



You have downloaded a document from
RE-BUŚ
repository of the University of Silesia in Katowice

Title: Historiozofia Oswalda Spenglera a koncepcja filozoficzna Erazma Majewskiego

Author: Grażyna Szumera

Citation style: Szumera Grażyna. (1993). Historiozofia Oswalda Spenglera a koncepcja filozoficzna Erazma Majewskiego. "Prace Naukowe Uniwersytetu Śląskiego, Prace z Nauk Społecznych. Folia Philosophica" (T. 11 (1993), s. 89-101).



Uznanie autorstwa - Licencja ta pozwala na kopiowanie, zmienianie, rozprowadzanie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie pod warunkiem oznaczenia autorstwa.



UNIWERSYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Grażyna Szumera

Historiozofia Oswalda Spenglera a koncepcja filozoficzna Erazma Majewskiego

Folia Philosophica 11, 89-101

1993

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Wprowadzenie

Problemy trwałości i zmienności bytu, ciągłości i nieciągłości dziejów, powtarzalności i niepowtarzalności zdarzeń towarzyszą ludzkości od początku jej refleksji nad światem. Dopiero jednak wiek XIX, okres ogromnych przeobrażeń i wstrząsów w dziejach Europy, przynosi fale historiozoficznych wizji, w których stare dylematy ludzkiego myślenia odżywają z nie spotykaną mocą; wizji, pod których wpływem próbuje się wyjaśnić mechanizmy rządzące historią i ujawnić sens dziejów. Narastająca na przełomie XIX i XX wieku fala pesymizmu i katastrofizmu historiozoficznego oraz pogłębiające się poczucie kryzysu kultury znalazły odbicie w twórczości najwybitniejszych myślicieli owego okresu.

Wśród autorów, którzy podejmowali problem dziejów i kultury, był Oswald Spengler (1880—1936). W latach 1918—1922 ukazuje się główne dzieło Spenglera, książka zatytułowana *Zmierzch Zachodu* (*Der Untergang des Abendlandes*). Ta obszerna księga to niejako podsumowanie pesymistycznych wątków w myśli niemieckiej, a zarazem pełna prezentacja historii ze stanowiska katastrofizmu. Wystąpienie Spenglera było pierwszym w dwudziestowiecznej literaturze podjęciem problemu kryzysu kultury dokonany z takim rozmachem (oba tomy *Zmierzchu Zachodu* poświęcone są wyłącznie temu problemowi). Na dużą popularność Spenglera wpłynął ponadto fakt, że swym wystąpieniem utrafił w sprzyjający moment historyczny: tuż po zakończeniu pierwszej wojny światowej oraz tuż po rewolucji 1917 roku w Rosji. Był bowiem w dużej mierze wyrazicielem przekonań i problemów nurtujących umysły ludzi owego okresu.



GRAŻYNA SZUMERA

Historiozofia
Oswalda Spenglera
a koncepcja filozoficzna
Erazma Majewskiego



Koncepcja filozofii kultury

Oswald Spengler przeciwstawił się koncepcjom uniwersalnego prawa historycznego wyznaczającego następstwo epok. Protestował także przeciwko traktowaniu podziału dziejów na starożytność, średniowiecze i czasy nowożytne, jako schematu powszechnego, gdyż widział w tym rozpatrywanie dziejów jako przemian tego samego podmiotu, tj. ludzkości jako całości realizującej te same wartości. Autor *Zmierzchu Zachodu* idąc śladami Nietzschego i jego krytyki uniwersalizmu moralnego, odrzucił istnienie wszelkich wartości powszechnych. Zdaniem Spenglera w dziejach nie można odkryć żadnych wspólnych wzorców czy systemów wartości.

Spengler wyróżniał w dziejach osiem wielkich kultur stanowiących autonomiczne całości, skoncentrowane wokół swoistych systemów wartości. Każdą kulturę uważał za unikalną, niemożliwą do przeniesienia w inny świat kulturowy i nieprzekazywalną. Zdaniem Spenglera kultura była zrozumiała w pełni tylko dla własnych członków. Właściwym podmiotem dziejów okazały się zatem odrębne całości kulturowe.

Kultury są według autora wyrazem dusz, które ożywiają każdą z nich i stanowią ich źródło. Spengler wyróżnia osiem kultur: babilońską, egipską, chińską, hinduską, meksykańską, antyczną, zachodnioeuropejską oraz rodzącą się dopiero kulturę rosyjską. Otóż te osiem kultur jest wyrazem trzech dusz: apollińskiej, faustycznej i magicznej (tę ostatnią określa czasem Spengler mianem arabskiej).

Duszą apollińską nazywa autor „duszę kultury antycznej, która obrała zmysłowo obecne, indywidualne ciało za typ idealny tego, co rozciągle”¹. Kultura apollińska zatem polegała na uznaniu prymatu zmysłowego, indywidualnego ciała. Spengler kojarzył z tym również zmysłowy kult bogów, rozpatrywanie człowieka jako jednostki poza historią, jak również poglądy moralne oparte na wierze w los skazujący jednostkę i wymierzający jej sprawiedliwość.

Kulturę zachodnią nazwał Spengler kulturą faustowską, jej „symbolem jest czysta, bezgraniczna przestrzeń”². Charakterystyczną cechą tej kultury stanowi postawa aktywna, dynamiczna, nastawiona na oddziaływanie na otoczenie w celu jego podporządkowania. Kulturę faustowską przenika zmysł historyczny, poczucie więzi z przeszłością w celu skorzystania z jej doświadczeń i dążenie ku nowej, nieznanej przyszłości. Etyka duszy faustycznej to etyka woli i moralnego imperatywu, przyznająca woli wyższość nad intelektem.

Pozostałe sześć kultur przedstawił Spengler jako realizację jednej duszy magicznej. „Magiczny obraz duszy ma cechy ostrego dualizmu dwu zagad-

¹ A. Kolański: *Spengler*. Warszawa 1981, s. 224.

² Ibidem, s. 244.

kowych substancji: ducha (*Geist*) i duszy (*Seele*)."³ Obraz duszy magicznej powstał na zasadzie skojarzeń ze Wschodem, światem baśniowym, dezindywidualizującym utożsamianiem się z duchową wspólnotą i w duchowej wspólnocie. Reasumując przedstawioną w skrócie koncepcję kultury Spenglera, trzeba podkreślić, że odrębność kultur polegała na różnicach w pojmowaniu jednostki, jej postaw i dążeń. Każda kultura ma własny system etyczny, religię, sztukę, poglądy naukowe i filozofię. Zgodnie z tendencją do amoralizmu autor sądził, że każda kultura ma własne kryteria ocen i moralne ideały, które zachowują ważność tylko w jej obrębie. Stąd o odrębności kultur decydują wartości duchowe i dlatego też mówił o „duszach kulturowych” jako podstawie ich różnicowania.

Kultury były dla Spenglera tworami dynamicznymi. Każda kultura przechodzi — jego zdaniem — te same stadia rozwoju, czyli ma okres wstępnny, pełnię rozkwitu i okres wędnięcia, tzn. cywilizacji. Całość dziejów świata wyposażona jest w mechanizm cykliczny ciągłego rodzenia się i zamierania kultur, powtarzających z konieczności poszczególne stadia rozwoju. Zachodzi odpowiedniość faz życia jednostki ludzkiej i kultury, każdy bowiem człowiek powtarza, w sposób konieczny, wszystkie stadia kultury, do której należy.

Kultura a cywilizacja

W analizie przemian historycznych Spengler skupiał uwagę na analizie przeciwstawienia stadium wzrostu, czyli kultury, i stadium upadku, czyli cywilizacji. Pojęcia „kultura” używał autor w dwóch zasadniczych znaczeniach. Po pierwsze, jako całości, organizmu rodzącego się i zamierającego z nieodpartą koniecznością. Niezbywalną podstawą, warunkiem tak rozumianej kultury są zjawiska i wartości istnienia bezwiednego. (Istnienie bezwiedne — według autora — cechuje rytm, pęd, kierunek oraz los i przeznaczenie, brak mu natomiast elementu samoświadomości. Istnienie czuwające wiąże się z napięciem, biegunowością, rozciągłością — jest bytem dwoistym, składają się nań człony opozycyjne, napięciowe i jest ono wyposażone w nadbudowę świadomości). Po drugie, w znaczeniu części, etapu obejmującego okres od powstania właściwych jej napięć do momentu równowagi między ich członami. Kultura w tym znaczeniu jest więc całością napięciową, dynamiczną. Okres zaniku właściwości i wartości istnienia bezwiednego jest okresem wędnięcia kultury w obu wyróżnionych tu sensach.

Stosunek kultury i cywilizacji kształtuje się zatem według Spenglera następująco: kultura w pierwszym znaczeniu (jako całość) zawiera w sobie cywilizację jako konieczne stadium schyłkowe, w drugim zaś znaczeniu kultura

³ Ibidem, s. 234.

(jako część) jest przeciwstawieniem cywilizacji jako okresowi zaniku jej fundamentalnych właściwości i wartości. Jednoznaczna była dla Spenglera tylko kwestia utożsamiania cywilizacji ze zjawiskiem upadku i destrukcji.

Stadium kultury, czyli wzrostu, odznacza się swobodną działalnością elity tworzącej wzory zachowania. Elita jest wtedy nastawiona na szerzenie wartości duchowych na całym terytorium. Przekształca ona stosunki polityczne i gospodarcze zgodnie z wysuwanymi wartościami duchowymi. Przykładem takiej sytuacji był dla Spenglera okres wczesnego feudalizmu, kiedy szlachta spełniała funkcję twórczej elity, tworząc ówczesny model kultury.

Upadek kultury, czyli epoka cywilizacji, następuje natomiast wraz z wyraźnym zróżnicowaniem terytorium na metropolię, jako główny ośrodek życia, oraz prowincję, która traci na znaczeniu i tylko naśladuje to, co pochodzi z metropolii. „Cywilizacje są najbardziej zewnętrznymi i sztucznymi stanami [...] następują po stawaniu się jako to, co się stało, po życiu jako śmierć, po rozwoju jako skostniałość, po wsi i duchowym dzieciństwie ujawnionym przez styl dorycki i gotyk jako duchową zgrzybiałość i kamienny, skamieniały świat miejski.”⁴ Obraz miast i prowincji w epoce cywilizacji zostaje zdominowany przez stan czwarty, czyli „masę”, którą Spengler określi mianem „radykałnej nicości”. Masa bowiem pozbawiona jest wewnętrznego poczucia czasu i przeznaczenia, spontaniczności działania, instynktu i tęsknoty, a jednocześnie jest to masa zatomizowana, której nie łączą już żadne więzi. Przejawem zaniku więzi jest areligijność bądź religijność zracjonalizowana. Ale znajduje on także wyraz w moralnym charakterze epoki cywilizacji, w której instynkt i obyczaje zostały zastąpione abstrakcyjnymi rozważaniami. Moralność ma dostarczać reguł postępowania ludziom, których życie stało się problematyczne, pełne wahań i rozterek. Zamiast tragicznej postawy wymagającej stawiania czoła losowi — typowej dla człowieka kultury — pojawia się moralność plebejska wielkomiejskiej masy ludzkiej, szukającej ucieczki przed przeznaczeniem i zmaganiem się z nim. Ludzi przestaje łączyć kultywowanie wspólnych ideałów, środkiem łączącym okazuje się pieniądź. Interesy ekonomiczne i polityczne jednostki bądź grupy, ich dążenia do przyjemności oraz materialnych korzyści zdobywają prymat przed wszelkimi ideałami duchowymi. W następstwie pojawienia się maszyn zastępujących ludzi coraz mniej ceni się ich walory indywidualne, talenty i twórcze zdolności. Jednostka jest ważna tylko ze względu na swe funkcje w społecznym podziale pracy.

Kolejnym znamieniem cywilizacji jest w koncepcji Spenglera intelektualizm, inteligencja, myślenie w ogóle. „Inteligencja to zastąpienie nieświadomego doświadczenia życia przez mistrzowskie wyćwiczenie w myśleniu, to coś bezkrwistego, jałowego. Inteligentne twarze ludzi wszelkich ras są do siebie

⁴Ibidem, s. 185.

podobne.”⁵ Cywilizacja jest więc okresem, w którym sformalizowana przy- czynowo-skutkowa wiedza i nauka wyparły zdrową, chłopską mądrość.

Przejawami stadium cywilizacji są również wszelkie formy demokracji: parlamentaryzm, liberalizm, partie polityczne, które jako organizacje zastąpiły to, co organiczne — stany. W epoce, w której zamiast czasu, przeznaczenia i kierunku dominuje już tylko przyczynowość i przestrzeń, zjawiskiem naturalnym musi stać się — według Spenglera — imperializm w formie ekspansji terytorialnej. „Człowiek kultury kieruje swą energią do wewnątrz, człowiek cywilizacji — na zewnątrz [...]. Tendencja ekspansywna jest przeznaczeniem, czymś demonicznym i niesamowitym, ogarniającym ludzi późnego stadium epoki metropolii, zniewalającym, zużywającym ich, czy chcą, czy nie chcą, czy wiedzą o tym, czy nie.”⁶

Postawą ludzi żyjących w epoce cywilizacji, jedyną możliwą metodą uprawiania refleksji, ma być „fizjonomiczny sceptycyzm”. Ten „fizjonomiczny sceptycyzm” oznacza — według Spenglera — relatywizm: odrzucenie wszelkich absolutnych punktów widzenia i zasad, niemożność wykroczenia poza własny czas, kulturę.

Tak więc do zjawisk charakterystycznych dla cywilizacji włącza Spengler również: kosmopolityzm, zanik więzi międzyludzkich, etycyzm, intelektualizm, demokrację i jej efekt — dyktaturę, imperializm, sceptycyzm, a także rozliczne konsekwencje tych zjawisk podstawowych. Pojawienie się owych cech jest następstwem zaniku właściwych kulturze napięć, odchodzenia od wartości „życia”, czego jedynym skutkiem może być śmierć poprzedzona starzeniem się.

Wątki Spenglerowskie w kulturze polskiej

Koncepcja Spenglera znalazła oddźwięk nie tylko w Niemczech, ale także w krajach Europy Zachodniej oraz w obu Amerykach. Również w Polsce w okresie międzywojennym często nawiązywano do poglądów Spenglera, co było związane nie tylko z popularnością tego autora, ale też z określonymi nastrojami owego okresu, które przejawiały się także w kulturze polskiej.

Idee bardzo bliskie koncepcji Spenglera głosi jeden z twórców polskiej socjologii Florian Znaniecki. W 1920 roku ukazuje się książka tego myśliciela nosząca istic spenglerowski tytuł *Upadek cywilizacji zachodniej*. Znaniecki w formie ostrożnej hipotezy przedstawia obraz możliwej zagłady kultury zachodnioeuropejskiej; nastąpić by ona miała wskutek zaniku ideałów właściwych tej kulturze, a ściślej — z powodu takiej ich ewolucji, która prowadzi do ich obrócenia przeciw swym twórcom — elicie intelektualnej, twórczyni kultury i dziejów.

⁵ Ibidem, s. 247.

⁶ Ibidem, s. 192.

Za typowego katastrofistę i spenglerystę zwykło się uważać S. I. Witkiewicza, który do Spenglera często się odwoływał, jednakże od wpływu na swą historiozofię zdecydowanie się odzegnał. Wątki spenglerowskie odnajdujemy też w twórczości Feliksa Konecznego, którego interesuje problem wielości cywilizacji, podejmowany z perspektywy chrześcijańskiej, a także Mariana Zdziechowskiego w jego szkicach z lat 1918—1938 zebranych w tomach *W obliczu końca* i *Widmo przyszłości*.

Zasygnalizowane tutaj koncepcje stanowią tylko część dorobku myśli polskiej okresu międzywojennego, w której można dostrzec pewne podobieństwo do koncepcji Spenglera. Niezależnie bowiem od tego, czy będziemy mieli do czynienia z optymistycznymi czy pesymistycznymi wizjami kultury, obracać się będziemy w kręgu charakterystycznych, zabsolutyzowanych opozycji: rozum — zagłada rozumu, jednostka — masa, elita — masa, irracjonalizm — racjonalizm, kultura duchowa — cywilizacja materialna. W ramach tych opozycji absolutyzacji ulegają wartości fundamentalne, które uważa się za zagrożone, ale ich absolutyzacja wyrывa je ze społecznego, historycznego kontekstu, czyni je wartościami samymi w sobie i dla siebie, potęgami, którym należy się poddać. I w tej właśnie płaszczyźnie można obserwować podobieństwo polskich filozofii kultury do koncepcji Spenglera, w ich strukturze, nie zaś tylko w treściach.

Jak już wspominałam, gwałtowny rozwój filozofii kultury w Polsce lat międzywojennych był wyrazem ducha epoki czy też przekształceń zachodzących w filozofii ówczesnej Europy. Była nim także koncepcja Spenglera. Ale też ów duch epoki odmiennie wyraził się w myśli niemieckiej i polskiej. Istota odmienności polega między innymi na tym, że jeśli w polskich wersjach filozofii kultury mamy do czynienia z nawiązaniem do koncepcji Spenglera, to do tej interpretacji humanistyczno-antropologicznej, w niewielkim natomiast stopniu do interpretacji naturalistyczno-biologicznej, której jednym z głównych reprezentantów był właśnie Spengler.

Koncepcja cywilizacji Erazma Majewskiego

W latach 1908—1923 ukazuje się czterotomowa *Nauka o cywilizacji* autorstwa prehistoryka, ekonomisty i socjologa Erazma Majewskiego (1858—1922). Majewski usiłował monistycznie interpretować rzeczywistość z pozycji przyrodnika, w nawiązaniu do teorii ewolucji. Był typowym scjentystą, a przy tym pozostawał pod wpływem M. Massoniusa, W. M. Kozłowskiego i A. Mahrburga.

Pod względem metodologicznym Majewski był przedstawicielem orientacji naturalistycznej (podobnie jak O. Spengler). Podobieństwa teorii Majewskiego do koncepcji Spenglera są — jak postaram się wykazać — dość znaczne,

jednak chciałam podkreślić, że Majewski nigdy nie powoływał się na koncepcje Spenglera. Główne dzieła wspomnianych autorów powstały w tym samym okresie (Majewskiego *Nauka o cywilizacji* T. 1 — 1908, T. 4 — 1922, natomiast Spenglera *Zmierzch Zachodu* w latach 1918—1922), co wskazuje, że Majewski rzeczywiście nie znał poglądów Spenglera.

Erazm Majewski wychodził z przekonania, że punktem wyjścia i właściwym przedmiotem badań nad zjawiskami społecznymi powinno być nie „społeczeństwo”, a tym bardziej nie psychika jednostki lub abstrakcyjna „ludzkość”, lecz historycznie wytworzone i jakościowo zróżnicowane cywilizacje. Autor *Nauki o cywilizacji* podjął się rozwiązania zagadki człowieka z punktu widzenia zarówno przyrodoznawstwa, jak i socjologii. Głosząc monizm naturalistyczny, autor podkreślał jednocześnie istnienie przepaści między światem zwierząt a światem ludzkim, traktował cywilizację przyrodniczo, ale zarazem stał na stanowisku jakościowej odrębności i nieredukowalności życia społecznego. Majewski nie odrzucał ogólnych założeń naturalizmu, lecz powoływał się na rządzące wszystkimi zjawiskami „niezlomne prawa natury”, różnice zaś między światem ludzkim a światem przyrody organicznej traktował jako różnice między jakościowo odrębnymi „realnościami” jednego, powszechnego świata przyrody. Cechę właściwą, a obcą każdej niecywilizacji Majewski odnalazł w zróżnicowaniu funkcji osobników ludzkich składających się na każdą gromadę ludzką, czyli na społeczeństwa. Gdy w całym świecie całości jednostkowe zachowują się lub funkcjonują jednakowo, ród ludzki stanowi wyjątek od tej zasady. Z tego powodu źródło cywilizacji tkwi — według autora — w zdolności osobników jednorodnych i jednakowych morfologicznie do funkcji rozmaitych, zróżnicowanych na zasadzie wzajemnej zależności. Jednocześnie przyczyna społecznej formy bytu leży — zdaniem Majewskiego — w samym materiale, z którego tworzą się skupienia wszelkich typów. „Materiał społeczny musi się czymś różnić od niespołecznego i z jego to właśnie odmienności płynie byt społeczny i cywilizacja.”⁷ Faktem jest, że w rodzie ludzkim nie znamy stanu absolutnej niecywilizacji, przeto cała zagadka koncentruje się w pytaniu, co bezpośredniego przodka człowieka uczyniło człowiekiem, tj. materiałem społecznym.

Po metodycznym rozważeniu najwybitniejszych cech ludzkich i rozpatrzeniu ich wzajemnego stosunku Majewski uznał, że „społeczeństwo musi być skutkiem jakiejś przyczyny łączącej i jednocześnie różnicującej funkcjonalnie osobniki ludzkie”⁸. Po szczegółowych rozważaniach autor doszedł do wniosku, że właśnie mowa jest owym łącznikiem między osobnikami i przyczyną społecznej formy bytu. Człowiek zatem jest to jestestwo mówiące, społeczne, a jednocześnie każdy człowiek jest człowiekiem tylko dlatego, że stanowi część swego społeczeństwa.

⁷ E. Majewski: *Podstawy do nauki cywilizacji*. Warszawa 1908, s. 10.

⁸ *Ibidem*, s. 11.

Majewski doszedł do przekonania, że społeczeństwo jest „utworem biologicznym” wyższego rzędu, scałkowanym z jednostek rzędu niższego przez mowę i narzędzia sztuczne. „Utwór” ten, oznaczony literą *D*, nie ma w przyrodzie ziemskiej drugiego równorzędnego sobie, ma za to odległe analogie w jednokomórkowcach (*B*) i organizmach (*C*). Ową odrębną, najwyższą realność — a tym samym najwyższą formę życia na ziemi — nazywał cywilizacją, czyli „realnością *D*”. Autor uważał ją za całość realnie istniejącą, zindywidualizowaną i ożywioną. „Cywilizacja jest niezmiernie obszernym i złożonym zjawiskiem, podobnym do życia, jest kompleksem wzajemnie zależnych od siebie zjawisk fizycznych, biologicznych i społecznych.”⁹ Najbardziej złożoną postacią życia ziemskiego okazał się nie człowiek, lecz cywilizacja. Jednocześnie samo społeczeństwo nie wykazuje jeszcze podobieństwa do jakiegoś organizmu, lecz dopiero cywilizacja stanowi ową rozległą istotę. „Społeczeństwo dlatego jest cywilizacją, że ono jest nie tylko producentem cywilizacji, nie tylko narzędziem cywilizacji (pojmowanej jako funkcja, jako sprawa realnego kompleksu), lecz także dziełem (produktem) cywilizacji pokoleń poprzednich, tj. dziełem funkcji realnej jestestwa *D*”.¹⁰ A więc społeczeństwo najpierw jest produktem cywilizacji pokoleń poprzednich, a potem dopiero producentem. Oczywiście, treścią cywilizacji jest istność niematerialna, która jednak wykazuje ścisłą zależność od materialnego podkładu.

Cywilizacja — wedle Majewskiego — jest realną i wyodrębnioną całością, złożoną ze skończonej liczby realnych elementów składowych (z osobników ludzkich) oraz z ich wytworów. Wszelkiemu życiu przyznajemy formę, dlatego również cywilizacja ma formę społeczną, gdyż jest ograniczona warunkami ziemskimi, warunkami natury rodu *Homo sapiens*, wreszcie naturą tego a nie innego środowiska. Każda mając źródło sobie tylko właściwe, ma nie tylko początek, szczyt rozwoju i koniec, ale i właściwe cechy, żadna nie jest podobna do innej; ile mogłoby być rodzajów materiału, z którego płynie, tyle może być cywilizacji. Formą jej są wyrazy, czyny oraz dzieła ludzkie.

Podobnie jak organizmy różnią się między sobą (zarówno co do rozmiarów, jak i postaci oraz stopnia skomplikowania swej budowy, a także co do funkcji), tak samo różnią się cywilizacje. Jedne są „utworami” drobnymi i złożonymi z niewielkiej liczby słabo różnicowanych czynnych elementów składowych, inne dochodzą do rozmiarów ogromnych, a różnowartościowość ich elementów składowych jest bardzo wielka — tym większa, im cywilizacja jest „wyższa”. „Stan największego napięcia zjawisk będących istotą cywilizacji zlewa się z momentami sąsiednimi dochodzenia do szczytu i dekadencji w jedno nieprzerwane pasmo, tak że niełatwo jest powiedzieć, czy w jakiejś

⁹ E. Majewski: *Nauka o cywilizacji. Prolegomena i podstawy do filozofii dziejów i socjologii*. T. 1. Warszawa 1913, s. 272.

¹⁰ *Ibidem*, s. 253.

dobrze dającej się obserwować cywilizacji mamy do czynienia z jej fazą najwyższą lub też z dochodzeniem [do] albo schodzeniem z wyżyn jej *maximum* lub *optimum* rozwoju.”¹¹ Linie demarkacyjne między stanami cywilizacji są — wedle Majewskiego — bardzo niestałe, niewyraźne, nawet gdy chodzi o badanie teraźniejszości, a przecież badacze cywilizacji odwołują się do przeszłości, po której zachowuje się niewiele śladów.

Do cech najwyraźniejszych cywilizacji wysokiej należy, według autora, wystąpienie drugiej jeszcze — oprócz formy akustycznej — formy łącznika społecznego, mianowicie formy optycznej, czyli pisma. Również cywilizacja wysoka charakteryzuje się dobrze rozwiniętą techniką, wielkim zagęszczeniem ludności, a także istnieniem dużych miast, które odgrywają rolę głównego ogniska danej cywilizacji. Zwłaszcza ostatnia przedstawiona cecha jest — zdaniem Majewskiego — bardzo ważna, gdyż w takim ognisku wytwarza się „najenergiczniej i najbujniej to, co stanowi istotę cywilizacji. Tu funkcje osobników dochodzą do najwyższego zróżnicowania, tu osobniki żyją w największej zależności wzajemnej.”¹²

Wspomnianych cech nie można — zdaniem autora — uważać za warunki dostateczne istnienia cywilizacji, natomiast mogą one być wskazówką dowodzącą występowania cywilizacji wysokiej w miejscach, gdzie dawno już przeminęła. Okazuje się, że muszą istnieć inne jeszcze warunki, które — oprócz poznanych — czynią możliwym rozwój cywilizacji. Warunki decydujące nie mogą tkwić ani w samym człowieku jako organizmie, ani w cywilizacji. Skoro więc warunki dostateczne cywilizacji wysokiej nie tkwią w samym człowieku ani w samej cywilizacji, to muszą leżeć w przyrodzie zewnętrznej, w środowisku.

Wprawdzie człowiek może zmieniać otaczające go warunki przyrodnicze, czyli wyzalać się spod wpływu środowiska naturalnego, a cywilizacja częściowo uniezależnia ludzi od naturalnych warunków otoczenia, ale nie płynie stąd wniosek, że cywilizacja może się rozwijać nieograniczenie w każdym środowisku. Dlatego Majewski uważa, że obecność cywilizacji wysokiej w jakimś kraju musi być wynikiem najkorzystniejszego zbiegu warunków zewnętrznych, wpływających na rozwój cywilizacji. „Cywilizacja wysoka pojawia się w szczególnych warunkach środowiska, które nie są udziałem wszystkich miejsc zamieszkiwanych przez ród ludzki.”¹³

Stąd Majewski proponuje rozpatrzenie warunków zewnętrznych (biernych i czynnych), które kształtowały człowieka i uczyniły go tym, czym jest obecnie. Ogół warunków zewnętrznych, w których występuje jakiegokolwiek zjawisko, nazywa autor środowiskiem. Środowisko oddziałuje wszystkimi swoimi skład-

¹¹ E. Majewski: *Wstęp do ekologii cywilizacji*. Warszawa 1912, s. 4.

¹² *Ibidem*, s. 6.

¹³ *Ibidem*, s. 8.

nikami, ale stopień ich wpływu jest bardzo różny. Jedne powszechne i długotrwałe będą obojętne, gdyż oddziałują wciąż jednakowo, inne ograniczone są „czynnymi i tylko one są owym rzeźbiarzem, który kształtuje wszystkie jestestwa, tylko one są przyczyną zmienności i różnaitości jestestw żywych”¹⁴. Tak więc to, co nazywa Majewski wpływem środowiska, jest tylko działaniem jego odmienności oraz zmienności, działaniem czynnych i zmiennych jego składników.

Człowiek jest czymś nowym w świecie nie dzięki swojej organizacji, tylko dzięki pojawieniu się więzi społecznej między osobnikami. Nie jest to już twór wolny, jak roślina, lecz podstawowa cząstka składowa wyższej istności (cywilizacji). Dlatego jeśli biologowie mówili, że środowisko jest rzeźbiarzem, który kształtuje organizmy, to Majewski twierdzi, że „środowisko musi być rzeźbiarzem, który kształtuje cywilizacje.”¹⁵ Wpływ środowiska na cywilizacje jest przede wszystkim wpływem jego na osobniki ludzkie, jako na czynne elementy cywilizacji. Człowiek nie przewyciężył przeszkód, jakie stawia mu przyroda, nie wzniósł się ponad nie w tym stopniu, aby mógł się uważać za prawdziwego kosmopolitę, lecz tylko nagiął się do różnych środowisk.

Uwagi końcowe

Omawiając koncepcje filozoficzne O. Spenglera i E. Majewskiego, bynajmniej nie wyczerpałam poglądów tych dwóch myślicieli. Rozpatrując obie koncepcje, można odnaleźć pewne wątki wspólne w twórczości tych autorów, jak choćby zakwestionowanie pojęcia ludzkości.

Celem zabiegów Spenglera było przedstawienie i uporządkowanie dziejów powszechnych. Powstaje zatem pytanie o podmiot owych dziejów. Podmiotem tym nie jest ludzkość, albowiem — jak powiada Spengler — „ludzkość nie ma żadnego celu, idei, planu, podobnie jak gatunek motyli czy orchidei. Ludzkość jest pojęciem zoologicznym lub pustym słowem.”¹⁶ Natomiast: „Zjawisko wielkich kultur jest tym, co owemu światu szybko przemijających form nadaje sens i treść.”¹⁷ Tak więc historia powszechna w koncepcji Spenglera staje się historią wielkich kultur, filozofia zaś filozofią kultury.

Erazm Majewski również podejmuje krytykę pojęcia ludzkości. Twierdzi, że ludzie są jednym gatunkiem tylko pod względem zoologicznym, natomiast pod względem psychicznym należą już do różnych gatunków psychicznych. Nie ma ludzkości na Ziemi, są tylko konkretne ludy lub narody, niepodobne do siebie.

¹⁴ Ibidem, s. 10.

¹⁵ Ibidem.

¹⁶ A. Kołakowski: *Spengler...*, s. 182.

¹⁷ Ibidem, s. 215.

Nie ma ogólnej cywilizacji, ale są osobne, niepodobne do siebie cywilizacje. Ludzkość, gdyby była jedna, nie tępiłaby siebie samej, a jako jeden gatunek powinna się przynajmniej tolerować. Autor twierdzi, że „gdyby ludzkość nie była fikcją, to byłaby potworną anomalią świata”¹⁸. Wrogi nastroj wśród narodów nie płynie zresztą z odmienności fizycznej bądź psychicznej. Przyczynę główną stanowi walka o byt, o miejsce na Ziemi. Majewski pisze, że „ludzkość” nie jest realnością, że realnościami są tylko narody. „Wszelka całość naturalna jest najekonomiczniejszą formą bytu w środowisku, które ją wydało. Gdyby ludzkość była tym, za co ją brano, wtedy nawet jeżeliby coś rozpętało na czas pewien antagonizmy, musiałyby one rychło zniknąć, dążąc do równowagi. Gdyby język odrębny był tylko przeszkodą dla rozwoju ludzkości, mielibyśmy już jedną ludzkość — wszelkie narody zlałyby się od dawna, bo był na to czas.”¹⁹

W koncepcjach Spenglera i Majewskiego można również zauważyć podobne ujęcie charakteru dziejów. Obie koncepcje głoszą nieciągły i niekumulatywny charakter dziejów, które stanowią organiczny proces narodzin i śmierci izolowanych cywilizacji i mają postać cyklicznych nawrotów. Spengler pisze o dziejach jako poddanych absolutnemu determinizmowi przeznaczenia, w których spontaniczność i wolność są podporządkowaniem się losowi, w miejsce postępu zaś wkracza nieuchronność biologicznego procesu cyklicznych narodzin, wzrastania i śmierci.

Można określić historiozofię Spenglera jako cykliczną ze względu na tezę o nieuchronności przejścia każdej kultury od stanu wzrostu do stanu schyłku. Trzeba jednocześnie podkreślić, że nie dopuszcza żadnej powtarzalności w obrębie jednego typu kultury. Powtórne odrodzenie obumierających wartości nie jest — według niego — możliwe, czyli proces upadku uważa za nieodwracalny. Jednocześnie Spengler zaprzecza wzajemnym oddziaływaniom między poszczególnymi typami kultury.

Stanowisko podobne do przedstawionego reprezentuje Majewski. Ten myśliciel również traktował cywilizacje jako wzajemnie izolowane, gdyż język wyznaczał — jego zdaniem — granicę realności *D*. Erazm Majewski utożsamiał cywilizację z jednojęzycznym narodem. Wynikało to z prostego rozumowania: skoro mowa jest podstawowym łącznikiem społecznym, głównym czynnikiem uspołecznienia i ucywilizowania człowieka, to tym samym granice cywilizacji pokrywają się z granicami języka narodowego. Bez wspólnego języka nie może istnieć więź interspsychiczna, a więc nie może powstać nadorganiczna „realność *D*”. Wszelka cywilizacja, wszelkie życie duchowe — twierdzi Majewski — są przeto produktami konkretnych, niepodobnych do siebie narodów.

¹⁸ E. Majewski: *Nauka o cywilizacji. Teoria człowieka i cywilizacji*. T. 2. Warszawa 1921, s. 41.

¹⁹ *Ibidem*, s. 137.

Historiozofia Spenglera stanowi klarowny i konsekwentny wyraz postawy skrajnie pesymistycznej. Jest też klasycznym przykładem katastrofizmu naturalistycznego, który ocenia współczesność jako stan upadku, a ów upadek uważa za stan nieuchronny ze względu na konieczność analogiczną do konieczności przyrodniczych. Pod względem metodologicznym Majewski był również przedstawicielem orientacji naturalistycznej, jednak nie ma w tekstach tego myśliciela elementów katastrofizmu historiozoficznego, tak charakterystycznych dla autora *Zmierzchu Zachodu*.

Zarówno Erazm Majewski, jak i Oswald Spengler traktują kulturę i cywilizację jako pojęcia odmienne. W koncepcji Spenglera są to nazwy kolejnych etapów rozwojowych, następujących po sobie w sposób konieczny i nieuchronny, z tym że utożsamia on cywilizację ze zjawiskami upadku i destrukcji. Natomiast według Majewskiego cywilizacja ma przeważnie na względzie stopień oświaty danego społeczeństwa, uposażenie go we wszelkie czynniki decydujące o jego ogładzie zewnętrznej, gdy tymczasem kultura ma raczej znaczenie etyczno-moralne. Zdaniem Majewskiego istnieją społeczeństwa wysoce kulturalne, lecz niecywilizowane, istnieją też społeczeństwa o wysokim stopniu cywilizacji, lecz niekulturalne. Społeczeństwa, wśród których panuje nadmierny analfabetyzm, mogą posiadać starą kulturę, ale nie da się ich zaliczyć do wysoce cywilizowanych. Inne zaś mimo dobrze rozwiniętej oświaty będzie cechował niski poziom kultury etycznej.

Niezależnie od charakteru recepcji Spenglera w Polsce, a z racji tego, że wszystkie wątki jego filozofii mieściły się w ramach ducha epoki, mogły znaleźć odzwierciedlenie także w kulturze polskiej. Jednym właśnie z myślicieli, którego twórczość wykazuje wątki wspólne ze Spenglerem, był E. Majewski. Trzeba wszakże podkreślić, że każda koncepcja ma specyficzny sposób spojrzenia na charakter dziejów. Chociaż koncepcja Majewskiego nie zyskała takiej popularności, jak myśl Spenglera, uważam, że wartość i pełność twierdzeń obu autorów odnośnie do cywilizacji są warte zauważenia oraz porównania.

Oczywiście jest faktem, że w koncepcji Majewskiego pobrzmiewają (choćby) odgłosy idei lansowanych przez naturalistów Europy Zachodniej, natomiast w myśli Spenglera można dopatrzeć się wątków pochodzących z filozofii F. Nietzschego, socjologii F. Tönniesa czy myśli J. W. Goethego. Niemniej sądzę, że obie koncepcje należy potraktować jako nowy i przydatny aspekt spojrzenia na zjawiska społeczne, a szczególnie na problem cywilizacji.

Гражина Шумера

ИСТОРИОСОФИЯ ОСВАЛЬДА СПЕНГЛЕРА
А ФИЛОСОФСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ ЭРАЗМА МАЕВСКОГО

Резюме

К числу авторов, поднимающих проблему истории и культуры, принадлежит О. Спенглер. По мнению Спенглера, в истории нельзя открыть никаких общих образцов или систем, ценности. В анализе исторических перемен автор сосредоточивал внимание на противопоставлении стадии роста, то есть культуры, и стадии упадка, то есть цивилизации. В понимании Спенглера это названия очередных этапов развития, наступающих неизбежным и неминуемым способом. В Польше, в между военный период, часто обращались к взглядам Спенглера. Это было связано не только с популярностью Спенглера, но прежде всего с определенными настроениями в этот период. Влияние Спенглера можно найти в философской концепции Э. Маевского, который в методологическом отношении был представителем натуралистического направления, так как О. Спенглер. Маевский понимал цивилизацию естественно, но одновременно своеобразной и не сокращаемой. В концепциях Спенглера и Маевского замечается положительный подход к характеру истории. Обе концепции провозглашают прерывный и несовместимый характер истории, которая представляет ограниченный процесс рождения и смерти изолированных цивилизаций, также принимающих форму циклических возвращений.

Grażyna Szumera

HISTORIOSOPHY OF OSWALD SPENGLER
AND ERAZM MAJEWSKI'S PHILOSOPHICAL CONCEPT

Summary

O. Spengler belongs to the authors who took up the problem of history and culture. According to Spengler one cannot discover any common patterns or systems of values in history. In the analysis of historical changes the author concentrated his attention on the analysis of contrasting the stage of growth, i. e. culture and the stage of decline, i. e. civilization. These are, in Spengler's approach, the names of the following developmental stages, occurring after each other necessarily and unavoidably. In Poland, in the interwar period, Spengler's opinions were often referred to, which was connected not only with the author's popularity but also with specific mood of this period. Spengler's influences may be found in E. Majewski's philosophical concept who from the methodological point of view was a representative of the naturalistic orientation, like O. Spengler. Majewski treated civilization naturalistically but at the same time was of the opinion of qualitative separateness and non-reduction of social life. In Spengler's and Majewski's concepts one can observe similar attitudes towards the character of history. Both concepts proclaim the discontinuous and non-cumulative character of history being the organic process of birth and death of isolated civilization and taking the form of cyclic returns.