

Grażyna Szumera

Teoria cywilizacji w ujęciu Erazma Majewskiego

Folia Philosophica 10, 161-175

1992

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Wprowadzenie

Erazm Majewski (1858—1922), profesor Uniwersytetu Warszawskiego, z wykształcenia przyrodnik, wykazywał wielostronne zainteresowania. Był przyrodnikiem, archeologiem, ekonomistą, etnologiem oraz członkiem Międzynarodowego Instytutu Socjologicznego w Paryżu. W latach 1904—1922 wydał 17 rozpraw o tematyce społeczno-filozoficznej, w tym podstawowe i głośne dzieło życia, czterotomową *Naukę o cywilizacji*. Prace te tłumaczone na język francuski, niemiecki i angielski trafiły na podatny grunt, zwłaszcza we Francji, gdzie dały się pogodzić z popularnymi wówczas poglądami E. Durkheima.

Erazm Majewski usiłował monistycznie interpretować rzeczywistość z pozycji przyrodnika, w nawiązaniu do teorii ewolucji. Był typowym scjentystą, a przy tym pozostawał pod wpływem M. Massoniusa, W. M. Kozłowskiego i A. Mahrburga. Do poglądów Majewskiego ustosunkowali się w artykułach L. Gumpłowicz, W. U. Kozłowski, a w monografiach mu poświęconych — W. Horodyski (*Cywilizacja i życie*) oraz S. Szczęch (*E. Majewski jako ekonomista*).

Nie dokończona *Nauka o cywilizacji* była głównym dziełem E. Majewskiego. W pracy tej autor podjął się rozwiązania zagadki człowieka z punktu widzenia zarówno przyrodoznawstwa, jak i socjologii. Głosząc monizm naturalistyczny, Majewski podkreślał jednocześnie istnienie przepaści między światem zwierząt a światem ludzkim; traktował cywilizację przyrodniczo, ale zarazem stał na stanowisku jakościowej odrębności i nieredukowalności życia społecznego. Dowodził, że życie społeczne charakteryzuje się funkcjonalnym różnicowaniem i zależnością (tak jak organizm), przy jednoczesnym zachowaniu (w przeciwieństwie do organizmu) fizycznej jednakowości funkcjo-



GRAŻYNA SZUMERA

Teoria cywilizacji w ujęciu
Erazma Majewskiego



nalnie zróżnicowanych części. Ewolucja świata zwierzęcego jest ewolucją filogenetyczną, polegającą na doskonaleniu narządów organizmu, natomiast człowiek rozwija się „cywilizacyjnie”, doskonaląc nie narządy swego ciała, lecz narzędzia sztuczne. Do zrozumienia świata ludzkiego nie wystarczą więc metody wypracowane w badaniach nad przyrodą nieorganiczną bądź organiczną. Rozumowanie to nie prowadziło jednak do odrzucenia ogólnych założeń naturalizmu. Przeciwnie — Majewski powoływał się na rządzące wszystkimi zjawiskami „niezlomne prawa natury”, a różnicę między światem ludzkim a światem przyrody organicznej traktował jako różnicę między jakościowo odrębnymi „realnościami” jednego, powszechnego świata przyrody. Ową odrębną, najwyższą realność — a tym samym najwyższą formę życia na Ziemi — nazywał cywilizacją, czyli „realnością D”. Uważał ją za całość realnie istniejącą, zindywidualizowaną i ożywioną — wyższą o jeden stopień od organizmu (realność C), o dwa stopnie od jednokomórkowca (realność B), a o trzy stopnie od biogeny (realność A) — rządzoną prawami własnymi, aczkolwiek będącymi jedynie swoistą transformacją praw biologicznych i fizycznych. Poszczególni ludzie są tylko fragmentami tej wyższej całości, a więc — wbrew potocznemu mniemaniu — nie należy ich traktować jako istot wolnych, skończonych w sobie i współpracujących z sobą dobrowolnie, wskutek tkwiącego w nich instynktu towarzyskości.

Mowa jako łącznik społeczny

Drogą do tych wniosków były między innymi ciekawe rozważania nad uspołeczniającą rolą mowy. Aby organizmy ludzkie mogły połączyć się w nadorganiczną, realnie istniejącą całość, zdolną do kumulowania osiągnięć i życia własnym, historycznym życiem, musi istnieć coś, co je łączy, stwarzając między innymi interpsychiczną więź, a jednocześnie różnicuje, umożliwiając powstanie i rozwój myśli, jej specjalizację oraz związany z nią rozwój społecznego podziału pracy. Łącznikiem tym była początkowo tylko mowa, a później także pismo i druk. Dzięki rozwojowi systemu komunikacji językowej człowiek począł przekształcać proste życie gromadzkie w życie społeczne, coraz bardziej skomplikowane i zróżnicowane funkcjonalnie, a jednocześnie stwarzające i doskonalące interpsychiczną więź między osobnikami. W rezultacie powstała cywilizacja, czyli nowa, wyższa realność, najwyższy w przyrodzie „układ żyjący”. „Cywilizacja jest niezmiernie obszernym i złożonym zjawiskiem, podobnym do życia; jest kompleksem wzajemnie zależnych od siebie zjawisk fizycznych, biologicznych i społecznych.”¹ Właśnie cywilizacja

¹ E. M a j e w s k i: *Nauka o cywilizacji. Prolegomena i podstawy do filozofii dziejów i socjologii*. T. 1. Warszawa 1913, s. 272.

wytworzyła „duszę”, czyli interpsychiczną więź podmiotów ludzkich, podmiotową stronę „realności D”. Drogą do poznania zjawisk społecznych i cywilizacyjnych — według Majewskiego — nie są więc badania psychologiczne, ale odwrotnie: psychika jednostek wytłumaczalna jest jedynie na gruncie cywilizacji, do której dane jednostki należą.

Chcąc zrozumieć istotę cywilizacji, trzeba — za Majewskim — odpowiedzieć na pytania: Dlaczego zjawiał się fakt cywilizacji i dlaczego pracownik stał się społecznym? Co to jest człowiek?

Różni się człowiek od świata organizmów dwoma cechami: wyjątkowym rozwojem mózgu oraz zdolnością do łączenia się w związek społeczny. Przyczyną społecznej formy bytowania jest „przyczyna łącząca i różnicująca” osobniki. Majewski przeprowadził rozumowanie, że tylko łącznik społeczny mógł być przyczyną rozwoju ludzkiego mózgu, nie zaś odwrotnie. Owym łącznikiem społecznym, „tą przyczyną łączącą i różnicującą osobniki” jest mowa. Mowa jest przyczyną wzrostu tych części mózgu, które rządzą mówieniem, a jednocześnie przyczyną społeczną.

Ciekawe są rozważania Majewskiego dotyczące starożytności typu ludzkiego. Majewski uważa typ ludzki za bardzo stary, za jestestwo „jedno z najbardziej konserwatywnych wśród ssaków”. Do tego zdania prowadzi porównanie budowy ciała ludzkiego z budową kręgowców, najbliższych morfologicznie człowiekowi. W ręce ludzkiej, stopie, uzębieniu i w postawie wyprostowanej tkwią najważniejsze po mózgu znamiona rodzaju ludzkiego. Połączenie się tych najwybitniejszych cech uważa Majewski za główną przyczynę uczłowiczenia się zwierzęcia. „Rozwój człowieka poszedł po drodze najprostszej (tzn. po najekonomiczniejszej drodze ewolucji) do największego skomplikowania natury zwierzęcej (skomplikowania, a nie udoskonalenia).”² Z jestestwa niespołecznego wytworzyło się jestestwo społeczne głównie wskutek mowy, ale oprócz niej czynnikiem rzeczywistej metamorfozy były „narzędzia sztuczne”. One nie stworzyły społecznego bytu, ale stały się czynnikiem zacieśniającym więź społeczną. „Człowiekiem jest to tylko, co ze zwierzęcości wykrzesaly: mowa, narzędzia sztuczne, wzajemna zależność i wymiana usług.”³

Czynniki wpływające na rozwój cywilizacji

Czynnikiem wyjaśniającym tworzenie cywilizacji była również walka o byt, ta walka o byt znalazła wyraz w tym, że ród ludzki utrzymał się przy życiu, że wyrósł nawet ponad inne typy. Według Majewskiego walka o byt utrzymuje

² W. Horodyski: *Cywilizacja i życie*. Warszawa 1912, s. 51.

³ Ibidem, s. 65.

w skupieniu części składowe społeczeństwa, także początku cywilizacji nie można sobie wyobrazić bez walki o byt. Gdy człowiek zdobywa i rozwija ze źródeł społecznych dobra duchowe, walka o byt toczy się nie tylko o dobra materialne, ale i o dobra duchowe, służące życiu społecznemu. Jednocześnie walka o byt nie pokrywa się z koniecznością zwycięstwa silniejszego, nie tylko lepiej rozwiniętemu społeczeństwu przypada zwycięstwo nad społeczeństwem słabszym.

„Społeczeństwo dlatego jest cywilizacją, że ono jest nie tylko producentem cywilizacji, nie tylko narzędziem cywilizacji (pojmowanej jako funkcja, jako sprawa realnego kompleksu), lecz także dziełem (produktem) cywilizacji pokoleń poprzednich, tj. dziełem funkcji realnej jestestwa *D*.”⁴ Społeczeństwo zatem najpierw jest produktem cywilizacji pokoleń poprzednich, a potem dopiero producentem. Oczywiście, treścią cywilizacji jest „istność” niematerialna, która jednak występuje w ścisłej zależności od materialnego podkładu.

„*Psyche* zbiorowa jest procesem życiowym nowej zindywidualizowanej całości, złożonej z osobników społecznych, z ich mowy, czynów i dzieł.”⁵ Najbardziej złożoną postacią życia ziemskiego okazał się nie człowiek, lecz cywilizacja. Majewski twierdzi, że cywilizacja jednego społeczeństwa stanowi całość naturalną i realną. Jednocześnie samo społeczeństwo nie jest jeszcze podobne do jakiegoś organizmu, lecz dopiero cywilizacja stanowi ową „rozległą istność”.

Zjawiskami społecznymi rządzą specjalne prawa socjologiczne. Aby je zrozumieć, trzeba brać pod uwagę prawa fizyczne i biologiczne, bo one są ich rozwinięciem i transformacją, właściwą nowemu środowisku.

Analogie między cywilizacją i życiem

Erazm Majewski ukazuje analogie między cywilizacją i życiem. Idąc śladem zasady monizmu, dąży do jednego całkowitego obrazu w poglądzie na „całość życia”. Na zjawisko życia według Majewskiego składają się:

- scalone elementy podstawowe (komórki),
- zróżnicowanie ich,
- scalenie się elementów zróżnicowanych w całość zindywidualizowaną, zwaną organizmem.

W odniesieniu do komórki wiemy tylko o drugim i trzecim momencie, do cywilizacji wiemy o momencie pierwszym i drugim, a więc nie znamy w przypadku komórki początku życia, w przypadku cywilizacji zaś — ostatniej jego postaci. Ten ujemny dla cywilizacji wynik nie może zaprzeczyć życiu

⁴ E. Majewski: *Nauka o cywilizacji...*, s. 253.

⁵ W. Horodyski: *Cywilizacja i życie...*, s. 65.

cywilizacji tylko dlatego, że nie można go dowieść — tym bardziej że znalazł autor w odniesieniu do cywilizacji coś takiego, co nie jest znane ani w komórce, ani w organizmie, a mianowicie łącznik społeczny, tj. przyczynę różnicowania ludzi. Mowa ludzka jest socjologicznie konieczna, będąc produktem wspólnych wysiłków osobników zjednoczonych od wieków koordynacją i współdziałaniem.

Teoria Majewskiego ukazuje, że cywilizacja jest życiem w znaczeniu jakby biologicznym, przez zrozumienie, że jakość życia społecznego stanowi dalszy ciąg, stopień najwyższy, rodzaj formy życia w przyrodzie, a także iż właściwą zagadkę dotyczącą istoty życia da się rozwiązać tylko z chwilą uświadomienia sobie, że życie w przyrodzie nie kończy się w komórce, ani w organizmie.

Mowa ludzka jest łącznikiem także w sprawach psychicznych. Uznaje Majewski ludzkie myślenie za wynik „zbiorowego” spostrzegania zmysłowego, za wynik możliwy tylko dzięki mowie. Mowa łączy myśli oddzielnych osobników ludzkich w „obszerniejszy” proces psychiczny, społeczny.

Mowa jako forma ludzkiego poznania i świadomości

Jak widać, Majewski rozpatruje rolę i znaczenie mowy ludzkiej w kwestii poznania. Autor wychodzi z założenia, że za pomocą teorii o życiu w przyrodzie możliwe jest zrozumienie natury poznania ludzkiego. Uznaje poznanie ludzkie za „wynik zbiorowego postrzegania, możliwy tylko dzięki mowie”⁶. Całość *D* składa się z organizmów obdarzonych zmysłami, jednocześnie organizmy te, połączone mową, tworzą coś podobnego do obszernego systemu nerwowego. W takim razie „przenosicielką postrzeżeń” zmysłowych od osobnika do osobnika jest mowa. „Zmysły tedy osobników, związanych mową, są narzędziem wspólnym ludzkich postrzeżeń zmysłowych. Jednoczą się one we wspólne narzędzia czucia. Myśl ludzka jest społecznym czuciem zmysłowym.”⁷ Dlatego więc poznanie i myślenie ludzkie są zjawiskami ściśle społecznymi, możliwymi tylko dzięki mowie.

O łączności między osobnikami społecznymi na odległość nie decyduje sam tylko głos. Właśnie człowiek potrafi przeobrazić bodźce akustyczne w optyczne. Rolę takich bodźców optycznych spełnia pismo. „Bodźce optyczne są tylko symbolami bodźców akustycznych, nie zaś bezpośrednio ruchu nerwowego. Zarówno czytając, jak pisząc, myślimy słowami, wyrazami, a te są splotami symbolów akustycznych, nie zaś optycznych.”⁸ Dlatego mowa jest konieczną formą ludzkiego poznania i świadomości. Ludzie mogą brać

⁶ E. Majewski: *Nauka o cywilizacji. Teoria człowieka i cywilizacji*. T. 2. Warszawa 1921, s. 41.

⁷ Ibidem, s. 43.

⁸ Ibidem, s. 50.

nawzajem od siebie, nic sobie wzajem nie odbierając. Poznanie narasta z każdym pokoleniem, pogłębia się. Łącznik społeczny, czyli mowa, pozwala osobnikom przyswajając sobie doświadczenie cudze.

Erazm Majewski wychodzi z założenia, że człowiek ma „duszę otwartą” na wzajemną sygnalizację. „Duszą bowiem ludzką jest to, co na aparacie psychicznym wygrane zostało w ciągu życia osobniczego.”⁹ Tylko i wyłącznie przez związek psychofizyczny z sobą (za pomocą mowy) powstaje i kształtuje się „dusza” ludzka. Natomiast krytykuje autor wszelkie rozważania metafizyczne, oparte na fikcji nadnaturalności psychiki ludzkiej.

Majewski wychodząc z założenia, że życie cywilizacji ma być „realny” (tj. usiłuje wyobrazić sobie tę całość realnie), chce zbudować pojęcie cywilizacji, które można by porównać bądź z czymś podobnym, bądź z niepodobnym, ale „realnym”. Napotyka tu jednak pewną trudność, ponieważ chcąc porównać to, do czego społecznie należy każdy osobnik, z całościami, które człowiek ogląda w świecie od zewnątrz, jednostka musiałaby również mieć możliwość oglądania całości *D* od zewnątrz. Tymczasem każdy osobnik zna ją jakby od środka, ale zna ją niedostatecznie, bo tylko tyle, ile tej całości jest w każdym człowieku. Poznać więc można cywilizację (całość *D*) tylko od wewnątrz. Jesteśmy ludźmi jedynie dzięki łączności psychofizycznej. Podstawa treści psychicznej człowieka jest szersza niż u zwierząt, dlatego że jest interpsychiczna. Człowiek przestaje być zagadką dopiero wtedy, gdy rozpatrujemy go jako fragment rzeczywistości *D*.

Wychodząc ze stanowiska realizmu krytycznego, uważamy całość *D* za przedmiot realny, tak samo jak życie cywilizacji za życie realne, tj. będące stopniem rzeczywistym formy życia w przyrodzie. Tą rzeczywistością, tą całością *D* jest naród. Jednocześnie rzeczywistość *D* zamyka się w jednojęzycznym narodzie. Mowa była czynnikiem cywilizacyjnym bezpośrednim. Język więc jest granicą rzeczywistości *D*, cywilizacji. Stanowisko realizmu krytycznego każe naród uważać za przedmiot realny w przyrodzie, nie zaś za abstrakcyjne pojęcie. Cywilizacja jest kompleksem ludzi złączonych w całość. Poznajemy tę całość *D* od wewnątrz, a jednocześnie uważamy, że ta całość jest dla nas przedmiotem. Jeżeli cywilizacja jest rzeczywistością, to jej części składowe są także rzeczywistościami. Zarówno język, myśli, jak i dzieła ludzkie są tym, co stanowi życie rzeczywistości *D*.

Na tle tego realnego życia można dopiero pojąć właściwie działalność osobnika społecznego. Kardynalną cechą jednostki ludzkiej jest nierównowaga „cielesności” z psychicznością. Taka nierównowaga okazuje się jednak naukowo nie do zaakceptowania.

W rzeczywistości nie ma podobnej nierównowagi, występują bowiem jedynie pozory pogwałcenia praw natury. Równowaga panuje, tylko jej nie dostrzegano, bo szukano jej w człowieku, jako skończonym w sobie biomecha-

nizmie. Człowiek wyłamuje się z formuły o równowadze fizyczności z psychicznością, ponieważ samo ciało ludzkie nie wystarcza ludzkiej psychice, nie wystarcza do spełnienia ludzkich potrzeb. Ostatecznie jednak równowaga, o którą chodzi, jest zachowana, ponieważ człowiek uzupełnił swoją wrodzoną fizyczność narzędziami sztucznymi. „Dopiero przez narzędzia sztuczne człowiek doprowadza do równowagi fizyczność swoją z psychicznością, która wyraża się w jego woli.”¹⁰ Te narzędzia sztuczne nie są rezultatem „prostego rozwoju człowieka”. Rozwój człowieka nie jest rozwojem organizmu. Zjawienie się narzędzi sztucznych tłumaczy teoria Majewskiego powstaniem i następnie rozwojem cywilizacji. Narzędzia sztuczne należą do produktów rzeczywistości *D*, tworzy je ona przez ludzi. Rozwój człowieka tłumaczy dopiero teoria cywilizacji, oparta na biologicznej teorii rozwoju (życia).

Tak samo języka czy idei nie tworzy sam osobnik ludzki, lecz otrzymuje gotowe i tylko ich używa oraz rozwija je, pozostawiając dalszą ich ewolucję pokoleniom następnym. Rozwój narzędzi nierozzerwalnie wiąże się z doskonaleniem języka i myśli, stanowiąc równocześnie jeden z przejawów ogólnego postępu w rzeczywistości *D*, chociaż dokonuje się przez osobistą twórczość człowieka. Żaden wynalazek ani ideowo, ani fizycznie nie jest dziełem jednego osobnika, lecz wypadkową stanu całej cywilizacji.

„Równowagę fizyczności z psychicznością, której nie można było znaleźć w samej cielesności ludzkiej, odnajdujemy dopiero w czynności ludzi jednego narodu i narzędzi, którymi ludzie się uzupełniają. To jest dopiero biomechanizm *D*, pole, na którym toczy się proces wielki, złożony ze związanych ze sobą procesów małych.”¹¹

Problem woli i uczuć ludzkich

Po omówieniu władz umysłowych i narzędzi sztucznych Majewski rozpatruje z kolei pojęcie woli ludzkiej. Wszystko co dotychczas powiedziano o społecznym charakterze myśli ludzkiej, należy odnosić do woli. Jest to zjawisko społeczne bynajmniej nie osobnicze czy organiczne. (Tylko wola zwierzęca jest zjawiskiem organicznym, natomiast ludzka — społecznym).

Nazywa się wolę zjawiskiem duchowym, bardzo złożonym, ale nie udało się odsłonić podstaw, z których wola ludzka wypływa. Można — według Majewskiego — nazwać akty woli ludzkiej społecznymi popędami, nic nie tracąc na tej zamianie. Popędy byłyby zrozumialsze od aktów woli, którym przez metafizyczne przyzwyczajenie przypisuje się cechę „wolności”. Cecha ta nie istnieje, stąd wyłania się zagadnienie wolnej woli. W znaczeniu metafizycznym tłumaczono wprawdzie wolną wolę jako niezależną od przyczyn, ale takiej

¹⁰ Ibidem, s. 68.

¹¹ Ibidem, s. 72.

woli nie ma. Pozostała więc wola wyznaczona przez przyczyny i tylko taką ma człowiek, a choć odpowiada ona metafizycznie „niewolnej”, można pojmować ją całkiem słusznie jako wolną. Niedopuszczalne wydaje się, aby wola niewolna mogła być jednocześnie wolną. Gdy jednak wziąć pod uwagę równoległe z wolą zjawisko myślenia, sprzeczność ta natychmiast się rozwiązuje. Przecież myślenie człowieka płynie z cywilizacji, jest fragmentem myślenia rzeczywistości *D*. Jednostka myśli i działa po ludzku tylko dlatego, że należy do społeczeństwa, które nadało jej pewną indywidualność ludzką i osobistą.

Jeśli z tego samego punktu spojrzeć na wolę, można zrozumieć, że osobista wola człowieka jest równocześnie dziełem otoczenia społecznego, ponieważ płynie z cywilizacji. Człowiek rodzi się z wolą zwierzęcą, dopiero ludzkie otoczenie kształtuje w nim wolę ludzką. Jednostka żywi mimo to złudzenie wolnego wyboru swojego postępowania, ale owo złudzenie wypływa tylko z nieznamości wszystkich przyczyn postanowienia oraz z faktu, że człowiek jest świadom własnych aktów woli. Przewidzieć postępowanie człowieka przeważnie niepodobna (szczególnie jeśli się mało osobę zna), ale nie wynika to z bezprzyczynowości, lecz z faktu, że nigdy nie można doszukać się wszystkich przyczyn, które wpływają na czyn ludzki. W takim ogromie wpływów całej cywilizacji na postępowanie jednostki zacierają się w umyśle człowieka świadomość zależności, a powstaje złudzenie wolnej woli.

Równie mocno swobodę postanowień jednostki ogranicza charakterystyczna dla niej cecha obowiązkowości. Rzecz oczywista, że swoboda postępowania człowieka z charakterem jest mniejsza, gdyż jest on w większym stopniu związany zasadami i normami panującymi w społeczeństwie. Można przewidzieć jego myśli i czyny na podstawie przyjętych w cywilizacji norm i zasad, za pomocą których nazywamy coś dobrym, a kogoś — człowiekiem z charakterem. Wolę takiej jednostki krępują nakazy silniejsze i wyższe niż działania impulsywne. Gdy w społeczeństwie jest więcej ludzi z charakterem, wówczas społeczeństwo to można nazwać doskonalszym. Oczywiście, owe normy i zasady będąc nieodłączne od cywilizacji, podlegają ewolucji, ale zawsze występują. Dowodzi to — według Majewskiego — tej prawdy, że większe skrępowanie woli, większa szablonowość postanowień są pożądane w społeczeństwie, ponieważ gwarantują w pewnym stopniu porządek i ład. Jednocześnie człowiek z charakterem nie jest skrępowany panującymi zasadami czy normami, ale wręcz odwrotnie — czuje się wolniejszym.

„Społeczeństwo stoi wolą ludzką, nie instynktami zwierzęcymi; ilekroć ostatnie biorą górę, tylekroć bierze górę nieład społeczny nad ładem, tylekroć pierwiastek niespołeczny bierze górę nad społecznym.”¹² Cywilizacja wydaje się całością psychiczną, więc anormalności zachodzą w sferze zjawisk inter-

¹² Ibidem, s. 80.

psychicznych. Wola jest czynnikiem i psychicznym, i społecznym, a jej objawy idą równolegle z ogólnymi objawami w cywilizacji.

Realność *D* musi być również punktem wyjścia rozpatrywania zagadnienia uczucia. Uczucia czysto ludzkie nie są ani własnością, ani wytworem żadnego osobnika, lecz całego społeczeństwa. Źródło uczuć wyższych leży zatem nie w człowieku, lecz w cywilizacji. Uczucia ludzkie mają również swój język, tj. sposób wzajemnego udzielania się ludziom. Do uzewnętrzniania ich są potrzebne wyrazy zewnętrzne, sygnały dla jakości lub wartości uczuciowych. Takie wyrazy znajdujemy w sztukach (śpiew, taniec, muzyka, rysunek, rzeźba, poezja). Zwłaszcza w języku poezji wyraża się „cały” człowiek, gdyż najbardziej poruszają myśli i uczucia. Człowiek jest pionkiem, który cywilizacja porusza, można więc orzec, iż w języku poezji wyraża się najpełniej, tylko częściowo zaś cywilizacja, czyli dusza narodu. Również język potoczny może wyrażać uczucia.

Oprócz uczuć wyrażonych w sztuce istnieją uczucia moralne (etyczne i religijne). Najznamienniejszym jednak uczuciem człowieka, najwyższym stopniem przeobrażania się egoizmu zwierzęcego w egoizm społeczny, będący wyrazem altruizmu jednostki, jest miłość Boga i miłość ojczyzny. Miłość ojczyzny to instynkt samozachowawczy realności *D*, to instynkt życiowy narodu. Wszystkie formy łączności psychicznej między ludźmi są tylko uzupełnieniem, rozszerzeniem mowy. Jednocześnie czynność interpsychiczna cywilizacji rozciąga się poza rolę elementarnego mówienia społecznego, tj. rolę tylko języka ludzkiego.

Cywilizacja nie może być tylko prostą wypadkową procesów organicznych, niezależnych od siebie, musi być i jest wynikiem czynnika łączącego wszystkie procesy w jeden wielki, mający swój porządek i trwanie, swoją ciągłość i rozwój. Ów czynnik to mowa, ona utrzymuje w całości cywilizację — przedmiot. Obraz świata człowieka jest zmysłowy i umysłowy zarazem, bo oparty również na wrażliwości na sygnały wychodzące nie od świata zewnętrznego, całkiem obcego, lecz od bliższego świata, zamkniętego w granicach społeczeństwa.

Zagadnienie formy

Istota organizmu nie sprowadza się do materii, podobnie jak istota cywilizacji nie należy do przedmiotów ożywionych, więc również istotą cywilizacji nie może być materia. Materia stanowi tylko konieczny podkład. Majewski rozpatrując pojęcie cywilizacji, przechodzi jednocześnie do omówienia tajemnicy życia w ogólności. Stąd powstało zagadnienie „formy”. Formę cechuje specjalna wielopokoleniowa trwałość. Materia zaś jest podłożem dla tej formy, dla jej upostaciowania się. Majewski choć redukuje koncepcję

cywilizacji do przyrody, podkreśla, że zagadki życia nie można tłumaczyć czysto mechanicznie.

Całość społeczna okazała się żywym przedmiotem jak komórka lub roślina, lecz przedmiot ten nie ma widocznej postaci. Realność *D* jest dla ludzkiej jednostki poznawalna w takim stopniu, w jakim każdy ma ją w sobie. Granice psychiczne człowieka są jednocześnie granicami jego znajomości całości *D*. Formą społecznej całości realnej jest treść (na pozór) niematerialna. Narodem, pojętym realistycznie, będzie zatem tylko jego życie (mowa), bo tylko życie stanowi istotę realności społecznej. Według słów Majewskiego cywilizację znamy tylko od wewnątrz, pozostaje faktem, że tej całości nie widzimy od zewnątrz. Może wtedy dopiero udałoby się zrozumieć owo „coś trzeciego” w zagadnieniu życia w ogóle (coś najistotniejszego dla życia, co stanowi o wspólności jednego organizmu z następnym). Sam Majewski wierzy w ten przedmiot żyjący, przy czym stanowisko realizmu nie ulega zmianie i choć dochodzi do głosu intuicja, a więc dziedzina metafizyki, wypływa ona bezpośrednio z realizmu socjologicznego.

Majewski twierdzi, „że trwałość formy maleje wraz z jej komplikowaniem się”¹³. Związki chemiczne wykazują trwałość niezwykłą — powstają dzisiaj takie same, jakie powstawały przed milionami lat. Ma swoją trwałość forma życia organizmu, jak również forma życia cywilizacji. Człowiek jest podkładem koniecznym dla cywilizacji, toteż wszystkie cywilizacje są epizodami bytu formy *Homo sapiens*. W cywilizacji urywa się jej trwałość w sferze psychicznej, gdy treść psychiczna nie ginie, przybiera tylko inną formę. Stąd też naród, cywilizacja, mogą ginąć, ale giną powoli, nie tak, jak organizm.

Mowa a myśl

Granica realności *D* jest język, a nie myśl, dlatego Majewski rozpatruje również stosunek myśli do mowy. Panuje przekonanie, że mowa nie potrafi oddać myśli oraz stanów psychicznych człowieka. Tymczasem autor wychodzi z przekonania, że język nie może być przeszkodą dla myśli, ponieważ samo myślenie ludzkie zostałoby procesem zamkniętym w osobniku, a nawet gdyby nie mowa, myślenia nie byłoby wcale. Subtelne ludzkie myślenie zawdzięczamy mowie, i to takiej, jaką się posługujemy. Żaden język wszakże nie oddaje dokładnie myśli, bo gdyby tak było, przestałby być językiem, a stałby się głośnym myśleniem niezrozumiałym dla innych ludzi. Wzajemną zrozumiałość zawdzięczamy nie psychicznym treściom, lecz mowie. Do cywilizacji należy nie to wszystko z procesów psychicznych, co jest w ludzkich głowach, ale to, co znajduje wyraz zewnętrzny — w mowie, czynach, dziełach.

¹³ Ibidem, s. 118.

Krytyka pojęcia ludzkości

Majewski podejmuje krytykę pojęcia ludzkości. (Ludzie są tylko jednym gatunkiem pod względem zoologicznym, natomiast pod względem psychicznym należą już do różnych gatunków psychicznych). Nie ma ludzkości na Ziemi, są tylko konkretne ludy lub narody, niepodobne do siebie. Nie ma jakiegś ogólnej cywilizacji, ale są osobne, niepodobne do siebie cywilizacje. Gdyby ludzkość była jedna, nie tępiłaby siebie samej, a jako jeden gatunek powinna się przynajmniej tolerować. Autor twierdzi, że „gdyby ludzkość nie była fikcją, to byłaby potworną anomalią świata.”¹⁴ Wrogi nastrój wśród narodów nie płynie z odmienności fizycznej bądź psychicznej. Przyczyna główna tkwi w walce o byt, o miejsce na Ziemi. W rzeczywistości toczy się wśród ludzi podwójna walka o byt. Aktorem obu walk jest człowiek. Najpierw jest on organizmem, jak wszystkie inne, potem człowiekiem swego społeczeństwa. Jako organizm kieruje się egoizmem osobistym, a jako cząstka społeczeństwa kieruje się altruizmem, który jest znowu egoizmem klasy, do której człowiek należy. Gdy w grę wchodzi interesy całego społeczeństwa, występuje wyższa forma altruizmu, którą można nazwać egoizmem narodowym.

Te rozważania ukazują, że „ludzkość” nie jest realnością, że są realnościami tylko narody. „Wszelka całość naturalna jest najekonomiczniejszą formą bytu w środowisku, które ją wydało. Gdyby ludzkość była tym, za co ją brano, wtedy nawet jeżeliby coś rozpełtało na czas pewien antagonizmy, musiałyby one rychło zniknąć, dążąc do równowagi. Gdyby język odrębny był tylko przeszkodą dla rozwoju ludzkości, mielibyśmy już jedną ludzkość — wszelkie narody zlałyby się od dawna, bo był na to czas.”¹⁵

Geneza pracy produkcyjnej w społeczeństwie

Powracając jeszcze raz do pytania, co uczyniło człowieka istotą społeczną, co stworzyło cywilizację, nie wystarczy stwierdzić, że mowa uczyniła człowieka ze zwierzęcia¹⁶. Mowa nie stanowi jeszcze źródła sił fizycznych pozwalających człowiekowi działać na rzecz cywilizacji. Do fizycznej produkcji nie wystarczają same słowa czy myśli. Potrzeba energii, sił fizycznych, a tych nie „produkuje” człowiek więcej niż zwierzę. Źródło twórczych sił fizycznych człowieka jest czysto fizjologiczne, a jego siedliskiem jest ciało. Obfitość tych sił obserwujemy dopiero w człowieku, a to dlatego, że organizm zwierzęcy funkcjonuje bardzo nieoszczędnie. Wszystkie organizmy rozporządzają olbrzy-

¹⁴ Ibidem, s. 130.

¹⁵ Ibidem, s. 137.

¹⁶ Ibidem, s. 144.

mim nadmiarem sił, który w chwilach niepowodzenia jest cennym zapasem, pomagającym w przetrwaniu: „Ten właśnie nadmiar siły żywej, ustawicznie trawiony przez zwierzę, jest ogromnym i cennym zapasem, z którego korzysta i w którym bierze początek wyższa forma życia, forma *D*.”¹⁷

W bycie społecznym nie przepada ten nadmiar sił całkowicie — tak jak w bycie gromadnym lub samotnym. Przynajmniej część energii pod postacią pracy twórczej (działań ludzkich) zużywa się na rzecz społeczeństwa. Im społeczeństwo wyżej rozwinięte, tym większą część tych sił przeznacza na twórczość społeczną.

Podstawowy problem sprowadza się do pytania: Co przyczynia się do przekształcenia nadmiaru sił na pożytek społeczeństwa? Genezę pracy produkcyjnej w społeczeństwie przeważnie tłumaczono przymusem fizycznym, ale moment przymusu (choć jest on ważnym czynnikiem w cywilizacji) nie przyczynił się do powstania cywilizacji. Dzieła ujarznienia cudzej energii fizycznej najmniejszym nakładem własnych sił dokonały wyrazy-bodźce; dopiero brzmienie wyrazu wywołuje w rzeczywistości *D* skutek społeczny. Brzmienie wyrazu wyzwala nagromadzone w innych osobnikach siły fizyczne. Wyrazy są, jak fale fizyczne, przedmiotami w przyrodzie, wchodzą w skład naszego środowiska. Zaczynają należeć do naszego środowiska (jako czynnik) dopiero wtedy, gdy wchodzą w stały kontakt ze światem rzeczywistości. Kojarzenie słów oznaczających przedmioty z obrazami przedmiotów jest sprawą prostą — inaczej niż w przypadku abstrakcji, kiedy ten sam wyraz każdy człowiek może kojarzyć z jakimś innym obrazem złożonym, abstrakcyjnym. Obrazy abstrakcyjne zatem nie układają się w żadnym umyśle podobnie pod wpływem jednakowego bodźca. Właśnie według Majewskiego „niezupełne podobieństwo obrazów abstrakcji, łączonych jednym słowem, jest przyczyną powstania i rozwoju cywilizacji.”¹⁸ W przypadku identyczności obrazów wywoływanych z obrazami wysyłającymi bodziec nie powstałby świat ludzkich abstrakcji, a w razie dużego podobieństwa byłyby tak samo zmienny, jak to ma miejsce w świecie organizmów. W społeczeństwie jednak bodziec wywołuje różne stany psychiczne, a w następstwie niejednakowe działania społeczne.

Ocena koncepcji Erazma Majewskiego

Przedmiotu nauki o cywilizacji nie omówiłam do końca, gdyż nie wyczerpałam zupełnie poglądów autora. Wartość i pełność twierdzeń Majewskiego dotyczących cywilizacji sprawiły, że jest to koncepcja warta zauważenia. Wyrażała ona nowe, a zarazem przeciwstawne w stosunku do rozpow-

¹⁷ Ibidem, s. 153.

¹⁸ Ibidem, s. 157.

szechnionych poglądów H. Spencera stanowisko. W Polsce był to bowiem okres propagowania teorii ewolucji scjentyzmu w naukach przyrodniczych, a neokantyzmu, krytycyzmu i neotomizmu w filozofii.

Komunikatywną funkcję mowy uznawano od dawna. Na uspołeczniającą jej rolę już wcześniej zwracał uwagę choćby L. H. Morgan, a później marksizm, socjologizm. Również udział mowy w rozwoju społeczeństwa ludzkiego, jego wiedzy i kultury rozpatrywał J. A. N. Condorcet. Od dawna też mowę wiązano z myśleniem ludzkim. Porównania społeczeństwa do organizmu dokonali wcześniej w socjologii naturaliści. Oczywiście jest faktem, że w koncepcji Majewskiego można zauważyć powielanie pewnych idei lansowanych przez naturalistów Europy Zachodniej, jednak sam autor głosząc monizm naturalistyczny (traktował cywilizację przyrodniczo), stał zarazem na stanowisku jakościowej odrębności i nieredukowalności życia społecznego. Porównanie cywilizacji z organizmem i mechanizmem powodowało błędne zaliczenie (np. przez W. Horodyskiego) E. Majewskiego do „organistów” w socjologii. Tymczasem stanowisko badacza było odmienne. Jego porównania miały jedynie na celu wykazanie jedności podstaw i planu budowy rzeczywistości przy równoczesnym zaakcentowaniu znaczenia różnic decydujących o odrębnym charakterze jakościowym zjawisk społecznych.

Odnosząc się z uznaniem do koncepcji Majewskiego, trzeba by zwrócić uwagę na słabszą stronę jego teorii — na utożsamienie cywilizacji z jednojęzycznym narodem. Wynikło to z prostego rozumowania: ponieważ mowa jest podstawowym łącznikiem społecznym, głównym czynnikiem uspołecznienia i ucywilizowania człowieka, to tym samym granice cywilizacji pokrywają się z granicami języka narodowego. Bez wspólnego języka nie może istnieć więź interpsychiczna, a więc nie może powstać nadorganiczna „realność D”. Wszelka cywilizacja, wszelkie życie duchowe są przeto produktami konkretnych, niepodobnych do siebie narodów, a państwo wielonarodowe jest tworem sztucznym. To utożsamienie cywilizacji z jednojęzycznym narodem wiązało się ściśle z poglądami politycznymi Majewskiego.

Zasługą badacza było natomiast wskazanie na analogię między siłami łączącymi zjawiska fizyczne i przyrodnicze a funkcją mowy pojmowanej jako łącznik społeczny. Doniosłość teorii Majewskiego polega na tym, że pozwalała ona wyjaśnić przyczyny uniezależnienia funkcji człowieka od jego budowy morfologicznej oraz uzasadnić, dlaczego tempo rozwoju społecznego jest niewspółmiernie szybsze i przestało być podporządkowane powolnej ewolucji biologicznej. Stosowana przez Majewskiego metoda analogii przyrodniczej ujawnia nowe i przydatne ujęcie zjawisk społecznych. Zgodnie z przewidywaniami W. M. Kozłowskiego nie wystarczała ona jednak do pełnego poznania własności społecznych¹⁹.

¹⁹ Zob. W. M. Kozłowski: *Czym jest cywilizacja. (E. Majewski, Nauka o cywilizacji)*. „Przegląd Filozoficzny” 1909, s. 2.

Jakkolwiek osiągnięcia E. Majewskiego były poprzedzone innymi podobnymi teoriami, to w świetle wyznawanych w jego czasach poglądów, dotyczących rozwoju społeczeństwa, zreferowane tu spostrzeżenia badawcze Majewskiego wzbogacają z pewnością dorobek nauki o społeczeństwie.

Гражина Шумера

TEORIA CIVILIZACJI
W INTERPRETACJI ERAZMA MAJEWSKIEGO

Резюме

Эразм Маевски в *Науке о цивилизации* занялся размышлениями о загадке человека и цивилизации с точки зрения как природоведения, так и социологии. Автор обратился к руководимым всеми явлениями „законам природы”, а различия между человеческим миром и миром органической природы рассматривал как разницу между качественно отдельными „реальностями” одного общего мира природы. Эту отдельную, наивысшую реальность, а тем самым и наивысшую форму жизни на Земле, называл цивилизацией. Эти выводы автор сделал на основе размышлений, в частности, об обобществляющей роли речи. Чтобы человеческие организмы могли соединиться в реально сверхграниценную существующую целость, способную кумулировать достижения, должно существовать общественное соединительное звено. Этим звеном является речь. Именно благодаря речи из необщественного естества образовалось естество общественное, однако кроме нее фактором действительной метаморфозы были искусственные инструменты и борьба за быт, а также взаимная зависимость и обмен услугами. Цивилизация представляет собой жизнь в значении как бы биологическом, в понимании, что качество общественной жизни является продолжением формы жизни в природе. Все формы психической связи между людьми — это только дополнение, расширение речи. Маевски занимается также критикой понятия человечества. На Земле нет человечества, есть только конкретные люди и народы.

Наиболее слабой стороной концепции Маевского было отождествление цивилизации с одноязычным народом, что вытекало из простого понимания: если речь является связующим звеном, главным фактором обобществления и цивилизации человека, то тем самым границы цивилизации совпадают с границами национального языка.

Grażyna Szumera

THE THEORY OF CIVILISATION
IN THE CONCEPTION OF ERAZM MAJEWSKI

Summary

In his *The science of civilisation* Erazm Majewski undertook the search for a solution to the problem of man and civilisation from the point of view both of natural science and also of

sociology. This author calls on the "law of nature" governing all phenomena, while the difference between the human world and the world of nature he treated as a qualitative difference between separate "realities" of one universal world of nature. This separate, highest reality, and hence also the highest form of life on earth he called civilisation. He reached these conclusions after pondering, among other things, the socialising role of speech. For human entities to unite in a supraboundary really existing whole, capable of accumulating achievements, there must exist a social bond. This bond is speech. From the nonsocial existence the social existence was created just due to speech, but alongside speech a vital factor in this metamorphosis were artificial tools and the struggle for existence and also mutual dependence and exchange of services. Civilisation is life in a kind of biological sense in this understanding that the quality of social life forms the further continuation of life forms in nature. All forms of psychological communication between people are only a supplement, a widening of speech. Majewski also undertook a critique of the conception of mankind. There is no mankind on earth, there only specific people or nations.

The weakest link in Majewski's conception was the identification of civilisation with a monolanguage nation. This resulted from simple reasoning since speech is the bond, the principal factor socialising and civilising man and thus also the boundaries of civilisation are coincident with the boundaries of the national language.