

Robert Piotrowski (Warszawa)

Dwie doktryny cywilizacyjne. Koneczny a Majewski

I

Filozoficzne rozważania na temat cywilizacji w ostatecznym rozrachunku stoją pod znakiem zapytania o ich prawomocność. Zdawałoby się, iż studia cywilizacyjne winniśmy zostawić antropologom, historykom, politologom i innym przedstawicielom nauk szczegółowych. Filozofie cywilizacji natomiast powinny zostać odłożone do antykwariatu doktryn spekulatywnych. Odpowiedź filozofów na takie pytanie da się łatwo przewidzieć: każda teoria cywilizacji zakłada jakąś jej filozofię. Ale typów tej filozofii jest ledwie kilka, przeto zasadne jest pytanie, czy wobec postępów kulturoznawstwa istnieją jakieś powody – poza antykwarycznymi, które usprawiedliwiałyby referowanie dawnych koncepcji tego czy innego rodzaju, skoro mamy nowsze, w domyśle: zbudowane przy pomocy wyników aktualnych badań, a przede wszystkim jakoś uwzględniające wydarzenia, które zaszły na przełomie XX w.

A jednak kumulatywny postęp nauk szczegółowych, szczególnie społecznych nie zawsze koreluje z dopracowywaniem ich paradygmatów. Bywa wręcz odwrotnie, przez co pierwotna postać jakiejś idei filozoficznej może okazać się bogatsza i po prostu ciekawsza niż jej późniejsze formy. Czasami postać pierwotna lepiej ujawnia swój aspekt spekulatywny, zamaskowany późniejszymi, kolejnymi próbami „naukowego udowodnienia”. Zdarza się i tak, że oryginalna idea filozoficzna zostaje zarzucona z przyczyn politycznych albo przeciwnie, ulega upolitycznieniu. Przykładami są dwie doktryny, które zestawiamy w niniejszym artykule. W naszym pojęciu egzemplifikują przeciwstawne a uzupełniające się

paradygmaty nauki o kulturze. To, że stworzyli je Polacy: Feliks Koneczny (1862–1949) i Erazm Majewski (1858–1922) jest z historycznego punktu widzenia znamienne, choć rzecz jasna nie wpływa na ich analizę. Zresztą, o ile wiemy, doktryny Konecznego i Majewskiego nie były jeszcze systematycznie porównywane¹. A jest to chyba porównanie interesujące samo w sobie, skoro z jednej strony Majewski był, obok Spencera i Znanieckiego, jednym z głównych źródeł inspiracji doktryny Konecznego, a z drugiej sam jest godzien uwagi, niezależnie od paradygmatu, który reprezentuje.

Na użytek niniejszego artykułu przypomnimy jeszcze dobrze znany fakt, iż definicje terminu „cywilizacja” odznaczają się – podobnie jak określenia „kultura” – systematyczną wieloznacznością. Nie będziemy wyliczać tych znaczeń, tym bardziej, że zostało to już wielokrotnie zrobione². Zauważymy tylko, że różne pojęcia cywilizacji układają się w dwie grupy niezbyt ostro wyróżnione przez to, które pojęcie uważa się za główne. M.in. w filozofii polskiej, utrzymuje się, skądinąd przydatne, *przeciwstawienie* cywilizacji i kultury³. Kulturę rozumie się jako pewien stan wewnętrzny człowieka wyniesionego ponad własną naturę, zaś cywilizację jako zbiór okoliczności zewnętrznych, oczywiście społecznych. Kulturalnym się jest, w cywilizacji się żyje. Można przeto zacząć od bieguna kultury – lub przeciwnie, od cywilizacji, co niniejszym czynimy. W dość powszechnym pojęciu okazuje się ona dorobkiem zbiorowym (duchowym, w tym organizacyjnym, oraz materialnym) ludzi „kulturalnych”. Jeżeli nie dokona się uszczegółowienia, to zostajemy przy czymś, co można nazwać folklorystycznym pojęciem cywilizacji. Natomiast uszczegółwić „cywilizację” można dwojako: skupiając się na społecznościach wytworzących i podtrzymujących stan cywilizacyjny lub na jego aspekcie normatywno-systemowym. Przypadek pierwszy nazywamy „populacyjnym”, drugi „strukturalnym” albo „typologicznym”.

Ktoś mógłby powiedzieć, że nie ma społeczności, która by nie była systemem funkcjonującym zgodnie z jakimiś normami, zatem przedstawiona opozycja jest sztuczna. Trudno się z tym nie zgodzić, wszak historia filozofii cywilizacji dowodzi, że te powiązane, jak przyznajemy, aspekty rozpatruje się w powiązaniu z jeszcze innymi, i to różnymi w obu przypadkach koncepcjami. Skutkiem tego owe nierozzerwalne w istocie podejścia wiodą do zgoła przeciwstawnych twierdzeń.

¹ Chociaż zarys takiego porównania można uzyskać zestawiając podsumowania odpowiednich rozdziałów monografii Joachima Dieca *Cywilizacje bez okien. Teoria Mikołaja Danilewskiego i późniejsze koncepcje monadycznych formacji socjokulturowych*, Kraków 2002.

² Np. A.L. Kroeber & C. K.M. Kluckhohn *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*, „Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology”, vol. XLVII (1952), no. 1, Cambridge, Mass.; W. Tatarkiewicz „Cywilizacja i kultura”, (w:) *O filozofii i sztuce*, Warszawa 1986, s. 147–153; J. Skoczyński *Koneczny. Filozofia cywilizacji*, Warszawa 2005, s. 73–87; oraz nasz *Problem filozoficzny ładu społecznego a porównawcza nauka o cywilizacjach*, Warszawa 2003, s. 25–33.

³ Wł. Tatarkiewicz, *op. cit.*, s. 148–150.

II

Konecznego i Majewskiego⁴ różniło wykształcenie. Pierwszy był gabinetowym historykiem, drugi przyrodnikiem i archeologiem. Obaj zdawali sobie zresztą sprawę, że poprzedza ich długi szereg myślicieli, Majewski wskazuje na Polibiusza⁵, a potem dokonuje krótkiego przeglądu historycznego⁶. U Konecznego mamy obszerny rozdział zatytułowany zresztą „Od Bacona do Majewskiego”⁷. Relacja obu autorów była jednokierunkowa, mianowicie Majewski wpłynął na Konecznego – do tego stopnia, że w *O wielości cywilizacji* rozważane są podobne zagadnienia, co w *Nauka o cywilizacji*. To pierwsze dzieło stanowi niejako polemikę z drugim, obracającą się wokół tego samego ogniska: jak zdefiniować cywilizację i opisać jej dynamikę. Majewski pyta o istotę cywilizacji, powstawanie i zanik jej ognisk, przenoszenie się⁸, podkreślając jej znikomość⁹ i zdając sobie sprawę z systematycznej wieloznaczności samego terminu¹⁰. Natomiast Koneczny ogranicza opis dynamiki cywilizacyjnej do fazy dojrzałej i schyłkowej.

Wedle obu filozofów rozwiązanie problemu cywilizacji pozwoli zarazem zrozumieć „...rolę człowieka na ziemi. [...] Filozofia historii będzie koroną wiedzy ludzkiej”¹¹ i stworzyć naukę, która „...obejmie pełnię życia”¹². Ich drogi rozcho- dzą się jednak co do metody. Majewski: „szukano zbyt płytko i blisko człowieka, najczęściej w samym człowieku”; „... historia rodu ludzkiego w tych granicach, jak ją sobie zakresliła Historyzofia i Socjologia, jest właściwie nauką

⁴ Powołujemy się na jego *Naukę o cywilizacji* w czterech tomach: [t. I] *Prolegomena i podstawy do filozofii dziejów i socjologii*, 1908; [t. II] *Teoria człowieka i cywilizacji*, 1911; (istnieje wyd. 2. skrócone, 1920); [t. III] *Kapitał. Rozbiór podstawowych zjawisk i pojęć gospodarczych*, 1913 (wyd. 3. przejrzane, 1919); [t. IV] *Narodziny i rozwój ducha na Ziemi*, 1923. Wszystkie ukazały się nakładem E. Wende i Sp., Warszawa. Przekład francuski I tomu ukazał się jako *La Science de la civilisation, prolégomènes et bases pour la philosophie de l'histoire et la sociologie*, Alcan, Paryż 1908. *Naukę o cywilizacji* cytujemy z podaniem numeru tomu. Zamysł autora był zresztą taki, by wydany wcześniej *Kapitał* następował po *Narodzinach i rozwoju ducha...*, wydanych już pośmiertnie. Ów tom zresztą miał pierwotnie nosić tytuł *Ekologia cywilizacji*.

⁵ *Nauka o cywilizacji* I, s. 3.

⁶ *Op. cit.*, „Wstęp”, §1.

⁷ *O wielości cywilizacji*, Kraków 1935, rozdz. I.I. Istnieje skrócony przekład angielski *On the Plurality of Civilisations*, Londyn 1962. W dalszym ciągu będziemy cytować jeszcze *Prawa dziejowe* (w:) *Prawa dziejowe oraz dodatek Bizantyzm niemiecki*, Wyd. Tow. im. R. Dmowskiego nr. 21, Londyn 1982, oraz *Rozwój moralności*, Lublin 1938.

⁸ *Nauka o cywilizacji* I, s. 1–3.

⁹ *Op. cit.*, s. 9.

¹⁰ *Op. cit.*, s. 33.

¹¹ *Op. cit.*, s. 18, w tym i dalszych cytatach z Majewskiego i Konecznego zachowano wszystkie wyróżnienia autorów.

¹² *O wielości cywilizacji*, s. 318.

przyrodniczą”¹³. Píše wręcz o „tzw. Historii”, o której trzeba zapomnieć, aby „zająć się przede wszystkim całością rodu ludzkiego, aby ją wcielić organicznie do całości świata i dopiero z tej całości wyprowadzić”. Koneczny odpowiada stanowczo, iż „Klio”, która „sama zawiniła niemało, że zdegradowano ją na piąte koło u wozu Przyrody ... zdoła odkryć i wykazać swe »pewniki« i »prawa« *metodą własną*”¹⁴. Majewski przeciwnie, chciał znieść autonomię historii, na początek oddzielając historię naturalną cywilizacji od jej historii dotychczasowej¹⁵.

III.

Wybrał dla niej, wzorem tego, co uznał za skuteczną metodę przyrodoznawczą, „metodę analityczną”, czyli analizę fizyczną dokonywaną przy pomocy odnajdywania podobieństw częściowych, czyli po prostu analogii¹⁶. Przyjmuje zasadę jedności sił działających w przyrodzie, a z drugiej strony konsekwentnie odrzuca dualizm, celowość (w sensie rezygnacji z wyjaśnień teleologicznych, do których człowiek jest skądinąd skłonny), a wreszcie z pojęcia ulepszenia. „Dokonalenie się lub »ulepszanie« wymaga już przyjęcia jakiegoś »celu« z góry wytkniętego, a nawet »dobra« – mechanizm nie może mieć nic wspólnego z tem wszystkim. W przyrodzie nic się nie »ulepsza«, lecz tylko przetwarza”¹⁷. Majewski staje w tej chwili po stronie poglądu, który można by nazwać radykalnym procesualizmem kauzalnym, zdając sobie sprawę, że główną tezą negatywną jest tu odrzucenie wszelkich wartości i celów. Deklaracja godna współczesnych nam Dawkinsów i Dennettów. W chwilę potem autor daje wszak przypis, iż ze względu na praktyczną dogodność „tych wyrazów” nie zaprzestanie ich używać.

Cywilizacja zostaje włączona w ów wszechświatowy proces przemian przy pomocy schematu opartego na podwójnym ciągu kolektywów występujących (lub mogących pojawić się) w naturze. Jeden z nich zawiera agregaty, drugi systemy (żywe), to znaczy ściśle powiązane układy kolektywów niższych rzędów. Życie jest definiowane funkcjonalnie: elementarnymi czynnościami życiowymi są wchłanianie, wydalanie i reprodukcja. Do rekonstrukcji określenia tego ciągu najlepiej nadaje się definicja indukcyjna.

Warunki wyjściowe to: 1) agregatem jest każdy mechanizm złożony; 2) systemem jest każda biogena¹⁸, czyli mechanizm złożony (cząstka białka) wykazujący elementarne funkcje życiowe. Warunki indukcyjne to: 1) agregatem jest każdy agregat agregatów; 2) systemem jest każdy system systemów. Oba szeregi łączą

¹³ *Nauka o cywilizacji I*, s. 21 i 22.

¹⁴ *O wielości cywilizacji*, s. 319. Powtarza to wielokrotnie, np. „Przyrodnicze względy nie ogarną całości człowieka ani w jednostce, a cóż dopiero w historii!” – *Prawa dziejowe*, s. 55.

¹⁵ *Nauka o cywilizacji I*, s. 22.

¹⁶ *Op. cit.*, s. 27–28.

¹⁷ *Op. cit.*, s. 31–32, cytat ze s. 32.

¹⁸ *Op. cit.*, s. 97.

warunki: 1') mechanizm n -go rzędu (zagregowany z systemów $n-1$ -go rzędu), o ile jako całość wykaże dodatkowo relacje powodujące wykonywanie funkcji życiowych (tj. łączące go z podobnymi sobie) – jest systemem n -go rzędu; 2') system n -go rzędu pozbawiony jako całość relacji łączących go z systemami podobnymi sobie staje się mechanizmem n -go rzędu. Na przykład komórka izolowana (jednokomórkowiec), która wejdzie w odpowiednie związki z innymi komórkami, stanie się komórką organizmu. Odwrotnie: np. człowiek społeczny pozbawiony relacji wiążących go z innymi ludźmi stanie się pojedynczym zwierzęciem.

Zdaje się, że ta mechanizacja pojedynczych systemów wynika właśnie z ich całościowego pojmowania. To, co czyni je systemami w sobie, nie ujawnia się w relacjach z resztą przyrody, które są czysto mechaniczne. Istotnie, relacje organizmów żywych z resztą przyrody różnią się od relacji poszczególnych części organizmów¹⁹. Można domniemać, iż autor zdawał sobie jasno sprawę, że gdyby było inaczej, wtedy, oprócz danych biologii jako nauki szczegółowej, zostałaby zanegowana filozoficzna teza o nieistnieniu celowości w przyrodzie. Celowość może pojawić się tylko jako kategoria zrelatywizowana do kontekstu wewnętrznie zintegrowanego organizmu.

Autor wymienia trzy stopnie życia biologicznego: AA', BB', CC' (co do symboliki, patrz uwagę do tabeli poniżej), z tym zastrzeżeniem, że możliwy system 4. rzędu jest wyłącznie spekulacją, jako że byłby kosmicznym związkiem cywilizacji. Dlatego w poniższej tabeli, zgodnie z zapisem Majewskiego, CC' figuruje jako D, a nie D', co oznacza, że związek międzycywilizacyjny, przynajmniej w skali ziemskiej, jest niemożliwy. Rzeczywista hierarchia bytów ma być zresztą ciągła – Majewski zaznacza, iż jego poziomy są uproszczeniem poznawczym.

Dwa szeregi kolektywów przyrodniczych wg Majewskiego²⁰, zmienione

	Luźne agregaty		Systemy „układy zależne od podobnych sobie”
A	mechanizm złożony	A'	biogena
AA	gromada mechanizmów złożonych	AA'	wolna komórka (związek biogen)
B	jednokomórkowiec	B'	komórka organizmu
BB	gromada jednokomórkowców	BB'	organizm
C	pojedynczy wielokomórkowiec	C'	jestestwo społeczne (człowiek)
CC	gromada zwierząt	CC' = D	związek istot społecznych (społeczeństwo)
D	pojedyncza cywilizacja	DD' = E	związek cywilizacji planetarnych

Uwaga. Powtórzenie symbolu oznacza agregat, a prim powiązanie agregatu w system.

¹⁹ Biologia współczesna wprowadziłaby tylko taką korektę, że możliwe są szczególne relacje międzygatunkowe, nie sprowadzalne do mechanicznych relacji, takich jak między organizmem a np. jego pożywieniem.

²⁰ *Op. cit.*, rozdz. XII, por. tabelę na s. 118 i listę na s. 119.

Wyjaśnienia wymaga pojęcie najprostszego systemu. Termin „biogena” Majewski zapożyczył od Maksymiliana Verworna²¹ (1863–1921), jednak uznał, że jego własne pojęcie jest całkiem różne od biogeny niemieckiego biologa, co ma pewne uzasadnienie. Wprawdzie także u Verworna jest to żywa drobina białkowa, w odróżnieniu od martwej, ale Majewski podkreśla rolę biogen jako pierwszych systemów żywych, oraz naszą niewiedzę odnośnie co do ich powstania. Można powiedzieć, że Majewski akcentuje emergentystyczny aspekt biogen w swoim schemacie ewolucji. Zresztą biogena polskiego naturalisty stoi na właściwie granicy świata agregatów i świata systemów, to jest między martwym a żywym. Druga zasadnicza różnica polega na innym pojmowaniu elementarności w przyrodzie. Biogena Verworna jest najmniejszym budulcem komórek żywych, zaś Majewski za ów atom biologiczny uważa jednostkę reprodukcyjną, czyli każdą parę różnopłciową²².

Najbardziej interesujące nas społeczeństwo ludzkie zostało definiowane jako naturalny związek cząstek biologicznych powstały z gromady jednorodnych i jednakowych (w odpowiednim przybliżeniu) osobników, które w społeczeństwie stają się funkcjonalnie różne²³. Zróżnicowanie funkcjonalne to *differentia specifica* życia społecznego. Majewski zastrzega, że taki stan występuje tylko u ludzi, jeśli jednak jego załączki zostaną kiedyś stwierdzone u innych zwierząt gromadnych, to nie będzie można im odmówić społeczności, a przez to cywilizacji²⁴. Uwydatnia się tu zresztą trudność zaznaczona na początku dzieła Majewskiego: cywilizacja będąc z jednej strony szczyblem hierarchii zjawisk przyrody, jest w niej zjawiskiem bezprzykładnym²⁵.

Jednak konsekwentnie systemowe podejście do zagadnienia pozwala Majewskiemu podać jej definicję, brzmiącą zresztą całkiem po Arystotelesowsku: cywilizacja jest sumą objawów działalności albo po prostu „życiem społeczeństwa”²⁶ – czyli jego dynamiczną formą. W dalszym badaniu autorowi chodzi o cywilizację jako taką i jej prawa, nie zaś „o wyjaśnienie takiej właśnie kolei dziejów ludzkich”, na co wskazuje para zręcznie dobranych terminów: „Chorologia i Phylogenia cywilizacji”²⁷. Skoro to życie zawsze toczy się na podstawie zróżnicowania funkcjonalnego, to Majewski nie wdaje się w odróżnienie cywili-

²¹ Verworn użył go w pokrewnym znaczeniu w swojej *Allgemeine Physiologie. Ein Grundriß der Lehre vom Leben*, Jena 1895. Samo słowo zostało wymyślone przez amerykańskiego chirurga, ornitologa i teozofa Eliotta Couesa (1842–1899) w książce *Biogen: A Speculation on the Origin and Nature of Life*, Boston 1884 – na oznaczenie substancji duszy, o której spekulowali XIX-wieczni okultyści.

²² *Nauka o cywilizacji* I, s. 55.

²³ *Op. cit.*, s. 64.

²⁴ *Op. cit.*, s. 48–49.

²⁵ *Op. cit.*, s. 43.

²⁶ *Op. cit.*, s. 291.

²⁷ *Op. cit.*, s. 24.

zacji wyższej i niższej: „niema ani ludzi, ani społeczeństw bez cywilizacji”²⁸. Piśze tylko o ilościowych różnicach między społeczeństwami, polegających na natężeniu i komplikacji tych samych zjawisk. Można mu przeto przypisać monizm cywilizacyjny, który jednak, jak zobaczymy niżej, rychło przechodzi w swoje przeciwieństwo.

Teza monistyczna musi, rzecz jasna, zostać uzgodniona z oczywistym faktem dywersyfikacji gatunku ludzkiego. Dokonuje się ona z zasadniczego powodu ciągłej walki o byt. O formie społeczeństwa decyduje nie tylko walka z największym despota, czyli środowiskiem (przyrodą zewnętrzną), ale i osobnikami należącymi do tego samego i innych społeczeństw²⁹, przeto walka o byt okazuje się trojaka. Oprócz relacji antagonistycznych Majewski wprowadza relacje unifikujące, których dziedziny są jednak ograniczone. Są to mianowicie relacje wzajemnej zrozumiałości, możliwe dzięki współnocie języka³⁰. Językowe medium komunikacji pozwala na istnienie „kół społecznych”³¹, w których podtrzymywany jest obieg informacji przez okresy dłuższe od jednego pokolenia, dzięki czemu możliwa jest tradycja, ponieważ zmarłe osobniki zostają zastąpione kolejnymi, przy zachowaniu charakteru relacji. Dziedzinę wspólnoty językowej utożsamia Majewski z ludem lub narodem.

Z kolei wspólnota językowa jest podłożem i główną przyczyną wspólnot psychospołecznych, zwanych całościami interfizjologicznymi, interpsychicznymi, interpsyche, albo psychosferami³². Majewski stwierdza wręcz, że interpsyche „zależna jest tylko od języka” oraz że język jest jej formą³³. Pojęcie psychosfer jest dla filozofii Majewskiego kluczowe, ponieważ stanowi przyczynę zarówno więzi wewnątrznarodowej jak i istotny element wyjaśnienia antagonizmów między wspólnotami ludzkimi. Człowiek jest zresztą wedle Majewskiego gatunkiem z natury antagonistycznym „Gdyby nasz ród był z natury stadnym, jak to sobie niesłusznie wyobrażano, wówczas głęboka, a powiedziałbym, przyjazna tolerancja tkwiłaby już we krwi naszej”³⁴. Animozje wyzwalają i podsycają przede wszystkim właśnie różnice językowe³⁵. Ludzkość zostaje uznana po prostu za fikcję zoomorficzną³⁶. Ogólnoludzka wspólnota gatunkowa ogranicza się

²⁸ *Op. cit.*, s. 38.

²⁹ *Op. cit.*, s. 9, 285.

³⁰ *Nauka o cywilizacji* IV, szczególnie rozdz. XI–XVIII.

³¹ *Op. cit.*, s. 66–67.

³² *Nauka o cywilizacji* II, s. 210, 282; III, s. 49; IV, s. 115.

³³ *Op. cit.*, s. 207, na s. 281–2 jednak uznaje, że interpsyche „jest naprzód dziełem języka i środowiska społecznego”.

³⁴ *Nauka o cywilizacji* IV, s. 142. Jako przykład braku owej „przyjaznej tolerancji” podaje Majewski ludożerstwo, tak historyczne jak i współczesne; *op. cit.*, s. 146–149.

³⁵ „Jak sam zapach psi rozdrażnia kota, tak sam dźwięk mowy polskiej burzy krew w »prawdziwym Niemcu«”, *Nauka o cywilizacji* II, *op. cit.*, s. 283.

³⁶ *Op. cit.*, rozdz. XXXIX.

do biologii, zaś właściwe człowieczeństwo nadaje ludziom interpsyche. Skoro tych ostatnich jest wiele, to członkowie różnych interpsyche są właściwie różnymi gatunkami psychicznymi. Dzięki uznaniu ludzkości za fikcję Majewskiemu udaje się, jak sam pisze, znieść potworność faktu ustawicznego, wzajemnego tępienia się ludzi³⁷.

W konsekwencji, w drugim tomie *Nauka o cywilizacji* Majewski staje już konsekwentnie na stanowisku pluralizmu cywilizacji utożsamianych z jednojęzycznymi narodami³⁸. Utożsamia je (wbrew zestawieniu tabelarycznemu przytoczonemu wyżej) z całościami D. Rzecz jasna, nie są one zupełnie izolowane, skoro oddziaływiają tak wojennie, jak i pokojowo, jednak Majewski sceptycznie zapatruje się na perspektywę ich scalenia w rzeczywistą całość ogólnoludzką trzeźwo zauważając, że wezwania do porzucenia partykularyzmów narodowych to podstępne „rady na eksport”, dawane przez narody silne, którym i tak nie zaszkodzą, ludom słabszym, które chce się zasymilować³⁹. Całości D nie zawsze są zresztą oddzielone, na przykład w państwach wieloetnicznych, w których dochodzi do podporządkowania i eksploatacji jednych narodów przez drugie⁴⁰.

IV

Doktryna cywilizacyjna Konecznego, mimo swojej oryginalności, wykazuje nie tylko wpływ Majewskiego. Nie jesteśmy w stanie stwierdzić, na ile mamy do czynienia z rzeczywistym wpływem, a na ile paralelnym myśleniem obu autorów. I tom *Nauka o cywilizacji* ukazał się na dziewięć lat przez I tomem *Dziejów Rosyi* (gdzie idee cywilizacyjne występują już wyraźnie), a trzynaste przed *Polskim Logos a Ethos*, w którym pojawia się znaczna część podstawowych pojęć porównawczej nauki o cywilizacjach. *O wielości cywilizacji*, jak zaznaczyliśmy, stanowi niejako efekt polemiki z Majewskim, i to prowadzonej systematycznie, wokół zagadnień postawionych przez tego ostatniego. Niekiedy Koneczny akceptuje rozwiązania swojego poprzednika, dając im tylko wyraz właściwy dla swojej filozofii cywilizacji, rzecz można – przekładając je na język doktryny własnej.

Sama cywilizacja określana jest jako metoda życia społecznego: „Tak jest! Cywilizacja jest po prostu metodą”⁴¹. Ta definicja równościowa zostaje dopełniona i uszczegółowiona definicją przez postulaty, mianowicie cywilizacji jako

³⁷ *Op. cit.*, 282–3.

³⁸ Zostaje to stwierdzone wyraźnie np. w rozdz. XXX, s. 207–211 i XXXIX, s. 282.

³⁹ *Op. cit.*, 287–8.

⁴⁰ *Op. cit.*, 128–9. Majewski używa wręcz metafory bawołu i tygrysa połączonych w akcie mordowania jednego przez drugiego.

⁴¹ *O wielości cywilizacji*, s. 154.

systemu najwyższych norm i wartości społecznych, obejmującego nie więcej niż pięć grup, do których muszą należeć zasady ekonomii⁴². Majewskiego „forma życia” powraca tu w aspekcie aksjologicznym. Koneczny wprowadza jednak dualizm świata przyrody i świata duchowego, co bynajmniej nie oznacza, jakoby odrzucał ewolucjonizm⁴³. Stanowczo nie przyjmuje panewolucjonizmu naturalistycznego, tworząc wręcz własną filozofię dwojakiej energii, podlegającej w każdym dziale swoistym prawom⁴⁴.

Zasadniczą zmianą, która wprowadza Koneczny jest wszak zaprzeczenie, jakoby to język stanowił podstawowy czynnik scalający całości interspsychiczne z jednej strony, a decydujący o pluralizmie cywilizacyjnym⁴⁵. Język jest tylko narzędziem cywilizacji. Podstawowym argumentem jest ten, że większość cywilizacji jest wielojęzyczna, a z drugiej strony występują obszary jednolite językowo a cywilizacyjnie podzielone. Na analogicznej zasadzie Koneczny odrzuca determinację cywilizacji przez rasę (tak samo Majewski)⁴⁶ i religię⁴⁷ (o której Majewski nie pisze zgoła nic). Cywilizacje są niejako jednostkami samodzielnymi i ostatecznymi, z tym zastrzeżeniem, że wśród możliwych relacji między cywilizacją a religią występuje tak zwana przez Konecznego sakralność, czyli wytworzenie przez jakąś religię cywilizacji własnej⁴⁸. Systematyczne rozpracowanie stosunku religii i cywilizacji stanowi zresztą w naszym pojęciu jedno z największych osiągnięć tego autora.

Drugim zdaje się jasne postawienie relacji między cywilizacją a kulturami konkretnych społeczeństw. Pojawia się tu hierarchia trójstopniowa: na poziomie pierwszym znajdują się właśnie poszczególne kultury. O tyle, o ile da się je podciągnąć pod którąś z metod życia społecznego, to diachronicznie pojmowane są jako etniczne lub narodowe odmiany cywilizacji (np. kultura angielska lub polska cywilizacji łacińskiej). Na poziomie najwyższym znajdują się cywilizacje, czyli owe zespoły norm i wartości, wzajemnie nieuzgadnialne ze względu na logiczną sprzeczność. Realne istnienie przysługuje, rzecz jasna, tylko tym pierwszym i dlatego przedstawiliśmy tę hierarchię zaczynając

⁴² Etyka, zasady poznawcze, estetyka, zasady medycyny, zasady ekonomiczne, czyli w znanym sformułowaniu Konecznego Dobro, Prawda, Piękno, Zdrowie i Dobrobyt, znane jako *quincunx* (kwinkunks).

⁴³ Por. początek rozdz. II., gdzie zawiesza nawet zdanie w sprawie rozstrzygnięcia między mono- a polifiletyzmem gatunku ludzkiego (mimo że jako katolik był doktrynalnie zobowiązany do przyjęcia monofiletyzmu).

⁴⁴ Głównie w *Rozw. mor.*, s. 121–132, także *Prawa dziejowe* Rozdz. IV „Troje monizmów i dualizmów”, szczególnie s. 55–58.

⁴⁵ *O wielości cywilizacji*, rozdz. VI.

⁴⁶ *Op. cit.* rozdz. V; *Nauka o cywilizacji* II, s. 283–284.

⁴⁷ *O wielości cywilizacji*, rozdz. VII.

⁴⁸ *Op. cit.*, s. 240, 275. O doniosłej roli sakralności i pojęć pokrewnych piszemy w artykule *Cywilizacja, religia, zderzenie*, „Bliski Wschód”, nr 3 (2006), s. 5–14.

od nich – czyli „od szczegółu do ogółu”. Koneczny często wyraża się zgodnie z porządkiem „od ogółu do szczegółu” pisząc o cywilizacjach, szczególnie siedmiu żywych cywilizacjach historycznych⁴⁹ jako o bytach realnie istniejących i działających, a kultury etniczne traktuje jako ich egzemplifikacje, mając oczywiście świadomość, iż „W rzeczywistości fizycznej istnieją tedy właściwie tylko kultury [...] istnieją namacalnie, a cywilizacja jest pojęciem z systematyki”⁵⁰.

Powracając do dychotomii pojęć cywilizacji wprowadzonej na początku artykułu, pojęcie cywilizacji u Konecznego nazwać można strukturalnym lub typologicznym, a Majewskiemu przypisać populacjonizm⁵¹. Ściślej rzecz biorąc oznacza to, że Koneczny rozumie cywilizację jako klasę uzyskaną przez podwójną abstrakcję. Jego kultury są mianowicie klasami uzyskanymi z pewnych faz rozwojowych rzeczywistych społeczeństw (np. za kulturę polską uznaje się pewną klasę pokoleń narodu polskiego w przeciągu kilku stuleci, uzyskaną dzięki stwierdzeniu, że w przeciągu tego okresu Polacy kierowali się podobnym zespołem norm, dążąc do tych samych wartości). Połączenie w klasę zachodzi przez znalezienie tożsamości lub podobieństwa aksjologicznego. Z kolei cywilizacje są klasami owych kultur (np. cywilizację łacińską uzyskuje się zbierając w jedną klasę kulturę angielską, polską, włoską – uzyskane w pierwszym kroku opisywanej procedury znowu pomijając pewne różnice), podobieństwo stwierdza się w ten sam aksjologiczny sposób, ale odpowiednich cech szuka się już wśród norm i dążeń najwyższego rzędu w każdym z działów kwinkunksa.

Napisałiśmy o podwójnej abstrakcji nie tylko ze względu na to, że pomija się tu cechy uznawane za nieistotne, ale i dlatego, że ściśle odpowiada to procedurze dwukrotnego tworzenia klas abstrakcji w sensie logiki formalnej. W każdym etapie utożsamia się obiekty (najpierw fazy rozwojowe społeczeństw, a potem klasy abstrakcji tych faz) podobne aksjologicznie. Cywilizacje Koneczniańskie są zatem zbiorowościami w sensie mnogościowym, uzyskanymi przez podwójną abstrakcję z etapów historycznego rozwoju kolektywów).

⁴⁹ Arabskiej, bizantyjskiej, bramińskiej (hinduskiej), chińskiej, łacińskiej, turańskiej, żydowskiej. Cywilizacja historyczna, to cywilizacja, której kultury wywarły lub wywierają wpływ powszechnodziejowy.

⁵⁰ *Prawa dziejowe*, s. 36.

⁵¹ Pożyczyliśmy sobie terminy z antropologii biologicznej. W nauce o rasach ludzkich także funkcjonuje opozycja typologia vs. populacjonizm. Typologiczne definicje rasy operują pewnymi abstrakcyjnymi wzorcami (strukturami), zaś populacyjne ściśle wiążą rasy z konkretnymi populacjami ludzkimi, a raczej historycznie i geograficznie wyróżnionymi ciągami populacji. Jedną z najkonsekwentniej opracowanych doktryn typologicznych była dziełem antropologii polskiej, mianowicie szkoły Jana Czekanowskiego (1882–1965). Skądinąd wiadomo, że spór typologów z populacjonistami zakończył się tymczasem zepchnięciem tych ostatnich na pozycje defensywne, ale nas interesuje sama analogia.

Na poziomie systematyki więź cywilizacyjną stanowią logiczne zasady niesprzeczności i współmierności⁵². Elementy tej samej cywilizacji są niesprzeczne i zharmonizowane, cywilizacje różne przeciwnie – są wzajem sprzeczne i nieharmonijne. O ile cywilizacje nie mają być tylko narzędziem systematycznym, to więź cywilizacyjna u Konecznego jest właśnie wspólnotą norm i celów, często słabo uświadamianą (brak pozytywnego instynktu cywilizacyjnego). Ma to jednak aspekt negatywny, bo w praktyce występuje nieuchronny, skrajny antagonizm w stosunkach między kulturami różnych cywilizacji, i z tej tezy Koneczny jest chyba najbardziej znany. Co więcej, między innymi dlatego jego doktryna, czyli porównawcza nauka o cywilizacjach, jest często *a limine* odrzucana. Majewski natomiast rozumie cywilizacje nie mnogościowo, ale kolektywnie, mianowicie jako trwające sieci komunikacji społecznej, której podstawą jest więź językowa uświadamiana, podobnie jak jej brak, instynktownie. W praktyce więź cywilizacyjna przejawia się bezpośrednio – pozytywnie i negatywnie.

Interesującym elementem doktryny Konecznego jest wprowadzenie ponadcywilizacyjnej dychotomii klasyfikacyjnej w postaci dwojakiego szeregu pojęć: gromadnościowych i personalistycznych. Jest to twórcza adaptacja ewolucyjnego ciągu agregatów i systemów u Majewskiego, ograniczona jednak do ewolucji kulturowej ludzkości. Gromadnościowe są mianowicie te urządzenia społeczne i abstrakty, które powodują, że osobnik jest wyłącznie częścią własnej grupy społecznej, wyłamując się z niej co najwyżej z powodów egoistycznych⁵³. Personalistyczne są natomiast instytucje i pojęcia umożliwiające intelektualną i moralną emancypację jednostki. Nie ma jednak żadnej konieczności historycznej, która determinowałaby rozwój zrzeszeń ludzkich według kursu personalistycznego. Ten kulminuje w powstaniu narodów, których występowanie Koneczny ograniczył do cywilizacji łańskiejskiej a same narody i uznał za najwyższy możliwy stopień rozwoju poszczególnych społeczeństw. Narody nie są zatem, jak u Majewskiego, oddzielnymi cywilizacjami, tylko nośnikami kultur tej samej cywilizacji.

Nasze rozważania podsumujemy następującą synopsą obu doktryn⁵⁴.

⁵² Piszemy o tym dokładniej w *Problemie filozoficznym ładu społecznego ...*, szczeg. s. 76–79.

⁵³ Jest to sześć opozycji, prócz zbiorczej: personalizm – gromadność także: aposterioryzm – aprioryzm, tradycja czynna (twórcza) – tradycja bierna lub negacja tradycji, jedność w różnaitości – jednostajność, organizm – mechanizm, dualizm prawny – monizm prawny. Dualizm prawny to współlistnienie norm prawa prywatnego i publicznego.

⁵⁴ Nie wdajemy się w analizowanie dalszych szczegółowych podobieństw, choćby takich, jak to, że Koneczny zaczerpnął najpewniej od Majewskiego przekonanie o roli ludożerstwa w historii ludzkości (*O wielości cywilizacji...*, s. 48).

Majewski	Koneczny
Ewolucjonistyczny monizm naturalistyczny	Kreacjonistyczny dualizm Dopuszczający ewolucjonizm biologiczny, łącznie z poligenizmem gatunku ludzkiego.
Determinizm kauzalny	Teleologia (w dziale duchowym)
Poszukiwanie praw cywilizacji	
Szczególne zainteresowanie genezą.	Szczególne zainteresowanie dynamiką i upadkiem.
Istnieją szczególne prawa socjologii wynikające z praw biologii i fizyki	Pewne prawa świata duchowego są niesprowadzalne do praw biologii i fizyki
Prawa przyrody	Logiczne prawo sprzeczności
Wszelchwiązek zjawisk	
W przyrodzie, w tym zjawisk społecznych.	W świecie społecznym.
Organicyzm	Odrzucenie organicyzmu
Odrzucenie koncepcji cykli cywilizacyjnych jako spekulatywnej	
Genetyczny monizm cywilizacyjny	Pluralizm cywilizacyjny
Cywilizacja jest jakościowo homogeniczna przy pluralizmie i ilościowo różnych przejawów (układów cywilizacyjnych, psychosfer).	Cywilizacje są jakościowo różne. Ostatecznie da się ową mnogość sprowadzić do dwóch szeregów pojęć.
Współcześnie oligopol cywilizacyjny, teoretycznie możliwe powstanie monopolu (cywilizacji globalnej).	Współcześnie oligopol cywilizacyjny, cywilizacja globalna niemożliwa.
Walka o byt	
Rozumiana naturalistycznie 1. Ze środowiskiem, 2. Wewnątrzspołeczna, 3. Międzyspołeczna	Rozumiana trojako 1. Materialnie, 2. Intelktualnie, 3. Moralnie.
Nieuchronna walka cywilizacji	
Jako szczególny przypadek naturalnej walki o byt.	Pojmowana zasadniczo z punktu widzenia sprzeczności norm cywilizacyjnych.
Integracja cywilizacji możliwa przez wchłonięcie jednej przez drugą.	Integracja żywych cywilizacji niemożliwa.
Cywilizująca rola tradycji	
Przedstawiona na tle biologicznym (jako pozagenetyczny przekaz międzypokoleniowy), i skontrastowana z kastowością zwierzęcą.	Przedstawiona według dwóch rodzajów tradycji: czynnej i biernej.
Przejawy cywilizacji tworzą hierarchię	Cywilizacje zasadniczo nie tworzą hierarchii
Hierarchia ewolucyjna, zgodna ze (domniemaną) skalą zróżnicowania funkcji społecznych.	Można je uporządkować zgodnie z kryterium etycznym.
Nie ma celu rozwoju	Wielość celów rozwoju zrelatywizowanych do cywilizacji
Postęp uniwersalny możliwy Z definicji cywilizacji, w sensie kauzalnym.	Postęp uniwersalny niemożliwy Postęp partykularny rozumiany teleologicznie w obrębie poszczególnych cywilizacji.
Odrzucenie rasizmu	
Z uogólnienia przypadków historycznych oraz z samej definicji społeczeństwa.	Z uogólnienia przypadków historycznych.

Populacjonizm	Typologia i strukturalizm
Logocentryzm	Samodzielność i ostateczność cywilizacji
Obszary cywilizacyjne (narody) zróżnicowane przez języki	Brak jednego czynnika różnicującego cywilizacje (najbliższa tej roli jest u Konecznego religia)
Zasięg cywilizacji określa język (konkretny sposób komunikacji)	Cywilizacja sama ujawnia swój zasięg przez obecność różnych podporządkowanych sobie kultur
Psychofera	Zasięg kultur danej cywilizacji
Szczególna rola narodów	
Jako oddzielnych cywilizacji.	Jako społeczności na najwyższym stopniu rozwoju i społecznych nośników kultur najwyższej cywilizacji (łacińskiej).
Silny instynkt gromadny	Słaba kohezja cywilizacyjna
Nieuchronność i pozytywny wpływ nierówności społecznych	
Liberalizm gospodarczy	

V.

Podstawowym zagadnieniem merytorycznym dla typologii cywilizacyjnej jest trafność wyboru „układu współrzędnych” dla kultur i ich typów. Analogicznym zagadnieniem głównym dla populacjonizmu jest chyba zagadnienie natury więzi społecznej. Z drugiej strony można wskazać, czego w tych paradygmatach brakuje. Zdaje się, iż typologia gorzej radzi sobie z opisem powstawania cywilizacji, szczególnie, że abstrakcyjne struktury skłonni jesteśmy widzieć jako w całości gotowe. Widać to dobrze na przykładzie Konecznego. Populacjoniści natomiast wykazują oczywistą tendencję do pomijania strukturalnego aspektu kultury i często popadają w błędy wynikające z naturalizmu. Jednak tych problemów nie rozwiąże się porównując zastane doktryny cywilizacyjne.

Robert Piotrowski

Two Civilisational Doctrines. Koneczny and Majewski

Summary

Two civilizational doctrines developed by Polish scholars are discussed and analytically compared: the one by Feliks Koneczny (1862–1949) and the other by Erazm Majewski (1858–1922). Some logical aspects of both are worked out. The doctrines in question have some points in common. The main are: a strong conviction that a solution of

the problem of civilisation is crucial to understanding of history and society, and the basic definition of civilisation formulated as „form of social life” (Majewski) „the method of social life” (Koneczny). Moreover, Majewski directly influenced Koneczny by his four-volume *Science of civilisation* (published 1908–1923, French translation of vol. I appeared in 1908). The best known book of Koneczny is *On the Plurality of Civilisations* (1935, English translation 1962). Koneczny’s doctrine is purely structural, emphasising the fundamental split between nature and spirit. It contains a sophisticated system of cultural taxonomy called „comparative science of civilisations”. Civilisations are effectively defined as systems of highest values and norms. At the same time they can be viewed as abstract equivalence classes between cultures. Majewski attempted at an evolutionary schema, and viewed civilisation as the highest stage of the universal progress. Civilisations are viewed as relatively closed systems of social interactions, being primarily connected by common language. Both doctrines lead to fundamental questions concerning relations between biology, sociology and history, and still seem interesting.