

Grażyna Szumera

Poglądy społeczno-ekonomiczne Erazma Majewskiego

Folia Philosophica 14, 139-152

1996

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.

W latach trzydziestych naszego wieku daje się zauważyć w ekonomii dążność do rewizji jej zasad, do określenia jej założeń o charakterze filozoficznym. W Polsce śmiałą próbę rewizji podstawowych zasad ekonomii podjął już w roku 1914 Erazm Majewski w pracy pt. *Kapitał*. Dzieło to spotkało się z dużym zainteresowaniem naszego społeczeństwa. W ciągu siedmiu lat doczekało się sześciu wydań, co na warunki polskie i czasy wojenne było dużym osiągnięciem. Powodzenie to należy przypisać aktualności zagadnienia, mianowicie obronie ustroju kapitalistycznego przed atakami socjalizmu, a także oryginalności poglądów i przystępnej formie ich przedstawienia. Mimo to *Kapitał* nie wywołał poważniejszych i głębszych dyskusji, a sądy autora nie odegrały większej roli w historii polskiej myśli społeczno-ekonomicznej.

Jak wspomniałam, E. Majewski wystąpił jako reformator ekonomii politycznej. Skłonił go do tego, z jednej strony, chaos panujący w tej nauce, rozbitej na wiele wzajemnie się zwalczających kierunków i nie mogącej dać jednolitej odpowiedzi na najbardziej podstawowe zagadnienia; z drugiej zaś — przeświadczenie, że źródło kryzysu tkwi w oparciu dotychczasowych systemów ekonomicznych na fundamencie przestarzałej już filozofii materialistycznej, a drogą wyjścia z kryzysu jest zastąpienie jej wynikami najnowszych badań na polu filozofii i socjologii, ujętymi przez autora w jego głównym dziele pt. *Nauka o cywilizacji*. Dlatego rozpatrzenie poglądów ekonomicznych Majewskiego trzeba poprzedzić przedstawieniem jego zapatrywań filozoficzno-socjologicznych.



GRAŻYNA SZUMERA

Poglądy społeczno-ekonomiczne
Erazma Majewskiego



Poglądy filozoficzno-socjologiczne Erazma Majewskiego

Erazm Majewski (1858—1922), ekonomista, prehistoryk, socjolog, w latach 1904—1922 wydał siedemnaście rozpraw o tematyce społeczno-filozoficznej. Prace te, tłumaczone na język francuski, niemiecki i angielski, trafiły na podatny grunt, zwłaszcza we Francji, gdzie dały się pogodzić z popularnymi wówczas poglądami E. Durkheima.

Główną osią dociekań filozoficznych Majewskiego była próba wypracowania ogólnej teorii cywilizacji. Autor usiłował monistycznie interpretować rzeczywistość z pozycji przyrodnika, w nawiązaniu do teorii ewolucji; był typowym scjentyistą. Majewski wychodził z przekonania, że właściwym przedmiotem badań nad zjawiskami społecznymi powinno być nie „społeczeństwo” ani, tym bardziej, psychika jednostki lub abstrakcyjna „ludzkość”, lecz historycznie ukształtowana i jakościowo zróżnicowana cywilizacja. 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 „niezłomne prawa natury”, różnice zaś między światem ludzkim a światem przyrody organicznej traktował jako różnice między jakościowo odrębnymi „realnościami” jednego, powszechnego świata przyrody. Cechę właściwą, ale obcą każdej niecywilizacji Majewski odnalazł w zróżnicowaniu funkcji osobników ludzkich składających się na każdą gromadę ludzką, czyli społeczeństwo. 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 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.”¹

Autor *Kapitału* (jak można sądzić z wszelkim prawdopodobieństwem) nie miał głębszego systematycznego wykształcenia filozoficznego, toteż jego zapatrywania w tej dziedzinie nie przedstawiają wykończonego systemu, jednolitej całości, lecz stanowią dość luźny zespół pierwiastków agnostycyzmu pozytywistycznego oraz paralelizmu psychofizycznego.

Zdaniem Majewskiego rzeczy samej w sobie nie znamy, istota bytu jest nam niedostępna. Pojęcia „materia”, „energia” czy „duch” to — według autora — symbole niewiadomego. Myśliciel ten jednak nie posuwa się tak daleko, aby przeczyć istnieniu niepoznawalnego. Wszelkie ludzkie poznanie uznaje za jeden tylko, podmiotowy aspekt rzeczywistości, istniejący niezależnie od nas. Znamy

¹ E. Majewski: *Podstawy do nauki o cywilizacji*. Warszawa 1908, s. 10.

tylko własne sądy o świecie, których podstawę stanowi świadectwo naszych zmysłów i władz rozumu. Sądy nasze w ten sposób ukształtowane wskazują na istnienie rzeczywistości obiektywnej, która staje się dla nas w pewnej przynajmniej mierze dostępna. „Podmiotowi naszemu odpowiada coś realnego, musimy tedy podmiot uważać choćby za znak, za symbol przedmiotu — rzeczywistości.”²

Posługiwanie się terminami „duch”, „materia”, „energia” jest dopuszczalne — według Majewskiego — tylko w charakterze hipotez potrzebnych do tłumaczenia zjawiskowości rzeczywistości, w charakterze symbolów rzeczy niewiadomej. Uświadomienie sobie tej prawdy powinno być ogniwem pojednania między metafizykami i przyrodnikami. Jeśli bowiem metafizyk będzie rozpatrywać niepoznawalną rzeczywistość tak, jak gdyby była duchem, przyrodnik zaś — jak gdyby była materią, energią, to pierwszy przestanie być metafizykiem i stanie się filozofem przyrody, a drugi zostanie filozofem.

Agnostyczne stanowisko Majewskiego jest jednym z powodów jego negatywnego ustosunkowania się do dwóch przeciwstawnych kierunków, tj. spirytualizmu i materializmu. Odnosi się to zwłaszcza do spirytualizmu ze względu na fakt, że spirytualizm uprawia na szeroką skalę metafizykę, którą odrzucali pozytywiści. Jako drugi powód odrzucenia przez Majewskiego wspomnianych doktryn można wskazać niemożność wytłumaczenia za ich pomocą stosunku „fizyczności” do „psychiczności”. Ten ostatni zarzut odnosi się szczególnie do materializmu. Również usiłowanie oparcia faktów psychicznych na przyczynach mechanicznych autor określa mianem zabobonu materialistycznego, ponieważ przyczyny mechaniczne można uznać tylko za warunek, a nie za przyczynę faktów psychicznych³.

Ostatecznie Majewski uznaje wymienione kierunki za nieuzasadnione, ale także za nie dające się obalić. Dlatego też autor czuje się zmuszony do zajęcia pośredniego stanowiska: paralelizmu psychofizycznego, który wyjaśnia stosunek między czynnikiem fizycznym i psychicznym za pomocą pojęcia współrzędności. Owa współrzędność wynika z uznania procesu fizycznego i psychicznego za dwa aspekty tego samego zjawiska, przy czym pierwszy stanowi jego stronę przedmiotową, drugi — podmiotową.

Mimo że Majewski parokrotnie podkreśla swoją przynależność do obozu zwolenników paralelizmu, nie ten kierunek nadaje ton *Nauce o cywilizacji*, lecz monizm naturalistyczny. Monizm przejawia się w głoszeniu zasady jednolitości planu budowy wszechświata i jedności jego sił, łącznie ze stosowaniem zasad fizycznych do wyjaśniania zjawisk psychicznych.

² Idem: *Fizyczna rola mowy — wibracji w biomechanizmie (w cywilizacji)*. Sprawozdanie z posiedzenia Towarzystwa Naukowego. R. 2. Warszawa 1909 s. 117.

³ Idem: *Nauka o cywilizacji. Prolegomena i podstawy do filozofii dziejów i socjologii*. T. 1. Warszawa 1913, s. 267.

Nie jest to jednak materializm metafizyczny, bo autor ciągle powtarza, że istoty rzeczy nie znamy. Oparcie budowy wszechświata na materii jest tylko hipotezą o tyle lepszą od innych, że za jej pomocą można sprowadzić największą liczbę zjawisk do jednej zasady⁴.

Nasuwa się pytanie: Dlaczego Majewski występuje przeciwko materializmowi, jeżeli podziela właściwie jego stanowisko? Otóż zwalczanie materializmu tłumaczy się w pewnej mierze niechęcią autora do dogmatyzmu i uprawiania metafizyki, ale podstawą takiego stanowiska było przekonanie, że doktryna ta hamuje postęp cywilizacyjny.

Ten zgubny wpływ wiąże się z teorią ewolucji, którą głosił materializm w zastosowaniu do wyjaśniania zjawisk psychicznych. Zdaniem tego myśliciela rozwój ducha ludzkiego jest skutkiem życia w społeczeństwie, a nie skutkiem rozwoju organizmu ludzkiego, jak to utrzymywali zwolennicy prostej ewolucji. Jeżeli przyjąć to ostatecznie stanowisko — twierdzi autor — „zjawia się mnóstwo faktów psychicznych, nie dających się wprost pogodzić z zasadą przyrodniczą ścisłej przyczynowości i równoważności ilościowej przyczyn i skutków. Na pytanie, czy zjawiska psychiczne ludzkie można sprowadzić do tych samych zasad, co życiowe, a zwłaszcza fizyczne, odpowiedź ostrożna i licząca się z faktami musiała brzmieć przecząco, choć czuło się, że tak być nie powinno.”⁵

Poglądy Majewskiego charakteryzują się także brakiem „metafizyki”, tj. wypowiedania się na temat istoty materii czy ruchu, który autor przyjmuje za wspólny mianownik dla zjawisk przyrody zarówno martwej, jak i ożywionej z człowiekiem włącznie.

Ostateczny wniosek w sprawie poglądów filozoficznych Majewskiego można ująć następująco: aczkolwiek autor podkreśla dualizm materii i ducha, dąży do stworzenia wspólnej podstawy dla nauk przyrodniczych opartej na monizmie naturalistycznym.

Poglądy socjologiczne

Przejdę w tej części artykułu do rozpatrzenia sposobu, w jaki przedstawione założenia filozoficzne wpływają na te dane socjologiczne, które — zdaniem Majewskiego — mają stanowić podstawę reformy ekonomii.

Pierwszą konsekwencją stanowiska monizmu naturalistycznego jest przekonanie, że świat zjawisk społecznych podlega tym samym prawom przyrodniczym, co i reszta wszechświata. Fakt, że ludzie mają wolną wolę, w niczym nie narusza mocy tego przekonania, ponieważ — zdaniem autora — nie należy

⁴ Idem: *Nauka o cywilizacji. Teoria człowieka i cywilizacji*. T. 2. Warszawa 1921, s. 295.

⁵ Ibidem.

rozumieć tej wolnej woli w sensie indeterminizmu, jako woli nie wyznaczonej przyczynami, lecz tylko jako fakt psychiczny poczucia swobody naszych postanowień, płynący jedynie z nieuświadomienia sobie wszelkich przyczyn, określających naszą wolę i postępowanie⁶. Stąd wniosek Majewskiego, że nawet najgenialniejsze jednostki nie wywierają „właściwie” wpływu na bieg życia cywilizacyjnego, który się toczy jako „rezultat przyczyn koniecznych i dostatecznych, a nie leżących w zakresie sił i woli człowieka i ludzi”⁷. Społeczeństwo dochodzi do najwyższego stopnia cywilizacji, tam gdzie osiąga optimum warunków zewnętrznych, zanik ich jest powodem zaniku cywilizacji. Majewski przyznaje jednak człowiekowi względnie cywilizacji możliwość uniezależnienia się w pewnych, dość wąskich zresztą, granicach od środowiska naturalnego. Autor *Nauki o cywilizacji* zatem zajmuje stanowisko podobne do A. Comte’a i H. Spencera, którzy mimo głoszenia determinizmu przyznają jednostkom możliwość przyspieszenia lub opóźnienia rozwoju społeczeństw. Podaje również Majewski przykłady, które świadczą o tym, że uznaje możliwość działania w pewnym sensie wbrew prawom natury. Świadczą o tym choćby przestrogi, zwrócone do społeczeństwa, aby pod groźbą zniszczenia cywilizacji nie dało się uwieść komunistycznym mrzonkom o zniesieniu własności prywatnej i równym podziale dóbr. Zamiast prawa przyrody widzimy tu powołanie się na prawo o charakterze normatywnym (stanowisko podobne do poglądów fizjokratyzmu).

Kwestia pojęcia praw społecznych komplikuje się w teorii Majewskiego w związku z wnioskiem, jaki wyprowadza ze swego stanowiska „mechanistycznego”. Chodzi tu o odrzucenie pojęć celu, doskonalenia się, dobra itp.⁸ Ten wniosek stawia Majewskiego w sytuacji „kłopotliwej”. Odrzucenie pojęcia doskonalenia się stanowi wstępny warunek, umożliwiający Majewskiemu posługiwanie się terminami przypadkowości i zbiegu okoliczności, ilekroć chce głębiej ująć wyjaśnienie powstania bytów zarówno przyrody martwej, jak i ożywionej.

Proces ewolucji we wszechświecie jest faktem stwierdzonym, toteż ewolucję taką przyjmuje Majewski również w stosunku do poszczególnych społeczeństw i cywilizacji. Zgodnie ze stanowiskim „przyrodniczym” autor szuka na określenie tego rozwoju kryterium czysto zewnętrznego, ilościowego. Rozwój cywilizacji mierzy się stopniem wzajemnej ich zależności⁹. Przy stosowaniu takiego kryterium cywilizację można stwierdzić na każdym, choćby najniższym, szczeblu rozwoju społecznego.

⁶ Ibidem, s. 149.

⁷ Ibidem, T. 1, s. 331.

⁸ Ibidem, s. 31.

⁹ Ibidem, s. 48.

Powstanie społeczeństwa jest wynikiem zbiegu „szczęśliwych okoliczności”, w danym wypadku przyjęcia przez człowieka postawy wyprostowanej, uwolnienia rąk, zachowania przeciętności itp. Okoliczności te bowiem pozwoliły na rozwinięcie się mowy ludzkiej, którą Majewski uznaje za bezpośrednią przyczynę powstania społeczeństwa, za łącznik i więź społeczną. Czynnikiem dalszego wzrostu uspołecznienia są narzędzia sztuczne, tylko one bowiem mogły się przyczynić do znaczniejszego podziału pracy. Dotychczas wymienione czynniki same przez się nie wystarczają do wyjaśnienia powstania społeczeństwa. Konieczny jest tu fakt psychiczny, „duchowy”, mianowicie motyw „korzyści”. Ten duchowy łącznik społeczny ma więc cechę utylitarystyczną.

Wszystko, co dotąd przedstawiono odnośnie do społeczeństwa, dotyczy nie państwa, lecz narodu. Tylko bowiem ten ostatni wytwarza organiczną łączność między osobnikami za pośrednictwem języka i tradycji.

Państwo natomiast jest tworem sztucznym, mechanicznym zlepkiem różnych narodów, powstałych wskutek przemocy. Jako mechaniczny zlepek, ma ono ogromnie małą trwałość, w przeciwieństwie do narodu, który z reguły cechuje się żywotnością bardzo wielką.

Charakterystyczną cechą systemu Majewskiego stanowi przeciwstawienie się teorii ewolucji w odniesieniu do człowieka. Człowiek swoją doskonałość zawdzięcza nie rozwojowi filogenetycznemu, a więc nie rozwojowi ciała, lecz życiu w społeczeństwie¹⁰. Jednostka jest całkowicie zależna od społeczeństwa, jemu bowiem zawdzięcza swoje człowieczeństwo, ludzką myśl, uczucie i wolę.

Wszelka działalność człowieka sprowadza się do szukania przyjemności lub do unikania przykrości. Szukanie przyjemności i unikanie przykrości to egoizm, który jest nieodłączny od wszelkiego życia, ono bowiem właśnie jemu zawdzięcza swe istnienie. Konsekwencję egoizmu jako zasady kierowniczej ludzkiego działania stanowi walka o byt. Życie społeczne wprowadza jednak głębokie zmiany w pierwotnych ludzkich uczuciach i czynach. Społeczeństwo bowiem jako biomechanizm też ma instynkt samozachowawczy w formie egoizmu. Instynkt ten wymaga podporządkowania interesów poszczególnych jednostek dobru ogólnemu. Powstaje cały szereg norm społecznych. Przyczyną stosowania się do nich jest korzyść. Podlegając tym normom społecznym — powiada autor — „czujemy się silniejszymi, szczęśliwymi, bardziej wolnymi i lepszymi”, aniżeli gdy się temu przeciwstawiamy. Ludzie dążą nie do osiągnięcia dobra, lecz szczęścia. Z wywodów autora można wyciągnąć wniosek, że altruizm staje się specjalną formą egoizmu, a moralność „tresurą”.

W poglądach Majewskiego dotyczących stosunku jednostki do społeczeństwa nie ma jednoznacznego stanowiska. Z dwu krańcowych poglądów — uniwersalistycznego oraz indywidualistycznego — autor nie przyjmuje

¹⁰ Ibidem, s. 236.

całkowicie ani jednego, ani drugiego, lecz łączy elementy obu w sposób raczej mechaniczny. Tak więc Majewski widzi w społeczeństwie, zgodnie z uniwersalizmem, twór pierwotny, w jednostce zaś — twór pochodny. Jednostka jest tylko zdolnością, „potencją”, która się aktualizuje w życiu wspólnym. Z tej uniwersalistycznej tezy Majewski wyprowadza wniosek, że człowiek jako dzieło społeczeństwa jest jego własnością.

Autor wszakże powołuje się również na rozumowanie, które doprowadza do wręcz przeciwnego wyniku. Przede wszystkim Majewski wskazuje na fakt, że człowiek jest dziełem nie tylko społeczeństwa, ale również wynikiem własnej pracy nad sobą. Ostatecznie wyprowadza wniosek, „że człowiek jest równocześnie własnością swoją i społeczeństwa, jest wolnym, a zarazem niewolnym”. Chcąc rozwiązać sprzeczność, zawartą w tym wniosku, autor odwołuje się do bezpośrednich danych pochodzących z obserwacji życia społecznego. Dane te wskazują, że człowiek, jednoczący w sobie charakter części społeczeństwa oraz charakter samoistnej „całości”, działa w dwóch odrębnych sferach. Majewski twierdzi, że w praktyce życiowej nie spotykamy się nigdy ze społeczeństwem jako całością (jest ono abstrakcją wyższego rzędu), lecz tylko z pojedynczymi ludźmi, wobec czego prawa, jakie mogłoby ono mieć w stosunku do jednostek, rozpraszając się na ich ogół, tracą praktyczne znaczenie. Następuje bowiem niwelacja wzajemnych praw i obowiązków. Społeczny charakter człowieka przejawia się tylko w ograniczeniu wolności jednostki koniecznością szanowania wolności innych¹¹.

Dotychczasowe przedstawienie stosunku jednostki do społeczeństwa nie wyczerpuje wszystkich poglądów Majewskiego w tej sprawie. Silne zaakcentowanie momentów indywidualistycznych, praw jednostki do wolności i własności tłumaczy się w pewnej mierze krytycznym stosunkiem autora do socjalizmu.

Wyjaśnianie stosunku jednostki do społeczeństwa wiąże się ściśle z zagadnieniem stosunku między jednostkami. Zasada indywidualizmu, polegająca na uznaniu jednostki za jedyny cel jej zabiegów życiowych, czyni z życia społecznego widownię zaciętej walki o byt. Społeczeństwo we własnym interesie nadaje tej walce fomy łagodniejsze, dzięki czemu pierwotna przewaga fizyczna ustępuje miejsca duchowej, ale sama walka zostaje, jako zjawisko nieodłączne od wszelkiego życia. Majewski stara się wykazać, że wolne współzawodnictwo, będące w dziedzinie życia gospodarczego przejawem ogólnego przyrodniczego zjawiska walki o byt, jest koniecznością ludzkiej natury, jest zjawiskiem nieuniknionym. Zgodnie też ze swym przyrodniczym traktowaniem zjawisk społecznych upatruje autor istoty wolnego współzawodnictwa w tym, że stanowi ono „instynkt życiowy” organizmu społecznego, odgrywający podobną rolę, jak instynkt życiowy w organizmie zwierzęcym.

¹¹ Idem: *Nauka o cywilizacji. Kapital*. T. 3. Warszawa 1914, s. 104.

Wolne współzawodnictwo nie tylko nie jest przyczyną zła, lecz przeciwnie — powoduje utrzymanie społeczeństwa przy życiu i rozwój. Postęp cywilizacji to ciągłe różnicowanie się form, a właśnie walka konkurencyjna objawy te wywołuje. Znaczenie wolnej konkurencji ze stanowiska gospodarczego polega na tym, że dzięki niej nagromadza się bogactwo oraz dokonuje korzystny dla ogółu podział. Majewski jednak w sposób charakterystyczny zastrzega się, że organizm społeczny musi być przy tym w pełni sił i rozwoju. Wynika z tego zastrzeżenia wniosek, że przyczyną nędzy materialnej społeczeństwa nie może być zjawisko walki konkurencyjnej, lecz brak sił żywotnych w organizmie społecznym, jakaś tajemnicza przyczyna, wywołująca starzenie się i śmierć cywilizacji ludzkich.

Nie jest również jednoznaczny pogląd Majewskiego na doniosłość poszczególnych pobudek walki konkurencyjnej dla życia gospodarczego. Z jednej strony, przypisuje autor główną rolę egoizmowi. Ten ostatni przejawia się początkowo w brutalnych formach „ordynarnej” walki o byt. Stopniowo, w miarę postępu cywilizacyjnego, przyjmuje formy łagodniejsze. Egoizm przejawia się tu w dążeniu do korzyści, do zysku pieniężnego. Dążenie to czyni Majewski główną dźwignią życia gospodarczego, albowiem ono pobudza do rozwoju mocy duchowej, która jest warunkiem rozwoju tego życia¹². To stanowi jednocześnie zasadniczy argument Majewskiego w walce z socjalizmem. Z drugiej strony, autor często wyraża przekonanie, że głównymi twórcami bogactwa są nieliczne jednostki, „mocarze ducha”, pracujący dla dobra innych bezinteresownie, dla samej przyjemności i żądy tworzenia.

Odpowiednio do takiego stosunku jednostki do społeczeństwa oraz wzajemnego stosunku jednostek „instytucja” własności prywatnej nabiera zabarwienia indywidualistycznego. Własność jest odbiciem charakteru i mocy człowieka. Ona określa granicę jego niezależności i swobody, stwarza jakby krąg, w którego obrębie czuje się on całkowitym panem swej osoby¹³. Z indywidualizmem łączy się również naturalizm. Majewski stara się wykazać, że własność prywatna jest instytucją niezależną od woli ludzkiej i sięgającą swymi korzeniami do „królestwa zwierzęcego”.

Po rozpatrzeniu stosunku między społeczeństwem i jednostką oraz między poszczególnymi jednostkami pozostają do przedstawienia stosunki między społeczeństwami, narodami. Narody są biomechanizmami, toteż o ich współżyciu można powiedzieć to samo, co o współżyciu organizmów zwierzęcych i ludzkich. Walka o byt między narodami przybiera formę jeszcze wyraźniejszą niż wśród jednostek ludzkich, ponieważ nad tymi ostatnimi stoi zawsze naród, który łagodzi formy tej walki, natomiast nad narodami nie ma żadnego tworu większego nad nie, ludzkość bowiem to fikcja. Jedynym czynnikiem który

¹² Ibidem, s. 122.

¹³ Ibidem, s. 107.

łagodzi „tygrysie instynkty” narodów, jest miłość ludzkości, solidarność wszechludzka. Majewski nie określa bliżej ani źródła, ani istoty tej solidarności, ogranicza się do podania, że jest pozbawiona egoizmu i najbliższa miłości Boga. Autor wypowiada tchnące optymizmem przypuszczenie, że ten „pierwiastek wszechmiłości” będzie się coraz bardziej rozwijał i rozszerzał jako konieczność naturalna i będzie wypierał z wolna egoizm, jeżeli nie w jego istocie, to przynajmniej w jego bezwzględnej brutalnej formie¹⁴. Jak widać, Majewski również w tej dziedzinie stosunków między narodami okazuje się naturalistą o tyle, że zarówno same narody, jak i ich uczucia egoistyczne oraz altruistyczne uważa za zjawiska przyrody, podległe jej prawom.

Poglądy etyczne Majewskiego podobne są do sądów Spencera, bo etyka Majewskiego jest wzorowana na naturze, i to na naturze właśnie w jej cechach ogólnobiologicznych, nie specyficznie ludzkich.

Muszę jednak podkreślić, że socjologiczne poglądy Majewskiego nie są całkowicie jednolite. Można w nich wydzielić jakby trzy etapy. Najbardziej rygorystyczne stanowisko przyrodnicze zajmuje autor w *Prolegomenach*, gdzie wypowiada za L. Gumplowiczem pogląd, iż nie należy uważać za zbrodnie gwałtów dokonanych przez ustrój silniejszy na słabszym. Drugi etap to wywody w *Teorii człowieka*, które stanowią jeszcze pogląd naturalistyczny, ale wyrażenia o pierwiastku idealnym „wszechmiłości” mającej poskromić „tygrysie instynkty” narodów, o konieczności takiego poszanowania „prawa narodów do życia”, jakie istnieje w stosunku do takiego prawa jednostek, dźwięczą zupełnie inaczej niż odnośna wzmianka w *Prolegomenach*. Natomiast w *Bankructwie pieniądza papierowego oraz cywilizacji opartej na wierze w dobroć natury ludzkiej* można zauważyć trzeci etap. Majewski wypowiada tu poglądy, które mogą posłużyć za podstawę do twierdzenia, iż zrywa z naturalizmem w traktowaniu zjawisk społecznych. Autor bowiem nie tylko rzuca gromy potępienia na barbarzyństwa światowej wojny, ale wprost oznajmia bankructwo cywilizacji nowoczesnej, opartej na „wierze w dobroć natury ludzkiej”. Stwierdza, iż przed wojną panowało przekonanie, jakoby zbrodnia i występki mogły się szerzyć jedynie w nizinach społecznych, natomiast wzrost dobrobytu i oświaty łączono z poprawą obyczajów, uszlachetnieniem duszy ludzkiej. Otóż to przekonanie pod wpływem doświadczeń wojny runęło. Autor więc stara się wynaleźć dla cywilizacji nowe zasady i widzi je w dążeniu do Dobra, w odrzuceniu hasel nienawiści i prawa pięści, a przyjęciu zasad miłości Chrystusowej. Jednakże myśli te są zbyt skąpe, aby na ich podstawie można stanowczo powiedzieć o istotnej zmianie zasadniczego stanowiska autora, które opiera się na monizmie naturalistycznym.

¹⁴ Ibidem, T. 2, s. 290.

Poglądy społeczno-ekonomiczne

Dla społeczno-politycznych poglądów Majewskiego bardzo charakterystyczna jest apologia ustroju kapitalistycznego oraz polemika z teorią wartości Marksa. Kapitalizm uważał Majewski za zjawisko równie stare jak cywilizacja, warunkujące jej powstanie i rozwój stanowiący — w sferze ekonomii — miarę jej rozwoju. Teorii o „społecznie niezbędnym czasie pracy” jako mierniku wartości przeciwstawił w *Kapitale* pogląd, iż miarą wartości jest czas pracy zaoszczędzonej nabywcom danego towaru dzięki społecznemu podziałowi pracy i wprzęgnięciu w służbę człowieka sił przyrody. Wyprowadzał stąd konkluzje, że głównymi twórcami wartości, a zarazem ludźmi najbardziej pokrzywdzonymi w podziale wytworzonego dochodu są nie robotnicy fizyczni, lecz „przedstawiciele wielkiej mocy duchowej” — uczeni, wynalazcy i organizatorzy pracy społecznej.

Według Majewskiego zasadniczym błędem dotychczasowych systemów ekonomicznych było oparcie ich na poglądzie naturalistycznym, co powodowało mylne ujęcie czynników produkcji, wyrażające się w twierdzeniu, według którego źródłem wartości i bogactwa jest praca ludzka. Majewski zarzuca twórcom głównych kierunków ekonomicznych, za których uważa A. Smitha i K. Marksa, że ich pojmowanie pracy ludzkiej nie odróżnia jej dostatecznie od zwierzęcej oraz nie tłumaczy najprostszych faktów. Zdaniem naszego autora pilność, pracowitość (A. Smith) wcale, a świadomość i celowość (K. Marks) bardzo niewiele odróżniają pracę ludzką od zwierzęcej.

Majewski uważa za konieczność rozbicie pojęcia pracy ludzkiej na jej części składowe: pracę czysto fizyczną i na procesy psychiczne, duchowe. Autor *Nauki o cywilizacji* dobrze wie, że nie jemu przypada zaszczyt odkrycia duszy ludzkiej w ekonomii, uważa tylko, że nie zrobiono z tego odkrycia żadnego użytku. Stąd autor stara się wskazać właściwe jej znaczenie i ostatecznie stwierdza, że czynnik duchowy odgrywa dominującą rolę we wszystkich zjawiskach życia społeczno-gospodarczego.

Majewski nie podaje dokładnego określenia duszy ludzkiej. Mówi o niej, że jest to „pełne pasmo procesu psychicznego, toczącego się w osobniku”¹⁵. Dusza zatem, jako czynnik produkcji, to nie tylko rozum, przewijający się w wiedzy, umiejętności, doświadczeniu życiowym, lecz także wola i uczucie skierowane do wywołania zjawiska twórczości. Siły fizyczne są u wszystkich ludzi prawie jednakowe, natomiast czynnik psychiczny pod względem ilości, jakości oraz wartości dla społeczeństwa (dodatniej lub ujemnej) niezmiernie się różni. Stąd konieczność niejednakowej oceny jednostek ludzkich, konieczność indywidualizowania ludzi, a nie traktowania ich jako przeciętnej siły roboczej. Ostateczny jaskrawo wyrażony wniosek autora sprowadza się do stwierdzenia,

¹⁵ Ibidem, T. 4, s. 72.

że nie praca jest źródłem dzieł ludzkich, ale specjalne zdolności, czyli właściwości twórcze osobników zróżnicowanych.

Podczas gdy dla ówczesnych ekonomistów kapitał to praca, wcielona w materię, dla Majewskiego, odróżniającego pracę fizyczną od działalności psychicznej, kapitał jest tylko w drobnej części pracą fizyczną, w przeważającej zaś mierze jest to skryształizowana moc duchowa. To właśnie ujęcie kapitału jako wielkości złożonej z dwóch pierwiastków mających różne znaczenie, stanowi cechę charakterystyczną koncepcji tego autora.

Pojęcie kapitału służy Majewskiemu do „odmaterializowania” procesu wytwórczego, do podkreślenia różnic w mocy twórczej poszczególnych ludzi oraz do stwierdzenia w dziedzinie podziału dochodu społecznego, że nie kapitał, nie rzecz ma status elementu rozstrzygającego, lecz rozstrzyga sam człowiek.

Według Majewskiego ustroj kapitalistyczny nie jest wytworem XIX wieku. On istniał zawsze, bo od czasów odległej starożytności istniał kapitał, posiadacze kapitału i pozbawieni własności, podział pracy i wymiana. Innego ustroju niż kapitalistyczny nigdy nie było¹⁶. Jest to ustroj naturalny, gdyż naturalne są jego podstawy: dążność do oszczędzania trudu i pełniejszego zaspakajania potrzeb w drodze tworzenia kapitału, dążenie do własności oraz walka o „sytość społeczną”, a więc wolne współzawodnictwo.

Socjaliści krytykują ustroj kapitalistyczny uważając, że kapitał to owoc pracy klasy robotniczej, wydarty jej przez kapitalistów i służący jako narzędzie dalszego jej wyzysku.

Dla Majewskiego takie twierdzenie wydaje się niemożliwe do przyjęcia. Należałoby sądzić, że klasę robotniczą w XIX wieku zaczęto bardziej wyzyskiwać niż dotąd. Tymczasem rzeczywistość — zdaniem autora — pokazuje co innego: czas pracy ulega znacznemu skróceniu, a ówczesny wyzysk, choćby największy, nie może się równać z wyzyskiem pracy robotnika w starożytności. Przy tym położenie robotnika polepsza się stale, i to w największym stopniu w tych krajach, gdzie kapitał jest najsilniejszy.

Ustroj kapitalistyczny jest ustrojem naturalnym, gdzie każdy ma pole do popisu, gdzie położenie każdego wynika z jego starań, a nędza jest rezultatem słabości moralnej i umysłowej. Trzeba jednak nadmienić, że Majewski zdaje sobie sprawę z faktu, że rzeczywistość nie w pełni potwierdza jego optymistyczne poglądy. Zdaniem autora przyczyną wszelkiego rodzaju „fałszu i prostactwa” ustroju kapitalistycznego jest oszołomienie, w jakie wpadła Europa z powodu nagłego wybuchu twórczej potęgi. Z czasem wszakże ludzkość dopasuje się do nowego stanu rzeczy, nauczy się rozumnie korzystać z bogactwa, a poziom gospodarczy krajów się wyrówna.

¹⁶ Ibidem, s. 335.

Majewski jednak nie ludzi się nadzieją, że nastanie wtedy raj na ziemi. Jest przecież przyrodnikiem. Cywilizacja może tylko rozszerzać skalę uczuć i wrażeń, ale rozszerzać w obydwie strony: w kierunku dodatnim — zadowolenia, w kierunku ujemnym — cierpienia, natomiast ogólnej sumy szczęścia zwiększyć nie może¹⁷.

Naturalizm Majewskiego — przenikający cały jego system — staje się najbardziej jaskrawy w zagadnieniach dotyczących tzw. kwestii ludnościowej i kwestii nędzy. Główne przyczyny nędzy można sprowadzić do wad i braków jednostek oraz do faktów w pewnej mierze od człowieka niezależnych, mianowicie do tzw. prawa bujności życia i specjalnej etyki społecznej. W pewnym stopniu autor przyjmuje teorię Malthusa tłumaczącego istnienie nędzy zbyt wielkim przyrostem ludności w stosunku do ilości środków utrzymania. Ale najważniejszą przyczynę zła stanowi etyka miłosierdzia, nieopatrzny altruizm. Zło społeczne istnieje dlatego, że ludzie odstąpili od wzorów natury. W przyrodzie istnieje zjawisko selekcji, natomiast w społeczeństwie w imię moralności walczy się z tym prawem.

Co gorsza — wywodzi autor — altruizm zuboża tych, którzy tworzą, powstrzymuje przez to rozwój ich ducha. Gdyby stosować miłosierdzie w całej pełni, to nędza i tak będzie występować, a bogactwo materialne zniknie, rozproszywszy się pomiędzy wciąż wzrastającą liczbę ludności. Byłoby to równoznaczne z zagładą całej cywilizacji, tak jak w przypadku równego podziału dóbr. Jedynie egoizm chroni ludzkość od tej ostateczności i uwalnia ją od elementów rozkładowych.

Jak widać, nędzy nie usuną żadne środki zewnętrzne w rodzaju wymienionych, ponieważ zjawisko nędzy jest koniecznością naturalną, związaną z wadami i brakami natury, i w pewnych granicach będzie zawsze istniało. Te wady i braki wynikają z niemożności dostosowania się niektórych osobników do coraz bardziej komplikujących się form życia. Osobniki, które nie mogą się dostosować do wymagań życia, powinny być usunięte poza jego nawias. Zdaniem autora zatem etyka społeczna powinna być oparta na zrozumieniu, że warunkiem względnego szczęścia jednostki tu, na ziemi, jest zdrowie oraz że jedyną rację bytu jednostki w społeczeństwie wyznacza jej użyteczność społeczna. Dopiero wtedy przyjdzie czas na prawdziwy rozwój cywilizacji i rozwiązanie sprawy nędzy¹⁸.

Uwagi końcowe

System Majewskiego stanowi jedną z najbardziej konsekwentnych prób zbudowania ogólnej teorii rzeczywistości w kategoriach monistycznego ewolu-

¹⁷ Ibidem, s. 373.

¹⁸ Ibidem, s. 315.

cjonizmu. Ta klasycznie pozytywistyczna koncepcja należy dzisiaj do historii nauki. Niemniej wiele szczegółowych, błyskotliwych i opartych na rzetelnej wiedzy analiz Majewskiego zachowało do dzisiaj swoją wartość i oryginalność. Należą tutaj niewątpliwie jego uwagi ekonomiczne.

Z praktycznego punktu widzenia poglądy tego autora można by ująć jako walkę z socjalizmem w obronie ustroju kapitalistycznego. Jest to odpowiedź na *Kapitał* K. Marksa.

Pod względem merytorycznym w systemie Majewskiego wyraża się dążność do wprzęgnięcia zjawisk społecznych w łańcuch procesów kosmosu, do przedstawienia ich jako odcinka zjawisk przyrody. Moim wszakże zdaniem oparcie systemu ekonomicznego na podstawach monizmu naturalistycznego, aczkolwiek jest przedsięwzięciem godnym uznania jako wyraz istotnej cechy umysłu ludzkiego, dążącego do unifikacji zjawisk, celu swego nie osiągnęło. Działy tu nie tylko okoliczności zewnętrzne, przypadkowe, ale — wydaje mi się — przyczyny głębsze i istotne. Wśród pierwszych trzeba zwrócić uwagę na za małą znajomość literatury przedmiotu. Uwydatnia się to w pewnej mierze w części socjologicznej w odniesieniu do teorii uczuć i woli. W szczególności również występuje w zagadnieniach ekonomicznych, które Majewski rozwiązuje czasami według „prymitywnych wzorów” dawnej ekonomii klasycznej.

Ujmowanie zjawisk ekonomicznych na tle szerszym, oparte na socjologii czy filozofii przyrody, nie było w ówczesnych czasach obce w ekonomii. Można również zauważyć w poglądach Majewskiego powielenie pewnych idei lansowanych przez naturalistów Europy Zachodniej.

Mimo tych zastrzeżeń nie można próby Majewskiego oparcia systemu ekonomicznego na podstawie monizmu naturalistycznego uważać za bezużyteczne. Jak bowiem autor *Kapitału* podkreśla we wstępie do tej pracy, nawet błędność jego poglądów wywołując potrzebę ich zwalczania, przyczyni się do postępu nauki.

Na wyróżnienie zasługują choćby poglądy dotyczące tzw. twórców duchowych czy takie ujęcie pojęć ekonomicznych, które odsłania duchową treść życia ludzkiego. Pojęcie wytwórczości nabrało innego charakteru dzięki uwydatnieniu dominującej roli czynnika duchowego w pojęciu pracy i kapitału.

Należy również podkreślić, że system Majewskiego zyskał akceptację choćby L. Gumplowicza, który uznał go za najświetniejszą próbę monistycznego wyjaśniania zjawisk cywilizacji¹⁹.

¹⁹ L. Gumplowicz: *Cywilizacja. (Uwagi z powodu dzieła E. Majewskiego „Nauka o cywilizacji”, „Prologomena...”)*. „Przegląd Historyczny” 1908, T. 8, z. 1.

Grażyna Szumera

ERAZM MAJEWSKI'S SOCIAL-ECONOMIC IDEAS

Summary

In his work *Capital (Kapital)* Erazm Majewski attempts at revising the principles of economy and at determining the assumptions of philosophical character. What characterises his ideas is the apology of the capitalist system and the polemic with Karl Marx's value theory. According to Majewski, capitalism was as old as civilisation and actually conditioned its rise and constituted — within the sphere of economy — the measure of its development. Against the thesis of the socially necessary labour time as the measure of value he proposed, in his *Capital*, the idea that the measure of value is the time saved to the buyers of a given commodity due to the social division of labour. Thence he concluded that the main creators of value and simultaneously the ones mostly wronged in the division of the created income are not physical workers but „the representatives of the spiritual strength” — scholars, inventors. The main field of Majewski's philosophical investigations was an attempt at creating a general theory of civilisation. The author wanted to monistically interpret reality from the position of the natural scientist in relation to the theory of evolution and he was a typical scientist. Majewski's starting point was his conviction that the proper object of inquiry into social phenomena should be historically constructed and qualitatively differentiated civilisations.

Гражина Шумера

ОБЩЕСТВЕННО-ЭКОНОМИЧЕСКИЕ ВЗГЛЯДЫ ЭРАЗМА МАЕВСКОГО

Резюме

Попытку ревизии экономики и предельных её предпосылок о философском характере предпринимает Еразм Маевски в работе под названием *Капитал*. Для общественно-политических взглядов Маевского характерна апология капиталистического строя, а также полемика с теорией ценности К. Маркса. Капитализм был для него явлением равно старым как цивилизация, обуславливающий её возникновение и развитие, составляющим — в сфере экономики — меру её развития. Тезису об „общественно необходимом времени работы” как измерителю ценности противопоставил в *Капитале* взгляд, что мерой ценности является время работы сбережённой покупателям данного товара благодаря общественному разделу труда. Он сделал вывод, что главными авторами ценности и одновременно людьми наиболее оскорблёнными в разделе созданной прибыли являются не физические рабочие, но „представители духовной мощи” — учёные, изобретатели.

Основной областью философских поисков Маевского была попытка создания общей теории цивилизации. Автор монистически пытался интерпретировать действительность с точки зрения естествоведов, ссылаясь на теорию эволюции, был типичным сенитиком (учёным). Маевски исходил с убеждения, что правильным предметом исследований над общественными явлениями должны быть исторически создаваемые и качественно дифференцированы цивилизации.