

ANNALES
UNIVERSITATIS MARIAE CURIE-SKŁÓDOWSKA
LUBLIN — POLONIA

VOL. III/IV, 6

SECTIO I

1978/1979

Międzyuczelniany Instytut Filozofii i Socjologii

Eleonora PORĘBIAK-TYMECKA

Tylorowska teoria ewolucji społecznej

Теория общественной эволюции Э. В. Тайлера

Tylorian Theory of Social Evolution

Tylorowska teoria życia i rozwoju społecznego kształtowała się pod wpływem ewolucyjnego¹ pozytywizmu, który adaptował prawa przyrody do historii społeczeństwa, wiążąc filozofię z naukami szczegółowymi, zwłaszcza zaś z przyrodoznawstwem. Postawa ta programowo opierała się na idei powszechnej ewolucji, zgodnie z którą historia podlega takim samym prawom rozwojowi, jak sama przyroda. Rozpatrując system Tylora nie należy jednak wyciągać wniosku, jakoby odnosił on prawa czysto przyrodnicze do historii społeczeństwa. Idzie raczej o to, że dla zmienności spo-

¹ Przez dziewiętnastowieczny ewolucjonizm rozumieć należy ruch umysłowy skupiony w ciągu niedługiego okresu, bo mniej więcej lat trzydziestu (1860—1890), który przyjmuje, że rozwojowi podlega cały wszechświat we wszystkich swoich częściach, zgodnie z powszechnym prawem świata. Natomiast przez pozytywizm ewolucyjny (nazywany niekiedy ewolucjonizmem klasycznym, kulturowym, schematycznym bądź paralelistycznym) rozumieć ten nurt w ewolucjonizmie, który stawiając sobie za cel wykrycie praw rządzących rozwojem kultury zakładał paralelne wynikanie i rozwój kulturowych wytworów na całym świecie, poszukiwał uniwersalnej metody poznania zjawisk kultury i odnajdywał ją w naukach przyrodniczych. Stąd można byłoby określić go jako ewolucjonizm naturalistyczny bądź przyrodniczy, biorąc pod uwagę metody, jakimi posługiwali się jego przedstawiciele przy opisie zjawisk kultury. Por. na ten temat: K. Moszyński: *Człowiek. Wstęp do etnografii powszechnej i etnologii*, Warszawa 1958, s. 73, 92; S. Poniątkowski: *O metodzie historycznej w etnologii* [w:] M. Serejski: *Historycy o historii*, t. II, Warszawa 1963, s. 201 i n.; M. Nowaczyk: *Antropologiczno-ewolucjonistyczna szkoła w religioznawstwie*, „Euhemer”, 1964, nr 4, s. 106 i n.; W. Tatarkiewicz: *Historia filozofii*, t. III, Warszawa 1968, s. 75; A. Waligórski: *Antropologiczna koncepcja człowieka*, Warszawa 1973, s. 141 i n.

łeczno-kulturowej starał się on ustalić równie ściśle reguły jak te, które przyjmowano w odniesieniu do środowiska naturalnego. Poglądy takie kształtowały się u niego oraz u innych przedstawicieli tego nurtu pod wpływem postulatów Comte'a, zgodnie z którym chcąc studiować jakąś gałąź wiedzy, należy stosować pojęcia i prawa oraz metody typowe dla nauk poprzedzających ją.² W socjologii Comte'a funkcjonuje jednak zasada metodologiczna, nakazująca wypracowanie w socjologii swoistych rozwiązań metodologicznych niezależnych od przyrodoznawstwa. Teoria Tylora jest właśnie taką próbą poszukiwania odrębności życia społecznego, w której nie odrzuca się wprawdzie determinacji przyrodniczych, lecz istoty społeczeństwa poszukuje się na płaszczyźnie ludzkiej aktywności.

Rozważając poglądy Tylora na ewolucję społeczną nie sposób oczywiście pominąć rozliczne związki łączące jego system z prądami umysłowymi całej epoki. Skupienie się wyłącznie na jego systemie wymaga odwoływania się do innych teorii tego okresu, a więc do pozytywizmu Comte'a, darwinizmu, ewolucjonizmu Spencera tam tylko, gdzie jest to rzeczywiście niezbędne. Tutaj chciałabym ograniczyć się jedynie do przedstawienia tej części poglądów Tylora, które — moim zdaniem — bądź są typowe dla ewolucjonizmu społecznego drugiej połowy XIX w., bądź też są w tym okresie oryginalne.

Zajmując się problemem cywilizacji społeczeństw pierwotnych Tylor przedstawił względnie skończony system rozwoju cywilizacji na wielu poziomach działalności człowieka. Pojęcia „cywilizacji” używał — jak się wydaje — w dwóch znaczeniach. W znaczeniu pierwszym, opisowym, nadawał mu szeroką treść, pozwalającą na syntezę dorobku kulturowego całej ludzkości. W drugim zaś znaczeniu, normatywnym, termin „cywilizacja” odnosi się wyłącznie do społeczeństwa, które osiągnęło określony, najwyższy stopień rozwoju.

Cywilizacja w pierwszym znaczeniu obejmuje wszystkie okresy aktywności ludzkiej — w sensie materialnym i duchowym — począwszy od chwili pojawienia się człowieka na ziemi. Posiada ona, zdaniem Taylora, — charakter jednolity, pozwalający na zachowanie ciągłości historycznej, gdyż odkrywając prawa rządzące światem ludzi można stwierdzić, że zawsze i wszędzie w analogicznych okolicznościach człowiek wytwarza podobne narzędzia i podobne wartości duchowe. Potwierdzają to — jak sądzi — badania archeologiczne, gdyż dowodzą, iż człowiek najpierw posługiwał się narzędziami z kamienia, a dopiero później zastąpił je narzędziami wykonanymi z metalu. Jednakże, działanie tych praw nie odbywa się w jednakowym tempie na wszystkich szczeblach rozwoju i tym

² Por. B. Skarga: *Kłopoty intelektu. Między Comte'm a Bergsonem*, Warszawa 1975, s. 58 i n.

należy tłumaczyć istnienie w jednym czasie różnych poziomów cywilizacyjnych wśród społeczeństw ludzkich.³

W rozważaniach swych Tylor wychodzi od teorii jedności rodu ludzkiego, gdyż musiał istnieć — jego zdaniem — wspólny przodek całej ludzkości, ale postuluje on zarazem, aby brać pod uwagę to, że istniały „przyczyny dość silne i czas dość długi do wytworzenia zmian sięgających dalego poza jakiekolwiek znane z zaszłych w ciągu wieków historycznych”⁴, by mogły wytworzyć się współczesne zróżnicowane rasy ludzkie.

Założeniem mającym decydujące znaczenie dla jego dalszych rozważań było jednak przekonanie, że należy rozpatrywać ludzkość jako „całość jednolitą z natury, chociaż znajdującą się na różnych szczeblach cywilizacji”⁵, pomijając jednocześnie różnorodność ras. Jak się wydaje, Tylor traktuje ludzkość jako układ dany mu jak gdyby *a priori*, ponieważ zaczyna od opisu owej całości społecznej (historii powszechnej), która znana jest mu lepiej niż jej elementy. Gdyby więc nawet nie poznał wszystkich przejawów owej całości, którą jest ludzkość — to i tak nie zachwiałoby to jego wiary w wartość wiedzy o niej, gdyż — jego zdaniem — zbyteczne jest dociekanie absolutnych prapoczątków społeczeństwa, wystarczy opisywać te, które istnieją.⁶

Tylor podejmuje próbę przedstawienia możliwie najbardziej systematycznego schematu rozwoju człowieka, lecz odrzuca możliwość dotarcia do pragenezy ludzkości. Zakłada wprawdzie istnienie hipotetycznego stanu pierwotnego, który odpowiadałby w znacznym stopniu dzikim ludom nowożytnym, z zastrzeżeniem jednak „jeśliby nie istniało w rzeczywistości jakieś stadium wcześniejsze niż to [...]”.⁷ W swej *Antropologii* zaś pisze: „nie usiłując tu nakreślić obrazu życia, jakie istniało przy pierwszym ukazaniu się ludzi na ziemi, ważnym jest cofnąć się w przeszłość o tyle, o ile dowody [...] mogą nas pewnie zaprowadzić”.⁸

Mimo to jednak wielu interpretatorów dorobku teoretycznego Tylora, biorąc pod uwagę funkcjonujące w pozytywizmie wyjaśnienia genetyczne⁹, zarzucało mu próbę sięgania do początków ludzkości. Słusznie więc chyba broni Tylora T. Margul pisząc, iż „krytycyzm brał w nim górę

³ Por. E. B. Tylor: *Primitive Culture: Research into the Development of mythology, philosophy, religion, art and custom*, t. I, London 1871, s. 1, 2, 58 i n.

⁴ Por. E. B. Tylor: *Anthropology. An Introduction to the study of man and civilization*, Ann. Arbor 1960, s. 5 i n.

⁵ Por. Tylor: *Primitive...*, t. I, s. 5.

⁶ *Ibid.*, s. 33 i n.

⁷ *Ibid.*, s. 19.

⁸ Por. Tylor: *Anthropology...*, s. 18.

⁹ Por. Skarga: *op. cit.*, s. 32.

wobec genetycznych zacierzewień epoki”¹⁰, powołując się na przedstawione stwierdzenie Tytora.

METODA PORÓWNAWCZA W SYSTEMIE TYLORA

Pozytywizm ewolucyjny postulował zgodność nauki z faktami obiektywnymi i ten pozytywistyczny ideał nauki faktograficznej stanowi także dla Tytora wzorzec niedościgniony. Odrzucając w swoich rozważaniach nad historią człowieka pojęcie bezprzyczynowości, opowiada się tym samym za powszechnym kauzalizmem.¹¹ Badacz, który — zdaniem Tytora — nie tylko zajmuje się współczesną nauką, lecz także sięga do historii swojej dyscypliny badawczej, może dokładniej zrozumieć stosunek teorii do faktu, ucząc się z jej rozwoju — jak pisze autor *Cywilizacji...* — „oceniać jej rację bytu i rzeczywiste znaczenie”¹², a nawet odkrywać nowe drogi postępowania w dziedzinach, których problemów nowożytnych nauka nie rozstrzyga.

„Nauka jest ścisłą, prawidłową, uporządkowaną wiedzą”¹³ i pojawia się — zdaniem Tytora — w chwili, gdy społeczeństwo opanowało sztukę pisania, wchodząc tym samym w okres cywilizacji w drugim, węższym rozumieniu tego terminu. Rzeczywistość przedstawia się jako związek faktów jednostkowych. Zadaniem uczonego jest poklasyfikowanie zarejestrowanych faktów, poznanie ich znaczenia oraz relacji zachodzących między nimi. Etnolog nie tyle tworzy pewne całości ontologiczne, ile je odtwarza na podstawie materiału empirycznego. Obiektywność procesu badawczego można uzyskać w badaniach porównawczych, które urastają w tej teorii, jak i w całym nurcie pozytywizmu ewolucyjnego, do podstawowej metody weryfikacji. Dlatego też Tylor wprowadza podział dotychczasowych teorii antropologicznych na empiryczne i historyczne. Pierwsze z nich, empiryczne, opierają się na istnieniu niezaprzeczalnych dowodów, przez co posiadają charakter absolutny. Drugie, historyczne, mimo iż wywodzą się z tradycji intelektualnej niższych ludów (dzikich), „tak się zmieniły pod wpływem postępu wiedzy, że stały się zupełnie zadowalającym rusztowaniem dla faktów uznanych, a wiedza pozytywna, pomna na pochodzenie własnych schematów filozoficznych, nie może nie przyznać im tego”.¹⁴

¹⁰ Por. na ten temat uwagę w przypisie na s. 88 w: T. Margul: *Sto lat nauki o religiach świata*, Warszawa 1964.

¹¹ Por. Tylor: *Primitive...*, t. I, s. 3.

¹² *Ibid.*, t. II, s. 402 i n.

¹³ Tylor: *Anthropology...*, s. 177.

¹⁴ Tylor: *Primitive...*, t. II, s. 403 i n.

Zgodnie z przyjętym przez pozytywizm ewolucyjny postulatem Comte'a, minimalizm teoriopoznawczy¹⁵ polega na zaakceptowaniu tezy o ograniczoności naszej wiedzy i konieczności zrezygnowania z prób dotarcia do prapoczątków i ostatecznych przyczyn powstania społeczeństwa ze względu na ludzkie ograniczone możliwości poznawcze oraz ułomność samych metod, którymi się posługujemy.

Dla Tylora Comte'owski model historii społeczeństwa jest modelem nazbyt abstrakcyjnym. Prawo trzech stadiów Comte'a (teologiczne — metafizyczne — pozytywne), które leży u podstaw Tylorowskiej teorii przechodzenia od stanu dzikości, przez barbarzyństwo aż do cywilizacji, nie jest uniwersalną zasadą dynamiki dziejowej. Tylor nie określa tych stadiów mianem „prawa” rozwoju społeczeństwa, lecz uznaje je za zewnętrzny jedynie przejaw zmienności społeczeństw historycznych, które nie zmierzają do osiągnięcia jakiegoś finalnego, bardziej sprecyzowanego celu.¹⁶ Na temat przyszłości rozwoju dziejowego Tylor niewiele mówi, nie sądzi jednak, że czasy mu współczesne osiągnęły pełnię rozwoju.

Zgodnie ze swym założeniem, Tylor postuluje ograniczenie się do badania nie historii jako całości, lecz tylko jej bardziej uchwytnych części, nazywanych przez niego „cywilizacjami” (kulturami). Ograniczenie to ma charakter utylitarystyczny i wynika z bardziej empirycznego nastawienia Tylorowskiej etnologii, dzięki czemu wnioski wyprowadzane z materiału empirycznego przestaną być nazbyt ogólne i dadzą się wówczas łatwiej sklasyfikować oraz porównać.

Nie należy jednak zapominać o tym, że cywilizacje układają się w bardziej ogólną całość historyczną, którą jest historia powszechna. Układają się one przy tym nie w sposób dowolny i przypadkowy, lecz konieczny. Zasadą łączącą je jest natura ludzka. Jest to wspólna wszystkim ludziom tendencja do doskonalenia się, w zależności od historycznych potrzeb i społecznych możliwości, w ujęciu typowo Comte'owskim. Natura jest więc procesem społecznym, nie zaś trwałą, niezmienną i ahistoryczną kategorią dziejów człowieka. Perfekcjonistyczny charakter natury społecznej ludzkości zmusza antropologa do porównywania różnych form rozwoju społecznego i hierarchizowania ich w zależności od stopnia rozwoju.

Do opisu zjawisk społecznych stosuje Tylor metodę porównawczą¹⁷, polegającą na porównywaniu stanów i form kultury w celu wykazania stopni i stadiów ich rozwoju. Zadaniem etnografa jest wypracowanie — jak pisze — „najbardziej systematycznego schematu rozwoju cywilizacji

¹⁵ Por. B. Skarga: *Comte*, Warszawa 1977, s. 56 i n.

¹⁶ Por. D. Bidney: *Theoretical Anthropology*, New York 1954, s. 185.

¹⁷ Por. M. Mandelbaum: *History, Man, and Reason. A Study in Nineteenth-century Thought*, London 1974, s. 95 i n.

we wszystkich jej gałęziach”¹⁸, a pomoc w tym może porównywanie ze sobą różnych stopni cywilizacji wśród ras znanych w historii oraz wyprawianie wniosków z odkrywanych przez archeologię zabytków kultury plemion przedhistorycznych. Ponieważ właściwością ludzkości jest harmonijna tendencja do wznoszenia się do ogólnego poziomu techniki i wiedzy, pozwala to analizować poszczególne przejawy kultury w sposób typowy, abstrahując od przejawów wyjątkowych.

Bidney sądzi, że Tylor operuje dwoma modelami natury ludzkiej (stosownie do dwóch modeli kultury, o czym będę mówiła później), mianowicie: naturą w sensie idealnym i naturą w sensie historycznym.¹⁹ W tym pierwszym znaczeniu natura jest pewnym imperatywem kategorycznym, który winien być motorem działania ludzi i osiągnięcia przez nich jak najwyższych form istnienia społecznego. W drugim znaczeniu natura jest faktem empirycznym, zmiennym historycznie i poddającym się indukcyjnemu procesowi badania. Przy pierwszym ujęciu „nie trzeba się troszczyć ani o daty historyczne, ani o położenie na mapie”²⁰, przy drugim zaś nie sposób jej rozważać poza kontekstem społecznym.

Doświadczenie pozwala uczonemu — według Tylora — uzasadnić pogląd, że zjawiska kultury powtarzają się zawsze i wszędzie, wynikają bowiem z podobnych i „szeroko rozrzuconych pobudek”²¹, co wiąże się z tzw. postulatem badania zjawisk w postaci „czystej”.²² Jest to konsekwencją przyjęcia takiej dyrektywy metodologicznej, która nakazuje badać dane zjawisko w postaci oderwanej od wpływów nieistotnych, szczegółowych, nie mających bezpośredniego wpływu na jego występowanie, a nie poza kontekstem społecznym, w którym ono wyrosło.

Tym należy tłumaczyć preferowanie przez Tylora porównawczych zestawień wielu przykładów, zwyczajów, czy instytucji zebranych z całego świata. Tylor zakłada przy tym, że wielkość materiału pozwoli mu w sposób obiektywny udowodnić istnienie różnych etapów rozwoju kultury. Ponieważ właściwością ludzkości jest niezmienna dążność do osiągnięcia tego samego ogólnego poziomu sztuki i wiedzy, historia zaś jest układem harmonijnym i jednorodnym, pozwala to opisywać poszczególne narody w „sposób przeciętny, pomijając wypadki wyjątkowe [...] w kilku typowych faktach [...] (gdyż — przyp. E. P. T.) [...] prawidłowość w układaniu się społeczeństw ludzkich jest tak wielka, że możemy odrzucać wyjątki indywidualne i wyprowadzać wnioski ogólne [...]”.²³

¹⁸ Tylor: *Primitive...*, t. I, s. 19.

¹⁹ Por. Bidney: *op. cit.*, s. 194.

²⁰ Tylor: *op. cit.*, t. I, s. 5.

²¹ *Ibid.*, s. 8.

²² Por. Skarga: *Kłopoty intelektu...*, s. 36.

²³ Tylor: *Primitive...*, t. I, s. 9 i n.

KONCEPCJA KULTURY

Idea postępu w Tylorowskiej koncepcji rozwoju ludzkości związana jest z jego pojęciem kultury (utożsamianej z cywilizacją), przez którą rozumie „wiedzę, wierzenia, sztukę, moralność, prawo, obyczaje i inne zdolności i przyzwyczajenia, zdobyte przez człowieka jako członka społeczeństwa”.²⁴ Nie znaczy to jednak, że kulturą są dla Tylora wyłącznie wartości duchowe. W obrębie jej mieszczą się przecież również umiejętności praktyczne, czyli narzędzia pracy. Tak więc kultura to zarówno system wartości, jak i odpowiadające im sposoby wytwarzania.

Człowiek tworzy kulturę w drodze współdziałania z innymi członkami społeczeństwa, lecz kierunki jej zmienności uzależnione są od przejawiania się praw ogólnych, determinujących zarówno nasze działanie, jak i myślenie.

Zdaniem Bidneya, Tylor używa pojęcia kultury w dwóch znaczeniach. Posługuje się tym pojęciem w sensie relatywnym, historycznym oraz w normatywnym, idealnym. Historycznie rzecz biorąc, nie ma ludzi jej pozbawionych, bowiem wszyscy mają jakąś kulturę. Jednakże, z idealnego punktu widzenia ludźmi kulturalnymi można nazwać tylko takich, którzy osiągnęli maksimum rozwoju. Takie normatywne pojęcie kultury jest zdaniem Bidneya, reminiscencją filozoficznego użycia terminu osiemnastowiecznego. Rozpatrując zaś je z punktu widzenia pozytywnego, faktycznego — społeczeństwo cywilizowane to takie, które posiada umiejętność posługiwania się pismem, co wiąże się z postępowaniem moralnym.²⁵

Dla Tylora kultura jest procesem historycznym, podlegającym rozwojowi w czasie. Ponieważ — zdaniem Tylora — we wszystkich działach historii ludzkości występują zjawiska dające się uporządkować w szereg chronologiczny, stara się on wyznaczyć stopnie, według których rozwijała się kultura (cywilizacja). Wśród wielu przykładów dowodzących rozwoju kultury wymienia m. in. fakty dotyczące sztuki liczenia, na których podstawie udowadnia właściwy porządek rozwoju. Wprowadza pojęcie „przeżytków” (survivals), przez które rozumie „czynności, zwyczaje, pojęcia itp. wprowadzane siłą przyzwyczajenia do nowego stanu społecznego, odmiennego od tego, który był ich ojczyzną”.²⁶ Obok zjawisk określanych jako postęp, upadek, odrodzenie, przemiana, stanowią one węzły łączące różnorodną sieć cywilizacji. Rozwój kultury ma charakter stopniowy i jednostajny, i wynika z przyczyn jednoznacznych. Ten gradualizm dziejowy polega na podkreślaniu częstotliwości zmian w historii i na-

²⁴ *Ibid.*, s. 1.

²⁵ Por. Bidney: *op. cit.*, s. 193 i n.

²⁶ Tylor: *op. cit.*, t. I, s. 15.

wiązuje do ówczesnych poglądów reprezentowanych na terenie nauk przyrodniczych przez Darwina i jego następców.²⁷

Rozwój cywilizacji ma charakter ciągły, gdyż — zdaniem Tylora — można powtórzyć za Humboldtem, iż człowiek „wyprowadza wszystko od tego, co już istnieje”, lub za Comte'm że „każdy pomysł zrozumieć można jedynie za pomocą jego historii”²⁸, trzymając się dyrektywy metodologicznej mówiącej o tym, że nie można odrywać żadnego faktu (zdarzenia) kulturowego od przeszłości i traktować go jako odosobnionego.

Kultura rozwija się zawsze w określonym kierunku, który wyznacza mechanizm przechodzenia od stanu dzikości do cywilizacji. Przy tym przeszłość stanowi klucz do zrozumienia terażniejszości. Z tego względu badanie pochodzenia i pierwotnego rozwoju cywilizacji powinno być gorliwie popierane nie tylko jako źródło ciekawych poszukiwań, ale jako ważny praktyczny przewodnik do zrozumienia terażniejszości i do kształtowania przyszłości.²⁹

Warto zwrócić uwagę na to, że w pewnym sensie rozwój cywilizacji ma charakter w miarę złożony i nie przebiega równocześnie na wszystkich płaszczyznach kultury. Tylor wskazuje np. na to, że postęp kultury nie jest procesem mającym takie samo tempo na wszystkich jej poziomach. W *Cywilizacji pierwotnej* następująco charakteryzuje postęp kultury: „kultura przemysłowa i duchowa nie postępuje nigdy jednocześnie we wszystkich gałęziach i w istocie doskonałość w niektórych kierunkach nabyla się często wśród warunków, cofających kulturę w ogóle”.³⁰

Rozwój cywilizacji przebiega przez zasygnalizowane wyżej stadia ewolucyjne, zaś narody Europy i Ameryki stanowią jej kryterium. Zasadę postępu stanowią wartości moralne i intelektualne ludzkości, albowiem jeżeli weźmiemy pod uwagę kulturę materialną i duchową, to okazuje się, że w zależności od rozwoju etapu, na którym człowiek się znajduje, możemy zbadać, w jakim stopniu opanował on wiedzę o prawach fizycznych rządzących światem i jak przystosowuje siły przyrodnicze do swoich potrzeb.

Oceniając ludzką kulturę jako całość, odnosi ją Tylor do współczesnej kultury Europy i Ameryki, ustanawiając na tej podstawie stopnie jej rozwoju.

Myśl pozytywistyczna XIX w. utworzyła pojęcie „organizacji”³¹, które przeniosła z biologii na grunt nauk społecznych. Za kategorią tą leży określona postawa metodologiczna, która bierze pod uwagę doskonałą funkcjonalność układu jako organizmu, nakazującą badanie jego poszcze-

²⁷ Por. Waligórski: *op. cit.*, s. 144.

²⁸ Tylor: *op. cit.*, t. I, s. 17 i n.

²⁹ *Ibid.*, s. 22.

³⁰ *Ibid.*, s. 24.

³¹ Por. Skarga: *op. cit.*, s. 31 i n.

gólnych składników ze względu na funkcję spełnianą w całości. Tę preferencję całości widać także w antropologii i historiozofii Tylora, lecz Tylor ma ambicję prezentowania tej całości jako efektu działania historycznie istniejących ludzkich jednostek.³² Jego zdaniem, nie można nie uwzględniać wpływu, jaki na dany stan kultury wywierają poszczególni członkowie społeczeństwa, ponieważ wiadomo, że sztuki, zwyczaje i pojęcia kształtują się wskutek współdziałania ludzi pojedynczych.³³ Nie należy też zapominać, że „zbiorowe czynności społeczeństwa są wynikiem wielu czynności jednostek”.³⁴ Zdaniem Tylora, przy rozpatrywaniu całości społecznych należy uwzględniać aktywność kulturową jednostek ludzkich w takiej samej mierze, w jakiej analizując aktywność ludzką należy rozpatrywać ją w odniesieniu do owych społecznych całości czyli kultur. Obydwie te kategorie współtworzą się wzajemnie, toteż jednej nie sposób zrozumieć bez drugiej. Tymczasem często bywało tak, że „śledzi ny czasem indywidua, które służą wyłącznie własnym celom, nie bacząc na ich wpływ na ogół społeczeństwa; to znowu mamy przed sobą objawy życia narodów, jako całości, podczas gdy osobniki współdziałające znajdują się poza obrębem naszych studiów”.³⁵

Konsekwencją tej postawy jest przekonanie, że ludzkie życie jest określone przez regularne powtarzanie się pewnych przejawów kulturowych stosownie do stopnia rozwoju ludzkiej świadomości, stanowiących dla niego dowód na funkcjonowanie praw, „istnienia i rozszerzania się, według których zjawiska te stają się dowodem stopnia kultury, na jakim znajduje się dane społeczeństwo”.³⁶

Jednocześnie jednak Tylor ogranicza zasięg działania tego zjawiska, ponieważ jego zdaniem pewne poglądy i zwyczaje, które są wspólne wielu ludziom, uzależnione są w dużej mierze od siły tradycji, którą ludzie kultuwują bez względu na znaczenie, jakie posiadało to zjawisko w przeszłości.

SCHEMAT ROZWOJU SPOŁECZNEGO

Układając swój schemat ewolucyjny Tylor dzieli dzieje ludzkości na trzy okresy: dzikości, barbarzyński i cywilizacji.

Stan najniższy — dziki — charakteryzuje się, jego zdaniem, zaspokajaniem potrzeb w sposób naturalny, który my dzisiaj określamy jako

³² Por. Bidney: *op. cit.*, s. 185.

³³ Tylor: *op. cit.*, t. I, s. 11.

³⁴ *Ibid.*, s. 12.

³⁵ *Ibid.*, s. 11 i n.

³⁶ *Ibid.*, s. 12.

zbieractwo. Człowiek na tym etapie swojego rozwoju nie zajmuje się rolnictwem a także nie posiada umiejętności osławiania zwierząt. Na ogół zamieszkuje on lasy podzwrotnikowe, gdzie obfitość dóbr naturalnych, jakie daje przyroda, pozwala mu przebywać w jednym miejscu przez cały rok.³⁷ Natomiast na terenach o ostrzejszym klimacie i mniejszej ilości żywności, zmuszony jest do prowadzenia koczowniczego trybu życia w celu zdobycia pożywienia. Należy również zwrócić uwagę na to, że człowiek ten nie zaspokaja swych potrzeb na sposób zwierzęcy, lecz posługuje się w celu ich zaspokojenia narzędziami wytwarzanymi z materiałów znajdujących się pod ręką, jak: kamień, drzewo, kość. W związku z tym Tylor zalicza „dzikiego” do epoki kamiennej.

Stan wyższy, „barbarzyński” rozpoczyna się — zdaniem Tylora — z chwilą pojawienia się rolnictwa. Wytworzenie odpowiedniej ilości żywności pozwala na gromadzenie zapasów. Ten moment decyduje o uzyskaniu przez człowieka dystansu wobec przyrody. Człowiek staje się od niej w większym stopniu niezależny. Konsekwencją uzyskanego dystansu wobec świata przyrody staje się rozwój gospodarki wiejskiej i miejskiej, a także rzemiosła, sztuki (użytkowej), obyczajów, wiedzy i umiejętności rządzenia. Do tego stanu Tylor zalicza również plemiona pasterskie. Narzędzia, jakimi człowiek posługuje się w tym okresie, są jeszcze prymitywne, ale już świadczą o stosunkowo dużych jego umiejętnościach (użycie metali). Zauważa się już wtedy wyraźny proces przystosowywania przyrody do ludzkich potrzeb, nie zaś przystosowywania się człowieka do przyrody, co jest cechą charakterystyczną istnień zwierzęcych.³⁸

Stan najwyższy, „cywilizowany”, charakteryzuje się osiągnięciem przez człowieka umiejętności przekazywania swych zdołaczy potomnym za pomocą pisma. W tym okresie człowiek uzyskuje świadomość istnienia perspektywy historycznej oraz świadomość ciągłości swojego istnienia. Rozwój sztuki pisania pozwala — zdaniem Tylora — powiązać w nierozdzielny łańcuch przeszłość z przyszłością drogą postępu umysłowego, moralnego i technicznego.³⁹

ROLA NARZĘDZI W SCHEMACIE ROZWOJU SPOŁECZNEGO

Pierwotny rozwój działalności technicznej ludzi Tylor wywodzi z naśladownictwa przyrody. Był to proces długotrwały i ciągły, w którym doświadczenia pokoleń podlegały permanentnej kumulacji.⁴⁰ Ze względu na jednolitość natury ludzkiej drogi rozwoju każdej cywilizacji były zawsze

³⁷ Tylor: *Anthropology...*, s. 18.

³⁸ *Ibid.*, s. 18.

³⁹ Chciałabym tu zaznaczyć, iż scharakteryzowałam tylko jeden z wielu schematów rozwoju Tylora, traktując go jako podstawowy.

⁴⁰ Tylor: *Primitive...*, t. I, s. 58.

analogiczne wobec siebie. Jedność natury ludzkiej umożliwia porównywanie nawet bardzo odległych społeczeństw oraz pozwala odnaleźć ich miejsce w obrębie tej największej całości społecznej, jaką jest historia powszechna. Tylor pisze: „znajdując różne kunszty na rozmaitych stopniach rozwoju pośród ras niższych, możemy uporządkować te stopnie w szereg, przedstawiający ich następstwo w historii. Jeżeli można wysledzić daną umiejętność pośród dzikich szczepów aż do jakiegoś stanu zaczątkowego, w którym wynalezienie jej nie wymaga większych sił umysłowych, niż te, jakimi rozporządzają dzicy, szczególnie gdy umiejętność ta naśladowała naturę albo postępowała za jej wskazówkami, to można śmiało przypuszczać, że się doszło do jej początku”.⁴¹ Dalej zaś Tylor stwierdza wyraźnie, że „budownictwo wzoruje się na schroniskach naturalnych, a rolnictwo uczy się od przyrody sposobu ochrony i rozmnażania roślin”.⁴² A zatem człowiek Tylorowski jest w tym wczesnym okresie istotą bierną, jako że tylko naśladowuje środowisko naturalne, zaś historię swoją tworzy w wyniku przeniesienia pewnych wzorców z przyrody na ludzką rzeczywistość.

Warto przypomnieć, że — wedle Tylora — dopóki człowiek pozostaje pod głębokim wpływem przyrody, dopóty nie jest jeszcze w pełni istotą społeczną. Dla Tylora stan dzikości jest stanem pozbawionym historii. Historia rodzi się w chwili, kiedy człowiek uzyskuje dystans wobec środowiska przyrodniczego. Wówczas to zaczyna tworzyć środowisko ludzkie.

Warto zastanowić się także, czy w tej teorii, która broni idei ciągłości historycznej, nie mamy do czynienia z pewnymi bodaj przeblyskami koncepcji dyskontynuacji. Z problemem tym spotykamy się już u Comte'a, dla którego ludzkość rozwija się drogą postępu (kontynuacja), jednakże każde stadium rozwoju ludzkości stanowi pewną zamkniętą całość, rozwijającą się według sobie właściwych praw (a więc dyskontynuacja).⁴³ Nie ulega przecież wątpliwości, że Tylor nie widzi wytłumaczenia dla pewnych nowych wartości w postępie społecznym przy założeniu, że zmienność społeczna jest procesem absolutnie ciągłym. Na przykład nie potrafi obronić tezy darwinowskiej, że istnienie ludzkie jest prostą biologiczną konsekwencją istnienia zwierzęcego. Zdaniem Tylora, między tymi dwiema formami nie ma prostego wynikania. Należałoby tu raczej mówić — używając współczesnej terminologii marksistowskiej — o skoku jakościowym, który zadecydował o przekształceniu się życia biologicznego w życie społeczne. Tylor tym pojęciem oczywiście nie operuje, lecz uparcie wskazuje na niemożność prostego wywiedzenia człowieka jako istoty społecznej z natury przyrodniczej.

⁴¹ *Ibid.*, s. 57 i n.

⁴² *Ibid.*, s. 61.

⁴³ Por. Skaruga: *Comte...*, s. 78 i n.

Tylor nie traktuje też historii ludzkości jako prostego przechodzenia od stanu dzikiego przez barbarzyństwo aż do cywilizacji. Każda bowiem z tych całości społecznych zawiera jak gdyby swój stan cywilizacyjny i swój stan barbarzyński. Ciągłość społeczna polega na tym, że w stanie cywilizacji można doszukać się śladów stanu barbarzyńskiego, panującego poprzednio.

Jeśli zaś idzie o teorie Darwina — Tylor nie przeczy, że człowiek jest odroślem tego samego pnia, z którego wyłoniły się małpy. Sądzi jednak, iż w sposób czysto anatomiczny, czysto biologiczny nie jesteśmy w stanie wyjaśnić tajemnicy wyższości ludzkiego istnienia. Zresztą przewaga człowieka wobec zwierząt nie jest przewagą jego ludzkiego umysłu. Wręcz przeciwnie: rozwój umysłowy człowieka był „w niemalym stopniu” — jak powiada Tylor — „wynikiem używania rąk” jako narzędzi techniki.⁴⁴

Historia społeczeństwa to postęp narzędzi produkcji. Człowiek jest więc „zwierzęciem używającym narzędzi”.⁴⁵ Tylor nie przeczy, że zwierzęta także posługują się narzędziami, ale człowiek jest nie tyle istotą „używającą narzędzia”, lecz „produkującą narzędzia” i to w sposób celowy. Ten właśnie moment stanowi najistotniejszy element różnicujący owe dwa światy: zwierzęcy i ludzki. Celowa produkcja narzędzi u człowieka związana jest nie tylko ze świadomym procesem ich wytwarzania, ale i z przekazywaniem doświadczeń pokoleniom późniejszym. Problemem tym zajmuje się Tylor w VIII rozdziale *Antropologii* oraz wcześniej w II rozdziale *Cywilizacji pierwotnej*.

W tych tekstach Tylor śledzi historię narzędzi od najprostszych do najbardziej złożonych. Te najprostsze znajduje on „gotowe” w środowisku naturalnym.⁴⁶ Takimi „gotowymi” narzędziami posługują się dżicy. Dżicy, choć zanurzeni są jeszcze głęboko w przyrodzie, uzyskują minimalny wobec niej dystans, ponieważ uczą się wykorzystywać ją jako środek zaspokajania swoich potrzeb. Z czasem owe „gotowe” narzędzia produkcji, jak „drzewo, kamień, kość” ulegną coraz bardziej świadomej ludzkiej obróbce. Staną się z czasem narzędziami niewiele już przypominającymi przedmioty naturalne. Uzyskają one w pewnym momencie formę całkowicie społeczną, staną się tworem całkowicie ludzkim.

Można więc powiedzieć, że dystans wobec przyrody jest tak wielki, jak daleko sięgają narzędzia produkcji. Narzędzia oddalają człowieka od przyrody w tym sensie, że przyroda staje się świadomie przekształcanym przedmiotem zaspokajania potrzeb.

Historia maszyny jest historią kształtowania się ludzkich potrzeb, a co za tym idzie, ludzkiej świadomości. Śledząc jej dzieje, śledzimy w rzeczy-

⁴⁴ Tylor: *Anthropology...*, s. 79.

⁴⁵ *Ibid.*, s. 79.

⁴⁶ *Ibid.*, s. 18.

wistości wielorakie przekształcanie się istoty ludzkiej, która z pracującą przekształca się w kierującą i programującą proces produkcji.⁴⁷

Niezwykle ciekawą rzeczą jest to, że Tylor zdaje sobie sprawę, iż człowiek na pewnym poziomie rozwoju zaspokaja swoje potrzeby — jak pisze — „w sposób sztuczny”.⁴⁸ Wytwarza więc — jak powiada — sztuczne środki zdobywania pokarmu.⁴⁹

Każda forma sztuki użytkowej ma swoją ciągłą historię, zaczyna się z chwilą wytworzenia najbardziej prymitywnych i elementarnych środków zaspokajania potrzeb — aż do najbardziej wyrafinowanych. Dzieje narzędzi produkcji pokazują więc zarówno więź przyrodniczą człowieka z naturą, jak i społeczny proces odchodzenia od środowiska naturalnego. Wszystkie wartości społeczne okresu cywilizacji wywodzą się z pierwotnych doświadczeń człowieka, ale wskazują również, jak dalece człowiek odszedł od stanu naturalnego. Ukazanie społecznej historii form ludzkiego istnienia ma w teorii Tylora także wydźwięk moralny. Wiąże się on z przekonaniem o swoistej nieporównywalności kultur — z jednej strony (o tyle, o ile same dla siebie stanowią wartości niepowtarzalne), z porównywalnością ich (o tyle, o ile wywodzą się one z doświadczeń pokoleń minionych). Z tego względu, choć historia cywilizacji jest procesem stopniowym i ciągłym, składa się z pewnych względnie zamkniętych ogniw społecznych (całości społecznych), które winny być rozpatrywane same w sobie, ale także odnoszone do całości powszechnej. Tylko wtedy bowiem można przypisać im określone znaczenie i właściwe miejsce w szeregu pokoleń ludzkich.

DETERMINIZM W TEORII ROZWOJU SPOŁECZNEGO TYLORA

Rozpatrując cywilizację jako całość jednolitą Tylor układa swe schematy rozwojowe w oparciu o przypuszczalne prawa ogólne, którym człowiek i jego świat podlegał w procesie ewolucji. Prawa te Tylor przejmując z dziedziny nauk przyrodniczych na grunt nauki o kulturze. U podstaw przejętej przez Tylora teorii leży „jedność natury ludzkiej, niezmiennosc praw rządzących przyrodą, skutki konieczne przyczyn i oddziaływań, według których każdy fakt zależy od poprzedzającego i wpływa na każdy następny”.⁵⁰ Opowiada się więc za powszechnym determinizmem, bo „jeżeli prawo jakieś istnieje gdziekolwiek, to istnieje wszędzie”.⁵¹ Ale znowu, determinizm ten nie jest wyłącznie determinizmem czysto przyrodniczym. W odniesieniu do społeczeństw ludzkich prawami określają-

⁴⁷ *Ibid.*, s. 97.

⁴⁸ *Ibid.*, s. 104.

⁴⁹ *Loc. cit.*

⁵⁰ Tylor: *Primitive...*, t. I, s. 1.

⁵¹ *Ibid.*, s. 22.

cymi są prawa społeczne, nie zaś przyrodnicze. Determinizm przyrodniczy sprowadza się u niego właściwie tylko do akceptacji przekonania, że nie ma absolutnej antynomii między przyrodą a człowiekiem i że działanie praw przyrody dosięga z jednej strony również człowieka — z drugiej zaś aktywność społeczna ludzi jest rezultatem praw z natury ludzkich, albowiem uważając naukę o życiu ludzkim za gałąź przyrodoznawstwa należy „zdawać sobie sprawę zarówno ze strony moralnej, jak materialnej”⁵² Tylor akceptuje, w sobie właściwy sposób, stanowiska tych przedstawicieli przyrodoznawstwa, którzy „trzymają się [...] nauki Pitagorasa o porządku przenikającym wszechświat”. Twierdzą oni wraz z Arystotelesem, że „przyroda nie składa się [...] z ustępów bez związku”. Zgadniają się z Leibnizem, że „natura nie działa nigdy skokami” i na jego „wielkie prawo [...] że nic się nie dzieje bez dostatecznej przyczyny”.⁵³ Akceptuje tym samym koncepcję ciągłości dziejów, którą ustanawia powszechny proces — *continuum*. Ale w jakiejś mierze próbuje tę powszechną kontynuację ograniczyć.

Przeszkody pojawiające się w procesie badania obiektywnych praw natury ludzkiej są związane z istnieniem myślenia religijnego i metafizycznego. Przejawem ich są rozpowszechnione koncepcje wolnej woli ludzkiej, wedle których możliwa jest aktywność spontaniczna, niczym nie uwarunkowana i bezprzyczynowa. W przekonaniu Tylora aktywność ludzka podlega głębokim determinacjom, ponieważ „przyczyny określone i naturalne wpływają ogromnie na czyny ludzkie”.⁵⁴ Warto jednak zaznaczyć, że zdecydowanie odrzuca determinizm naiwny i mitologiczny, opierając się w swych podstawowych rozważaniach na determinizmie mechanistycznym a także w pewnej mierze na swoiście pojętej dialektyce. Nazbyt daleko posunięte analogie i badania porównawcze świadczą o jego mechanicyzmie. Polemizuje z tymi, którzy uważają, „że ogranicza on i krępuje wolną wolę człowieka, poniżając go do roli bezdusznej maszyny”.⁵⁵ Poddaje krytyce stanowisko tych badaczy, którzy nie stosują — jego zdaniem — dowodów etnograficznych i opisują fakty w oderwaniu od ich historii. Tak postępują, jego zdaniem, teologowie, którzy nie posiadają właściwej wiedzy na temat głównych zasad wiary wśród plemion pierwotnych i w związku z tym uważa, że takie ich postępowanie jest co najmniej nierozsądne, jak to „aby fizjolog spoglądał z pogardą [...] na dowody, wyprowadzone z niższych form życia i aby uważał budowę istot bezkręgowych za przedmiot, niegodny jego badań filozoficznych”.⁵⁶

⁵² *Ibid.*, s. 2.

⁵³ *Ibid.*, s. 1 i n., 22, 155, 248.

⁵⁴ *Ibid.*, s. 3.

⁵⁵ *Loc. cit.*

⁵⁶ *Ibid.*, s. 22.

Udowadniając istnienie ogólnych praw ruchu i postępu umysłowego Tylor sądzi, iż etnografia powinna zajmować się badaniem zabytków przeszłości tak jak „anatom, który czyni studia, o ile można na martwym ciele. Wiwisekcja denerwuje, ale badacz litościwy nie chce wywoływać cierpień bez potrzeby”⁵⁷, gdyż wyprowadzanie praw ogólnych z faktów nie mających współcześnie wielkiego znaczenia daje nieraz lepsze wyniki, niż „poszukiwania na polu filozofii i polityki nowożytniej”⁵⁸. Tylor wierzy, iż badania, które prowadzi są badaniami ściśle faktograficznymi. To też stanowczo stwierdza, iż „przypuszczenie, że prawa, którym podlegał duch ludzki, były inne w Australii, niż w Anglii, inne za czasów mieszkańców jaskiniowych, niż w czasach budowli żelaznych, byłoby równie niedorzecznym, jak myśl, że prawa związków chemicznych były odmienne za czasów tworzenia się pokładów węgla kamiennego, od dzisiejszych. Co było dotąd, będzie i nadal.”⁵⁹

Studia nad mową ludzką skłaniają Tylora do odrzucenia kategorii przypadku także rozważań nad działaniami i myśleniem ludzi. Mimo, iż etnologia jako nauka o człowieku jest ciągle jeszcze w stadium początkowym, to przecież nawet ona jest w stanie znaleźć pewne dowody na to, że „zjawiska, które się wydają najbardziej bezprzyczynowe, dadzą się jednak umieścić w szeregu przyczyn i skutków z taką pewnością, jak fakta mechaniki”⁶⁰. Zatem jest to jakiś determinizm mechanistyczny. Znajduje tu potwierdzenie teza D. Nolena, który referując poglądy Langego dowodził, że „takie właśnie pozytywistyczne pojęcie nauki, z której eliminuje się całkowicie subiektywizm, i która nakazuje ograniczyć się w badaniach do faktów powszechnych, czyli występujących w określonych warunkach zawsze i wszędzie, weryfikowalnych i modyfikowalnych, musi uznać w faktach mechaniki swój model. Dla uczonego świat staje się mechanizmem [...]”⁶¹. Tę charakterystykę z powodzeniem można odnieść również i do Tylora, który co prawda nie odrzucał determinacji przyrodniczych ze sfery życia społecznego, to jednak poszukiwał istoty społeczeństwa na płaszczyźnie ludzkiej aktywności, o czym świadczą jego rozważania na temat roli praktyki i narzędzi w życiu człowieka, chcąc w ten sposób złagodzić naturalistyczny wydźwięk swojej teorii procesu dziejowego. Ponieważ problem ten wykracza poza ramy powyższych rozważań, należy go tutaj jedynie zasynalizować.

⁵⁷ *Ibid.*, s. 144.

⁵⁸ *Loc. cit.*

⁵⁹ *Loc. cit.*

⁶⁰ *Ibid.*, s. 17.

⁶¹ Por. Skarża: *op. cit.*, przyp. 30, s. 39.

РЕЗЮМЕ

Настоящая статья посвящена концепции общественной эволюции Э. Б. Тайлера. Мыслитель считает, что процесс эволюции заключается в прохождении культуры через хронологические ступени развития в процессе самосовершенствования человека и его самокреации посредством труда. Общественный органицизм, лежащий в основе общественного эволюционизма, в теории Тайлера подвергается глубокому преобразению, которое выражается в убеждении, что цивилизационные структуры и всеобщая (глобальная) структура (которой является всеобщая история) в некотором смысле главенствуют над единоличной деятельностью человека, что цивилизационные структуры можно понять только в соотношении со всеобщей историей. Эти замечания относятся не только к общественной проблематике, но и к робкой попытке мыслителя преодолеть натуралистический оттенок общественного эволюционизма: Тайлер обращает внимание на невозможность происхождения человека прямо из естественной среды и в свою концепцию человека вводит размышления о роли инструментов в процессе развития цивилизации. Человек, по Тайлеру — существо общественное и как таковое не уместается в рамках естественного эволюционизма.

SUMMARY

This study is an attempt to present a part of Tylor's views concerning the concept of social evolution. The process of evolution, according to Tylor, consists in the transition of culture through the chronological stages of development in the process of human self-improvement and self-creation via work. Social organicism lying at the foundations of social evolutionism is subject in Tylor's theory to profound transformations. This is expressed in the contention that civilizational units as well as universal unity (i.e. universal history) are in a sense superior to the individual activities of man, and also that civilizational units can be understood only in juxtaposition with universal history. This discussion refers not only to problems of a social nature, but also to Hume's timid attempt to overcome the naturalistic implication of social evolutionism. Besides, he introduced into his concept of man speculations on the role of tools in the development of civilization. Tylorian man is a social being, and, as such, he is outside the scope of natural evolutionism.