących wspólnych przodków tych dwu ras nie ma żadnych podstaw⁴⁾.

Tyle w tej sprawie antropologia! A prehistoria? J. de Morgan przypuszcza, iż „wieki” całe musiały upłynąć, zanim ludzie wyszli wreszcie z warunków życia niższych, zwierzęcych, w których zapewne wegetowali w swych początkach”. Żyli oni w rozrzuconych hordach, które musiały się różnić zarówno sprawnością fizyczną, jak zdolnościami umysłowymi. „Tym się tłumaczy powstanie rozlicznych ognisk dal-

¹⁾ D. J. Hill, *L'Etat moderne et l'organisation nationale*, Paris, 1912, str. 165.

²⁾ Takiej tezy bronił m. i. J. de Maistre w „*Soirées de Saint-Petersbourg*” (2-e entretien).

³⁾ Whately, z którym polemizował Lubbock w „*The origin of civilisation*”, London, 1882, str. 81 i n.

⁴⁾ Jan Czekanowski, *Człowiek w czasie i przestrzeni*, Warszawa, Trzaska, Ewert i Michalski, 1934, str. 46.

szego rozwoju, odznaczających się różnorodną intensywnością" ¹⁾:

Wynika stąd, iż retrospektywny monizm nie znajduje ani w antropologii, ani w prehistorii żadnego oparcia. Dane tych nauk przemawiają na rzecz pluralizmu.

Przejdźmy obecnie do prospektywnego monizmu. Zdawałoby się, iż jego pozycja jest mocniejsza. Skoro bowiem umieszcza on zjednoczoną ludzkość nie w przeszłości, lecz w przyszłości, to nie można go zbić twierdzeniem, że głosi coś, czego w dziejach rodzaju ludzkiego nigdy jeszcze nie było. — I cóż bowiem stąd, że te dzieje pełne są okrutnych walk między ludźmi, znęcania się silniejszych nad słabszymi, uprzedzeń rasowych, plemiennych i religijnych? I cóż stąd, że nigdy dotychczas ludzkość nie stanowiła zorganizowanej grupy społecznej, że całe wielkie światy kultury zginęły, nie przekazawszy innym swojego dorobku, że dotychczasowe dzieje znają jedynie cykle rozwojowe pewnych dziedzin kultury, nie świadczą natomiast o tym, aby jakiś jeden proces rozwojowy szedł przez wszystkie wieki? I cóż stąd, że gdy jeden świat kultury działa na drugi, to jego wpływy często bywają zgubne, że nasza kultura n. p. doprowadziła do upadku wiele plemion, przynosząc im wódkę, opium i choroby weneryczne?

Z wszystkimi tego rodzaju faktami prospektywny monizm załatwia się w dwojaki sposób: — albo twierdzi, że właśnie dlatego, iż tak było w przeszłości, należy dążyć do tego, aby w przyszłości było inaczej; lub też dzieli historię ludzkości na pewne stadia rozwojowe, które mają po sobie następować z nieubłaganą koniecznością. Niedoskonałość przeszłości tłumaczy tym, że ona należy do stadiów wcześniejszych; zapowiada nadejście końcowego stadium, w którym wszystkie trudności zostaną pokonane. Pierwszy sposób argumentowania charakterystyczny jest dla świata chrześci-

¹⁾ J. de Morgan, *L'humanité Préhistorique*, Paris, La Renaissance du livre, 1924.

jańskiego i wieku oświeconego — drugi dla doktryn, stworzonych przez Hegla, Marxa i Comte'a.

Pierwszy sposób uzasadniania monizmu zrodził się z rozbudzonego sumienia, potępiającego zło i wskazującego, co być powinno, oraz z wiary bądź we wszechmoc Bożą, która zło zwycięży — tak u św. Augustyna — bądź w potęgę ludzkiego geniuszu — tak w monizmie wieku oświeconego.

Chcąc walczyć z tego typu monizmem, należy mówić nie o tym, co było, lub jest, lecz o tym, co być powinno. Najskuteczniejszy sposób podważenia go polegałby na tym, aby wykazać, że realizowanie idei postępu nie prowadzi do tego, co być powinno, że prawdziwe wartości leżą w innej dziedzinie.

Komużby przyszło na myśl dowodzić coś podobnego za czasów oświecenia i pozytywizmu? Toż wiara w postęp była religią ówczesnych ludzi! „Wiara o konieczności oświecań się rodu” — wołał Stanisław Staszic — „ty wielkością powołań wznosisz duszę w człeku, dobroczynnej otuchy święta mędrców wiara:”¹⁾. A i później już w XX wieku Żeromski pisał: — „Postęp ma własność światła, biegnącego w dal wiekuiście i ma naturę linii prostej, która w swym niepowstrzymanym rzucie naprzód nigdy i nigdzie nie ma końca. Etapami jego drogi są: praca pospólna w jasności dnia, dźwiękanie wszystkiego ku dobremu, poświęcenie dla dobra braci, ofiara ze siebie i bohaterstwo!”²⁾.

Taki stosunek do idei postępu nie pozwala na krytykę. Wychodzi ona od tych, dla których idea postępu nie ma uroku. Są tacy za naszych czasów! Z pośród prac, krytykujących w naszej literaturze ideę postępu, wybieram rozprawę Bogdana Suchodolskiego³⁾. W idei postępu zawiera się, według tego autora, głęboko niesprawiedliwa teoria dziejów. Postęp bowiem obiecuje szczęście i doskonałość

¹⁾ Stanisław Staszic, *Ród ludzki, Dzieła*, Warszawa, 1819—20, tom IX, str. 84—5.

²⁾ Stefan Żeromski, *Snobizm i postęp*, Warszawa, 1929.

³⁾ Bogdan Suchodolski, *Idea postępu*, Warszawa, 1931.

dopiero oświeconej i zjednoczonej socjalnie ludzkości. „Jeśli rozwój życia ludzkości na ziemi” — wywodzi B. Suchodolski — „dąży od cierpienia do szczęścia, to każde późniejsze pokolenie, przychodząc później na świat, wygrywa dobry los. W niczym od woli jednostki niezawisły los każe jej żyć w określonym czasie, odmierzając jej wyznaczoną dla tej epoki miarę cierpienia i radości. Dlaczego mamy być szczęśliwsi, niż przodkowie i czemu nieszczęścia nasze mają być większe niż te, które dotkną potomnych? Czy nie jest sprawiedliwszą, bardziej ludzką i głębiej moralną wiara, że szala cierpień i radości nie zależy od czasu, że rodząc się później, nie wygrywamy lepszego losu, że przychodząc na świat wcześniej, mamy te same, co potomni, możliwości?” ¹⁾.

Otóż i mamy zupełne przewartościowanie wartości! Idea postępu, którą się do głębi przejmowało tyle pokoleń, staje się „głęboko niesprawiedliwą teorią dziejów!” Dla ludzi o takiej postawie wobec życia, jakiej wyraz dał Suchodolski, jej podstawy moralne załamują się, a wobec tego i ona sama upada.

Hegel, Marx, Comte i Spencer usiłowali zbudować swoje teorie na trwalszym gruncie. Miały go stanowić sformułowane przez nich „prawa rozwoju”. Postęp przestaje, według tych poglądów, zależeć od ludzkiej woli, lecz staje się, jak się wyraził H. Spencer, „dobroczynną koniecznością”. Względy moralne odchodzą wobec tego na plan drugi. Rzeczą najistotniejszą staje się wykryć, jakie stadia rozwojowe ludzkość musi przebyć. Odpowiedzi na to pytanie ma udzielić dialektyczne prawo rozwoju Hegla i Marxa, albo prawo trzech stadiów Comte’a, albo prawo różnicowania się i ustalania tworów społecznych Spencera.

Już sama różnorodność tych „praw” budzi jednak wątpliwości. Bliższa zaś analiza wykazuje, że żadne z nich nie jest prawem w tym sensie, w którym są prawami t. zw. prawa

przyrody. Dialektyczne prawo Hegla i Marxa jest niedoskonałym sformułowaniem psychologicznej zasady rozwoju uczuć według wzmagających się kontrastów ¹⁾, o tyle też tylko ma zastosowanie w historii, o ile kontrasty, zachodzące w uczuciach ludzkich, mają wpływ na życie historyczne; prawo Comte'a dotyczy właściwie procesów poznawczych, na całą zaś kulturę zostało rozciągnięte na podstawie dowolnego założenia, że rozwój kultury zależy od rozwoju poznania; Spencer wreszcie zastosował do historii bardzo ogólną formułę, wywiedzioną dla przyrody, zupełnie nie licząc się z tym, że proces rozwojowy w historii może mieć swoją odrębność.

Nie wolno zatem tym „prawom” przypisywać takiego znaczenia, jakie posiadają prawa przyrody. Nie wolno zwłaszcza na ich podstawie wyprowadzać twierdzeń ogólnych w stosunku do przyszłości. Tak zresztą sprawa się ma z wszelkimi próbami sformułowania praw historii. Już J. St. Mill słusznie zauważył, iż w tej dziedzinie jest miejsce co najwyżej na prawa empiryczne. „Na podstawie takich zaś praw nie można przepowiadać zdarzeń przyszłych, z wyjątkiem chyba tylko bezpośrednio stykających się ze sobą wypadków” ²⁾.

Jak stąd widać, grunt, na którym chcieli oprzeć ideę postępu Hegel i Marx, Comte i Spencer, również nie jest pewny. Autorowie ci nie dostarczyli przekonujących argumentów dla poparcia swojej tezy, jakoby ludzkość musiała przejść przez wskazywane przez nich stadia rozwojowe, pozabawili zaś ideę postępu tych walorów moralnych, które ona posiadała, dopóki była doktryną, mówiącą o tym, co być powinno. Wówczas wzywała ona do wysiłków i poświęceń dla dobra przyszłych pokoleń. Z chwilą, kiedy postęp został uznany za konieczność dziejową, czy nawet kosmiczną, jednostka ludzka straciła pobudkę do działania. Skoro stadia

¹⁾ Była o tej zasadzie mowa wyżej, patrz Rozdz. V, 2.

²⁾ John Stuart Mill, System of logic, VI, 10, 3.

rozwojowe muszą i tak następować po sobie z nieubłaganą koniecznością — po co się męczyć? po co się wysilać?

I ta zatem odmiana idei postępu nie wytrzymuje ognia krytyki. Nasuwa się wobec tego pytanie, czym jest właściwie idea postępu? Uzasadnionym empirycznie pojęciem naukowym ona nie jest, historia bowiem kultury nie zna procesu rozwojowego, któryby równomiernie ogarniał wszystkie światy kulturowe i biegł w przyszłość aż do zjednoczonej i szczęśliwej ludzkości. W przeszłości czegoś podobnego nie było, a przyszłość jest nieznana. Na podstawie nagromadzonego przez historię materiału wolno jedynie stwierdzić — jak to uczynił już J. B. Vico — że w obrębie poszczególnych światów kultury odbyły się pewne cykle rozwojowe, obejmujące większe lub mniejsze dziedziny życia duchowego, pełne przy tym przerw, skoków i okresów cofania się. W niektórych wypadkach pewna część życia przeniosła się z jednego świata do innych światów i w nich potrafiła z różnymi przystosowaniami się przetrwać śmierć macierzystego świata. Ale to się da stwierdzić tylko w poszczególnych wypadkach, bynajmniej nie podważających pluralistycznego poglądu na światy kultury.

Idea postępu uparcie te fakty wypacza, starając się je dociągnąć do monizmu kulturalnego, którym jest przesiąknięta. Taki sposób jej oddziaływania na nasz pogląd na życie wyjaśni nam się, gdy przyjmiemy, że ona jest mitem, usiłującym przybrać charakter teorii naukowej. Odrzućmy wszystkie dobudówki, a pozostanie mit o złotym wieku, przetrzuconym z przeszłości w przyszłość. Mit ten stworzyła fantazja ludzi udręczonych ciężką jak zmora rzeczywistością. Dla wielu serc zbołałych był on pociechą. Wielu dzielnych ludzi dla zrealizowania go poświęciło najlepsze swoje siły. Tym niemniej jest to mit, lub — jeśli kto woli — przedmiot wiary — nie zaś ugruntowane na faktach uogólnienie.

4. Idea ludzkości

Z ideą postępu wiąże się ściśle idea ludzkości. Czy i ona ogarnięta jest kryzysem? — Odpowiedź będzie zależała od sposobu pojmowania ludzkości. Rozróżniam dwa przeciwstawne poglądy. Pierwszy zawarty jest w idei postępu; — drugi jest od niej niezależny i wiąże się z zagadnieniem wartości absolutnych. — Pierwszy z tych poglądów nacechowany jest eudemonizmem i ma charakter socjalny. Eudemonizm polega na silnym — zwłaszcza w wieku oświeconym i za czasów pozytywizmu — podkreślaniu szczęścia ludzkości, na które mają pracować pokolenia za pokoleniami. Szczęście ma przy tym polegać na pełnym zaspokojeniu potrzeb, a więc na dobrobycie. — Charakter socjalny wynika ze sposobu zapatrywania się na zjednoczenie wszystkich ludzi. Wyznawcy idei postępu zazwyczaj rozumieją to tak, że wszyscy mają się stać członkami jakiegoś wszechświatowego ustroju socjalnego, który im zapewni nie tylko szczęście, ale i doskonałość. Ta myśl, tkwiąca już w *Givitas Dei* św. Augustyna, najsilniej wystąpiła w dokrynach socjalistycznych. Ojciec socjalizmu, Saint Simon powiedział: — „wyobraźnia poetów widziała wiek złoty w przeszłości, u początków ludzkiej rasy. Życie nasze było uważane za wiek żelaza. Ale tak nie jest! Wiek złoty jest przed nami. Polega na doskonałości porządku społecznego. Ojcowie nasi go nie widzieli; — dzieci nasze mieć go będą!”¹⁾). Ta sama myśl tkwi w marksizmie. Występuje ona również u wielu, choć nie wszystkich teoretyków demokracji.

Z obydwu względów idea ludzkości podlega krytyce. Zaczniemy od eudemonizmu. B. Suchodolski wystąpił z zarzutem, iż „na miejsce egoizmu jednostki postawiony został egoizm całej ludzkości”. Jeśli nie uważamy za słuszne — powiedział ten autor — „by jednostka miała nieograniczone prawo dążenia do własnego szczęścia, to również nie jest

¹⁾ Przytaczam za B. Suchodolskim, *Idea postępu*, str. 23.

oczywiste, by prawo to przysługiwało całej ludzkości. Jeśli cenimy wyżej jakieś dobra moralne, niż szczęście, jeśli sądzimy, iż zadaniem człowieka jest być dobrym — to zupełnie to samo stosować się musi do ludzkości. Egoizm zbiorowy nie przestaje być egoizmem przez to, że jest powszechnym. Szczęście zaś, jeśli nie jest celem moralnym, nie może się nim stać przez to, iż będzie udziałem wszystkich" ¹⁾).

W doktrynie A. Comte'a owa szczęśliwa ludzkość, mająca być celem postępu, stała się przedmiotem kultu religijnego. Ten kult religijny opiera się również o kruchą podstawę moralną. Nie czcimy przecież ludzi za to, że są szczęśliwi. Czcimy raczej nieszczęśliwych, o ile ich nieszczęścia wyniknęły z niezłomności przekonań, z całkowitego oddania się w służbę wyznawanym ideałom, z poświęcenia się dla dobra innych. Dobrobyt bywa, co prawda, bożyszczem zdemoralizowanych tłumów, ale właśnie b o ż y s z c z e m — nie bóstwem! Kult złotego cielca słusznie uważamy za objaw niskiej moralności. Czemuż mielibyśmy czcić w przyszłej ludzkości to właśnie, co nie zasługuje na cześć u jednostek i społeczeństw ludzkich?

A jednak ideał szczęśliwej ludzkości wykazuje dużą żywotność! — Wytłumaczenia tego faktu trzeba, jak się zdaje, szukać wśród stosunków społecznych. Im więcej jest w danym społeczeństwie ludzi, żyjących w biedzie i nędzy, tym większą popularnością będą się w nim cieszyć doktryny, obiecujące wszystkim zabezpieczenie ich potrzeb materialnych. Tym łatwiej też w nim przyjmie się mniemanie, jakoby szczęście było w dobrobycie powszechnym. Borykający się bowiem nieustannie z niedostatkiem człowiek ma skłonność do umieszczania szczęścia w tej właśnie dziedzinie. To należy do poglądu na życie ludzi głodnych, bezdomnych i niepewnych jutra. Współczując z nimi, rozumiejąc ich niedolę, niepodobna jednak zamykać oczu na to, jak wiele złudzeń tkwi w poglądzie, utożsamiającym szczęście z dobrobytem.) Doprowadze-

¹⁾ Tamże, str. 20.

nie mas ludowych do dobrobytu jest z wielu względów uzasadnionym postulatem polityki socjalnej. Pracując nad jego urzeczywistnieniem, nie należy się jednak łudzić, jakoby w ten sposób można było rozwiązać zagadnienie szczęścia. Gdy bowiem człowiek dochodzi do dobrobytu, szczęście ucieka od niego gdzieś dalej i wabi go na nowo, zmieniawszy swą postać. Jest ono jak horyzont, który się nieustannie oddala od podróżnego.

Czy jest sens gonić za horyzontem? — Czy warto ubiegać się za szczęściem? — Jest się nad czym zastanowić! — zwłaszcza, gdy się zważy, że szczęście uśmiecha się czasem do tych, którzy, nie dbając o nie, oddają się bardziej od niego wartościowym sprawom, a prawie zawsze zawodzi tych, którzy w nim widzą cel całego życia...

Szczęśliwa ludzkość!! — Jakże nieoględnie wystawiają to za ideał najrozmaitsze doktryny, oparte na micie postępu! Jak mało liczą się z oceną moralną, której podlegają ci, którzy w spadku po przodkach odziedziczyli dobrobyt, ciesząc się nim i do niczego więcej nie dążą! Jak ślepi są na to, że wśród pasibrzuchów musiałaby nastąpić demoralizacja, któraby doprowadziła „szczęśliwą ludzkość” do sromotnego upadku! A ludzie zdrowi moralnie? — czyż oni nie czuliby się w takim świecie, jak dobrze utrzymany orzeł w ogrodzie zoologicznym? — Bądźmy pewni, że przy pierwszej sposobności uciekliby z najlepiej urządzonego raju pełni nudy i obrzydzenia!...

Przechodzę do idei ogarniającego wszystkich ludzi ustroju socjalnego. Przypuśćmy, iż taki ustrój dałby się zrealizować i utrzymać przy życiu. Czy z takiego zjednoczenia wszystkich ludzi możnaby być zadowolonym? — Nie sędzę! Byłoby to bowiem zjednoczenie tylko od zewnątrz. Nie wystarczy ogarnąć, wszystkich jednym ustrojem społecznym i państwowym, aby się i serca ludzkie ze sobą połączyły. A przecież o tę wewnętrzną jedność powinno by chodzić, nie zaś o narzucenie wszystkim tych samych form postępowania, pilnowanych przez tę samą policję! Te sposoby

„jednoczenia” znamy aż nazbyt dobrze z dziejów własnej martyrologii. Prowadzą one do systemów, które raczej zasługują na nazwę: „*Civitas Diaboli*”, niż „*Civitas Dei*”.

(A jednak ogromna większość reformatorów społecznych — zwłaszcza od czasów Oświecenia, pojmuje zjednoczenie wszystkich ludzi w taki właśnie zewnętrzny sposób! Wychodząc z założenia, że ludzie w zasadzie są dobrzy, skłonni oni są przypisywać wszelkie zło niesprawiedliwości ustroju społecznego. Niech stary ustrój padnie, niech na jego gruzach powstanie nowy porządek, który oni obmyślili, a wszystko się od razu pocźnie doskonalić! I człowiek się stanie doskonałym, odpadną bowiem przyczyny, które go obecnie czynią złym i głupim. Reszty dokona wszechpotężne wychowanie. W taki to sposób zarówno sprawa postępu, jak sprawa ludzkości sprowadza się ostatecznie do zagadnienia doskonałego ustroju społecznego.) Tylko dla człowieka poczyna brakować miejsca na świecie. Spada on do poziomu biernego materiału, z którego się coś buduje, staje się królikiem doświadczalnym. — Czy można się z tym pogodzić? — Kto się przeciw temu buntuje, ten musi odrzucić zsocjalizowany ideał ludzkości, jak przedtem odrzucił myśl o raju zadowolonych pasibrzuchów.

Nie jest to jednak jedyny sposób pojmowania ludzkości! W naszych wywodach, dotyczących wartości absolutnych, zawiera się inne jej ujęcie. Postaram się je obecnie rozwinąć.

(Za punkt wyjścia obieram pojęcie człowieczeństwa. Przez człowieczeństwo rozumiem zespół cech wspólnych wszystkim normalnym ludziom, a różniących gatunek: *homo sapiens* od innych prymatów. Wśród tych cech można czynić wybór zależny od punktu widzenia, z którego się rozpatruje człowieka. Anatom i fizjolog uwzględni tylko cechy fizyczne; psycholog oprócz fizycznych weźmie pod uwagę i psychiczne — a filozof kultury wyróżni przede wszystkim

tę cechę, od której zależy, że każdy normalny człowiek jest uczestnikiem życia duchowego. Ta cecha to właściwy człowiekowi pęd do działania skierowanego na cele. Nazwaliśmy ten pęd telehormicznym, a charakterystyczne dla niego wybieganie poza pierwotną podniecie ku coraz dalszym celom — transcendencją.

Celodążność ze względu na charakteryzującą ją transcendencję może przekraczać wszelkie cele, dopóki nie dojdzie do wartości absolutnych. One dopiero stanowią jej cel najdalszy. — Ta właśnie okoliczność prowadzi od pojęcia człowieczeństwa do pojęcia ludzkości. Różnią się te dwa pojęcia tym, że pierwsze dotyczy cech, wyróżniających wszystkich ludzi, gdy drugie — grup, połączonych wewnętrznymi więzami przyjaźni i braterstwa, które, jak wcześniej mówiliśmy o tym ¹⁾, powstają, gdy służymy wartościom absolutnym.

Gdybyśmy rozciągnęli ludzkość, jak ją obecnie pojmujemy, na wszystkich ludzi, wybieglibyśmy daleko poza rzeczywistość. — A jednak to czynimy! musimy jednak pamiętać, że czyniąc to, konstruujemy ideał. Ludzkość, ogarniająca wszystkich ludzi, jest czymś, czego nigdy jeszcze nie było i nie ma. Jest to jednak zarazem coś, czego pragniemy, do czego tęsknimy, co być powinno! Niech nam wolno będzie nazwać taką ludzkość — ludzkością idealną.

Czy jest cokolwiek w świecie ludzkim, co by można było uznać za choćby częściowe ziszczenie tego ideału? Zdałoby się, iż tego ziszczenia należałoby szukać wśród związków braterstwa i przyjaźni, odpowiadających dwu naraz wymaganiom: — 1) związki te powinnyby wynikać z oddania się ich członków w służbę wartościom absolutnym; 2) obejmować możliwie największą ilość ludzi. — Niestety, do-

¹⁾ Rozdział VI, 4.

świadczenie wieków przemawia za tym, że te warunki wykluczają się nawzajem. Stale bowiem spotykamy się w historii z tym zjawiskiem, iż najściślejsze i najszczerze więzy przyjaźni wytwarzają się w małych grupach, gdy zaś poczną obejmować wielkie masy ludzi, nie żytych, ani nie współdziałających ze sobą — rozluźniają się, a co gorsza, stają się nieszczerymi i konwencjonalnymi. Uderzającym przykładem jest świat chrześcijański. Był on powiązany węzłami najściślejszego braterstwa za czasów, gdy pierwsi chrześcijanie stanowili jeszcze małe gminy religijne. — Obecnie, gdy chrześcijan liczymy kilkaset milionów, nie tylko prowadzą oni okrutne wojny między sobą, lecz obmyślają plany, zmierzające do wyćpienia całych narodów i z zimną krwią je wykonyją, a Kościół zachowuje wobec brutalnych napastników postawę nacechowaną dyplomatyczną powściągliwością.

Wobec tego rodzaju faktów trzeba sobie postawić pytanie, gdzie ludzkość idealna lepiej się realizuje: — czy w małych grupach prawdziwych przyjaciół, czy też w wielkich masach ludzi zawsze słabo ze sobą związanych i często, pomimo oficjalnie wyznawanej przyjaźni, w gruncie rzeczy sobie obcych, lub nawet wrogich? — Ceniąc wyżej jakość związków, łączących ludzi, od ich powszechności, odpowiadam: — w małych grupach przyjaciół! W nich dotychczas najpełniej urzeczywistniały się te związki między ludźmi, które mieliśmy na myśli konstruując pojęcie ludzkości idealnej. Jeśli też na świecie żyje gdziekolwiek l u d z k o ś ć r z e c z y w i s t a, to siedzibą jej są właśnie małe grupy przyjaciół oddane w służbę wartościom absolutnym. One też zazwyczaj były źródłami szeroko się rozlewających prądów życia duchowego.

Ten sposób pojmowania ludzkości różni się bardzo istotnie od skrytykowanego poprzednio. Tam realizacja ideału albo miała się odbyć w przeszłości, w jakimś mitycznym wieku złotym — lub też ma nastąpić w przyszłości, której nikt ze zjadaczy chleba może nie doczekać; — tutaj dzieje

się ona wszędzie i zawsze, gdzie tylko zbliżą się do siebie ludzie, służący wspólnie wartościom absolutnym. — Tam chodziło o ludzkość szczęśliwą — przy czym szczęście jej miało polegać na nasyceniu jej potrzeb; — tutaj jest mowa o ludzkości pracującej, bojującej i nigdy nie nasyconej. Jej postawa jest nie hedonistyczna, lecz bohatera. — Tam ludzkość miała być zjednoczona przez jeden system społeczny, czy państwowy; — tu więzy zewnętrzne nie odgrywają roli. Może ich wcale nie być, byle tylko ludzi jednoczyła więź wewnętrzna.

Taki sposób rozumienia ludzkości nie jest bez precedensów w naszej literaturze, spotykamy się z nim bowiem w „Odzie do młodości”. Tylko że tam terminologia jest inna: wyraz „ludzkość” występuje, co prawda, dwa razy, za każdym razem oznacza jednak po prostu tylko wszystkich ludzi. To zaś zjednoczenie wewnętrzne, które mam na myśli, mówiąc o ludzkości, Mickiewicz nazwał „światem ducha”. Ten świat ducha jest przeciwieństwem tego chaotycznego stanu, kiedy „żywioły chęci jeszcze są w wojnie”. Aby „wyszedł z zamętu”, „miłość” musi „ogniem zionąć”, a „przyjaźń w wieczne go utwierdzić spójnie”. Nie ulega zatem wątpliwości, że Mickiewiczowski „świat ducha” ma powstać z „powiązania serc złotą nicią”, nie zaś z narzucenia wszystkim tego samego ustroju społecznego i państwowego. Można również wykazać, że w „Odzie do młodości” są ślady odróżniania ludzkości idealnej od rzeczywistej. Gdy, mianowicie, poeta zapowiada, iż po „nocy głuchej” „nad krajami ludzkości wzejdzie jutrenka swobody, a za nią zbawienia słońce”, to przez to słońce rozumie to, cośmy nazwali ludzkością idealną. Gdy natomiast powiada, że „młodość pocznie świat ducha na swoim łonie”, to ma na myśli ludzkość rzeczywistą. Przeżył on ją w związku Filomatów, który istotnie był grupą przyjaciół w całej pełni zasługującą na nazwę ludzkości rzeczywistej i na tym przeżyciu zbudował swoje pojęcie ludzkości idealnej. „Ogniwo braterstwa”, którym „spięci” byli Fi-

lomaci, rozrosło się w łańcuch braterstwa, spajający w jedną całość wszystkich ludzi. Mickiewicz z właściwym mu realizmem szedł od ludzkości rzeczywistej, którą znał z własnego doświadczenia, do ludzkości idealnej, a więc w przeciwnym kierunku do tego, którego trzymałem się dotychczas.

Edwardowi Abramowskiemu należy się również wzmianka w tym miejscu. Stojąc na stanowisku „socjalizmu bezpieczeństwa”, odrzucał on myśl, aby można było odrodzić naród lub rodzaj ludzki przez państwo. Twierdził, iż „ani idea wolności, ani braterstwa społecznego nie daje się rozwinąć za pomocą policji, chociażby przystrojonej w najbardziej radykalne mundury” ¹⁾. Ten sposób działania nazywał „metodą jakobinizmu”, która, „abstrahując państwo od życia społecznego, pragnie zeń uczynić nowego Mesjasza, zbawiającego ludzkość przez policję” ²⁾. Jakobinizmowi przeciwstawił inną metodę. Dążył do zreformowania stosunków ludzkich przez rewolucję moralną, która się musi dokonać w duszach ludzkich. Niejednokrotnie też kładł nacisk na to, że fundamentem nowego porządku socjalnego musi być nowa etyka.

Tę nową etykę chciał ugruntować przez „związki przyjaźni”. Wyobrażał je sobie „jako związki sąsiedzkie, których zadaniem jest pomoc wzajemna we wszystkim” ³⁾. Zaznaczył, że „związki takie muszą być małe, żeby funkcjonowały nie jako urzędy, żeby ludzie znali się między sobą. Funkcjonowanie to bardzo nieskomplikowane. Związek tworzy dla członka jakby wielką rodzinę — i nikogo nie pozostawia na pastwę losu, osamotnionego i bezsilnego” ⁴⁾. Celem związku — „przyzwyczajenie ludzi do pomocy wzajemnej, do przyjaźni, do życia wyższego typu” ⁵⁾.

Propagując związki przyjaźni, oraz zawartą w nich ideę

¹⁾ Edward Abramowski, *Pisma*, 1924, tom II, str. 115.

²⁾ Tamże, str. 120.

³⁾ Tamże, tom I, str. 360.

⁴⁾ Tamże, str. 384.

⁵⁾ Tamże.

kooperatyizmu¹⁾, E. Abramowski nie zajmował się „ani szczegółowym opracowaniem planu przyszłości społecznej, ani też stawianiem zawczasu wytycznych, podług których rewolucja polityczna miałaby się odbyć”. Dość mu było „jeżeli wytworzy się komunizm moralny, żyjący w potrzebach i pojęciach ludzkich; organizacja zaś społeczeństwa przyszłości, zarówno jak charakter walki politycznej o nią, będą takimi tylko, jaką będzie rewolucja moralna, która je poprzedzi”²⁾.

Z innych wyjaśnień E. Abramowskiego wynika, że ta organizacja przyszłości nie będzie miała charakteru państwowego. Będzie to raczej sieć współdzielni gospodarczych i kulturalnych. Autor niejednokrotnie przy tym zaznaczał, że w ustroju kooperatywnym odnowi się „religia chrześcijaństwa — religia braterstwa”³⁾.

Jak stąd widać, i w pismach Abramowskiego również można wykryć poglądy spokrewnione z naszymi pojęciami ludzkości idealnej i rzeczywistej. Przedmiot pierwszego z tych pojęć ukazuje się zawsze w dali, wytyka kierunek ludzkim usiłowaniom, lecz nie należy do rzeczywistości. Ziszczenia się idealnej ludzkości nie doczekał się Mickiewicz, choć jej olśniewającą wizję miał „przed oczami ducha”; nie doczekał się jej i E. Abramowski — i myśmy się jej nie doczekali... Za to ludzkość rzeczywista nieraz już wyłaniała się z zamętu. Nic też nie stoi na przeszkodzie, aby się wyłoniła wespół nas dziś — jutro... To się może dziać codzień — byle znaleźli się ludzie...

„Świata ducha”, realizującego się w takich grupach, jak związki Filomatów, nie należy, oczywiście, utożsamiać z którymś ze światów kultury. Ludzkość bowiem rzeczywista może się realizować w każdym świecie kultury. W jej pojęciu nie ma nic z tego kulturocentryzmu, który tak bardzo obciąża ideały ludzkości, czyniące z niej jeden jedyny świat kultury, mający połączyć wszystkie inne światy. Od takich ideałów ludzkość rzeczywista pod tym względem jest szersza.

¹⁾ Patrz: Idee społeczne kooperatyizmu, Pisma, t. I, str. 71 i n.

²⁾ Tamże, tom I, str. 276.

³⁾ Tamże, t. I, 385.

Pod innym względem jest, oczywiście, znacznie węższa, jednoczy bowiem zazwyczaj tylko małe grupki, choć zawsze ma tendencję do ogarnięcia wszystkich. — Cóż stąd, gdy nie wszyscy zdobywają się na te wysiłki, na te ofiary, których potrzeba, aby się w niej znaleźć? — Obyż się na nie zdobyli! Oby weszli w jej otwarte podwoje! — Tego pragnął Jezus, gdy „podniósłszy oczy w niebo”, modlił się do Ojca, „aby wszyscy byli jedno...”.

Rozdział XIII

ROZCZŁONKOWANIE KULTURY

1. Podział klasyczny

W rozdziale poprzednim zajmowaliśmy się największymi całościami, które dają się zauważyć w dziedzinie życia duchowego, oraz dotyczącymi ich pojęciami i ideałami. Obecnie przystępujemy do innego tematu: — pragniemy zdać sobie sprawę, jakie człony należałoby wyróżniać w obrębie każdego świata kultury. Zagadnienie to ma u swej podstawy elementarniejszą kwestię klasyfikacji czynności i wytworów kulturalnych i w tej postaci narzucało się już nieraz zarówno filozofii kultury, jak etnologii i etnografii.

W polskich pracach z zakresu filozofii kultury nie udało mi się znaleźć na ten temat gruntowniejszych wywodów. Bardzo gorliwie natomiast pracowała nad tą sprawą w ostatnim dwudziestoleciu cała grupa naszych etnologów i etnografów. Z tych prac zdał sprawę Kazimierz Moszyński w rozprawie p. t.: „Z zagadnień systematyki kultury” ¹⁾. Główne myśli tej rozprawy są następujące:

1. Jak w widmie słonecznym wyróżniamy trzy barwy zasadnicze: czerwoną, niebieską i żółtą i dokoła nich grupujemy pozostałe, tak w niezmiernym morzu faktów kulturowych oddawna wyodrębniamy trzy „jądra”, które nazywamy kulturą materialną, społeczną i duchową, co prowadzi do podziału całej kultury na materialną, społeczną i duchową.

¹⁾ Przegląd Współczesny, marzec 1939 r., str. 73—97.

2. Podziału tego nie należy rozumieć w ten sposób, jakoby do kultury materialnej należały wytwory dokonane w materiale fizycznym, do społecznej — czynności i wytwory społeczne, a do duchowej wszystkie czynności i wytwory duchowe, ostatecznie bowiem wszystkie fakty kulturowe są faktami zarazem społecznymi i duchowymi, a piękna świątynia, choć wykonana w materiale fizycznym, ze względu na to, że jest miejscem modlitwy i jest dziełem sztuki, należy do kultury duchowej, nie zaś do materialnej. Jeśli zatem w kulturze wyróżniamy trzy wymienione jądra, to podziału tego dokonujemy nie ze względu na materialność, społeczność i duchowość klasyfikowanych faktów, lecz ze względu na to, że one mogą zaspokajać przeważnie fizyczne, przeważnie społeczne lub przeważnie duchowe potrzeby człowieka.

3. Stąd wynikają następujące wskazania diagnostyczne: kulturę materialną można poznać po tym, że w niej „wyraża się przede wszystkim fizyczne życie człowieka; służy ona do zaspokajania potrzeb materialnych. Kultura duchowa zaspokaja przede wszystkim t. zw. potrzeby duchowe. W kulturze społecznej znajduje najdobitniejszy wyraz więź łącząca poszczególne jednostki w społeczeństwie; najważniejszą jej częścią składową jest ustrój społeczny (n. p. ustrój rodzinny), a dalej zwyczaje prawne, zwyczaje towarzyskie i t. p.”.

„W ten to sposób” — dodał K. Moszyński — „przedstawiła się i przedstawia systematyka kultury w świetle wyników wspólnego a dużego naprawdę wysiłku etnologów polskich, krytycznie opierających się na dawniejszym dorobku paru pokoleń systematyków obcych. Mam wrażenie, iż — pomijając zupełne drobiazgi — zdołała ona szczęśliwie uporać się z ogromem materiału i raz na zawsze ustalić t. zw. „klasyczne” rozwiązanie problemu. Zupełnie jasne jest też, że znaczenie jej bynajmniej nie ogranicza się wyłącznie do zakresu nauk etnologicznych, czy też, innymi słowy, do materiału etnograficznego”.

Co sądzić o rozprawie K. Moszyńskiego? — W pominiętych przeze mnie dowodach autora, w sposobie interpretowania zasadniczego podziału są szczegóły, nasuwające różne zastrzeżenia. Tak więc autor niepotrzebnie mówi o „kulturze ludzkości”, zamiast mówić o kulturze oddzielnych narodów, czy grup narodów, co zresztą w jednym miejscu jakby przyznaje¹⁾; niesłusznie zaciera uwydatnioną przez K. Twardowskiego, a bardzo przydatną przy badaniu kultury różnicę między czynnościami i wytworami²⁾; niefortunnie wreszcie uważa terminy: duch, duchowy za równoznaczne z terminami: psyche, psychiczny³⁾. Usterki te wyniknęły, oczywiście, z niedostatecznego opracowania w naszej literaturze takich pojęć, jak ludzkość, wytwór i duch, do czego powołaną jest nie tyle etnologia, co filozofia kultury. Rozprawa K. Moszyńskiego wskazuje wyraźnie na to, że etnolog i etnograf nie może się obejść bez pojęć z zakresu filozofii kultury. Trzebaż mu je przygotować. I to jest jeden z argumentów, przemawiających za potrzebą tego rodzaju rozważań, jak nasze.

Wszystkie te usterki nie obciążają jednak zasadniczej myśli, że w kulturze można wyróżnić trzy jądra: — kulturę materialną, społeczną i duchową. Najzupełniej słuszną, choć za mało rozwiniętą jest też myśl, że ten podział jest dokonany ze względu na to, jakie potrzeby człowieka dane jądro kultury może zaspokajać. W takim postawieniu sprawy zawiera się *in nuce* cała aksjologia kultury. Całkowicie też trzeba się pisać na to, że „podstawą nowoczesnej systematyki kultury nie jest nigdy wytwór jako taki, lecz właśnie jego znaczenia,

¹⁾ Ludzkość, czy raczej oddzielne społeczeństwa, na jakie ona się rozpada, str. 74.

²⁾ Str. 76.

³⁾ Utożsamiając ducha z psychiką, K. Moszyński wyłącza jednak z zakresu kultury te czynności, które „w całości podpadają pod zakres badań ściśle fizjo- i psychologicznych” (str. 76). — Że czynności fizjologiczne nie są jeszcze czynnościami kulturowymi — na to zgoda. W jaki jednak sposób niektóre czynności psychiczne mogą być, według autora, duchowymi, a zarazem nie należeć do kultury — tego nie mogę zrozumieć. Albo autor nie sformułował swej myśli dość dokładnie, lub też sam sobie przeczy.

jego różne aspekty" — należy tylko wziąć pod uwagę, że „wytwór” tutaj to tyle, co wytwór lub czynność, a te „znaczenia” i „aspekty” to właśnie to, co we współczesnej filozofii kultury przyjęto nazywać sensem.

Prace zarówno naszych, jak obcych etnologów świadczą o tym, że podział kultury, który K. Mószyński nazwał „klasycznym”, nadaje się do porządkowania materiału etnograficznego. Nie wynika stąd jednak, aby był doskonałym i jedynie możliwym. Na braki tego podziału zwrócił uwagę sam autor rozprawy. Główne braki polegają na tym, że 1) człony tego podziału nie są właściwie wyłączającymi się nawzajem klasami faktów kulturowych — jakby powinno być w poprawnym podziale — ten sam bowiem przedmiot, jak się później przekonamy, nieraz należy do różnych członów; — 2) wszystkie trzy człony razem wzięte nie wyczerpują całego zakresu faktów kulturowych, mogą się zdarzyć bowiem takie fakty, które w równej mierze służą do zaspokojenia różnych potrzeb człowieka.

¶ Mamy tu zatem naprawdę do czynienia raczej z trzema „jądrami”, wyodrębniającymi się wśród ogromu życia duchowego. Do tych jąder należą fakty o zdecydowanych cechach diagnostycznych, a więc do kultury materialnej — technika zdobywania, przechowywania i opracowywania surowców, potrzebnych do życia, zapewnienia bezpieczeństwa i wygody, oraz technika transportu i komunikacji; do kultury społecznej — ustrój społeczny i życie społeczne; do duchowej — religia, nauka i sztuka. Oprócz jednak takich faktów istnieją inne o cechach mniej zdecydowanych. Wtedy powstają wątpliwości, z którym jądrem je związać?

¶ Warto zdać sobie sprawę z tego, co jest źródłem tych wątpliwości. Czy może to, że nie wszystkie fakty kulturowe służą do zaspokojenia materialnych, społecznych lub duchowych potrzeb człowieka? — Nie! — to przypuszczenie trzeba odrzucić. Wszystkie fakty kulturowe służą niewątpliwie do zaspokajania tych potrzeb. Są jednak wypadki, kiedy trudno

rozstrzygnąć, którą z tych trzech potrzeb dany fakt zaspokaja przede wszystkim. A od tego zależy zaklasyfikowanie tego faktu do tego lub innego jądra. Trzy przy tym mogą zachodzić wypadki.

Wypadek pierwszy zachodzi wówczas, gdy jednym terminem ogarniamy wielką ilość faktów, z których jedne zaspokajają przeważnie potrzeby dajmy na to fizyczne, a inne — przeważnie społeczne lub duchowe. Mamy z tym bardzo często do czynienia przy systematyzowaniu faktów kulturowych. Wystarczą może trzy przykłady: — ustroju gospodarczego, moralności i procesu pedagogicznego.

Pod termin: ustrój gospodarczy podpadają ogromnie rozmaite wypadki. Będą tu należały zarówno skierowane głównie na produkcję wojenną ustroje gospodarcze państw totalistycznych — i o tych ustrojach można powiedzieć, że służą przede wszystkim potrzebom państwa — jak również ustroje gospodarcze pierwotnych hord myśliwskich, mające oczywiście znaczenie dla życia społecznego, ale przede wszystkim służące potrzebom fizycznych człowieka. — Przez moralność rozumiemy równie dobrze moralność społeczną, jak osobistą. Pierwsza ma najbliższy związek z kulturą społeczną, druga — w niektórych przynajmniej wypadkach zasługuje na zaliczenie raczej do kultury duchowej. Tak bywa zwłaszcza wtedy, gdy jednostka przeciwstawia się niskiemu poziomowi moralności, panującej w jej środowisku, aby uczynić zadość przede wszystkim własnej potrzebie duchowej. A chociaż można się zgodzić z tym, że takie wypadki zdarzają się stosunkowo rzadziej od postępowania tak „jak wszyscy”, to jednak nie wolno zapominać, że w nich to właśnie życie moralne wznosi się do swoich szczytów. — Zwróćmy wreszcie uwagę na proces pedagogiczny. Czy da się powiedzieć, że on wszędzie i zawsze służy przede wszystkim potrzebom ustroju społecznego? — Nie sądzę! Wychowanie bowiem bardzo często wyłamuje się spod panującego systemu i zamiast zaspokajać jego potrzeby, przygotowuje jego upadek. Takim było za carskich czasów w Rosji wychowywanie się młodzieży w organizacjach rewo-

lucyjnych. Zamiast zaspokajać potrzeby ustroju społecznego, podkopywało ono jego podstawy, nie zawsze przy tym zmierzając do stworzenia na gruzach tego, co istnieje — nowego ustroju. Do tego dążyli socjaliści — anarzysti jednak pragnęli głównie wyjarzmiienia nadmiernie skrępowanej jednostki.

Tak bywa, gdy wychowanie jest częścią wielkich ruchów emancypacyjnych. Zamiast służyć ustrojowi społecznemu, zaspokaja ono wówczas raczej duchowe potrzeby człowieka. Inna sprawa, że te potrzeby powstają zazwyczaj na gruncie wielkich przemian społecznych.)

Ale nie potrzeba sięgać do epok wrzenia rewolucyjnego. W najspokojniejszych czasach można w procesie pedagogicznym wyróżnić części ściślej łączące się z kulturą materialną lub duchową, niż społeczną. Tak n. p. o wychowaniu fizycznym trzeba powiedzieć, że ono zaspokaja przede wszystkim potrzeby ciała ludzkiego, lecz nie zadowalając się tym, czyni zadość również potrzebom społecznym i duchowym. Kształtowanie się natomiast, polegające na urabianiu własnej struktury wewnętrznej na dobrach czerpanych z dziedziny religii, moralności, nauki i sztuki ¹⁾, zaspokaja przede wszystkim duchowe potrzeby człowieka, choć ma jednocześnie wielką doniosłość społeczną.

Chcąc uwzględnić tę różnaitość wypadków, systematyk kultury powinienby jeden ustrój gospodarczy zaliczyć do kultury materialnej — drugi do społecznej; jedną moralność do kultury społecznej — drugą do duchowej; jedną część procesu pedagogicznego do kultury materialnej, drugą do społecznej, trzecią do duchowej. Takiemu jednak rozwiązaniu przeciwdziała sugestia wspólnych nazw. Co się jednakowo nazywa, to ma należeć od tego samego działu, choćby nie było takie same. Tym się tłumaczy, dlaczego w klasyfikacji K. Moszyńskiego zarówno ustrój gospodarczy, jak moralność i wy-

¹⁾ Patrz wyżej, Rozdz. IX, 3.

chowanie należą do kultury społecznej. Czy jednak systematyk kultury nie postąpił w tym wypadku, jak ów legendarny Prokrustes, który obcinał głowy i nogi tym, co się nie mieścili w jego łożu?

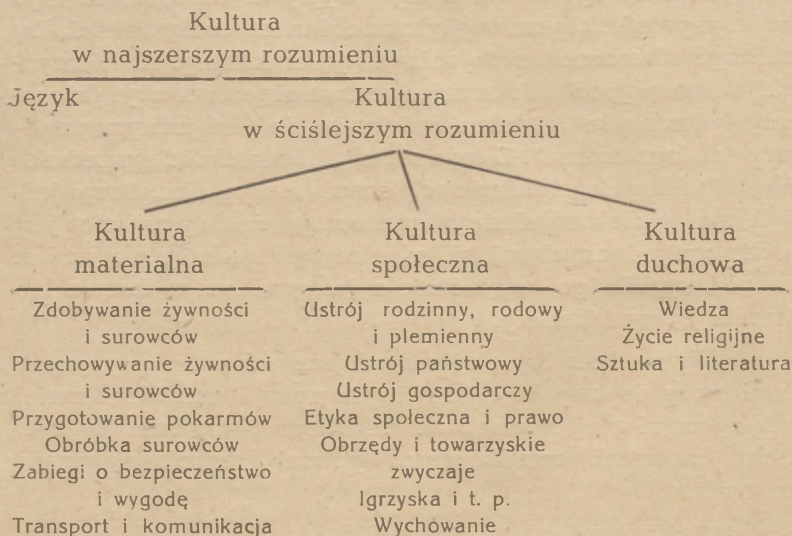
(Drugi wypadek zachodzi wówczas, gdy ten sam przedmiot ze względu na jedną swoją cechę może zaspokajać jedne potrzeby człowieka, a ze względu na inne swoje cechy — inne. Ten wypadek K. Moszyński uwzględnił. Zilustrował go przy tym dobrym przykładem. „Ozdobna świątynia jest jednocześnie „budynkiem, wzorowanym na mieszkaniach człowieka, przybytkiem kultu i wytworem sztuki”. Do tego możnaby jeszcze dodać, że ona jest miejscem zebrań, utrwalających więź społeczną. Z tego wypływa wniosek, że tego rodzaju przedmioty ze względu na różne ich cechy należało by zaliczyć równocześnie do różnych jąder kultury. K. Moszyński w tym wypadku to uznaje, posuwa się nawet zbyt daleko, gdy twierdzi, że „ozdobna świątynia nie jest jednym przedmiotem, lecz trzema”. Z tego rodzaju różnorodnością przedmiotów mieliśmy do czynienia w pierwszym wypadku. Drugi jednak tym właśnie różni się od pierwszego, że tu przedmiot jest jeden, ma jednak więcej niż jedną cechę diagnostyczną, wobec czego wypada go wiązać nie z jednym, lecz z dwoma lub trzema jądrami kultury)

(Wypadek trzeci ma miejsce wówczas, gdy przedmiot służy do zaspokojenia różnych potrzeb człowieka mniej więcej w równej mierze, tak że niepodobna rozstrzygnąć, którą z trzech rozróżnionych potrzeb zaspokaja przede wszystkim.

Z tej trudności możnaby wyjść, jak mnie się zdaje, w jeden tylko sposób. Należało by mianowicie poprowadzić analizę takiego przedmiotu aż do rozróżnienia rozmaitych jego stron ze względu na rozmaite potrzeby, które one zaspokajają. Gdyby nam się to udało, sprowadzilibyśmy wypadek trzeci do drugiego i moglibyśmy postąpić z naszym przedmiotem, jak postąpiliśmy z ozdobną świątynią.)

Szczególnie wielkie trudności nastęrcza etnologom język, „duchowe bowiem i społeczne znaczenia tego wytworu” — powiada autor — „mieszają się w tak równym stopniu i — co ważniejsze — tak intymnie, iż tego spłotu żadna systematyka nie rozplącze. Dlatego to język bywa stawiany poza obrębem kultury materialnej, duchowej i społecznej jako dział z nimi równorzędny, albo nawet wyklucza się go w ogóle z kultury w ściślejszym znaczeniu słowa, umieszczając jako osobny dział w obrębie kultury, wziętej w rozumieniu najszerszym ¹⁾).

Nasz autor wybrał drugą możliwość. Jego klasyfikacja faktów kulturowych przedstawia się w następujący sposób:



Trudno mi wchodzić w szczegóły tej klasyfikacji. Na jedną jej właściwość wszakże muszę zwrócić uwagę. Autor przeprowadził ją tak, aby każda nazwa figurowała w jednym tylko miejscu. Jedyny wyjątek zrobił dla takich przedmiotów,

¹⁾ Tamże, str. 78—79.

jak ozdobna świątynia, zastrzegł się jednak, że omawianie jej w dwu rubrykach: kultury duchowej i materialnej może mieć miejsce tylko przy bardzo szczegółowym opracowaniu. I wówczas jednak nie chciał dopuścić do tego, aby przedmiot podziału znalazł się w dwu różnych jądrach. Uciekając przed tą możliwością, posłużył się nieuzasadnioną fikcją, jakobyśmy w tym wypadku mieli do czynienia nie z jednym przedmiotem, lecz z dwoma różnymi przedmiotami. Wszystko dla ocalenia zewnętrznego porządku, niezgodnie natomiast z wewnętrznymi związkami, które tu zachodzą.

Wynikająca stąd sztuczność klasyfikacji najwyraźniej zaznaczyła się, gdy chodzi o język. Ponieważ nie udało się go pomieścić w jednym tylko z trzech zasadniczych działów kultury, więc umieszczono go poza nimi, choć on najwyraźniej należy zarówno do kultury społecznej, jak duchowej. W ten sposób stworzono pozór, jakoby podział został przeprowadzony, gdy w rzeczywistości nie udało się go przeprowadzić. Na przeszkodzie stanęło dążenie do tego, by każda nazwa trafiła do osobnej szufladki.

Wszystko to świadczy o tym, że choć nasi etnolodzy niewątpliwie dużo uczynili, aby uporządkować swój materiał, to jednak tego trudnego zadania bynajmniej jeszcze „raz na zawsze” nie rozwiązali.

2. Podział «ja — my — to»

Zasadniczy pomysł dzielenia kultury na materialną, społeczną i duchową — będę go nadal nazywał klasycznym — nie jest bynajmniej jedyny. Już w I Rozdziale tej książki była mowa o innym pomysle, wywodzącym się od Hegla. Autor „Fenomenologii Ducha” rozróżniał ducha subiektywnego, obiektywnego i absolutnego. Wielu współczesnych filozofów kultury — na ich czele N. Hartman — dzieli ją na

ducha subiektywnego ¹⁾, obiektywnego i zobiektywizowanego. Komu ta terminologia nie dogadza, może mówić o kulturze subiektywnej jednostkowej i międzyjednostkowej, oraz o kulturze zobiektywizowanej. Pierwsza obejmuje takie wytwory wewnętrzne, jak charakter moralny i osobowość, oraz ich życie subiektywne; druga — procesy historyczne, oraz społeczne; trzecia — wszystkie dobra kulturalne, wykonane w materiale fizycznym i oddzielone od swych twórców.

Chcąc krótko a dobitnie scharakteryzować trzy człony tego podziału wolno, jak sądzę, posłużyć się zaimkami: ja — my — to. Wszystkie fakty, należące do kultury subiektywnej jednostki, można zawsze odnieść do czyjegoś ja; — podmiotem procesów historycznych jest zbiorowe: my; — a oddzielona od swego twórcy obiektywacja — to jakieś rzeczowe to. Z tych względów podział ten będę nazywał podziałem „ja — my — to”.

Podział ten ma tę wyższość nad klasycznym, że jego człony wykluczają się nawzajem i w sumie wyczerpują cały zakres kultury. Nie są one zatem „jądrami” kultury, lecz jej działami, odpowiadającymi wymaganiom logiki. Dzięki temu mniej jest trudności z rozmieszczeniem w tych trzech działach faktów kulturowych. Podstawa podziału „ja — my — to” jest inna niż podziału klasycznego. W związku z tym nie trzeba tu się troszczyć o to, jakie potrzeby zaspokajają porządkowane przedmioty, oraz czy zaspokajają przede wszystkim jedną potrzebę, czy też dwie lub trzy równomiernie. Tym samym odpadają trudności, związane z drugim i trzecim wypadkiem. Z ozdobną świątynią w każdym razie nie ma tu żadnego kłopotu. Bez wahania zaliczamy ją do kultury zobiektywizowanej.

Z trudnościami — i to niezwalczonymi — musiałby się borykać dopiero ten, ktoby chciał klasyfikować nazwy, nie zaś różnorakie przedmioty, tak często obejmowane jedną

¹⁾ N. Hartmann używa terminu: der personale Geist.

wspólną nazwą. W punkcie pierwszym mówiliśmy o tym błędzie tak często popełnianym przez systematyków kultury. Wówczas demonstrowaliśmy go na przykładach: — ustroju gospodarczego, moralności i wychowania. Obecnie sięgniemy w dziedzinę sztuki. Otóż gdyby ktoś rozumiał przez ten wyraz nie tylko wykonane w materiale fizycznym dzieła sztuki, lecz również struktury i przeżycia subiektywne, będące podkładem twórczości artystycznej i rozkoszowania się dziełami sztuki, a nadto oddziaływania społeczeństwa na sztukę i sztuki na społeczeństwo, to jego usiłowanie, aby pomieścić sztukę w jednym z trzech działów kultury, byłoby z góry skazane na niepowodzenie. Źródłem jednak tego niepowodzenia byłaby nie ułomność zasadniczego podziału, lecz luźność jego języka, który zbyt wiele spraw chce objąć jednym wyrazem. Gdyby tę wadę skorygować, gdyby przez sztukę rozumieć tylko dzieła sztuki, trudność by znikła. Dzieła sztuki weszłyby do działu kultury zobiektywizowanej, oplatające się dokoła nich procesy socjalne — do obiektywnej, a odpowiadające im struktury wewnętrzne — do subiektywnej.

Podobnie przedstawiałaby się sprawa z językiem. Język jako wytwór zewnętrzny należy do kultury zobiektywizowanej; proces historyczny, który nazywamy rozwojem języka — do obiektywnej, przeżycia zaś językowe — do subiektywnej.

Z rozważań tych nie wynika, jakoby należało zarzucić podział klasyczny i poprzestać tylko na podziale „ja — my — to”. Te dwa podziały, właśnie dlatego, że mają różne podstawy, nie tylko nie wykluczają się nawzajem, lecz mogą się w bardzo korzystny sposób uzupełniać. Jakby wyglądała ich kombinacja? — Można to przedstawić graficznie. Załóżmy, iż podział klasyczny został przeprowadzony do końca, tak, że obejmuje cały zakres kultury. W tym idealnym wypadku nie mielibyśmy już jąder kultury, lecz działły kultury. Biegłyby one poprzecznie do działów podziału „ja — my — to”, jak to widać na załączonym rysunku:

Podział klasyczny

Podział „ja — my — to”	Kulturywna	Kultura duchowna	Kultura wiza
	Kulturywna	Kultura społeczna	Kultura wiza
	Kultura	Kultura	Kultura

3. Kultura a cywilizacja

Z każdym z tych podziałów wiązą się doniosłe zagadnienia natury ogólniejszej. Z podziałem „ja — my — to” pozostają w związku zagadnienia struktur wewnętrznych i zewnętrznych, oraz trzech podstawowych procesów kulturalnych: obiektywnego ducha, tradycji i rozwoju; wreszcie obiektywacji i ich stosunku do życia. Wszystkie te zagadnienia poruszyłem w drugiej i trzeciej części tej książki. Nie rozważałem natomiast dotychczas zupełnie szerszych zagadnień, które nasuwa podział klasyczny. Przystępuję wobec tego do nich obecnie. Pierwsze z nich ma charakter raczej terminologiczny. Jest to bardzo w tej chwili zagmatwana kwestia, co należy rozumieć przez wyraz: cywilizacja i jaki jest stosunek cywilizacji do kultury?

Na te pytania odpowiadam od razu w następujący sposób: — przez cywilizację należy rozumieć jedno z trzech jąder, wyróżnionych w podziale klasycznym — a mianowicie kulturę społeczną. Przemawia za tym ten wzgląd, że wyraz:

cywilizacja wywodzi się z łacińskiego: *civis*, obywatel. Zgodnie z tą genezą znaczenie tego wyrazu utrzymuje się dotychczas w niektórych językach romańskich. Włoski wyraz *civiltà*, jak wyjaśnia St. Wędkiewicz, „kontynuuje poniekąd *civilitas humana* Dantego, *il vivere civile* Machiavellego, *lo stato della città* Jana Baptysty Vico — to znaczy, w tym wyrazie tkwi reminiscencja łacińskiego *civis*, a stąd pojęcie ustroju społeczno-państwowego” ¹⁾.

Z tym samym odcieniem znaczeniowym występuje ten wyraz również u niektórych autorów, piszących po francusku. Tak n. p. Maurycy Maeterlinck stale pisze o „*une civilisation des termites*” ²⁾. Ogromna większość jednak Francuzów używa go w znaczeniu szerszym, bardzo często w najszerszym, t. zn. w takim, w jakim używam wyrazu kultura. W takim właśnie sensie mówiło się o „cywilizacji” na międzynarodowej konferencji paryskiej z 1929 r. Wyniki jej zebrane są w wydawnictwie p. t.: „*Civilisation, le mot et l'idée*” ³⁾. W takim sensie pod wpływem obyczaju francuskiego — używało wyrazu: cywilizacja wielu autorów polskich, m. in. cytowany wyżej Erazm Majewski.

Gdybyśmy, przyjmując tę terminologię, poczęli nazywać cywilizacją to, cośmy dotychczas nazywali kulturą, do czego służyłby wyraz kultura? — Możliwy go używać zamiennie z wyrazem: cywilizacja. Tak też go używa wielu francuskich i polskich autorów. Marceli Handelsman np. nazwał „kulturą lub cywilizacją całokształt form panowania człowieka nad naturą lub nad człowiekiem” ⁴⁾. Pocóż jednak używać dwu terminów dla oznaczenia tego samego przedmiotu, gdy jeden z nich doskonale się nadaje do oznaczenia jego części? Czynienie z cywilizacji i kultury synonimów jest obyczajem nie-ekonomicznym. Odrzucamy go zatem.

¹⁾ Stanisław Wędkiewicz, *Cywilizacja czy kultura?*, *Symbolae Grammaticae*, 1927, tom II, str. 508.

²⁾ *La vie des termites*, Paris, Fasquelle 1927, przytaczam za St. Wędkiewiczem.

³⁾ Paris, *La Renaissance du livre*, 1930.

⁴⁾ M. Handelsman, *Historyka*, Warszawa, 1928, str. 7.

Odrzucamy również oparte na dodatnim i ujemnym wartościowaniu przeciwstawianie sobie tych dwu terminów. Tak czyni wielu autorów niemieckich i francuskich. — Niemcy rozróżniają w kulturze dwie sfery: jedną szlachetną i podnoszącą człowieka — drugą pozbawioną ideałów, filisterską, zdeprawowaną i deprawującą. Pierwszą nazywają właściwą kulturą, drugą cywilizacją. Tak używa tych terminów m. i. Otto Tumlirz. W jego pracy p. t.: „Die Kultur der Gegenwart”, czytamy: („Jeśli przez kulturę rozumiemy realizowanie wartości, kształtowanie rzeczywistości według norm obiektywnie obowiązujących — wówczas takie dobra cywilizacji, jak technika, osiąganie większej władzy, pożytek, zysk pieniężny i t. p. są pozbawionymi wartości środkami do osiągnięcia celów. Nabierają one dodatniej wartości dopiero wówczas, gdy prowadzą do celów kulturalnych. Gdy natomiast służą do niszczenia rzetelnych wartości kulturalnych, zasługują na ocenę ujemną. Jeśli kultura jest wyrazem uczuć wartości, to cywilizacja jest zeszytywnieniem, rozkładem form, które stały się nieorganicznymi, zewnętrznym zmechanizowaniem żywego dawniej organizmu, utratą ducha przy zachowaniu zewnętrznych tylko pozorów przez coś, co było uduchowione i miało głębię”¹⁾).

Nie myślę bynajmniej podawać w wątpliwość, że w kulturze takie dwie sfery istnieją. Wynika to i z poprzednich naszych wywodów — zwłaszcza dotyczących obumierania obiektywacyj. W tym miejscu krytykuję tylko terminologię. Stawiam jej dwa zarzuty. Po pierwsze, nie jest wskazane, aby wyraz: kultura oznaczał raz całość życia duchowego, to znowu pewną tylko jego część, która zasługuje na dodatnią ocenę. Lepiej używać tego terminu w jednym tylko znaczeniu. Niech on już służy do oznaczenia całego życia duchowego, oraz tego, co od niego odpadło i zmartwiało. — Po drugie, nie ma podstaw do używania terminu: cywilizacja dla oznaczenia tego wszystkiego, co się w kulturze stało bezduszną formą. Do-

¹⁾ Otto Tumlirz, Die Kultur der Gegenwart, Leipzig, 1932, str. 13.

brzeby mieć na to jakiś termin, lecz skądże ma być nim właśnie cywilizacja? Proponuję nazywać to kulturą odduchowioną, lub krócej: bezduchem. Ostatni termin zapożyczam od J. Słowackiego. Ten wielki mistrz języka użył go w „Odpowiedzi na Psalmy Przyszłości”. — Wyraz jest zwięzły, doskonale rzecz oznacza i w całej pełni zasługuje na to, aby go używać. — Przeciwnieństwem kultury odduchowionej, czyli bezducha, jest życie duchowe, czyli duch w ustalonym przez nas na początku tej pracy (czwartym) znaczeniu tego słowa ¹⁾.

Jak bardzo dowolny jest niemiecki sposób przeciwstawiania sobie terminów: kultura i cywilizacja, tego dowodzi fakt, że w literaturze francuskiej od czasów wojny 1914—1918 r. przyjęła się moda, idąca we wręcz przeciwnym kierunku. Na skutek przypadkowych skojarzeń językowych we Francji utożsamiono „kulturę” z niemczyzną, a „cywilizację” z francuszczyzną. W związku z tym publicystyka francuska poczęła się wysilać na argumenty, mające dowodzić, że kultura jest czymś niższym od cywilizacji. Wszystko to razem nie ma wartości naukowej. Mamy tu najwyraźniej do czynienia z propagandą, owianą duchem kulturocentryzmu, który odżył w atmosferze wojny. Francuskiej „cywilizacji” odpowiada „helleńskość” starożytnych Greków; kultura natomiast — zwłaszcza pisana po francusku przez „K” — to tyle, co barbarzyństwo. Oto tytuły niektórych publikacji wojennych. Przytaczam je za St. Wędkiewiczem: — G. Fonsegrive, „Kultur et civilisation” (1916), G. Gaillard, „Culture et Kultur” (1915), L. Bernard, „Civilisation et Kultur” (1916).

Widać stąd, że jedni autorowie przeciwstawili cywilizację — kulturze. Inni przewstawiali kulturę, pisaną przez „c”, kulturze pisanej przez „K”. Cóż za dowolność! — jaki chaos! — Od tak płytkich sporów najlepiej trzymać się zdaleka. Unikając też zarówno nieekonomicznego zbliżania do siebie terminów: kultura i cywilizacja, jak dowolnego przeciwstawiania ich sobie, będę się trzymał obranej od początku drogi.

¹⁾ Rozdz. I, p. 3.

Przez kulturę rozumiem całość życia duchowego, oraz zmartwiałe jego odpadki — przez cywilizację zaś jądro społeczno-obywatelskie. Ten sposób używania terminu: cywilizacja ma za sobą autorytet A. Mickiewicza. W Księgach Pielgrzymstwa pouczał on emigrantów polskich: — „Nie raz mówią Wam, iż jesteście wpośród narodów ucywilizowanych i macie od nich uczyć się cywilizacji; ale wiedźcie, że ci, którzy Wam mówią o cywilizacji, sami nie rozumieją, co mówią. Wyraz cywilizacja znaczył obywatelstwo od łacińskiego *civis*, obywatel”.

4. Aksjologia podziału «klasycznego»

Od zagadnienia terminologicznego przechodzę do zagadnień merytorycznych. Zaczynam od pytania, jaka jest podstawa tego, że w morzu faktów kulturowych wyróżniamy te trzy jądra, które nazywamy kulturą materialną, społeczną i duchową? K. Moszyński trafnie zauważył, że te jądra narzucają nam się z podobną siłą, jak trzy barwy zasadnicze w spektrum słonecznym. Fizjologia tłumaczy wyróżnianie przez nas spośród nieskończonej ilości barw — tych trzech zasadniczych procesami chemicznymi, zachodzącymi w siatkówce. Do jakiejże nauki mamy się udać po wyjaśnienie, dlaczego wśród nieprzebranego mnóstwa faktów kulturowych wyróżniamy trzy jądra „klasyczne”?

Na właściwą drogę naprowadza nas K. Moszyński. I on bowiem usiłował zdać sobie sprawę, co stanowi podstawę klasycznego podziału kultury? Odpowiedział: — to, że wszystkie potrzeby człowieka dadzą się sprowadzić do trzech zasadniczych: — do potrzeb ciała ludzkiego, społeczeństwa i ducha. Gdzie jednak są potrzeby — tam są i wartości. Pozostaje myśl K. Moszyńskiego z języka potrzeb przełożyć na język wartości, aby znaleźć się w dziedzinie przedmiotów, które bada aksjologia. Spróbujmyż tego dokonać, a znajdziemy się w obliczu tych samych trzech rodzajów wartości, które rozróżniliśmy w rozdziale VI tej książki. Czyż bowiem

potrzeb duchowych człowieka nie zaspokajają przede wszystkim wartości absolutne? — społecznych — normatywne związane, a cielesnych — nienormatywne?

Nie znaczy to oczywiście, jakoby każde z trzech jąder kultury było nastawione na jeden tylko z tych trzech rodzajów wartości. Tak na pewno nie jest. W każdym z tych jąder dadzą się wykryć wartości wszystkich trzech rodzajów. I nie jest to czymś przypadkowym, lecz wynika z istoty kultury. Bez ścisłego współdziału wszystkich trzech rodzajów wartości żadne jądro kultury nie mogłoby żyć swoim życiem duchowym. Tak n. p. kultura duchowa bez posiłkowania się materiałem fizycznym, należącym do wartości nienormatywnych, nie mogłaby realizować wartości absolutnych w dziełach religii, moralności, nauki i sztuki. Stwarzając zaś te dzieła, pomnaża ona ilość wartości demiurgicznych, które należą do normatywnych związanych. Wartości te, jak wiemy, odgrywają w kulturze duchowej doniosłą rolę, ostatecznie jednak są podporządkowane absolutnym.

Przerzućmy się teraz do kultury materialnej. I ta nie mogłaby żyć właściwym sobie życiem duchowym, gdyby wszystko obracało się dokoła wartości jednego tylko rodzaju. Jeżeli charakterystyczne dla tego jądra wartości nienormatywne wchodzą w prąd życia duchowego, to dzieje się tak tylko dzięki temu, że one się podporządkowują wartościom normatywnym związanym i absolutnym. Tego podporządkowania nie ma, gdy ktoś n. p. oddaje się rozpuście. Ale też wówczas jego życie seksualne wyładowuje się poza życiem duchowym, lub nawet wbrew wymaganiom tego życia. Poczyna ono w nie wrastać dopiero wówczas, gdy się podporządkowuje normom społecznym, moralnym i religijnym. Wówczas przeradza się ono w pożycie małżonków.

Ani nam zatem w głowie twierdzić, jakoby w każdym jądrze do głosu dochodził jeden tylko z trzech rodzajów wartości. Mamy jednak, jak sądzę, podstawę twierdzić, że z tych trzech rodzajów jeden w każdym jądrze odgrywa główną rolę i nadaje mu charakter. Jest to zresztą tylko konsekwencja

tego, że każde z tych jąder zaspokaja przede wszystkim którąś z trzech zasadniczych potrzeb człowieka.

Twierdzę zatem, że kulturze duchowej nadają charakter wartości absolutne, społecznej — normatywne związane, a materialnej — nienormatywne. Postarajmy się obecnie rozwinąć dalej to twierdzenie aksjologiczne. Doprowadzi to nas do pojęć: 1) pięter kultury, 2) dziedzin kultury, 3) zrostów i przeświecania. Poświęcam im trzy następne ustępy.

a. Piętra kultury

Rozpaczynam od zwrócenia uwagi na stosunki, zachodzące pomiędzy trzema rozróżnionymi przez nas rodzajami wartości. Nie są one podobne do tych, jakie można wykryć pomiędzy trzema zasadniczymi barwami spektru słonecznego. Trzy barwy są trzema równorzędnymi jakościami, czego o trzech rodzajach wartości nie da się powiedzieć. Ich stosunek do siebie nie jest stosunkiem równorzędności, lecz ustopniowania, co najdobitniej zaznacza się w trzech sprawach: 1) w tym, że wartości nienormatywne nie mają waloru, a normatywne go mają, 2) w tym, że zasięg waloru wartości normatywnych związanych (z jedynym wyjątkiem prawdziwych zdań logicznych), jest węższy od zasięgu waloru wartości absolutnych, 3) w tym, że dla wartości nienormatywnych normami są wartości normatywne związane, dla tych zaś — absolutne.

Normy nie są oczywiście prawami przyrody. Podlegając im, nie ulegamy konieczności, lecz spełniamy powinność. Gdzie obowiązuje powinność, tam zawsze zachodzi możliwość wyłamywania się spod niej. Dlatego też wśród wartości nienormatywnych obok podporządkowanych normom są i niepodporządkowane. Podobnie dzieje się również wśród wartości normatywnych związanych. W świecie wartości istnieje i chaos i kosmos. Tam jednak, gdzie kosmos wyłania się z chaosu, ma on budowę hierarchiczną, wszystkie bo-

wiem jego części są ustopniowane i unormowane, przy czym najwyższymi normami są w nim wartości absolutne.

Dotychczas, niestety, nie posiadamy powszechnie przyjętego systemu wartości. Istnieją tylko pochodzące od różnych autorów próby uchwycenia panującego w tej dziedzinie porządku. W szczegółach panują dość znaczne różnice. Na to jednak zgadzają się wszyscy, że świat wartości ma budowę hierarchiczną. Tak n. p. H. Rickert rozróżnił w nim trzy stopnie: 1) wartości indywidualnie-subiektywne, 2) ogólnie-subiektywne i 3) obiektywne¹⁾. Tym trzem stopniom Rickerta odpowiadają u mnie (z pewnym przesunięciem) wartości nie-normatywne, normatywne związane i absolutne. Terminologia Rickerta podkreśla, że walor, gdy już obowiązuje, jest coraz pełniejszy; — ja położyłem nacisk na to, że wyższe wartości są normami dla niższych. Ostatecznie wychodzi to na jedno. Dwie te terminologie uwydatniają tylko różne cechy tego samego spłotu stosunków.

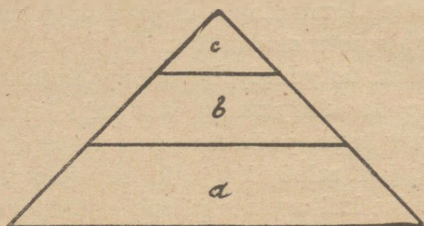
Od zagadnień dotyczących budowy świata wartości powróćmy obecnie do klasycznego podziału kultury. Otóż jeżeli za podstawę tego podziału uznać rozróżnienie trzech stopni wartości, jak założyliśmy, to należałoby się spodziewać, że i trzy jądra kultury nie są sobie równorzędne, lecz są stopniami hierarchicznego systemu. Tak też jest istotnie. Tę myśl rozwijało już wielu teoretyków kultury. Tkwi ona zarówno w idealistycznym systemie Hegla, który twierdził, że kultura wspina się stopniami do samowiedzy, osiągając ją na swych szczytach w filozofii; jak w materialistycznym systemie Marxa, który uznał za podstawową kulturę materialną, na niej dopiero budował społeczną, a „ideologię” uważał za epifenomen stosunków gospodarczych i społecznych. W następnym rozdziale postaram się wykazać, że i w tym wypadku mamy do czynienia z uwydatnieniem różnych stron tego samego spłotu stosunków.

Chcąc się upewnić, że jesteśmy na właściwej drodze,

¹⁾ H. Rickert, *System der Philosophie*, str. 132 i n.

należałoby jeszcze dać opis kultury, wykazujący, że ona ma budowę hierarchiczną. Wymaga to jednak obszerniejszych rozważań. Obawiając się, aby one nie rozsadziły ram tego ustępu, wydzielam je stąd i przenoszę do następnego rozdziału. Będzie on w całości poświęcony tej sprawie.

W tym miejscu pragnę jeszcze tylko ustalić ogólniejszy termin, który możnaby stosować do kultury materialnej, społecznej i duchowej. Niech mi wolno będzie nazywać te jądra kultury jej *piętami*. Zakładam przy tym, że kultura materialna jest piętrem podstawowym, na niej buduje się cywilizacja, a na cywilizacji — kultura duchowa. Na ilość w każdym świecie najwięcej jest kultury materialnej, mniej społecznej — najmniej duchowej. Razem tworzą te piętra jakby piramidę, którą można graficznie przedstawić w następujący sposób:



a — kultura materialna, b — cywilizacja, c — kultura duchowa

b. Dziedziny kultury

W świecie wartości zachodzą nie tylko uwzględnione już przez nas różnice stopni, ale i różnice jakości. Ze względu na różną jakość dzielimy wartości na niesprowadzalne do siebie nawzajem kategorie. Wśród wartości absolutnych rozróżniamy cztery zasadnicze kategorie: — świętości, dobra, prawdy i piękna; — każda z tych kategorii może być również związana z pewnymi nosicielami; do wartości związanych zaliczamy poza tym wartości witalne, socjalne, użytkowe i hedonistyczne. Witalne mają za nosiciela życie

biologiczne. Do nich należy wartość życia, zdrowia, nasyce-
nia cielesnego i t. p. Socjalne — obejmują wartość życia spo-
łecznego i wszelkich grup społecznych. Przez użyteczność ro-
zumiemy dobroć środka, prowadzącego do celu. Hedoni-
styczną wartością jest wszelka przyjemność.

Z tych wartości częściowo do normatywnych, a czę-
ściowo do nienormatywnych należą wartości witalne, socjalne
i użytkowe; — do nienormatywnych — hedonistyczne.)

Naszkicowany w ten sposób system wartości można
przedstawić graficznie w następujący sposób:

Stopnie wartości	Kategorie wartości			
absolutne	świętość, dobro, prawda, piękno			
związane normatywne	związane	świętość dobro prawda piękno	witalne	użytkowe
związane nienormatywne	hedonistyczne			
			socjalne	

Wywody poprzedniego punktu powinny były nas prze-
konać, że podział wartości na stopnie przebiega się w podziale
kultury na piętra. Powstaje pytanie, czy podział wartości na
kategorie nie zaznacza się również w systemie kultury?

Na to pytanie wypada odpowiedzieć twierdząco, można
bowiem wskazać podział kultury, odpowiadający w podobny
sposób podziałowi wartości na kategorie, jak podział kultury
na piętra odpowiada podziałowi wartości na stopnie. Mam na
myśli dziedzinę, które rozróżniamy wśród kultury du-

chowej, gdy zaliczamy do niej religię, moralność, naukę i sztukę. Każdy przyzna, iż podział ten w uderzający sposób odpowiada czterem kategoriom wartości absolutnych.

Na dwu niższych piętrach również rozróżniamy pewne dziedziny. Tak więc mówimy, iż cywilizacja składa się z życia społecznego, narodowego i państwowego, a kultura materialna z różnych działów techniki i gospodarstwa. Te jednak podziały już nie są tak bezpośrednim odbiciem podziału wartości na kategorie. Bo też dokonano ich nie tyle ze względu na wartości, stanowiące ich sens, co ze względu na różnorodność nośników tych wartości.)

W Część systemu kultury, która w przejrzysty sposób odpowiada systemowi wartości, można przedstawić w następującej tablicy:

Piętra kultury	Dziedziny kultury
Kultura duchowa	religia, moralność, nauka, sztuka
Cywilizacja	
Kultura materialna	

Zestawienie tej tablicy z tablicą poprzednią bardzo wiele mówi. Okazuje się dowodnie jak nie głęboko sięgają w kulturę ci, którzy chcą ją zrozumieć bez aksjologii. To się nie da zrobić! Już bowiem najpopularniejsze podziały kultury oparte są na podziałach wartości.

Nieliczenie się z aksjologią doprowadziło do wielu już błędnych poglądów na kulturę. Do nich zaliczam przekona-

nie, występujące zarówno w wieku Oświeconym, jak u Comte'a i J. St. Milla, jakoby postępy całej kultury można było mierzyć postęпами życia umysłowego i nauki. Słynne swoje prawo trzech stadiów A. Comte oparł na tym właśnie założeniu. Najściślej sformułował je J. St. Mill w swojej *Logice*. Czytamy tam: — „Zarówno świadectwa historii, jak dane przyrody ludzkiej z uderzającą zgodnością wskazują na to, że istnieje pewien pierwiastek społeczny, mający dominującą i prawie panującą doniosłość wśród czynników postępu społecznego. Jest nim stan zdolności poznawczych u ludzi wraz z charakterem zdobytych przez nich poglądów na samych siebie i otaczający ich świat” ¹⁾).

Otóż to założenie jest błędne. Jak bowiem kategorie wartości są niesprowadzalnymi do siebie nawzajem jakościami, tak i skryształizowane dokoła nich dziedziny kultury są do siebie nawzajem niesprowadzalne. Rozwój też ich nie zawsze postępuje równym frontem. Jedne z nich mogą wysuwać się naprzód, gdy inne pozostają w tyle. Historia kultury zna wiele takich wypadków. Tak np. w starożytności u Żydów wybujała religia, za nią posuwała się moralność, a natomiast nauka i sztuki plastyczne znajdowały się w powijakach. U starożytnych Greków odwrotnie, religia i moralność nie nadążyły za wspaniałym rozkwitem nauki i sztuki. Podobne jak u Greków stosunki dają się zaobserwować i we współczesnej kulturze zachodnio-europejskiej z tą jednak zmianą, że nauki ścisłe i oparta na nich technika odgrywają obecnie o wiele większą rolę, niż kiedykolwiek przedtem.

Na podstawie przytoczonych przykładów możnaby mniemać, że jakaś bliższa korelacja zachodzi przynajmniej pomiędzy religią i moralnością z jednej strony, pomiędzy nauką i sztuką z drugiej. Nie trudno jednak udowodnić, że i te pary występują niekiedy rozłącznie. Tak n. p. religijność u nas za czasów saskich szła w parze ze straszną demoralizacją. W konfucjanizmie chińskim moralność obywatela bywa się bez religii. Wspa-

¹⁾ J. Mill, *System of Logic*, VI, 10, 57.

niały rozkwit poezji naszej emigracji szedł w parze z niskim poziomem nauki. Za czasów panowania pozytywizmu nastąpiło zjawisko odwrotne. Nauka poczęła się rozwijać, sztuka natomiast zmalała i sproszczyła.

Jak stąd widać, jedności kultury nie można budować na korelacjach wiążących dziedziny kultury, bo takie korelacje raz zachodzą, to znowu nie zachodzą. Kategorie wartości, stanowiące podstawę podziału pięter kultury na dziedziny, są niesprowadzalne do siebie. Takimi też w zasadzie są i dziedziny kultury. Jedność zaś życia duchowego powstaje na innym gruncie. Stanowią go, po pierwsze, hierarchiczne zależności, zachodzące pomiędzy piętrami kultury; po drugie — wypracowany historycznie sens całej kultury. Ten sens jest zazwyczaj czymś o wiele bardziej skomplikowanym, a zarazem trudniej dającym się uchwycić za pomocą pojęć od poszczególnych kategorii wartości. Rzadko też kiedy da on się sprowadzić do jakiejś jednej wartości. Najczęściej jest ich konstelacją, lub może jeszcze lepiej: — jest zrostem, w którego skład wchodzi oprócz wartości różnego stopnia i kategorii najrozmaitsi nosiciele wartości.

Tego nie uwzględnił Hegel. Jego próba sformułowania sensu poszczególnych kultur razi nas obecnie swoim brutalnym symplifyzmem. O wiele delikatniej obszedł się z tym tematem W. Dilthey, bo też w większym stopniu był historykiem od Hegla. Chcąc uchwycić sens danej kultury, lepiej jest powstrzymać się od zbyt prostych formuł, bardzo często mamy tu bowiem do czynienia z czymś, w co trzeba wnikać uczuciem i fantazją. Lepiej to dotychczas wyczuli wielcy historycy od filozofów kultury. Zamiast racjonalizować to, co irracjonalne, zestawiają oni raczej fakty historyczne, aby nam umożliwić wżycie się w atmosferę, którą one dyszą. Przychodzi nam to jakby samo z siebie, gdy historyk potrafi odtwarzać minione życie duchowe z pewnego rodzaju artystyzmem. Metoda porównawcza znakomicie ułatwia zadanie. Zastosował ją w naszej literaturze m. in., Tadeusz Zieliński

w książce poświęconej hellenizmowi i judaizmowi¹⁾. Jest to praca zestawiająca sens kultury helleńskiej z sensem kultury żydowskiej. Kto przeczyta tę książkę, ten od razu zrozumie, co mamy na myśli, mówiąc o sensie całej jakiejś kultury.

c. Zrosty i przeświecanie

Nie tylko sens kultury bywa najczęściej zrostem, na który się składają oprócz najrozmaitszych wartości również ich nosiciele. Z takiego tworzywa powstaje prawie całe życie duchowe. Jego różne składniki występują osobno i w systematycznym porządku tylko w rozprawach naukowych, opartych na daleko posuniętej abstrakcji. W rzeczywistości natomiast one są najczęściej po zrastane i w takiej postaci dają się zazwyczaj obserwować.

Kultura jest na ogół konkretna²⁾. Ogromna większość wartości ma również charakter konkretny. Taki charakter mają przecież wszystkie wartości związane. Gdy zachowujemy wobec nich postawę praktyczną, stanowią one dla nas wraz ze swoimi nosicielami jedną całość. Dalsze zrosty powstają przez to, że wartości każdego stopnia wraz ze swoimi nosicielami łączą się w coraz bardziej skomplikowane całości, w które znowu wnikają wartości wyższych stopni w charakterze nadających im kierunek norm. — Tak spożywanie posiłku zrasta się z przyjemnościami życia towarzyskiego, poddaje się społecznym normom obcowania z ludźmi, aby wreszcie w takiej uczcie, jaką Plato wziął za temat swego dialogu, stać się sposobnością do filozofowania.

Z pozoru mogłoby się zdawać, że im konkretniejsze jest życie duchowe, tym mniejszą rolę muszą w nim odgrywać wartości absolutne. Te bowiem wartości mają charakter zdecydowanie abstrakcyjny. — Otóż wynikające z tego źródła wątpliwości można rozproszyć w sposób następujący:

¹⁾ Tadeusz Zieliński, *Hellenizm i judaizm*, Warszawa—Kraków, 1927.

²⁾ Concretus, dosłownie: — zrośnięty, lub po zrastaniu.

Gdy w dzień pogodny „widzimy słońce”, nie znaczy to, abyśmy patrzyli gołymi oczyma w tarczę słoneczną. Jej pełny blask razi ludzkie oczy. Toteż bezpośrednio w słońce patrzymy w wyjątkowych tylko okolicznościach: — gdy ono się nam ukazuje przez mgłę lub chmury, albo gdy dla ochrony wzroku użyjemy szkieł zakopconych. — A jednak „widzimy słońce”, i cieszymy się nim, i jest nam źle, gdy go mamy za mało. To jednak, co nam do życia tak potrzebne, to są nie tyle promienie, wysyłane bezpośrednio przez słońce — przed tymi w rozmaity sposób musimy się ochraniać, — co ich odbicia od otaczających nas przedmiotów. „W barwnym odbłasku dane nam jest życie”, powiedział Goethe ¹⁾.

Podobnie jest z wartościami absolutnymi w życiu duchowym. Mało kto zdolny jest patrzeć w ich tarcze bezpośrednio, nazbyt bowiem są dla przeciętnego umysłu oderwane. A jeśli kto w nie patrzy, to ich nie może ogarnąć ani myślą, ani uczuciem ze względu na nieskończonościowy charakter ich waloru. Tylko myśl filozoficzna usiłuje je badać — i to nie zawsze; tylko mistycy religijni spalają się w ich żarze w chwilach ekstaz najwyższych.

Zato one dane są wszystkim w konkretnym życiu duchowym, nie tyle zresztą w postaci podobnej do „barwnego odbłasku”, co raczej przeświecania. Będąc najwyższymi normami życia duchowego, porządkują one je od góry do dołu. Dokoła nich krystalizują się też struktury zarówno na piętrze kultury duchowej, jak społecznej i materialnej. Przez powstające w ten sposób dobra kulturalne najłatwiej wyczuwamy promieniowanie wartości absolutnych. Tak je wyczuwała Madzia z Emancypantek Prusa. Nie była ona zdolna do zaciekania się w wartości absolutne bezpośrednio. Ale miała nieomyłne wyczucie, jak należało postąpić w każdym wypadku konkretnym. Jej poczucie moralne jest doskonałym przykładem tego, jak można „widzieć” wartość absolutną poprzez zakopcone szkła wartości związanych. Tego za-

¹⁾ Am farbigen Abglanz haben wir das Leben, Faust, cz. II, koniec pierwszej sceny.

kopconego szkła człowiekowi najwyraźniej potrzeba. — Tym się tłumaczy, iż gdy mu nie wystarcza patrzeć na dobro moralne przez dobrych ludzi i dobre uczynki; na prawdę — przez dzieła naukowe; na piękno — przez piękną przyrodę i dzieła sztuki — sięga on do prastarych mitów, albo tworzy nowe; bierze udział w obrzędach pełnych symbolów i przenośni — jednym słowem, tka sobie siedem zasłon, aby mu przez nie dopiero przeświecało to, w co patrzeć bezpośrednio nie jest zdolny.

Z przeświecaniem mamy do czynienia nie tylko zresztą, gdy chodzi o wartości absolutne. Normatywne wartości związane również przeświecają przez nienormatywne. Dzieje się tak, oczywiście, tylko w tym wypadku, gdy wartość nienormatywna poddała się normatywnej. Tak w uczcie Platonskiej, na którą już raz się powoływałem, przez czynności związane z odżywianiem ciała prześwieca wysoka kultura towarzyska Peryklesowych Aten, a przez wszystko konkretne, co tam jest, i co się tam dzieje, i co się tam mówi, prześwieca przekraczający granice zwykłej wrażliwości blask samego Piękna.

Powracając do trzech „klasycznych” jąder, zadaję pytanie, czy trudności, z którymi walczą etnolodzy, dążący do rozdzielenia wszystkich faktów kulturowych pomiędzy te jądra, nie wynikają stąd, że w kulturze tak dużo zrostów i przeświecania? Chcąc odpowiedzieć na to pytanie, trzeba się wyzwolić spod sugestii porównania tych trzech jąder do trzech barw zasadniczych. Porównanie to bowiem — jak wiele innych porównań — jest trafne tylko do pewnej granicy: — poza nią zawodzi. Już przedtem zwróciłem uwagę na to, że barwy: czerwona, żółta i niebieska są równorzędnymi jakościami, gdy jądra kultury są ustopniowane. Obecnie wypada mi uwydatnić inną jeszcze różnicę. Polega ona na tym, że każda z pozostałych barw spektru jest osobną jakością, zbliżającą się do którejś z barw zasadniczych. Na tej podstawie można wszystkie barwy spektru podzielić na trzy odcinki. — Inaczej z wytworami i czynnościami kulturalnymi. Te bowiem, które są poza jądrami, nie znajdują się do jąder w ta-

kim stosunku, jak pozostałe barwy spektru do barw zasadniczych, lecz są prześwieconymi zrostami, złożonymi ze składników, niewątpliwie należących do klasycznych jąder. Dlatego to tak trudno bywa nieraz rozstrzygnąć, do którego z jąder tak skomplikowany twór zaliczyć. Często bowiem pod jednym względem należy on do jednego, pod drugim — do drugiego, a pod trzecim — do trzeciego.

I ten zatem szczegół poczynamy lepiej rozumieć w świetle tych wywodów.

Rozdział XIV

HIERARCHIA ŻYCIA DUCHOWEGO

1. Kultura duchowa

Zgodnie z zapowiedzią przystępuję do opisu kultury, mającego wykazać, że ona ma budowę hierarchiczną. Zaczynam od kultury duchowej, a więc od czubka piramidy życia duchowego.

Że kultura duchowa szczytami swoimi zwraca się wprost ku wartościom absolutnym — to chyba nie ulega żadnej wątpliwości. Cóż bowiem w życiu duchowym bardziej oddanego świętości od najwyższych uniesień religijnych? — co wyłącznie dąży do realizowania dobra od głębokiej i szczerzej moralności? — co usilniej poszukuje prawdy od rzetelnej nauki? — co bardziej przepojone pięknem od arcydzieł sztuki? — Wartości absolutne stanowią najistotniejszy sens kultury duchowej: — tego wszystkiego, co w niej żywotne i zdrowe — w każdym razie. Na tym też piętrze najczęściej wytwarza się to zbratanie umysłów, serc i dążeń ludzkich, które Mickiewicz nazwał „światem ducha”. Z tego też piętra świat ducha potrafi szerzyć się i na niższe piętra — pomimo wzrastających po drodze oporów.

Nie sądzmy jednak, aby wszystko na tym najwyższym piętrze było rzetelne i zdrowe. Im wyższe są wzloty ducha ludzkiego, tym głębsze jego upadki! (Kultura tym różni się od natury, iż jest nastawiona na świat wartości. Będąc zaś na ten świat nastawiona, podlega krytyce z punktu widzenia wymagań tego świata. Naturę można tylko poznawać — krytykować jej nie można. Kultura natomiast domaga się

krytyki, nie oszczędzającej górnego jej piętra, a nawet szczególnie się nim zajmującej. Wynika to, oczywiście, stąd, iż gdzie są wymagania, tam są również różne stopnie ich spełnienia. Powstająca w ten sposób gradacja występuje w kulturze duchowej w całej pełni. Obok arcydzieł wydaje ona — skutkiem niedorastania do wartości absolutnych — dzieła średniej i małej wartości. Nie jest również wolna od chorób i zwyrodnień. Jedno z nich jest szczególnie częste. Polega ono na odpadaniu od wartości absolutnych.

(Z odpadaniem od tych wartości mamy do czynienia w religii, gdy w niej wygasła wiara, a pozostało tylko przywiązanie do zewnętrznych form życia religijnego; — w moralności, gdy intencję zastępuje przyzwyczajenie, lub nawet chęć zysku; w nauce, gdy zgubiła ducha śmiałego poszukiwania, a zadowala się erudycją i rzemieślniczą techniką; — w sztuce wreszcie, gdy przestaje być szczerą i twórczą, staje się zaś konwencjonalną i naśladowczą. We wszystkich tych wypadkach zatracenie głębokiego stosunku do wartości absolutnych idzie w parze z osłabieniem twórczości i kultem martwiejącej formy. Prowadzi to do bezduszości, a więc do tego, cośmy nazwali kulturą odduchowioną, lub bezduchem. Utrzymywanie się kultury duchowej na wysokim poziomie wymaga olbrzymich wysiłków twórczych. Gdy ich poczyną brakować, gdy pokolenia epigonów zasypiają na laurach, duch się odduchawia i spada na poziom bezducha. Oto krótkie ujęcie tego, czego, niestety, pełne są dzieje kultury.)

(Z tym zwyrodnieniem zawsze wiąże się utrata autonomii. Polega ona na tym, że odduchowiona kultura duchowa poczyną podlegać normom, wynikającym nie z jej własnego, lecz cudzego sensu. Na miejsce wartości absolutnych podstawiają się wartości nienormatywne, lub te normatywne, które stanowią sens cywilizacji. Ostatni wypadek zasługuje na szczególną uwagę, rzuca bowiem dużo światła na stosunki, zachodzące między piętrami kultury. Aby go należycie wyjaśnić, musimy zejść z trzeciego piętra kultury duchowej na drugie piętro cywilizacji.)

2. Cywilizacja

(Jeżeli kultura duchowa krystalizuje się dokoła wartości absolutnych, to cywilizacja — dokoła takich wartości związanych, jak dobro plemienia, narodu, państwa lub kościoła. Wszystko to są wartości wytworzone przez proces historyczny i zmieniające się z upływem czasu. Wszystkie one są socjalnie uwarunkowane. Wszystkie też otwierają pole dla nieustannych konfliktów. Skutkiem tego cywilizacja jest terenem niekończących się walk socjalnych, politycznych i wyznaniowych. Jakikolwiek zresztą odcień te walki przybierają, zawsze są one walkami o władzę, a więc o coś, co samo przez się dobrem nie jest, ale może się stać dobre lub złe zależnie od tego, jakim służy celom i jakie wydaje owoce.

(Cywilizacja jest fundamentem, na którym buduje się kultura duchowa. Cywilizacja wytwarza władzę państwową, władzę kościelną, władzę opinii publicznej. Cywilizacja też rozporządza wszelkimi środkami, aby bądź to ochraniać i popierać kulturę duchową, bądź też czynić zamachy na jej autonomię. Gdy kultura duchowa nie zdoła obronić przed nimi swej autonomii, wówczas jej sens upodabnia się do sensu cywilizacji, a religia i moralność, jak również nauka i sztuka wpadają w wir walk o władzę. Cywilizacja ma tendencję do tego, aby ściągać na swój poziom dziedziny, należące do kultury duchowej. Najdalej jednak w tym kierunku posunęły się współczesne ustroje totalistyczne. W wieku XIX wprzęgano kulturę duchową do walk politycznych z pewnym zawstyżeniem, z zachowaniem pewnych pozorów; — faszyzm natomiast i nazizm dokonał zupełnie jawnie dzieła „polityzacji” kultury duchowej; innymi słowy, uczynił ją sługą swoich celów socjalnych i politycznych; podporządkował kulturę duchową cywilizacji.

Takie pogwałcenie autonomii kultury duchowej niszczy nie tylko tę warstwę kultury, ale i pozornie triumfującą cywilizację. Jakież bowiem wynikają stąd dla cywilizacji konsekwencje? — Wojna wszystkich silniejszych państw prze-

ciw słabszym aż do zapanowania najsilniejszego! I wówczas jednak nie skończyłaby się walka o władzę. Po wygaśnięciu wojen zewnętrznych musiałyby wybuchnąć walki wewnętrzne o podział zdobyczy i wpływów. Cóż bowiem mogło by ukrócić egoizmy państwowe, klasowe i grupowe, gdyby one właśnie stały się najwyższymi normami postępowania? Chcąc wyprowadzić cywilizację z zamętu niszczycielskich walk, trzeba uznać wartości powszechniejsze i wyższe od takich wartości związanych, jak dobro jednej klasy społecznej, jednego narodu, lub jednego państwa. Chcąc złagodzić stosunki między ludźmi i przejść od systemów politycznych, opartych na przemocy i kłamstwie, do systemów, opartych na słuszności i prawie, trzeba ponad normami cywilizacji postawić normy, wytwarzane przez kulturę duchową!

Nie tylko kulturze duchowej grozi odpadnięcie od wartości absolutnych. Grozi ono i cywilizacji! Odpada ona od nich najłatwiej właśnie wtedy, gdy pogwałci autonomię kultury duchowej i ogłosi własną supremację. To jest właśnie ta tragedia, którą nasz świat kulturalny przeżywa w tej chwili. Słyszymy ją w huku armat i wybuchach bomb lotniczych, widzimy w ruinach Warszawy, cierpimy w męczeństwie jeńców i więźniów, znosimy w poniżeniu i głodzie, wyczuwamy w zbliżającym się po nocach odgłosie twardo stąpających butów...

Dyktatura cywilizacji nad kulturą duchową: — to jest zatem jedna droga, wiodąca do odduchowienia cywilizacji. Niebezpieczeństwo to zagraża jednak i z innej strony. Cywilizacja może uznawać autonomię kultury duchowej, może mieć nieustannie na ustach najwznioślejsze ideały, a jednak znajdować się w upadku. Tak właśnie było w latach 1918—1939 ze zwycięskimi demokracjami zachodnio-europejskimi. Wszystkie one z Trzecią Republiką Francuską na czele głosiły od święta trzy wzniosłe hasła swobody, równości i braterstwa. I cóż stąd, gdy codzienne ich życie doprowadzało do rozpaczki każdego dalej patrzącego w przyszłość demokratę? Jakąż to bowiem treścią wypełniły się demokratyczne formy

państwowe w tym sensie? — Nie przebierającą w środkach walką o podział zysków! Walka ta prowadzona była najczęściej w imię rozmaicie rozumianych interesów ludu. Tak przynajmniej brzmiały demagogiczne przemowy na wiecach przedwyborczych. W rzeczywistości walkę prowadziły stronnictwa polityczne, podstawiające swe własne interesy na miejsce interesów ludu. Walcząc o zyski, stawały się one coraz bardziej egoistycznymi i krótkowzrocznymi. Słabość nieustannie zmieniających się rządów, brak głębszej troski o dobro państwa, nieumiejętność przewidywania przyszłości, niezdolność do zaradzenia w porę grożącym z zewnątrz niebezpieczeństwom: — wszystko to razem świadczy o tym, że zdemoralizowane powodzeniem demokracje nie tylko odpadły od wartości absolutnych, lecz również nie dorastały do takich wartości związanych, jak dobro ludu i dobro państwa. I w nich zatem cywilizacja spadła na poziom bezducha.

Gdy czasy, w których żyjemy, nie szczczędzą nam przykładów, jak głęboko potrafi upaść cywilizacja, warto przypomnieć słowa Stanisława Konarskiego, wyrzeczone w epoce największego rozprężenia dawnej Rzeczypospolitej Polskiej: — „Aleć i grzech jest wielki i nigdy nie godzi się desperować!” — Napęniające otuchą, mężne i głębokie słowa! — Spróbujmy zastosować je do naszego wypadku. Nadzieja płynie stąd, iż każdą cywilizację tworzyły olbrzymie potęgi moralne. Wieleż to razy doprowadzały one życie społeczno-obywatelskie do rozkwitu! wieleż razy dźwigały je z najgłębszego upadku! Skoro tak było w przeszłości — dla czegóżby tak nie miało być i w przyszłości? Dopóki cywilizacja nie straciła swojej żywotności, po upadku może w niej nastąpić odrodzenie. Nieraz nawet potrzeba wielkich wstrząśnień, aby życie społeczno-obywatelskie mogło się odbudować na zdrowszych podstawach.

(Nie ma zdrowej podstawy dyktatura cywilizacji nad życiem duchowym, opiera się bowiem tylko na przemocy fizycznej. Kultura duchowa siłą fizyczną nie rozporządza i dlatego przejściowo ulega przemocy.) Po pewnym czasie jednak

poczyna brać górę jej wpływ, oparty o inną podstawę. Stanowi ją przemawiający wprost do sumień i umysłów ludzkich walor wartości absolutnych. Stanowi ją zawsze w sercach ludzkich drżące pragnienie wyższych wartości. Im większy gwałt zadano tym potęgą moralnym, z tym większą energią one później zaznaczają się w życiu. Jeżeli zbuntowaną cywilizację można upodobnić do Aresa, to kultura duchowa jest Erosem. Płomienny Eros nieraz już pętał szalejącego Aresa...

Że w cywilizacji obok sił oddychawiających działają siły, które ją udychawiają, o tym świadczy już ten fakt, iż kultura duchowa zawsze wyrasta na podłożu cywilizacji. Siły udychawiające kiełkują w całej cywilizacji, ze szczególną jednak energią pracują w pewnych jej ogniskach. Takim ogniskiem było w starożytnej Grecji miasto (*polis*), w wiekach średnich był Kościół, od czasów zaś Wielkiej Rewolucji francuskiej i wojen napoleońskich stał się nim naród.

Tkwiąc korzeniami w gruncie biologicznym, szczytami swoimi naród zwrócony jest na wartości absolutne. Dążąc ku nim, staje on się „istnością moralną”, jak powiedział St. Staszic — wspólnotą duchową, jak my obecnie mówimy. W tej wspólnocie duchowej wychowujemy się wszyscy, przez nią wrastamy w kulturę duchową swojego narodu. W tej zaś kulturze zespalają się w jedną indywidualną całość zawsze dwa pierwiastki: narodowy i ogólnoludzki. Możemy te dwa pierwiastki rozłączyć. Możemy na chwilę wyzwolić się ze swej narodowości. Usiłował to uczynić Stanisław Staszic, gdy mówił:

Zapominam ród, nie mam stanu ni ojczyzny,
Z przesądów za usilną otrząsam się pracą;
Ten jedyny głos tylko w moim słyszę sercu,
Żem człowiek, a bliźnimi wszyscy, którzy cierpią¹⁾.

Ale na tej drodze nigdy długo wytrwać nie zdołamy, poczyna nam bowiem brakować gruntu pod stopami. Kultura

¹⁾ Ród Ludzki, Księga I.

duchowa nie może się żywić samym tylko ciepłem promieni, bijących w nią ze świata wartości absolutnych. Jest ona jak drzewo, które żyje nie tylko światłem słonecznym, ale i sokami ziemi. Jest ona jak olbrzym Anteusz, który tracił siły, kiedy go oderwano od Matki-Żywicielki.

Nic w tym dziwnego! Odwieczne bowiem zadanie kultury polega na tym, aby był realny podnosić do świata wartości, a świat wartości realizować w bycie. Dlatego to muszą być w niej reprezentowane obydwa czynniki: — czynnik bytu i czynnik waloru. Otóż pomyślne warunki dla zespalania się tych dwu pierwiastków istnieją w takich wspólnotach kulturotwórczych jak naród. Wszyscy ludzie natomiast, jak już wiemy, takiej realnie istniejącej wspólnoty nigdy nie stanowili i nie stanowią. Ich jedność jest ideałem.

Naród jednak owładnięty szaleństwem nacjonalizmu sprzeniewierza się światowi ducha. Odpada od wartości absolutnych, albo do nich nie dorasta. A wówczas odpada od tych wartości, albo do nich nie dorasta i cała wytwarzana przez naród cywilizacja. Naród musi uznawać wartości wyższe od swoich egoistycznych celów, musi oddawać się im w służbę, aby stać się drogą, wiodącą do idealnej ludzkości. Wówczas też dopiero sprawdzają się słowa E. Barkera, który twierdzi, iż „każdy naród żyje nie tylko dla siebie, ale i dla innych”¹⁾. Wówczas również powstają pomyślne warunki współdziałania nie tylko między narodami, lecz również wewnątrz narodu. Walki socjalne i polityczne nie ustają, co prawda, ale łagodnieją i są coraz bardziej lojalne. Prawo otrzymuje korektywę ze strony moralności. Rośnie poszanowanie człowieka. Osobowość ludzka poczyną odgrywać coraz większą rolę w życiu publicznym. Opinia staje się coraz bardziej wymagającą i krytyczną. Rozumne przywiązanie do tradycji idzie ręką w rękę z postępem. Więź socjalna wzmacnia się. Samowiedza dojrzewa. Naród staje się w pełnej mie-

¹⁾ Ernest Barker, Charakter narodowy i kształtujące go czynniki, tłum. I. Pannenkowa, Warszawa, 1933, str. 449.

rze pracownią kultury. Przez tę pracownię prowadzi droga do świata ducha i dalej ku idealnej ludzkości.)

3. Kultura materialna

Zwróćmy wreszcie uwagę na kulturę materialną. Charakterystycznymi dla niej są wartości nienormatywne. Jakież bowiem są najbliższe, a nieraz jedyne świadome cele działalności gospodarczej? Zabezpieczyć byt sobie i najbliższym: — oto co pobudza zazwyczaj przeciętnego zjadacza chleba do zdobywania się na wysiłki produkcyjne i ekonomiczne. Dążenie do własnego zysku jest najczęstszą sprężyną życia gospodarczego. Gdy tego motywu poczyna brakować — wydajność pracy gospodarczej słabnie. Do takich wyników doprowadzał średniowieczny ascetyzm. Społeczeństwo, złożone z Szymonów Słupników, czy żebrzących mnichów, nie stworzyłoby kultury materialnej. Nie sądzę również, aby ją potrafił stworzyć człowiek, „pozbawiony przywiązania” do wartości związanych, którego w jednej z ostatnich swoich książek obrał sobie za ideał Aldous Huxley¹⁾. Ma on zupełną słuszność, gdy wskazuje, jak niezbędnym czynnikiem w życiu kulturalnym są wartości absolutne. Nie ma słuszności, gdy sądzi, że trzeba oderwać ludzi od wartości związanych, aby ich oddać w służbę wartościom absolutnym. Jedno nie wyklucza drugiego. Co więcej — radykalne wyrzeczenie się wartości związanych bardzo często doprowadza życie duchowe do wielkiego zubożenia. Niech wystarczą za przykład asceci indyjscy i derwisze. Człowiekowi kulturalnemu nie przeszkadza przywiązanie do swej rodziny, do swego dobrze urządzonego mieszkania, do swego ulubionego sportu, do ulubionych książek i dzieł sztuki, do swego miasta, do swej ojczyzny — byle mu poprzez te wartości związane przeświecały wyższe od nich wartości absolutne, byle zachował gotowość do poświęcania wartości niższych dla wyższych i najwyższych.

¹⁾ Aldous Huxley, *Aims and Means*, London, 1937.

A już jeśli chodzi o kulturę materialną, a również i cywilizację, to te warstwy kultury są dziełem tych właśnie ludzi, którzy ani myślą wyrzekać się wartości związanych — chyba, że są po temu rozumne powody.

Jeżeli ascetyzm każe się wyrzekać wszelkich w ogóle wartości związanych dla wartości absolutnych, to komunizm każe się wyrzekać osobistego czy w ogóle prywatnego zysku dla wartości socjalnych. Motywem skłaniającym do pracy ma być chęć służenia ludowi pracującemu i państwu. Zaiste, o wiele to szlachetniejszy motyw od dążenia do własnej korzyści! — Czy jednak współcześni rolnicy, robotnicy i urzędnicy potrafią się zdobywać na należyte wysiłki gospodarcze, kierując się tym tylko motywem? — Doświadczenie powiada, że do tego zdolne są czołowe jednostki, wielkie natomiast masy pracowników do tego jeszcze nie dorosły. Te masy trzeba dopiero wychowywać do komunistycznych form życia gospodarczego, co wymaga czasu. Państwo jednak, stawszy się jedynym, czy głównym przedsiębiorcą i pracodawcą nie może czekać, aż się wszyscy obywatele dostatecznie uspołecznia. Gdy ten najbardziej pożądaný motyw jeszcze nie działa, lub działa nie dość sprawnie, musi ono stwarzać inne motywy, czy to w formie współzawodnictwa (ruch stachanowski), czy odznaczeń i nagród, czy też przymusu. Ten przymus wyraża się we wznowieniu hasła, które kiedyś głosił św. Paweł: — „kto nie pracuje — ten nie je”.

Można zastanawiać się nad skutecznością i poziomem tych motywów, nie podobna jednak zaprzeczyć, że i ten system zmuszony jest uciekać się do motywów związanych z wartościami nienormatywnymi. Bez nich machina życia gospodarczego jakoś nie chce działać.

Czy to ma znaczyć, że wartości nienormatywne uznajemy za naczelne w kulturze materialnej? — Gdyby tak było, nie moglibyśmy zaliczyć tej warstwy życia do kultury. Przyjęliśmy bowiem, że sens kultury jest zawsze wartością *normatywną*; stąd wynika, że kultura materialna musi się kierować na wartości normatywne. Tak też jest w rzeczywi-

stości. Kultura materialna, podobnie jak cywilizacja i kultura duchowa jest życiem duchowym. Osobliwością jednak tego życia na najniższym piętrze jest, że ono dociera do wartości normatywnych najczęściej nie wprost, lecz poprzez wartości n i e n o r m a t y w n e. Z żywiołowego dążenia do nich czerpie swą energię, aby ją koniec końców oddać w służbę wartościom normatywnym.)

Tak jest przynajmniej, gdy kultura materialna d o r a s t a do wyższych stopni wartości. Bywa jednak i tak, że ona do nich nie dorasta — ba! nawet zupełnie od nich odpada. A ponieważ w stosunku do cywilizacji jest fundamentem, przeto z jej strony zagraża cywilizacji podobne niebezpieczeństwo, jakim odduchowiona cywilizacja zagraża kulturze duchowej. Kultura materialna nieraz już usiłowała, gwałcąc autonię cywilizacji, ściągnąć ją na swój poziom. — Gdy cywilizacja nie potrafi obronić swej autonomii — czymże się staje? Nadbudową nad życiem gospodarczym, pozbawioną wszelkiej samodzielności.

Wielu ekonomistów współczesnych taki właśnie stan rzeczy uznaje za normalny. System jednak kultury, który kreślą przedstawiciele tego kierunku, razi niezgodną z rzeczywistością symplifikacją. Jakkolwiek bowiem cywilizacja zależy od przemian, zachodzących w sposobach produkcji gospodarczej, to jednak nie wszystko w niej da się w ten sposób wytłumaczyć. Ma ona swoją autonię w stosunku do podstawowej dla niej kultury materialnej, jak ją ma kultura duchowa w stosunku do cywilizacji.

Od konfliktów zachodzących pomiędzy kulturą materialną a cywilizacją przejdźmy do konfliktów, zachodzących wewnątrz kultury materialnej. Nie brak do nich powodów, interesy bowiem gospodarcze, zderzając się ze sobą, rodzą współzawodnictwo. Pełno go pomiędzy państwami, a wewnątrz państw pomiędzy klasami społecznymi, najrozmaitszymi grupami producentów, między jednostkami wreszcie. Współzawodnictwo to może przybierać różne formy: — może być t. zw. „uczciwą konkurencją”, ale może również przera-

dziać się w podstępłą lub otwartą walkę. Wojny gospodarcze kończą się traktatami pokojowymi — to prawda! — coś stąd, skoro po zakończeniu się działań orężnych rozpoczyna się tym intensywniejsze współzawodnictwo pokojowe? Sposoby walki się zmieniają, ale walka trwa nadal i ustaje chyba dopiero z wyczerpaniem się energii życiowej człowieka.

Że kultura materialna bardzo często nie dorasta do wartości normatywnych, o tym świadczy cała jej historia. Weźmy jeden tylko szczegół. Niech nim będzie tak bardzo dla naszej epoki charakterystyczna walka pracy z kapitałem. Jakiż jej powód? Ten, że wraz z produkcją maszynową zaczęły powstawać wielkie i kosztowne fabryki, finansowane przez towarzystwa akcyjne. Stosunek akcjonariusza do pracy jest inny, niż stosunek małego przedsiębiorcy, który sam bierze udział w pracy i zżyty jest z zatrudnianymi przez siebie robotnikami. Akcjonariusz nie zna ani robotników, ani pracy. Dbą on jedynie o wydobycie jak największych odsetek od włożonego kapitału. Stąd nieludzki system wyzysku, który, nie cofając się przed nadużywaniem tańszej pracy kobiet i małoletnich, doprowadził robotnika do nędzy.

Broniąc się przed wyzyskiem ze strony kapitalizmu, proletariatus zorganizował, a doszedłszy do znaczenia politycznego, przeszedł do ataku. W Związku Radzieckim pochwycił nawet w swoje ręce dyktaturę. Pod jego wpływem prawodawstwo robotnicze i opieka społeczna poczyniły ogromne postępy. Powstała nowa zupełnie organizacja życia gospodarczego. Jej ulepszaniu poświęca się w Związku Radzieckim pilną uwagę. — Dzięki organizacji Związek spodziewa się wygrać wojnę i według wszelkich danych ją wygra. Przez organizację będzie się starał po wojnie w szybkim tempie odbudować, co zniszczył barbarzyński najeźdźca.

Nie tylko reformatorzy socjalistyczni usiłują rozwiązać palące zagadnienie pracy i kapitału przez nową organizację życia gospodarczego. Zagadnienie to usiłują rozwiązać za pomocą coraz to nowych pomysłów organizacyjnych i kapitałści. W tym kierunku szło przeciwstawianie organizacjom ro-

botniczym takich organizacyj kapitalistycznych jak trusty, wykluczające wewnątrz siebie współzawodnictwo. W tym kierunku również idą organizacyjne pomysły H. Forda i taylorizm. Reformatorzy obydwu obozów wierzą w organizację. Ona ma wyprowadzić kulturę materialną z chaosu.

Czy ta wiara we wszechpotęgę organizacji zewnętrznej nie jest złudą? Czy ona nie świadczy najdowodniej o zmechanizowaniu kultury materialnej? — Wydaje mi się, że tak! Wydaje mi się, że do uzdrowienia życia gospodarczego nie wystarczy narzucona z zewnątrz taka, czy inna organizacja. Poprawa stosunków może przyjść tylko od wewnątrz. Zmienić się musi przede wszystkim moralny stosunek do pracy, tak bardzo obecnie skrzywiony zarówno u dążących tylko do zysku kapitalistów, jak u sabotujących swą pańszczyzną robotników. Praca musi się stać zarówno dla przedsiębiorcy, jak dla robotnika, służbą społeczną. To zaś może nastąpić dopiero wówczas, gdy nienormatywne wartości w kulturze materialnej z górujących celów staną się środkami, obsługującymi wyższe od siebie wartości. Aby taką przemianę w duszach ludzkich wywołać, na to nie dość organizacji zewnętrznych stosunków. — To jest sprawa porządku moralnego. Taki zaś porządek nie zjawia się na rozkaz. Musi on się rozwinąć od wewnątrz jako dojrzwały owoc biegnących przez wieki procesów wychowawczych.

Znormalizowanie życia gospodarczego nie jest rzeczą łatwą. Egoistyczne żywioły w tym życiu różnymi sposobami starają się uniknąć opanowania ich przez cywilizację i kulturę duchową. W charakterze adwokata tych anarchicznych dążeń występował liberalizm ekonomiczny. Starał się on je ulegalizować, a nawet uświęcić, powołując się na to, że tylko swobodna gra prywatnych interesów może zapewnić dobrobyt całemu państwu. — Sofistyczny argument! Stąd bowiem, że inicjatywa prywatna ma do spełnienia ważną rolę w życiu gospodarczym, bynajmniej nie wynika, aby wolno było wyzyskiwać robotników, a państwo nie miało jej naginać do swoich celów. Toteż obecnie państwo wszędzie ukróca samo-

wolę prywatnego kapitału przez swoje ustawodawstwo robotnicze, oraz przez swoją politykę gospodarczą.

Racjonalna i konsekwentna działalność państwa w tym zakresie, gdy ma za sobą opinię publiczną, kościół, rodzinę i szkołę, przenika coraz głębiej w dusze obywateli. Co było z początku przymusem, z biegiem czasu staje się obowiązkiem. Życie gospodarcze *introcytuje* normy cywilizacji. Gdy przemysłowiec płaci podatki i stosuje się do wymagań opieki społecznej z tą myślą, że to jest jego obowiązkiem względem narodu i państwa, *introcepcja* wartości normatywnych już się w nim dokonała. Nastąpiła ona i w robotniku, który spełnia swą pracę gorliwie i sumiennie, gdyż rozumie, że to jest jego służba społeczna.

To jest jedna droga do uduchowienia kultury. Prowadzi ona z góry w dół — od cywilizacji do kultury materialnej. Na spotkanie wybiegają tendencje wystrzelające z dołu w górę. I w kulturze materialnej bowiem sprawdza się zasada transcendencji celów. I ta podstawowa warstwa życia duchowego o własnych niejako siłach wybiega poza cele najbliższe ku celom dalszym i najdalszym. Świadczy o tym patriotyzm robotnika polskiego, świadczy o tym jego gotowość do ponoszenia największych ofiar dla państwa, świadczy garnięcie się jego do oświaty, gdy tylko warunki życia na to pozwalają.

Że i wśród przemysłowców nie brak ludzi, chcących służyć przez pracę gospodarczą szerokim celom społecznym, a nawet samemu dobru, o tym świadczą postaci wielkich działaczy na tym polu. Wybieram spośród nich Henryka Forda. Przecistawiając pogoni za zyskiem w *business'ie* służenie wyższym wartościom, sformułował on dla przemysłowców, pragnących wstąpić w jego ślady, następujące przykazanie: — „Bacz wpierw na oddawanie usług, zanim spojrzysz na zysk!”¹⁾).

¹⁾ H. Ford, *Moje życie i dzieło*. Warszawa, 1925, str. 22.

4. Integracja i dezintegracja

Z rozważań naszych wynika, iż piętra kultury rzeczywiście wiążą się w system hierarchiczny, odpowiadający hierarchii wartości. Budowa jego jest taka, iż każde niższe piętro stanowi fundament dla wyższego, przy czym podstawowym dla wszystkich jest piętro kultury materialnej. Stąd zależność wyższych pięter od niższych; nie bezwzględna jednak: — każde wyższe piętro ma bowiem w stosunku do niższego swą autonomię, wynikającą z nastawienia na swój stopień wartości. Piętra usiłują nawzajem się normalizować. Wyraźnie przy tym przeciwstawiają się sobie dwa wypadki. Gdy wyższe piętro daje swoje normy niższemu, szanując przy tym jego autonomię, prowadzi to do podnoszenia się poziomu kultury. Wypadek ten wzmacnia hierarchiczną budowę kultury. — Gdy natomiast niższe piętro narzuca swoje normy wyższemu bez poszanowania jego autonomii, dają się zauważyć najrozmaitsze objawy odduchowienia. Następuje ściąganie wyższych pięter kultury na niższe, nie zaś podciąganie niższych do wyższych. Zamiast podnoszenia się poziomu kultury mamy do czynienia z jego opadaniem. Odrywając się od wyższych wartości, poszczególne piętra wyłamują się z systemu kultury, tracą spójność wewnętrzną, rozkładają się i martwieją. Wszystko to prowadzi do rozprzęgania się hierarchicznej budowy kultury.

Spoistość nie tylko poszczególnego dobra kulturalnego, ale i wielkich światów kultury zależy, jak się okazuje, od ich nastawienia na wartość. Gdy jednak poszczególne dobro nastawione jest na jakąś jedną wartość, czy konstelację wartości, w świecie kultury urzeczywistnia się cała hierarchia wartości. Stąd pole dla najrozmaitszych konfliktów. Obok procesów integrujących w świecie kultury rozwijają się procesy dezintegrujące. Kultura zachowuje spójność, póki przewagę mają procesy integrujące. Gdy dezintegracja bierze w niej górę nad integracją, kultura poczyną się rozpręgać i wreszcie umiera.

Rozdział XV

ONTOLOGIA KULTURY

1. Trzy państwa

W toku dotychczasowych wywodów niejednokrotnie już natrafialiśmy na zagadnienia ontologiczne. Rozważanie ich jednak stale odkładaliśmy na sam koniec książki. Teraz właśnie dotarliśmy do tego końca. Czas więc zająć się ontologią kultury.

Pierwsze z szerokich zagadnień ontologicznych wyrasta na gruncie popularnego podziału wszystkiego, co realnie istnieje, na dwa wielkie działy: — na dział faktów fizycznych¹⁾ i dział faktów psychicznych. Taki podział przyjął m. i. Franciszek Brentano. Z takim podziałem spotykamy się też u wielu jego uczniów, m. in. u Kazimierza Twardowskiego. Tym się też tłumaczy, dlaczego w rozprawie „O czynnościach i wytworach” dzielił on zarówno czynności jak wytwory na fizyczne, psychiczne i psychofizyczne. Ten podział wyczerpywał u niego wszystkie możliwości. Tym się również tłumaczy, dlaczego Ch. Sigwart, stwierdziwszy, iż poza fizyczną powłoką dokumentów historycznych ukrywają się „procesy duchowe”, za podstawowe założenie dociekań historycznych uznał „poznanie psychologiczne”²⁾. Bieg jego rozumowania był, jak się zdaje, taki: — skoro to, co stanowi jądro faktu historycznego, nie da się sprowadzić do faktów fizycznych, to musi być czymś psychicznym, lub psychofizycznym, a takie fakty bada psychologia.

¹⁾ Dział ten obejmuje fakty fizyczne, chemiczne i biologiczne.

²⁾ Patrz wyżej, Rozdz. II, 2 a.

Jeśli coś nie jest fizyczne, to musi być psychiczne, lub psychofizyczne: — oto dysjunkcja, z którą się spotykamy w obydwu wypadkach. — Czy ona jest uzasadniona? — Sprawdzmy to na dostatecznie już opisanym fakcie życia duchowego. Czy to życie da się zmieścić w jednym z dwu wyżej wymienionych działów, lub uznać za kombinację faktów, należących częściowo do jednego, a częściowo do drugiego? — Oto pytanie, które pragniemy rozstrzygnąć.

Że życie duchowe nie mieści się bez reszty w dziale faktów fizycznych, tego nie potrzebujemy dowodzić, jasno to bowiem wynika z całego jego opisu. Dużo więcej uwagi wypada poświęcić przypuszczeniu, jakoby ono mieściło się w dziale faktów psychicznych, oraz w mieszanej sferze faktów psychofizycznych. Ku temu bowiem skłania się bodaj większość współczesnych teoretyków kultury. Fakt kulturowy jest dla nich bądź faktem psychicznym, jak proces rozumienia, bądź faktem psychofizycznym, jak każda obiektywizacja — i niczym więcej.

W takim ujęciu jest, naszym zdaniem, pewna doza prawdy i pewna doza fałszu. Prawda polega na tym, że każdy fakt kulturowy jest istotnie bądź faktem psychicznym, bądź psychofizycznym. Fałsz natomiast tkwi w tym, co następuje po tym twierdzeniu, a co nie wszyscy jasno formułują. Myślimy to zawarli w słowach: — „i n i c z y m w i ę c e j”. Wbrew bowiem temu dodatkowi każdy fakt kulturowy jest właśnie czymś więcej, niż faktem psychicznym lub psychofizycznym. Jest on bowiem faktem *sensownym*, czyli realizującym wartość. Ta zaś jego sensowność nie mieści się ani w dziale faktów fizycznych, ani w dziale faktów psychicznych, a więc i w pośredniej sferze faktów psychofizycznych. Jest ona czymś, co poza te dwa działy wykracza. Nie jest to mała rzecz, skoro się zważy, że fakty psychiczne i psychofizyczne dopiero wówczas należą do życia duchowego, gdy są sensowne.

Do zaciemnienia tego stanu rzeczy przyczynia się wciąż jeszcze ciężący nad wielu umysłami psychologizm. Zacierając

zasadniczą różność pomiędzy wartościowaniem i wartością, nasuwa on przypuszczenie, jakoby życie duchowe, wykraczające poza sferę faktów, które bada przyrodniczo nastawiona psychologia, otwierało się jednak dla tego*nowszego odgałęzienia psychologii, które zawdzięcza swoje powstanie głównie E. Sprangerowi. Tymczasem i humanistyczna psychologia, choć niewątpliwie bliżej dociera do jądra kultury, wystarczyć nie może. Życie bowiem duchowe składa się nie z samych tylko przeżyć wartości, które ona bada, ale i z przedmiotów tych przeżyć, których ona nie bada. Oprócz strony podmiotowej ma ono stronę przedmiotową, szczególnie silnie zaznaczającą się w duchu zobiektywizowanym. Obiektywacje nie są przeżyciami. Są to oddzielone od swoich twórców rzeczy, naładowane duchem. W tych rzeczach urzeczywistniły się normy obowiązujące. Chcąc dotrzeć do zawartego w tych normach waloru, trzeba porzucić wszelką psychologię — nawet i humanistyczną. Mamy tu bowiem do czynienia nie z wartościowaniami, należącymi jeszcze do faktów psychicznych, lecz z przedmiotami wartościowań, które faktami psychicznymi nie są. Należąc do świata wartości, wymagają one badania aksjologicznego. Taki też charakter posiadają n. p. badania logiczne. Przedmiotem ich są przecież nie przeżycia prawdziwości i fałszywości zdań, lecz obiektywnie obowiązujące stosunki, które między zdaniem zachodzą ze względu na ich prawdziwość lub fałszywość. W podobny też sposób, jak psychologia myślenia nie może zastąpić logiki, tak i psychologia kultury nie może zastąpić jej aksjologii. Dopiero też aksjologia kultury wprowadza nas w ogromny świat faktów, wykraczających zarówno poza fakty fizyczne, jak poza fakty psychiczne.

Dowiodłem, jak sądzę, w ten sposób, że życie duchowe nie mieści się w dwu działach, na które tak często bywa rozkładany cały byt realny. A jednak ono od tego bytu zależy i nawzajem potężnie na ten byt działa.

Obiektywacje są pewnego rodzaju ukształtowaniami materii; procesy duchowe odbywają się na podłożu życia psy-

chicznego. Kultura, zużytkowując dla swoich celów materiały, dostarczany przez przyrodę, wywiera na nią wpływ potężny.

Siła jest dziwów, lecz nad wszystkie sięga
 Dziwy człowieka potęga.
 Bo on prze śmiało poza sine morze,
 Gdy toń się wzdyma i kłębi
 I z roku na rok swym lemieszem orze
 Matkę-ziemiecę do głębi,
 Lotny ród ptaków i stepu zwierzęta
 I dzieci fali usidla on w pętą,
 Wszystko rozumem zwycięży.

Taki hymn na cześć mocy, sprawowanej przez kulturę nad przyrodą, wyśpiewał już Sofokles w *Antygonie*.

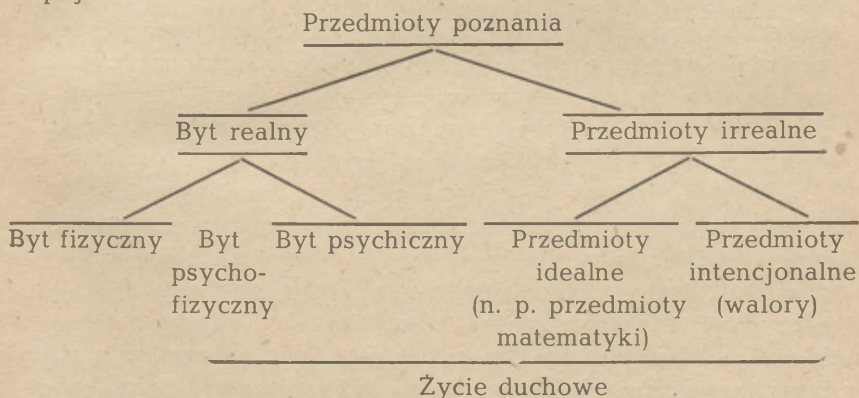
Życie duchowe zatem wykracza poza przyrodę, a jednocześnie tkwi w przyrodzie i przekształca ją, dostosowując do swoich celów. — W jaki sposób to wszystko się dzieje? — Odpowiedź nasuwa się taka: — w życiu duchowym jest dużo bytu realnego, a zarazem ono w sobie zawiera również momenty irrealne, do których należą walory; jest jakby syntezą bytu realnego z irrealnym walorem, stoi na pograniczu dwu państw: — jednego istniejącego realnie — drugiego pozbawionego bytu realnego, lecz zato obowiązującego. Życie duchowe jest, jednym słowem, połączeniem tego, co istnieje, z tym, co być powinno, w jedną żywą całość.

Dlatego to, chcąc rozwiązać ontologiczne zagadnienie kultury, nie dość jest zastanawiać się nad tym, gdzie ją umieścić wśród bytu realnego? Trzeba jeszcze wziąć pod uwagę irrealne przedmioty myślenia. Wśród nich rozróżniam dwa działy: dział przedmiotów idealnych, jak przedmioty matematyki, oraz dział walorów ¹⁾. Przedmioty idealne i wa-

¹⁾ Tę myśl w pełni rozwinął H. Rickert. Ale i tak powściągliwy badacz, jak George Edward Moor przyznaje, iż przedmioty matematyki i takie wartości jak dobro albo prawda „nie są częściami przyrody”, gdyż „nie istnieją w czasie” i „w ogóle nie istnieją”. Patrz. G. E. Moor, *Principia Ethica*, Cambridge, 1903, str. 110 n.

lory mają tę wspólną cechę, że są pozbawione bytu realnego, różnią się zaś tym, że przedmioty idealne myślimy, zachowując postawę teoretyczną, gdy tymczasem wobec walorów czujemy się zobowiązani praktycznie. Z tego względu nazywam je też przedmiotami intencjonalnymi, używając przy tym tego terminu nie w najszerszym znaczeniu, kiedy on obejmuje również przedmioty teoretycznego myślenia, lecz w węższym, kiedy oznacza tylko przedmioty praktycznego wartościowania. Zachodzi tu zresztą ta komplikacja, iż walory można uczynić przedmiotami bezstronnego badania. Wówczas nic ich, jak sądzę, nie różni od przedmiotów idealnych. Jest to jednak wypadek wyjątkowy. Zwykle wobec walorów przyjmujemy postawę praktyczną. Zwykle też są one dla nas przedmiotami intencjonalnymi.

Wszystko to można przedstawić graficznie, jak następuje:



Schemat ten uwidocznia, że przyjmujemy poza państwem bytu realnego i państwem przedmiotów irrealnych trzecie państwo faktów duchowych. Poza tym widać z niego, jak dzielimy wszystkie przedmioty poznania i gdzie wśród nich umieszczamy życie duchowe.

Już Hegel miał to poczucie, że kultura jest faktem, którego nie można umieszczać w jednym szeregu z materią i psy-

chiką. Uznał on ją za syntezę między przyrodą a ideą. Ta formuła jest jedną z tych genialnych intuicji, które uczyniły z Hegla wielkiego odkrywcę życia duchowego. Swoją drogą zadowalającą ona nie jest ze względu na użyty w niej termin: idea. Cóż bowiem Hegel rozumiał przez ideę? — „Jedność pojęcia i rzeczywistości”. — Nie odpowiada to temu, co rozumiemy przez walor, który przecież nie jest ani pojęciem, ani rzeczywistością, lecz obowiązaniem. Hegel ten moment w kulturze niepotrzebnie zracjonalizował, a zarazem uczynił go bytem metafizycznym. Jego „idea” skutkiem tego bardzo daleko odbiega od tego, co można wykryć w życiu duchowym, bezstronnie je opisując.

Ten błąd wyniknął stąd, że Hegel nie rozporządzał jeszcze pojęciem waloru. Doszedł do niego dopiero Lotze, analizując podstawowe pojęcia platońskiej filozofii. On też nadał nazwę wypreparowanemu przez siebie pojęciu ¹⁾. Dopiero też od czasu Lotzego stało się możliwym bardziej precyzyjne niż u Hegla ujęcie życia duchowego. Spotykamy się z nim przede wszystkim u filozofów kultury, należących do południowo-zachodniej szkoły niemieckiej. Z tej grupy na szczególnie uwagę zasługuje Henryk Rickert.

System Rickerta jest dychotomiczny. Panuje w nim tendencja do operowania kontrastowo przeciwstawnymi parami pojęć. Podstawowy zaś kontrast stanowią dwa państwa: — z jednej strony państwo bytu realnego (rzeczywistość) — z drugiej państwo wartości, pojętych jako czyste walory. Istnieje jednak jeszcze trzecie państwo, w którym wartość i rzeczywistość łączą się ze sobą. Rickert nazywa je pośrednim państwem immanentnego sensu ²⁾. Jest ono dla niego jakby „węzłem świata, w którym zbiegają się rozmaite nici poznanego, a przez to rozłożonego na swe elementy kosmosu”. Materiałem, wypełniającym to trzecie państwo, jest

¹⁾ Rudolf Hermann Lotze, *System der Philosophie*, t. I, Logik, Lipsk, 1874.

²⁾ *Das Zwischenreich des immanenten Sinnes*, *System der Philosophie*, Tübingen, 1921, t. I, str. 254.

życie kultury. W nim i tylko w nim rzeczywistość łączy się z wartością¹⁾.

Przyjmujemy wraz z Rickertem, że życie duchowe należy do trzeciego państwa, bo to najlepiej zgadza się z dokonanym przez nas opisem kultury. Czyż bowiem zarówno we wszystkich czynnościach i procesach kulturalnych, jak we wszystkich obiektywacjach nie wykrywaliśmy stale łączenia się w spoiste całości faktów realnych z irrealnymi? Każda sensowna całość jest takim właśnie połączeniem. Ale też dlatego znajduje się ona w osobliwym stosunku do bytu realnego. Będąc zawsze czymś psychicznym, lub psychofizycznym, a więc należącym do tego bytu, jest ona zarazem czymś, co poza ten byt wykracza.

Trzecie państwo faktów duchowych ma fundamenty głęboko wpuszczone w byt realny. Zarazem jednak ma ono swoją odrębność i rządzi się własnymi prawami. Jest wobec bytu fizycznego i psychicznego autonomiczne. Kto o tym pamięta, dla tego rozszerzają się możliwości, zawarte w alternatywie, dotyczącej bytu fizycznego i psychicznego. Z tego, że jakiś realnie istniejący fakt nie jest fizyczny, wynika dla niego nie tylko to, że on musi być albo psychicznym, albo psychofizycznym, lecz również to, że będąc psychicznym lub psychofizycznym, może być nadto duchowym.

2. Hierarchia bytu

Drugie ontologiczne zagadnienie kultury można by tak sformułować: — czy zarysowany w poprzednim punkcie stosunek życia duchowego do przyrody stanowi jakiś wyjątek w architektonice całego bytu, czy też pozostaje z tą architektoniką w zgodzie? Nie potrzebuję tłumaczyć, jak ważne jest to pytanie. Gdybyśmy bowiem mieli tu do czynienia z wyjątkiem, byłby powód do niepokoju, czyśmy aby trafnie wyznaczyli życiu duchowemu miejsce wśród innych przedmiotów

¹⁾ Tamże, str. 319 i n.

poznania. Jeśli natomiast stosunek życia duchowego do przyrody dobrze się wiąże ze stosunkami, zachodzącymi między różnymi częściami przyrody, mielibyśmy prawo widzieć w tym pożądaną wskazówkę, że znajdujemy się na właściwej drodze.

Jakaż więc jest architektonika bytu? — Spośród różnych prób rozwiązania tego zagadnienia za najbardziej trafną uważam pochodzącą od Mikołaja Hartmanna.

W metafizyce zawsze przeważały tendencje monistyczne. Ogromna większość myślicieli, którzy się zagłębiali w zagadnienia bytu, przyjmowała, że całą jego różnorodność można wytłumaczyć za pomocą jednej jakiejś zasady. To było wspólne założenie zarówno materialistów, jak idealistów. Różnica między tymi dwoma obozami polegała tylko na tym, że jedni cały byt chcieli sprowadzać do materii, gdy drudzy wszystko, co istnieje, chcieli wyprowadzać z ducha. Jedni tłumaczyli świat wyłącznie tylko od dołu, gdy drudzy — wyłącznie tylko od góry.

N. Hartmann w zdecydowany sposób przeciwstawia się tym monistycznym tendencjom. Powołując się na wyniki badań najrozmaitszych nauk empirycznych, wskazuje on na to, że byt ma budowę warstwową. Cztery główne warstwy bytu rozróżnił N. Hartmann. Te warstwy to: — 1) natura martwa, 2) życie biologiczne, 3) życie psychiczne, 4) życie duchowe. Z tych czterech warstw zbudowany jest byt. Są one w nim w ten sposób spojęne, że jedne z nich służą za fundament dla drugich. Tak więc procesy fizyczne i chemiczne są warstwą nosicielską w stosunku do życia biologicznego, to znowu życie niesie na sobie życie psychiczne, na którym z kolei rozwija się życie duchowe.

Idźmy teraz w odwrotnym kierunku. Zauważymy wówczas, iż choć życie duchowe zależy od życia psychicznego, na którym jest zbudowane, to jednak nie da się do niego sprowadzić bez reszty. Zachowuje wobec niego wyraźną odrębność, podlega własnym prawom, jest autonomiczne. W po-

dobny sposób zachowuje się życie psychiczne wobec biologicznego, biologiczne wobec przyrody martwej.

Zależności, które wykrywamy między przyległymi warstwami bytu, są jednokierunkowe. Nie dają się odwracać. Z tego n. p., że nie ma życia biologicznego bez procesów fizycznych i chemicznych, nie wynika, aby nie mogło być przyrody martwej, pozbawionej życia biologicznego. To samo da się powiedzieć o życiu psychicznym w stosunku do biologicznego i duchowego w stosunku do psychicznego.

Wszystkie te stosunki pomiędzy warstwami bytu N. Hartmann ujął w następujących trzech punktach:

1. Każda warstwa ma własne zasady, prawa, czyli kategorie ¹⁾. Nigdy nie da się zrozumieć bytu jednej warstwy w jego odrębności na podstawie kategorii innej warstwy i przy tym — ani na podstawie kategorii wyższej warstwy — te bowiem nie mają zastosowania — ani na podstawie kategorii niższej warstwy — te bowiem nie dosięgają. Kategorie bytu nie mają budowy monistycznej. Świata nie można wytłumaczyć, powołując się na jedną jakąś zasadę, lub grupę zasad. Wszelkie tego rodzaju próby prowadzą do pogwałcenia odrębności poszczególnych kategorii. Państwo kategorii samo ma budowę warstwową. Jego różnorodność jest tak samo wielka, jak różnorodność warstw bytu.

2. Świat jest tak zbudowany, że w nim wyższa warstwa zawsze jest niesioną przez warstwę niższą. O tyle też jej byt nie jest samodzielny, lecz „spoczywa na podłożu”. Wszelka warstwa wyższa w tym znaczeniu zależy od niższej. Kierunku jednak tej zależności nie można odwrócić. Tym stosunkom odpowiada kierunek zależności w państwie kategorii: — niższe kategorie powracają w wyższych w charakterze elementów, wyższe zatem kategorie zależą od niższych. Nie mogą one przełamać ich budowy — mogą tylko budować nad nimi i przez to zmieniać pierwotną ich formę. Niższe kategorie

¹⁾ Kategorie Hartmannowskich nie należy mieszać z kategoriami wartości, o których była mowa w Rozdz. XIII.

zawsze są silniejsze od wyższych. Można to nazwać „prawem siły”. Jest ono podstawowym prawem zależności, zachodzącej między kategoriami bytu.

3. Zależność jednak wyższej warstwy bytu nie osłabia jej autonomii. Niższa warstwa jest dla niej tylko podłożem, warunkiem koniecznym. Ponad nim rozpościera się szerokie pole dla odrębnych ukształtowań i samodzielnego charakteru wyższej warstwy. Świat organiczny rozwija się, co prawda, na podłożu materialnym, jednak bogactwo jego form i cud życia nie pochodzą od niego, lecz są czymś nowym, co do niego dochodzi. Tak samo życie psychiczne jest czymś nowym w stosunku do organicznego, a duchowe w stosunku do psychicznego. To coś nowego, co się poczyną wraz z każdą warstwą, jest samodzielnością lub „swobodą” wyższej kategorii w stosunku do niższej. Ta swoboda sprowadza zależność do naturalnej miary, aby wraz z nią współistnieć w jedności wszystkich warstw. Prawo jej można w związku z poprzednim sformułować w następujący sposób: niższe kategorie są, co prawda, silniejsze, ale wyższe kategorie są jednak ponad nimi swobodne ¹⁾).

Te uogólnienia N. Hartmanna dobrze ujmują stosunki, któreśmy wykryli pomiędzy życiem duchowym, a psychicznym. Ale równie dobrze się stosują i do pozostałych warstw bytu. Wynika stąd, iż życie duchowe nie pozostaje w jakimś wyjątkowym stosunku do życia psychicznego, lecz się na nim buduje na tych samych zasadach, które można wykryć w stosunku życia psychicznego do biologicznego i życia biologicznego do natury martwej.

Co więcej, zasady te znajdują zastosowanie i wewnątrz życia duchowego. I ono bowiem, jak mogliśmy się poprzednio przekonać, ma budowę warstwową. Rozróżniliśmy w nim trzy piętra: — piętro kultury materialnej, cywilizacji i kultury duchowej. Każde z tych pięter ma swoją odrębność, której od-

¹⁾ Nikolai Hartmann, *Problem des geistigen Seins*, str. 15—16, patrz również tegoż autora: *Kategoriale Gesetze*, *Philos. Anzeiger*, Bonn 1926, I, zes. 2.

powiada, jak staraliśmy się w poprzednim rozdziale wykazać, osobny stopień wartości. Każde niższe piętro, mówiąc językiem N. Hartmanna, jest „silniejsze” od wyższego, ale każde wyższe piętro zachowuje swą autonomię w stosunku do niższego — tak długo przynajmniej, dopóki kultura jest żywotna i zdrowa. Zamachy na autonomię górnych pięter zdarzają się w życiu duchowym — to prawda! Mają one jednak charakter zaburzeń, kończących się w jednych wypadkach wyzdrowieniem — w innych — chorobą i śmiercią. Takie zaburzenia zachodzą nie tylko między warstwami kultury. Znamy je aż nazbyt dobrze ze stosunków, zachodzących między warstwą bytu organicznego i nieorganicznego. Tu należą różne katastrofy żywiołowe, niszczące byt organiczny, po których jednak on się często odradza ze zwiększoną żywotnością.

Z rozważań, dotyczących architektoniki bytu, wyłania się wniosek, iż byt, podobnie jak kultura, ma budowę hierarchiczną. Podobnie też jak w hierarchii kultury, tak i w hierarchii bytu warstwy wyższe mogą być niszczone przez niższe, dopóki jednak istnieją, są do nich niesprowadzalne. Budujący się na tej podstawie pogląd na życie pozwala wzniesić się ponad zastarzały spór pomiędzy idealizmem i materializmem historycznym. Sporem tym zajmowaliśmy się w rozdziale III tej książki. Stwierdziliśmy już wówczas, że on się rozwinął na gruncie wspólnego obydwu walczącym obozom przypuszczenia, jakoby z dwu czynników, składających się na proces historyczny, jednego duchowego, a drugiego materialnego, jeden musiał być podstawowym, a drugi pochodnym. Pod tym względem Marx zgadzał się z Heglem, różnił się zaś od niego tym, że gdy Hegel za podstawowy czynnik uważał ducha, to Marx — materię.

Nie trudno obecnie zrozumieć, jakiego rodzaju pogląd metafizyczny leży u podstawy zarówno idealizmu, jak materializmu dziejowego. Jest to ten symplifikujący monizm, który zakłada, że wszystko w bycie da się wytłumaczyć za pomocą jednej zasady — mniejsza o to, duchowej, czy materialnej. Wystarczy odrzucić to założenie, wystarczy przyjąć naszki-

cowany tu pogląd na hierarchiczną budowę bytu, aby zrozumieć, jak fałszywie było postawione wyjściowe zagadnienie w całym tym sporze. Jakież prawo mamy bowiem zakładać, że na historię składają się tylko dwa czynniki: duchowy i materialny, skoro istnieje więcej warstw bytu i żadna z nich nie da się sprowadzić do niższej? Czyż badania historyczne nie wykazują, że czynniki biologiczne i psychiczne odgrywają również ważną rolę w procesie dziejowym? A czynnik duchowy nie jest przecież jednolity! Trzeba w nim rozróżniać i kulturę materialną, i społeczno-obywatelską i w ściślejszym znaczeniu duchową — a każda z tych warstw ma swoją samodzielność i nie da się sprowadzić do innych.

Czynników zatem procesu historycznego jest znacznie więcej, niż dwa. Żadnego też z nich nie można uznać za podstawowy, a pozostałych za pochodne. Każdy bowiem ma swą samodzielność. Każdy opiera się próbom sprowadzenia go do roli jakiegoś epifenomenu. Rzeczywistość historyczna, jednym słowem, jest o wiele bardziej skomplikowana, niż to chcą przyznać symplifikujące ją monistyczne doktryny. I zadanie historyka jest o wiele trudniejsze i głębsze od interpretowania historii, czy to w duchu materialistycznym, czy też idealistycznym.

Wyzwolić się z doktryn, zacieśniających pogląd na świat i życie, patrzeć bez żadnych uprzedzeń w przeogromne bogactwo bytu, uczyć się bezpośrednio od rzeczywistości, nie wtłaczając jej przymocą w za ciasne dla niej formy: — oto tendencja, którą przeciwstawiam symplifikującym zakusom ciasnego monizmu. Czy pogląd na świat, do którego się dochodzi tą drogą, mamy nazwać pluralistycznym? — Mniejsza o nazwę! Jeśli jednak to jest pluralizm — to pluralizm w g ł ę d n y. Zwalczając bowiem wszelkie doktryny, zubożające rzeczywistość, dążąc do poznawania jej w całej różnorodności, nie zamykam się przed myślą, że ta różnorodność może być jednak zarazem jednością. Na to, że ona nie tylko może być jednością, ale j e s t jednością, zdaje się wskazywać oko-

liczność, iż te same zasady architektoniczne rozciągają się na wszystkie warstwy bytu. Pomimo katastrof, wstrząsających bytem, ma on budowę hierarchiczną. Byt jest hierarchią — a hierarchia $\rightarrow$ jednością, opanowującą różnorodność...

3. Tajemnica kultury i człowieka

Zagadnienia architektoniki bytu nie wyczerpują najogólniejszych zagadnień życia duchowego. W nim bowiem byt łączy się z irrealnym walorem. W jaki sposób to jest możliwe? W jaki sposób państwo bytu może się łączyć w jedną żywą całość z państwem irrealnych walorów? Oto trzecie zagadnienie kultury. Ma ono niewątpliwie charakter ontologiczny, bo dotyczy tej strony kultury, która jest bytem. Ale ma również charakter wykraczający poza ontologię, bo dotyczy i tego, co w kulturze bytem nie jest. Aby to zaznaczyć, powiadam, że ono ma charakter metafizyczny.

Że walory w życiu duchowym się realizują, to jest fakt, który człowiek kulturalny przeżywa nieustannie. Z tego bowiem życie duchowe się składa. To stanowi jego treść najistotniejszą. Ta jednak okoliczność, że to się dzieje, bynajmniej nie rozwiązuje pytania, w jaki sposób to jest możliwe? Wiele bowiem dzieje się spraw, które mimo to są dla nas tajemnicą. Spośród wszystkich najbardziej tajemniczą, choć zarazem najbardziej codzienną, jest łączenie się w życiu duchowym irrealnych walorów z realnym bytem. Im bardziej bowiem wmyślamy się w te dwa państwa, tym większa przepaść rozwiera się między nimi. Dla myśli poznawczej one stanowią dwa kontrastowe przeciwieństwa. Tymczasem w przeżyciu kulturalnym one się ze sobą łączą. Odbywa się to, co prawda, nie bez oporów, nie bez buntów, nie bez zdrad nawet ze strony bytu. Ale się odbywa! W arcydziełach zaś ludzkich to połączenie jest niemal doskonałe.

Kulturę można, co prawda, tłumaczyć człowiekiem. Można powiedzieć, iż walor sam przez się nigdyby nie prze-

szedł od swej irrealności do realizowania się w bycie. Pod tym względem jest on bezsilny. Od niego wychodzi tylko apel do realizowania tego, co być powinno. Jest on pod tym względem podobny do proroka, który widzi, co należy uczynić i wzywa do czynu, ale sam nie działa. Musi przyjść dopiero bohater, który głos proroka usłyszy i czyn spełni. Kto może być względem waloru tym bohaterem? Tylko człowiek! Jego bowiem osobowość jest jedynym punktem w realnym świecie, w którym ten świat otwiera się dla wezwania, pochodzącego od państwa wartości. Poza tym na ten apel jest głuchy. Wszystko poza człowiekiem kroczy w przyrodzie po drogach wytkniętych przez konieczność, obojętne na wezwanie powinności. Tylko człowiek słyszy jej głos. Tylko człowiek rozporządza mocą, aby ten głos powinności w stwarzanym przez siebie świecie kultury zrealizować.

Pod tym względem stanowisko człowieka wśród trzech państw, o których była mowa, jest zupełnie wyjątkowe. On jeden jest obywatelem dwu państw naraz — państwa bytu realnego i państwa irrealnych walorów. To go czyni pośrednikiem między tymi państwami. Dzięki dopiero jego pośrednictwu walory łączą się z bytem. Ten cud dzieje się w twórczości człowieka, z której powstaje trzecie państwo życia duchowego.

Takie stanowisko wśród trzech światów stanowi o godności człowieka, a zarazem napędza go poczuciem odpowiedzialności. Takie stanowisko wystawia go na próby i walki, będące losem każdej istoty moralnej. Determinacje, pochodzące od świata wartości, muszą w niej walczyć z zasadniczo od nich różnymi determinacjami, pochodzącymi od bytu. W tych warunkach konflikty są nieuniknione. Toteż pełnym konfliktów jest duch subiektywny. Wiecznym bojowaniem jest też całe życie duchowe. Takiego bojowania nie ma w bycie realnym poza człowiekiem. Nie ma go i w irrealnym państwie walorów, wołającym, jak prorok: to być powinno! Wiecznym bojowaniem jest tylko życie bohatera, który głos proroka słyszy i pełni jego przykazania w swoich czynach.

Takim bohaterem musi być każdy z nas, o ile chce być w całej pełni człowiekiem... ¹⁾.

Powróćmy do metafizycznego zagadnienia kultury. Czy rozwiązałyśmy je, tłumacząc w ten sposób kulturę człowiekiem? — Bynajmniej! — I w człowieku bowiem, jak w kulturze, natrafiamy na niedające się wyjaśnić rozumem połączenie bytu z walorem. Co jest tajemnicą kultury, to jest tajemnicą i człowieka.

Na innej drodze szukali rozwiązania tego zagadnienia ci wszyscy, którzy w kulturze widzą tylko dopiero pierwszy szczebel życia duchowego. To życie, powiadają oni, nie kończy się nawet na najwyższych szczytach kultury. Ma ono bowiem wyższe swoje regiony, których już człowiek nie zna z własnego doświadczenia. Do tych regionów dociera jednak metafizyka, tworząc hipotezy wybiegające poza granice nauki; do tych regionów wznosi się również wiara religijna. Jeśli te wyższe regiony istnieją, to i one, jak kultura, są syntezami bytu i waloru. Kultura nie jest już przy takim założeniu jedyną sferą życia duchowego. Zakres pojęcia: duch się rozszerza. Duch staje się ogromem, duch staje się niezmiernym oceanem, a kultura jest tą jego cząsteczką, którą żyje uduchowiony człowiek.

Z tak rozszerzonym pojęciem ducha spotykamy się w różnych systemach metafizycznych. Wybieram z nich jeden dla przykładu. Niech nim będzie wyłożony w „Ojcie Nasz” system Augusta Cieszkowskiego. Według tego filozofa duch jest „syntezą Bytu i Logosu” ²⁾. Prawda to, że Cieszkowski przez Logos rozumiał „Myśl”, „Ideę”. Ale ta „Myśl”, ale ta „Idea” jest celem i normą, jak o tym świadczą różne miejsca w „Ojcie Nasz”, a zwłaszcza dopisek, w którym autor oświadcza, że przez „Myśl” rozumie to samo, co Arystoteles rozumiał przez formę (εἶδος) ³⁾. Pojęcie waloru zawiera się za-

¹⁾ Por. N. Hartmann, *Das Problem des geistigen Seins*, st. 137—139.

²⁾ August Cieszkowski, *Ojcie Nasz*, 1922, Poznań, t. II, str. 330 i n.

³⁾ Tamże, str. 334.

tem w dość mętnych pojęciach „Logosu”, „Myśli” i „Idei” u Cieszkowskiego.

Z dalszych wywodów autora wynika, że duch jest zawsze „żywą całością, różnorodność w jedności własnej obejmującą”. Duch jest osobą, a raczej hierarchią osób. „Są w sferze Ducha”, czytamy w „Ojcie Nasz”, „niższe i wyższe szczeble, warstwy, stopnie i potęgi. Są duchy podrzędne i główne, środkowe i celne — mniej albo więcej ograniczone, mniej lub więcej rozwinięte... Wszak człowiek jest Duchem — i Kościół jest Duchem; — ale Bóg nareszcie jest absolutnym Duchem — Wszechduchem Duchów” ¹⁾.

Co sądzić o tego rodzaju konstrukcjach metafizycznych? Czy one mogą wyjaśnić tajemnicę, o którą nam chodzi? — Bynajmniej! — i to z dwu względów. Po pierwsze, owe wyższe regiony życia duchowego, o których mówią metafizycy, znajdują się poza granicami poznania. Nie będąc przedmiotami wyobrażeń spostrzegawczych, mogą one być jedynie przedmiotami tych pojęć, które Kant nazwał „pustymi”. W przedmioty takich pojęć można wierzyć, poznać ich jednak niepodobna. Gdy w nie wierzymy, stają się one dla nas tajemnicami wiary. — Po drugie, połączenie waloru z bytem nie stałoby się bardziej zrozumiałe, gdyby występowało nie tylko w kulturze, lecz i w innych regionach życia duchowego. Tajemnica nie przestałaby być tajemnicą przez to, że się rozszerzył jej zakres. A zatem próba wyjaśnienia, polegająca na podciągnięciu kultury pod szersze pojęcie metafizycznego ducha również zawodzi. Tajemnicy nie można wyjaśniać tajemnicami.

Nie dziwny się temu, że nas tyle otoczyło tajemnic. W rozważaniach naszych dotarliśmy do granic poznania. Każde badanie poprowadzone dość daleko, dociera do tych granic. Zatrzymując się w tym punkcie, możemy już tylko powtórzyć za wieszczem: „mrok tajemnic nas otacza”. Nasza

¹⁾ Tamże, str. 338. Uderzające jest w tych miejscach pokrewieństwo między nauką o Duchu Cieszkowskiego a założeniami personalistycznej filozofii Williama Sterna.

tajemnica jest tą „zagadką życia”, nad którą, jak powiedział Heine, „męczyło się już wiele głów rozmaitych: — głów w znaczonych hieroglifami czapkach, w turbanach, czarnych beretach, perukach i tysiące innych biednych spoconych głów ludzkich” ¹⁾. Nie odmawiając głębszego znaczenia i tym wysiłkom ludzkiego umysłu, nie będę jednak tworzył w tej książce mitów, ani budował metafizycznych hipotez. Wolę jeszcze raz powtórzyć za Newtonem: — *hypotheses non fingo*. Wolę naśladować raczej Polybiosa niż Klydesa. Obydwaj są postaciami, występującymi w wierszu Alberta Samain’a, którym zamykam tę książkę:

Mądrość

Polybios, starzec pełny wiedzy tajemniczej,
Który mądrość stuletnią od bogów dziedziczy,
Siedząc na trawie obok Klydesa, pasterza,
Gwarzy i nasłuchuje, jak noc schodzi świeża
I patrzy zamyślony w zatoki pustkowia
Na powstających z morza konstelacyj mrowie.
Czysty, łagodny Klydes, co ma bielsze lica
Od marmuru jasnego przy świetle księżyca,
Unika głośnych igrzysk, lekkomyślnej wrzawy,
I starzec z całej młodzi na niego łaskawy
Toczy wiedzę z kędziornej brody falą litą
Dla niego tylko — niby oliwę obfitą.
Mówi o kwiatach, płodach, truciznach, balsamach,
O wiatrach niebios różnych i pór roku zmianach.
Wszędzie wskazuje ducha po przyrody schodach,
Życie, kwitnące w światła wesołych ogrodach
I sławi ręki zwolna rozszerzanym ruchem
Połączenie wód ciemnych z płomieni podmuchem.
Klydes słucha go chciwie. Trudno mu dosiedzieć,
Jeszcze nie dość usłyszał; chciałby więcej wiedzieć,

¹⁾ H. Heine, Fragen, Buch der Lieder.

Pojąć wszystko, uchwycić prawa ostateczne,
 Piąć się po szklanych schodach w tajemnice wieczne
 I przez ocean czasu, liczby i przestrzeni
 Dojrzeć choćby na chwilę płonącą wśród cieni
 Pod zasłoną, usianą złotych gwiazd milionem
 Twarz tę, której wzrok żywy śmiertelnemu — zgonem.
 Wre żarem. Myśl szalona jak lawa w nim wzbiera,
 Oczy świecą gorączką, dech płuca rozpiera...
 Lecz starzec powstrzymuje młodego sąsiada,
 Palec kładzie na ustach i nie odpowiada.
 Klydes zadrżał... Zrozumiał swą pychę — i słyszy,
 Blednąc, jak tam, na łonie nieskończonej ciszy
 Każdy dźwięk zuchwałego z tajemnicą boju
 Spada bez końca na dno wiecznego spokoju ¹⁾).

1428



¹⁾ Albert Samain, Aux Flancs du Vase, tłumaczenie własne.

INDEKS AUTORÓW

Abramowski E. 226, 227
 Aischylos 211
 Ajdukiewicz K. 16
 Arystoteles 285
 Augustyn św. 211, 212, 219

Baley St. 16
 Barker E. 263
 Barth P. 171
 Bergson H. 19
 Bernard L. 243
 Bierdiajew M. 118
 Brentano F. 68, 271
 Brzozowski S. 167
 Bujak F. 41, 42
 Burckhardt J. 39—40
 Byron G. 121

Chateaubriand F. R. 90
 Cieszkowski A. 285—286
 Cohn J. 87
 Comte A. 211, 216, 217, 220, 251
 Condorcet A. 211
 Czarnowski St. 26—29, 33, 38
 Czekanowski J. 213

Dawid J. Wł. 14, 19
 Descartes R. 18
 Dilthey W. 40, 121, 204, 206, 252
 Du Bois Reymond E. 12
 Durkheim E. 26

Ehrenfels Ch. 126
 Erismann Th. 12, 31, 71
 Eucken R., 15, 49
 Eurypides 211

Życie duchowe

Ferguson A. 204
 Foerster F. W. 167
 Fonsegrive G. 243
 Ford H. 125, 147, 269
 Frank H. 7
 Freyer H. 12, 45, 153
 Frycz Modrzewski A. 190

Gaillard G. 243
 Goethe W. 146, 157, 254

Handelsman M. 241
 Hartmann N. 12, 21, 35, 61, 112, 114,
 160, 237, 238, 278—281, 285
 Hegel G. 20—21, 35, 36, 37, 59, 66,
 211, 216, 217, 237, 247, 275, 276,
 281
 Heine H. 287
 Helwecjusz K. A. 211
 Hessen S. 176
 Hill D. J. 213
 Hobbes T. 56
 Homer 18, 113
 Husserl E. 154
 Huxley A. 264

Jezus 211, 228

Kant I. 20, 106
 Kerschensteiner G. 145
 Klages L. 16
 Kleiner J. 121
 Kochanowski J. 22
 Konarski S. 190, 261
 Koneczny F. 205

- Koźmian K. 123
 Köhler W. 62
 Krasiński Z. 119, 144, 177
- L**
 Lamprecht K. 204
 Levy-Bruhl L. 64—65
 Lotze R. H. 86, 276
 Lubbock J. 213
 Lukrecjusz 211
- M**
 Machiavelli N. 241
 Maeterlinck M. 241
 de Maistre J. 213
 Majewski E. 16—17, 24—26, 33, 241
 Malebranche N. 121
 Marx K. 35, 36, 37, 211, 216, 217, 247, 281
 Massis M. 118
 Maurois A. 183
 Mauss M. 28
 Messer A. 83
 Mickiewicz A. 20, 59, 123, 155, 175, 194—195, 225—226, 227, 244
 Mill J. St. 251
 Moor G. E. 96, 274
 de Morgan J., 214
 Moszyński K. 16, 229—237, 244
- N**
 Newton I. 287
 Nietzsche F. 165
- O**
 Osiński L. 123
 Otto R. 90
- P**
 Paweł św. 265
 Piaget J. 65
 Plato 19, 93, 113, 149, 253
 Pliniusz 211
 Poincaré H. 57, 58
- R**
 Rej M. 22
 Rickert H. 40, 93, 96, 176, 247, 274, 276
 Roscher W. 204
 Rousseau J. J. 56, 93—94
- Rozwadowski J. 17
 Rubczyński W. 14—15, 116—118
- S**
 Saint Simon K. H. 219
 Samain A. 287, 288
 Scheler M. 171
 Schweitzer A. 30, 204
 Seneka 211
 Sęp Szarzyński M. 188
 Sigwart Ch. 32, 39, 271
 Simmel G. 116
 Słowacki J. 67, 115, 201, 243
 Sofokles 211, 274
 Sokrates 19
 Spencer H. 211, 216, 217
 Spengler O. 118, 201—208
 Spranger E. 121, 128, 273
 Staszic S. 262
 Stern W. 144, 286
 Suchodolski B. 215, 219—220
 Szekspir W. 186
 Szewczuk W. 126
 Szejnburg D. 141
- T**
 Tarde G. 151
 Tumlrz O. 242
 Twardowski K. 51—55, 100, 101, 114, 121, 123, 154, 271
- V**
 Vico J. B. 204, 209, 218, 241
- W**
 Wędkiewicz St. 17, 241—244
 Whately 213
 Wilamowitz-Moellendorf U. 204
 Windelband W. 40
 Witasek S. 68
 Witwicki W. 118, 126
 Wundt W. 66, 106
 Wyspiański S. 147
- Z**
 Ziehen T. 72
 Zieliński T. 208, 252
 Znaniecki F. 170
- Ż**
 Żeromski S. 215

INDEKS RZECZOWY

- Absolut** 20—21
Aksjologia kultury 33, 74, 231, 244—256, 273
Autonomia 258, 270
Autotelia 144
- Barbarzyństwo** 112, 209—210, 212
Behawioryzm 35
Bezdech 243
Biologia kultury 24—26
- Cel** 22, 24, 37, 69—70, 74, 105—107, 143—144, 170
Celodążność 67—73
Cykle rozwojowe 214, 218
Cywilizacja 17, 240—244, 250, 259—264, 280
Człowieczeństwo 222
Człowiek wieczny 194—195
Czynności 22—23, 49—98
- Definicje kultury** 41—43
Dezintegracja 270
Dobro kulturalne 107—109, 122
Dobra obsługujące 108
Dobra pośredniczące 108
Duch 17—23
Duch absolutny 21
Duch obiektywny 21, 58—62, 164
Duch subiektywny 21, 164
Duch zobiektywizowany 21, 161
Dziedziny kultury 248—253
- Eros** 149, 262
Ewolucja 182
- Filozofia kultury** 44, 45
- Heterogonia celów** 106—107
Heterotelia 144
Hierarchia 257—269, 270, 277—283
Historia 32, 39—41, 193—195
- Idealizm dziejowy** 35—38, 281
Instynkt 62—67
Integracja 270
Interpsyche 17
Intropepcja 144, 170, 175, 269
Introspekcja 34, 161
Intuicja 31, 57
- Jakość postaci** 126
- Kategorie bytu** 279—280
Kategorie wartości 248—253
Kręgi kultury 199—208
Kształtowanie (się) 142—146, 170
Kultura 17, 20, 21—23, 24—33, 34—46, 133—288
Kultura duchowa 228—240, 257—258, 280
Kultura materialna 228—240, 264—270, 280
Kultura żywa i martwa 42, 133—137
Kulturocentryzm 209
Kulturowy — kulturalny 45—46
- Ludzkość** 219—228
- Magma** 65—67, 151, 205
Materializm dziejowy 35, 38, 281
Metafizyka 17, 21, 35, 36, 37, 118, 278, 285, 287
Monizm 36, 209—211, 212, 281, 282
Moralność 20—21

Nauka 17, 20—21
 Niedorastanie 258
 Nieświadomość 58

Obiektywacja 159—167, 174—175,
 177—178, 273

Obyczaj 20—21
 Odpadanie 258, 260
 Ontologia kultury 271—288
 Osobowość 150

Piętra kultury 246—248

Plany 111—116, 179

Pluralizm 36, 282—283

Podziały kultury 229—256

Pokrewieństwo struktur 125—129,
 203

Postęp 37, 210, 211—218

Postawa historyczna 191

Prawo 20—21

Procesy duchowe 133—195

Przedmiot intencjonalny 70

Przeszłość 189, 191—195

Przeświecanie 253—256

Przyszłość 189—190

Psychologia kultury 29—32, 273

Refleksologia 34

Religia 17, 20—21

Rewolucja 182—183

Rozumienie 124—129, 140—141, 143

Rozwój 37

Selekcja u wrót życia 163—167

Selekcja za wrotami śmierci 194

Sens 107—110, 119—120, 127—129,
 175, 179, 187, 201, 253, 254, 272

Składniki kultury 49—129

Socjologia kultury 26—29, 38, 39

Spirytyzm 18

Spoistość dóbr kulturalnych 116—
 120, 270

Struktura 120—129, 170

Sztuka 17, 20—21

Świadomość 56—62

Świąty kultury 199—208

Telehormizm 67—73, 223

Teraźniejszość 189, 191

Tradycja 37, 168—176, 177

Transcendencja 71, 223

Twórczość 146—158, 186, 189—190

Walog 84—89, 273, 274, 275, 283

Warstwy 11—116

Wartość 33, 74—98

Wartości absolutne 90—98, 149, 176,
 249

Wartości demiurgiczne 150

Wartości nienormatywne 78, 245,
 249

Wartości normatywne 78, 102—105,
 245, 249

Wartościowanie 33, 74—98, 273

Wnikające używanie 137—142

Wolność 151

Wyczerpywanie się obiektywacji
 181—182

Wytwory 22—23, 42, 49, 51—55, 99—
 129

Wzbogacenie się obiektywacji 180—
 181

Zasada potęgujących się kontrastów
 66

Znaczenie 107—110, 122, 179

Zrosty 253—256

Życie duchowe 8, 11—17, 23, 33, 42,
 44, 51, 98, 136, 151, 158, 159—176,
 184—189, 195, 199—228, 253—
 256, 257—288



TREŚĆ

	Str.
Przedmowa	5
Wstęp	7

Część I

ZAGADNIENIA METODOLOGICZNE

Rozdział I. Życie duchowe a kultura	11
1. Chaos i kosmos	11
2. Niektóre poglądy naszych autorów	13
3. Cztery znaczenia wyrazu: duch	17
Rozdział II. Różne aspekty kultury	24
1. Ujęcia od zewnątrz	24
a. Biologia kultury	24
b. Socjologia kultury	26
2. Ujęcia od wewnątrz	29
a. Psychologia kultury	29
b. Aksjologia kultury	33
Rozdział III. Punkty wyjścia	34
1. Wyłączność, czy współdziałanie?	34
2. Definicje	41
3. Charakter dalszych rozważań	43

Część II

SKŁADNIKI ŻYCIA DUCHOWEGO

Rozdział IV. Pojęcia podstawowe	49
1. Czynności i wytwory	49
2. Ogólna teoria K. Twardowskiego	51
3. Czynności i wytwory kulturalne	54
Rozdział V. Dolna granica czynności kulturalnych	56
1. Kwestia świadomości	56
2. Kwestia instynktu	62
3. Telehormizm	67

	Str.
Rozdział VI. Górna granica czynności kulturalnych	74
1. Wartości normatywne i nienormatywne	74
2. Obiektywne warunki wartości	79
3. Waler	84
4. Wartości absolutne	90
Rozdział VII. Sens wytworów kulturalnych	99
1. Podział wytworów	99
2. Wytwory kulturalne a wartości normatywne	102
3. Cel i wytwór	105
4. Sens i znaczenie	107
Rozdział VIII. Budowa wytworów kulturalnych	111
1. Plany i warstwy	111
2. Spoistość dóbr kulturalnych	116
3. Struktury wewnętrzne i zewnętrzne	120

Część III

PROCESY DUCHOWE

Rozdział IX. Trzy procesy duchowe splecione w jeden	133
1. Kultura martwa i żywa	133
2. Wnikające używanie	137
3. Kształtowanie się	142
4. Twórczość	146
Rozdział X. Obiektywacje w życiu duchowym	159
1. Pojęcie obiektywacji	159
2. Selekcja u wrót życia	163
3. Tradycja	168
Rozdział XI. Bojowanie i poznawanie	177
1. Napięcia i rozładowania	177
2. Dramat życia duchowego	184
3. Przyszłość, teraźniejszość i przeszłość	189

Część IV

SYSTEM KULTURY

Rozdział XII. Jedność życia duchowego	199
1. Światy i kręgi kultury	199
2. Monizm regresyjny	209
3. Idea postępu	211
4. Idea ludzkości	219
Rozdział XIII. Rozczłonkowanie kultury	229
1. Podział klasyczny	229
2. Podział „ja — my — to”	237
3. Kultura a cywilizacja	240
4. Aksjologia podziału „klasycznego”	244

	Str.
a. Piętra kultury	246
b. Dziedziny kultury	248
c. Zrosty i przeświecanie	253
Rozdział XIV. Hierarchia życia duchowego	257
1. Kultura duchowa	257
2. Cywilizacja	259
3. Kultura materialna	264
4. Integracja i dezintegracja	270
Rozdział XV. Ontologia kultury	271
1. Trzy państwa	271
2. Hierarchia bytu	277
3. Tajemnica kultury i człowieka	283
Indeks autorów	289
Indeks rzeczowy	291

BIBLIOTEKA

ASG

NAUKOWA

5180