

3014

CYWILIZACYA I ŻYCIE

2171
~~_____~~
D-r WŁADYSŁAW HORODYSKI

CYWILIZACYA I ŻYCIE

(TEORYA E. MAJEWSKIEGO)

WARSZAWA

NAKŁADEM KSIĘGARNI E. WENDE I S-KA

(T. HIŻ I A. TURKUŁ)

W ŁODZI—KSIĘGARNIA LUDWIKA FISZERA

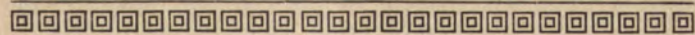


3014

~~4555~~



Druk Tow. Akc. S. Orgelbranda Synów.



Nauka polska może dopisać do swego bilansu nową i świeżą cyfrę. Zdobyć to wcale nie-drobna; nie jest ona uboższą od znanych, pierwszorzędných teoryi socyologicznych XIX-go wieku. Ma tę wyższość nad niejednym już ustalonym kierunkiem socyologicznym, że wzniosła się nie tylko z głębi wiadomości i nauki o społeczeństwie, ale wprost z podstawowego podłoża naszych wiadomości o społeczeństwie, że z drugiej strony potrafiła ta zdobyć unaocnić w sposób niewątpliwie jas-krawy nieznanе błędy, na których opierały się dane kierunki socyologiczne i którym właśnie w wielkiej mierze zawdzięczały te kierunki swoje powodzenie. Bo cóż łatwiejszego na pozór, jak np. porównać społeczeństwo z organizmem, o którym mówimy, że go znamy, albo cóż prostszego, jak sprowadzić całe zagadnienie cywilizacyi do granic psychologii ludzkiej i do tych wszystkich zdobyczy technicznych lub umysłowych, wreszcie na polu sztuki, jakie wy dobył z siebie duch ludzki?

Gdyby można było położyć na jednej szali jakiejś wagi, wyrokującej o istotnej wartości na-

uki, ten typ myślenia i te rezultaty myśli, o których mówić chcemy, a na drugiej szali to wszystko, co dały nam poszczególne teorye socyologiczne, to wprawdzie czulibyśmy nasz znany polski lęk, że decydujemy się na takie ważenie dorobków naukowych, ale odważywszy się na takie porównanie — zobaczylibyśmy zarazem, że szala pierwsza nie jest conajmniej słabszą wobec drugiej.

Słowa moje to nie panegiryk! Są to raczej wyrazy uznania dla cichych, a poważnych, żadną trudnością niepowstrzymanych wysiłków człowieka, któremu już towarzyszy chlubne miano znawcy-uczonego i twórcy naukowego, a w którym naród polski powita wybitnego socyologa polskiego. U nas bowiem wystarcza powołać się na zagraniczne powagi, wystarcza stanąć w obrębie jednej ze szkół socyologicznych, by pisać o cywilizacji, jako o fakcie ustalonym jak najpewniej w świecie,—i w ten sposób nie trudno u nas o takich tanich reprezentantów socyologii w Polsce. A przytem mamy jakąś dziwną pasyę nie tylko do wchłaniania wielkich pomysłów zagranicznych, (toby było wcale pożyteczne i uczące), ale jeszcze i to przede wszystkim do naśladowania niemieckiego zwłaszcza sposobu pisania dzieł naukowych, najeżonych sztuczną architektoniką działów, poddziałów, rozdziałów, podrozdziałów, paragrafów — odnośników, uzupełnień, dodatków do uzupełnień i t. p., obfitujących dalej w ciężkie, odstraszające wprost tempo pisania, siłące się na wyszukaną gmatwaninę bardzo nieraz prostego pomysłu, ozdobionych (w swoim przekonaniu) najrozmaitszemi cytatai, wprost naładowanych raczej cudzymi, niż własnymi poglądami.

Nie brak już i w naukowej literaturze polskiej podobnych barbaryzmów. One to zamiast zapalać do pracy badawczej, zamiast pociągnąć nieprzepartą siłą uroku wiedzy teoretycznej, zamiast jednym słowem być prawdziwą rozkoszą dla młodszych zwłaszcza adeptów nauki, stają się jakimś narzuconym ciężarem, który utrwała tak łatwo szeroko popularne przesady, że są pewne narody, np. Anglicy i Niemcy, stworzone specjalnie do kontynuowania wiedzy ścisłej. Taka orientacya w duchowej wartości pewnych narodów budzi łatwo poczucie własnej nieudolności i niemocy, poczucie powątpiewania w możność dorównania najwybitniejszym zdobywcom myśli ludzkiej. My tymczasem, nie wstydząc się tego wcale, jesteśmy z naszej polskiej natury nieudolni—ale tylko do tego, by wbrew naszym przyrodzonym skłonnościom pisać dzieła na sposób niemiecki, a więc w formie sztucznej architektoniki, wobec której staje się często sam temat okazyją do przesypywania naukowej sieczki. Stajemy się bardzo łatwo naśladowcami formy, mody, a tracimy przytem własną samodzielność, tracimy swój polski rozmach, który może się poważyć także na rozwiązanie najtrudniejszego nawet zagadnienia.

Ale to nie wszystko jeszcze, co można i co trzeba powiedzieć, chcąc porównywać ze sobą dwa niespółmierne ciężary na dwóch szalach. Prawdziwą wartość samego pomysłu, jakiejś teoryi, trzeba oceniać nie z punktu widzenia: dogodności, albo z tego stanowiska, że „trafia mi do przekonania“, lub że „zachód dawno już się z tem a tem pojednał“, i t. p., ale tylko z tej wysokości, z której

można ogarnąć całość naszej rzetelnej wiedzy, a więc tylko z takiego punktu widzenia, który pozwala danej teorii stanąć i w obrębie samych nauk poszczególnych i w świetle samego życia. Ież to np. istnieje dzieł, przyjmowanych przez nas z uroczystą miną, których treść nie ma jednak żadnej wartości ani dla społecznego lub indywidualnego życia, ani dla samych nauk! Na tem właśnie tle mogło powstać tak niekompetentne zdanie o tem, że filozofia (ściśła) jest „przelewaniem pustego w próżne“ i t. p. Prawdziwa nauka musi korzystać z całego kompleksu wiedzy, musi dalej wpływać z prawdziwej potrzeby, t. j. być zadośćuczynieniem dla umysłu zarówno biernego, jak i twórczego.

Istotna potrzeba, bezpośredni poryw wewnętrzny i rozumienie swego przedmiotu—one tylko składają się na prawo do pisania dzieła. Jeżeli jakieś zagadnienie narzuca się nam z taką siłą, że brak odpowiedzi na nie zaczyna dręczyć i nie daje spokoju wewnętrznego, wówczas i postawienie i rozwiązywanie naukowego tematu ma swoje nieusuwalne usprawiedliwienie, jest wyrazem istotnej potrzeby. Wtedy o wartości danego rozwiązania decyduje jego zastosowalność w nauce. O to, by wykazać się jakąś legitymacyą obcych powag, by dzieło dane powołało się koniecznie na zagraniczne, a przedewszystkiem niemieckie dzieła, które jesteśmy skłonni nazywać z miejsca „klasycznymi“, o to pytamy więcej z mody, niż dla istotnej potrzeby. Nauka polska, byle nie płynęła po wodach fantazyi i urojenia, a byle tkwiła w przedmiocie, będącym istotnym zagadnieniem, może być rzetelnym wyrazem naszego ducho-

wego bilansu naukowego, nie przywiązując się do cudzego rydwanu.

Nauka o cywilizacji jest już starą. Przeszła swoje koleje. Ile szkół socyologicznych tylko było, tyle razy również powracał ten temat w sposób żywy na porządek dzienny nauki. Klasyfikowano nauki, wyprowadzano stąd rolę socyologii i w tym świetle omawiano cywilizację. Tak mieliśmy zapatrywania naukowo-teoretyczne ojca pozytywizmu w socyologii *Comte'a*, a w ślad za nim całej szkoły, a więc *Littre'go*, *de Greefa*, *Lacombe'a*, *Wagnera* i in. To znów oświeclano fakt życia społecznego i jego funkcje rolą organizmu, wdano się w bogate, lecz i zawodne niejednokrotnie analogie — i była to t. zw. szkoła biologiczna z typem *Spencerem* na czele, a z takimi reprezentantami, jak *v. Lilienfeld*, *A. Schäffle*, *Worms*. Rozwijały się dalej kierunki dualistyczne, traktujące o społeczeństwie, jako rzeczywistości subiektywnej i obiektywnej (idealnej i materialnej), wprowadzające w życie społeczeństw, obok mechanistycznych konieczności i świadomą wolę, głoszące nawet, że socyologia zajmuje się specjalnymi psychologicznymi faktami, (socyologia to nauka o assocyacji nie idei, lecz duchów), mówiące jednym słowem o społeczeństwie, jako o organizacji, nie zaś o społeczeństwie—organizmie. Były to myśli socyologiczne, które rzucił np. *Hauriou*, *Giddings*, *Ward*, *MacKenzie*.

A obok tych prób siły inne, specjalnie jednostronne. Wystąpili zwolennicy indywidualistycznego poglądu na świat, (*Lehmann*, *Pascal*, *Tarde* i in.) uważający historję za dzieje bohaterów, osób, do-

patrujący się motoru historii w jednostce twórczej. Z tymi poglądami wiązały się szersze, jak np. u *Tarde'a* rola naśladownictwa, jakiegoś somnambulizmu w społeczeństwie. Inni, jak zwłaszcza *Lamprecht*, nazywają swoją teorię kolektywistyczną, mówią o dziedzinie socjalno-psychicznej, (social-psych. Gebiete) stwarzają pojęcie historii kultury. Dawniej mogła historia uwzględniać tylko osoby, państwa, ludzkość. Nadchodzi czas historii narodu, jako nosiciela kultury. Inni jeszcze reprezentują pogląd na świat antropogeograficzny, mówiąc o położeniu geograficznym, o własnościach danej ziemi, o klimacie, jako o czynnikach ludzkiej historii. Pominawszy innych, zwłaszcza *Ratzel* zajmuje się t. zw. wpływami geograficznych momentów, a z tych momentów podnosi do godności czynnika głównego: moc ludzkiego ducha, tak, że nie natura, ale duch tworzy ostatecznie kulturę. Inni znów będą w socjologii etnologami, zwrócą główną uwagę na fizyczne czynniki rozwoju społeczeństw. Więc *Gobineau* powie nam o chemii ras, o tem, że tylko Germanie są możliwie czystymi Aryami, że zaś np. Słowianie, to „stojące bagno“, jako najwięcej zużyta, czyli pomieszana, a ztąd i najwięcej zwyrodniała rasa. Więc i *L. Gumplowicz* ogłosi swoją hipotezę polygenizmu, wspomni o wspólnej, najstarszej mowie, która powstała po zlaniu się pierwotnych grup poszczególnych, mających (każda oddzielnie) jakąś swoją mowę, a zakończy zapowiedzią walki grup i ras, toczonej na gruncie i w imieniu idei ogólnych, (jak prawa ludzkie, wolność, równość i t. p.), idei jednak, które nigdy nie mogą się spełnić. Inni socjologowie ba-

dają historię ludzkości w walce z naturą, odróżniają ściśle kulturę, jako opanowanie materii i sił przyrody, od cywilizacji, jako opanowania siebie samego. Oświeclano następnie dzieje ludzkości z punktu widzenia politycznego, (głównym przedmiotem państwo); znane są następnie liczne historyzofie t. zw. ideologiczne; (*św. Augustyn, Hegel, nasi mesyjniści*); *Ranke* wierzy w to, że życie tworzą siły duchowe, że w rozwoju społecznym daje się widzieć energię moralną; *Buckle* uważa czynności ludzkie za zdeterminowane albo przez naturę, albo przez społecznego ducha.

Liczną szkołę tworzą w dalszym ciągu ci, którzy hołdują ekonomicznemu pojmowaniu dziejów. (*Durkheim; Patten; S. Simon, Blanc, Marx, Engels, Loria*). Wreszcie znamy już i takich, którzy ogłosili niemożliwość socjologii i filozofii historii, jako nauki, a więc, którzy i zagadnienia cywilizacji zostawiają falistym, nieustalonym rojeniom metafizycznym. *Dilthey* np. uważa socjologię za jakąś naturalistyczną metafizykę. O nauce, o naukowem ustaleniu czegoś, mowy tu nie ma.

Widać, jak daleko zaszły systemy i pomysły socjologiczne. Rzecz oczywista, że czytelnicy nasi, studyując najmłodszą gałąź ludzkiej wiedzy, socjologię, widzą przed sobą wspaniałe gmachy budowy społeczeństwa, utworzonego w dziejach i gubią się chyba w tem tylko, czy temu lub innemu kierunkowi socjologicznemu oddać pierwszeństwo. Zwłaszcza zaś kierunek biologiczno-socjologiczny świecił u nas nie dawno prawdziwe tryumfy, a nazwiska takie, jak *Spencer*, stały się autorytetami. A tymczasem pozostawało wciąż jeszcze niejasne pojęcie

samej cywilizacji, faktu cywilizacji i zagadnienie jej rozmieszczenia na ziemskim globie. Już walka o to, co nazwać kulturą, a co cywilizacją, walka pomiędzy kierunkami więcej przyrodniczymi, a więcej humanistycznymi w socjologii, kazała się jednak zająć gruntownie przedmiotem samej cywilizacji, związać ją jakoś z życiem, a przede wszystkim postawić ten temat w świetle wyczerpujących badań, zgodnych z tem wszystkim, co nam dała i biologia i psychologia i teoria poznania i poszczególne działy nauk socjologicznych, (nauki pomocnicze socjologii, jak antropologia, antropozofia i t. p.).

Tej próby przywrócenia całego zagadnienia cywilizacji dokonał już w części znakomity uczyony polski *Erazm Majewski* z Warszawy.

Na tle 35-letniej sumiennej pracy, musiało zrodzić się fundamentalne pytanie: jak powstała cywilizacja i jak rozmieściła się ona potem na ziemi. Potrzebą tego ducha badawczego było odpowiedzieć wyczerpująco na to pytanie, znaleźć odpowiedź, zgodną z całokształtem wiedzy ludzkiej. Zostając od lat trzech w korespondencji z autorem „Teorii człowieka“, jestem świadkiem zmagania się jego z zagadnieniem cywilizacji, z myślami, które rozwijają się powoli, ale konsekwentnie, a które niewiedomo kiedy rosną w kilkatomowe dzieła. Patrząc z bliska na ten wysiłek, mogę twierdzić, że ten uczyony wydobył swój temat z głęboko odczutej i ugruntowanej potrzeby, że z drugiej strony dając światłemu ogółowi swoje dzieła o cywilizacji, daje zarazem owoc myśli istotnie dojrzałych i przetrawionych, oraz popartych tylko własnymi spostrzeżeniami nauko-

wemi w kilku dziedzinach wiedzy, w których pracował¹⁾.

Ogłosił Majewski w r. 1908 dzieło p. t. „Nauka o cywilizacji — Prolegomena i podstawy do filozofii dziejów w socyologii“ i mniemał, że w tomie drugim zamknie swoje myśli o cywilizacji. Ten tom drugi zjawiał się w r. 1911 p. t. „Nauka o cywilizacji II, Teorya człowieka i cywilizacji“. Równocześnie wyszły te tomy w języku francuskim w Paryżu, zostały rozchwywane i doczekały się niezwykle pochlebnych ocen głów koronowanych w socyologii. Zapowiedział wówczas autor tom trzeci. Tymczasem zjawia się obecnie, z początkiem r. 1912, powtórne (po wyczerpaniu pierwszego) wydanie tomu pierwszego p. t. „Nauka o cywilizacji I. Prolegomena do socyologii i antropozofii“, wydanie przejrane przez autora, i zapowiada już tom (najpierw) trzeci, a potem czwarty.

Temat rośnie istotnie pod ręką. O to nie

¹⁾ Prac tych nie sposób wymieniwać, tyle ich jest, a wszystkie, czy krótsze, czy dłuższe, są ciekawe i specjalne. Mogę co najwyżej przypomnieć najważniejsze, z których niejedna uchodzi za niezmiernie cenną, np. „Słownik nazwisk zoologicznych i botanicznych polskich“, fantazyje oparte o specjalność naukową: „Doktor Muchołapski“, „Professor Przedpotopowicz“; badania folklorystyczne, liczne archeologiczne prace, np. „Powiat Stopnicki pod względem przedhistorycznym“, lub „Nowoodkryty ornament sznurkowy falisty w ceramice neolitycznej Król. Pol.“ i w. in.

Dzieła te i prace dają piękny obraz nauki, którą mamy nadto prawo nazywać polską. Niektóre z nich tłómaczone na język rosyjski, czeski, niemiecki. Ostatnie, główne dzieło: „Nauka o cywilizacji“ tłumaczone jest obecnie na język angielski.

można mieć do autora żalu, mimo żeby się chciało mieć zamkniętą całość tych teorii. Nauka nie powinna się spieszyć; — w pisaniu dzieła trzeba niejednokrotnie zwolnić tempa!

Już jednak te dwa pierwsze tomy powiedziały bardzo wiele i można się pokusić o przedstawienie tych prób w jednym krytycznym sprawozdaniu. Zwłaszcza dla szerszego koła czytelników może być pożyteczne zorientowanie się pokrótce w tych oryginalnych myślach. A zorientować się tem łatwiej, że sposób pisania Majewskiego jest niezmiernie prosty, nie grzeszy zawilnością, a w dodatku zawiera cenne wiadomości z różnych naukowych dziedzin.

Dzisiaj, gdy dzieła te zyskały poważne uznanie uczonych, gdy idą już powtórne edycye ich, dobrze będzie zapoznać z niemi i szerszy ogół polski.

Metoda Majewskiego jest przyrodniczo-porównawcza. Mówi o cywilizacyi, jako fakcie przyrodniczym i zestawia ją ostrożnie z życiem. Nie jest to jednak stanowisko biologicznej szkoły socyologicznej. Zauważymy wyraźnie, że stanowisko Majewskiego odcina się w pewnym momencie ostro od tej szkoły. W myśl jednak tendencyi przyrodnoznanstwa dąży autor „Nauki o cywilizacyi“ do ogólnego zobrazowania i cywilizacyi i życia, stara się więc przygotować grunt silniejszy, niż to miało miejsce dotychczas, dla jednolitego poglądu przyrodniczego.

Majewski chce dać impuls do tych badań. Skromnie zaznacza, że w nauce nie ma ostatniego słowa, bo „ludzkość nie spoczywa w pra-

cy", że więc bynajmniej nie ma pretensyi do wypowiedzenia (wzorem np. *Hegla* lub *Spencera*) wszystkiego, co się tylko da powiedzieć. Znajdziemy w dziełach Majewskiego całość zamkniętą, złożoną mozolnie, z wysiłkiem, ale bezsprzecznie harmonijną i wartościową. Będzie to właśnie dobry rezultat ostrożnej metody przyrodniczej, nie przyjmującej niczego na wiarę, ale badawczej i krytycznej. Dzieło bowiem całe cechują przedewszystkiem dążenie do prawdy, nie zaś chęć zwalczania pewnych kierunków. A z drugiej strony fakty, ustalone już przez porównawczą lingwistykę w dziejach ludzkiej mowy, zejdą się w tych tomach z badaniami przyrodniczymi i dadzą w wyniku filozoficzną teorię poznania. Metoda Majewskiego, sama ona, uderza dodatnio czytelnika. Niema tu hasańt dogmatycznych, niema przeskoków, ani dowolności. I tem właśnie są te pomysły oryginalne. Czytelnik stwierdza po wiele razy, jak prostem, nienaciągniętem, a jasnym rozumowaniem, ogarniającem szerszy horyzont doświadczenia, można dojść do zastanawiających potem wyników. Jeśli więc i w tych tomach znajdziemy oddźwięk teorii już znanych, albo zdobyczy poszczególnych nauk przyrodniczych lub humanistycznych, to zarazem spotkamy się ze swoistem oświeceniem i z własnym ujęciem przedmiotu. Można i trzeba uważać Majewskiemu tę wytrwałą, a nieprzesadną metodę przyrodniczą za równie wielkie plus jego dzieła.

Tom pierwszy „*Nauki o cywilizacji*“ stara się zdefiniować zbiorową psychę ludzką, a więc pewien proces życiowy. Znane historyzofie „uprąwiały chętniej patologię społeczeństw, aniżeli ich

fizyologię, a zwłaszcza embryologię”—czytamy we wstępie tego tomu. Przedstawiciele tych historyozofii zajmowali się więcej tem, czemby *mogło być* jakieś zdarzenie realne lub jakiś fakt historyczny, niż tem, czem dane zdarzenie lub fakt *jest*. Każdy fakt jeśli ma być naukowy, należy brać takim, jakim jest. Poszukujemy dla niego bezpośrednich przyczyn i na tem można poprzestać. Wprawdzie umysł ludzki biegnie w kierunku dalszym, t. j. wyjaśniania opisu. Ale w sferze ludzkich czynów wielkości dane nie są wiadome i ztąd wyznaczyć je trudno. Ośrodkiem cywilizacji np., w jej dziejach, nie są jakieś nadzwyczajne osoby.

Już w XVIII wieku postawiono w historyozofii obok osób-typów innego „despotę“, a mianowicie środowisko, jako tłumacza cywilizacji. Jan Baptysta *Vico* przypisywał właśnie nierównomierny rozwój cywilizacji nie czynnikom, zależnym od woli człowieka, lecz czynnikom klimatycznym i geograficznym. A takie stanowisko reprezentował i *Montesquieu*. Te jednak klimatyczne czynniki tłumaczą zaledwie część ruchu cywilizacji. A w dodatku zwolennicy teorii „środowiska“ nie zawsze są konsekwentni. Raz bowiem jest ono bodźcem cywilizacji, umożliwia jej rozwój i postęp, jej życie, a drugi raz znów jest dla cywilizacji hamulcem. Bo twierdzą niektórzy, że przymioty ludzkie i uzdolnienia tworzą się właśnie w walce z przyrodą, a więc z gorszym klimatem. Tak więc i termin—pojęcie „środowiska“ wymaga zdefiniowania, a mianowicie, czy mamy środowisko przyrodnicze, naturalne, czy też np. intelektualne.

Tak więc, gdy jedni tłumaczyli cywilizację

osobami-typami, a drudzy środowiskiem, jedni rasą, a drudzy otoczeniem, nie można było zorientować się jednolicie w roli i w fakcie samej cywilizacji. Rasa np. nie tłumaczy wcale siły cywilizacji, jej utrwalenia lub upadku. Dzisiejszy Egipcjanin np. jest podobny (rasowo) „jak dwie krople wody“ do dawniejszego, a przecież kultura egipska (starożytna) dawno już upadła. Widoczne przeto, że zanim dojdzie się do jakiejś filozofii historii, do takiej nauki o cywilizacji, któraby była koroną ludzkiej wiedzy, trzeba przedtem rozwiązać wiele szczegółowych pytań — i to w dziedzinie wielu szczegółowych nauk także. Lecz zanim pójdziemy w ślad myśli Majewskiego, trzeba zaznaczyć, że zarówno otoczenie-środowisko, jak i teoria o jednostce-typie tłumaczy nam wcale silnie rolę i dzieje cywilizacji, że teorie te wskazały niejako na pole, które trzeba starannie przeorać. Zwłaszcza teoria o „środowisku“, jako twórcy cywilizacji — i w dodatku teoria o środowisku w najszerszym tego wyrazu znaczeniu daje nam dobry kąt widzenia na całość cywilizacji. Raz jeden (gdy bierzemy pod uwagę pewien specjalny moment historyczny) jest ono (środowisko) bodźcem cywilizacji — ale w tem znaczeniu, że cywilizację *dana* rozwija. Raz drugi hamulcem, znów w tem znaczeniu, że *dana* cywilizacja podupada, lub nawet ginie. W samym dziele Majewskiego znajdujemy piękny obraz tego życia i śmierci cywilizacji; jednej upadającej w pewnem miejscu, a drugiej równocześnie przybywającej, tak, że niejako mamy przed sobą jakąś stałość energii cywilizacji, jeśli tylko wolno tak obrazowo i tak fizycznie mówić



i w dziejach cywilizacji o jakiejś energii. A więc mając przed sobą pewną (najszerszą) oczywiście teorię środowiska, musimy tylko zapytać, jak się to stać mogło, że cywilizacja powstała kiedyś, a następnie, na jakich drogach odbywa się przemieszczanie czynników cywilizacyjnych.

I to jest właśnie sedno zagadnienia „Nauki o cywilizacji“. Zadanie to ujmowano najczęściej zanadto historycznie, to znów jednostronnie przyrodniczo. Trzeba szukać rzeczywistych praw natury, bo każdy fakt podlega swojemu prawu. Należy sformować jasno to zadanie, podzielić fakt ogólny na składowe części i znaleźć dla tych części najstosowniejsze środki badania. A przede wszystkim należy odróżnić „historię naturalną“ cywilizacji, t. j. badanie zjawiska cywilizacji od zewnątrz, za pomocą praw natury, od cywilizacji historycznej, od historii cywilizacji, w której badamy zjawisko cywilizacji niejako od wewnątrz, badamy w cywilizacji to, co zależy od samego człowieka. Tak więc można powiedzieć, o co chodzi w „Nauce o cyw.“; a więc o zrozumienie praw, sprowadzających niejednakowość losów ludów, grup społecznych i osobników, o fizyczne, nie psychiczne, przyczyny czynów i stosunków ludzkich, a więc o t. zw. chorologię (geografię opisową) i o phylogenię (rodowód) cywilizacji. Te przyczyny będą pośrednimi, bo bezpośrednimi są tylko psychiczne. Ze stanowiska jednak przyrodnoznanstwa ocenia się te rzeczy odwrotnie, t. j., że przyczyny psychiczne zależą od fizycznych.

Zapominamy więc o „wolnym“ człowieku. Wcielamy całość ludzkiego rodzaju do całości świa-

ta i z tego stanowiska wyciągamy wnioski o fakcie cywilizacji.

Wyda się to stanowisko jednostronnem. Punktem wyjścia jest bowiem dla Majewskiego zasada mechaniczna, a więc twierdzenie, że człowiek jest wypadkową sił czynnych w przyrodzie, a więc tem, co jest, jest i musi być w danych warunkach koniecznem. (Tom I, str. 25). Można by więc autora posądzić o gruby dogmatyzm, że chce ująć przedmiot historyczny w „uzbrojeniu“ nietylę przyrodnika, ile materyalisty. Owa nazwa „zasady mechanicznej“ mogła tu z potocznych względów wiele złego wyrządzić. Dla czytelnika umiętnego, który zagłębi się zwłaszcza w drugim tomie „Nauki o cyw.“, wątpliwości podobne już nie mogą istnieć. Nie o to bowiem tu idzie, by kreślić mechaniczną, albo powiedzmy jaśniej materyalistyczną teorię człowieka i cywilizacji, ale o to, by stojąc na gruncie przyrodniczym ogarnąć stąd i człowieka i cywilizację. Więc może tu być mowa o szerokich analogiach, jako kierowniczych motywach analitycznego badania, ale nie o jakimś bezdusznym, zgóry narzuconym materyalistycznym monizmie. Właśnie zagadnienie cywilizacji i życia musiało być dalekiem od wypowiedzenia się stanowczo dogmatycznego. Jeśli znów mamy zapomnieć o „wolnym“ człowieku, to nie jest tu znów mowa o dualizmie. Żadnego dogmatyzmu teleologicznego zakładać tu nie można. W zdaniu tem mowa tylko, że trzeba zapomnieć o człowieku ucywilizowanym, o człowieku takim, jakiego znamy już w dziejach cywilizacji, posiłkującego się i działającego wolą, a że trzeba nam niejako znaleźć czło-

wieka tworzącego cywilizację w obrębie przyrody. Może tedy dobrze się stało, że Majewski złągodził w drugim wydaniu tomu pierwszego ową *nazwę* „zasady mechanicznej“, którą źlebyśmy tylko mogli rozumieć i interpretować. Nauka bowiem może się wypowiedzieć co do ostatecznego stanowiska na samym końcu badań. Badaniom zaś nie ma końca. Można natomiast wyjść z gruntu przyrodniczego i zdążać najostrożniej przy pomocy analogii naprzód. Rzekoma jednostronność materialistycznego stanowiska autora „Nauki o cywilizacji“ ustępuje miejsca właściwemu pogładowi na stanowisko autora z chwilą uwzględnienia tomu drugiego i z uwzględnieniem drugiego wydania tomu pierwszego.

Punkt wyjścia, założenie, przedstawia się więc tak, że ponieważ człowiek jest wypadkową sił czynnych w przyrodzie, a jest to zgodne z nauką przyrodniczą, a więc i cywilizacja jest w danych warunkach zjawiskiem (w przyrodzie) *koniecznym*. Faktem w badawczym rozumowaniu jest sama cywilizacja, przenoszenie się jej ognisk. Analiza badawcza zjawia się w chwili rozkładania tego faktu na części składowe. Tam gdzie zachodzi potrzeba, stosuje się przy tej analizie analogię, jako „szczególny przypadek podobieństwa“. Powiada też Majewski: (I. str. 28, w nowem wydaniu zaś str. 19) „metodę analizy fizycznej pojmuję tak, jak ją sformułował *Maxwell*. Rozumie on przez tę nazwę odnajdowanie częściowych podobieństw, zachodzących między prawami, rządzącymi jedną dziedziną zjawisk, a prawami dziedziny drugiej, co sprawia, że każda może służyć za ilustrację drugiej“. Taka

analogia jest głębsza od zwykłego podobieństwa i prowadzi w naukach przyrodniczych do modelischematów t. zn., że „taka metoda pozwala zawrzeć w ścisłe schematy wielką liczbę zjawisk, które—zdawałoby się — nie mogą wejść do naszej teorii“. W takich analogiach jedno przecież musi być ściśle przestrzegane, a mianowicie stanowisko przyrodnicze, t. j. trzymanie się „zasady“ jedności sił w przyrodzie. Teleologia, która każe nam przyjmować „cele ostateczne“, nie ma tu miejsca. W przyrodzie nic się nie „ulepsza“, lecz tylko „przetwarza“, a wszystko jest w niej skutkiem działania uprzedniej jakiejś przyczyny. „Wszystko, co jest i jakim jest, jest uwarunkowane tem, co było, nie zaś tem, co będzie“.

Więc widoczne teraz, że ta „mechanistyczna“ *zasada* nie jest identyczna z poglądem na świat materialistycznym, że ona, jako na wskrós przyrodnicza, nie wdaje się w negowanie ani poglądu materialistycznego, ani wszelkiego innego niematerialistycznego, że zaprzecza takim poglądom na świat prawa naukowej reprezentacji dlatego właśnie, bo zawsze niezależnie od jakiegokolwiek metafizyki pozostaje *sama sobą*, nie jest ani materialistyczną, ani jakąkolwiek inną, lecz przyrodniczą—i to wszystko. Wyraz „mechaniczny“ nie jest w konsekwencji identyczny ze słowem „materialistyczny“, jakkolwiek to drugie pojęcie opiera się wyłącznie na pierwszym. I widoczne powtórę, że nieporozumienie dotyczy owego wyrazu „zasada“. Wolelibyśmy tu widzieć — przestrzegając teorii poznania — hipotezę, stanowisko, założenie, a więc najdogodniejszy punkt widzenia i patrzenia

z pośród wielu innych możliwych, nie zaś punkt widzenia jedynie możliwy i jedynie dopuszczalny. Z tego jednak „najdogodniejszego“ punktu widzenia idąc, sformowaliśmy dotąd przepiękny gmach wiedzy przyrodniczej. Nie można mu odmówić zasług skutecznych; a śledząc za początkiem cywilizacji, jej zjawieniem się na ziemi, mamy przecież do czynienia ze zjawiskiem przyrody.

* * *

Bez cywilizacji nie ma ani ludzi, ani społeczeństwa. Nie ma jakościowej różnicy w rodzajach cywilizacji. Pojęcie cywilizacji jest abstrakcją ale od rzeczywistości, t. zn. że przy definicji cywilizacji trzeba przeciwstawić cywilizacji: niecywilizację, ale nie fikcyjną, lecz rzeczywistą. Nie ma stanu absolutnej niecywilizacji. Człowiek jest istotnie materiałem społecznym. Ale gdzie źródło cywilizacji?

Otóż cechą charakterystyczną jakichkolwiek społeczeństw jest zróżnicowanie funkcjonalne, czyli wzajemno-zależne, osobników. W całym (znanym nam) świecie panuje zasada, że jednakowe atomy, cząstki nieorganiczne i organizmy, zachowują się jednakowo, czyli funkcjonują jednakowo. Przy morfologicznej (ustrojowej) odmienności u jednogatunkowych zwierząt spotykamy zarazem odmienne funkcje. Natomiast — powiada Majewski — najistotniejszą cechą rodu ludzkiego zdaje się być zróżnicowane funkcjonowanie osobników żyjących w gromadzie, a jednakowych genetycznie i morfologicznie. To zróżnicowanie widzi się w gromadzie dopiero. W niem tkwi źródło cywilizacji.

Antytezą cywilizacji jest więc: funkcyonowanie *niezróżnicowane* osobników jednorodnych i jednakowych, żyjących w gromadzie. Społeczeństwem nazwiemy takie naturalne skupienie osobników jednogatunkowych i morfologicznie jednakowych, w którym funkcyje tych osobników są zróżnicowane. Funkcye takich osobników niezróżnicowane dadzą nam antytezę społeczeństwa. W definicyi społeczeństwa nie ma już — jak widać — miejsca na zwierzęta. Bo życie gromadne jest tylko formą, tłem *różnicowania się* funkcyi osobników, czyli ono samo nie zawiera zagadki cywilizacji.

Rodzina jest „całością biologiczną“, t. zn. rozszerzamy tu poprzednią mechanistyczną zasadę, że fizycznie jednakowe atomy (cząsteczki, komórki i organizmy) zachowują się w jednakowych warunkach jednakowo. Tu mamy nie jeden atom, ale istnienie dwu płci, czyli tak zwaną rozdzielnopłciowość. Gatunki jestestw rozdzielnopłciowe składają się z dwu kategorii osobników: męskiej i żeńskiej. Jeden szereg nie może istnieć bez drugiego dłużej, niż przez jedno pokolenie. Stąd też jednostką w świecie organicznym, odpowiadającą pojęciu atomu, musi być „idealna całość“, a więc złożona z osobnika męskiego, żeńskiego, a wreszcie i z niedojrzałego (dziecko). W tem znaczeniu jest rodzina „cząsteczką biologiczną“, jest niedziałką, gdyż dzielić jej nie można. Ale rodzina jest najmniejszym elementem gromady, bądź społeczeństwa — i niczem ani więcej, ani mniej, t. zn., że z tej prawdy, iż rodzina jest istotnie materiałem, z którego tworzą się gromady i społeczeństwa, nie wyplywa nic więcej. Więc geneza *zróżnicowanego*

społeczeństwa nie tkwi w rodzinie; socyologiczne znaczenie rodziny spada—wbrew zdaniu wielu socyologów—do zera. Bo nie rodzina w ogóle, ale dopiero i koniecznie rodzina ludzka, zdolna do zależności wzajemnej z innymi, jest przyczyną społeczeństwa. Tej „cząsteczki biologicznej“ nie można pojmować zbyt literalnie, jako całości, złożonej z dwóch połówek, z dwóch indywiduów. Trzeba więc ową „cząsteczkę biologiczną“ uzupełnić (chcąc by ona była elementem socyologicznym) o takie pojęcie osobnika (indywiduum), któryby „nie był ani męskim, ani żeńskim, ani nijakim, ale któryby stapał w sobie w jedną całość te części składowe“. Czyli z naszego pojęcia osobnika trzeba wyłączyć cechy płciowe, ponieważ one istnieją tylko dla zapewnienia cząstkom biologicznym *trwałości*—podobnej do trwałości cząstek nieorganicznych, ale nie zawierają w sobie źródła zróżnicowanego funkcjonowania osobników ludzkich.

Tu właśnie, w tem miejscu, jest sposobność do zrobienia bardzo ważnej uwagi, że w tem przedstawieniu genezy cywilizacji odpada kwestya, czy istotne, wystarczające i konieczne przyczyny dla stworzenia cywilizacji, wpływały z popędu płciowego. Rzecz ta ma już swoją historję. Rozumowano bowiem tak: człowieka społecznego, (jako *Homo sapiens*) odróżnia od zwierząt mowa ludzka. Musiała być jakaś przyczyna powstania mowy ludzkiej. I tę przyczynę znajdowano w potrzebie zaspokojenia popędu płciowego, t. zn., że na tle popędu płciowego zjawiała się możność i potrzeba powstania mowy ludzkiej, jako czynnika komunikacyjnego. Zdania podobne słuszne tam może,

gdzie idzie o czysto biologiczne pojęcie rodziny i gromady, trąciły jednak grzechem tym, że faktycznie nic nie wyjaśniały. Rzecz oczywista bowiem, że i zwierzęta rozporządzają środkami komunikacyjnymi, że umieją się porozumiewać ze sobą. A więc nie było w tych zdaniach wyjaśnienia istotnego na pytanie: dzięki czemu zjawił się czynnik cywilizacyjny, mowa ludzka? Oczywiście zjawił się on dla przyczyn dostatecznych i koniecznych, jak zwykliśmy mówić. Ci, którzy chcieli popędem płciowym wyjaśnić ową konieczną i dostateczną przyczynę, pozostawili jednak inne pytania nierozwiązane. Majewski także nie rozwiązuje tych dostatecznych i koniecznych przyczyn, wskazuje tylko na fakt: zawiązku cywilizacji. Może niejednym byłoby z nas ciekaw ostatecznego rozwiązania takiego pytania. Nauka dotychczasowa jednak dać go nie może. Można się zasłonić „siłami przyrody“ — to wszystko. Że zaś nie daje nam na to odpowiedzi autor „Nauki o cywilizacji“, że przeciwnie sam usuwa z dzieła swego cechy płciowe życia, wynikało to z tego, że chce nam dać Majewski teorię cywilizacji, opartej o fakt: mowy ludzkiej, że natomiast nie miał zamiaru stawać w obrębie grubego poglądu darwinistycznego. Nie o to bowiem tu idzie, że elementem społeczeństwa jest rodzina taksamo, jak i u niektórych zwierząt, ale że cechą istotną cywilizacji jest zróżnicowane funkcjonowanie jednakowych morfologicznie i genetycznie osobników ludzkich. I dlatego zjawia się potrzeba zdefiniowania pojęcia takiego osobnika (ludzkiego) w odróżnieniu od osobników zwierzęcych, dlatego musi się wyjść poza cechy płciowe. Jak słusznie

powiada Majewski, pojęcie np. wilka obejmie z jednej strony całość nierozdzieloną: „gniazdo“, a z drugiej będzie pojęciem wilka w ogólności, t. zn. pojęcie osobnika, posiadającego wszystkie cechy, któremi są obdarzone wszystkie wilki, a więc czy to wilk, czy wilczyca. Tak więc trzeba uzupełnić „częsteczkę biologiczną“ abstrakcyjnym pojęciem osobnika, t. j. osobnika, „obranego z cech płciowych“. Taka dopiero „niedziałka“ będzie elementem socyologicznym.

Socyologiczne znaczenie rodziny spada więc do zera. Podobnie i socyologiczne znaczenie gromady. Gromada jest naturalnem skupieniem osobników jednogatunkowych, mniej lub więcej licznem i mniej lub więcej stałem. Jest tylko formą, nie materyałem na społeczeństwo. A dopóki nie ma tego materyału, jest tylko gromada. Byt gromadny, bytowanie w gromadzie, jest prastarym instynktem, sięgającym niewątpliwie od początków życia. Jeśli skłonność do gromadnego życia nie jest powszechna w przyrodzie, to dzieje się to z powodu trudności wyżywienia się w gromadzie. Ta trudność rozprasza i gromady i rodziny. Żywot gromadny jednak nie tłumaczy nam wcale różnicowania się funkcjonalnego osobników społecznych. Majewski powiada, że jest wprost przeciwnie, a mianowicie, że charakter gromady zdaje się być wprost sprzeczny z zasadą społeczeństwa. Bo znamy gatunki gromadne, utrzymujące się w tym trybie życia przez całe epoki geologiczne — bez zmian zarówno morfologicznych, jak i funkcjonalnych. Osobniki takich gatunków są wciąż temsamem. Spotykamy gromadne bytowanie u zwierząt

obok bytowania w odosobnieniu — i nie ma to żadnego znaczenia dla uspołecznienia (np. gibbon żyje w dużych stadach pod przewodnictwem naczelnika, tak jak koń. Goryl zaś, najbliższy gibbonowi, żyje parami w monogamii, zupełnie tak, jak wiele ptaków). A więc *forma* gromadnego bytu nie zawiera w sobie tajemnicy człowieka, t. j. społeczeństwa i cywilizacji. Dopiero gdy zjawi się *materyał* na społeczeństwo, gromada staje się społeczeństwem.

Najmniejszą częścią tego materiału jest oczywiście „cząsteczka biologiczna“, nie osobnik w zwykłym znaczeniu. Gromada będzie „naturalnem skupieniem cząsteczek biologicznych morfologicznie jednakowych (równych sobie), o funkcjach jednakowych, niezmiennych i niezróżnicowanych“. Więć „funkcja gromady jest funkcją całości biologicznej, pomnożoną przez ilość tych całości“. Gromada będzie „sumą całości biologicznych morfologicznie i funkcjonalnie jednakowych“. Społeczeństwo natomiast jest „naturalnym związkiem, ustrojem (gromada jest tylko skupieniem) jednostek biologicznych, morfologicznie jednakowych, związanych wzajemną zależnością, o funkcjach niejednakowych, zmiennych i zróżnicowanych“. Funkcja społeczeństwa nie jest funkcją cząsteczki biologicznej, pomnożonej przez ilość tych cząstek, lecz jest funkcją całości, złożonej z nierównych sobie funkcjonalnie cząstek. Więć społeczeństwo jest „sumą całości biologicznych, morfologicznie jednakowych, funkcjonalnie niejednakowych“. Różnica między gromadą a społeczeństwem tkwi istotnie w materiale!

Majewski zestawia jeszcze gromadę z kryształem, a społeczeństwo z organizmem. Kryształ bowiem jest naturalnem skupieniem jednakowych cząsteczek kryształu, o własnościach jednakowych, niezmiennych i niezróżnicowanych. Gromada więc jest zupełnie podobna do kryształu. Organizm zaś jest to związek naturalny niejednakowych całości biologicznych, związanych wzajemną zależnością, o funkcjach niejednakowych, zmiennych i zróżnicowanych. Społeczeństwo więc jest prawie podobne do organizmu, a niepodobne ani do gromady ani do kryształu. Społeczeństwo jest jakgdyby organizmem ale tylko funkcjonalnie; morfologicznie jest gromadą, nagromadzeniem osobników jednakowych i równych sobie morfologicznie. Jest społeczeństwo *organizmem dynamicznym*.

Porównanie społeczeństwa z organizmem odbyło się—muszę tu zaznaczyć,—bez *tertium comparationis*. Organizm bowiem jest wedle Majewskiego pewnym związkiem naturalnym „całości biologicznych“, a społeczeństwo definiowało się jako ustrój (związek) taksamo „całości biologicznych“. Otóż mówiąc o „cząsteczce biologicznej“—mamy już na myśli ową idealną całość, rodzinę. Rzecz oczywista, że przy organizmie nie ma takiej „cząsteczki biologicznej“ w znaczeniu rodziny, że mowa tu o związku komórek. Ta nazwa: komórka była zachowana w pierwszym wydaniu pierwszego tomu i w odniesieniu do organizmu była właściwą. Mniej zaś była tam właściwą w odniesieniu do społeczeństwa. Tak więc trzeba to zestawienie społeczeństwa z organizmem uważać za nieobowiązuącą ilustrację tylko, nie za porówna-

nie, bo nie mamy tu jeszcze wcale czynnika, decydującego o porównaniu i o istocie porównania. Podobnie ma się sprawa z gromadą i kryształem. I tu było tylko zobrazowanie. Społeczeństwo, jako specjalny ustrój „całostek biologicznych“, nie jest bynajmniej „prawie podobne“ do organizmu. Nie jest do organizmu wcale *podobne*, chyba, że o porównaniu ma decydować brzmienie: „funkcyjnie niejednakowy“. Spencerowska szkoła biologiczna popadała wciąż w błędy z powodu ustawicznego porównywania społeczeństwa z organizmem. Jeśli Majewski nie staje na gruncie tej szkoły biologicznej, to dlatego, że sam zauważa wielką różnicę między „społeczeństwem komórek“ a społeczeństwem ludzi. Bo powiada, (nowe wydanie str. 55—56) że w ustroju organicznym jest komórka bezwarunkowym niewolnikiem ustroju i że nie może żyć poza nim, że zaś w bycie społecznym nie ma tej niewoli, bo jestestwo społeczne nie traci zdolności do samodzielnego życia. I mówi dalej autor, że na tej „elastyczności“ polega trudność, ustalenia granicy między człowiekiem społecznym a przedspołecznym. Stąd przychodzi przypuścić, że do społecznej formy bytu popchnęła osobniki jakaś „siła“. Rzeczy tej poświęca autor „Nauki o cywilizacji“ szereg specjalnych rozdziałów, z którymi trzeba się koniecznie bliżej zapoznać. Majewski bowiem widzi inną nieścisłość w dotychczasowych porównaniach, tę mianowicie, że osobniki, składające społeczeństwo, skoro funkcjonują niejednakowo, nie mogą być *naprawdę* jednakowe morfologicznie. I temu dostrzeżeniu owego materialnego, morfologicznego, zróżnicowania się czą-

steczek społecznych poświęca Majewski specjalne rozdziały pierwszego tomu „Nauki o cywilizacji”. Już w nich dostawia do zagadnienia cywilizacji zagadnienie drugie: życia. Bo zaczynać od człowieka nie można. Człowiek sam jest już całością. Więc należy badać najmniejszą część tej całości.

Oczywiście przyświeca tu autorowi przyrodnicza zasada: jedności sił w przyrodzie. Trzeba przyznać, że autor nie nadużywa tej zasady. Tam, gdzieby mogło cośkolwiek nie zadawała czytelnika, jak np. nas przed chwilą w porównaniu społeczeństwa z organizmem, tam po prostu trzeba tylko przyjąć swobodną ilustrację. Będzie to już bardzo daleka analogia. Nie mniej przecież są te analogie ciekawe, a jak zobaczymy, i pouczające. A i samo porównanie z organizmem nie jest jeszcze skończone i powróci w świetnym wprost wykończeniu. Stanęliśmy tymczasem na tem, że człowiek jest materiałem społecznym, t. j. że jest materiałem zasadniczo odmiennym od wszystkich jestestw niespołecznych. Człowiek wytworzył się jednak z materiału niespołecznego. Więc czy możliwą jest przepaść między materiałem społecznym a niespołecznym?

Co w ogóle oznacza zdanie: człowiek jest materiałem społecznym? O linii demarkacyjnej między człowiekiem a nie-człowiekiem nie może być mowy. Oznacza więc to zdanie to tylko, że człowiek stał się istotą wyjątkową na ziemi, a mianowicie stał się *mądrym i społecznym*. Powiada Majewski, że w człowieku dominują dwa zjawiska, których przyczyn nie znamy, a mianowicie: wyjątkowa działalność mózgu i wyjątkowa właści-

wość (zdolność) osobników do łączenia się w społeczeństwo. Trzeba więc doszukać się stosunku wzajemnego tych dwóch dominujących zjawisk, t. j. albo stwierdzić, że człowiek stał się najpierw wielkomózgowym, a potem dopiero społecznym, albo odwrotnie, że dopiero jako istota społeczna stał się wielkomózgowym. A to oznacza, że nie pytamy w dalszym ciągu o to: dlaczego i jakim sposobem stał się człowiek wielkomózgowym lub społecznym, t. j. od jakiego momentu dziejów ziemi mamy uważać naszego protoplastę za człowieka, lecz o to, co było z pośród znanych nam faktów zjawiskiem — źródłem cywilizacji i jaki był skutek wystąpienia na widownię tego zjawiska?

*

*

*

Zaczyna Majewski swoje szczegółowe rozważanie od pojęcia atomu. Atomem nazywamy indywiduum, złożone w sposób niepojęcie dla nas trwałe i dla każdego rodzaju (pierwiastka) ściśle jednakowe. Jednakowe atomy funkcjonują pod działaniem jednakowej przyczyny jednakowo, choćby były oddalone od siebie milionami mil przestrzeni i milionami lat czasu. Gdyby było chociaż na jedną chwilę inaczej, wówczas mielibyśmy przed sobą chaos. Na tej właśnie zasadzie wnosimy, że światem rządzą odwiecznie jednakowe i niezmiennie prawa. Wodór, tlen, azot, złoto są ciałami prostymi, a ich atomy są mechanizmami prostymi. Takie atomy jednak nie istnieją w stanie wolnym. Fizyka i chemia przypuszcza, że nawet jednakowe atomy są ze sobą połączone w cząsteczkę che-

miczną t. j. w mechanizm złożony. Częstka np. tlenu rozpada się na atomy tlenu; podobnie mechanizm złożony wodoru rozpada się na mechanizmy proste wodoru — i wtedy mamy wolne mechanizmy proste, które układają się ze sobą w związek, w mechanizm złożony: w cząsteczkę wody. Wszechświat cały to świat atomów, mechanizmów atomowych, „gotowych do przedzierzgnięcia się w inne, choć często przez miliony lat trwają bez zmiany“.

Przychodzi z kolei „coś więcej, niż mechanizm, a mniej niż organizm“. To biogena. Częstka materii żywej powstała z cząstek materii martwej z przyczyn nam nieznanych wprawdzie, i w sposób pewien nam nie wiadomy, ale w sposób konieczny. I tak wyłoniło się życie, które określa Majewski jako nieustającą przemianę materii, zachodzącą w biogenach. Związek cząsteczek żywego białka daje już zaródź, protoplazmę, która jest złożona z milionów biogen, bardzo zróżnicowanych i zjednoczonych za pośrednictwem wody, otaczającej w sposób czysto mechaniczny powierzchnie biogen. Zaródź czyli komórka jest „utworem nieśmiertelnym“. Nieśmiertelność ta jednak jest zawarowana dwoma zjawiskami, a mianowicie, że komórka, jako system ograniczony, nie może rosnąć bezustannie. Przychodzi pewien kres i aby rość dalej, musi się komórka podzielić na dwie, na kilka części. Takie mnożenie się komórek trwa długo. Ale wreszcie nadchodzi kres: dwie wolne a jednakowe komórki, bliskie wyczerpania „życiowej energii“ zbliżają się do siebie, łączą się, zrastają w jedną całość. Nazywają to biologowie: *amphimixis*. Znowu trwa długo mnożenie się ko-

mórek przez podział, aż zbliża się znów potrzeba nowej amphimixis. Mamy tu więc do czynienia z nieustającą cyklicznością bytowania, przyczem cykl jeden wielki tworzy każdy okres między jedną a drugą amphimixis. Tak jest komórka tylko ogniwem łańcucha komórek. Mamy w tem nieustające trwanie życia w ogólności, a komórek w szczególności, mimo iż materja wciąż się w nich zmienia. Pierwszą „nieśmiertelność“ nazywa Majewski trwałością życia, drugą trwałością formy życia.

Związek komórek daje organizm. Nie ma w przyrodzie dwóch jestestw żywych zupełnie podobnych do siebie, bo wszelki organizm kształtuje się nie w jakiejś absolutnej próżni, lecz pod wpływem zewnętrznych czynników. Majewski powtarza prawo *Haeckla*, że ontogena danego osobnika jest uproszczonym obrazem filogenetycznego rozwoju. To znaczy, że osobnik kształtuje się w zupełnej zależności od otaczających go sił świata i że „wzajemne oddziaływanie każdego organizmu na otaczające go środowisko wnosi do każdego następnego ogniwa skutki tego oddziaływania“.

Więc mimo trwałości formy życia, która mówiłaby nam o odradzaniu się organizmów niezmiennych, nie ma w naturze dwóch jestestw podobnych zupełnie do siebie. Tu właśnie mamy już odpowiedź na poruszoną poprzednio wątpliwość, czy osobniki, tworzące społeczeństwo, funkcjonując niejednakowo, mogą być naprawdę jednakowe morfologicznie. Tu znaleźliśmy małą poprawkę tego zdania.

Obraz powyżej naszkicowany prowadzi do spostrzeżenia, że mamy przed sobą powszechną

dążność form życia do komplikowania się, nie zaś do upraszczania się. Życie przecież rozpoczęło się od żywej drobiny, od biogeny. Otóż jeśli tak jest, jeśli (powiedzielibyśmy od siebie) nie jest to tylko nasze pojęciowe odkrycie, musi być jakaś przyczyna, która wywołuje takie zjawisko. Może to być—wyznaje autor omawianego przez nas i streszczanego dzieła — tajemnicą natury, ale nie mniej jest to fakt. Tylko że te przemiany nie wyrażają dążenia natury do „udoskonalenia się“, jak sądzono dawniej. W przyrodzie ożywionej można mówić jedynie o przemianach, nie o „postępie“. Mamy jednak „złudzenie“ postępu w przyrodzie przez to, że obserwujemy fakt komplikowania się, nie zaś upraszczania się form życia.

Przemiany dokonywują się oczywiście na tle środowiska, które uważa i Majewski za rzeźbiarza, kształtującego wszystkie jestestwa. Podkreśla jednak Majewski, że rolę takiego środowiska należy rozumieć czysto mechanistycznie, gdyż tylko wtedy „połowa tajemnic przyrody ożywionej przestanie być tajemnicą“. Autor nadmienia, celem ugruntowania tego zdania, że przecież organizm nie ulega tak długo przemianom, dopóki środowisko się nie zmienia. Jest oczywiście w tem zdaniu mocne stanowisko przyrodnika-badacza, ale rzecz prosta, że to rozwiązanie roli środowiska zadowala nas tylko na chwilę i powiedzmy, że zadowala nas dla tego, ponieważ możemy się powołać na zrozumiałe dla nas czynniki mechanistyczne.

Ale zarazem widać, że można pojąć owo „środowisko“ nie tylko jako podłoże sił fizyko-chemicznych, ale i czegoś jeszcze więcej, bliżej nam nie-

znanego, co stanowi o *istocie* życia, a co być może że jest także rezultatem „działania“ czynników mechanistycznych, ale być może także, (tak przypuścić można przynajmniej), że takim rezultatem nie jest. Takiej ostrożności w twierdzeniach o fakcie i zjawisku życia wymaga teoria poznania. Dopóki czynniki fizyczno-chemiczne przeważają w tłumaczeniu zagadnienia życia, a nawet wyłącznie tylko one ilustrują nam życie, tak długo można powoływać się na te czynniki—ale tylko do pewnego stopnia. W drugim tomie „Nauki o cywilizacji“ powraca autor tego dzieła do zagadnienia formy życia. Jest skłonny także przeważać szalę na stronę „mechanistycznej zasady“; do tego ma prawo jako przyrodnik, któremu doświadczenie nastęrcza tylko ilości fizyczno-chemiczne. Z punktu widzenia filozoficznego jednak jest takie stanowisko tylko w danym razie najdogodniejszym i najprawdopodobniejszym, nigdy decydująco pewnym.

Wracamy do społeczeństwa. Społeczeństwo jest utworem analogicznym do organizmu; ale zarazem przez organizm do komórki, przez komórkę do mała nam znanej biogeny, a przez biogenę nawet do mechanizmu, złożonego z atomów. Lecz jeśli buduje się tak śmiało analogie, to i *rożnice poważne* muszą mieć miejsce. Drugie wydanie tomu pierwszego przyniosło nam tę pożądaną zmianę, że autor „Nauki o cyw.“ zatrzymał się na stwierdzeniu, że społeczeństwo ludzkie jest z tem wszystkim, co należy do niego, utworem, analogicznym do organizmu. Reszta analogii została już pominięta. Rozważanie przeobrażenia się mechanicznych systemów: prostszych w coraz to bardziej zło-

zone, od atomu aż do człowieka, wykazało jednak kilka punktów, o które „zahacza się tajemnica treści i formy życia“. A więc na podłożu zjawisk fizyczno-chemicznych zjawia się biogena, na podłożu biogen—komórka, na podłożu komórek—organizm, a wreszcie zjawia się społeczeństwo. Są to cztery wielkie węzły, a zarazem i tajemnice, które (zdaniem Majewskiego) istnieją tylko w naszym umyśle dlatego, ponieważ nie znamy dokładnie przyrody. Przyroda nie zna wcale przeskoków — i ztąd jeśli nie mamy jasnego wyczerpującego, a ciągłego obrazu przeobrażania się owych mechanicznych systemów, to możemy przynajmniej uciec się do analogii, ułatwiających nam przybliżone zrozumienie tajemnicy. Dodać trzeba do tego, że ułatwią nam te analogie zrozumienie—jak powiedzieliśmy: przybliżone — ze stanowiska przyrodniczej zasady jedności sił.

Otóż najwięcej przybliżoną analogią z wszelkich możliwych wśród tych czterech węzłów jest bezsprzecznie analogia społeczeństwa z organizmem. Ale społeczeństwo daje nam tylko słaby obraz organizmu, (albowiem granic społeczeństwa nie zamyka żaden akt *amphimixis* komórek) naodwrot zaś znajdujemy w organizmie coś więcej, niż społeczeństwo komórek. Między społeczeństwem komórek a społeczeństwem ludzi jest ta różnica, że to pierwsze odznacza się doskonałem szarmonizowaniem komórek, takim, że mu nie dorównywa nie tylko żadne społeczeństwo, jako całość, ale i żadna organizacja wewnątrz—społeczna, instytucye, choćby nawet funkcjonowała jak najsprawniej.

I to jest różnica obok analogii społeczeństwa

z organizmem. Organizm nazywa Majewski jednym sub-społeczeństwem, społeczeństwo zaś jednym supra-organizmem. Oczywiście owo „sub“ i „supra“ zostały nadane odpowiednio organizmowi i społeczeństwu z tego punktu widzenia, że społeczeństwo jest zjawiskiem więcej skomplikowanym, niż organizm, a więc zjawiskiem późniejszym, a przez to— jakgdyby wyższem. Z tego założenia wychodząc— sądzimy — mógł Majewski nazwać organizm: *sub*-społeczeństwem, a społeczeństwo *supra*-organizmem, chociaż sprawność funkcjonowania harmonijnego komórek w organizmie okazała się „ideałem niedoścignionym“. Gdyby nie było takiego punktu widzenia, nazwałby autor organizm: supra-społeczeństwem, a społeczeństwo sub-organizmem. Poniżej więc—jakkolwiek zdanie takie, jak to słusznie zaznacza Majewski, jest nieściśle i nieprzyrodnicze,—zawiera w sobie poetyczną prawdę stanowisko teleologów, którzy prawili o „ulepszaniu się“ przyrody i o „postępie“. Był to jednak poetyczny sposób oddania prawdy.

W tych analogiach i różnicach dało się zamknąć społeczeństwo i organizm. Przychodzi z kolei pytanie: co łączy osobniki ludzkie w społeczeństwo?

Ludzi utrzymuje w społeczeństwie „więź społeczna“, taksamo jak w chemii pewna siła: powinowactwo chemiczne, jak w biologii „siła“ organiczna, a w kosmologii siła przyciągania. Oczywiście obrazujemy dany związek „siłą“, nie wyjaśniając przez to, czym jest ta siła. I np. *Newton* mówiąc o sile przyciągania, mówił ostrożnie: „ciała zacho-

wują się tak, *jakgdyby* się przyciągały“ Nie mniej jednak jest faktem, że zjawiska takie zachodzą.

Łącznika osobników społecznych nie widzimy, ale on jest, podobnie jak „siła“ w prawie powszechnego ciężenia. Więc jest „coś“, co tkwi w każdej istocie społecznej. Trzeba to „coś“ poznać. I możemy tego łatwiej dokonać, niżby to w swojej dziedzinie mógł zrobić chemik lub fizyk. W fizyce i chemii bowiem trzebaby dla wytlómaczenia takiego faktu zejść do atomu, o którym wiemy coś tylko teoretycznie a mianowicie, że jest to cząstka materii, niedająca się dalej dzielić. Np. dzieląc wodę, otrzymam zawsze najdrobniejszą choćby cząstkę wody, co jeszcze nie jest atomem. I z kolei dopiero, przez rozkładanie wody dochodzę znów teoretycznie do atomów, składników wody. Przy społeczeństwie — powiada Majewski — jesteśmy bliższymi takiego „atomu“, możemy nań wskazać i poznać go bezpośrednio.

Co uczyniło człowieka jestestwem społecznem? Powraca nam znów pytanie bardzo stare, a mianowicie: co to jest człowiek?

Różni się człowiek od świata całego organizmów dwoma cechami: 1) wyjątkowym rozwojem mózgu, 2) zdolnością do łączenia się w związek społeczny. Mamy ztąd — jak już wiemy — dwie alternatywy t. j. że albo cecha pierwsza poprzedziła i spowodowała drugą, albo też że było odwrotnie. To znaczy, że jednostka ludzka mogła się stać albo najpierw mądrą, a potem dopiero przez mądrość społeczną, albo też, że jako społeczna istota uzyskała właśnie mądrość.

Na mocy analogii, dalekich nieraz, ale poucza-

jących, tych analogii, które dały nam owe 4 węzły tajemnic w rozwoju formy życia, możemy powiedzieć—jeżeli tylko stoimy na gruncie ściśle przyrodniczym,—że owa nieznaną przyczyną, ten „niewidomy łącznik“, która wiąże osobniki w całki wyższego rzędu, musi być zarazem przyczyną, różnicującą te osobniki, czyli musi tkwić w samych osobnikach, nie zaś zewnątrz nich.

Dwie wspomniane alternatywy wyrażą się teraz tak: albo wyjątkowy rozwój mózgu ludzkiego stał się przyczyną łączącą i różnicującą ludzi, czyli stał się przyczyną społecznej formy bytu, albo też ta właśnie przyczyna łącząca i różnicująca ludzi jest zarazem przyczyną wyjątkowego rozwoju umysłu. Pierwsza ewentualność nie da się według autora utrzymać. My nie wiemy wtedy jeszcze, z kąd się wziął ten niezwykły wzrost mózgu! A dziecinnie brzmią twierdzenia o urodzeniu się niegdyś jakiegoś potworka o większym, lub w ogóle wielkim mózgu, który to mózg potem został w walce o byt przekazany potomności. Każdy gram mózgu był zdobywany z mozolem. Powtóre zaś: funkcya jakaś stwarza pewien organ, nie odwrotnie. Nadmierny organ musi być wynikiem jakiejś nadmiernej wzmożonej i rozwiniętej funkcyi, która znów jest przeważnie wynikiem jakiejś wyjątkowej potrzeby. Każda przecież funkcya zjawia się pod wpływem potrzeby—tak jest przynajmniej po większej części. W tym wypadku, a więc przy omawianiu wyjątkowego faktu: wzrostu mózgu, jeśli przyjmiemy—a inaczej uczynić się nie da— że był on wynikiem jakiejś wzmożonej funkcyi, pytamy zaraz i o to: pod jakim wpływem rozwinęła się ta

funkcya? Majewski zaznacza, że potrzeby wielkich władz psychicznych u człowieka (w pierwotnem środowisku człowieka) nie było, a więc jakiejś koniecznej potrzeby nie znajdujemy tam wcale. Funkcye dane mogą się także wzmacniać i dlatego, że jednostronnemu rozrostowi tej funkcyi organizmu nie staje na przeszkodzie środowisko, lub rozwój innych funkcyi. Np. trąba słonia. Powstała ona nie dlatego, by była *koniecznie* potrzebną, lecz ponieważ rozrostowi tej trąby nie stało nic na przeszkodzie. Mózg zaś ludzki, wzrost jego, jest „zbożeniem“ o wiele dziwniejszem. Musi się przyjąć jakieś nadzwyczajne skomplikowanie się najwyższych funkcyi umysłowych i to takich właśnie, których nie ma u zwierząt, a których skutkiem jest jednak owo wzmożenie się funkcyi mózgu.

Zwierzę jest całością, otwartą na świat tylko jednostronnie i dośrodkowo. T. zn. że taka całośćka jest otwarta na świat, nie dla świata zewnętrznego. Zmysły jej są bowiem jakby okienkiem, przez które przyjmuje zwierzę ze świata zewnętrznego, ale nic prawie nie wydaje dla tego świata. Człowiek natomiast jest całością otwartą obustronnie, t. j. dośrodkowo i odśrodkowo. On przyjmuje od innych i oddaje innym. Zmysły wilka np. funkcjonują nie dla innych wilków, lecz dla niego samego. Nie może się wilk posługiwać oczyma innego wilka, nie poznaje świata umysłem drugiego. Uzewnętrznia się dla innych wilków tylko w bardzo słabym stopniu. Natomiast człowiek posługuje się oczyma drugich, poznaje świat przy pomocy innych umysłów, wydaje z siebie myśl i może myśli cudze brać w siebie. Myśl ludzka może się

uzewnętrzniać. Ale myśl nie istnieje poza mózgiem, który myśl stworzył. Mózg sam, jego wzrost, nie tłumaczy jeszcze wcale faktu uzewnętrzniania się i przenoszenia myśli.

Więc pozostała tylko druga część alternatywy. Żadna rzecz nie może być swoją własną przyczyną, a więc i wyjątkowy rozwój władz psychicznych nie może być przyczyną rozwoju tychże władz psychicznych (mózg przyczyną myśli). A więc przyczyną wyjątkowej działalności mózgu musi być łącznik różnicujący. Przyczyną społecznej formy bytowania jest „przyczyna łącząca i różnicująca“ osobniki. Należy tylko wyszukać ten łącznik różnicujący, tę przyczynę, znaleźć łącznik społeczny. Trzeba bliżej określić ową „więź społeczną“.

Ale przedtem jeszcze słów kilka o owej potrzebie koniecznej, sprowadzającej wzmożoną czynność mózgu. Majewski skłania się do zdania, że funkcyja ta rozwinęła się w sposób wyjątkowy dlatego, ponieważ nic nie stało na przeszkodzie temu zjawisku. W zasadzie jest to zdanie słuszne, ale nie wyklucza koniecznej potrzeby. Bo uprzytomnijmy sobie, o co w tem zagadnieniu chodzi? Autor „Nauki o cyw.“ słusznie przeprowadził rozumowanie, że tylko łącznik społeczny mógł być przyczyną rozwoju ludzkiego mózgu, nie zaś odwrotnie. Znaczy to, że nic nie stało na przeszkodzie, by to zjawisko życia społecznego rozwinęło się i utrwaliło, by dokonało wielkiej zmiany, a mianowicie oderwania człowieka od pnia zwierzęcego. Ale podobnie jak zdanie, że była dostateczna i konieczna przyczyna, powodująca fakt życia społecznego, nie wyjaśnia jeszcze, dlaczego tak się stało,

taksamo i zdanie, że nic nie stało na przeszkodzie wystąpieniu na widownię nowego czynnika: cywilizacyjnego, nie zaspokaja jeszcze naszej wrodzonej ciekawości, dlaczego to się stało? Zaznaczam, że pokuszenie się o taką wskazówkę na pytanie „dlaczego“, nie może być odpowiedzią decydującą, oraz że zostawienie tej kwestji przez Majewskiego bez odpowiedzi nie osłabia w niczem istotnej wartości tych ostatnich myśli dzieła „Nauki o cywilizacji“. Ale wyobraźmy sobie, że stoimy twardo na gruncie przyrodniczym, że twierdząc, iż człowiek jest wypadkową sił w przyrodzie czynnych, mamy temsamem prawo w imię tej zasady jedności odpowiedzieć na to: dlaczego. I wyobrazić sobie to możemy zupełnie łatwo. Taką konieczną, a wystarczającą przyczyną dla powstania faktu cywilizacji, a więc dla zjawienia się *mowy ludzkiej*, mogła być walka o byt i dobór seksualny. Znaczenie rodziny *biologicznej* spada w socjologii istotnie do zera. Ale tasama rodzina, biologicznie pojęta, wyposażona jeszcze w czynnik mowy ludzkiej, jest już motorem cywilizacji. To znaczy, że fakt mowy będzie wyłącznie decydującym o fakcie cywilizacji samej, ale że przyczyna tego faktu spoczywała w „biologicznej części“, w gromadzie, w osobniku. W tem znaczeniu można tylko pojąć myśl Majewskiego, że rodzina, jako biologiczna część, nie jest jeszcze elementem społecznym, ale że jest jednak materiałem społecznym. A więc raczej wiele przyczyn przeszkadzało owym częściom biologicznym i gromadzie rozwinąć jakiś specjalny zapas „energii życiowej“, wyrażany przez nas ogólnie nazwą walki o byt i doboru płciowe-

go—i to przeszkadzało w ten sposób, że niejako nacisk wewnętrznej „siły“ życiowej, uzależniony warunkami życia, spowodował zjawienie się czynnika równie silnego, bo wyjątkowego, cywilizacyjnego. Jeśli Majewski mówi o tem, że pojęciem osobnika społecznego, abstrakcyjnym, t. j. obranem z cech płciowych, musimy uzupełnić pojęcie „cząsteczki biologicznej“, to ma to swoją głęboką wartość dla zbadania istoty cywilizacji, czem ona jest właściwie; ale już wtedy, gdy pytamy o przyczynę takich faktów, nie można się zasłaniać takim pojęciem przyczyny, t. j. że nic nie stało na przeszkodzie wytworzeniu się nowego zjawiska. I jeśli głęboką jest uwaga, uczyniona ze stanowiska czysto-przyrodniczego, że te cztery węzły, spotykane przez nas w rozwoju formy życia, istnieją tylko w naszym umyśle, niezdolnym do rozwiązania „tajemnic“, to właśnie może najmniej trudności spotkałoby się przy wyjaśnieniu pytania: „dlaczego“, odniesionego do faktu powstania więzi społecznej. Oczywiście nie jest to jedynie możliwe stanowisko wyjaśniające, a więc starające się rozwiązać pytanie „dlaczego“? Równie dobrze zamiast uciekać się do przyczyn koniecznych i dostatecznych w znaczeniu przyrodniczym, można wprowadzić pojęcie przyczyny innej, jakiejś specjalnej siły duchowej, wyższej, niż inne podobne, ale mniej rozwinięte i mniej bogate siły w całej ożywionej przyrodzie. I to by mogło także tłumaczyć niejednym pytaniem: dlaczego i jak?

I być może, że właśnie dlatego, iż są tu już metafizyczne tematy, lepiej było poprzestać na zaznaczeniu istotnem i jedynie potrzebnem dla badań Majewskiego, a mianowicie, że mózg wyjątko-

wo wielki mógł być pochodnem zjawiskiem faktu innego, t. j. więzi społecznej. Ale dla zjawienia się tej społecznej więzi, faktu życia społecznego, lepiej było wskazać wyraźnie na przyczynę pozytywną, a więc konieczną i dostateczną, chociaż dla nas nieznaną, tem bardziej, że wyrażenie „nic nie stało na przeszkodzie“ zawiera w sobie wskazanie przyczyny pozytywnej. To bowiem, że nic nie stało na przeszkodzie, uwydatnia tylko tem silniej, że albo organ pewien, czy pewne zjawisko zostało spowodowane czemś tak silnem i wystarczającym, że nic nie mogło stanąć na przeszkodzie przyjęciu się tego zjawiska, lub że fakt pewien, spowodowany w sposób dostateczny i konieczny, rozwinął się i utrwalił tem łatwiej, ponieważ nic nie stało utrwaleniu się na przeszkodzie. Jeżeli istniały warunki, powstrzymujące wystąpienie faktu cywilizacyi, (a przyczyna to zawsze suma warunków pozytywnych i negatywnych) to jednak one nie decydowały widocznie ani silnie, ani istotnie. Dla zrozumienia autora „Nauki o cywiliz.“ podkreślam oczywiście, że jeśli „cząsteczkę biologiczną“ chciał uzupełnić abstrakcyjnem pojęciem osobnika, t. j. z pozbawieniem go cech płciowych, to miał Majewski na myśli to doniosłe spostrzeżenie, że cywilizacya, jako taka, jej istota, musiała się oprzeć na czemś takim, czego nie spotykamy u zwierząt—tak, że czynnik cywilizacyjny przerósł wszystko to, co mogło cechować życie zwierząt, że jest w przyrodzie czemś wyjątkowem—prawie wyjątkowem oczywiście, bo tylko mowa ludzka jest czynnikiem obcym dla zwierząt, mowa zaś w ogóle jest obcą tylko w pewnej, nie zaś całkowitej mierze. Że Majewski kładzie wielki nacisk

na ten odmienny w przyrodzie żywej czynnik cywilizacyjny, że od pierwszych zaczątków cywilizacji będzie już mówił o dziedziczeniu cech cywilizacyjnych dzięki specjalnej roli mowy, (mówionego) i pisma, (pisanego) o tem trzeba z góry uprzedzić czytelnika. Majewski zupełnie trafnie uchwycił tę prawdę, że dobór naturalny nie tłumaczy wcale dziedziczenia cech *cywilizacyjnych*, że jednak może się u niektórych zwierząt, a więc i w ogóle przyczyniać do utrwalania doświadczenia zbiorowego. Uwagi te niezmiernie ciekawe poznamy w dalszym ciągu streszczania „Nauki o cywilizacji“. Nie tłumaczając już bliżej owego „dlaczego“, wskazaliśmy tylko na to, że ze słów autora „Nauki o cywiliz.“ wynika naprawdę przyjęcie *koniecznej potrzeby* w związaniu się cywilizacji, że on sam mówił w pierwszej części omawianego tomu, iż cywilizacja jest w danych warunkach zjawiskiem koniecznym, bo człowiek jest wypadkową sił w przyrodzie czynnych.

Nasuwa się jeszcze inna uwaga. Wielkiego mózgu nie można zrozumieć, chyba na podłożu społecznego życia. To znaczy, że w rozważaniu zjawiska cywilizacji uważamy coś w stosunku do drugiego zjawiska za poprzednik, drugie w stosunku do niego właśnie za następnik. Ale rodzi się pytanie, czy nie mamy tu do czynienia z faktem podobnym, jak przy t. zw. następności lub równoczesności w stosunku przyczynowym? W stosunku przyczynowym, a raczej w procesie przyczynowym, uważamy zawsze jakieś jedno zjawisko, będące sumą pewnych warunków negatywnych i pozytywnych, za poprzedzające pod względem czasu zja-

wisko drugie. Mówimy wtedy: najpierw musiało się to a to stać, by wystąpiło zjawisko drugie, takie a nie inne.

Jednak w *pojęciu* stosunku przyczynowego mamy już tylko moment istotny, niejako styczności, zetknięcia się przyczyny ze skutkiem, tak że mamy wtenczas przed sobą współczesność zarówno przyczyny skutku. Nie ma tu już ani „najpierw“, ani „potem“, lecz równoczesność przyczyny i skutku (np. prąd elektryczny przepływa przez platynowy drucik, a równocześnie drucik ten rozżarza się pod wpływem przepływającego prądu). Dyskusya ta na temat równoczesności, czy następności cech w pojęciu stosunku przyczynowego i w pojęciu procesu przyczynowego trwa już bardzo długo i bez wielkiego dla zagadnienia przyczynowości pożytku. Nie mniej jednak jest taka dyskusya pouczająca, bo zniewala do redukcji najoczywistszych na pozór twierdzeń.

Otóż rzecz podobna może mieć miejsce i w naszym zagadnieniu. Rozrost mózgu na mózg ludzki może być równoczesny ze zjawiskiem uspołecznienia się. O tyle więc mogłoby być niekrytycznym twierdzenie, że uspołecznienie się człowieka *poprzedziło* niezwykle rozrost mózgu. Można jednak wykazać, że omówienie tego stosunku nie odbyło się bez istotnego rzucenia światła na to zagadnienie. Jeśli bowiem pojmiemy przyczynę tak, jak ją zdefiniowałem w mojej rozprawie p. t. „*Pojęcie stosunku przyczynowego*“, (wydawnictwo „Przeglądu filozoficznego“) a więc jako pojęcie nieodwracalnej zależności (ilościowo równoważnych) zjawisk, wówczas i nasz obecny temat da się postawić

w sposób trwały. A mianowicie w ten sposób, że w tem zagadnieniu idzie nie tylko o to, czy fakt uspołecznienia się człowieka poprzedził rozwój mózgu na mózg ludzki, ale o zaznaczenie,—co właśnie podnosi dowodnie Majewski— że stosunek odwrotny był nie możliwy, t. j. że rozrost naszego mózgu nie mógłby poprzedzić faktu cywilizacji. Zdaje się, że ta uwaga uwydatni tem ściślej pomysł autora „Nauki o cywilizacji“.

Powracamy do wyrażenia łącznika społecznego. Mózg może oddziaływać tylko na komórki własnego organizmu. Bodźce zewnętrzne przyjmuje przez zmysły, t. j. przez odpowiednio wyczulone komórki zewnętrzne własnego organizmu. Myśl natomiast, funkcyja mózgu, jeśli ma oddziaływać na mózg innego organizmu „musi być zamieniona na krańcach organizmu za pośrednictwem komórek nerwowych, kierujących ruchem w innych komórkach, na taką formę energii, która jest w stanie oddziaływać jako bodziec na zmysły innego organizmu.“ Ten pośrednik między myślami musi przejść przez przestrzeń, dzielącą dwa dane organizmy. A więc może nim być jakieś drganie cząstek materialnych, wypełniających tę przestrzeń. Do tego jest potrzebny w organizmie pewien aparat, któryby skomplikowaną funkcyję układu mózgo-rdzeniowego, t. j. ruch odśrodkowy, zachodzący w układzie nerwowym, przeobrażał w elementarny ruch cząstek materji nieożywionej, która otacza organizm. Chodzi więc o wysyłanie jakiegoś ruchu (stanu świadomości), któryby udzielał się drugiemu osobnikowi, t. j. wywoływał podobny ruch, stan świadomości. Podstawą takich aparatów musi być moż-

ność wydawania, wysyłania rozmaitych dźwięków. Zwierzęta albo nie umieją wytwarzać tych dźwięków, albo dokonywują tego w ograniczonej skali.

Sposób komunikowania się staje się bogatszym zależnie od różnorodności dźwięków. Dźwięki te przytem muszą być używane celowo. Jeżeli każdemu rodzajowi dźwięku będzie odpowiadać inna treść psychiczna, wtedy takie dźwięki stają się środkiem łączącym, środkiem porozumiewania się. Jednakowe dźwięki powtarzają się w jednakowych okolicznościach, t. j. w tem samym znaczeniu. Osobniki przyzwyczajają się do rozróżniania rozmaitych wrażeń słuchowych i do przesyłania tych wrażeń do organu centralnego systemu mózgowo-rdzeniowego. Skutek jest ten, że wywołuje to rozmaite stany świadomego czucia. W postaci więc fal głosu wychodzą subtelne podniety z innego organizmu, a fale te znoszą niejako przestrzeń, dzielącą jeden organizm od drugiego. Takie sygnały są u zwierząt bardzo niewykształcone. Jedynie u człowieka wykształciły się tak znakomicie, że stały się właśnie owym łącznikiem społecznym, tą „przyczyną łączącą i różnicującą osobniki“. Człowiek jest to zwierzę mówiące, społeczne i mądre, „przedewszystkiem jednak mówiące“. Dzięki mowie stało się to zwierzę społecznem i mądrym, stało się człowiekiem. „Łącznikiem społecznym stało się to, co oddziaływa na zmysły osobnika od zewnątrz“, — dalibyśmy jeszcze do tego, że stało się to, co oddziaływa na zmysły osobnika od zewnątrz pod wpływem drugiego osobnika. Mowa jest przyczyną wzrostu tych części mózgu, które przyjmują mowę i które rządzą mówieniem i jest przyczyną

społeczną. Dowodnie poświęca Majewski temu zdaniu dwa całe rozdziały. Oczywiście „mowa“ oznacza mowę ludzką, wydoskonaloną, nie tę ubogą, która jest udziałem bardzo wielu zwierząt, chociaż np. u małp mowa ich posiada znaczne bogactwo sygnałów.

Całą część czwartą (z drugiego wydania tomu I-go) poświęca Majewski starożytności typu ludzkiego. Majewski okazał się przeciwnikiem poglądów o „doskonaleniu się“ przyrody, o jakiejś celowości, z góry naszkicowanej w przyrodzie. Zaciekawi nas przeto pytanie, czy człowiek uspołeczniony jest niejako szczytem doskonałości w przyrodzie? Rozważania te i rozumowanie dowodzą bardzo wielkiej bystrości obserwacyjnej i refleksyjnej autora, dowodzą szerokiego horyzontu jego myśli. Już w pierwszej części, gdy przyszło rozprawić się ze starymi szkołami socyologicznymi, zwrócił Majewski ostrze krytyki przeciw dogmatyzowaniu przypadków, ocalających ludzi wybranych, typy. Znane są zdania specjalnej szkoły historyków i socyologów, którzy lubowali się w odkrywaniu i zakrywaniu się przypadkami, np. że gdyby kartacz był dosięgnął Napoleona I w Tulonie, to w takim razie historia byłaby potoczyła się innymi drogami. Było to pakowaniem w głowy przekonania, że jesteśmy igraszką losu. Majewski nie kruszy kopii o jakiś cel ustalony historyi, cel zwłaszcza z góry ustalony, ale ze słuszością zaznacza, że zajmujemy się faktem, iż Napoleon I ocalał przed pociskiem, a nie zwracamy uwagi na to, ile jednostek, zdolniejszych może i genialniejszych od Napoleona I, zginęło,

zaznacza więc, że takie rozmyślenia nie prowadzą do niczego. Podobnie ma się rzecz i z rodzajem ludzkim. Czy należy mniemać, że typ ten jest najlepszy, najdoskonalszy—przyrodniczo? Że wszystko, co spotykamy dzisiaj w faunie i florze, jest najdoskonalsze zarazem? Otóż i fauna i flora dzisiejsza nie jest wedle autora „Nauki o cywiliz.“ wcale tłumem „najlepszych“ typów, nie jest „wyborem“ takich typów; jest raczej zbiorem typów rozmaitej wartości biologicznej, zbiorem „zabytków ze wszystkich epok i z najrozmaitszych stadyów rozwojowych“. Nie niższość jakiegoś typu, lecz (mówi Majewski) jakiś ślepy traf unicestwiał jedne typy, a utrzymywał, mógł utrzymać pozostałe. Stąd pochodzą niezliczone, zadziwiające niejednokrotnie luki morfologiczne we florze i faunie.

A powtórę i paleontologom i zoologom wydawał się często kierunek rozwoju jakiegoś typu prostym i postępowym. Temu przypisać należy i mniemanie, zbijane przez Majewskiego, o rzekomej „młodości“ typu ludzkiego, mniemanie, że człowiek jest zoologicznie najmłodszym, a my ostatnią możliwą kreacją. 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 wszystkich kręgowców, a zwłaszcza 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 ucłowieczenia się zwierzęcia. „Rozwój czło-

wieka poszedł po drodze najprostszej (t. zn. po najekonomiczniejszej drodze ewolucyjnej) do największego skomplikowania natury zwierzęcej“ („skomplikowania“, nie „udoskonalenia“). Wszystko, co żyje obok człowieka, ugrzęzło w wyspecjalizowaniu się wobec specjalnych warunków ograniczonego środowiska. Jeden pra-człowiek utrzymał się na drodze wielostronności i przeciętności biologicznej. Trudno oczywiście dowodzić z miejsca wielostronności i starożytności typu ludzkiego. Paleontologia człowieka jest dotąd znakiem pytania. Usiłuje więc Majewski osiągnąć rezultat przy pomocy metody pośrednio-porównawczej. Z rezultatów tych niezmiernie interesujących, a przedstawionych z fachową umiejętnością, dobywamy niektóre tylko szczegóły. Więc: ręka ludzka pięciopalcowa jest starem dziedzictwem. Zastanawia tylko przeciwstawność pierwszego palca, którą spotykamy jednak już u Pachylemurów, starym rodzie ssaków, sięgającym początków różnicowania się ssaków (początek eocenu). U małp, pochodzących od tego rodu, jest ten palec pierwszy przeciwstawny już tak mały, że jest tu już raczej cofnięcie się w rozwoju. Ze względu na wielki palec jest ręka ludzka „bliższa ręki nawet dzisiejszych lemurów, aniżeli ręki małp“. U lemurów znajdujemy również (tak jak u człowieka) przednie kończyny krótsze, niż tylne. Uzębienie i postawa wyprostowana prowadzą również do tego wniosku, że bardzo dawny zwierzęcy przodek ludzki miał postać *bardzo ludzką*, nie zwierzęcą—jak sądzi wielu zoologów, że więc nie człowiek wyrwał się niejako z otoczenia zwierzęcego i odciął się stanowczo od typów zwierzę-

cych, ale przeciwnie, pewne typy zwierzęce (małpy człekokształtne) odłączyły się od wspólnego pnia, od pnia pra-ludzkiego. / Momentem zwrotnym, prowadzącym na gościniec, który wiódł najprościej do uspołecznienia się, było przybranie postawy wyprostowanej i uwolnienie rąk. Wtedy—co najmniej w końcu lub w środku eocenu, lub jeszcze wcześniej,—porzucił pra-człowiek żywot leśny dla powodów nam nieznanych i zaczął żyć na otwartych przestrzeniach lub w okolicach małodrzewnych. Majewski zapytuje, kto potrafi rozstrzygnąć, czy *Pithecanthropus Dubois* zamiast być mostem od małpy do człowieka, nie jest raczej jedną z postaci bardziej zwierzęcych, które odchyliły się od wspólnego pnia: pra-ludzkiego? Człowiek nie oderwał się prawdopodobnie od pnia rodu małpiego, bo był typem starszym. To zaś, co oderwało się od pnia starszego i wspólnego, pozostało na niższym stopniu rozwoju, zdala od cech cywilizacji. Cywilizacja więc nie musi być udziałem typu i rodu zoologicznie najmłodszego. Typ naczelny, o którym mówią zoologowie, rozdzielił się w odległych czasach na linię ludzką i małp człekokształtnych. A wszystkożerność dała pra-człowiekowi obok postawy wyprostowanej rychło wielką przewagę ekonomiczną nad innymi zwierzęcymi typami. Kwesji tej poświęca autor dłuższy, wspaniały rozdział (XXIII) p. t. „Dawność fizycznego typu człowieka“, a w nowym wydaniu dodał specjalny dodatek: „O najnowszych odkryciach antropologicznych“. Te najnowsze odkrycia popierają pomysły Majewskiego. Rozdział ten jest tak wyczerpująco treściwie skreślony, że gdybyśmy chcieli zapoznać czyteln-

ków z tymi wywodami, musielibyśmy po prostu przepisać cały ten rozdział i dodatek zwłaszcza. Z rozdziałem tym jednak warto się zapoznać, bo on zastanowi każdego bystrością, umiejętnością budowania analogii i wyciągania z nich wniosków, niezmiernie ostrożnych, chociaż wiele mówiących. Znajduje się tam i zestawienie człowieka pliocenckiego z człowiekiem z miocenu na tle wykopalisk.

A więc „człowiek“ już tak stary? Zachodzi konieczne pytanie, kogo można nazwać człowiekiem i od jakiej chwili? Czy mamy prawo nazywać człowiekiem bezpośredniego przodka naszego o postaci zbliżonej mocno do naszej? Otóż pod pojęciem człowieka nie rozumie się zbioru cech zoologicznych, lecz zbiór cech wyłącznie ludzkich (prócz zoologicznych). Pra-człowiek był materiałem na człowieka, którym został dzięki ręce, (uzębieniu) i postaci wyprostowanej. I znów pytanie dlaczego to się stało? Odpowiedź na to, że ta zmiana zaszła wskutek korzystnego dla tego gatunku zbiegu okoliczności (ślepy traf). Postęp rozwojowy był powolny. Dowodem są narzędzia krzemienne jednakże od wyższego miocenu do końca pliocenu. One nie zmieniły się w tych okresach. Żywszym natomiast stał się ich rozwój, gdy jeststwo nie-społeczne uspołeczniło się.

Można już teraz śledzić, jak z jeststwa nie-społecznego wytwarzało się społeczne. Proces ten był długim i widoczne jest już dla nas, dlaczego musiał być długim. Przodek nasz przystosowywał się do nowych warunków, zyskiwał na wyrobieniu się pewnych organów, utrwał swoją zoologiczną

odrębność. W tem więc utrwaleniu mógł stać się społecznym i odpaść znowu w życie samodzielne, niezróżnicowane. Próby takie mogły się powtarzać i wracać, aż wreszcie utrwalił się na ziemi człowiek, jestestwo *społeczne*.

Kardynalną cechą społecznego związku jest wzajemna zależność osobników; ta zaś opiera się na zróżnicowaniu nie tylko pojęć, ale i czynności. Zwierzę stało się czemś zupełnie na ziemi nowem głównie wskutek mowy. Ale obok tej mowy czynnikiem tej rzeczywistej metamorfozy były *narzędzia sztuczne*. One nie stworzyły wprawdzie społecznego bytu, ale stały się potężnym czynnikiem, mianowicie zacieśniającym więź społeczną. Rozwój specjalizacji, doskonalenia się w czynnościach jest możliwy tylko przy wymianie usług. Osobnik—powiedzmy obrazowo—tonie wtedy w ciele społecznem, funkcjonuje wtedy na korzyść swoją, lecz i na korzyść innych zarazem.

Mrówki byłyby społeczeństwem. Znajdujemy przecież u mrówek (a podobnie i u pszczół) zróżnicowanie funkcjonalne i życie gromadne. Ale spotykam tu i co innego, a mianowicie, że odmienności funkcji mrówek towarzyszy odmiennosc morfologiczna, czego w świecie ludzkim (można powiedzieć) nie ma. Istnieje jednak mimo to w mrówisku podział pracy, i zróżnicowanie funkcji nawet w obrębie tej samej klasy, a więc jakaś więź, wyższa od więzi gromadnej. Mają mrówki dosyć rozwiniętą zdolność porozumiewania się, a więc niejako zaczątki społecznego bytowania. Więż taka uważana jest nawet przez wielu przyrodników i socjologów za więź społeczną.

Uderza nas jednak ten fakt, że prawdziwe zróżnicowanie funkcji ogranicza się u mrówek i u termitów jedynie do klas bezpłciowych. Osobniki, normalnie rozwinięte, odgrywają w mrowisku rolę bierną, czysto rozrodczą. Jest tu więc, na tle stwierdzonego zróżnicowania funkcji, (choć w granicach klasy), pierwiastek społeczny, ale nie ma właśnie *rozwoju* owego pierwiastka. W mrowisku panuje stagnacja. Brak tu pierwiastka dziedziczności. Bezpłciowość osobników, funkcjonujących niejednakowo, powoduje poważny brak, a mianowicie niemożność nagromadzenia uzdolnień i osobistego uzdolnienia: na drodze dziedziczności. Robotnica np. schodzi bezpotomnie i zabiera niejako do grobu zdobyte i wyrobione działalnością całego żywota uzdolnienia. Udziela zaś swego doświadczenia innym, młodszemu, tylko żywym przykładem. Stąd też nagromadzanie doświadczenia idzie tu żółtym krokiem. Nie ma dziedziczenia nabytych cech, lecz tylko naśladowanie. Cechy społeczne występują w klasie bezpłciowej, niezdolnej do reprodukcji. Mrowisko jest czemś więcej, niż gromadą, ale zarazem czemś mniej, niż społeczeństwo. Jest to niedo-społeczeństwo.

Te naukowe uwagi Majewskiego zbiegają się z tem, cośmy od siebie poprzednio powiedzieli, gdy chodziło nam o wytłumaczenie pytania, dlaczego zjawiał się fakt cywilizacji, dlaczego pra-człowiek stał się społecznym. Wiemy już, że nasz przodek nie stał się społecznym, nie stał się człowiekiem w jednej chwili, że rozwój ten szedł jakimś trybem, albo powolniejszym, albo żywszym, że rósł, lub też mógł się cofać. Upomnieliśmy się jednak

o to, że czynnikiem wyjaśniającym nam tworzenie się cywilizacji mogła być i o ile możemy wnosić, była walka o byt; ta walka o byt znalazła swój wyraz w tem, że ród nasz utrzymał się przy życiu, że wyrósł nawet ponad inne typy. Oczywiście temu zjawisku ludzkiej walki o byt towarzyszyły i towarzyszyć musiały okoliczności sprzyjające, t. j. zarówno okoliczności zewnętrzne, jak i warunki wewnętrzne, właściwe osobnikom naszego rodu. Obok tego upomnieliśmy się i o cechę dziedziczenia, o dobór płciowy. Wskazaliśmy na to, że aby „cząsteczka biologiczna“ mogła nam tłumaczyć fakt cywilizacji, musiało się ją wyposażyć w pojęcie osobnika bezpłciowego, a raczej poza-płciowego, t. zn. takiego, który wprowadził zjawisko cywilizacji niezależnie od tych cech zoologicznych, które charakteryzują już utrwalenie typów zwierzęcych, pokrewnych zoologicznie naszemu przodkowi człowieczemu. Ale upomnieliśmy się znów o to, że dobór naturalny, może tłumaczyć dziedziczenie cech, zaznaczonych w walce o byt, że jednym słowem czynnik płciowy jest równie ważny i w początkowych zwłaszcza dziejach cywilizacji. Stwierdzamy więc teraz, że i sam Majewski przypisuje temu czynnikowi rolę, utrwalającą doświadczenia osobnicze, mające wartość dodatnią dla całej gromady. To wszystko ma—rzecz prosta—swoje wielkie znaczenie tak długo, dopóki nie wykształci się społeczeństwo na dobre, dopóki rola mowy, a potem i pisma nie będzie czynnikiem utrwalającym w sposób niesłychanie przycyjni cywilizację. Abstrakcyjne pojęcie osobnika poza-płciowego było dobrem pojęciem pomocniczym, t. j. pozwalało ono

zorientować się bez błędu i pomyłki w tem, co składa się na nazwę: łącznik społeczny, któremu zawdzięczamy posunięcie naprzód rozwoju społeczeństwa, oderwanego już w swem życiu od całości zwierzęcej.

Etapami w cywilizacji była: mowa, pismo druk, czyli etapy te stworzył człowiek mówiący, piszący, drukujący. Osobnik ludzki zwyciężył przestrzeń i czas. Człowiek piszący stał się jestestwem, psychicznie o wiele potężniejszym od ludzi mówiących. On bowiem wytworzył przedmioty mówiące. Przełamał najbardziej społeczny pierwiastek, bo mowę, udzielającą innym myśli, na przedmioty nieożywione. Człowiek znów drukujący, przelewający myśl swoją w formie znaków, przemawia w jednej chwili do tysięcy ludzi, rozproszonych po ziemi. To zjawisko; pisane-drukowane przewyciężyło samą śmierć. Może trwać przez lata i wieki. Obok mowy odegrały wielką społeczną rolę sztuczne narzędzia, które stały się narzędziami nadorganicznymi, a więc społecznymi. Wszystkie narzędzia sztuczne są zjawiskiem społecznym. Przyroda hodowała dziwne jestestwo, w którym gromadziły się jeden po drugim liczne warunki specjalne, dające potem w postaci zcałkowanej, wynik osobliwy.

Komórka społeczna, czyli osobnik społeczny, jest już, jako „zwierzę“, abstrakcją. Taka komórka bowiem nie istnieje już w swojej pierwotnej postaci. Człowiek społeczny nie jest już zwierzęciem, lecz raczej abstrakcją od zwierzęcia, podobnie jak komórka w organizmie jest już abstrakcją od komórki pierwotnej. Społeczeństwo jest już wielką całością, złożoną z drobnych.

Funkcye społecznego ustroju nie są ani stałe, ani niezmiennie, ani konieczne, t. j. z góry wyznaczone jak w organizmie.

To—powiedzielibyśmy od siebie—jest kamieniem, o który rozbija się szkoła biologiczna.

Przez to też jest społeczeństwo dalekie od takiego wzoru zupełnej harmonii, jaki znajdujemy w całości-organizmie. „Społeczeństwo jest podobniejsze do jednej komórki, niż do organizmu“. Można mówić o *realności D*, o *ustroju D*, o cywilizacyi, jako szczycie schematu, w którym *A* wyraża biogenę, *B* komórkę wolną, *C* organizm wolny. Ustrój taki (*D*) jest realnym. Człowiek społeczny jest już abstrakcją od zwierzęcia; fakt realny t. j. życie społeczne, każe nam mówić o *realności D*, nie tylko o abstrakcyjnem pojęciu cywilizacyi i społeczeństwa. A ponieważ funkcye tego ustroju nie są stałe i niezmiennie, daje się zauważyć ważną różnicę, odcinającą ustrój *D*, od innych ustrojów, znanych przyrodnikom. Oto części społeczeństwa mogą się rozpraszać bardzo znacznie poza granice pewnego ciała społecznego, mogą się nawet jednaczyć na stałe z innym ciałem społecznym. Jest to „swoboda zgoła bezprzykładna“. Granice tego ustroju zakreśla to, co jest więzią społeczną, t. j. mowa, a nadto to, co jest tej więzi następstwem, t. j. wspólna tradycya. Społeczeństwo najpierwotniejsze to jedna odosobniona osada rodowa. Z czasem, w miarę rozrastania się, będzie społeczeństwem tyle osad, ile ich jest związanych wspólnością mowy i tradycyi. Ustrój społeczny składać się musi z tem rozmaitszych komórek, nim jest obszerniejszy i wyższy. Lecz zarazem na ciało

społeczne składają się nie tylko osobniki żyjące i produkujące, lecz nadto wszystkie rezultaty funkcji komórek dawniejszych, przeszłych, bo one trwają w społeczeństwie. W społeczeństwie żyje myśl pokoleń, „niby dusza społeczna“.

Jest więc społeczeństwo czemś mniej niż organizm. Niewolniczej niezmiennej harmonii komórek w niem nie ma. Czemś mniej jednak, niż organizm, może być tylko mechanizm. Dzieje mechanizmu różnią się wprawdzie od życia organizmu właściwie tylko ilościowo.

Zasadniczych, jakościowych różnic nie ma. Odżywianie się organizmu nie jest niczem innym, jak wchłanianiem materji, która dostarcza energii. Jest tylko inny sposób odżywiania się, istota jednak ta sama.

Społeczeństwo jest bliższem mechanizmowi, niż organizm. Otóż — gdyby oczywiście potrzebnem było zobrazowanie ustroju D.,—organizm jest mechanizmem złożonym wysoce skomplikowanym o stałym funkcyjnalnem zróżnicowaniu. Społeczeństwo jest czemś pośredniem między organizmem a mechanizmem. Uwaga ta prowadzi Majewskiego do innej, która wróci w formie znacznie bogatszej w tomie drugim „Nauki o cywilizacji“, a mianowicie, że w dwóch punktach długiego łańcucha życia, (od komórki do społeczeństwa), na dwóch jego krańcach znajdujemy zjawiska podobne do siebie. Bo jak życie w komórkach istnieje bez jakichkolwiek organów, t. j. specjalnych narządów, będących osobnemi całościami, tak na drugim, w społeczeństwie, w cywilizacji, dostrzegamy podobne cechy w całości społecznej. Układ *B.* i *ustrój*

D. są do siebie podobniejsze, aniżeli układ pośredni, leżący między *B.* i *D.* Kwestya ta dotyka już wielkich zagadnień, jak: naród i państwo, o ile one mogą być realnością *D.* Odłożyć ją trzeba do omówienia drugiego tomu, gdzie da się ją przedstawić o wiele przystępniej i łatwiej. Możemy jednak wskazać na fakt, sprzeczny z wszelkiem dopasowywaniem społeczeństwa do organizmu, a mianowicie ten, że dwa (lub więcej) ciała społeczne mogą się znaleźć na jednym miejscu. Ciała społeczne (więc np. naród polski i francuzki) mogą się przenikać wzajemnie, bez utraty jednak właściwych sobie cech indywidualnych, t. j. bez koniecznego zlewania się w jedną całość. Fakt podobny jest na podstawie pojęcia organizmu niemożliwy w organizmie. Przyrównywanie społeczeństwa do organizmu jest nieprawowite i zaciemnia wzrok badacza, a z socjologii czyni bujną spekulację.

Czy zaś i jakie możnaby znaleźć podobieństwo między cywilizacją i jej życiem, a życiem komórki i komórką, to zdołamy zrozumieć po zapoznaniu się (z II-go tomu) z t. zw. zagadnieniem formy życia. Ewentualne podobieństwo tych biegunowych w rozwoju życia ustrojów dać może więcej nauce, niż dawniejsze doszukiwanie się podobieństw (nieraz dodajmy śmiesznych, żeby wspomieć tylko o szukaniu, co z organizmu odpowiada w społeczeństwie sercu, a co żołądkowi) między organizmem a społeczeństwem.

Różnicom między organizmem a społeczeństwem poświęca Majewski jeszcze na chwilę specjalną uwagę. Wykazuje on te różnice w odpowie-

dziach na trzy pytania. Odpowiedzi te uwidoczną nam zarazem, co utrzymuje w skupieniu części składowe ciała społecznego.

A więc najpierwsze pytanie dotyczy zgęszczania się osobników społecznych w skupienia, zwane miastami. Zjawisko to jest z gruntu przeciwne naturze organizmów niezależnych, które potrzebują przestrzeni. Sama mowa nie objaśnia tego punktu, bo — jak wiemy — mowa łączy osobniki społeczne bez względu na ich wzajemną odległość. Natomiast wyjaśnienie zagadki spoczywa w wymianie usług. Ta wymiana musi być zjawiskiem wtórnem t. j. nie ona powoduje zagęszczenie się w jednym miejscu atomów społecznych, lecz odwrotnie. Dowodzi tego prosta uwaga, że gdyby człowiek sam sobie mógł „usłużyć“, nie potrzebowałby łączyć się z bliźnimi w *stałe* skupienia.

Powtórę pytamy o fakt zlewania się ze sobą społeczeństw. Tem różnią się one właśnie od organizmów, niezdolnych powiększać w ten sposób swych rozmiarów. Proces zlewania się społeczeństw polega na przyswajaniu sobie przez społeczeństwo silniejsze atomów słabszego. Przeważanie takie polega na tem, że społeczeństwo silniejsze przyjmuje w swój obręb obcego osobnika, nie zabijając go (jak w organizmach) i nie przetrawiając go na produkt martwy. Między społeczeństwami istnieje ustawiczna walka o byt, t. j. trwa ciągle odbieranie sobie swych elementów. Co jest czynnikiem tej walki, dzięki czemu jedno społeczeństwo może wchłaniać w siebie drugie, na to znajdujemy odpowiedź w I tomie „Nauki o cywilizacji“, ale lepiej będzie, jeśli z omówieniem zatrzymamy się

do drugiego tomu. Na jego gruncie wyjaśnienie stanie się rozstrzygającym.

Trzecie pytanie dotyczy walki o byt, toczonej w łonie tego samego ciała społecznego. Mianowicie chodzi tu o takie pytania, jak np. czy jest słuszność w twierdzeniach wielu socjologów, którzy upatrują dźwignię społeczną w jakiejś sympatii i życzliwości. Majewski oświadcza się za walką o byt, zjawiskiem wprawdzie brutalnym, pospolitym, ale starszem (w przyrodzie) od społecznego bytu. Organizm nie zna takiej walki wewnętrznej, bo w nim daje się zauważyć współdziałanie komórek wprost idealne, jakby z góry na zawsze wyznaczone.

Czy istotnie i w cywilizacji samej, w zjawisku cywilizacji, właściwem jednemu i temu samemu społeczeństwu, mamy do czynienia z walką o byt, temu trzeba poświęcić słów kilka. Majewski powiada nam, że walka o byt i to trojaka (jak widzimy z trzech powyższych pytań), utrzymuje w skupieniu części składowe społeczeństwa. Otóż zdaje się, że zawiązku cywilizacji nie można sobie wyobrazić bez walki o byt. W dziejach cywilizacji, gdy człowiek zdobywa i rozwija ze źródeł społecznych dobra duchowe, gdy sama więź społeczna przeistacza się prawie pod wpływem tych dóbr duchowych, jeśli istnieje walka o byt, to wyraźnie zastrzedz trzeba, że toczy się ona nie tylko o dobra materialne, ale i o dobra duchowe, służące życiu społecznemu, nieodłączne już od osobników społecznych. W wielu wypadkach będzie taka walka o byt tak już przeistoczona, że właściwie nie będzie ta emulacja żadną „walką“ o byt.

W innych, także bardzo wielu przypadkach, będzie ona brutalniejszą, niż mogła być dawniej w przyrodzie, przed powstaniem społeczeństwa. W tem więc najobszerniejszem pojęciu tylko — wydaje się nam — można mówić o „walce“ o byt w dziejach cywilizacji.

Powtóre zaś zredukować wypada wartość treści walki o byt. Przyzwyczailiśmy się bowiem pojmować walkę o byt tak, jak to wynika z przyrodniczej teorii descendencji *Darwina*, tak, jak to nam głosili socyologowie szkoły biologicznej. A więc rozumiemy zawsze pod nazwą: walka o byt, zwycięstwo silniejszego, brutalny tryumf i prawo do życia silniejszego. Majewski stoi zdaje się na stanowisku takiego właśnie pojmowania walki o byt. Dowodzi tego przypisek jego, umieszczony w samem zakończeniu pierwszego tomu, po cytacie z dzieła *Gumplowicza*. Otóż przypominamy, że nie kto inny, tylko Majewski właśnie wskazał w temsamem dziele i w tym samym tomie „*Nauki o cywiliz.*“ na to, że dzieje przyrody to dzieje jakby ślepego trafu, że dzisiejsza fauna i flora nie jest wcale tłumem samych „najlepszych“ i nie jest „wyborem“ typów „najlepszych“, że jest to raczej zbiór typów *rozmaitej wartości biologicznej*, zabytków ze wszystkich epok i najrozmaitszych stadyów rozwojowych, że nie „niższość“, ale ślepy traf unicestwiał jedne typy, a równie ślepy traf, nie zaś „wyższość“, utrzymywał pozostałe (tom I, rozdział XX). Mniejsza o „ślepy traf“; może to było co innego, może w istocie tylko ślepy traf; ale ze słów tych, tak znakomitych, a tak szerokich wynika jedno, że walka o byt nie pokrywa się z koniecznością

zachowania przy życiu *tylko* silniejszego, że nietylko silniejszemu osobnikowi, czy też silniejszemu społeczeństwu daje w rękę zwycięstwo nad słabym, nad społeczeństwem słabszym.

Tej niesłychanie interesującej kwestyi, bo traktującej przecież o życiu i śmierci społeczeństw, a więc oddzielnych cywilizacji, poświęca Majewski wiele miejsca w tomie drugim swego dzieła. Przyznać trzeba, że wywody drugiego tomu są skondensowane i jednolite w tej kwestyi. Omówieniu więc tego interesującego zagadnienia poświęcimy bogatszą wzmiankę za chwilę dopiero, rozkoszując się prawdziwie ujęciem tego zagadnienia w drugim tomie „Nauki o cywiliz.„. „Silniejszy“ mogłoby oznaczać w dziejach cywilizacji: społeczeństwo lepiej pod względem cywilizacyjnym przystosowane, a więc i produkujące więcej dóbr duchowych. Takiego jednak pojmowania wyrazu „silniejszy“ nie znajdujemy we wspomnianym przypisku autora do słów Gumpłowicza. Przypisek ten neutralizuje sam Majewski w II tomie, omawiając kwestyę woli ludzkiej i zwierzęcego instynktu.

Chodzi jeszcze o omówienie samej cywilizacji. Byłaby cywilizacja procesem życiowym społeczeństwa. Pytania, jakie się tu następują, są takie: czy do cywilizacji należą czynności osobników społecznych, oraz czy także i wyniki tych czynności, czy też do cywilizacji należą tylko wyniki czynności osobników społecznych? Z ducha związku przyczynowego wynika, że skutek nie da się odłączyć od przyczyny i naodwrot. Samo społeczeństwo jest wynikiem czynności osobników społecznych. Więc cywili-

zacya składa się zarówno z czynności osobników społecznych, jak z wyników tych czynności, jak wreszcie z samego społeczeństwa. Ciało człowieka (zoologicznie) nie jest cywilizacją, ale jest ono zbiorem materii i energii, koniecznych i dostatecznych do istnienia *człowieka*. Człowiek, jako zwierzę, w grę tu nie wchodzi. Człowiekiem jest to tylko, co ze zwierzęcości wykrzesali: mowa, narzędzia sztuczne, wzajemna zależność i wymiana usług. A więc społeczeństwo jest nie tylko producentem cywilizacji, lecz także dziełem, produktem cywilizacji pokoleń poprzednich. Najpierw jest produktem, potem dopiero producentem. Wszyscy jesteśmy niewolnikami ustroju, w którym żyjemy. (Tu—dodajmy—jest widoczne podobieństwo, w innym naturalnie zarysie, do organizmu). Tylko zwierzęta są doskonale wolne.

Cywilizacja jest realnym tworem przyrody. Wychodzimy wprawdzie w rozumowaniach od dualizmu, a więc od równorzędności zjawisk psychicznych i fizycznych, bo to nam ułatwia kroczenie śmiało naprzód bez popadania w metafizykę. Oczywiście jest rzeczą, że treścią cywilizacji jest istność niematerialna, która jednak występuje w ściślejszej zależności od materialnego podkładu. To dopiero jest całokształt idei społeczeństwa. Mówiąc o biogenach, nie umiemy wskazać na „coś“, co je łączy, co jest w nich łącznikiem. Tłómaczymy to niedołącznie powinowactwem i jeszcze „czemś“. Zagadka życia pozostaje pytajnikiem. W społeczeństwie natomiast można wskazać wyraźnie i konkretnie na ten łącznik, t. j. mowę (pismo, druk).

Psyche zbiorowa jest procesem życiowym no-

wej zindywidualizowanej całości, złożonej z osobników społecznych, z ich mowy, czynów i dzieł. Najbardziej złożoną postacią życia ziemskiego okazał się nie człowiek, lecz—cywilizacya.

Zjawiskami społecznymi rządzą specjalne prawa socyologiczne. Aby je odszukać, nie trzeba jednak spuszczać z oczu praw fizycznych i biologicznych, bo one są ich rozwinięciem tylko i transformacją, właściwą nowemu środowisku, temu mianowicie, w którym się przejawiają.

I wypada zaznaczyć, że cywilizacya — przez wyjątkowy swój charakter i rozwój — stała się *jakosciowo* różną od poprzednich stadyów rozwoju życia, bo w niej weszły na widownię nowe i nieznanne objawy, związane wprawdzie z poprzednimi, ale—nowe. Zobaczymy w drugim tomie, że Majewski taką zagadkę i nowinę „życia“ odnajduje i w zawiązku organicznego życia, że dopominać się będzie o jakąś nową teorię życia, głoszącą coś innego, niż ilościową tylko różnicę, zachodzącą np. między rośliną a jej nasieniem. Równa co do masy ilość nasion nie da jeszcze przecież rośliny!

I tak u schyłku badań z tomu pierwszego zarysowała się potrzeba nakreślenia jakiejś teorii życia, teorii, któraby sprowadzała i życie i cywilizację może nie do jednego mianownika, ale przynajmniej do jednej wielkiej analogii.

Tom drugi ma już zadanie ułatwione. Zagadnienia podstawowe, dotyczące stanowiska człowieka w przyrodzie, poświęcone nawiązaniu cywilizacyi do zjawiska życia w ogóle, omówione gruntownie i szczegółowo ze względu na zakorzenione głęboko i w nauce samej przesady o odpowiednio-

ści cywilizacji do organizmu, te zagadnienia zostały już przeprowadzone mozolnie, ale i owocnie. A ponieważ temat pierwszego tomu „Nauki o cywilizacji“ rwał się raz po raz, bo trzeba było szukać dowodów i w przyrodoznawstwie, i w biologii i w antropologii, więc też i całość tomu pierwszego wydaje nam się mniej harmonijna, niż tomu drugiego tego dzieła. Tymczasem trzeba było wprzód uzbroić się w podstawowe argumenty, by zająć się specjalnie rolą mowy w cywilizacji. Tom drugi „Nauki o cywilizacji“ będzie jednolitym rozwojem prawidłowej koncepcji. Rozpadnie się na dwie części tam dopiero, gdzie zagadnienie elementarnego życia dopominać się będzie o rozwiązanie go. A że przyłącza się do tego mnóstwo kwestyi, będących najoczywistszą, a zawsze zastanawiającą konsekwencyą z tematu głównego, (mówione), więc nie trudno już z góry spostrzedz, do jak ciekawego przystępujemy w dalszym ciągu sprawozdania. Tu zarazem znajdzie się więcej miejsca dla takich zagadnień, które mają swoją wartość już i dla psychologii i dla teorii poznania.

Rezultatem badań tomu pierwszego było stwierdzenie bardzo ważne, (wbrew nauce Spencera i jego naśladowców), a mianowicie, *że cywilizacja jednego społeczeństwa jest całością naturalną i realną*. Społeczeństwo samo nie jest jeszcze podobne do jakiegoś ogromnego organizmu, lecz *dopiero cywilizacja stanowi ową rozległą istotność*. Może to się wydać dla niejednego jeszcze czysto formalnem, nieistotnem, to rozróżnienie cywilizacji od społeczeństwa. Uważne przeglądnięcie tomu pierwszego wykazało już jednak, że nie jest to różnica formalna.

Wiemy już coś o tem, co wchodzi w skład cywilizacji, że nie tylko samo społeczeństwo, jako takie. Tom drugi określa w sposób obszerny istotę cywilizacji. Będzie więc możność bliższego zrozumienia wspomnianej różnicy.

Zobaczymy zarazem wielką analogię między cywilizacją a życiem. Majewski bowiem dąży do jednego całkowitego obrazu w poglądzie *na całość życia*, idzie śladem zasady monizmu. Oto, co pisał o tem usiłowaniu Majewskiego nieżyjący już polski socyolog Ludwik Gumpłowicz: „A teraz słówko jeszcze o analogiach, czy identyczności między zjawiskami przyrody nieorganicznej i organicznej, a społecznej. Przed 30 laty byłem zaciętym przeciwnikiem wszelkich takich analogii... Po latach dopiero... zmieniłem o tyle zdanie, że jakkolwiek to przenoszenie żywcem form zjawisk organicznych na państwo i społeczeństwo jest niewłaściwem, to jednak z zasady monizmu wynika, że muszą być pewne essencyonalne podobieństwa czy identyczności zasadnicze między procesami naturalnymi w różnych dziedzinach życia i świata. Odkryć te identyczne zasady jest może najwyższem zadaniem nauki. I otóż w Pańskim dziele znajduję po raz pierwszy usiłowanie wykazania takiej zasadniczej identyczności między procesami naturalnymi z dziedziny bytu nieorganicznego, organicznego i społecznego i to mnie tak uderzyło w Pańskiej książce, boś Pan pierwszy tę nieznaną dotąd i poszukiwaną identyczność ujął w szczęśliwą formułkę i wykazał“.

Przystąpmy więc do omówienia i streszczenia tego drugiego tomu, który przewyższa znacznie

tom pierwszy wagą tematu i rozwiązania go. Tem łatwiej zaś i chętniej przystępuję do omówienia pozostałych kwestyi z dzieł Majewskiego, że w żywej korespondencji między autorem „Nauki o cywilizacji“ a mną ustalał się ten drugi tom, że więc do pewnego stopnia, zwłaszcza tam, gdzie chodziło o filozoficzną stronę zagadnień Majewskiego, *parvula fui pars* tego tomu, jako skromny doradca, a gdzie indziej oddany znakomitemu twórcy „Nauki o cywilizacji“ krytyk.

Wracamy do tego, co wiemy o komórce. Trzeba dokonać rewizyi poprzednich twierdzeń. Komórka jest już splotem zjawiska życia. Poznaliśmy zupełnie życie komórki, gdyby ono polegało wyłącznie na przemianach chemicznych. Nie byłoby wtedy tajemnicy życia. Komórki jednak nie dało się jeszcze pojąć na sposób mechaniczny. W protoplazmie i w jądrze odbywają się prócz chemicznych inne jeszcze jakieś sprawy, jakieś nadchemiczne (czy też obok-chemiczne, jakbym ja to określił!) i one właśnie kierują przebiegiem procesów chemicznych. W komórce odbywa się jakiś proces biologiczny na tle procesów chemicznych. A o tych nadchemicznych czynnikach świadczy *trwałość planu* czyli budowy, oraz cykliczność bytu tej budowy. Tłómaczymy wprawdzie tę właściwość komórki t. j. tłómaczymy trwanie jej w postaci łańcucha jednakowych komórek (roślina-nasienie i t. d.): dziedzicznością. Ale dziedziczności nie można pomyśleć przy pomocy samych procesów czysto-chemicznych. Więc wynika z tego, że komórka nie jest najdrobniejszą, najelementarniejszą jednostką życia. Między komórką a cząsteczką

nieożywioną tkwi jeszcze jakaś nieznana nam postać życia. Ten pośredni element musi być podwaliną tej postaci życia, którą spotykamy w komórce.

Druga postać życia: organizm, jest już dwukroć złożona. Składa się już z komórek. Życie organizmu polega bowiem nie tylko na samych procesach między-komórkowych, ale i na procesach wewnątrz-komórkowych. Zjawisko współżycia komórek wikła się ze zjawiskiem życia komórki, lub życia w komórce. Biolog nie może między temi zjawiskami przeprowadzić demarkacyjnej linii.

W teorii cywilizacji zaś mamy nową postać życia, (*realność D*) złożoną już potrójnie. Elementami jej są całkowite organizmy (ludzie), a składnikami dopełniającymi ich wytwory. Jeśli niektórzy biologowie widzą w społeczeństwie uporządkowane współdziałanie indywiduów, podział pracy i wzajemną zależność wszystkich indywiduów i jeśli chcą widzieć w człowieku analogon komórki, a w społeczeństwie analogon organizmu, — to pomnąwszy pytanie, czy takie analogie są słuszne, pytamy jednak o to, z jakiej racji dokonywa się takich analogii? Boć przecież nie mówili jeszcze biologowie o tem, by cywilizacja przedstawiała postać życia, by była ustrojem *żywym!* I przychodzi powiedzieć, że zajmowano się takimi analogiami dlatego, ponieważ lepszej analogii biologowie nie znają. Filozofowie natomiast wyczuwali (więcej instynktownie) w społeczeństwie bardzo wyraźny obraz życia.—Rzecz ta jest jasna jednak. Stosunki międzykomórkowe, panujące w organizmie, nie tłumaczą procesu w komórce samej, —

i stąd uciekano się do społeczeństwa, do analogii z niem, bo ono miało tłumaczyć i uzmysławiać stosunki, zachodzące w organizmie.

Jak się przedstawia to życie w społeczeństwie?

Na zjawisko życia najlepiej znanego organizmu — powiada Majewski — składają się trzy momenty: 1) scalone elementy podstawowe (komórki), 2) zróżnicowanie ich, 3) scalenie się elementów zróżnicowanych w całość zindywidualizowaną, zwaną organizmem. Dla komórki wiemy tylko o drugim i trzecim momencie, dla cywilizacji wiemy o momencie pierwszym i drugim. A więc nie znamy w komórce początku życia, zaś w cywilizacji ostatniej jego postaci. Czyli: ujemny wynik tego rozważania odnosi się do cywilizacji, ale i do komórki. Ale taksamo, jak nie można zaprzeczać życia w komórce, bo ona byłaby wtedy procesem chemicznym, z których przecież nikt jeszcze nie złożył życia, taksamo ten ujemny wynik w cywilizacji nie uprawnia nikogo do zaprzeczania *życia* cywilizacji dla tej jedynie racyi, że go dowiesć dotąd nie mogliśmy. Tem bardziej zaś rezygnować z tego punktu nie wolno, że przecież znaleźliśmy w odniesieniu do cywilizacji coś takiego, czego nie znamy ani w komórce, ani w organizmie, a mianowicie: łącznik społeczny, t. j. przyczynę zróżnicowania ludzi. Taki łącznik jednak nie może być przyczyną współżycia elementów, on może być tylko skutkiem. Więc między momenty powyższe zjawiska życia trzeba włożyć i przyczynę (siłę) łączącą elementy w całość.

Wtedy okazuje się, że w komórce nie wiemy

o elementach i o przyczynie łączącej je w całość, że w organizmie nie wiemy o przyczynie łączącej elementy w całość, że zaś w cywilizacji nie wiemy o istnieniu żywej całości, ale wiemy o przyczynie, łączącej elementy w całość. A z tego widać, że najgorzej wypada nasza wiedza o komórce.

Łącznikiem społecznym stała się mowa ludzka. Zjawia się więc pytanie, jakie szczególne warunki złożyły się na rozwinięcie sygnalizacji mowy u człowieka, gdy przecież wśród zwierząt została ona w stanie niejako pierwotnym, zarodkowym? Warunki te znamy już z pierwszego tomu „Nauki o cywilizacji“. Odpowiedź była taka, na jaką stać tylko naukę. Gdyby kogo nie zadawała, możnaby przypomnieć z równą, a bardzo wielce mówiącą słuszością, że niepytamy przecież: dlaczego złoto jest złotem, a nie czym innym? Złoto stało się tem, czym jest, dlatego, że w niem jednym zbiegły się konieczne i dostateczne warunki do uczynienia go złotem. Cywilizacja „stała się“ taksamo, jak jak się stał organizm, komórka, t. j. dla przyczyn koniecznych i dostatecznych.

Mowa ludzka różni się od zwierzęcej urozmaiceniem sygnałów. Samo jednak urozmaicenie, choćby znacznie większe, nie wyjaśnia nam faktu, że sygnalizacja, o którą chodzi, jest łącznikiem o specjalnych warunkach, tam zaś, u zwierząt, nim nie jest. „Mowa“ zwierzęca uderza tem, że jest powszechną w granicach gatunku, że jest władzą wrodzoną, albo jak mówią lingwiści jest mową „z natury“. Taką mowę gatunku, z którą zwierzę rodzi się i przekazuje potomstwu, musiał posiadać i przodek człowieka, jako gatunek zoologiczny. Taką

mowę posiada człowiek do dziś, jako mowę: okrzyków i modulacji głosu (lingwiści nazywają ją gestami głosowymi). Ale taka mowa nie służyła nigdy do potrzeb *ludzkich*. Nad nią wznosi się mowa ludzka, która nie jest ani powszechną ani wrodzoną. Zwierzę dziedziczy swoją mowę wraz z organizmem; człowiek rodzi się niemową (przynosi ze sobą na świat tylko zwierzęcą mowę) i mowy ludzkiej uczy się dopiero od otoczenia. Mowa ludzka jest gotowa niejako zewnątrz osobnika, trwa po za nim. Sygnalizacja zwierząt jest konieczna fizyologicznie, mowa ludzka jest socyologicznie konieczną. Ta druga mowa nie jest produktem jedności, a więc gatunku, lecz wspólnych wysiłków osobników, zjednoczonych od wieków współdziałaniem i koordynacją. Można to jeszcze oddać w takim zdaniu, że mowa, czyli sygnalizacja, zwierzęca żyje cała w każdym zwierzęciu, a język ludzki stwarza całość. Całością tą jest lud jednojęzyczny.

Mowa ludzka oddziaływa na mózg. Zwiększa mianowicie i rozwija jeden mózg ludzki pod wpływem drugiego, t. j. rozwija te części mózgu, które przyjmują mówienie cudze i które rządzą mówieniem własnym. Tylko przez istnienie urozmaiconego ruchu zewnętrznego, tylko przez bardzo urozmaicony system wibracji powietrza (pod wpływem fal głosu) istnieje ruch wewnętrzny, nerwowy, o tym charakterze, który cechuje ludzi.

Warto to porównać z systemem ruchów w organizmie. W nim różnicuje się komórka dopiero i jedynie pod wpływem miejscowych czynników bio-mechanicznych, a więc pod wpływem innych komórek. Wystarczy teraz przypomnieć sobie, że

osobniki społeczne, taksamo jak komórki w organizmie, są z początku prawie jednakowe i jednowartościowe, a specjalizacja ich dokonywa się dopiero w ciągu rozwoju pod wpływem czynników zewnętrznych, t. j. pod wpływem innych osobników ludzkich za sprawą mowy, (oraz pod wpływem miejsca, w którym znalazł się dany osobnik), wystarczy to sobie przypomnieć, by zauważyć, że że całość *D* (cywilizacja) jest pod względem układu podobna w zasadzie do organizmu. W zasadzie jednak tylko! Zobaczmy bowiem dalej, jakie płyną stąd odmienne konsekwencje.

Badamy życie cywilizacji w dalszym ciągu. Cechą wszelkiego znanego nam ciała żywego jest asymilacja i dysymilacja. Całość *D*. jeśli żyje, musi spełniać również podobne procesy. Oczywiście jest, że na poziomie życia cywilizacji materią asymilowaną musi być zupełnie co innego, niż na poziomie życia organizmu. Tu nie ma procesów zwierzęcych, nie wchodzi tu w grę ani pokarmy, ani wdechane powietrze, i t. p. Materią asymilowaną przez ludzi - elementy społeczne są materiały, z których powstają ludzkie dzieła, a nadto (pamiętamy definicję cywilizacji!) i materiały, z którego powstają ludzie, jako ludzie. Materiałem asymilowanym przez społeczeństwo są więc dzieci. Społeczeństwo asymiluje je na elementy społeczne. A w takim razie materią dysymilowaną będą ludzkie zwłoki, — lub osobniki żywe, ale już niezdolne do społecznych funkcji (osobniki zużyte, lub będące w szpitalach, domach poprawczych i więzieniach, t. j. „oddane niejako do reperacji“).

Mowa ludzka jest łącznikiem społeczeństwa, okazała się warunkiem koniecznym zróżnicowania osobników niespołecznych, a więc warunkiem człowieczeństwa. Z drugiej strony wiemy, że zróżnicowanie komórek jest koniecznym warunkiem organizmu. Wypada nam więc (przez analogię) przyjąć, że skoro zróżnicowanie się komórek jest zarazem warunkiem życia rzędu drugiego, (organizmu), to i warunek zróżnicowania komórek jednorodnych (a przez to i samego organizmu) może być nieodzownym warunkiem życia organizmu, warunkiem życia 2-go rzędu. Ten warunek różnicowania się komórek byłby łącznikiem, który analogicznie do społecznego możemy nazwać: organicznym. A więc mamy z tego budowania wielkiej analogii także ważne konsekwencje: 1) nieznany jeszcze w nauce łącznik organiczny może być uważany za warunek życia organizmu, 2) znany nam już łącznik społeczny może być uważany za warunek życia jakiegś na razie hypotetycznej całości D. realnej, t. j. życia 3-go rzędu.

Co z tego wynika? Oba działy wiedzy ludzkiej: biologia i socjologia, odniosłyby wielką korzyść, choćby teoretyczną, gdyby udało się skonstatować między ich przedmiotami jakąś *wspólność planu, opartą na zasadzie jedności świata*. Biologia zajrzałaby dzięki socjologii głębiej w tajemnicę życia na całym obszarze swych badań, socjologia zaś stałaby się nauką konkretną, traktującą o konkretnym, bo realnym przedmiocie.

To jest właśnie zarys teorii Majewskiego. Wskazać, że cywilizacja jest życiem, nie w tem wulgarnem znaczeniu, jak się pospolicie mówi: spo-

leczeństwo „żyje“, ale w znaczeniu jakby biologicznym, przez zrozumienie, że jakość życia społecznego jest dalszym ciągiem, stopniem najwyższym rodzaju formy życia w przyrodzie, a z drugiej strony wskazać i na to, że właściwa zagadka czysto-biologiczna, zagadka dotycząca istoty życia, (bo wszak nie wiemy, czym jest właściwie życie w komórce!) da się rozwiązać tylko z chwilą uświadomienia sobie, że życie w przyrodzie nie kończy się w komórce, ani w organizmie,—to właśnie jest teoria, która wprowadziła w taki zachwyt Gumpłowicza!

I tu dopiero, jakkolwiek wiele jeszcze pozostało do uwzględnienia z naszego zagadnienia, można widzieć całą wartość i doniosłość kwestyi, którą najpierw tak oryginalnie postawił, a następnie tak daleko od wszelkiej jednostronności naukowej rozwinął i uzasadnił autor „Nauki o cywilizacji“.

Mowa ludzka jest łącznikiem nie tylko dla fizycznego ruchu nerwowego w mózgach, ale łącznikiem i dla spraw psychicznych. Nie rozumiemy jakiegoś zagadkowego stosunku fizyczności do psychiczności; najdogodniejszym przeto sposobem ujmowania tego stosunku będzie przyjęcie równorzędności obu tych zjawisk, t. j. psycho-fizycznego paralelizmu. Przyjmując tę zasadę, Majewski podejmuje pytanie z filozofii: skąd się w nas bierze poznanie? I co się składa na poznanie?

Nie zajmując ani tego stanowiska, które każało wielu myślicielom za jedyne źródło poznania uważać zmysły, a innym intelekt, innym wreszcie zająć w tej sprawie stanowisko pośrednie, uznaje

Majewski ludzkie myślenie za wynik *zbiorowego* spostrzegania zmysłowego, za wynik, możliwy tylko dzięki mowie.

Oto mamy wyrażone jasno w zrozumiałej formie przeczucia niejednego z filozofów, że poznanie ludzkie, zagadnienie ludzkiego poznania, trzeba będzie oświetlać faktem *societas*, a więc zdobyczą wiedzy o społeczeństwie! Gubiono się dotychczas w tem, jakby w fakcie społeczeństwa znaleźć taki punkt obserwacyjny, z którego byłoby najlepiej zrozumieć naturę naszego poznania. Dopiero, gdy przyszła w pomoc szeroka teoria o życiu w przyrodzie, dopiero wtedy staje się zrozumiałą natura poznania ludzkiego i odpada temsamem potrzeba gubienia się w sensualizmie lub racjonalizmie, lub w innych kierunkach (szkołach) filozoficznych.

Czem rozumiemy mówienie? Przedewszystkiem słuchem. Ale to nie wystarcza. Niech mówi do mnie chińczyk, a zobaczymy, czy go zrozumie! Potrzebne jest jeszcze drugie źródło poznania, Więc umysł ułatwia rozumienie mowy? Zapewne, ale czy wiem przez to już wszystko, czy wytlómaczyłem sprawę należycie? Umysł mają przecież i zwierzęta, one rozumują. Trzeba rzecz tak postawić: nie ma myśli, lecz myślenie cudze lub własne; nie ma umysłu, tylko myślenie cudze lub własne; nie ma mowy, lecz jest tylko mówienie cudze lub własne. Jest wszędzie nie rzecz, lub narzędzie, lecz sprawa. Rozumienie cudzej mowy jest wrażliwością na bodźce zmysłowe, które mi wysyła proces fizyczny, fizyologiczny, łączący się w obcym mózgu, nie zaś w pozostałej przyrodzie zewnętrznej, proces więc, którego stroną podmio-

tową jest cudze myślenie, a podstawieniem fizycznym cudze mówienie.

Więc „wyobrażenia ściśle własne zawdzięczam, na równi ze zwierzętami, zmysłom zwykłym własnym, *wyobrażenia jednak cudze, te właśnie, które dopiero czynią mię człowiekiem, zmysłowi mowy-myślenia ludzkiego.* Myślenie otwiera „widok“ nie na świat zewnętrzny, lecz wyłącznie na świat cudzych ludzkich podmiotów (na świat fizyologicznych ruchów w cudzym systemie nerwowym). Zrozumiałym jest teraz przykład z Polakiem i Chińczykiem. Dopóki na mój zmysł odczuwania cudzych czuć działają podniety, (symbole akustyczne) pochodzące od osobnika obcej dla mnie całości D., pozostaną na nie nieczułym.

Myślenie ludzkie okazuje się ostatecznie czuciem zmysłowem *całości D.*, wrażliwością zbiorowości społecznej (nie osobników-organizmów). Tak więc poznanie i myślenie ludzkie jest zjawiskiem ściśle społecznym. Łączność między osobnikami społecznymi na odległość nie mogła polegać na samym tylko i wyłącznie głosie. Właśnie my umiemy przeobrażać bodźce akustyczne w optyczne. Rolę takich bodźców spełnia pismo. I pamiętać trzeba, że bodźce optyczne (pismo) są tylko symbolami bodźców akustycznych, nie zaś bezpośrednio ruchu nerwowego. „Napisane“ jest bezgłosem „powiedzianem“. Samo nawet czyste myślenie jest właściwie wewnętrznym bezgłosem mówieniem symbolami akustycznymi „Nie ma i nie może być myślenia ludzkiego bez wyrazów“. Więć mowa nasza jest konieczną formą naszego poznania i świadomości. Myślenie ludzkie i poznanie ludzkie jest czynnością ściśle społeczną. Ludzie

mogą brać nawzajem od siebie, nic sobie wzajemnie odbierając. Poznanie narasta przez to z każdym pokoleniem, pogłębia się. Zwierzę rodzi się raz jeden, *człowiek* dwa razy t. j. raz jako zwierzę, drugi raz rozwijają go ludzie w jednostkę społeczną. Pierwszy raz rodzą go rodzice, drugi społeczeństwo. (Jest to oczywiście obrazowe powiedzenie, bo rzecz oczywista, że dzięki dziedziczeniu cech jednostek, wychowanych już na tle społeczeństwa, nowonarodzone dziecko jest elementem prawie-społecznym, dlatego szybko rozwija w sobie przystosowanie się do otoczenia społecznego. Dziecko nie musi powtarzać całej tej walki i przechodzić przez ten cały rozwój cywilizacyjny, przez który przejść musiał pierwszy człowiek, pierwsi ludzie. Ten nasz dodatek wyjaśnia tylko słowa Majewskiego. Zdanie Majewskiego oddaje natomiast myśl, że człowiek jest raz całością C. (organizmem), a nadto osobną całością D. (jestestwem społecznym). Ludzie, których znamy, są oczywiście już tylko tą drugą całością.

Można teraz to, cośmy powiedzieli, wyspecjalizować w terminie więcej przejrzystym. Mamy u człowieka duszę „otwartą“, istniejącą dla celów wzajemnej sygnalizacji. Nie jest to więc właściwie *psyche*, która cechuje organizmy zwierzęce, ale *inter-psyche*, t. j. ludzka dusza, która polega na stosunku międzyczłowieczym. Taksamo, jak w organizmie spotkaliśmy obok stosunków wewnątrz komórki i stosunki międzykomórkowe, to samo przychodzi nam powiedzieć o *psyche* i o *interpsyche*. „Ludzka dusza nie jest aparat psychiczny, zdolny do działania, lecz to tylko, co na tym aparacie wy-

grane zostało w ciągu żywota osobniczego przez otoczenie ludzkie“. Zachodzi potrzeba odróżnienia tego od duszy zwierzęcej i takie właśnie jest to odróżnienie, nie zaś inne.

Ten punkt widzenia mówi nam i uczy nas wiele. Popelniano wielki błąd w rozważaniach nad duszą zwierząt i ludzi. A błąd ten polegał na tem, że utrzymywało się pojęcie, jakoby osobnik zwierzęcy był czemś współmiernem z osobnikiem ludzkim. Słusznie zauważa zaraz Majewski, że psychologia jest naprawdę, jako nauka, tak mało świadoma istoty swego przedmiotu, jak nieświadoma swego przedmiotu była dotychczas socjologia. Psychologia musi stać się integralną częścią biologii, branej w najszerszem pojęciu tego wyrazu. Już *Wundt* zrobił w tym kierunku wiele. Wskazał na związek psychologii z biologią, na to, że psychologia musi stosować metodę nie tylko autogenetyczną, ale i filogenetyczną. Lecz to jeszcze za mało. Psychologia musi jeszcze stosować metodę społeczną, którą trzeba co prawda dopiero stworzyć. Psychologia indywidualna musi się stać istotnie psychologią społeczną, ludów. Jesteśmy ludźmi bowiem tylko przez psychiczną łączność ze sobą, przez naszą *interpsychiczność*. Jeszcze trzeba poświęcić zjawisku temu specjalną uwagę. Oto psychozoologowie twierdzą temsamem, że nie ma w umyśle ludzkim nic takiego, w uczuciach i w woli, czegooby w mniejszym lub większym stopniu wyrazistości nie było w umyśle, w uczuciach i woli tych lub innych zwierząt. Fakt ten godzi przede wszystkim w „pewniki“ ewolucjonistów, którzy wyjaśniają psychikę ludzką *prostym rozwojem filo-*

genetycznym psychiki zwierzęcej. Gdyby tak było, gdyby cywilizacja była wynikiem filogenetycznego rozwoju człowieka wówczas powinienby kroczyć ród ludzki naprzód nieprzerwaną linią intelektualnego postępu, a więc późniejsze cywilizacje powinny być zawsze wyższe od wcześniejszych. Tymczasem historia świadczy o czym innym. Ukazuje upadek ludów wysoko cywilizowanych aż do stanu barbarzyństwa. A powtóre potrzebaby w takim razie znaleźć wytłómaczenie powszechnego i uporczywego zastoju psychicznego wszystkich zwierząt — z wyjątkiem człowieka. Byłaby to kwestya jakiejś olbrzymiej przerwy między „najwyższymi“ nawet zwierzętami a człowiekiem.

Władze psychiczne każdego organizmu zwierzęcego są pełną i skończoną jego własnością. Filogeneza zwierząt rozwija się i nadal, ale psychika zwierząt rozwija się, przeobraża, głównie pod wpływem zmian w środowisku, więc bardzo powoli. Znaczy to, że rozum zwierzęcia jest niezmienny w granicach niezmienności gatunku, że jest wrodzony, a że podlega drobnym chyba wahaniom indywidualnym i drobnym zmianom postępowym lub wstecznym w osobniku. Pra-człowiekowi wystarczała niegdyś jego psychika zwierzęca nie tylko dla niego samego, ale nawet do przyszłego komplikowania się jej w sposób czysto ludzki. W umyśle ludzkim nie powstało nic nowego; to tylko, co było, skomplikowało się przez związanie się ludzi mową.

A teraz mówimy o realności D., a więc że życie cywilizacyi ma byt *realny*. (To znaczy nie pojmujemy cywilizacyi konceptualistycznie, lecz

realistycznie!). Powiedzieliśmy jednak, że *całość D* nie jest nam znana. Usiłujemy sobie więc wyobrazić tą całość realnie, t. j. zbudować sobie pojęcie cywilizacyi takie, jak np. organizmu. Bo skoro cywilizacya istnieje istotnie realnie, więc chcemy niejako dotknąć się tej całości, jak dotykamy się innego realnego przedmiotu. Warto jednak zauważyć, że spotykamy tu pewną trudność. Usiłujemy bowiem zbudować sobie pojęcie, które moglibyśmy porównywać bądź z czemś podobnem, bądź z niepodobnem, *ale realnem*. A tymczasem brak tu warunków koniecznych dla takich porównań. Chcąc bowiem porównywać to, do czego społecznie należymy, z całościami, które oglądamy w świecie *od zewnątrz*, musielibyśmy przecież mózdz oglądać od zewnątrz i całość D! A tymczasem my tkwimy w niej! Znamy ją jakby od środka! I to znamy ją niedostatecznie, bo tyle tylko, ile tej całości D. jest w nas. A więc: całość D. jest dla nas *niepoznawalna od zewnątrz*. Ale z tego nie wynika znów, by tej całości D. przeczyć. Wystarczy nas przyrównać do komórki w organizmie; — czy komórka taka widzi organizm od zewnątrz? A skoro nie widzi, czy istnienie organizmu jest temsamem niemożliwe? Poznać więc można cywilizację, całość D., tylko od wewnątrz. Jesteśmy ludźmi jedynie przez łączność psycho-fizyczną. Podstawa treści psychicznej człowieka jest szersza, niż u zwierząt. A jest szersza dlatego, bo *jest interpsychiczna, a więc zarazem i inter-fizyologiczna, jeśli zwierzęcą nazwiemy psychiczną i tylko fizyologiczną*. To nam musi wystarczyć do poznania cywilizacyi, w której tkwimy, od zewnątrz. W sa-

mym człowieku niema wytlómaczenia człowieka. Dopiero jako fragment rzeczywistości *D.* przestaje on być zagadką.

Mamy teraz stwierdzić cechy życia w tej rzeczywistości *D.*, wspólne z cechami życia „niższych“, znanych nam, całości. Biologia, chociaż jest nauką o życiu, nie daje nam probierza do rozstrzygnięcia tej kwestyi. Trzeba więc szukać tych kryteriów samodzielnie. Majewski oprze się tu na pewniku, że dwie rzeczy, porównywane z trzecią i uznane każda z osobna za podobne do niej, są także podobne do siebie. Tak wchodzimy w drogę, przedostatnią część tomu drugiego.

Nasuwa się przedewszystkiem kwestya granic rzeczywistości *D.* O tę rzecz potraçał już i tom pierwszy „Nauki o cywilizacyi“, ale tylko z lekka i z daleka. Posłuży rozwiązanie tego pytania do udowodnienia raz jeszcze życia w całości *D.* Wiemy już z pierwszego tomu, że całością *D.* jest lud, naród (jednojęzyczny), że więc język wyznacza granice naszej rzeczywistości *D.* Ale może tu nastąpiła omyłka? Trzeba to zbadać! Całością *D.* mógłby być przecież ogół ludzi, ogół pojęć ludzkich.

Wiemy z uwagi, dopiero wypowiedzianej, że życie *D.* polega na czynności interpsychicznej, to znaczy: na podstawie interfizyologicznej. To znaczy, że proces w *D.* nie polega na samym ruchu nerwowym, fizyologicznym. Aby ruch fizyologiczny mógł się rozwinąć w interfizyologiczny, musi go związać w obszerną całość jakaś nić fizyczna, a raczej jakieś nici fizyczne. Jest to właśnie *mowa*—wibracja powietrza. Ona decyduje o granicach fizycznych procesu interfizyologicznego. Aby Francuz rozu-

miał Polaka, to albo pierwszy musi rozumieć język polski, albo drugi musi znać język francuski. Odbywa się tu więc podstawienie mowy jednej pod drugą, podobnie np. jak podstawiamy znaki optyczne (pismo) pod znaki akustyczne (mowa), z tą wszakże różnicą, że tu podstawiamy znaki jednego *systemu* akustycznego pod znaki innego systemu, również akustycznego.

Okazuje się z tego, że poszczególne całości *D.* oddziałują na siebie wielostronnie. Praktycznie jest to objaw znany. Teoretycznie jednak zastanawia on bardzo. Bo rodzi się pytanie, za co mamy uważać wzajemny stosunek osobnych cywilizacji—narodów? Czy są to realności, tak związane ze sobą, jak kilka lub kilkadziesiąt komórek, czy też są one obok siebie jak wolne jednokomórkowce? Pytanie komplikuje się, bo wszak komunikowanie się samych tylko myśli nie wyczerpuje stosunków możliwych i zachodzących faktycznie między różnymi całościami *D.* Całości te wymieniają przecież nadto produkty realne, dzieła ludzkie, a nawet żywe osobniki, a więc elementy społeczne. Syn Francuza może zostać Polakiem!

Przypominamy otóż, zanim pójdziemy za Majewskim, definicję cywilizacji z pierwszego tomu „Nauki o cywilizacji“. Wiemy już, że na cywilizację składa się samo społeczeństwo, że nadto dzieła ludzkie należą również do cywilizacji. Jest więc możliwość wzajemnej osmozy między cywilizacjami. Wynika to z definicji cywilizacji. Fakt ten uważać należy teoretycznie za wyjaśniony. Jeśli więc pójdziemy w tym pytaniu dalej za Majewskim, to dlatego, że dalszy bieg myśli autora „Nauki o cy-

wilizacyi“ daje pouczające zobrazowanie konsekwencji tej definicyi. O jednym przytem pamiętajmy, że skoro naród jednojęzyczny jest realnością *D.*, to mamy nie jedną całość *D.*, lecz szereg cywilizacyi—narodów.

Ale może nie ma potrzeby doszukiwać się rodzaju wzajemnego stosunku owych poszczególnych całości *D.*, tych cywilizacyi-narodów? Bo może kwestya będzie rozwiązana od razu takim jej postawieniem, że Państwo jest synonimem Narodu? Byłoby to zgodne z utartymi wśród wielu socyologów i ekonomistów zapatrywaniami, którzy w Państwie upatrują naturalną jednostkę, całośćkę społeczną.

Otóż zdaniem Majewskiego może być państwo synonimem narodu wówczas tylko, jeśli to Państwo składa się z ludu jedno-języcznego. W przeciwnym jednak razie przestaje być Państwo całością jednolitą i naturalną.

To ostatnie wyjaśnienie Majewskiego trzeba uważać za niewystarczające, nawet z punktu widzenia jego definicyi cywilizacyi i właśnie z punktu widzenia tej definicyi. Prawdą jest, że nie każde państwo jest synonimem naturalnej jedności społecznej; zależy to jednak nie od tego, czy skupia ono w sobie jeden, czy więcej narodów, a więc czy rozciąga się nad ludem jednojęzycznym, czy też nad kilku ludami różnojęzycznymi, ale od tego, czy państwo dane, obejmując w sobie np. 5 narodów, jest zarazem realnością *D.*, t. j. czy definicya cywilizacyi ma w tym wypadku zastosowanie? Ta definicya kazała nam uważać za cywilizację człowieka społecznego i narzędzia sztuczne t. j. wyniki czynności osobników społecznych i społeczeń-

stwo samo. Wszelkie przeto dzieła ludzkie, a zwłaszcza to, co się utrwaliło na podstawie interpsychicznej, wchodzi w skład cywilizacji. A więc nie tylko mowa sama, jako taka, ale — idąc w ślad za żądaniem Majewskiego, by operować nie mową, lecz mówieniem (sprawa),—i to wszystko, co utrwaliło się w cywilizacji dzięki pierwotnej roli mówionego, decyduje o naturalnej jednostce społecznej. Państwo dane, obejmujące więcej niż jeden naród, może nie być synonimem tej naturalnej całości społecznej; ale może w danych warunkach być tym synonimem! Sam język, jako taki, nie wystarcza do rozgraniczenia tych objawów. On tylko rzuca nam w oczy element-łącznik istotny w tworzeniu się społeczeństwa. Ale na podstawie szerokiej czynności interpsychicznej mogły wiązać się skupienia, wychodzące poza ścisłą jednojęzyczność. Wystarczy przypomnieć Polskę i Litwę. Wprawdzie Litwa ówczesna, panująca i pańska, była pod względem języka ruską, nie litewską. Ale właśnie ten język ruski nie był wcale obcy cywilizacyjnie polskiemu, skoro Polska mogła obcować państwowo z ziemiami ruskimi. A więc na tym przykładzie widać, że interpsychiczna czynność wychodziła tu poza język polski, a w drugim wypadku poza język ruski. Przykład ten jednak nie dowodzi sensu związku państwowego Polski z Litwą i Rusią—dlatego, że język czysty, sam tylko język, nie decydował o wspólnym byciu państwowym. A nikt przecież z nas nie będzie twierdził, że właśnie z chwilą, gdy w erze demokratycznej przyszedł lud do głosu, gdy więc na terenie życia społecznego podniósł się mało w Polsce znany,

prawie zupełnie nieznaną język litewski, że wtedy właśnie musiał przez to nastąpić i rozłam wspólności państwowej. Tak nikt nie zechce z pewnością rozumować, bo dobrze znamy swoje dzieje. Właśnie brak wspólnego organu wtedy, gdy pierwiastek językowy (ale nie tylko językowy!) wydobywał się silnie na powierzchnię życia społecznego, może on właśnie zdecydował o rysach i różnicach między Polakami a Litwinami, bo nie było terenu dla istotnych funkcji interpsychicznych (w szerokim tego wyrazu znaczeniu), a więc państwowych. Więc Państwo może być w danym przypadku synonimem naturalnej jednostki społecznej, prędeż, (w tym danym razie) niż *kilka* narodów. Bo „kilka“ nie wytłumaczy nam „jednostki“ naturalnej. Historia nastrocza nam też mnóstwo przykładów różnicowania się państwa na części jednojęzyczne; ale daje zarazem i przykłady całkowania się kilku całości różnojęzycznych w jedno państwo. Więc teraz jedno z dwojga: albo wyniki czynności osobników społecznych, skoncentrowane w więzi *państwowej*, muszą być zawarte w fakcie życia *D.*, albo też nie. Gdyby chodziło o znacznie prostsze postawienie i rozwiązanie tej kwestyi, wystarczyłoby powiedzieć, że w problemie całości realnej *D.* nie wchodzi państwo w ogóle w grę, t. zn. wypadaloby powiedzieć, że państwo może obejmować (i faktycznie przecież obejmuje) różne całości *D.* t. j. społeczeństwa, stojące na różnym i odrębnym poziomie cywilizacyjnym, społeczeństwa, będące każde dla siebie zamkniętą (względnie) jednostką cywilizacyjną. Państwo może je wszystkie obejmować swym zakre-

sem, to znów może się zredukować do narodu jednojęzycznego, — to sprawa druga i należałoby dla tego zjawiska znaleźć chyba inne, niż poprzednie, wyjaśnienie. Musimy przeto zatrzymać się przytem, że naród jednojęzyczny, i tylko naród jest — jak to przedstawia Majewski — naturalną jednostką społeczną, że dalej odbywa się ciągła styczność, a więc że zachodzi również rezultat tej styczności jednej cywilizacyi z drugą. (a jaki to rezultat, w tem będziemy już iść za głosem Majewskiego). Ale państwo, jego zagadnienie, jako całośćka nie mieści się w tem oświeteniu. Oczywiście rzecz, że najprostszym objawem byłoby państwo jako synonim jednego narodu. Zająć się jednak trzeba i innymi przykładami, z gruntu odmiennymi, które nastroczą historia. Miejmy nadzieję, że już w tomie trzecim (przyszłym) „Nauki o cywilizacyi“ spotkamy się z umiejętnem — jak to było dotąd z innymi zagadnieniami — wyprostowaniem tej luki i przez Majewskiego. Dorzuciłbym jednak i tę jeszcze uwagę, że nie tylko pismo, druk i wszelki „wyraz“ jest pochodną „mówionego“, ale że w równej mierze może tu mieć miejsce pojęcie realnej korzyści, materyalnej i duchowej, t. zn., *że np. dwa narody, nawet nie rozumiejące się językowo, mogą do siebie „przemówić“ zrozumieniem obustronnem swego interesu we wspólnym bycie państwowym.* W innym przypadku decydować może o takiej niezwykłej roli „mówionego“, nieobliczonej na ten sam język, nie tylko interes dosłowny, ale pewna idea. („krucyaty“). Zdaje mi się, że nic nie stoi na przeszkodzie takiemu właśnie *najszerszemu* pojęciu „łącznika“ — zwłaszcza, gdy mówimy o dzisiej-

szych, nie zaś bardzo dawnych, postaciach realności D. W takim zaś razie pytamy, czy państwo może być wyobrazicielem stosunku inter-psychozycznego bez względu na wielojęzyczność swych części składowych? Dorzucenie takiego wyjaśnienia nie naruszy niczem stanowiska realizmu, ani nie uszczupli rezultatów „Nauki o cywilizacji“.

Realność D. zamyka się w jednojęzycznym narodzie. Mowa była czynnikiem cywilizacyjnym bezpośrednim, „mówione“ tworzyło inter-psyche społeczeństwa, więc z tego punktu widzenia przyjmijmy, że język jest granicą realności D, cywilizacji. Jest to stanowisko realizmu. Uważamy całość D. za przedmiot realny, taksamo jak życie cywilizacji za życie realne, t. j. będące stopniem rzeczywistym formy życia w przyrodzie. Tą realnością, tą całością D., o której mówiliśmy, że jej nie dostrzegamy, jest naród. Stanowisko krytycznego realizmu każe więc uważać naród za przedmiot realny w przyrodzie, nie zaś za abstrakcyjne pojęcie. (jak głoszą konceptualiści). Ze stanowiska realizmu nazywamy np. ogół procesów, ruchów, zachodzących w trawce, wprost przedmiotem. Nie dbamy już o to, że ta trawka jest niezmiernie skomplikowanym systemem ruchów. Cywilizacja jest kompleksem ludzi, złączonych w naród. Poznajemy tę całość D od wewnątrz, nie od zewnątrz, (jak wiemy), ale przez analogię, przez bardzo silne a niezbite argumenty, które skoncentrował Majewski, wnosimy słusznie, że ta całość jest dla nas przedmiotem.

Jeżeli cywilizacja jest realnością, to jej wszystkie części składowe są także realnościami. A więc: myślenie ludzkie (t. j. wielki system interpsychi-

czny) jest sprawą realną, zachodzącą w przyrodzie; i mówione jest realnym odpowiednikiem myśli, t. zn. jest uzupełnieniem w przestrzeni i w czasie realnego systemu, złożonego z myśli ludzkich. To więc, co mówimy już od dawna o języku, że on żyje, rozwija się i umiera, że jest on „organizmem realnym porządku czysto intelektualnego“, (Darmestetter, Osthoff i in.), to stosuje się do myśli.

Nie jest to nic nowego. Mówi się przecież tyle razy o życiu, o śmierci narodów i społeczeństw. Nie zdawano sobie tylko sprawy z doniosłości i trafności porównania żyjącego ze społeczeństwem. Język i myśli są prawie (prawie, bo wchodzi tu jeszcze w grę i dzieła ludzkie) wszystkim, co stanowi życie realności *D*.

Na tle dopiero tego realnego życia możemy pojąć właściwie działalność osobnika społecznego. Przyrodniczy, dla których *realność D*. była nieznaną, tłumaczyli tę działalność filogenetycznym rozwojem człowieka. Niewłaściwość takiego tłumaczenia da się zauważyć na następującej kwestyi. Kardynalną cechą jednostki ludzkiej jest nierównowaga cielesności z psychicznością. Taka nierównowaga jest jednak naukowo niedopuszczalna. Otóż nie ma w rzeczywistości podobnej nierównowagi. Pozór jej płynął stąd, żeśmy szukali tej równowagi na niewłaściwym terenie, bo w człowieku, jako bio-mechanizmie. Wiemy zaś już, że człowiek-zwierzę jest abstrakcją od człowieka cywilizowanego. Człowiek wyłamuje się z formuły o równowadze fizyczności z psychicznością, bo samo ciało ludzkie nie wystarcza ludzkiej psychice, nie wystarcza do spełniania ludzkich zachceń. Otóż ró-

wnowaga, o którą chodzi, jest zachowana, bo człowiek pomnożył, uzupełnił swoją wrodzoną fizyczność narzędziami sztucznymi. I o tem należy pamiętać. Te narzędzia sztuczne nie są rezultatem *prostego* rozwoju człowieka. (więc rozwoju zoologicznego). One nie są—jak chcą przyrodnicy,—dalszym ciągiem organizmu! Wiemy, że ponad organizm wznosi się nowa całość realna, t. j. cywilizacja. Rozwój człowieka tłumaczy się dopiero teorią cywilizacji, opartą na biologicznej teorii rozwoju (życia). Wszelki wynalazek nie jest dziełem osobnika izolowanego, nie służy potrzebie jego organizmu. Majewski przytacza trafny przykład, że ani machina latająca Blériota, ani braci Wrightów, ani Lathama i t. d. nie są bądź fizycznie, bądź ideowo dziełami osobnika (izolowanego). Idea latawca tkwiła bowiem w myślach ludzkich od czasów mitycznego Ikara, realizowały ją całe wieki. Przykład ten ilustruje nam dobrze stare zdanie, że znamy i znać możemy tylko jednostkę społeczną, że żadna jednostka ludzka nie potrafi odciąć się od społeczeństwa, bo ona nosi już w sobie niezniszczalnie znamię cywilizacji, a więc znamię społeczne.

Równowaga fizyczności z psychicznością istnieje konkretnie dopiero w czynności ludzi jednego narodu i w narzędziach, któremi uzupełniają się ludzie, nie zaś w cielesności ludzkiej. Jeżeli komu zależy na nazywaniu tego bio-mechanizmem, to jest to jednak bio-mechanizm *D*, nie zaś bio-mechanizm *C*!

I wola ludzka nie jest prostem rozwinięciem się filogenetycznem woli zwierzęcej. Przychodzi nam te-

raz stwierdzać co krok, że choć człowiek jest wypadkową sił, czynnych w przyrodzie, to jednak odciął się on od całej przyrody stanowczo—i do tego stopnia, że rzeczywiście mamy tu do czynienia z odrębnym rodzajem realnego życia. Po omówieniu władz umysłowych, narzędzi sztucznych, (t. j. nienaturalnych), przychodzi kolej na wolę ludzką. Sprawa ta obchodzi nie tylko przyrodników, ale przede wszystkim filozofów.

Nazywa się wolę zjawiskiem duchowem, bardzo złożonem, ale jakim, tego nie wiemy. Z drugiej strony albo przyznaje się jakąś wolę zwierzętom, albo nie. „Nauka o cywilizacyi“ tłumaczy jasno genezę woli ludzkiej i kwestyę woli u zwierząt. Musimy wolę przyznać zwierzętom, ale musimy dodać, że wola ta ma się tak do ludzkiej, jak poznanie zwierzęcia do naszego poznania. Ten stosunek byłby także nie wiele mówiącym. Na podstawie teorii o realności D. przestaje on być sofistematem. Wola zwierzęca jest zjawiskiem organicznem, ludzka społecznem. Nie można woli zwierzęcej nazywać tylko popędem. Popędem nie da się objaśnić akt postanowienia konia, gdy uderzany batem zatnie się i nieche ruszyć z miejsca jakiegoś ciężaru nad siły, ciężaru, który jednak ciągnął cierpliwie przez pewien czas. Jakościowej różnicy między tym rzekomym popędem tylko, a wolą ludzką nie ma wcale. Majewski mówi jednak w zakończeniu pierwszego tomu „Nauki o cywilizacyi“ o tem, że człowiek jest jakościowo różną istotą od poprzednich rozwojowych stadyów, bo w nim wystąpiły na widownię nowe i nieznane objawy, związane wprawdzie z poprzednimi, ale

nowe. Zdaje się więc być słusznem, że skoro cywilizację nazwaliśmy zjawiskiem różnem od realności C. i B., że w takim razie konsekwentnie przyjdzie nam i wolę ludzką nazwać różną od woli zwierzęcej — w znaczeniu dopiero co powtórzonem. A to tembardziej przyjdzie nam uczynić, że prawie dopiero co czytaliśmy w tomie drugim, że skoro całość D. jest realnością, że więc i części składowe tej realności muszą być realne. Gdybyśmy—powiada Majewski—nazwali akty woli ludzkiej społecznymi popędami, nie stracilibyśmy nic na tej zamianie wyrazów. Popędy stałyby się zrozumialsze od aktów woli, którym przez metafizyczne przyzwyczajenie przypisujemy cechę „wolności“. A cecha ta nie istnieje. Mamy więc dal-sze zagadnienie: wolnej woli. W znaczeniu metafizycznym, t. j. jako niezależność woli od przyczyn, zaczęto nazywać wolną wolę wolą niewyznaczoną. (przez przyczyny). Takiej woli nie ma, bo przecież całe doświadczenie nasze polega na uznaniu przyczynowości. Pozostała więc tylko wola wyznaczona przez przyczyny. Taką pojęto także jako wolną — i było to złudzeniem, co prawda jednak usprawiedliwionem.

Weźmy pod uwagę równoległe z wolą zjawisko myślenia. „Moje“ myślenie, chociaż jest naprawdę „mojem“, jest równocześnie myśleniem „naszem“. „Moje“ myślenie płynie z cywilizacji, jest fragmentem całości. Więc i „moja“ wola jest równocześnie i „naszą“, bo płynie z cywilizacji. Raz urodziłem się z wolą jedynie zwierzęcą, z popędami zwierzęcymi tylko; wolę ludzką dopiero mi uformowano. Sam nie kieruję sobą, bo nie jestem je-

dnostką odosobnioną od cywilizacji. Wola moja jest niewolną, bo leży w obrębie cywilizacji. Mamy pomimo to złudzenie wolnego wyboru przy postanowieniu; ale to złudzenie, bo ja wyobrażam sobie tylko, iż mógłbym, skoro tylko zechcę, postąpić inaczej, niż postępuję. Po prostu nie znam wcale wszystkich przyczyn postanowienia, a z drugiej strony jestem świadom swych aktów woli, więc łudzę się, że to mój własny wolny wybór. Nie tylko *a priori*, lecz nawet *a posteriori* nie zdołamy dopatrzeć się *wszystkich* momentów, wpływających na mój czyn taki, a nie inny. A w takim ogromie wpływów całej cywilizacji na moje postąpienie, zacierają się ostatecznie w moim umyśle świadomość zależności, rodzi się łatwo złudzenie: wolnej woli. Słowa Majewskiego możnaby poprzeczyć i tem, że chociaż jest faktem, iż człowieka izolowanego nie ma, bo on tkwi nierozzerwalnie w społeczeństwie, to przecież ileż to razy mamy złudzenie, że jest jakaś przeciwstawność między jednostką a społeczeństwem? Więc zapytamy autora „Nauki o cywilizacji“: czyż zbrodniarz ma nie odpowiadać za swe czyny, skoro on niejako musiał, jako rezultat przyczynowego układu, popełnić zbrodnię? Byłoby to konsekwencyą zupełnego, ale nieokreślonego determinizmu. Majewski jakby przewidział podobne pytanie, bo nie wymieniając go wcale, mówi jeszcze o obowiązkowości, ograniczającej znacznie siłę i swobodę naszych postanowień, a więc mówi o rodzaju tego układu przyczynowego.

Mówimy o ludziach z charakterem i bez charakteru. Polegamy na pierwszych. Dlaczego? Dla-

tego, bo człowiek z charakterem działa według zasad, pozwala przewidywać swoje czyny i zamiary. Jeżeli znamy jego zasady, jesteśmy pewni, że nie sprzeniewierzy się im. Taksamo ufamy mądemu, głupiemu nie dowierzamy i stronimy od niego. Mądry bowiem pozwala także przewidywać swoje zamiary i czyny. W tem znaczeniu jest oczywiście, że Turenniusz wołał mieć do czynienia z dobrym, czyli mądrym wodzem-nieprzyjacielem. Bo głupi, zły wódz mieszał mu szyki, nie pozwalał przewidywać planów i ruchów. (Więc może właśnie z tej racji wódz taki był wcale dobry i mądry? Takby nam wydawał się ten przykład!). Rzecz oczywista, że swoboda postanowień człowieka z charakterem lub mądrego jest mniejsza, bo on jest w większym stopniu związany zasadami i normami, panującymi w społeczeństwie. A raczej powiedzielibyśmy jaśniej: on jest związany zależnością, bo my możemy przewidzieć jego myśli, chęci, postanowienia i czyny, a przewidujemy je na podstawie utartych i przyjętych (w dziejach cywilizacji) norm i zasad, na podstawie których nazywamy coś dobrem, a kogoś człowiekiem z charakterem. I tu właśnie leży zagadka, dlaczego zbrodniarz musi odpowiadać za swoje czyny. Bo te normy i zasady są nieodłączne od samej cywilizacji; i one mogą i faktycznie ulegają ewolucji; ale zawsze są jakieś unormowane przepisy. To dowodzi zarazem — mówi już sam Majewski — tej prawdy, że większe skrępowanie woli, większa szablonowość postanowień jest pożądana w społeczeństwie, bo to poręcza większy porządek, ład. I rzecz ciekawa w tem właśnie, że człowiek z cha-

rakterem nie czuje się bynajmniej niewolnikiem tych zasad, lecz odwrotnie czuje się panem siebie, a nawet innych. Dowód to — powiedzmy znów— do jakich szczytnych funkcji społecznych doprowadziła dziejowa rola mówionego, skoro czujemy się szczęśliwymi z tem, co nas wiąże z naszym społeczeństwem i jego dobrym bytem.

Spółczeństwo stoi wolą ludzką, nie instynktami *zwierzęcymi*, które powodują nieład społeczny, o ile zapanują nad wolą. Wtedy, gdy instynkt taki bierze górę nad wolą, bierze zarazem czynnik niespołeczny górę nad społecznym. Cywilizacya zdaje się być całością psychiczną, więc i anormalności w niej muszą zachodzić w sferze zjawisk inter-psychicznych. Wola jest czynnikiem psychicznym, lecz i społecznym.

Przychodzi kolej na omówienie zagadnienia uczucia. I tu realność D musi być punktem wyjścia. Inaczej rozwiązuje się to zagadnienie na obcym, niewłaściwym gruncie.

Któreż uczucia ludzkie należy uważać za wyłącznie społeczne? Boć tak, jak i wola jedna jest społeczną, a druga organiczną, tak samo i tutaj rozróżnienie to jest uzasadnione. Takich uczuć, jak strach, zdziwienie, ciekawość, zazdrość, gniew, i t. p. nie podobna przypisywać tylko człowiekowi. Źródło uczuć wyższych leży nie w człowieku, lecz w cywilizacyi. Uczucia ludzkie mają swój język, t. j. sposób wzajemnego udzielania się ludziom. Do uzewnętrznienia ich są potrzebne wyrazy zewnętrzne, sygnały dla jakości, lub wartości uczuciowych, a więc jakaś mowa uczuć. Takie wyrazy znajdujemy w sztukach (śpiew, taniec, muzyka,

rysunek, malowidło, rzeźba, architektura, poezya). Zwłaszcza w języku poezyi wyraża się *cały* człowiek; w muzyce wyraża się natomiast czysto uczuciowa połowa jego. W języku poezyi wyraża się dusza narodu, cywilizacya. I język potoczny może wyrażać uczucia. Są to wyrazy pieszczotliwe lub pogardliwe, zdrobniałe. Dorzuciłbym: i wyrazy nie-
me, jak uściski, uderzenie i t. p.

Wyrazistość mowy i jej obrazowość, są sposobami przemawiania do uczuć. Hasło sztuka dla sztuki, ono nawet jest realnością.

Obok tych uczuć, wyrażanych w sztuce, mamy uczucia moralne. (etyczne i religijne). Najznamienniejszem jednak uczuciem człowieka, najwyższym stopniem przeobrażenia się egoizmu zwierzęcego w egoizm społeczny, będący zarazem (bo to konsekwencya naszej teoryi cywilizacyi) najpotężniejszym wyrazem altruizmu jednostki *społecznej*, jest miłość Boga i miłość Ojczyzny. Bo jest to uczucie, dla którego osobnik społeczny poświęca wszystko, nawet życie i to nawet z rozkoszą. Jest to najwyższe uczucie społeczne. Miłość ojczyzny, to instynkt samozachowawczy realności *D.*, instynkt życiowy narodu. Ona jest probierzem zdrowia, t. j. siły życiowej narodu.

To wszystko uwydatnia prawdę, zawartą w zdaniu, że wszystkie formy łączności psychicznej między ludźmi, są tylko uzupełnieniem, rozszerzeniem mowy. Bez mowy nie byłoby ludzkiej psyche. Ztąd też mamy przed sobą obszerną sprawę, związaną z obszerną sprawą interpsychiczną *D.*, a więc mówienie *D.* (suma mówionego w społeczeństwie). Mówienie jest warunkiem koniecznym sprawy *D.*,

bo z chwilą, gdyby ono ustało, ustałaby również i psychiczna sprawa *D.* (Mówimy tu już o *obszernej* sprawie mówionego). Gdyby zamilkła mowa, powstałby w społeczeństwie chaos działań, wprawdzie jeszcze ludzkich, ale niszczących się wzajemnie. Mądrość zrównałaby się z głupotą, bo niktby nie mógł wyczytać pod ludzką czaszką myśli. Byłby zamęt i rozkład, zniknęłoby życie społeczne. Gdyby zaś ustały myśli ludzkie, nie mowa, to pierwszym skutkiem byłoby ustanie mowy, a potem rozkład społeczeństwa o nieco odmiennym, niż w tamtym przypadku, przebiegu. Istoty, pozbawione myśli ludzkiej, stałyby się dziką tłuszcą walczących ze sobą o byt zwierząt nienormalnych. W obydwu wypadkach zostałoby przerwane *życie*. Pozostałby trup — społeczeństwa, cywilizacji, rozkładający się równie, jak organizm, z którego uleciało życie.

Dwa te przykłady możliwej zagłady społeczeństwa, były pomyślane krańcowo. W rzeczywistości spotykamy *śmierć* społeczeństw, ale w przebiegu powolniejszym, w stopniu słabszym. Nagłe „zaniemówienie“ społeczeństwa jest nam nieznanne, chyba, że społeczeństwo jakieś wycięto w pień. Natomiast powolne i częściowe jest nam znane. Gdy naród po okresie świetności rozwoju wchodzi w fazę podupadania, to obserwujemy wtedy albo ogólne ubożenie myśli i języka w narodzie, albo przyjmowanie języka cudzego za swój. Odbywa się albo upadanie w niziny cywilizacji (swojej), albo przyjęcie innej (cudzej). Jest to objaw kurczenia się narodów przez utratę osobników. Tam natomiast—możemy dodać —gdzie z upadkiem pań-

stwa nie upadają zarazem funkcje realności *D.*, tam cywilizacja dana żyje bujnie i prawidłowo, nie upadając w niziny, jakkolwiek naród dany stracił swoje państwo. Jako naturalna jednostka społeczna trwa bowiem taki naród dalej.

Te oświecenia zagadki życia i śmierci społeczeństw możnaby w pewnym miejscu rozszerzyć. Czy to będzie dopasowane do „Nauki o cywilizacji“, będzie to można stwierdzić może w trzecim tomie tego dzieła. Nam się wydaje, że to, co powiemy, wynika z teorii Majewskiego i że da się dobrze zmieścić w jej obrębie. Powiedzieliśmy przedtem, gdy chodziło o pytanie: co możemy nazwać naturalną jednostką społeczną: czy naród, czy też państwo, że wprowadzenie państwa do takiego zagadnienia nastęrcza trudności niemałe. Jeśli mówę, w elementarnem zwłaszcza znaczeniu, będziemy uważać za łącznik społeczny, to w takim razie można naród i tylko jednojęzyczny naród uważać za taką jednostkę naturalną w ludzkości. Ale zwróciliśmy uwagę, że z ducha przedstawienia teorii Majewskiego wynika, iż „mówione“ trzeba pojąć możliwie szeroko; wchodzi przecież i pojęcie mówionego i wola ludzka i uczucie społeczne i poznanie ludzkie — czyli, że czynność interpsychiczna cywilizacji np. dzisiejszych może się rozciągać poza rolę elementarnego mówienia społecznego, t. j. rolę tylko języka ludzkiego. Wskazaliśmy więc, że jakies państwo może dźwigać na sobie czynność interpsychiczną, zwłaszcza gdy w tem państwie będą istnieć wprawdzie różne języki, ale spokrewnione, mało od siebie oddalone, dla siebie zrozumiałe. Gdyby tak było, wtenczas musimy

uznać, że w tej całości, w państwie, rozwija się życie *harmonijne*. A więc, mówiąc o śmierci cywilizacji, trzeba by nadto konsekwentnie zająć się i obrazem śmierci takiego właśnie kilkujęzycznego skupienia. Teoria Majewskiego nie doznaje w takim szerszym postawieniu sprawy żadnego uszczerbku, a zyskuje w danym razie to, że jest odpowiedzią na fakty bądź-co-bądź i zbliżka dla nas znane. A przytem teoria ta nie pomniejsza się ani o atom pomysłów, bo przecież możliwość kilkujęzycznego skupienia opiera się na czynności interpsychicznej. (i interfizyologicznej). Trzeba tylko pojąć „mówienie“ możliwie szeroko, bez ujmowania istotnego pierwiastka życia *D*. Takie więc skupienie kilkujęzyczne, podsumowane pod funkcye jednego państwa, okazałyby swoją śmierć państwową w postaci upadku państwa. Mimo to jednak mogłoby każde społeczeństwo z osobna żyć dalej swoim życiem społecznym. Ani śmierć cywilizacji, ani upadek w niziny, nie nastąpiłyby istotnie. Twierdzenie Majewskiego okazuje się słuszne w tym zakresie, że do śmierci cywilizacji potrzeba zaniku elementarnej mowy ludzkiej. Ale okazuje się to niewystarczającym z chwilą, gdy patrzemy na rolę mówionego w obszernem znaczeniu tej roli. I zdaje się, że dzisiaj niema społeczeństwa, nieopartego o ten właśnie bogatszy w treść łącznik społeczny. A więc zasadniczo jest autor „Nauki o cywilizacji“ w kropce, bo jemu przecież chodziło o zdefiniowanie cywilizacji, o wykazanie, kiedy ona powstaje, kiedy ginie? I istotnie, dopiero z chwilą zaniku elementarnej mowy ludzkiej, przestaje być człowiek człowiekiem, staje się anormal-

nem zwierzęciem. Rozumiemy tę głęboką myśl Majewskiego. Nie możemy jej umniejszyć, ale chcemy coś dodać do niej. Bo—jak widzimy—powstaje inne zagaganienie, które domaga się omówienia, a jest to zagadnienie szerszego stosunku czynności interpsychicznej, szersze zagadnienie państwa. Zagadnienie to płynie wprost z nauki Majewskiego i dopomina się o dodatkową formułkę dla siebie.— O drugą jakąś formułkę doprasza się zjawisko języków pokrewnych, w stosunku do siebie nie bardzo zróżnicowanych.

Po tych uwagach wracamy do teorii o cywilizacji i życiu. Majewski ma przed sobą nietylko cywilizację. On jest nietylko socyologiem. Wielki problemat życia, od komórki aż do cywilizacji, stanął przed nim i teoria jego musi dać odpowiedź na ten problemat.

Psychicznej stronie cywilizacji musi odpowiadać realna sprawa w przyrodzie i musi posiadać ciągłość w przestrzeni i w czasie, daleko rozleglejszą od ciągłości człowieka, jako organizmu. Trzeba nazwać z kolei ową psychiczną stronę. Wyraz myśl nie będzie właściwy, bo strona ta obejmuje przecież uczucia, wolę i pamięć i świadomość. Niedogodną jest także nazwa: dusza, psyche. Odróżniłszy przecież pojęcie inter-psyche. Trudno wprost natrafić na wyraz właściwy. Majewski wybrał termin łaciński *mens*, odpowiadający angielskiemu *mind*. Bo ten ostatni obejmuje umysł, pamięć, myśl, chęć, wolę, mniemanie, sąd. Termin „mens“, nie jest szczęśliwy, może głównie dlatego, że nie zżyliśmy się z podobną nazwą. Razi już jednak w naszej mowie przymiotnik, który Majewski utwo-

rzył z terminu mens, a mianowicie termin: mentalny. Nie czuję się na siłach wskazać właściwej nazwy. Zachodzi tu istotnie wielka trudność. Bo „dusza społeczna“ nie spełniłaby tego zadanie, jakiego oczekuje Majewski, t. j. by odtąd używać jakiegoś określenia uproszczonego, w jednym wyrazie — tak, by termin ten stał się symbolem rzeczy, o którą chodzi. Zdaje się jednak, że sam Majewski wskazał taki termin znacznie przejrzystszy, niż mens. Bo pyta: czy mens jest *życiem* samem?

Już niejednokrotnie przychodziło nam patrzeć na zmaganie się autora „Nauki o cywiliz.“ z podstawową swoją ideą, t. j. że życie w przyrodzie jest ciągle, że kończy się w cywilizacji. Dla tak ważnej myśli trzeba wyczerpać wszelkie dowodowe siły; trzeba zaglądnąć do arsenału każdej z nauk, trzeba zestawić swoją koncepcję z wszelkimi kwestyami nietylko socyologicznymi, ale w ogóle naukowymi. Nic dziwnego, że uzyskawszy już wiele na drodze dotychczasowych badań, autor wraca znów do pytania: czy ta psychiczna strona cywilizacji, mens, jest identyczna z życiem? A w takim razie wiemy już, o co chodzi, t. j. że socyologia stanie się jakąś olbrzymią, wszechogarniającą *nauką biologiczną*, a biologia posiłkując się odkryciami naukowymi socyologii, zrozumie nierozwiązaną dotąd zagadkę samego życia. Tem bardziej podwaja się ostrożność przy tak poważnym przedsięwzięciu teoretycznym.

Nasuwa się istotnie wątpliwość, czy tak jest, czy mens a życie to jedno? Bo my znamy jedynie żywe układy: komórki i organizmy, ale nie umiemy

określić, co jest w organizmie życiem! Słusznie zaznacza Majewski, że natknęliśmy się na jedną z największych tajemnic przyrody. Natknęliśmy się zaś z tem przeświadczeniem, że co okazało się już prawdziwym dla życia trzeciego rzędu (cywilizacja), to samo w myśl jedności sił w przyrodzie powinnyby na podstawie analogii być prawdziwym wogóle dla życia. Zagadnienie to wisiało już w powietrzu. Już *Comte* uważał zjawiska duchowe za podobne *rodzajowo* do zjawisk życia, a różni psychologowie wskazywali na to, że zagadka myśli jest związaną z zagadką życia.

„Jeżeli człowiek, jako członek społeczeństwa, jest dziełem *mentis* społecznej a pośrednio łącznika społecznego, sprawy realnej, a sama ta sprawa życiem *sui generis*, to i komórka organiczna musi być dziełem i częścią podobnej sprawy (*mens*) organicznej oraz łącznika. Produkty zaś takiej komórki będą także dziełem tej samej sprawy“ (tom II, str. 174/175). Organizm będzie wtedy ogółem spraw poszczególnych, łączących się w komórkach, połączonych w ogólną sprawę (życiową), która ma ciągłość większą od ciągłości bądź oddzielnych komórek, bądź ich produktów. Czyli widać tu, że sprawa ogólna całego organizmu, nie pokrywa się ze sprawami innemi, zachodzącymi niezależnie od niej w każdej komórce. Te drugie jednak sprawy (w komórkach) są modyfikowane przez sprawę ogólną, zgodne z potrzebami całego organizmu. Pierwsza sprawa jest samem życiem organizmu; drugie są tem, co żyje życiem organizmu, są koniecznym podłożem życia *C.*, ale dopiero w związku z samem życiem organizmu są organizmem.

Więc w komórce (organicznej) rozwija się najpierw życie tej komórki, a następnie działa życie organiczne (mens—mówienie organiczne).

W komórce zaś wolnej — schodzimy o jeden stopień życia niżej,—musimy zobaczyć ogół spraw poszczególnych, toczących się w biogenach, połączonych w ogólną sprawą życiową komórki, której ciągłość jest większa od długotrwałości biogen, jako też ich produktów. I tu odróżnimy sprawę ogólną całej komórki, od podrzędnych spraw w biogenach. Tylko pierwsza jest życiem samem komórki; pozostałe, drugie, są tem, co żyje życiem komórki, przez co życie komórki kształtuje się tak, a nie inaczej, czyli są podłożem życia *B.* i dopiero w związku z samem życiem komórki są komórką. Biogena będzie dziełem i częścią życia komórki. W niej działa najpierw jakaś nieznana sprawa (może życiowa, może niezyciowa), będąca podstawą życia komórki, a następnie życie komórkowe. (mens—sygnalizacja komórkowa).

Szereg od biogeny do człowieka będzie taki: biogenę czyni częścią komórki życie komórkowe *B.*, wyższe od nieznanej nam sprawy biogenowej; komórkę organiczną czyni częścią organizmu życie organiczne *C.*, wyższe od komórkowego; człowieka czyni jednostką społeczną życie społeczne *D.*, wyższe i obszerniejsze od zwierzęcego. Albo inaczej: biogena nie jest żywą realnością życia, komórka wolna jest pełną realizacją życia *B.*, zwierzę jest pełną realizacją życia *C.*, zaś cywilizacja (realność *D.*) jest pełną realizacją życia *D.* (życia społecznego). A ponieważ zjawiska duchowe okazały się rodzajowo podobne do zjawisk życia, przeto mo-

zna jeszcze powiedzieć, że mens społeczna stanowi życie społeczeństwa, że mens organiczna stanowi życie zwierzęcia i rośliny, że zaś mens komórkowa stanowi życie komórki. (O biogenie nic nie wiemy na pewno). Czyli: odpowiednikiem dla mens społecznej jest w składniku społecznym mens ludzka, (czyli właściwie inter-mens ludzka), dla mens organicznej w składniku organicznym mens komórkowa, dla mens komórkowej w składniku komórkowym amens biogenowa.

Powtórzyliśmy prawie wszystko z XXIV rozdziału. Te na pozór niepotrzebne schematy okazują, jak powoli i bez przeskoków trzeba w teorii życia zdążać naprzód i jak trudnem jest to, łatwe na pozór (po zdefiniowaniu cywilizacji i inter-psyche) zagadnienie! Kwestyi tej, jako essencyonalnej w teorii Majewskiego, nie można poświęcać urywkowego sprawozdania. Przekonamy się zaraz, że ostatnie schematy Majewskiego prowadzą nas dopiero *in mediās res*.

Mówią biologowie, że życie jest ruchem osobliwego rodzaju. Mens ludzka jest *podmiotową* stroną ruchu nerwowego, połączonego w jeden system wibracją—mową. Czy więc mamy pytać o takąsamą podmiotową stronę ruchu, który składa się w organizmie na zjawisko życia? O takiej stronie ruchu nic w tym wypadku nie możemy wiedzieć. Ale nie znaczy to, byśmy nie mogli utrzymywać czegoś analogicznego i tutaj do mens ludzkiej, tembardziej, że wszyscy prawie przyjmujemy jakąś mens, tylko odpowiednio uboższą, i w wolnym organizmie zwierzęcym. Trudniejsza już sprawa z organizmem roślinnym. Ale i tu musimy

przyjąć mens roślinną — inaczej popełniłoby się jedną z największych niekonsekwencji w nauce. Jeszcze gorzej jest z komórką wolną. Ale i tu ta sama hipoteza musi znaleźć swój wyraz. Musimy i tutaj mówić o mens komórkowej. Wydaje się to acy-dziwnem, a przecież czy uczeni nie operują pojęciem ruchu, energii? Czy nie oswoiliśmy się z tem tak dalece, że wystarczy powiedzieć o czemś nieznanem, iż da się ono sprowadzić do zjawiska ruchu, a my już udajemy, żeśmy tę rzecz temsamem zrozumieli? A zdaje się potrzebnem zastosowanie nowego, szerszego pojęcia dlatego, że mamy przed sobą w kwestyi życia coś znacznie więcej, niż reakcyje czysto mechaniczne i tylko mechaniczne! Wystarczy przytoczyć jeden jakikolwiek przykład. Bierzmy pod uwagę komórkę rozrodczą! (bryłkę protoplazmy) Ta bryłka po złączeniu się z drugą rozrasta się, ale nie w jakiś kompleks fantastyczny, przypadkowy, zależny jedynie od zewnętrznych wpływów,—jakby powinno być wedle mechanistów,—ale rozrasta się w organizm obszerne, *podobny ściśle* do organizmu, z którego pochodziła owa rozrodcza komórka. Skład mechaniczny takiej bryłki jest jakiś niepojęcie skomplikowany, a zarazem mieści się w niej niepojęcie zawiły system ruchów, skoro zawiera ta bryłka—całą mens organiczną. Modny w czasach ostatnich „tropizm“ staje się tu, przy takim zjawisku, pustym dźwiękiem!

Że jednak jakaś mentalna sprawa nawet w komórce nie jest tak prosta, przekona nas jajko i nasienie. W nich mieści się „*forma*“ całego przyszłego organizmu. Jeżeli pomyślimy, że materyał,

wchłaniany zewnątrz przez rozrastające się jajko, jest wobec tego jajko obcy i ogarnięty własnymi ruchami, zupełnie elementarnymi, to widoczne, że porządku nowego rozwijającego się ruchu, t. j. życia nowego organizmu, należy szukać nie zewnątrz jajka, lecz koniecznie wewnątrz niego i w nasieniu! A taki ruch odbywał się bardzo wiele razy w przeszłości, zawsze tak samo, t. j. zawsze w innym materiale, ale zawsze jedynie za sprawą drobnej cząstki materii, która wynosi porządek tego ruchu z wielkiego systemu, od którego oddziela się, aby go na nowo budować. W cywilizacji utrzymuje twałą myśl społeczną mówione. W biologii nie zgłębiono jeszcze, co w organizmie utrzymuje tę przedziwną harmonię ruchów. Nie materia, lecz jakaś mens stanowi prawdziwą komórkę, obiektywną całość. Materię utrzymuje jakiś analogon mówionego w cywilizacji.

Zagadnienie to oświetla śmierć w ogólności. Śmierć nie jest antytezą życia. Śmierć jest rozrywaniem się wielce złożonego systemu ruchów i mnóstwo niezależnych ruchów. Jest to ruch destrukcyjny, podobny do choroby, nieco tylko różny.

Nazywamy zwykle dopiero następstwo śmierci rozkładem. Słuszniej byłoby nazywać samą śmierć rozkładaniem się żywego systemu. *Spencer* dał taką definicyę życia, że jest ono nieustannem przystosowywaniem się wewnętrznych stosunków do zewnętrznych. Życie jednak jest przedewszystkiem naginaniem stosunków zewnętrznych do wewnętrznych, t. j. do panującego systemu.

Można teraz ująć specjalniej zagadkę życia. Mens *D.*, będąca podmiotową stroną realnej spra-

wy (procesu) w przyrodzie, jest wrażliwością opartą na zmysłach całego społeczeństwa, nie zaś na zmysłach osobnika. Jeśli mens zwierzęca jest fizjologiczną wrażliwością elementów organizmu (komórek) na bodźce tak zewnętrzne względem organizmu, jak na wewnętrzne, mianowicie na bodźce międzykomórkowe, (tych biologia nie zna jeszcze), to mens ludzka jest wrażliwością interfizjologiczną żywych elementów społeczeństwa na bodźce zarówno zewnętrzne względem danego społeczeństwa, jak i na wewnętrzne między-ludzkie, t. j. na język, mowę, słowo.

Prowadzi to raz jeszcze do uznania w całości *D. realnego przedmiotu*. Cywilizacja nie może być prostą tylko wypadkową procesów organicznych, niezależnych od siebie; musi być i jest wynikiem jakiegoś czynnika, łączącego wszystkie tamte procesy w jeden wielki, scalony, mający swój porządek i trwanie, swoją ciągłość i rozwój. Tym czynnikiem jest mówione; ono utrzymuje w całości cywilizację — przedmiot. Gdyby roślina miała być także prostą wypadkową spraw komórkowych, niezależnych wzajemnie od siebie, nie byłoby całości odrębnej w świecie. I roślina byłaby fikcją. Przeciw temu przemawia istnienie w roślinie własnego ładu nadkomórkowego, istnienie zawilej budowy. Roślina to realność, nie można powiedzieć o niej, że to tylko zbiór jednokomórkowców. Mens — mówione jest osobną sprawą *D.* i słusznie postąpiliśmy, nazywając to: życiem samem realności *D.* Zdanie to może się jeszcze wydać niejasnym, bo zapytamy: więc co jest życiem: mens, czy mówione? Cała niejasność jednak płynie ztąd,

że my i na gruncie biologii nie umieliśmy dotychczas oddzielać życia od jestestwa żyjącego, t. zn. że „życie“ miało dla nas jakąś treść dopiero wtedy, gdy podstawiliśmy pod nie coś „żyjącego“. Nie widzimy życia, jeżeli nie da się zrobić takiego podstawienia.

I tu popełnialiśmy błąd. Bo jeśli samo życie pojmiemy jako mens i zwiążemy je z mówionem, wtedy znika wszelka niejasność. Sama przyroda bowiem oddziela nieustannie od tego, co żyje, mens-życie. To właśnie owa *ciągłość formy* np. organizmu, jego względna niezmiennosc w szeregu filogenetycznym, mimo przerywanej egzystencji jego, jako organizmu. Organizm przecież bytuje cyklicznie, rytmicznie. Bytuje z przerwami. Trwa jako realność wciąż jednakowa pod dwoma postaciami, które zastępują się kolejno, t. j. raz pod postacią organizmu, drugi raz pod postacią rozrodczej komórki.

A przecież nie byłoby ani ścisłem, ani możliwem powiedzieć, że organizm-przedmiot tkwi w komórce-przedmiocie! Ani postać komórki, ani cechy nie przypominają w niczem organizmu! Ale *coś* z organizmu tkwi w takiej komórce i to tak istotnie, jakby tkwił sam organizm, bo z tej komórki odradza się prawie taki sam organizm. To nieznanne życie czyste ma tę właściwość, że jest temsamem i w komórce rozrodczej i w organizmie. Skoro zaś tak, to organizm składa się z życia C. i z tego, co nie jest życiem C., a co przez życie C. żyje, czyli należy do żyjącego C. Komórka *rozrodcza* składa się znów z samego życia C. i z tego, co nie jest życiem C., lecz co żyje życiem C., nie

zaś życiem *B.* (wyłącznie komórkowym). Majewski jest świadom, jakie wygłasza zdanie, bo powiada, że w mniemaniu ogromnej większości biologów i cytologów będzie ta teoria „herezyą“. Lecz życie, ujmowane z szerszego stanowiska porównawczego, przedstawia się istotnie inaczej, niż mniemano dotychczas. *Teoria Majewskiego prowadzi z całą konsekwencyą do odróżnienia komórki zwykłej od rozrodczej.*

„Życie to co innego, niż czynne *ciało* organizmu, nasienia lub komórki rozrodczej i co innego, niż sama *forma* (jako postać) jednego lub drugiej“ (tom II, str. 197). Nie jest sumą samych procesów fizycznych i chemicznych, odbywających się np. w maku i jego nasieniu. Życie maku to odrębna sprawa, przez którą oddzielne komórki rośliny maku stają się nierozłącznymi częściami rośliny i przez którą ziarnko maku może w pewnych sprzyjających warunkach odbudować na nowo cały organizm. Życie to kryje się i poza materią maku i poza (dwoma) postaciami maku. *Jest to coś trzeciego*, co tkwi zarówno w formie organizmu, jak i w formie jego jajka, a co stanowi bezustannie całą ich treść i rację bytu.

Weszliśmy w ten sposób w *wielkie zagadnienie formy*. Zagadnieniem tem powinni się zainteresować na seryo i rażno nasi przyrodnicy i winni wydać sąd albo popierający teorię Majewskiego, albo sąd przeciwny, ale wyraźny. U nas milczy jura przyrodnicza, a wyręcza ją zagranica. Nie popiera to wcale rodzimej wiedzy. Od siebie przypominamy na tem miejscu, że Majewski już w pierwszym tomie „Nauki o cywilizacji“ wskazał przy końcu na dualizm, jako na podstawę istoty cywilizacji.

Niezależnie od tego dualizmu zjawia się teraz coś trzeciego, *tertium quid*,—jak nazwał to Majewski w przygotowywanej obecnie, a jeszcze niepublikowanej pracy swojej. Istotę więc maku stanowi jego życie, mens, której warunkiem jest nieznan nam „słowo“ maku. Choć ona mieści się całkowicie w całej roślinie maku, nie mieści się w ziarnku maku, nie mieści się w żadnej komórce somatycznej, bo dopiero wszystkie razem komórki zawierają pełną mens maku. Mens wiąże się nierozdzielnie z mówionem. Mens - struktura jest uwarunkowana inną realną strukturą: słowem. Słowo warunkuje cywilizację, a istotę jej stanowi nie mens, rozwinięta w osobniku społecznym, lecz częśćka tego mens, udzielana na zewnątrz przez słowo.

Życie maku to nie materya lub (dająca się obserwować) struktura maku, ani jego nasienia, *lecz struktura inna, trzecia, będąca warunkiem tamtych dwóch struktur*. Dla zobrazowania rzeczy dodałbym, że życie cywilizacji trwa ciągle dzięki mowie, pismu, drukowi i urządzeniom społecznym. To „*tertium quid*“ reprezentuje więc w cywilizacji słowo. Przypominamy bowiem treść pierwszych kart drugiego tomu „*Nauki o cywiliz.*“, t. j. że w organizmie nie znamy przyczyny łączącej, łącznika elementów, a w cywilizacji łącznik ten jest znany, lecz nieznaną całość, struktura. To, co mówimy obecnie o wielkim problemacie formy, jest rozwiązywaniem czegoś nieznanego w biologii przez socjologię, dla której (drogą obszernego omówienia) ustaliliśmy już przedmiot: realność *D*.

Gdyby struktura (postać), stanowiąca życie maku, miała być strukturą, jaką widzimy u roślin-

ny maku, wtedy nie moglibyśmy wcale pomyśleć reprodukcji maku przez nasienie, bo nasienie ma już swoją strukturę. Tłómaczono wprawdzie to zagadnienie jeszcze w ten sposób, że w nasieniu tkwi jakaś miniaturka rośliny, ale taki pogląd prowadzi do absurdu. Przedmiotu jednego nie da się wstawiać w drugi. Gdy natomiast przyjmujemy „mówione“ za osobną strukturę subtelną, ale realną, która nie ma wcale wspólnego kształtu z rośliną (a więc i z jej mens) lub z ziarnkiem maku, wtedy powiemy, że w nasieniu maku mamy nie miniaturę rośliny-maku, lecz pełną ideę maku, „która może istnieć i bez tej masy materii, w której się realizuje i bez tej formy, którą przybiera komórka rozrastająca się, a która jest w każdym momencie życia maku inna. Jak się to dzieje — to jest największą tajemnicą przyrody, ale dość dla nas, że jest faktem niezaprzeczonym“.

Taką strukturę „mówionego“—bo powracamy znów od biologii do socjologii — można wskazać *realnie*. Czemże jest pismo, czem biblioteka, jak nie uruchomieniem, uwiecznieniem „mówionego?“ Stwierdzamy tu, że forma - życie może istnieć oddzielnie od tego, co żyje, jako pełne jej urzeczywistnienie. Przykład wyjaśniający został dobrany przez Majewskiego istotnie umiejętnie, ale moglibyśmy jeszcze dodać do niego,— pamiętając wciąż o tem, że istnieje bardzo szerokie pojęcie „mówionego“,— że taką samą strukturę znajdziemy w instytucjach, a przede wszystkim w państwie.

Struktura, jej zagadnienie, staje się tu niezbędną. Dotychczas bowiem niemal, ale tylko niemal została udowodniona realność całości *D*. Otóż tak,

jak istotą organizmu nie jest jego materya, bo ona nie jest jeszcze przedmiotem żyjącym, taksamo istotą cywilizacyi — okazało się—nie jest materya. Materya jest tylko koniecznym podkładem. Tak więc pytając się o to: co to jest cywilizacya, co to jest realność społeczna, przeszliśmy siłą faktów do potrącenia o największą zagadkę dla nauki, bo o tajemnicę życia w ogólności. Tak powstało zagadnienie „formy“.

Nazwie ostatniej wypada poświęcić krytyczną uwagę. Majewski przeciwstawia materji formę. Formę tę cechuje specjalna trwałość poprzez szereg pokoleń; w organizmie przedstawia się ona pod dwoma postaciami. Sama więc jest od nich czemś odrębnem, czemś trzeciem. Materya jednak jest podłożem dla tej formy, dla jej upostaciowania się. Otóż nazwa: forma przypomina aż nazbyt filozofję Platona. Rzecz jednak oczywista, że „idee“ Platona to coś innego, niż „forma“ Majewskiego. Właśnie z tego jednak powodu nazwa: forma naraża pogląd Majewskiego na dowolne interpretacye. Majewski postawił kwestyę jasno, że jakkolwiek redukujemy wszystko do przyrody, to jednak nie da się tłómaczyć zagadki życia czysto-mechanicznie. Wiem jednak, że Majewski opracowuje teraz ten temat z tą konkluzyą, że i witalistyczne tłómaczenie owej formy przez jakąś „energię“ nie tłómaczy zagadnienia, że nazwa „energia“, któraby niejako ożywiała materyał martwy, wie dzie tylko na manowce. Z przeciwstawienia formy—materji wynikałoby przecieź, że ta forma to drugi jakiś czynnik, zasadniczo odmienny od czynników fizykochemicznych. Jest w tem trudność nielada. Bo

z jednej strony zdąży się pod hasłem zasady monistycznej, a z drugiej umacia się dualizm. Z jednej strony głosi się wspaniałą teorię życia w ogóle, z drugiej zaś odcina się to życie od praw, rządzących materią. Ale ponieważ znów wiem, że autor „Nauki o cywilizacji“ w przygotowywanej przez siebie pracy oświadcza się stanowczo za jednością sił w przyrodzie, czyli że zjawisko życia jest nie tyle zasadniczo odmienne, ile zasadniczo odmiennie skomplikowane od mechanizmów złożonych, więc dlatego tem bardziej przychodzi mi podkreślić wyznanie Majewskiego, że nazwa „forma“ nie jest szczęśliwą. Bądź-co-bądź wyraża ona i utrwała dualizm, a łatwo ztąd przejść do dualizmu metafizycznego.

* * *

Przychodzi kolej na trzecią, ostatnią część omawianego tomu. Całość społeczna okazała się nam żywym przedmiotem, jak komórka lub roślina. Lecz przedmiot ten nie ma widocznej postaci, jak roślina. Realność *D.* jest dla ludzkiej jednostki poznawalna o tyle, ile jej mamy w sobie. Granice psychiki człowieka są jednocześnie granicami jego znajomości całości *D.*

Dla zrozumienia tej całości *D.* nie trzeba popełniać starego błędu, t. j. szukać „ciała żyjącego“. Formą społecznej całości realnej jest treść (na pozór) niematerialna, mens. Gdy ona znika, zostaje z całego społeczeństwa tylko trup. Więc i narodem, pojętym realistycznie, będzie tylko jego życie, jego myślane-mówione. Bo tylko życie jest istotą rośliny i realności społecznej.

Pozostaje w tem wszystkim jedno wielkie pytanie. Bo zamknęliśmy się w zagadnieniu życia, a nie widzimy, że człowiek pragnie zawsze taką zagadkę ściągnąć albo do pojęcia materji, (albo energii) albo ducha. Majewski powiada na to, że „czem jest świat w sobie, co jest materjałem świata, to rzecz dla nauki całkiem obojętna“. Nauka staje się wtedy metafizyką. Z tem zdaniem Majewskiego trzeba się zgodzić o tyle, że nauka stanie się metafizyką. Ale nie zgodzimy się w jednym, bo wiemy, że metafizyka jest istotną potrzebą intelektualnego rozwoju człowieka. Nic nie jest w możności wyrugować raz na zawsze metafizyki, nawet z nauki. Co pewien czas konstatają przecież przyrodnicy, że trzeba z zakresu swoich naukowych dziedzin usunąć jakieś „metafizyczne“ pojęcie. Ale długi czas pojęcie takie było dla tej właśnie nauki *użyteczne*. I dzisiaj słyszymy w fizyce hasło usuwania pewnych terminów. Stara to rzecz, a dowodzi przecież, że metafizyka musi się posiłkować naukami. I lepiej, jeśli się niemi posiłkuje. Mamy wtedy metafizykę, opartą o nauki, o ścisłą wiedzę, a nie ontologiczno-mityczną spekulację. Ja osobiście nie wyobrażam sobie, by naukowe koła nasze, przyjmując teorię Majewskiego o życiu, nie zauważyły, że jakkolwiek spotkaliśmy tu po raz pierwszy może tak skrupulatne i owocne badania i niezwykle myśli, wobec których staje się z uznaniem i z podziwem, że przecież „życie“ Majewskiego da się dalej komentować — właśnie w imię najobszerniejszego monizmu, w imię jednolitego, wszechświat ogarniającego poglądu na świat. Majewski utrwalił silnie związek nauk,

a przede wszystkim teorii poznania i biologii ze socjologią. Zgłoszą się jednak do tej teorii i specjaliści-uczeni, i ci zapewne wiele skorzystają na tej teorii, i zgłoszą się również i metafizycy, dla których teoria Majewskiego będzie kopalnią. Oby tylko oczywiście na tem kopaniu w glebie „Nauki o cywilizacji“ nie ucierpiała nic sama teoria Majewskiego. *Newton* mówił, że ciała zachowują się tak, „jakby się przyciągały“. Badacz dzisiejszy mówi o jakiejś rzeczywistości, „jakgdyby“ ona była materią, lub energią, lub duchem. Ale to „jakgdyby“ nie jest wyrazem zaspokojenia tęsknoty człowieka do wyjścia poza te szranki. „Życie“ i „nie-życie“ jest dla Majewskiego układem, różnym tylko pod względem skomplikowania i rozmiarów. Powiedzenie to zadowala nas, ale i nie zadowala, bo zawsze spoczywa na dnie jakieś „coś trzeciego“.

Więc znowu „*ignorabimus?*“ Majewski zaznacza, że nie czas na ten okrzyk. Bo teoria jego o życiu jest świeża; więc rzecz oczywista, że wiemy jeszcze za mało, by nam wolno było rozstrzygać o przyszłości wiedzy ludzkiej. Mamy przed sobą zjawisko życia, a jest ono od zewnątrz „mówionem“, od wewnątrz zaś „mens“. Powiada *Poincaré*, że „co tylko nie jest myślą, jest czystą nicością“. Powtarza tu — nadmieniam — dawną koncepcję *Hegla*, dla którego brak jakiejś cechy w pojęciu bytu był zarazem wyrazem tego, że przedmiot dany nie istnieje. A tymczasem istnieć nie jest identyczne z: myśleć, jak głosił *Hegel*. I łatwo (mówi sam Majewski) da się to zdanie zbić, bo abyśmy mogli cokolwiek pomyśleć, musi już być to wszystko, z czego my się składamy i z czego

świat się składa. Ale przecież mimo te słowa Majewskiego twierdzimy, że pozostaje pewne „ignorabimus“. Posiłkujemy się w tem słowami Majewskiego. Od niego wiemy przecież, że my możemy cywilizację oglądać tylko od wewnątrz, nie od zewnątrz, że cywilizacja jest dla każdego z nas dostępną tylko tyle, ile jej w sobie posiadamy. I dla nas wystarczają dowody Majewskiego — i jest to oczywiste np. przy omawianiu realności narodu lub państwa,— że całość *D.* jest realnością. Ale pozostaje fakt, że tej całości nie widzimy od zewnątrz! Może wtedy dopiero zrozumielibyśmy i owo „coś trzeciego“ w zagadnieniu życia w ogóle! To jest właśnie nasze „ignorabimus“, na co niema rady! A skoro tak, to nie można nazywać błędem owego szukania „ciała żyjącego“. Błędem jest tylko szukanie *indywidualnego* bytu żyjącego, t. zn. operowanie pojęciem „ogół ludzi“. Stanowisko realizmu nie zmienia się wcale, owszem pomnaża w takim — może nie wyszukiwaniu, ale — wyczuwaniu całego przedmiotu. Jest to już intuicyja, a więc dziedzina metafizyki, ale wypływa ona bezpośrednio z realizmu socyologicznego. Sam Majewski wierzy w ten przedmiot żyjący. Inaczej łatwo zejść do konceptualizmu. Nie patrzymy na cywilizację od zewnątrz, mamy mniejszy horyzont obserwacji i porównania. Jest to przykre ale rzeczywiste „ignorabimus“. A do tego przyłączają się i inne „ignorabimus“, t. j. zagadka stopni w rozwoju formy życia.

Właśnie o tych stopniach mówi w dalszym ciągu Majewski. Mianowicie dodaje, że *trwałość* formy życia *maleje w miarę jej skomplikowania się*. Związki chemiczne wykazują trwałość niezwykłą.

One powstają dzisiaj takie same, jakie powstawały przed miliardami lat. Najprostsza forma żywa, protoplazma, odznacza się także wielką trwałością mimo niepojętego wprost skomplikowania jej części składowych. Ma swoją trwałość forma życia organizmu, forma zoologiczna *Homo*, wreszcie forma życia cywilizacji. Ale na mocy stwierdzenia, że protoplazma jest podkładem koniecznym dla organizmu, a człowiek zoologiczny dla cywilizacji, można zorientować się, że organizmy, razem wzięte, są tylko epizodem w pasmie bytu protoplazmy, wszystkie zaś cywilizacje muszą być epizodami i są w pasmie bytu formy *Homo-zwierzę*. Można zwłaszcza to, co dotyczy komórki i organizmu, poprzeć paleontologią. W cywilizacji urywa się trwałość jej w granicach sfery interpsychicznej.

Co trwa w cywilizacji? Oczywiście realność *D*. Czy jest nią samo społeczeństwo, ogół ludzi? Mimowoli zając się trzeba tem zdaniem przeciwników szkoły biologicznej, które dopytywało się o analogię społeczeństwa z organizmem, a więc i o to, co w społeczeństwie odpowiada organom rozrodczym w organizmie? Jest to pytanie powrotem do kwestyi pomyślenia życia tylko z podstawieniem czegoś żyjącego. A jest zarazem skutkiem brania ogółu ludzi za realność *D*. Tymczasem ani dzielenie się, ani rozmnażanie się nie jest konieczną cechą każdej żyjącej całości. Główną i zasadniczą cechą każdej całości żyjącej jest tylko rozrastanie się i *komplikowanie się* wewnętrzne do pewnego *maximum*, a następnie rozstrój formy. Organizm odradza się zdumiewająco podobny do rodzicielskiego; lud pochodny nie bywa dość wier-

ną kopią poprzedniego. O rozradzaniu się społeczeństwa trudno mówić zresztą. Gdyby nawet istotnie mogło zachodzić zjawisko nagłej śmierci cywilizacji, to jeszcze nie widzielibyśmy (zmysłami) trupa społeczeństwa. Bo *skoro nie widzimy całości D, żywej, nie moglibyśmy ujrzeć i nieżyjącej*. Trup społeczeństwa nie może być dostrzegalny. Lecz było powiedziane, że śmierci w rzeczywistości nie ma, że jest to tylko destrukcyjny ruch, t. j. rozkładanie się żywego systemu. Narody odbierają sobie elementy, t. j. żywych ludzi. Produkt rozkładu danej całości *D*. jest w tej chwili wchłaniany do innego systemu *D*. Nie ma tu trupa. To znaczy, treść psychiczna nie ginie, lecz tylko przybiera inną formę. Ztąd też naród, cywilizacja, może ginać, ale ginie powoli, nie tak, jak organizm.

Zmierzamy do określenia przedmiotu socjologii. Lecz jeszcze przedtem trzeba wznówić rzecz już omówioną. Było bowiem powiedziane (rozdział XVIII), że granicą rzeczywistości *D*. jest język, nie zaś myśli. Z tego wypłynął wniosek, że całością *D*. jest lud jędnójzyczny, albo naród, nie zaś cała ludzkość, albo jakiegobądź inne wyimaginowane całości. Pospolicie jednak patrzemy inaczej na stosunek myśli do mowy. Wielu myślicieli wyobraża sobie, że myśl ludzka jest to funkcja jedynie organizmu ludzkiego, albo też że jest ona podmiotową stroną funkcji fizyologicznej w mózgu ludzkim, wyłaniająca się w osobnikach niezależnie od mowy. Mowa służyłaby tylko do wprowadzenia myśli w zetknięcie z myślą innego osobnika. Innemi słowami twierdzą tacy, że myśl jest to wła-

dza osobnika, która wprawdzie rozwija się przez doświadczenie, ale potrzebuje mowy tylko dla uze-wnętrznienia się. A ponieważ mowa składa się z wyrazów-symbolów, oddających myśl tylko w przybliżony sposób, a przez to mało dokładnie, wprost niezdarnie, przeto mowa nie jest prawdziwie dogodnym łącznikiem (społecznym).

Zdania podobne popiera w dodatku codzien-
ne doświadczenie. Spotykamy się z tem zjawiskiem niemal na każdym kroku. Pracujemy nieraz ciężko nad zamianą myśli na wyrazy, a w ostateczności konstatujemy, (najwięcej poeci), że mowa nigdy prawie nie oddaje myśli oraz stanów psychicznych. Można nosić w duszy całe skarby myśli i uczuć, dla których wydaje się, że niema wciele-
nia w mowę ludzką!

A dalej owe synonimy i homonimy! Nazywamy kogoś stolarzem, choć on nie tylko stoły robi. Główka u szpilki nie ma nic wspólnego z głową. Nagłówek (w książce) przysługiwałby raczej czapce, kapeluszu. Korona drzewa nie ma nic wspólnego z koroną królewską. „Na każdym kroku“ „bije“ nas „ubóstwo“ języka! A tymczasem nic nas nie „bije“ w oczy, ani nie „skacze“—jakby powiedział francuz, a tem mniej nie może „bić“ „ubóstwo“, bo nie ma ani nóg, ani pięści, a już zgoła bić nie może ubóstwo „języka“, bo on nie potrzebuje pieniędzy. Piszemy wciąż „piórem“, chociaż niejednen z nas nie miał w ręku ptasiego pióra do pisania, i t. p.

Na tle odczuwania tego chaosu językowego zradza się mniemanie, że język sztuczny, pozbawiony tych wad, mógłby usunąć te niedogodności.

I wtedy zapanowałyby ścisłość w wyrażeniu się, a cywilizacja wzniosłaby się na wyżyny.

A tymczasem metodyczną podstawą błędu jest przekonanie, że myśl logiczna jest niezależną od wyrazów i od budowy języka, że w każdym z nas istnieje jakaś myśl ogólnoludzka. Tymczasem wcale tak nie jest, a powtóre właśnie „winą“ myśli jest, iż język nie może jej wystarczyć.

Język nie może być przeszkodą dla myśli, bo samo myślenie ludzkie zostałoby procesem, zamkniętym w osobniku, a nawet (gdyby nie mowa) nie byłoby go wcale w osobniku. (Mówimy tutaj naturalnie o tworzeniu się mowy i myśli. Niejeden może być niemową przecież, a myśleć mimo to nie przestanie). Ruch nerwowy, panujący w ludzkiej głowie, jest dziełem mówionego. Inaczej byłby nasz ruch nerwowy w mózgu podobny do zwierzęcego. Subtelne, ludzkie myślenie zawdzięczamy mowie i to takiej, jakiej używamy. A dalej: w przyrodzie nie ma nigdzie dwóch stosunków między rzeczami ściśle jednakowych. Nie ma też i dwóch ludzi podobnych do siebie, czyli proces nerwowy w mózgu jednego człowieka nie ma podobnego sobie w mózgu drugim. Cały skład psychiczny osobnika ludzkiego nie ma drugiego podobnego na całej ziemi. Więc: cóż sprawia ten skutek, że dwa różne wobec siebie osobniki mogą się zejść i porozumieć? Myśl czy mowa?

Ażeby mówienie mogło oddać dokładnie myśli, musiałoby samo być myśleniem. A myślenie nie może samo wyjść na zewnątrz mózgu. Więc komunikacja między ludźmi istnieje dlatego, że dla zmiennych, niepodobnych procesów lokalnych wy-

tworzył się zewnątrz nich proces *mniej zmienny* i trwalszy w swych elementach, nie lokalny, lecz obszerniejszy i o wiele prostszy. Żaden język nie oddaje dokładnie myślenia osobnika; ale gdyby tak było, stałby się niezrozumiałym. Przestałby być językiem, a byłby głosem myśleniem, niezrozumiałem dla żadnego innego „myślącego“. W myśleniu i w mówieniu mamy dwa systemy, niepodobne do siebie i niepokrywające się. System drugi, mówione, jest przyczyną pierwszego, bo gdyby ustał, przerwałby się zarazem proces interpsychiczny.

Więc i zdanie pospolite, że myśl ludzka potrzebuje mowy *tylko* do uzewnętrznienia się, szwankuje. Myśl nie jest wielkością stałą, gotową w społeczeństwie. Jest ona procesem jedynym, który się już nie powtórzy ani we mnie, ani w nikim i dlatego właśnie nie może mieć swego wyrazu, zupełnie odpowiedniego. Wzajemną zrozumiałość zawdzięczamy nie psychicznym treściom, lecz mowie, wyrazom. I tylko mowa nie pozwala rozprasać się myślom, trzyma je w korbach. Do cywilizacyi należy nie to wszystko z procesów psychicznych, co jest w naszych głowach, ale co znajduje swój wyraz zewnętrzny—w mowie, czynach, dziełach.

O tem, że język nie jest dopasowany do myśli, da się mówić jeszcze w inny sposób. Dotyczy to możliwości *powszechnego języka*, (a temsamem i internacjonalizmu).

Jest tu kwestya dwojaka: raz kwestya języka powszechnego pomocniczego (Volapük, Esperanto), drugi raz języka powszechnego jedyne, który mógłby zastąpić wszystkie języki istniejące. Pierwsza

kwestya może być przedmiotem praktycznych usiłowań, t. j. może być ziszczalną, bo nie niszczy języka wrodzonego. Druga jest nieziszczalna, jest utopią. O tej drugiej tylko mówić należy.

Język powszechny jedyny mógłby zapanować, gdyby narody zgodziły się na to. Ale fakt taki nie może nastąpić. Każdy przecież obszar ziemi potrzebuje mnóstwa wyrazów, zbyt wielu dla innych obszarów. Słownik praktyczny każdego obszaru jest inny. Następnie wszystkie części języka są materiałem plastycznym, przekształcając się i deformując. Więc i różnicowanie się języka powszechnego na obszarach geograficznych sięgałoby coraz to głębiej. Język powszechny musiałby spaść do roli pomocniczego, t. j. by każdy na globie ziemskim mógł się porozumieć z kimkolwiekby się zdarzyło spotkać.

Rozmaitość psychiczna jednego obszaru daje psychikę narodu. Narody są to już indywidualności. Trudno nawet przypuścić, by one mogły być wtłoczone w jeden szablon, bo fakt cywilizacji, realności *D.* stanąłby temu na przeszkodzie. Rola mówionego odbyła się, zaszła w przyrodzie. Możliwość istnienia tylko jednego języka byłaby powrotem do stanu przed-cywilizacyjnego. Tu musiałby zajść fakt wielu nagłych śmierci społeczeństw, co jest niewyobrażalne, jak już wiemy. Możliwym jest bowiem tylko to zjawisko, że naród jeden wchłania w siebie elementy drugiego. Chyba wytępienie całej grupy ludzi równałoby się zarazem zupełnemu zniknięciu wrodzonego języka danej realności *D.*

Tu przychodzi autorowi rozprawić się z fikcją

ludzkości. Konsekwentnie bowiem mógłby język powszechny jedyny zapanować dopiero wtedy, gdyby cała ludzkość dała się sprowadzić do jednego mianownika, gdyby można było wyplenić wszelkie odrębności narodów, a dojść niejako do ludzkości, utworzonej ze wspólnych, tychsamyh, cech życia wszystkich narodów, — gdyby ludzkość cała mogła być *naturalną* jednostką społeczną. Majewski mówi, że wyrażenie „ogół ludzi“ ma w sobie coś zoomorficznego. Bo pogląd taki podsuwa błędną ideę, że ludzkość ma się tak do jednostki ludzkiej i do społeczeństwa, jak np. ogół mrowisk mrówek rudych i ogół mrówek rudych do jednego ich mrowiska. W tym drugim wypadku nie popełniamy jednak błędu, bo ogół mrówek rudych nie jest prawie abstrakcją, jeśli tylko zważymy, że na ten ogół składają się prawie jednakowe mrowiska mrówek rudych.

Wyraz społeczeństwo jest dwuznaczny. Gdy mówimy „świat bobrów“, „świat zajęcy“ i t. p., jesteśmy ściśli. Ale „świat ludzi“ nie będzie pojęciem równoległym do tamtego, bo jednym gatunkiem są ludzie tylko pod względem zoologicznym. Pod względem psychicznym należymy już do różnych gatunków psychicznych. Nie ma ludzkości; na ziemi są tylko konkretne ludy lub narody, wcale niepodobne do siebie. Nie ma jakiejś ogólnej cywilizacyi, ale są osobne, niepodobne do siebie cywilizacye.

A gdy sobie to uprzytomnimy, wyzbędziemy się łatwo wielu nieścisłości. Ludzkość, gdyby była jedną, nie tępiłaby siebie samej. Uczciwy człowiek jednego społeczeństwa nie godziłby na

uczciwego człowieka drugiego społeczeństwa. Ludzkość jedna byłaby (tak wynika z teorii cywilizacji) „anomalją świata“.

Gdyby odmienność rasowa była źródłem antagonizmów, powinnyby one niknąć prawie wśród ludzi bliskich sobie rasą. Połowa Niemców z nad Elby i Odry to przecież zgermanizowani słowianie; nie różnią się oni nawet wyrazem twarzy od typu polskiego, a jednak żywią nienawiść względem tej krwi, której mają niekiedy $\frac{3}{4}$ w żyłach. Cóż ich dzieli, jeśli krew nie dzieli? Oto język, cała cywilizacja. W tej różnicy zamyka się walka o byt między narodami.

Ale powie ktoś, że naród (dzisiejszy) może być formą przeżywającą się? Kwestya ta właśnie sprowadza się do możliwości lub niemożności jakiegoś jedyne go języka. Kwestya zaś internacjonalizmu sprowadza się do wymiany idei, sił i produktów społecznych. Taka wymiana istniała zawsze, więc cechą czasów ostatnich jest tylko niebywale jej wzmocnienie dzięki niebywale udoskonalonym środkom komunikacji oraz wielkiemu przyrostowi ludności. To nie pozostanie oczywiście bez wpływu na przyspieszenie rozwoju jednych, a na upadanie innych cywilizacji; ale od takich punktów daleko jeszcze do zlania się narodów. Majewski nie wdaje się w polityczne tematy, ale bodaj że niezwykle bystro patrzy w rzecz, mówiąc, że propaganda antinacjonalna, ogłaszająca wszelki patryotyzm za wstecznicstwo jest radą „na eksport“, szerzoną mniej lub więcej zręcznie pod adresem ludów — mniejszych, a zwłaszcza mniej rozwiniętych. Do swoich nikt się z podobnemi radami nie

zwraca! Taka rada to walka z miłością ojczyzny, z najwyższym uczuciem, jakim rozporządzać może społeczeństwo.

Ale przecież solidarność wszechludzka rozpocziera się ponad miłością ojczyzny! Miłość ludzkości, to podobno nie frazes, bo ona tkwi głęboko w sercach szlachetnych. Jakże pogodzić z tem egoizm narodowy, który nazwaliśmy naturalnym instynktem samozachowawczym realności *D*? Otóż solidarność wszechludzka, miłość ludzkości, nie jest wcale synonimem istnienia jakiejś jednej ludzkości. A nadto i tu znów wkradł się błąd. My znamy miłość *do ludzi, nie do ludzkości*. Przedmiotem tej miłości jest człowiek, nie ludzkość, t. zn. jest to współczucie dla jestestw czujących. Że miłość ludzi nie jest wyższym stopniem miłości ojczyzny, że ona może się mieścić w każdej piersi ludzkiej obok miłości ojczyzny, tego dowodzi fakt, że owo uczucie nie ogranicza się do jednostek ludzkich tylko. Dusze wzniosłe cierpią moralnie na samą myśl o cierpieniach zwierząt i nie uczynią im krzywdy. Czy jest to miłość bliźniego? To miłość świata całego. Solidarność wszechludzka, gdyby opierała się na fakcie, że ludzkość istnieje rzeczywiście, musiałaby być egoizmem ludzkim (tak jak w narodzie egoizmem narodowym). Takim ona nie jest.

Uznanie natomiast, ale powszechne uznanie, że narody są naturalną jednostką społeczną, może dopiero złagodzić „tygrysie“ instynkty narodów. Bo dopiero wtedy ustali się głęboko przekonanie, że każdy naród ma prawo do życia. Narody są systemami różnoimiennymi! *Biologiczna teoria narodów* staje się wyrazem socjologii. Taka socyo-

logia staje się przedłużeniem wszystkich nauk, stanie się prawdziwą koroną nauk w ogóle. (Oto mamy zarazem odpowiedź na zapowiedziane przedtem zdefiniowanie przedmiotu socjologii).

Dla uwypuklenia teorii cywilizacji i życia postawić należy 3 pytania, do których powracają uczeni niejednokrotnie, żeby chociaż wymienić Maxa *Verworna*. Są to następujące pytania:

1) Czy zjawiska fizyczne można sprowadzić do tych samych zasad, co zjawiska życiowe?

2) Czy zjawiska życiowe można sprowadzić do tych samych zasad, co zjawiska psychiczne?

3) Czy więc zjawiska fizyczne można sprowadzić do tych samych zasad, co zjawiska psychiczne?

Widzimy, do jakich ostatecznych pytań prowadzi nas teoria o „formie“ życia! Nie trudno spostrzedz—powiada Majewski,—że skoro nie znamy żadnych prawie zasad osobnych, mogących wyjaśnić zjawiska nie tylko psychiczne, ale nawet biologiczne, że więc tylko obraz świata mechaniczny, fizyczny staje się możliwym do zdobycia. Wprawdzie bezsilność fizyki w zastosowaniu jej do życiowych zjawisk jest uderzająca. Gdyby dało się sprowadzić zjawisko życiowe do rzędu fizycznych, byłby to tryumf fizyki i chemii niezwykły. Dla teorii Majewskiego, pozostaje zagadką tylko pytanie pierwsze. Pytanie drugie dało się sprowadzić do wspólnego mianownika, którym jest wielki problemat formy.

I ta właśnie droga, na którą wkroczył Majewski, może rzucić wiele światła na pytanie pierwsze. Na razie jest to tylko pobożnem życzeniem

i niespełnionem pragnieniem. Trudno też przewidzieć, do czego doprowadzą nas w dalszym ciągu badania naukowe, oparte o taką teorię życia. Można przecież do słów Majewskiego, odniesionych do pierwszego pytania przyczepić taką ewentualność, że zjawiska fizyczne są jakościowo odmienne od życiowych. Przyznać trzeba bowiem, że badania Majewskiego, te właśnie, które stwierdziły, że my nie wiele wiemy o komórce, że w komórce trzeba koniecznie przypuścić istnienie jakichś czynników obok,—czy nad-chemicznych, tak, że komórka nie jest wcale mechanizmem, ale bio-mechanizmem, że te badania prowadzą nas na razie raczej do zdania przeciwnego, niż nadzieja Majewskiego. Na razie nic albo mało przemawia za tem, by wszelkie zjawiska życia dały się sprowadzić do zjawisk fizycznych. Bo stwierdźmy przecież fakt, że tylko dla samego życia mogliśmy utworzyć wielką teorię o jego formach rozwoju. Tasama jednak teoria odsądziła teren czysto-fizyczny od udziału w tej teorii życia. Już o biogenie przecież powiedzieliśmy, że cechą jej jest nie mens, lecz amens. Jeśli tedy wyraża Majewski nadzieję, że nauce uda się w przyszłości ustalić jeden obraz budowy świata, to jest to słuszne, ale tylko o tyle, że mamy nadzieję, iż albo obraz ten będzie oparty o zjawiska fizykochemiczne, albo może o równorzędny dualizm fizyczności i istoty życia. Czyż może kto z nas twierdzić już dzisiaj na pewne, że jednemu tylko czynnikowi z dwóch znanych odda nauka palmę pierwszeństwa?

A jeśli przyświeca nam zasada jedności sił w przyrodzie i siły te wyobrażamy sobie konie-

cznie fizycznie, to może istotnie jesteśmy niedalecy od prawdy, bo ostatecznie wyniki nauk prowadzą prawie do przyjęcia takiej właśnie jedności świata, ale trzeba być świadomym, że w dzisiejszym stanie nauk *jest taka nadzieja już metafizyką*.

Teoria Majewskiego o życiu opiera się na wielkich analogiach, i pozostaje bez przerwy w obrębie nauk. Ale, gdy zechcemy tylko dopasować ją do *fizycznych* praw i procesów, już wyjdziemy poza obręb tej teorii, już staniemy na gruncie metafizyki. Może to być tylko chwilową metafizyką, dopóki silniejszy snop naukowego światła nie padnie i na taki metafizyczny przedmiot. Fakt ten dowodzi nam jasno oczywistej wartości, potrzeby metafizyki, dowodzi zarazem zarówno rodzaju, jak i ścisłości związku między naukami a metafizyką. Niejedno przeszło już z obszarów metafizyki na terytorium nauk i nie jedno jeszcze przejdzie! Powiedziałbym dalej, że może właśnie wtedy, gdy dana nauka, lub nauki, odbierają metafizyce jej przedmiot (chwilowy), że właśnie wtedy siłą faktów wyklucza się metafizykę, wskazuje się na to, że ona nie ma swego przedmiotu! Ale nie ma go wtedy dlatego tylko, że go dopiero co straciła—na rzecz nauk. Ale już niedaleka przyszłość przywraca metafizyce możliwość życia i po wiele już razy byliśmy świadkami takiej chwili. I dzisiaj najpoważniejsi uczeni kwestyonują „wartość nauki“; a nie tylko filozofowie „czyści“, lecz przyrodnicy, lecz matematycy mówią o potrzebie i możliwości metafizyki.

W dziejach myśli ludzkiej zachodzi rytmiczny fakt wyczerpywania się raz nauk, a drugi raz me-

tafizyki. Ten proces rytmiczny jest o tyle ciekawy, że zawsze wyczerpanie swego tematu przez nauki lub metafizykę schodzi się równocześnie z płodnym bogactwem myśli metafizyki lub nauk.

Dałoby się zaiste prowadzić tę myśl jeszcze dłużej, dałoby się uchwycić ten stosunek między metafizyką a naukami może w jakieś przybliżone prawidło ogólne, dałoby się wreszcie powiedzieć zrozumialej na tej drodze, co my wiedzieć możemy, t. j. dałoby się zapewne przystępniej wyrazić myśl, że metafizyka będzie wieczną w granicach naszej poznawalności, t. j. że zawsze będziemy stali wobec jakiejś zasadniczej zagadki. Ale to nas odwodzi daleko od tego, co powiedział w swem dziele Majewski, więc trzeba wracać do „Nauki o cywilizacji“. Tyle jeszcze trzeba jednak powiedzieć o metafizyce, że przykład poruszony dowodzi aż nadto jasno, że metafizyka jest potrzebą ludzkiego umysłu, a przede wszystkim że nie wszystko jest metafizyką (choć nie jest i nauką), bo prawdziwa metafizyka nie jest i nie musi być „bredzeniem“ i niekrępowaniem przez nauki fantazyowaniem. Jeśli tak oceniają rolę metafizyki, to trzeba to nazwać właściwem imieniem, a mianowicie, że tacy filozofowie nie wiedzą co to jest [prawdziwa] metafizyka, a jednak mówią o niej, a nawet wyrokują.

Pytania pierwszego, t. j. czy zjawiska fizyczne można sprowadzić do tych samych zasad, co życiowe, nie dało się dzisiaj rozwiązać. Pytanie drugie zawiera dwa ogniwa: zjawiska życiowe i psychiczne. Ogniwo biologiczne stanowi jeszcze niedostępną twierdzą dla przedmiotowych badań. I tak tylko ogniwo zjawisk psychicznych może

oświecać podstawy wielkiego procesu życia. Wygląda to dziwnie. Bo kto stoi na stanowisku spółrzędności zjawisk psychicznych z fizjologicznymi, dla tego jasną wydaje się rzeczą, że zjawiska psychiczne należą właściwie do ogniwa biologicznego. Ale mimo całego prawdopodobieństwa takiego powiedzenia, mimo iż się czuje, że tak właśnie być powinno, następuje się ogromna przeszkoda, uniemożliwiająca podniesienie podobnej fizjologicznej hipotezy do godności pewnika. Naprzód jest *niemożliwe należyte zbadanie zjawisk psychicznych w zwierzętach*. Snujemy tylko domysły o psychice zwierząt — i to na podstawie reakcyi, t. j. w dziedzinie objawów *zewnątrznych*. To porównujemy z psychiką ludzką i na tej drodze zamykamy nasz pogląd o duszy zwierząt. Następnie chociaż stwierdzić się dało zupełną zależność ludzkich zjawisk psychicznych od zjawisk biologicznych, przecież nie udało się zarazem pogodzić ich z faktami biologicznymi. Zagadka życia w komórce pozostaje zagadką; a niezrównanemu bogactwu faktów psychicznych nie odpowiada w ludzkiej głowie dająca się stwierdzić odpowiednia rozmaitość i równoważność faktów fizjologicznych. Taką współrzędność przypuszcza się tylko; ale nauka nie dotarła jeszcze do naszkicowania fizjologii ludzkiego myślenia. W ostatnich czasach oddaliła się nawet od tego. Nic więc dziwnego, że i sprowadzenie do zjawisk życiowych zjawisk psychicznych zaliczył *Verworn* do pytań, najeżonych trudnościami. Zjawia się mnóstwo faktów psychicznych, niedających się pogodzić z przyrodniczą zasadą ścisłej przyczynowości, t. j. ilościowej równoważności przyczyn i skutków.

Otóż z tego labiryntu próbuje wybrnąć Majewski tylko w sposób, przyjęty przez „Naukę o cywilizacji“. Gdyśmy rozpoznali, że nie można stawiać psychiki ludzkiej na równi z psychiką zwierząt, choćby najbliższych (zoologicznie) człowiekowi, że takiej teorii ewolucji organizmów budować nie można, wtedy musiało się mówić o odrębnej psychice zwierząt, a odrębnej ludzkiej. W umyśle ludzkim nie ma nic takiego, czegoby nie było w mniejszym lub większym stopniu wyrazistości w umyśle tych lub innych zwierząt. Zdanie to dowodzi, że podstawowe kwestye psychologii należą do biologii. *Ale tylko podstawowe.*

Gdzież więc granica między kwestyami podstawowemi, a takimi, które wyrastają ponad biologię? Odpowiedzieć może na to właśnie tylko teorya cywilizacji i życia. Myślenie ludzkie jest wynikiem tej okoliczności, że jesteśmy *przez mowę* społeczni. Tu już rozumiemy przedział między człowiekiem a zwierzęciem. Wystąpiły w całej wyrazistości zjawiska *intermentalne*. A gdy zjawisko życiowe (ogniwa biologiczne) są ciemne, wtedy może raczej zjawiska biologiczne dadzą się sprowadzić do tych zasad, na których wspierają się intermentalne. (nie psychiczne tylko!).

Mamy teraz wyrażony stosunek biologii do socyologii. Socyologia jako nauka musiała stworzyć najobszerniejszą teorię biologiczną, ale obok tego sama biologia może i powinna się stać zrozumialszą dla nas dzięki naukowej socyologii.

Sprowadziło się więc poprzednie trzy pytania tylko do pytania drugiego,—i to w zmienionej formie, t. j. że *zjawiska życiowe dadzą się może sprowa-*

*dzic do tych samych zasad, co zjawiska inter-psycho-
czne.* Obok tego pozostało oddzielnie, niedające się
dzisiaj jeszcze traktować, pytanie pierwsze, a tem-
samem i pytanie trzecie.

Zjawisko intermentalne wymaga jeszcze uzu-
pełnienia. Jest to umówiona już częściowo kwestya
stosunku myśli do mowy. Majewski zwraca uwagę
na to, że mózg ludzki jest w stosunku do ogromu
funkcji, które spełnia, stanowczo za mały. Gdyby
objętość mózgu miała zostawać rzeczywiście *w pro-
stym stosunku do objętości pojęć*, to zgodnie z teorią
ewolucyi należałoby oczekiwać w człowieku mózgu
tak wielkiego, a więc i głowy tak wielkiej, że
grzbiet ludzki dźwigałby ją z trudnością. Z teorią
ewolucyi wyda się i to niezgodne, że ludzie tak
bardzo różnią się od siebie wzajemnie obfitością
pojęć. Gdyby człowiek był dziełem *prostej ewolu-
cyi*, powinni by ludzie mieć psychikę równą, więc
albo wszyscy bardzo bogatą, albo niewiele bogat-
szą od zwierzęcej. Z teorią ewolucyi wreszcie nie
zgadza się i fakt spadania umysłowości człowieka
do poziomu niemal zwierzęcego (*homo sapiens fe-
rus*), ilekroć człowiek taki wyrósł na łonie samej
przyrody.

Te wątpliwości ustępują w cień na tle naszej
teorii. Człowiek zawdzięcza swoje nieporówna-
ne bogactwo wyobrażeń *nie rozwojowi mózgu
w sensie teorii ewolucyi, lecz dzięki uproszczonej te-
chnice myślenia.* A to uproszczenie zawdzięczamy
mowie. Mowa nie jest narzędziem i sługą myśli,
lecz jej macierzą. Mechanizm myślenia ludzkiego
nie jest wiele zawilszy od zwierzęcego, a jeśli jest
trudny do zbadania to dlatego, że i zwierzęcy

przedstawia te same trudności. Psychologia nie może porównywać zwierzęcego z ludzkim, bo nie zna świata psychiki zwierzęcej, lecz tylko zewnętrzne reakcje tego świata. Różnica jednak istnieje i jest taka, że zwierzęcy aparat psychiczny operuje samymi odbiciami świata nieożywionego, oraz świata organizmów, zaś ludzki jeszcze i odbiciami *przyrody społecznej*.

Jeszcze raz wraca pytanie, co uczyniło człowieka istotą społeczną, co stworzyło cywilizację? Bo nie wystarczy nam już pewnik, że mowa właśnie uczyniła człowieka ze zwierzęcia. Mowa nie stanowi jeszcze źródła sił fizycznych, czynnych w człowieku na rzecz cywilizacji. Do fizycznej produkcji nie wystarczają same słowa lub myśli! Trzeba energii, sił fizycznych, a tych nie produkuje człowiek stosunkowo więcej, niż zwierzę. Siły fizyczne człowieka płyną z tego samego źródła, co i zwierzęce. Źródłem życia (i sił fizycznych) organizmu są tylko ciała komórek, więc tylko siły komórkowe mogą być źródłem życia i sił fizycznych człowieka, a konsekwentnie i cywilizacji. Obfitość tych sił obserwujemy dopiero w człowieku, ale dla tego, że organizm zwierzęcy funkcjonuje bardzo nieoszczędnie. Wszystkie organizmy rozporządzają olbrzymim nadmiarem sił, który w pewnych chwilach niepowodzenia jest cennym zapasem, pomagającym do przetrwania. W pomyślnych chwilach rozprasza się ten zapas w bezczynności zwierzęcia, oraz we wszelkiego rodzaju igraszkach.

Np. głodny lis zabiega, by się nasycić, ale syty odpoczywa lub zużywa siły w bieganiu, aż go głód zapędzi znów do pracy, której zadaniem je-

dynem jest nasycenie, więc zaspokojenie potrzeby fizyologicznej. Ten nadmiar żywej siły, trwoniony ustawicznie przez zwierzę, jest ogromnym, wprost niewyczerpanym zapasem, z którego układa się wyższa forma życia, forma *D*. W bycie społecznym bowiem nie przepada ten nadmiar sił tak całkowicie, jak w bycie gromadnym lub samotnym. I tu możliwym jest trwanie tego zapasu; a przynajmniej część jego zużywa się pod postacią pracy twórczej (działań ludzkich) na rzecz społeczeństwa. Im społeczeństwo wyższe, tem większa część tych sił obraca się na społeczną twórczość.

Jądro kwestyi spoczywa teraz w pytaniu, co ujawnia ten nadmiar sił na pożytek społeczeństwa? (jednostki społecznej). Tłómaczono genezę pracy produkcyjnej w społeczeństwie przymusem fizycznym, wywieranym przez mocniejszych nad słabszymi. Otóż moment przymusu jest ważnym czynnikiem w cywilizacyi, ale nie on wywołał cywilizację. Tego dzieła ujarzmiania cudzej energii fizycznej najmniejszym nakładem własnych sił, dokonały *wyrazy-bodźce*, dopiero *brzmienie* wyrazu, nie myśl sama, wywołuje w rzeczywistości *D*. skutek społeczny. Myśl sama—mniemamy—powstaje pierwiej od wyrażenia jej. Nie pamiętamy, że *myśl ludzka musiała się tworzyć dopiero pod wpływem mówionego*. Weźmy pod uwagę przykład z życia człowieka już cywilizowanego, a nie trudno sprawdzić, że wprawdzie dopiero myśl *wyrażona* wywołuje zewnątrz myślącego skutek, ale że *myślenie jest cichem mówieniem, że przeradzając się w brzmienie, jest tylko głośnem oddaniem cichego mówienia*. Jakim jest stosunek tego cichego mówienia do głośnego,

to już wiemy, a mianowicie, że głośne jest hamulcem cichego (myśli).

Przymus fizyczny silniejszego nad słabszym jest—możnaby od siebie dodać—zrozumiały w społeczeństwie dopiero na gruncie roli mówionego. W ten dopiero sposób rozumiemy zarówno rozkaz bezpośredni, jak nakaz praw społecznych, jak dawne poglądy społeczne, np. na boski porządek w warstwowaniu się klas w społeczeństwie, i t. p.

Brzmienie wyrazu wyzwala nagromadzone w innych osobnikach siły fizyologiczne, napięte do działania. Wyrazy są, jako fale fizyczne, przedmiotami w przyrodzie, wchodzą w skład naszego środowiska. Jednak wyrazy zaczynają należeć do naszego środowiska (jako czynnik) dopiero wtedy, gdy wchodzą w stały stosunek ze światem rzeczywistości. Proces wprowadzania wyrazów w stosunek ze światem rzeczywistości jest takisam, jak w mózgu zwierzęcym. Ale podczas gdy u zwierząt są obrazy tej rzeczywistości prawie jednakowe (w danym gatunku), to właśnie niezupełne podobieństwo obrazów abstrakcyi (od rzeczywistości), łączonych jednym wyrazem, lub jedną ich grupą, jest przyczyną powstania i rozwoju cywilizacji. W razie identyczności obrazów, wywoływanych z obrazami, wysyłającymi bodziec, nie powstałby wcale świat ludzkich abstrakcyi, a w razie wielkiego ich podobieństwa byłyby tak samo zmiennym, jak to ma miejsce w świecie organizmów. Dobry przykład podaje Majewski: gdyby wiedza nauczyciela przelewała się dokładnie w uczniów, wiedzieliby wszyscy tylko to samo, co on. W ten sposób późniejsze pokolenia w narodzie wiedziałyby (robi-

łyby) prawie toż samo, co poprzednie. Jednakowe bodźce wywołują jednakowe skutki tylko w ciałach jednakowych i w warunkach jednakowych. W społeczeństwie wywołuje jednakowy bodziec (mówione) różne stany psychiczne, [niejednakowo nastrojonych aparatów psychofizycznych], a w następstwie niejednakowe działania społeczne. [Dodamy, że te niejednakowe działania społeczne reguluje znów mówione,—w najszerszem tego wyrazu znaczeniu].

Tosamo można wyrazić jeszcze inaczej, a mianowicie, że dla ludzi są dostępne tylko stosunki między wyrazami świadomości, nie zaś między samymi świadomościami. Do „sensu“ cywilizacji nie mamy dostępu, chyba na drodze osobistego poznania. Poza człowiekiem zaś trwają dłużej od niego słowa i rzeczy, nie zaś treść psychiczna. Jest to zjawisko egocentryzmu, będące pierwiastkiem (w postaci przez nas uwydatnionej), życia świata *D*. *Znamy w cywilizacji siebie, widzimy wszystko od wewnątrz przez siebie*—i to wystarczy, byśmy byli pierwiastkiem czynnym w całości *D*.

Mała, a istotna dygresja piszącego niniejsze sprawozdanie i krytykę „Nauki o cywilizacji“. Ostatnie podkreślone słowa przypominają żywo wynik konceptualizmu w pojmowaniu np. narodu i państwa. Weźmy do ręki wyznaczenie wiary konceptualizmu w zagadnieniach politycznych (!), zawarte na przykład w tegorocznej pretensjonalnej publikacji *Brzozy* p. t. „Zagadnienie polityki niepodległości“. Według konceptualizmu tego i naród i państwo jest w gruncie rzeczy tylko pojęciem; coś tam mówi się o przedmiocie, — jest to bardzo niejasne, — ale przede wszystkim głosi się,

że przedmiot musi być dostrzegalny: jednorazowo zmysłami! Poza to mówi się wprost o „zmartwiałym“ przedmiocie. Jest to operowanie teorią poznania i niby naukowe zbijanie metafizyki, t. zn. jest takie tendencyjne skakanie w myślach: metafizyka jest niemożliwa — wartość ma tylko teoria poznania; — a ponieważ metafizyka mówi o bycie, — więc o nim się nie mówi i mówić się nie da. Naród nie podpada pod jednorazowe spostrzeżenie zmysłowe, można więc mieć o nim tylko pojęcie. Zkąd się ono wzięło, o to widocznie mniejsza! Teoretycznie nie byłoby stanowisko konceptualistyczne absurdem, gdyby pamiętało, że jesteśmy już dziełem cywilizacji. A gdy ona zamyka się w naturalnych, a więc i realnych granicach narodu, więc jesteśmy dziełem realności *D.*, której zaprzeczać tej realności byłoby jakąś wielką niedorzecznością. Życie nie musi być podstawiane pod „żyjące“, a dalej, ponieważ każdy z nas potrzebuje do spostrzeżenia ucieleśnienia się czegoś, znaleźliśmy wiele istotnie realnych czynników, składających się na całość *D.*, na naród, jakkolwiek nie patrzymy nań od zewnątrz.

Jeśli więc powie konceptualista, że społeczeństwo (naród) żyje w głowie jednostki społecznej, to będzie to zdanie słuszne dopiero wtedy, gdy pod to zdanie podłożymy niewątpliwą *realność* całości *D.* Teoria poznania (taka, jak u Brzozy) może przejść łatwo w teorię zaprzeczania poznania. Inna znów rzecz, czy można stosować konceptualizm do praktycznej polityki, tak jak tego chce dosyć tendencyjnie, a niekrytycznie Brzoza? Tego tutaj nie rozsządzam, bo inny zajął nas temat.

Pogląd Majewskiego nie ma nic wspólnego z takim konceptualizmem. Wyszedł bowiem ze stanowiska realizmu. Nie widzimy od zewnątrz całości *D.*, ale znamy *realny* łącznik społeczny. To jest właśnie bardzo ważny punkt w stanowisku realizmu socyologicznego. Konceptualizm czysty może każdego przelotnie i błyskotliwie upoić. W samej teorii poznania jest jednym z wielu kierunkiem. Aby zbić realizm, (*D.*=coś realnego) trzeba wykazać, że cała tak bogato poparta myśl o łączniku społecznym jest chybiona. Inaczej konceptualizm jest w socjologii pomysłem chybionym.

*
* *

Przedmiot nauki o cywilizacji nie został jeszcze wyczerpany. Majewski obrał temat niezmiernie trudny. Dzieło jego dowodzi na każdym kroku, że socjologia jest nauką młodą, że musi jeszcze pracować nad swymi podstawami, a czyniąc to musi mimowoli wchodzić w zagadnienia, oświetlane przez inne nauki. Co więcej—socjologia musi dokonać niejednej poprawki zwłaszcza w biologii, psychologii i w teorii poznania. Prawdziwie płynie na całą naszą wiedzę *lux ex societate*.

Stanęły przed autorem „Nauki o cywilizacji“ niejedno, lecz dwa wielkie zagadnienia, związane z sobą jak najściślej. Nadchodzi czas na zdania specjalistów, a zwłaszcza psychologów i biologów. Dla rozwoju tak pięknie rozpoczętej teorii jest konieczne szersze współdziałanie.

Te dwa zagadnienia, to cywilizacja i życie. Właściwie jest teoria Majewskiego *szeroką teorią*

życia. Zwłaszcza tom drugi „Nauki o cywilizacji“ wysuwa zagadnienie życia na pierwsze miejsce. I nic dziwnego. Tylko w ramach zagadnienia formy życia, zyskuje się horyzont tak szeroki, że z niego dopiero wyłania się prawie pełna postać i socjologii i biologii.

Teorya Majewskiego jest także biologiczna. Ale różni się wielce i od t. zw. szkoły biologicznej w socjologii i od teorii ewolucyj tej szkoły. Znaleźliśmy nawet punkt taki, że dotychczasowe poglądy biologii będą musiały zejść się z teorią Majewskiego kosztem ewentualnego wyrzeczenia się własnych koncepcji. Dotyczy ten punkt komórki rozrodczej.

Podstawa teorii Majewskiego spoczywa na specjalnej analogii. „Dwie rzeczy, porównywane z trzecią i uznane każda z osobna za podobne do niej, podobne są też między sobą“. Ale obok podobieństw istnieją i różnice. I Majewski wykazał nadzwyczajną ostrożność w wyciąganiu pewnych wniosków, choćby były one najwięcej prawdopodobne. Widzieliśmy to przy pytaniach *Verwor-na*. Rezultat szerokiego badania analogicznego jest znaczny. Oto dzięki niemu zeszlśmy na stanowisko realizmu i to nie tylko w pojmowaniu całości *D.*, ale w ogóle życia. Ostrożność i obiektywność autora „Nauki o cywilizacji“ nie doprowadziła do tego rezultatu, który tak uderzył *Gumplowicza*, t. j. nie pozwoliła nazwać analogii między zjawiskami przyrody organicznej a społecznej zasadniczą *identycznością* naturalnych procesów z dziedziny bytu nieorganicznego, organicznego i społecznego. Ale nie mniej stała się teorią cywilizacji nową

wytyczną i wiele mówiącą o tych zjawiskach nauka.

Z podstaw socjologii wiele pozostało jeszcze do uwzględnienia. I nie tylko pozostały kwestye, dotąd w „Nauce o cywilizacyi“ nieuwzględnione, ale i takie, które będzie trzeba jeszcze uzasadnić lub rozwinąć. Sposób pisania Majewskiego daje rękomię, że w równie żywy, jak dotychczas, i w równie interesujący sposób zajmie się swym przedmiotem w dalszych dwóch tomach swego dzieła. Omawiając i streszczając dwa dotychczasowe tomy, miałem sposobność dorzucić do myśli Majewskiego niejedno własne. (np. przyczynowy stosunek, pogląd na metafizykę, teoria konceptualizmu, i t. p.). Miejscami była potrzeba dłuższego nawet zatrzymania się w pewnym punkcie i poświęcenia większej uwagi krytyce lub uzupełnieniu. Miało to zwłaszcza miejsce w odniesieniu do państwa i pokrewnych języków. Nigdzie przecież nie łamały podobne uwagi wartości i pełni twierdzeń Majewskiego. Miejmy nadzieję, że już w trzecim tomie „Nauki o cywilizacyi“ spotkamy się z rozwinięciem tych niedomówionych tematów, jak państwo, ludy językowo pokrewne, jak walka o byt a rozwój życia społecznego, jak czynnik przymusu w cywilizacyi, jak rola rodziny w społeczeństwie, (o której, jako cząsteczce biologicznej, trzeba było powiedzieć, że wartość jej socjologiczna spada do zera), jak inter-psyche „sui generis“ u zwierząt w zestawieniu z inter-psyche ludzką, jak rola narzędzi sztucznych, uzupełniających fizyczność człowieka, w stosunku do naturalnej jednostki w łonie ludzkości (do narodu).

Wszystkie te szczegóły przedmiotu socjologii zostały w „Nauce o cywilizacji“ i postawione i oświetlone częściowo lub prawie zupełnie. Chodzi jeszcze tylko o uwypuklenie poglądów na te rzeczy tak, by one nie mogły się stać powodem do niezrozumienia: do mylnego interpretowania samej teorii Majewskiego. A przede wszystkim trzeba będzie uzasadnić ściśle realizm, t. j. myśl, że *samo* życie jest czemś realnem. Trzeba będzie w sposób więcej systematyczny i wyraźniejszy opracować myśl o *mens* w komórkach, lub o „poznaniu w komórkach“. Do takich określeń bowiem czytelnicy nie nawykli jeszcze!

Poza tem sam Majewski wylicza zagadnienia, któremi przyjdzie zapelnąć najbliższą pracę. Trzeba będzie wykończyć ogólną teorię cywilizacji, rozpatrzyć naturalne warunki rozwoju osobnych realności *D.*, t. zn. poznać czynniki środowiska zewnętrznego, zarówno sprzyjające rozwojowi, jak zwalniające ten proces, lub czynniki wręcz destrukcyjne. Potem dopiero przyjdzie kolej na właściwe zagadnienia socjologii i ekonomii, których roztrząsanie staje się możliwem dopiero na tak szeroko przygotowanym gruncie.

Bo grunt ten trzeba było samemu i z niezmiernym mozołem przygotowywać. Stare, bardzo zakorzenione nawet w nauce błędy lub przesady nie pozwoliły wypowiedzieć się autorowi w znacznie uproszczonej formie zewnętrznej, a z drugiej strony one właśnie najeżyły socjologię takimi trudnościami, że chcąc z nich wybrnąć, trzeba było zaczynać „ab ovo“. I ze zdumieniem oraz z uznaniem śledziliśmy skrzętność doszukiwania się głę-

bokiego tematu na terenie, niebranym zgoła w rachubę, i umiejętność zarazem budowania harmonijnej całości dzieła. Jak dalece bowiem brak jeszcze socjologii pewnego gruntu dla siebie, dowodzi choćby szczegół z pierwszego tomu „Nauki o cywilizacji“ wyjęty, poświęcony w całej jednej części tego tomu starożytności zoologicznego typu ludzkiego, a więcej jeszcze dowodzi tego w ogóle pytanie: co wchodzi w skład cywilizacji?

Dawno już poszukiwała socjologia gruntu dla siebie. W ostatnich czasach dopasowywano do niej teorię poznania, szukając na tej drodze oświecenia zagadnień socjologicznych. Taki związek między podstawową wiedzą filozoficzną a socjologią okazał się niezbędnym. Taksamo jak przyrodznawstwo musiało związać się silniej z teorią poznania, taksamo i związek teorii poznania z socjologią był więcej, niż potrzebnym. Ale dopiero w „Nauce o cywilizacji“ okazało się i to z całą jaskrawością słusznem, że stosunek ten jest zarazem i odwrotny, że taksamo jak nauki przyrodnicze, niektóre przynajmniej, muszą się posiłkować faktem „societas“, że taksamo i dla teorii poznania wypłynęły stąd owocne konsekwencje. Powiedziałbym, że wiedza ścisła, nieoparta o socjologię, musi prędzej czy później zdradzić skłonność albo do kierunku więcej conceptualistycznego, albo grubo dogmatycznego. Jeśli co zdoła ratować ją przed temi ostatecznościami, to niezawodnie tylko tak skuteczna metoda socjologicznego badania i tak szeroki horyzont, jak to ma miejsce w dziele Majewskiego.

I przychodzi znów natrącić o to, że napozór jest to zupełnie łatwe. Byle uznać, że poznanie nasze płynie z faktu życia społecznego, a już nie popełni się błędu! A przecież nie po raz pierwszy teraz dopiero wskazuje się na „societas!“ I to łatwe na pozór zadanie rozpada się zaraz na części składowe, które trzeba badać każdą z osobna, a zawsze z elementarnymi ostrożnościami i wśród powolnego kroczenia naprzód. Owa „societas“ nie była właściwie jeszcze zdefiniowana. A zdążając do takiej definicji—dopiero wtedy widzi się, że w całej naszej wiedzy tkwią grube przesady, których metodyczne usuwanie wydaje się nam tak niezwykłym, iż — jak powiada Majewski, — robi to wrażenie popełniania „herezyi“.

Taką „herezyą“ jest przede wszystkim sama teoria Majewskiego, jest uważanie samej cywilizacji za istność realną. Czytając „Naukę o cywilizacji“, chce się niejednokrotnie wstawić do niej zdanie: „a przecież któżby uważał cywilizację za przedmiot realny“; ale wystarczy tylko tak pomyśleć, by skonstatować w tej chwili, że to, co w obronie swojej obszernej tezy mówi Majewski, jest tak niezbite i tak żywcem wyjęte ze szpichlerza każdej z nauk, że upada chęć do takiej krytyki, a co więcej, że zaczyna się rozumieć „Naukę o cywilizacji“ i przyjmować ją. Myśmy po prostu zanadto długo przyzwyczajali się patrzeć na życie, na gatunki zwierzęce, na przyrodę organiczną przez pryzmat biologii w dotychczasowej jej postaci i patrzeć na nie ze stanowiska takiej nauki, która rozumiejąc niemoc ludzką do rozwiązania wszystkiego, co tylko da się pomyśleć w nauce i poza nią

pozwoliła sobie przecież na niezwykłą licencyę a mianowicie na uważanie człowieka za rezultat prostego tylko rozwoju filogenetycznego. I to mści się na nas i to właśnie utrudnia zrozumienie teorii „Nauki o cywilizacyi“.

Ale wystarczy wglębić się w te karty, wejść w przedmiot tego dzieła, by stwierdzić (nie tylko spostrzedz!), że jest możliwem inne zupełnie naukowe stanowisko.

Nazwał Majewski swoje myśli nauką o cywilizacyi. Są one rzeczywiście nauką i to elementarną, podstawową nauką. Taka socjologia zamknęła się na razie w obrębie podstawowych kwestyi swojej dziedziny, pozostawiła zdala poza sobą historyozofię lub filozofię historyi. Za daleko właśnie zdążało się dotychczas, a takie teorie, jak chemia ras, albo takie nazwy, jak filozofia dziejów kultury, jakkolwiek dawały wiele, odciągały jednak zarazem od pierwocin życia społecznego, jako faktu przyrodniczego. Słusznie nazwał Majewski swoją „Naukę o cywilizacyi“ prolegomenami. Jest to wstęp, ale istotny dla całego naszego poglądu na świat.

Podniosłem na samym wstępie, że Majewski jest dla nas nie tylko uczonym, ale i uczonym polskim. Takich uczonych mieliśmy już w dziedzinie specjalności, omówionej przez nas; wielu wybitnych, żeby wspomnieć tylko o *Supińskim*, jest w Polsce tak nieznanymi, że trzeba dopiero nauczać, co to był za uczony, kiedy żył i co stworzył? Mamy dzisiaj poważnych reprezentantów socjologii w Polsce. Jeden z nich, znakomity *Gumpłowicz*, zmarł przed kilku laty. O Majewskim pi-

szą już poza granicami naszego kraju. „Naukę o cywilizacji“ poznano już wszędzie i w szeregu fachowych, a piewszorzędnych krytyk dano wyraz tej znajomości. To jest dla nas, Polaków, wielką satysfakcją, że teoria, która zyskała nazwę „genialnej“, która wprawiała socyologów w zdumienie i w zachwyt i uderzyła ich niezmiernie dodatnio, że jest ona własnością Polaka, znanego szeroko uczonego i myśliciela, którego prof. E. *Hollande* porównał nawet z wielkim Lukrecyuszem!

Pisząc przed trzema laty w „Ateneum polskim“ jedną z pierwszych, a raczej najwcześniejszą krytykę I-go tomu „Nauki o cywilizacji“, od dałem bez przesady słuszność prawdzie, mówiąc, że na dziele Majewskiego można położyć nie napis „*sapere aude*“, który autor „Nauki o cywilizacji“ umieścił, jako motto, ale — i to w odniesieniu do autora, słowa: *sapere auso!*



ZASWIADCZA SIĘ DOKŁADNOŚĆ MACHUNKI
ZGODNOŚĆ BOSTA PRZEMIO
Z ZAMÓWIENIEM OR
WENTARZU POD

Warszawa, d. 12

Kierownik