

Sonia Bukowska

## Cywilizacyjne aspekty rozważań nad człowiekiem w teorii Erazma Majewskiego

**Civilization issues of deliberations  
on a man in the conception of Erazm Majewski**

**Abstract:** The subject of the article is the concept of a man formed by a Polish philosopher and sociologist Erazm Majewski (1858—1922). The appropriate topic of the deliberations is preceded by a short reflection concerning the area of anthropological inquiry in the beginning of the 20<sup>th</sup> century. The analysis of Erazm Majewski's views raises the question of a research perspective established by the philosopher, and then the possibility to obtain an answer to the question of human nature on basis of the theory of civilization. A special attention was paid the premises, which as defined by Majewski, enabled a man to cross the borders of the animal world.

**Keywords:** man, civilization, nature, society, speech, physiological constraint, sociological necessity

Nietrudno zauważyć, że w rozważaniach nad genezą współczesnej antropologii filozoficznej powszechny jest pogląd, iż filozofia niemiecka nie tylko zapoczątkowała, ale przez wiele lat również określała obszar dociekań antropologicznych łączących aspekt historyczny i przyrodniczy, wiedzę naukową i poznanie filozoficzne. Oprócz Maxa Schelera (1874—1928), Helmutha Plessnera (1892—1985) czy Arnolda Gehlena (1904—1976) znaczący wpływ na rozwój nowego kierunku w refleksji nad człowiekiem wywarli także zwiazani z niemieckim obszarem językowym tacy filozofowie, jak: Ernst

Cassirer (1874—1945), Erich Rothacker (1888—1965), Theodor Litt (1880—1962), Otto Friedrich Bollnow (1903—1991), Wolf Lepenies (1941)<sup>1</sup>. W początkach XX wieku ten obszar refleksji filozoficznej kojarzy się zatem głównie z myślą niemiecką. Trzeba jednak zaznaczyć, że już kilkanaście lat przed opublikowaniem w 1928 roku przełomowych prac Schelera i Plessnera, w roku 1911 polski filozof i socjolog Erazm Majewski (1858—1922) wydał książkę pt. *Teoria człowieka i cywilizacji*<sup>2</sup>, w której sformułował koncepcję człowieka niewątpliwie wpisującą się w nurt poglądów prezentowanych później przez niemiecką antropologię filozoficzną. Podobnie bowiem jak filozofowie niemieccy, Majewski uważał, iż nowa koncepcja człowieka może wyłonić się dopiero ze współpracy filozofii i nauki, co w nowoczesnej antropologii znajdowało wyraz między innymi w zerwaniu z filozoficznymi tezami o człowieku, wywiedzionymi z założeń metafizycznych, i skoncentrowaniu się przede wszystkim na konkretnych sytuacjach warunkujących ludzkie życie. Istotnym elementem tych dociekań było także dążenie do określenia źródła aktywności specyficznie ludzkiej oraz miejsca i roli człowieka w świecie przyrodniczym i społecznym. Oczywiście, pomimo anty-metafizycznych ambicji naukowych antropologia nie przestała być dyscypliną filozoficzną, ponieważ dążąc do określenia swoistych cech rodzaju ludzkiego, nie unikała formułowania uogólnień oraz wartościowania różnych form życia społecznego<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Zob. H. PAETZOLD: *Człowiek*. W: *Filozofia. Podstawowe pytania*. Red. E. MARTENS, H. SCHNÄDELBACH. Tłum. K. KRZEMIENIOWA. Warszawa 1995, s. 486.

<sup>2</sup> *Teoria człowieka i cywilizacji* (wydana w 1911 roku w Warszawie i Paryżu) to drugi tom czterotomowego dzieła Erazma Majewskiego pt. *Nauka o cywilizacji*, które swego czasu przyniosło autorowi dość duży rozgłos i uznanie. Pierwszy tom zatytułowany *Prolegomena i podstawy do filozofii dziejów i socjologii* ukazał się w 1908 roku (jednocześnie w Warszawie i w Paryżu, drugie wydanie francuskie — w 1910 roku), trzeci tom pt. *Kapitał. Rozbiór podstawowych zjawisk i pojęć gospodarczych* został wydany w 1914 roku (już tylko w Warszawie, ale w ciągu siedmiu lat miał sześć wydań; Majewski podjął w nim między innymi polemikę z *Kapitałem* Marksa). Pośmiertnie, bo w 1923 roku, drukiem ukazał się ostatni, czwarty tom *Nauki o cywilizacji* (logicznie miał być trzeci) pt. *Narodziny i rozwój ducha na Ziemi*. Na marginesie warto odnotować, że oprócz osiągnięć w dziedzinie filozofii i socjologii kultury (cywilizacji) Majewski miał znaczące osiągnięcia w zakresie nauk przyrodniczych, językoznawstwa, leksykografii, etnologii i ekonomii. Trwale miejsce zapewnił sobie także w dziedzinie archeologii oraz prehistorii, która stanowiła ważne ogniwo w badaniach z dziedziny filozofii cywilizacji (zajmując się antropogenezą, dowodził między innymi, że człowiek żył na Ziemi przynajmniej od początku miocenu).

<sup>3</sup> H. PAETZOLD: *Człowiek*. W: *Filozofia. Podstawowe pytania...*, s. 488—489. Zob. też *Słownik pojęć filozoficznych*. Red. W. KRAJEWSKI. Warszawa 1996, s. 17—18.

Wyniki badań teorii Erazma Majewskiego nie pozostawiają wątpliwości, że jego *Nauka o cywilizacji* jest syntezą wiedzy i poglądów na temat genezy człowieka, jego kultury oraz mechanizmu ich dalszego rozwoju, których zakres teoretyczny określa przyjęte stanowisko naturalistyczne. Już we wstępie do pierwszego tomu swojego dzieła Majewski napisał wprost: „Nie tylko na organizm i czyny człowieka, lecz i na społeczeństwa, ich ustroj oraz na całe dzieje ludzkości należy patrzeć oczyma przyrodnika”<sup>4</sup>. Trzeba jednak podkreślić, że opowiadając się za radykalnym monizmem naturalistycznym, Majewski nie był zwolennikiem redukcjonizmu i podobnie jak Ludwik Gumplowicz, nie zgadzał się z dość powszechnym w tym okresie poglądem, że poznanie praw przyrody zdobyte drogą obserwacji zjawisk biologicznych czy fizycznych daje dostateczną podstawę do zrozumienia życia społecznego z tego prostego powodu, że jest ono częścią przyrody<sup>5</sup>. Zdaniem Majewskiego, człowiek, chociaż należy do świata zwierzęcego, tworzy jednak własny, „swoisty świat”, do którego poznania i zrozumienia nie wystarczą metody wypracowane w badaniach nad przyrodą. „Ciało społeczne jest ustrojem tak na wskroś swoistym i bezprzykładnym — pisał — że porównywać go z innymi ustrojami można tylko w cechach najbardziej zasadniczych, będąc z góry przygotowanym, że poza ich zakresem cała masa zjawisk życiowych będzie przybierać całkowicie odmienne postaci”<sup>6</sup>. Konsekwencją takiego stanowiska było przekonanie, że istotę człowieka może wyjaśnić dopiero oparta na biologicznej koncepcji rozwoju teoria cywilizacji. Dla Erazma Majewskiego zasadnicza odpowiedź na pytanie o ludzką naturę okazała się zatem bardziej złożona i bardziej skomplikowana, niż wynikałoby to z przyjętej perspektywy badawczej. Filozof nie miał wątpliwości, że człowiek genetycznie jest częścią świata przyrody, że „korzeniami sięga do świata zwierzęcego, z którego się wyłonił”<sup>7</sup>, ale w refleksji nad ludzką naturą kluczową kwestią jest znalezienie odpowiedzi na pytanie: co spowodowało, że człowiek stał się wyjątkową istotą na ziemi, co człowieka uczyniło człowiekiem?. Jak już wspomniałam, w teorii Majewskiego rozstrzygnięcie tej kwestii ściśle wiąże się z ujmowaną w perspektywie naturalistycznej koncepcją cywilizacji. Niezależnie bowiem od przekonania, że „między zwie-

<sup>4</sup> E. MAJEWSKI: *Nauka o cywilizacji*. T. 1: *Prolegomena i podstawy do filozofii dziejów i socjologii*. Warszawa 1908, s. 26.

<sup>5</sup> Zob. G. SZUMERA: *Cywilizacja w myśli polskiej. Poglądy filozoficzno-społeczne Erazma Majewskiego*. Katowice 2007, s. 25.

<sup>6</sup> E. MAJEWSKI: *Nauka o cywilizacji*. T. 1: *Prolegomena i podstawy do filozofii dziejów i socjologii...*, s. 276—277.

<sup>7</sup> *Ibidem*, s. 72.

rzęciem a człowiekiem przepaści jakościowej nie było i nie ma”<sup>8</sup>, dla polskiego filozofa nie ulegało zarazem wątpliwości, że człowieka nie można uznać za dzieło samej przyrody, lecz jest on także wytworem społeczeństwa<sup>9</sup>, a dokładniej mówiąc — wytworem cywilizacji. W jego koncepcji cywilizacja jest „czymś zupełniejszym od społeczeństwa”<sup>10</sup>, jest „najobszerniejszym na Ziemi naturalnym układem żywym, czyli biomechanizmem”<sup>11</sup>. Społeczeństwo stanowi jedynie część składową cywilizacji (oprócz czynności społecznych i wyników tych czynności)<sup>12</sup>, jest tylko substratem, na którym w formie procesów społecznych cywilizacja się rozwija<sup>13</sup>. Odrzucając możliwość istnienia w dziejach ludzkich stanu całkowitego braku cywilizacji, Majewski twierdził, że nawet w odległej przeszłości prehistorycznej nie znajdziemy człowieka absolutnie niecywilizowanego. „Był w tej fazie niegdyś i przez długie zapewne tysiąclecia cały ród ludzki, okres ten jednak musimy uważać za przedludzki, za okres stawania się nie-człowieka człowiekiem”<sup>14</sup> — pisał. Cywilizacja wyznaczała więc początek człowieczeństwa, ale trzeba też mieć na uwadze, że w koncepcji Majewskiego określała ona także granice społecznego rozwoju człowieka: jako najwyższa, odrębna realność<sup>15</sup> była ostatecznym podmiotem procesu dziejowego. Należy podkreślić, że nie chodziło przy tym o jakąś cywilizację ogólnoswiatową, gdyż polski filozof zdecydowanie nie zgadzał się

<sup>8</sup> E. MAJEWSKI: *Nauka o cywilizacji*. T. 2: *Teoria człowieka i cywilizacji*. Warszawa 1911, s. 41.

<sup>9</sup> Zob. ibidem, s. 93, 145. Majewski uważał, że istota ludzka nie może istnieć poza cywilizacją, gdyż w zasadzie rodzi się ona dwukrotnie: pierwszy raz jako biologiczny organizm — jest „dziełem” rodziców, a drugi raz jako człowiek — jest wytworem społeczeństwa. Jak ujął to L. Gawor: „Stąd człowiekowi nie jest dane wykroczyć poza dane mu z góry kulturowe uwarunkowania”. L. GAWOR: *Myśliciele mało znani. Filozofia polska końca XIX wieku i pierwszych dekad XX stulecia*. Rzeszów 2011, s. 107.

<sup>10</sup> E. MAJEWSKI: *Nauka o cywilizacji*. T. 1: *Prolegomena i podstawy do filozofii dziejów...*, s. 304.

<sup>11</sup> E. MAJEWSKI: *Nauka o cywilizacji*. T. 2: *Teoria człowieka i cywilizacji...*, s. 17.

<sup>12</sup> Zob. E. MAJEWSKI: *Nauka o cywilizacji*. T. 1: *Prolegomena i podstawy do filozofii dziejów...*, s. 298.

<sup>13</sup> Zob. ibidem, s. 302.

<sup>14</sup> Ibidem, s. 39.

<sup>15</sup> W teorii E. Majewskiego cywilizacja, nazwana „realnością D”, była końcowym etapem procesu rozwojowego, czyli „trzykroć złożoną” postacią życia. Jej powstanie poprzedziły narodziny życia (biogenna — realność A), powstanie komórki (realność B) oraz ukształtowanie się organizmu (realność C). Zob. E. MAJEWSKI: *Nauka o cywilizacji*. T. 2: *Teoria człowieka i cywilizacji...*, s. 21. IDEM: *Nauka o cywilizacji*. T. 1: *Prolegomena i podstawy do filozofii dziejów...*, s. 97: „Krótko mówiąc, powstała z martwego białka drobina białka żywego (biogena), a z nim nowe na Ziemi zjawisko życia”.

z podstawowym dla ewolucjonizmu założeniem o jedności ludzkości<sup>16</sup> i podmiot dziejów utożsamiał z wieloma odrębnymi cywilizacjami. Zauważmy, że pogląd, w którym ludzkość ustąpiła miejsca cywilizacjom, w pierwszej połowie XX wieku stanowił przełom w spojrzeniu na całokształt historii i sytuował E. Majewskiego obok tak wybitnych teoretyków cywilizacji, jak Feliks Koneczny, Oswald Spengler czy Arnold J. Toynbee<sup>17</sup>.

Analizując różnice między społeczeństwem ludzkim a bytem gromadnym, charakterystycznym dla świata zwierzęcego, Majewski zwrócił uwagę przede wszystkim na dwa aspekty związane z tym zagadnieniem. Stwierdził mianowicie, że w odróżnieniu od gromady, która złożona jest z jednostek jednakowych zarówno pod względem morfologicznym, jak i funkcjonalnym, społeczeństwo stanowi naturalny związek jednostek biologicznych, jednakowych morfologicznie, ale o zróżnicowanych oraz zmiennych funkcjach<sup>18</sup>. Należy jednak wyraźnie zaznaczyć, że Majewskiemu nie chodziło o sam fakt istnienia podziału funkcji w ludzkim świecie, lecz o podkreślenie, że w świecie zwierzęcym podział czynności jest zawsze uwarunkowany biologicznie, czyli wynika z różnorodności morfologicznej (na przykład mrówki robotnice, żołnierze, królowa), a człowiek niezależnie od różnorodności i zmienności funkcji, jakie pełni w społeczności, pod względem morfologicznym nie różni się od innych przedstawicieli swojego gatunku. „Próżno by szukać między ludźmi jednakowości (oczywiście funkcjonalnej i psychicznej), która cechuje zwierzęta jednego gatunku. Więż społeczna kopie i utrzymuje od kolebki różnice między ludźmi, tym głębsze, im »całość społeczna«

---

<sup>16</sup> Majewski dowodził, że „ludzkość” jest tylko fikcją, bo gdyby miała istnieć realnie, byłaby jedynym gatunkiem w przyrodzie, który wciąż niszczy i zwalcza sam siebie. Zob. A. WALICKI: *Filozoficzna problematyka w socjologii na tle ideologii politycznych i prądów umysłowych epoki*. W: *Zarys dziejów filozofii polskiej 1815—1918*. Red. A. WALICKI. Warszawa 1986, s. 394. Zob. też R. PIOTROWSKI: *Dwie doktryny cywilizacyjne. Koneczny a Majewski*. „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 2007, t. 52, s. 223—224.

<sup>17</sup> Konecznego i Spenglera łączył z Majewskim także stosunek do samej kategorii „ludzkości”. Dla polskiego filozofa „Jakikolwiek zrzeszenie wszechludzkie jest utopią absurdalną” (F. KONECZNY: *O ład w historii. Z dodatkami o twórczości i wpływie Konecznego*. Warszawa—Struga 1991, s. 20), według Spenglera zaś „Ludzkość jest pojęciem zoologicznym lub pustym słowem” (cyt. za: A. KOŁAKOWSKI: *Spengler*. Warszawa 1981, s. 182). Stanowisko Toynbeego w tej kwestii nie było już tak jednoznaczne.

<sup>18</sup> Zob. E. MAJEWSKI: *Nauka o cywilizacji*. T. 1: *Prolegomena i podstawy do filozofii dziejów...*, s. 64—65. Na znaczenie, jakie dla życia społecznego ma zróżnicowanie funkcjonalne osobników ludzkich, zwracał w tym czasie uwagę także inny przedstawiciel nurtu naturalistycznego w myśli polskiej Napoleon Cybulski (1854—1919).

jest bardziej rozwinięta”<sup>19</sup> — pisał. Tak więc, według Majewskiego, niezależność funkcjonowania organizmu od jego budowy morfologicznej i niezależna od niej możliwość zmiany czynności stanowiły własność wyjątkową, odróżniającą świat społeczny od świata biologicznego i fizycznego.

Na różnice między tymi światami wskazywać miała także ich geneza: Majewski zdecydowanie odrzucał tezę, że społeczeństwo mogło powstać na podłożu rodzinnym czy zbiorowym, ponieważ jak podkreślał, takie struktury występują w świecie zwierzęcym i nie wywołują skutków cywilizacyjnych. Dlatego uznał, że musi istnieć innego rodzaju przyczyna uspołeczniająca przodka człowieka. Co zatem spowodowało, że człowiek przekroczył granice świata zwierzęcego, dlaczego zwierzęta nie tworzą społeczeństw i cywilizacji? Odpowiedź, jakiej udzielił na tak sformułowane pytanie, może wydać się zaskakująca, stwierdził bowiem, że „Praczniołek przetworzył się w człowieka przez zbieg okoliczności wyjątkowych”<sup>20</sup>. Nie pozostawił jej jednak bez wyjaśnienia. Dowodząc, że typ ludzki jest jednym z najstarszych i najbardziej konserwatywnych wśród ssaków (w tej kwestii nie zgadzał się więc z większością zwolenników teorii ewolucji: uważał, że już w końcu miocenu postać człowieka w najważniejszych szczegółach swej budowy musiała być bardzo podobna do dzisiejszej, a w pliocenie w zasadzie nie było już żadnej różnicy w tym zakresie), uznał, że w toku ewolucji, a zwłaszcza ewolucji ssaków, postępował proces pogłębiania się cech zwierzęcych, przejawiający się przede wszystkim w coraz większej specjalizacji i różnicowaniu morfologicznym. Ale proces ten nie dotyczył człowieka, który nie zszedł z drogi rozwoju przeciętnego ssaka i „utrzymał się szczęśliwie do końca na najgładszej drodze wielostronności i przeciętności”<sup>21</sup>. Podstawową przesłanką wyjścia człowieka ze świata zwierzęcego były więc w rozumieniu Majewskiego konserwatyzm, przeciętność i brak specjalizacji. Do czynników sprzyjających temu zjawisku filozof zaliczał także uwolnienie rąk od czynności lokomocyjnych i przybranie postawy wyprostowanej, co dawało szansę produkowania sztucznych narzędzi, przejście od życia leśnego i nocnego do życia dziennego na otwartej przestrzeni, wreszcie łączenie się w gromady. Wszystkie te czynniki były zbiegiem okoliczności, które doprowadziły do przekształcenia się zwierzęcej sygnalizacji akustycznej, związanej z materialnym nośnikiem, jakim są wibracje powietrza i działanie układu nerwowego, w mowę ludzką przekraczającą barierę

<sup>19</sup> E. MAJEWSKI: *Nauka o cywilizacji*. T. 2: *Teoria człowieka i cywilizacji...*, s. 41.

<sup>20</sup> *Ibidem*, s. 36.

<sup>21</sup> E. MAJEWSKI: *Nauka o cywilizacji*. T. 1: *Prolegomena i podstawy do filozofii dziejów...*, s. 186.

mowy „wrodzonej”, powszechnej i jednolitej w ramach danego gatunku<sup>22</sup>. I dopiero ta ostatnia okoliczność, czyli wytworzenie się ludzkiej mowy, uczyniła z człowieka materiał społeczny oraz zdecydowała o powstaniu społeczeństwa. Innymi słowy, w koncepcji E. Majewskiego język, a nie jak najczęściej uważali zwolennicy materializmu, sztuczne narzędzia, okazał się zasadniczym łącznikiem społecznym przesądającym o swoistości gromad ludzkich. Nie oznacza to jednak, że filozof nie dostrzegał znaczenia narzędzi jako czynnika zacieśniającego więź społeczną — ich usprawnianie wymagało przecież poszerzania zakresu słownictwa. Jak trafnie ujęła to Grażyna Szumera: „Przemiany w rozwoju narzędzi, jakie tworzą ludzie, mają swe źródło w zastosowaniu przez jednostkę wiedzy teoretycznej, która płynie z cywilizacji, a nie od danego osobnika”<sup>23</sup>.

Oczywiście, pogląd, iż bez języka niemożliwe byłoby życie społeczne, nie jest nowy, bo znajdziemy go już w koncepcji Arystotelesa, ale można też zgodzić się z Jerzym Szackim, że „Majewski wyszedł w tej sprawie poza ogólniki i komunały, budując koncepcję człowieka jako »zwierzęcia mówiącego« i wysuwając język na czoło czynników uspołecznienia”<sup>24</sup>. Szacki stwierdził wręcz, że jest to jeden z przykładów dobrych pomysłów Majewskiego, które jednak weszły do nauki za sprawą kogoś innego (w tym przypadku Georga Herberta Meada, który także szukał odpowiedzi na pytanie o granicę między światem zwierzęcym a ludzkim). Trzeba podkreślić, iż pogląd akcentujący rolę języka w przekraczaniu granicy świata zwierzęcego i tworzeniu społeczeństw niewątpliwie wpisywał się w nurt nowoczesnej refleksji nad człowiekiem. Znalazł on wyraz między innymi w koncepcjach A. Gehlena i E. Cassirera. Według Gehlena, człowiek został biologicznie zmuszony do stworzenia sobie drugiej natury (kultura), a za jedną z zasadniczych cech ludzkiej struktury życia uznał „odciążanie”, czyli procesy, które umożliwiły człowiekowi uwolnienie się od bezpośredniego nacisku działających na niego okoliczności<sup>25</sup>.

<sup>22</sup> Zob. A. KOŁAKOWSKI: *Koncepcja cywilizacji Erazma Majewskiego*. W: *Erazm Majewski i Warszawska Szkoła Prehistoryczna na początku XX wieku*. Red. S.K. KOZŁOWSKI, J. LECH. Warszawa 1996, s. 144—145.

<sup>23</sup> G. SZUMERA: *Cywilizacja w myśli polskiej. Poglądy filozoficzno-społeczne Erazma Majewskiego...*, s. 57. Zob. też SZYMAŃSCY A. i J.: *Cywilizacja w koncepcji filozoficznej Erazma Majewskiego*. „*Studia Filozoficzne*” 1975, nr 8 (117), s. 113.

<sup>24</sup> J. SZACKI: *Erazm Majewski — socjolog*. W: *Erazm Majewski i Warszawska Szkoła Prehistoryczna...*, s. 136.

<sup>25</sup> Zob. A. GEHLEN: *Obraz człowieka*. W: IDEM: *W kregu antropologii i psychologii społecznej*. Tłum. K. KRZEMIENIOWA. Warszawa 2001, s. 85. „Nasze zachowanie staje się coraz różnorodniejsze, zarazem jednak coraz bardziej potencjalne, coraz bardziej jest tylko »możliwością« — pisał.

Szczególne znaczenie już w najwcześniejszych fazach tych procesów przypisał właśnie językowi — uważał, że język wyzwala człowieka z zakłętą kręgu bezpośredniości, w którym zawsze zamknięte jest zwierzę, bo dopiero „poczynając od mowy, myślenie dąży stopniowo ku swej pełnej niezależności od Tu i Teraz i może otwierać się na świat”<sup>26</sup>. W ujęciu Cassirera natomiast tworzenie kultury było czynnością „logiczną” w tym znaczeniu, że podlegało ono pewnym regułom i zasadom, nazywanym formami symbolicznymi, a człowiek został zdefiniowany jako *animal symbolicum* (rzeczywistość zawsze postrzegana przez pryzmat całej siatki językowych, religijnych, artystycznych i naukowych obrazów i pojęć)<sup>27</sup>. Cassirer uważał, że tylko dzięki formom symbolicznym, czyli między innymi dzięki językowi, człowiek wyzwala się z przypadkowości i obcości istnienia, konstruuje z rzeczywistości zastanej, chaotycznej i przypadkowej rzeczywistość sensowną i „ludzką”: to język pozwala ten świat nazywać i przedstawiać, sztuka i mit — wyrażać go, a nauka określa jego znaczenie<sup>28</sup>.

W rozważaniach Majewskiego nad ludzką mową nie można pominąć kwestii dotyczących możliwości i warunków jej przyswajania. Jak wynika z jego wywodów, mowa nie jest ani dowolnym, ani umówionym, lecz koniecznym i gotowym środkiem porozumiewania się, jest „koniecznością socjologiczną”. Wprawdzie człowiek podobnie jak zwierzę rodzi się z mową swojego gatunku (chodzi o okrzyki, modulację głosu), czyli przynosi na świat umiejętność komunikowania się charakterystyczną dla zwierząt, ale ludzkiego języka musi się dopiero nauczyć od otoczenia. Należy podkreślić słowo „musi”, ponieważ Majewski nie miał wątpliwości, że człowiek, przychodząc na świat, styka się z językiem jako czymś gotowym i nie może zrezygnować z jego przyswojenia. Nie tylko dziecko, lecz także dorosły, jeśli chce być zrozumiany, nie może nie przyjąć danego języka. W samym procesie nabywania języka w świecie ludzkim i w świecie zwierzęcym nie zauważymy zatem większych różnic: i w jednym, i w drugim przypadku wiąże się z nim przymus. W przeciwieństwie jednak do świata zwierzęcego, w którym dziedziczy się „mowę” wraz z cechami gatunkowymi, w odniesieniu do ludzi nie jest to przymus fizjologicz-

<sup>26</sup> Ibidem, s. 88.

<sup>27</sup> Zob. E. CASSIRER: *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*. Tłum. A. STANIEWSKA. Warszawa 1998, s. 69—70.

<sup>28</sup> Cassirer napisał: „Człowiek nie może dokonać nic więcej w dziedzinie języka, religii, sztuki, nauki, jak zbudować swój własny, symboliczny świat, który pozwala mu rozumieć i interpretować, formułować i organizować, syntetyzować i uniwersalizować jego ludzkie doświadczenie”. Ibidem, s. 349.



ny, lecz przymus społeczny<sup>29</sup>. Kolejną ważną cechą odróżniającą nas w tym zakresie od zwierząt jest możliwość rezygnacji ze swojego języka. Majewski uważał, że człowiek, w przeciwieństwie do zwierzęcia, które jest niejako „zrosnięte ze swą ubogą mową”, może swój język odrzucić, aby przyjąć inny, a jest to możliwe dlatego, że język ludzki żyje poza człowiekiem. „Zważmy to dobrze, że nie język żyje w człowieku jako jednostce, lecz raczej człowiek w języku”<sup>30</sup> — pisał. Słowem, język był dla niego rodzajem społecznego kapitału, który zaczął się tworzyć już wtedy, gdy jeszcze nieczłowiek przetwarzał się w człowieka, i odtąd nie tylko trwa, lecz także stale się powiększa. Dzięki temu mowa rozbudowana przez pismo, cyfry i rysunek<sup>31</sup> mogła być wzbogacana o niezbędny zasób słów, potrzebny w wypełnianiu nowych funkcji komunikacyjnych i poznawczych. Bez niej, jak twierdził Majewski, nie rozwinęłyby się także psychika indywidualna i zbiorowa, łączność między ludźmi, wiedza i myślenie abstrakcyjne, czyli to wszystko, co łączył z pojęciem ludzkiej duszy. „Dusza nie może być poza społeczeństwem, tj. tam gdzie brak symbolów akustycznych lub optycznych, czyli »mówionego«”<sup>32</sup> — pisał. Należy dodać, że w teorii sformułowanej przez Majewskiego rozwojowi mowy człowiek miał zawdzięczać także rozwój mózgu, czyli wytworzenie się tych jego części, których nie znajdziemy u żadnego z przedstawicieli świata zwierząt i które również wiążą się z procesem uspołecznienia człowieka. To ludzki aparat mowy „uczynił ludzi z całości otwartych jednostronnie — otwartymi względem siebie obustronnie”<sup>33</sup>. Wyjaśnienie znajdziemy już w samej specyfice ludzkiej mowy, rozwijającej zarówno te części mózgu, które odbierają cudzą mowę, jak i te, które odpowiadają za wysyłanie własnej. Krótko mówiąc, bez ośrodka wysyłającego specjalne, złożone dźwięki-wibracje, stanowiące mowę, nie byłoby w mózgu tych jego części, które przyjmują dźwięki, a następnie zamieniają je w wyobrażenia i pojęcia.

Reasumując, w myśl koncepcji Majewskiego mowa umożliwiła człowiekowi przekroczenie granicy świata zwierzęcego i zdecydowała

<sup>29</sup> Zob. E. MAJEWSKI: *Nauka o cywilizacji*. T. 2: *Teoria człowieka i cywilizacji...*, s. 46—49.

<sup>30</sup> *Ibidem*, s. 51.

<sup>31</sup> Majewski pisał: „Jeśli też mowa cudów dokazała, pismo dokonało przewrotu w dziedzinie umysłowej [...]. Łącznik akustyczny, stawszy się także optycznym, sięgnął daleko poza granice głosu oraz pamięci indywidualnej, jak również społecznej (tradycji ustnej)”. E. MAJEWSKI: *Nauka o cywilizacji*. T. 4: *Narodziny i rozwój ducha na Ziemi*. Warszawa 1923, s. 174.

<sup>32</sup> E. MAJEWSKI: *Nauka o cywilizacji*. T. 2: *Teoria człowieka i cywilizacji...*, s. 83.

<sup>33</sup> E. MAJEWSKI: *Nauka o cywilizacji*. T. 1: *Prolegomena i podstawy do filozofii dziejów...*, s. 159.

o powstaniu społeczeństwa. Ale, jak wynika to z niniejszych rozważań, dla polskiego myśliciela społeczeństwo nie stanowiło jeszcze realnej i samodzielnie bytującej całości: całokształt przejawów egzystencji społecznej zawierał się dopiero w „realności D”, czyli w cywilizacji. Mając wszakże na uwadze, że w mowie Majewski widział podstawowy element czyniący z człowieka materiał społeczny, trudno byłoby podważyć pogląd będący konsekwencją takiego stanowiska, który można by sprowadzić do trafnego spostrzeżenia Stanisława Borzyma, iż według Majewskiego, „to właśnie cywilizacja jest tym, co czyni nas ludźmi”<sup>34</sup>. Innymi słowy, cywilizacja oprócz materialnych wytworów życia społecznego musiała obejmować także całokształt idei społeczeństwa. Majewski nie miał wątpliwości, że „Nas, ludzi, czynią składnikami ustroju D tylko idee wspólne, idee ludzkie”<sup>35</sup>, a zerwanie tej więzi społecznej było dla niego równoznaczne z powrotem człowieka do poziomu zwierzęcego.

Oczywiście, zaprezentowane dociekania sygnalizują zaledwie kilka zagadnień, które Erazm Majewski zawarł w swojej teorii człowieka. Mam jednak nadzieję, że nawet na podstawie zarysowanej w niniejszym artykule problematyki, można zauważyć wpływ polskiego myśliciela na kształtowanie się nowego obrazu człowieka w nowoczesnej antropologii filozoficznej pierwszej połowy XX wieku.

## Bibliografia

- BORZYM S.: *Filozofia polska 1900—1950*. Wrocław—Warszawa—Kraków 1991.
- CASSIRER E.: *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*. Tłum. A. STANIEWSKA. Warszawa 1998.
- GAWOR L.: *Myśliciele mało znani. Filozofia polska końca XIX wieku i pierwszych dekad XX stulecia*. Rzeszów 2011.
- GEHLEN A.: *Obraz człowieka*. W: IDEM: *W kręgu antropologii i psychologii społecznej*. Tłum. K. KRZEMIENIOWA. Warszawa 2001.
- KOŁAKOWSKI A.: *Koncepcja cywilizacji Erazma Majewskiego*. W: *Erazm Majewski i Warszawska Szkoła Prehistoryczna na początku XX wieku*. Red. S.K. KOZŁOWSKI, J. LECH. Warszawa 1996.

<sup>34</sup> S. BORZYM: *Filozofia polska 1900—1950*. Wrocław 1991, s. 83.

<sup>35</sup> E. MAJEWSKI: *Nauka o cywilizacji*. T. 1: *Prolegomena i podstawy do filozofii dziejów...*, s. 313.

- KOŁAKOWSKI A.: *Spengler*. Warszawa 1981.
- KONECZNY F.: *O ład w historii. Z dodatkami o twórczości i wpływie Konecznego*. Warszawa—Struga 1991.
- MAJEWSKI E.: *Nauka o cywilizacji*. T. 1—4. Warszawa 1908, 1911, 1914, 1923.
- PAETZOLD H.: *Człowiek. W: Filozofia. Podstawowe pytania*. Red. E. MARTENS, H. SCHNÄDELBACH. Tłum. K. KRZEMIENIOWA. Warszawa 1995.
- PIOTROWSKI R.: *Dwie doktryny cywilizacyjne. Koneczny a Majewski*. „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 2007, t. 52, s. 217—230.
- Słownik pojęć filozoficznych*. Red. W. KRAJEWSKI. Warszawa 1996.
- SZACKI J.: *Erazm Majewski — socjolog*. W: *Erazm Majewski i Warszawska Szkoła Prehistoryczna na początku XX wieku*. Red. S.K. KOZŁOWSKI, J. LECH. Warszawa 1996.
- SZUMERA G.: *Cywilizacja w myśli polskiej. Poglądy filozoficzno-społeczne Erazma Majewskiego*. Katowice 2007.
- SZYMAŃSCY A. i J.: *Cywilizacja w koncepcji filozoficznej Erazma Majewskiego*. „Studia Filozoficzne” 1975, nr 8 (117), s. 107—119.
- WALICKI A.: *Filozoficzna problematyka w socjologii na tle ideologii politycznych i prądów umysłowych epoki*. W: *Zarys dziejów filozofii polskiej 1815—1918*. Red. A. WALICKI. Warszawa 1986.