



Cywilizacja jako proces. Część 3: Powrót idei?

Wojciech KLIMCZYK

WOJCIECH KLIMCZYK  <https://orcid.org/0000-0003-3331-1721>

Katedra Porównawczych Studiów Cywilizacji, Uniwersytet Jagielloński
E-MAIL: wojciech.klimczyk@uj.edu.pl

Abstract

Civilization as Process. Part 3: The Return of Ideas?

The first goal of the last in the series of articles called “Civilization as process” is to show how the notion of civilization was saved in academic discourse from being fully associated with imperialism and racism. While the text reconstructs how it happened, it nonetheless stresses that the doubts about the use of the term “civilization” in research have remained, even once its value-free, descriptive meaning was shaped. Essentialism based on racist and classificatory grounds still haunts civilizational studies, as can be seen in the scope and intensity of debate accompanying Samuel Huntington’s *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (1997), which has been accused of essentialism. In reaction to the spectacular but also dangerous theses by Huntington, theoretical inquiry into the notion of civilization has deepened, preparing the ground for contemporary resurgence in the academic discourse of civilization in singular – as a multivalent social process.

One of the possible understandings of the notion, arguably especially useful today – civilization as “pacification of the social” – is discussed in the final part of this essay. To make this discussion possible, the classic substantialist and pluralistic theory, especially as formulated by Koneczny, is analysed, and then the dynamization of the concept in Sorokin, Nelson, Braudel and Eisenstadt is discussed, leading to an introduction to the currently dominant paradigm in civilizational analysis that is the theory of civilizational identities. The article shows that the latter is not the final step in the development of civilizational theory but rather the reverse.

KEYWORDS: *civilization, civilizing process, pacification, civilizational identity, Feliks Koneczny*

SŁOWA KLUCZOWE: *cywilizacja, proces cywilizacji, pacyfikacja, tożsamość cywilizacyjna, Feliks Koneczny*

Omawiana w poprzednim artykule oceniająca, rasistowsko nacechowana odmiana idei cywilizacji w liczbie pojedynczej (misja cywilizacyjna) stopniowo cofała się pod naporem coraz silniej zaznaczającego się na początku XX wieku (przynajmniej w dziedzinie antropologii społecznej) relatywizmu kulturowego. Dojrzała antropologia podkreślała maestrię sposobów życia społeczności być może niecywilizowanych w sensie, jaki temu terminowi nadawały zachodnie elity, a jednak posiadających bogatą, wartościową kulturę. Warto zauważyć, że podobne wnioski już wcześniej nasuwały się myślicielom socjalistycznym, krytycznie nastawionym do „dobrodziejstw” cywilizacji przemysłowej. Krytykę tej ostatniej prowadzili utopiści tacy jak Charles Fourier, który pisał, że „cywilizowane społeczeństwo podnosi każdy występki, który barbarzyńcy uprawiali z prostotą, do skomplikowanego, dwulicowego, dwuznacznego, obłudnego sposobu bytu” (za Działoszyński 2018, 205). W dialogu z mitem „dobrego dzikusa” rodził się dyskurs pozytywnie wartościowanego prymitywizmu, rozumianego w kategoriach kultury alternatywnej, co kładło podwaliny pod badania kultur klas niższych, podobnie niezmanierowanych i witalnych jak badani przez antropologów „dzicy”, a także reanimujących pierwotne, zdrowe formy społecznego współżycia. Tak było choćby u inspirującego się brytyjską antropologią Friedricha Engelsa, pod którego piórem, jak zauważa Bartosz Działoszyński (2018, 251):

obraz dzikości staje się obrazem komunizmu pierwotnego [...]. Następuje zmiana orientacji historiozoficznej, bo projekt przyszłego społeczeństwa komunistycznego domagał się unaocznienia. Aby zobrazować społeczeństwo przyszłości, sięgnięto po obrazy społeczeństwa [wyobrażonej] przeszłości – jak najwcześniejszej, jak najbardziej odległej od zepsutej terażniejszości (oczywiście, tylko w pewnych jej aspektach).

W piśmiennictwie socjalistycznym dokonano totalnej krytyki cywilizacji rozbuchanego kapitalizmu, nie odżegnawszy się jednak od oświeceniowych ideałów egalitarnych. Engels potępiał współczesną cywilizację za porzucenie idei cywilizacji jako stanu wolności, równości i braterstwa (komunizmu). Właśnie jako protosocjaliści „dzicy” byli dla niego wzorem do



naśladowania, a nie obiektem do wykorzystania¹. To dowartościowanie rasowe i cywilizacyjne Innego pokrewne było pogłębiającej się także w innych dyskursach fascynacji kulturami nieeuropejskimi jako bardziej autentycznymi, uduchowionymi, co objawiało się z jednej strony choćby w rodzącej się sztuce modernistycznej pozytywnym orientalizmem, czyli do pewnego stopnia naiwnym uwzniośleniem odmiennych sposobów życia (powołującym do życia stereotypy), z drugiej jednak też swoistą dewaluacją Zachodu, w tym ideologii rasizmu. Nie miejsce tutaj, by po raz kolejny pisać dzieje zachodniej orientalistyki, jednakże wydaje się, że odegrała ona nie tylko tę rolę, którą opisał Edward W. Said (2018). Podobnie rzecz się ma z antropologią kulturową, wspomnianą powyżej, szczególnie tą ze szkoły Franza Boasa. Fascynacja ludzi Zachodu mądrością Wschodu, witalnością Czarnego Lądu i „indiańską” harmonią życia zgodnie z naturą przyczyniły się w istotny sposób do zdjęcia z ich podmiotów *odium* dzikości i barbarzyństwa. Ziemia na tym gruncie stawała się w wyobraźni coraz szerszej grupy zachodnich intelektualistów domem wielu cywilizacji, a nie przestrzenią szerzenia misji jedynej prawdziwej cywilizacji².

- ¹ Bardzo mocno należy podkreślić, że antropologia społeczna Engelsa zawarta w inspirowanym Lewisem H. Morganem dziele *Pochodzenie rodziny, własności prywatnej i państwa* (1884) stoi w sprzeczności, jeżeli chodzi o wartościowanie cywilizacji, z wcześniejszą publicystyką tegoż autora odnoszącą się do dziedziny stosunków międzynarodowych, którą szczegółowo zanalizował Andrzej Walicki (1996, 156–63), dochodząc do wniosku, że jego „teoria stosunków międzynarodowych sprowadza się w gruncie rzeczy do wiktoriańskiej koncepcji «historycznego prawa wyższej cywilizacji». W konflikcie między wyższą a niższą cywilizacją wyższa cywilizacja musi zwyciężyć, narzucić swe panowanie, i nikt nie powinien mieć w tej sprawie skrupułów moralnych: zwycięstwo wyższej cywilizacji leży bowiem w interesie ogólnoludzkiego rozwoju historycznego. «Mieć słuszność» w historii to tyle, co «być po stronie postępu», «być narzędziem cywilizacji». Cywilizacja zaś, zgodnie z prototypem wiktoriańskim, utożsamiona została przez Marksa i Engelsa z cywilizacją *zachodnią*, atlantycką, reprezentowaną przez zachodnią Europę i Stany Zjednoczone” (156–7). Taka konkluzja pozwala zestawić wczesnomarksistowską teorię stosunków międzynarodowych z darwinizmem społecznym i ideą misji cywilizacyjnej, jednakże ta teoria nie wywarła takiego wpływu na studia cywilizacji jak Engelsowska antropologia, szeroko cytowana w literaturze socjalistycznej, a później feministycznej.
- ² Co ciekawe, pojęcie cywilizacji przyjmuje się w sensie pluralistycznym i opisowym, blisko spokrewnionym z antropologiczną definicją kultury, na przełomie XIX i XX wieku również na gruncie rasistowsko nacechowanej części nauk społecznych, choćby pod piórem Gustava Le Bona w pracach *La civilisation des Arabes* (1884) i *Les civilisations de l'Inde* (1887). Co prawda uznawał on niezachodnie społeczeństwa za niezdolne do ucywilizowania na zachodnią modłę, niemniej chwalił, gdy tylko trwały przy swoich autonomicznych wartościach, które określał przy użyciu terminu „cywilizacja”, a nie „barbarzyństwo” (Saada 2015, 68–9).



Cywilizacyjny pluralizm jako nauka normalna – pierwsze dwie fale w studiach cywilizacji³

Choć na poziomie praktyki politycznej rasizm pozostawał twarzą misji cywilizacyjnej, w dyskursie naukowym był coraz częściej kwestionowany (Barkan 1992). Mimo to utrzymał się w obiegu akademickim co najmniej aż do lat 30. XX wieku, gdy nazizm znalazł w nim „naukowe” uzasadnienie swojej polityki rasowej (Schaff 2006)⁴. Równocześnie jednak poza Europą zaczęły się kształtować zainspirowane zachodnim dyskursem, ale adaptujące go do lokalnych warunków warianty teorii cywilizacji w istotny sposób podważające zachodni monopol na definiowanie tego pojęcia⁵. Przede wszystkim zaś na gruncie samych nauk o człowieku rasizm został w zasadzie zdyskredytowany jako narzędzie sztywnych, esencjalistycznych klasyfikacji.

a) Pierwsza fala studiów cywilizacji

W ten sposób dochodzimy do momentu, gdy pojawia się nie tylko pojęcie cywilizacji w liczbie mnogiej opisujące najszersze formy zbiorowej identyfikacji przekraczające horyzont narodowy (jego niemieckim odpowiednikiem jest koncepcja kręgów/światów kulturowych), ale też idea autonomicznej nauki o cywilizacjach jako sposobie badania historii powszechnej. Na różne sposoby były one w drugiej połowie XIX i pierwszej XX wieku opracowywane przez autorów, których można zaliczyć do pierwszej fali studiów cywilizacji: Heinricha Rükerta, Mikołaja Danilewskiego, Maksa Webera, Oswalda Spenglera, Emile’a Durkheima i Marcela Maussa czy wreszcie Feliksa Konecznego. W większości wypadków rasizm nie był już punktem odniesienia prowadzonych przez nich prac, nie zniknął jednak, jak zobaczymy, z dyskursu całkowicie⁶.

³ Fale w studiach cywilizacji wyróżniają Tiryakian 2004 (trzy) oraz Hall i Jackson 2007b (cztery). Mój podział powieliła tę drugą klasyfikację.

⁴ Na temat polityki rasowej III Rzeszy zob. Heinemann 2014. Odnośnie do powiązań rasizmu z ogólnoeuropejskim projektem eugenicznym (Włochy, Łotwa, Bułgaria, Portugalia) zob. Gawin i Uzarczyk 2010, 65–118.

⁵ Klasyczne prace nieeuropejskie ufundowane na micie cywilizacji w jej oświeceniowym sensie to Domingo Faustino Sarmiento, *Facundo: Civilización y Barbarie* z 1845 roku (tłum. ang. Sarmiento 2004) i Yukichiego Fukuzawy *Bunmeiron no gairyaku* (*Zarys teorii cywilizacji*) z 1875 roku (tłum. ang. Fukuzawa 2009). Odnośnie do rozwoju dyskursu cywilizacyjnego w Chinach zob. Fang 2019.

⁶ Podstawowymi źródłami informacji są dla mnie na tym etapie rozważań: Diec 2002, Fernández-Armesto 2008, Baradziej i Goćkowski 1997, Braudel 1999, Kieniewicz 2003, 29–35, Arnanon 2003, Tiryakian 2004, Hall i Jackson 2007a, Katzenstein 2010.



Dorobek klasycznych, pluralistycznych i substancjalistycznych studiów cywilizacji szczegółowo omawia Joachim Diec w książce o wymownym tytule *Cywilizacje bez okien* (2002), więc pozwolę sobie tylko na wskazanie najważniejszych z punktu widzenia obecnych rozważań kwestii. To właśnie prowadzona przez pionierów naukowych studiów cywilizacji debata nad znaczeniem pojęcia sprawiła, że zaczęło być ono przede wszystkim traktowane jako odnoszące się do całościowo pojmowanych kulturowych „rzeczy”, „metod życia zbiorowego” (określenie Konecznego), które wchodzi ze sobą w kontakt, nierzadko mający charakter starcia. We współczesnych studiach cywilizacji pisze się o tej pierwszej fali studiów cywilizacji (ale też jej specyficznym epigonie, jakim jest Samuel Huntington) jako zbudowanej na teorii „kul bilardowych” (Hall i Jackson 2007b, 5). Wypracowane w tym nurcie analizy w różnych proporcjach łączyły pracę opisowo-analityczną z rozważaniami historiozoficznymi, różną też terminologię stosowały, by uchwycić zróżnicowanie sposobów zbiorowego życia, które odsłania przed badaczem historia. Łączyło je jednak jedno – dążenie do myślenia o historii na skalę globalną, z najszerzej możliwej perspektywy i (w części przypadków) nieposkromiona niemal pasja klasyfikacyjna.

Rückert wyszczególniał „kulturowo-historyczne Indywidua”, wprowadzając równocześnie pojęcia: „kulturowego kręgu” (niem. *Kulturkreis*), które podchwycili potem i przekształcili niemieccy antropologowie: Leo Frobenius i Fritz Graebner⁷, oraz „kulturowego świata” (niem. *Kulturwelt*) (Diec 2002, 19). U Webera najszerzą w sensie geograficznym jednostką analizy również były kulturowe światy, względnie kręgi (Arnason 2003, 87–8), choć analizując je, niemiecki socjolog zwracał uwagę na inne rejestry kultury niż bardziej materialistycznie zorientowani antropologowie. Chociaż da się odnaleźć u niego ślady rasistowskiego światopoglądu w postaci silnego eurocentryzmu (web 01), był jednak Weber znacznie bardziej ostrożny, gdy chodzi o wartościowanie poszczególnych cywilizacji niż Arthur de Gobineau czy Gustav Le Bon. Jeszcze mocniej relatywizm kulturowy odcisnął ślad na tym, jak pojęcie cywilizacji zostało opracowane przez Durkheima i Maussa, którzy postrzegali cywilizacje jako ponadnarodowe zjawiska społeczne, pozbawione wyraźnych granic i wykazujące tendencje do rozprzestrzeniania się, w skrócie: *moral milieu*⁸.

⁷ Frobenius napisał *Der westafrikanische Kulturkreis* (1897), a Graebner usystematyzował teorię w *Die Methode der Ethnologie* (1911).

⁸ Wyrażenie to pojawia się w Durkheim i Mauss 2006, 37. Szerzej ideę cywilizacji – jako rodzin społeczeństw, cechujących się swoistymi formami uspołecznienia – przedstawia Mauss 2004. W obu tekstach uderza nacisk kładziony na niewyraźny charakter cywilizacyjnych granic,



Nie znika w tym socjologicznym ujęciu pojęcie cywilizacji w liczbie pojedynczej, ale odnosi się ono do kultury jako cechy ludzkiego gatunku w sensie podobnym do tego, jaki nadał mu Edward Burnett Tylor. Podobnie jest u Spenglera, Danilewskiego i Konecznego, którzy również wciąż używali terminów „kultura”, „cywilizacja” w liczbie pojedynczej, choć inaczej określali strukturę kultury⁹. Autorów tych nie satysfakcjonowało po prostu rejestrowanie zróżnicowania kulturowego/cywilizacyjnego świata. Inaczej niż socjologowie pragnęli oni zrekonstruować sens historii, porównując ze sobą cywilizacje (u Spenglera wysokie kultury [niem. *Hochkulturen*]¹⁰) pod względem wewnętrznej złożoności, moralnego charakteru oraz dziejowej misji.

Danilewski pisał o etnicznie ugruntowanych typach kulturowo-historycznych, nazywanych też samoistnymi cywilizacjami, skupiając się przede wszystkim na porównaniu Zachodu z Rosją, którą postrzegał jako cywilizację potencjalnie najdoskonalszą¹¹. Spengler zainteresowany był w szczególności większą liczbą „kultur wysokich”, skupiając się jednak na losach Zachodu jako kultury faustycznej, z wiodącym w niej udziałem Niemców. Ubolewał nad jej postępującym upadkiem, ale równocześnie szukał na niego lekarstwa w postaci germańskiego imperium (Diec 2002, 160–1). Za ten

dynamiczny charakter form uspołecznienia, sferę ideową, choć wciąż postrzega się cywilizacje także jako fizyczne obszary.

⁹ W centrum teorii wyższych kultur Spenglera stała idea duszy kultury wyrażanej przez prasympol. Danilewski z kolei pisał o czterech kategoriach ludzkiej działalności, które składają się na model typu kulturowo-historycznego samoistnej cywilizacji: działalność religijna, kulturalna, polityczna i społeczno-gospodarcza (Diec 2002, 30–2). Koneczny (2015, 181–6) przedstawił teorię ludzkiego quincunxu, składającego się ze zdrowia, dobrobytu, moralnego dobra, prawdy, piękna, który to rozszerzony o stosunek do czasu oraz prawo wyznacza według niego ogólną strukturę cywilizacji jako metody życia zbiorowego (por. Gawor 2002, 47–55). W ujęciu Konecznego kultury są częściami składowymi cywilizacji, niższą, ale też ściślejszą formą społecznej integracji. Ciekawą interpretację idei Konecznego przynosi Goćkowski 1997.

¹⁰ Spengler (2001, 48) definiował cywilizację w sposób korespondujący z charakterystycznym dla kultury niemieckiej negatywnym jej postrzeganiem: „Każda kultura ma [...] własną cywilizację. Oba te terminy, mające dotąd oznaczać jakąś nieokreśloną różnicę etyczną, w niniejszym studium zostały po raz pierwszy ujęte w sensie periodycznym, jako wyraz ścisłego i koniecznego następstwa organicznego. Cywilizacja jest nieuniknionym przeznaczeniem kultury. Osiągamy tu najwyższy punkt widzenia, z perspektywy którego możemy rozwiązać ostateczne i najtrudniejsze kwestie morfologii historycznej. Cywilizacje są najbardziej zewnętrznymi i sztucznymi stanami, do których jest zdolny wyższy rodzaj ludzkości. Stanowią zakończenie; następują po stawianiu się jako to, co się stało; po życiu jako śmierć; po rozwoju jako skostniałość; po wsi i duchowym dzieciństwie jako intelektualna starość oraz kamienne, petryfikujące umysły i serca metropolie. Stanowią nieodwołalny kres, ku któremu wciąż wiedzie droga najgłębszej konieczności”.

¹¹ Znakomite opracowanie teorii cywilizacji Danilewskiego daje Diec 2002, 29–110.



pangermanizm, choć nie tylko, ganił go tworzący w kontrze do Spenglerowskiej metafizyki naukę o cywilizacji Koneczny, skądinąd myślący o historii pod pewnymi względami podobnie – jako polu zmagania najwyższych form zbiorowej integracji.

Tym, co łączyło Danilewskiego, Spenglera i Konecznego, różniąc ich równocześnie od Webera, Durkheima i Maussa, było bezkompromisowe przekonanie o tym, że ludzkość jest jedynie abstrakcją, względnie kategorią biologiczną. Danilewski twierdził, że cywilizacje kształtują się na bazie odmiennych materiałów etnograficznych i porównywał je do gatunków zwierząt, co prowadziło do sformułowania prawa nieprzenikalności typu. Jak rekonstruuje Diec (2002, 56): „cywilizacje pozostają wobec siebie w relacji strukturalnej odpowiadającej relacji kodów genetycznych w biologii. W ten sposób cywilizacje strukturalnie sobie obce, podobnie jak osobniki różnych gatunków, nie mogą wydawać potomstwa”. Historia powszechna to zatem równoległe dzieje typów kulturowych wyrażających fundamentalnie odmienne etnosy. Spengler z kolei większą wagę przykładał do języka i duchowości niż do etniczności, postrzegając wysokie kultury w kategoriach superorganizmów. Również on jednak należał do nurtu „zwolenników nieliniowej historii świata, opartej na ograniczonym trwaniu ciągów monadycznych” (Diec 2002, 157). Koneczny szukał podstaw cywilizacji jeszcze gdzieś indziej, odrzucając tezy o ich materialnej, rasowej (etnicznej) czy też językowej bazie, ale i on postrzegał je jako byty całkowicie rozłączne: „największe odłamy ludzkości” (2015, 204), które – tak samo jak rasy – nie powinny się mieszać. Właśnie na Konecznym, jako zwolenniku nauki o cywilizacjach, pozwolę sobie skupić się trochę mocniej.

b) Feliks Koneczny i cywilizacyjny segregacjonizm

Zdefiniowawszy cywilizację jako metodę ustroju życia zbiorowego, Koneczny stwierdzał, że „Cywilizacja [w liczbie pojedynczej] jakaś istnieje wszędzie, gdziekolwiek istnieje życie zbiorowe”. Natychmiast jednak dodawał: „Ale życie to nie musi obejmować wszystkich [...] kategorii bytu; ustrój życia zbiorowego może być niekompletny”. A zatem: „Mogą być cywilizacje pełne i niepełne, jednostronne, wielostronne i wszechstronne, jednolite i mniej więcej mieszane, oryginalne i naśladowane, w całości lub częściowo” (2015, 206). Przypomina to dualizm myślenia o cywilizacji, który Działoszyński odnalazł już u Gobineau. Okazuje się, że choć Koneczny pod wieloma względami był w stosunku do naukowego rasizmu sceptyczny, to jednak podzielał z nim podstawowe założenie – omawiany przeze mnie esencjalizm kulturowy i powiązany z nim segregacjonizm.



W pewnym momencie Koneczny pisze wprost: „A jednak nie brak w wywodach Gobineau rzeczy prawdziwych i poglądów trafnych. Zarzucił przesąd o równości i skutkiem tego dochodził nieraz do wniosków słusznych. [...] Mylnym atoli jest wyjaśnienie najprawdziwszych spostrzeżeń rasą” (2015, 262). Tę ostatnią Koneczny przyjmuje jedynie jako kategorię biologiczną¹². Odrzuca w związku z tym pojęcie rasy psychicznej, które u Danilewskiego przyjmuje postać genetycznego pierwszeństwa czynnika etnopsychologicznego (Diec 2002, 88). Sprzeciwia się też koncepcji hierarchii ras. A jednak, jak pisze, ostatecznie: „Zachodzi pewna analogia pomiędzy rasami a cywilizacjami, mianowicie co do krzyżowania. Jak krzyżują się pomyślnie tylko bliskie sobie gałęzie ras, podobnież dodatnie krzyżowanie może nastąpić tylko pomiędzy kulturami tej samej cywilizacji – i wykazuje to cały przebieg dziejów”. Co więcej: „Przy całej analogii zachodzi atoli ważna różnica w tym, że rasa czystą być nie musi – ale cywilizacja musi być czystą” (Koneczny 2015, 268).

W być może zbyt efektownym skrócie można powiedzieć, że rasizm w charakterze ostatecznego źródła klasyfikacji materiału ludzkiego na nierówne sobie odmiany zastąpił pod piórem Konecznego cywilizacjonizm. Biologia nie daje odpowiednich podstaw, by zdezawuować pojęcie ludzkości. Robi to dopiero nauka o cywilizacji, która jest prawdziwą lekcją klasyfikacjonizmu o segregacjonistycznych intencjach, choć bynajmniej nie ma już prowadzić do cywilizacyjnej misji Zachodu. Dzieje powszechne stają się w tym ujęciu areną starcia konkurujących ze sobą cywilizacji, które niewiele różni się od idei *Rassenkampf* wypracowanej na gruncie darwinizmu społecznego¹³:

Każda cywilizacja, póki jest żywotną, dąży do ekspansji; toteż gdziekolwiek zetkną się z sobą dwie cywilizacje żywotne, walczyć z sobą muszą. Wszelka cywilizacja żywotna, nie obumierająca, jest zaczepną. Walka trwa, dopóki jedna z walczących cywilizacji nie zostanie unicestwiona; samo zdobycie stanowiska cywilizacji panującej walki bynajmniej nie kończy. Jeżeli istniejące obok siebie cywilizacje mieszczą się obok siebie w obojętnym spokoju, widocznie pozbawione są sił żywotnych. Wypadek taki kończy się często kompromisem w jakiejś mieszaninie mechanicznej, w której nastaje obojętna stagnacja, a z niej wytworzy się z czasem istne bagno acywilizacyjności (Koneczny 2015, 401).

¹² „Rasa jest to somatyczna odmiana gatunku zoologicznego” (Koneczny 2015, 222).

¹³ Klasyczną postać teorii walki ras sformułował Ludwik Gumplowicz w pracy *Der Rassenkampf* z 1883 roku. Jej związek z kształtowaniem się studiów cywilizacji pozostaje do zanalizowania.



Oświeceniowe w duchu marzenie o ogólnoludzkiej metodzie ustroju życia zbiorowego, o cywilizacji wszechludzkiej¹⁴ jest według Konecznego niebezpieczną mrzonką: „Nie ma syntez; są tylko trujące mieszanki. Cała Europa choruje obecnie na pomieszanie cywilizacji; oto przyczyna wszystkich «kryzysów»” (Koneczny 2015, 404). W gruncie rzeczy zbyt skomplikowana jest wizja upadku Zachodu jako całego pakietu społecznych i kulturowych zmian, którą można znaleźć u Spenglera. Tak jak dla Gobineau przyczyną degeneracji społecznej było mieszanie się ras, dla polskiego historyka jest nim mieszanie się cywilizacji. Koneczny sprowadza ostatecznie sens swoich badań i postulowanej przez siebie nauki cywilizacji do wyrazistego aforyzmu, który, jak pisze, „[...] stanowi u mnie dorobek i wynik prac całego życia: Nie można być cywilizowanym na dwa sposoby” (2015, 406).

Ostatecznie celem nauki o cywilizacjach staje się odnalezienie właśnie wykluczających się, walczących ze sobą sposobów, na jakie można być cywilizowanym, które grupują społeczeństwa i kultury w najszersze możliwe całości. W ten sposób ustalony zostaje tożsamościowy horyzont, poza który jednostka nie może wykroczyć, skoro ludzkość jako kategoria kulturowa jest fantazmatem. Nie można być po prostu człowiekiem, tak jak nie można być obywatelem świata. Obywatelstwo jest możliwe tylko jako przynależność narodowa, a człowieczeństwo jako przynależność cywilizacyjna do konkretnego, jednego tylko bytu.

¹⁴ Mniej więcej w tym samym okresie sformułował to marzenie Florian Znaniecki, na którego Koneczny czasem się powołuje w *O wielości cywilizacji*. Znaniecki pisał: „cywilizacja wszechludzka, jeżeli powstanie, różnić się będzie od cywilizacji narodowych nie tylko tym, że cała ludzkość w niej będzie uczestniczyła. Będzie ona także cywilizacją *humanistyczną*, z przewagą kultury duchowej, podczas gdy wszystkie dotychczasowe cywilizacje były naturalistyczne, z przewagą kultury materialnej. Będzie to cywilizacja *społecznie harmonijna*, wolna od konfliktów i antagonizmów, które przepełniają dzieje dzisiejszych cywilizacji. Będzie to wreszcie cywilizacja *płynna*, o równowadze dynamicznej, w której swobodna twórczość będzie normalną funkcją kulturalną jednostek i grup ludzkich, nie potrzebującą przełamywać oporów i nie powodującą kryzysów, jak w dotychczasowych cywilizacjach o równowadze stałej lub statycznej” (Znaniecki 1974, 22–3). Samo pojęcie cywilizacji Znaniecki zrównuje z pojęciem kultury w szerokim sensie antropologicznym. Grupa kulturowa wyłania się wtedy, „gdy jakaś swoista grupa społeczna łączy w jedno *społeczeństwo* wszystkie grupy, do których należą uczestnicy pewnej wspólnoty, i zarazem *jednoczy* wszystkie systemy i wzory kulturalne, którymi żyją członkowie tych grup, jako *wspólną cywilizację* tego społeczeństwa” (Znaniecki 1974, 16). Więcej na temat teorii cywilizacji u Znanieckiego zob. Hałas 1997.



c) Studia cywilizacji – druga fala

Na tak nakreślonej kanwie – równolegle, co warto zauważyć, do realistycznej teorii stosunków międzynarodowych¹⁵ – kształtowała się w kolejnych latach substancjalistyczna teoria cywilizacji, kulminując kontrowersyjną pod wieloma względami, ale bardzo w sumie bliską ogólnych założeń Konecznego pracą Huntingtona *Zderzenie cywilizacji*¹⁶. Zanim pojawiło się to politologiczne dzieło, zahaczające też o dziedzinę stosunków międzynarodowych, wiodącą rolę w studiach cywilizacji odgrywali historycy przedstawiający konkurencyjne w stosunku do siebie wykazy cywilizacji sporządzone w oparciu o różne kryteria i proponujące mniej lub bardziej widoczne hierarchie. Wśród tych badaczy drugiej fali studiów cywilizacji wyróżnić warto Arnolda J. Toynbeego¹⁷, Carrolla Quigleya (1979) i Williama McNeilla (1961). Okres ten cechowała stosunkowo mało zaawansowana debata teoretyczna na temat samego pojęcia, którego albo nie definiowano w sposób jednoznaczny (Toynbee), albo też definiowano je w sposób mało oryginalny (Quigley¹⁸, McNeill¹⁹), wciąż poruszając się na terenie wyznaczonym przez Danilewskiego, Spenglera i Konecznego, na którym podstawowym zadaniem

¹⁵ Zaczynem realistycznej teorii stosunków międzynarodowych stały się prace Edwarda Halletta Carr'a *The Twenty Years' Crisis, 1919–1939: An Introduction to the Study of International Relations* z 1939 roku (wyd. pol. Carr 2021) i Hansa Morgenthaua *Politics Among Nations: The Struggle for Power and Peace* z 1948 roku (wyd. pol. skrócone: Morgenthau 2010). W obu dziełach stosunki międzynarodowe pojmowane są jako zmagania (walka) o potęgę, swoisty *Nationenkampf*.

¹⁶ Kontrowersje, jakie książka wzbudziła, szczegółowo omawiają choćby Katzenstein 2010, 7–10; Hale i Laruelle 2021. Zob. też Todorov 2010.

¹⁷ Toynbee w latach 1934–1961 opublikował dwunastotomowy cykl *A Study of History*, którego bohaterem są właśnie dzieje różnych, rozłącznie traktowanych cywilizacji podzielonych na cywilizacje główne, poronione (ang. *aborted*) i zatrzymane w rozwoju (ang. *arrested*). W języku polskim ukazał się wybór Toynbeego 2000. Syntetyczne omówienie teorii Toynbeego daje choćby Kowalska 2011.

¹⁸ Według Quigleya cywilizacja jest odmianą społecznego zgrupowania, a więc rodzajem społeczności bardzo dużych rozmiarów. Zgrupowanie to cechuje produkcja dóbr, pismo oraz miejskie życie (1979, 76). Te same wyznaczniki cywilizowanego stanu spotykamy już w literaturze XVIII i XX wieku.

¹⁹ Jak przyznaje sam autor w eseju opublikowanym 30 lat po napisaniu książki, jego definicja cywilizacji oparta została na archeologicznej definicji cywilizacji V. Gordona Childe'a, wedle której cywilizacje to społeczeństwa, w których specjalizacja zawodowa doprowadziła do ukształtowania się zaawansowanych umiejętności (ang. *high skills*) administracyjnych, militarnych, rzemieślniczych, piśmienniczych i artystycznych. Definicja ta być może rzeczywiście pozwala odróżnić cywilizacje od neolitycznych społeczności wiejskich, jak chce McNeill, ale z całą pewnością nie jest ani oryginalna, ani klarowna, bo nie wiadomo, co czyni umiejętności zaawansowanymi (McNeill 1991, 23).



badacza było sporządzenie wykazu poszczególnych metod ustroju życia zbiorowego oraz ustalenie ich miejsca w hierarchii. Pytano o to, które są najszerwsze, które pełne, kiedy kultura przerasta w cywilizację, które kultury mają w sobie cywilizacyjny potencjał. Odpowiedzi na te pytania miały ułożyć się w sensowną opowieść o globalnej historii. Opowieść z kluczem religijnym u Toynbeego, ekonomicznym u Quigleya, politycznym u McNeilla. Jak przyznał ten ostatni otwarcie, ich kontekstem kulturowym były zmagania o prymat cywilizacyjny w powojennym świecie i chęć dowartościowania w nich cywilizacji własnej: chrześcijaństwa (Toynbee), Zachodu (Quigley, McNeill). W tym ujęciu cywilizacje pozostawały monumentalnymi obiektami na arenie historii.

Dynamizacja teorii cywilizacji – trzecia fala

Przedstawione w niezwykle szeroko zakrojonych, ale i pogmatwanych klasyfikacjach podziały ludzkości na części składowe, przypominające monady spotkało się dość wcześnie z krytyką badaczy wyczulonych na rolę kontaktów międzykulturowych w dziejach i na fakt, że czystość cywilizacyjna poszczególnych społeczeństw (nie mówiąc już o jednostkach) jest raczej wyjątkiem niż regułą. Pierwszą taką całościową krytykę klasyfikacji cywilizacji jako sztywno od siebie oddzielonych bytów o quasi-materialnym charakterze znaleźć można u Pitrima Sorokina, działającego w USA socjologa rosyjskiego pochodzenia²⁰. Sorokin podkreślał, że cywilizacje, czasem nazywane przez niego „supersystemami”²¹, są to dynamiczne, otwarte na zmiany, niecechujące się wyraźnymi granicami zespoły przekonań, a nie wewnątrznie jednolite, koherentne i stosunkowo stabilne struktury społeczne. W ten sposób rozwijał myśli rzucone przez Durkheima i Maussa, ale też Konecznego, który również podkreślał, że cywilizacja nie jest życiem zbiorowym po prostu, a jego metodą. Polski historyk stwierdzał jednak, jak pamiętamy, że cywilizacje nie mogą się mieszać. Sorokin uważał dokładnie odwrotnie.

²⁰ Działoszyński (2018, 283–91) szczegółowo referuje krytykę prac Danilewskiego, Spenglera i Toynbeego przeprowadzoną przez Sorokina. Zob. też Wilkinson 2017.

²¹ Najczęściej terminu „cywilizacja” używał Sorokin w sensie potocznym, w odniesieniu do kulturowej geografii, np. „cywilizacja zachodnia”. Zdarzyło mu się jednak zrównać go z terminem „supersystem”, którego teorię szczegółowo opracował. Supersystem u Sorokina to kolektywnie wypracowywana mentalność, zinstytucjonalizowany sposób postrzegania i przeżywania świata, spójny wewnętrznie światopogląd (Perrin 2017, 114). Blisko już stąd do teorii cywilizacji Shmuela Eisenstadta.



Jeszcze historyczną wagę mieszania się cywilizacji podkreślał amerykański socjolog Benjamin Nelson, zajmujący się kontaktami między społecznościami, kształtowaniem się heterogenicznych, a przez to szczególnie witalnych przestrzeni kulturowych na ich styku nazywanych cywilizacyjnymi kompleksami (ang. *civilizational complexes*). W jego ujęciu to międzycywilizacyjne spotkania (ang. *intercivilizational encounters*) stanowiły dynamo historii, a nie ich wrogię współistnienie (Nelson 1981). Zainspirowany tymi ujęciami McNeill, pisząc po latach przedmowę do *The Rise of the West*, dokonał samokrytyki właśnie za urzeczowienie pojęcia i przesadne podkreślanie cywilizacyjnych barier, wysuwając równocześnie na pierwszy plan analizy cywilizacyjnej kanoniczne teksty z różnych kręgów kulturowych jako nośniki podstawowych sensów nadawanych przez społeczeństwa swoim doświadczeniom. To właśnie stymulowane przez nie procesy nazwał cywilizacjami (McNeill 1991). Gdy dodamy do tego rosnącą stopniowo od końca lat 60. XX wieku popularność teorii procesu cywilizacji Norberta Eliasa (2011), unikalnej na tle klasyfikacjonizmu głównego nurtu studiów cywilizacji, wyłania się nam podstawa, na której budować będzie kolejne, trzecie już pokolenie teoretyków cywilizacji, dynamizujące to pojęcie i poświęcające dużo wysiłku jego teoretycznej analizie.

We współczesnych studiach cywilizacji jest już czymś oczywistym wiązanie jej z pojęciem kultury w jego szerokim, antropologicznym ujęciu. Nie chodzi jednak o zrównanie terminów, jak u Tylora, ale o wyszczególnienie pewnego poziomu rzeczywistości kulturowej, pewnych specyficznych sposobów przeżywania rzeczywistości, horyzontów ludzkiego doświadczenia, które można określić jako cywilizacyjne. W tym wydaniu studia cywilizacji sytuują się na pograniczu historii i antropologii, zgodnie z zaleceniem Philipa Bagby'ego, względnie na styku historii i socjologii, jak w szkole Shmuela Eisenstadta²². W obu perspektywach kluczowe jest położenie nacisku na dynamiczny, procesualny charakter każdej poszczególnej cywilizacji oraz na to, że wszystkie one mają charakter bytów nie fizycznych, a wyobrażonych. Jak to bardzo mocno podkreślił wybitny polski przedstawiciel tej dynamicznej teorii Jan Kieniewicz: „Istnieją tylko społeczeństwa i wytwarzane przez

²² Bagby przedstawił swoją definicję cywilizacji jako największych całości dających się wyróżnić na drodze analizy kulturowej w *Kulturze i historii* (1975, 233). Co ciekawe, definicja ta jest bardzo bliska rozumieniu cywilizacji przez Toynbeego, którego dzieło w wymienionej książce Bagby ocenia bardzo negatywnie. Z kolei wybór kluczowych studiów Eisenstadta w tłumaczeniu na język polski przynosi Eisenstadt 2009. Warto zauważyć, że na polskim gruncie ich perspektywy spotkały się w badaniach twórcy Katedry Porównawczych Studiów Cywilizacji UJ – Andrzeja Flisa, który cywilizację definiował jako „kulturę społeczeństw miejskich utrwalaną i rozwijaną za pomocą pisma i zaawansowanej techniki” (Flis 2003, 84).



nie organizacje. Cywilizacja jest stanem, sposobem życia dla ludzi różnych kultur i narodów” (Kieniewicz 2003, 15).

By tę ideę doprecyzować, warto przywołać słowa izraelskiego socjologa Shmuela Eisenstadta (2009, 34): „Cywilizacja [może być zdefiniowana] jako połączenie ontologicznych lub kosmologicznych wizji z definicją, konstrukcją i regulacją głównych obszarów społecznego życia i interakcji”. Bardziej niż pragmatyczna użyteczność tej definicji istotna jest dla nas ogólna wymowa jej gęstej frazy. Dla Eisenstadta cywilizacja jest zespoleniem w jedno wizji i regulacji, ideału i porządku. Takie postawienie sprawy oznacza konieczność łącznej analizy symboliki i polityki jako współzależnych wymiarów cywilizacji. Co więcej jednak, na pierwszym planie wyraźnie lokuje się dyskursywny charakter cywilizacji, które dla Eisenstadta choć wciąż są „rzeczami”, to są rzeczami przede wszystkim myślanymi, a w zasadzie sposobami myślenia o świecie i tego świata przeżywania²³.

Nie tylko Eisenstadt zdawał sobie już w latach 80. poprzedniego stulecia sprawę z tego, że cywilizacje nie są „kulami bilardowymi” na stole świata, choć na realny świat oddziałują. Także francuski historyk społeczny Fernand Braudel przekonywał, że tradycyjne rozróżnienie na materialną cywilizację (gospodarka, technologie, przedmioty codziennego użytku) i niematerialną kulturę (przekonania, idee, teksty kultury) jest sztuczne, co szczególnie widać w dobie współczesnego kryzysu cywilizacyjnego, którego przejawem jest dla Braudela pilnie domagająca się zasypania, choć w gruncie rzeczy pozorna, przepaść między sferą techniczną i moralną (Braudel 1999, 304–13) Cywilizacja jest, cytuje francuski historyk Margaret Mead: „tym, czego człowiek już nie będzie mógł zapomnieć. [...] są to wspólne już dziś i bezosobowe podstawy wszelkiej kultury szczegółowej pewnego poziomu” (za: Braudel 1999, 289). Jak widać, powraca tu pojęcie cywilizacji w liczbie pojedynczej, choć ujęte nie w oświeceniowym, moralnym sensie, ale opisowo: jako fundamenty tylko do pewnego stopnia (albo na pewnym poziomie) odmiennych form życia.

Oczywiście Braudel nie rezygnuje z cywilizacyjnego pluralizmu, jak nie rezygnował z niego Eisenstadt. W *Gramatyce cywilizacji* (2006) nakreślony został pogląd, że cywilizacje to ponadlokalne, w gruncie rzeczy abstrakcyjne, najbardziej ogólne horyzonty, na których tle toczą się lokalne, konkretne, poszczególne ludzkie życia. Horyzonty te jednak są emanacjami cywilizacji w liczbie pojedynczej jako faktu historycznej ciągłości oraz dążenia do

²³ Do bardzo podobnych wniosków dochodzi też Jaroslav Krejčí, który definiuje cywilizacje jako style społeczne powiązane z konkretnymi zestawami idei, konkretnymi światopoglądami (Krejčí 2004, 9). Warto zauważyć, że w tytule książki pojawia się cywilizacja w liczbie pojedynczej, choć istotą badań autora jest porównywanie cywilizacji.



rozwoju własnej formy życia. Poszczególne cywilizacje nie są rzeczami, a procesami, nieustannymi przewartościowaniami, wariacjami na źródłowe tematy, które okazują się często po tych przeróbkach nie do poznania.

Idąc tym tropem, można stwierdzić, że myślenie o cywilizacjach wyłącznie w kategoriach geograficznych choć nie jest błędem, to prowadzi do niebezpiecznego w gruncie rzeczy podkreślania raczej różnic niż podobieństw między nimi. Na tym tle rodzą się takie teorie jak (późniejsza niż *Gramatyka cywilizacji*) koncepcja „zderzenia cywilizacji”, trzymające się mimo wszystko esencjalizmu i segregacjonizmu²⁴. Braudel, podobnie jak Eisenstadt, szukał raczej wspólnego mianownika „procesu cywilizacji” (rozumianego szerzej niż u Eliasa) niż celebrowanych przez Gobineau, Danilewskiego czy Konecznego różnic między cywilizacjami. W tym ujęciu najistotniejsze dla zrozumienia procesu cywilizacji jest dostrzeżenie pewnego (ogólnoludzkiego?) impulsu: by wychodzić poza najbardziej bezpośrednie, materialne ramy życia. Karl Jaspers, którym mocno inspirował się Eisenstadt, pisał w podobnym kontekście o „uduchowieniu”, będącym podstawową cechą epoki osiowej, gdy rozpoczął się, według Jaspersa, właściwy proces cywilizacji (Jaspers 2006, 19). Cywilizacje historyczne okazują się w tej perspektywie wariantami pewnej uniwersalnej „opowieści”, której istotą jest nadawanie sensu ludzkiemu bytowi poprzez odniesienie go do w ten czy inny sposób koncypanego „niehumanistycznego” Innego (bogów, Boga, kosmosu itp.). W tle tej opowieści są zawsze wojna i pokój, połączone dialektyczną relacją. Jak stwierdza Jaspers (2006, 19), w momencie uduchowienia człowieczeństwa

spokój biegunowości ustępuje miejsca niepokoju przeciwieństw i antynomii. Człowiek nie jest już bezpiecznie zamknięty w sobie. Staje się siebie niepewny, a tym samym otwarty na nowe, bezgraniczne możliwości. Może słyszeć i rozumieć to, o co dotąd nikt nie pytał i czego nikt nie głosił. Niestłyszalne staje się jawne. Wraz z jego światem i sobą samym człowiekowi dane jest poczucie bytu, ale nie w sensie ostatecznym; pytanie pozostaje.

Pytaniem, które człowiek zadaje, jest pytanie o tożsamość. W najszerszym sensie zatem proces cywilizacji rozumieć można jako kształtowanie zbiorowej tożsamości, co wiąże się z konstytuowaniem się struktur społecznych,

²⁴ Huntington (1997, 46) stwierdza: „Cywilizacje nie mają wyraźnie wytyczonych granic, nie wiadomo dokładnie, gdzie się zaczynają i gdzie kończą. Ludzie mogą swoją tożsamość redefiniować, i czynią to, z czasem zmieniają się więc struktury cywilizacji i ich kształty. Poszczególne kultury oddziałują na siebie wzajemnie i nakładają się. Odmienny bywa zakres podobieństw i różnic między cywilizacjami. Są one jednak całościami o wielkim znaczeniu. Choć linie rozgraniczające rzadko bywają ostro zarysowane, *ich istnienie nie ulega wątpliwości*”.



ich regulowaniem, stabilizowaniem egzystencji, wymienialnością wojny na pokój raczej niż ze stanem *bellum omnia contra omnes*. Nośnikami tożsamości są narracje, której dają początek kategoriom kulturowym takim jak *polis*, *patria*, państwo, naród, kultura narodowa czy wreszcie cywilizacja. Wszystkie one występują w liczbie mnogiej i wszystkie są przejawami procesu cywilizacji w liczbie pojedynczej, czyli procesu doskonalenia metody życia społecznego na drodze tworzenia dla doświadczenia konkretnych dyskursywnych (duchowych w języku Jaspersa) ram, historycznie zmiennych, ale zawsze mających za zadanie uregulowanie podstawowych relacji: człowiek–świat, jednostka–społeczeństwo, doczesność–transcendencja. Tak rozumiane doskonalenie jest w różnych miejscach na ziemi różnie rozumiane i stąd powstaje wrażenie nieuchronności zderzenia cywilizacji. Jednak to zderzenie, jeżeli przybiera charakter konkretnego konfliktu zbrojnego, nie jest prostą socjologiczną koniecznością, wynikającą z jakiejś źródłowej wrogości między społeczeństwami, a wypływa z odmienności wyobrażeń dotyczących w gruncie rzeczy tego samego: sensu życia i społecznych strategii jego osiągnięcia.

Teoria tożsamości cywilizacyjnych – czwarta fala

Takie postawienie sprawy prowadzi do uczynienia cywilizacji (procesu cywilizacji) znów czymś enigmatycznym, ale przez to żywym – jest ona zawsze wielością poszczególnych cywilizacji (wizji, światopoglądów, tożsamości zbiorowych), ale jest też zasadą jedności tej wielości – jest jedna, ale wieloraka. Jak pisze Braudel (choć odnosi to do poszczególnych, geograficznych wariantów): „Cywilizacja nie jest ani konkretną rzeczywistością ekonomiczną, ani konkretnym społeczeństwem. Jest tym, co trwa i żyje bez końca w całej serii rzeczywistości ekonomicznych i społecznych, wykazując przy tym znacznie ograniczoną elastyczność” (2006, 68). Z tej perspektywy patrząc, tradycyjne pojęcie cywilizacji jako kręgu kulturowego pozostaje nośne jedynie w ograniczonym sensie. Ludzie współcześni – w wielu przypadkach przemieszczający się bardzo często z miejsca na miejsce – wciąż żyją w różnych cywilizacjach czy też za przedstawicieli konkretnych cywilizacji się uważają (Eisenstadt [2009, 359–95] twierdzi, że współistnieją „nowoczesności zwielokrotnione”), bronią się przed (wyobrażoną) cywilizacją globalną²⁵, ale też coraz częściej zdają sobie sprawę ze wspólnoty swojego losu,

²⁵ Debata nad cywilizacją globalną jest w studiach cywilizacji wciąż nierozstrzygnięta. Huntington, podobnie jak Koneczny i Spengler, postrzega ją jako miraż, choć uważnie rekonstruuje dyskursy próbujące uzasadnić tezę o jej istnieniu (1997, 67–103). Braudel (1999) staje na



gdy intensyfikują się intercywilizacyjne kontakty (nowoczesności zwielokrotnione są przejawami globalnej nowoczesności). Globalizacja sprawia, co tak mocno podkreśla Huntington, że na wartości zyskują wyraziste tożsamości lokalne. Wzbiera fala nacjonalizmów, fundamentalizmów religijnych, reanimowane są dyskursy klasowe, zawiązują się wspólnoty zainteresowań (fandomy). Swoją atrakcyjność zachowuje wciąż cywilizacjonizm, opisany przez Konecznego, uwspółcześniony przez Huntingtona i uprawiany na niwie stosunków międzynarodowych przez podważających dominację Zachodu rosyjskich i chińskich intelektualistów, o czym jeszcze wspomnę. Wszystkie je można postrzegać jako procesy cywilizowania w najogólniejszym sensie tego terminu. Równocześnie rządzi nimi wciąż logika wrogości, bo poprzez przerysowanie różnic najłatwiej wzmacnia się zagrożone realnie istniejącymi zależnościami tożsamości.

Na te procesy studia cywilizacji zareagowały umocnieniem procesualnego podejścia do analizy cywilizacyjnej zainicjowanego przez wpływo- we antologie: *Rethinking Civilizational Analysis* pod redakcją Saïda Amira Arjomanda i Edwarda A. Tiryakiana (2004) oraz zredagowane przez Petera J. Katzensteina *Civilizations in World Politics. Plural and Pluralist Perspectives* (2010). Co więcej, otwarcie zaczęto, początkowo w badaniach stosunków międzynarodowych, głosić pogląd, że bardziej płodne poznawczo jest ujęcie cywilizacji nie w kategoriach pewnych społecznych całości: superstruktur, superkultur czy nawet metod życia zbiorowego, ale wężiej – jako politycznie nacechowanych wyobrażeń na temat zróżnicowania kulturowego świata i miejsca własnego państwa na mapie potęgi. W tym ujęciu cywilizacje są pewnymi opowieściami o zbiorowej tożsamości²⁶ i relacjach między społeczeństwami (państwami) będącymi ich nośnikami. Precyzyjnie wyraził takie właśnie rozumienie cywilizacji Immanuel Wallerstein (1984, 162) podkreślając, że „powinniśmy myśleć o cywilizacjach jako o historycznych konstruktach mentalnych, tworzonych, rozprzestrzenianych i odtwarzanych zależnie od potrzeb konkretnych grup, by utwierdzić swoją partykularność w diadycznej relacji z pewnymi innymi grupami. [...] Cywilizacje są sposobem opisywania naszych partykularizmów w kategoriach milenijnego dziedzictwa”. Cywilizacjonizm taki jak ten zaproponowany przez Konecznego,

stanowisku, że cywilizacja globalna już się kształtuje. Bardzo ciekawym przyczynkiem do dyskusji jest esej Bowden i Seabrooke 2007, który warto czytać w odniesieniu do idei cywilizacji sformułowanej przez przedstawicieli szkockiego oświecenia. Epicką wizję cywilizacji globalnej daje Khanna 2015.

²⁶ Nawet Huntington (1997, 46) stwierdzał: „Cywilizacje to największe «my», grupy, w ramach których *czujemy się* pod względem kulturowym jak w domu, w odróżnieniu od wszystkich innych «onych»”.



Quigleya czy Huntingtona to z tej perspektywy przede wszystkim narzędzie walki politycznej. Tożsamości cywilizacyjne stają się, również dzięki antagonistycznemu i segregacjonistycznemu pluralizmowi klasycznej teorii cywilizacji, kartami przetargowymi na arenie stosunków międzynarodowych, co w szczególności pokazuje pionierska antologia *Civilizational Identity. The Production and Reproduction of „Civilizations” in International Relations* pod redakcją Martina Halla i Patricka Thaddeusa Jacksona (2007).

To właśnie we wstępie do *Civilizational Identity* jej redaktorzy ogłaszają nadejście czwartej fali studiów cywilizacji nazywanej przez nich post-encjonalistyczną. Podstawowym założeniem jest w jej obrębie następujące stwierdzenie: „Cywilizacje mogą w rzeczywistości być [i najczęściej są] skomponowane z niezliczonej liczby przecinających się procesów, jednak w praktyce – szczególnie we współczesnej praktyce politycznej – często jawią się jakby były mniej lub bardziej trwałymi i zdeterminowanymi obiektami” (Hall i Jackson 2007b, 10)²⁷. Takie „obiekty” współczesne studia cywilizacji nazywają cywilizacyjnymi tożsamościami. Pionierem takiego „tożsamościotwórstwa” w odniesieniu do cywilizacji europejskiej był François Guizot (Działożyński 2018, 113–39; Klimczyk 2022b). Potem zaczęto je uprawiać szeroko w odniesieniu do innych cywilizacji, także poza Europą. Dziś jego szczególnie wyraźnym przejawem jest popularna zwłaszcza w Chinach (Jacques 2009, Weiwei 2012, Xia 2014) i Rosji (Verkhovsky i Pain 2012, Linde 2016, Kåre i Sanna 2020) idea państwa-cywilizacji, zainspirowana po części diagnozą Huntingtona (por. Hale 2014, 14–5). Według amerykańskiego politologa po zimnej wojnie najważniejszymi podmiotami w polityce globalnej stały się autonomiczne, skonfliktowane ze sobą cywilizacje. Jeżeli tak zdefiniujemy geopolitykę, nie dziwi, że marzenie o politycznej potędze wyraża się dziś właśnie pod postacią mitu „państwa-cywilizacji” (Acharya 2020). Świat dwubiegunowy staje się wielobiegunową układanką, ale nie mamy do czynienia z powrotem do tradycyjnego porządku międzynarodowego. Choć dla wielu uszu „naród” wciąż brzmi dumnie, to równocześnie nie jest już najbardziej hołubioną formą zbiorowej tożsamości, także dlatego że narody w nowoczesnym sensie tego terminu mają w gruncie rzeczy krótką historię. Po części dzięki analizom cywilizacyjnym (ang. *civilizational analysis*) przyjęło się uważać, że to cywilizacje – jako głęboko osadzone w tradycji, niemal

²⁷ Hale i Laruelle (2020, 587) dopowiadają, że cywilizacja to „kategoria tożsamościowa wysokiego rzędu bazująca na kulturowych (a nie fizycznych) atrybutach, którą na stopniach abstrakcji umieścić można między istotą ludzką i grupą etniczną lub narodem i która ma tendencję, by obejmować wiele narodów i grup etnicznych, ale nie wszystkie”.



wieczne – są najwyższym piętrem porządku globalnego²⁸. Cywilizacje te, jeśli mają być witalne, muszą się zderzać. Tak przynajmniej sądzi się w rosyjskim dyskursie geopolitycznym (Dugin 2020) czy też na niwie teorii realizmu ofensywnego w stosunkach międzynarodowych (Mearsheimer 2019). Na naszych oczach idee te stają się samospełniającymi się przepowiedniami.

Piąta fala? Cywilizacja w liczbie pojedynczej raz jeszcze

Choć cywilizacja oznacza prestiż (por. Collins 2004) już co najmniej od czasów Guizota, to dzisiaj, przynajmniej w politycznej praktyce, jego źródłem nie jest ogłada, wykształcenie czy demokratyczny charakter życia społecznego. Choć to oksymoron, powiedzieć można, że cywilizacje współcześnie się militaryzują, bo to potęga buduje prestiż, a jej istotnym aspektem jest siła zbrojna²⁹. Już u Konecznego cywilizacjonizm znajdował inspirację w społecznym darwinizmie, zastępując koncepcję walki ras ideą walki (współcześnie bardziej eufemistycznie: zderzenia) cywilizacji. Z tego punktu widzenia teoria cywilizacji, na której opierali swoje przekonania Mahatma Gandhi i Winston Churchill (Klimczyk 2022a), wydaje się pozbawiona realizmu, tej podstawowej cnoty geopolityki. Tym bardziej jednak moim zdaniem warto powrócić do korzeni idei i poddać badaniu alternatywne sposoby rozumienia idei cywilizacji.

Teoria tożsamości cywilizacyjnej podkreśla dyskursywny charakter cywilizacji jako „wspólnot wyobrażonych”. Mają one procesualny charakter, są poddawane stale redefinicjom. W tym świetle sama idea cywilizacji staje naga – jako właśnie to: idea. Guizot pisał o niej jako tajemnicy, co nie znaczy, że można wypełnić ją jakąkolwiek treścią. Cywilizacja nie jest całkowicie pustym znaczącym, także dlatego, że ma konkretny źródłosłów, co zrekonstruowałem w pierwszym artykule z niniejszego cyklu. Ale też nie jest cywilizacja pustym znaczącym, bo toczy się nieustannie wokół niej spór, bo podlega politycznemu i ekonomicznemu zawłaszczeniu, ale też moralnemu

²⁸ Jakub Potulski nazywa to podejście paradygmatem geocywilizacyjnym. Pionierem tego podejścia mianuje Potulski Danilewskiego. Zob. Potulski 2010, 90–7.

²⁹ Potęga w jej politologicznym znaczeniu nie sprowadza się oczywiście do liczebności armii i stanu uzbrojenia, niemniej popularne współcześnie analizy w duchu *Realpolitik*, w tym dyskurs geocywilizacyjny tak bardzo wpływowy w Rosji, właśnie w wojskowości wciąż widzą podstawową kartę przetargową mocarstw-cywilizacji. Na temat politologicznej idei potęgi (fr. *puissance*) zob. Buhler 2014. Odnośnie do współczesnej, zmilitaryzowanej geopolityki w rosyjskim wydaniu zob. Dugin 2020. Odnośnie do wizji cywilizacji rosyjskiej Dugina zob. Blecharczyk 2014.



odzyskiwaniu³⁰. Na gruncie współczesnych badań akademickich choć teoria antagonistyczna pluralizmu cywilizacyjnego wciąż jest najszerzej obecna, to można też obserwować ciekawe zjawisko powrotu badań nad cywilizacją w liczbie pojedynczej, odwołujące się do źródłowego sensu tego terminu.

Patronem tych badań często czyniony jest Norbert Elias, czego przykładem analiza procesu cywilizacji społeczeństwa amerykańskiego przedstawiona przez Stephena Mennella (2007), której istotną częścią są badania stosunku do przemocy i agresywności. Proces cywilizacji obyczajów rozumiany w nawiązaniu do teorii niemieckiego socjologa (naczelnym przedmiotem badań jest idea *civilitas/civility*), a wraz z nim rozprzestrzenianie się mitu cywilizacji po świecie, poddany został z kolei analizie porównawczej w niezwykłym zbiorze *Civilizing Emotions* pod redakcją Margrit Pernau i Helge Jordheim (2015). Badania tam przedstawione sytuują się na pograniczu historii, psychologii i studiów kulturowych, obejmując Europę, świat Islamu i Azję Wschodnią. Wyłania się z nich wizja cywilizacji emocji jako procesu, który w różnych społeczeństwach zachodził z różną dynamiką, ale na którym odcisnęła wyraźny ślad europejska idea cywilizacji, która z kolei kształtowała się nie tyle samoistnie w Europie, co w relacji z kulturami innych obszarów świata. Proces cywilizacji zatem traktować można jako pewną możliwą i historycznie potwierdzoną tendencję życia zbiorowego, której jedynie odmianą jest cywilizacja zachodnia.

Z kolei na obszarze sztuki w jego historycznej rozciągłości od antyku po współczesność bada proces cywilizacji Didier Maleuvre (2016), ukazując sztukę jako narzędzie cywilizacji rozumianej jako proces racjonalizacji życia społecznego zachodzący w warunkach kształtowania się mieszczańskiego stylu życia. Sam autor podkreśla, że jego historia sztuki wykorzystuje źródłowy sens pojęcia, w którym kluczowe są pojęcia miejskości, obywatelstwa, burżuazji. Częścią zadania, jakie sobie stawia, jest ocalenie tych pojęć, a także pojęcia cywilizacji, przed kalumniami rzucanymi na nie przez teorię krytyczną. Projekt studiów cywilizacji staje się w tym ujęciu analitycznym badaniem roli konkretnej społecznej praktyki w kształtowaniu się i przemianach metody ustroju życia zbiorowego nazywanej przez Maleuvre'a burżuazją. Na etyczny aspekt tej metody w odniesieniu do dziedziny polityki międzypaństwowej zwraca z kolei uwagę w swoim studium dyplomacji Sasson Sofer (2013), również rehabilitując oświeceniową ideę procesu cywilizacji w liczbie pojedynczej. Choć nie znajdziemy w jego tekście pogłębionej analizy samego pojęcia, to poprzez pracę nad wykazaniem pozytywnej roli,

³⁰ Wystarczy choćby wspomnieć przestawianą w kategoriach starcia cywilizacji i barbarzyństwa wojnę z terroryzmem (Salter 2002).



jaką w łągodzeniu relacji między państwami odegrali dyplomaci, poszerza on rozumienie procesu cywilizacji opisanego przez Eliasa. Podobnie jest też w odniesieniu do nowoczesnej kultury naukowej, gdy jej historię w powiązaniu z ideałem cywilizacji opisuje Stephen Gaukroger (2020). U obu autorów pojęcie cywilizacji, podobnie zresztą jak w antologii *Civilizing Emotions* i dziele Maleuvre'a, funkcjonuje dwojako – jako proces historyczny analizowany w sposób naukowy, ale też pewien społeczny ideał, do którego należy podejść krytycznie, ale który zasługuje na coś więcej niż proste potępienie.

Jeżeli dodamy do wymienionych prac całą bibliotekę współczesnych analiz dziewiętnastowiecznego konceptu misji cywilizacyjnej (np. web 02, Bowden 2009, Conklin 1997, Fischer-Tiné i Mann 2004, Naranch i Eley 2014, Twells 2009, Watt i Mann 2011), pokazujących, że choć poza Europą przynosił on wiele cierpienia, to równocześnie miał też aspekty niedające się łatwo zaklasyfikować jako niszczycielskie, szczególnie gdy idzie o aktywizację społeczną kobiet w świecie zachodnim i propagowanie osiągnięć medycyny oraz idei demokratycznych poza nim, wyłania się całościowy dyskurs, w którym obiektem zainteresowania są możliwe przebiegi procesu cywilizacji, w tym szczególnie ten charakterystyczny dla świata zachodniego, oraz kształtujące się w odniesieniu do niego polityczne mity, w świetle których cywilizacja jest czymś uniwersalnym i dlatego warto o niej wciąż myśleć w liczbie pojedynczej³¹.

Jeżeli coś pozostaje w tych studiach stosunkowo mało zbadane (wyjątkiem jest Mennell), to procesy opisywane przez specyficznie zawężone rozumienie pojęcia cywilizacji, które znajdujemy u Eliasa (1996)³². Badając historię Niemiec z perspektywy procesu cywilizacji, zwrócił on uwagę na kwestię kształtowania się państwowego monopolu na przemoc i próby jego przełamania. W tym kontekście zawęził pojęcie cywilizacji do procesów pacyfikacji życia społecznego. Obiektem badań stała się relacja między przemocą i dialogiem, militarystką i „cywilizmem”. Elias (1996, 256) stwierdza, że na drodze tych badań „Należy doprowadzić do wskrzeszenia możliwości odczucia zadziwiającego i jedyne w swoim rodzaju zjawiska, polegającego na stosunkowo wysokim stopniu ograniczenia przemocy w organizacji społeczeństwa”. Jestem przekonany, że zdanie to powinno stać się punktem wyjścia dla szeroko zakrojonych historycznie i geograficznie badań porównawczych

³¹ Swoistymi wariacjami na temat tych mitów są współczesne prace z dziedziny studiów nad technologią, w których często pojęcie cywilizacji występuje właśnie w liczbie pojedynczej, co przywołuje na myśl jego dziewiętnastowieczne niemieckie rozumienie. Kilka najnowszych przykładów: Brooks 2022, Kaplan 2022, Rooney 2021.

³² Na esej ten jako istotny wkład do studiów cywilizacji wskazuje Szokolczai 2004, 88.



szukających warunków możliwości uruchomienia się tego właśnie procesu społecznego: cywilizacji życia społecznego jako jego pacyfikacji. To właśnie na to znaczenie terminu wskazywali Gandhi i Churchill w swoich wołaniach o cywilizację (Klimczyk 2022a).

Podsumowanie – w stronę procesualnych porównawczych studiów cywilizacji

Choć Elias w swoim najbardziej znanym dziele analizował cywilizację nowoczesnych społeczeństw zachodnich, to w gruncie rzeczy można ją obserwować (jako odwracalny proces) na różnych etapach dziejów i w różnych społecznościach. Otwarte pozostaje pytanie o to, czy te „cywilizacje wielokrotnie” coś łączy, a więc czy można odnaleźć wspólny grunt dla cywilizacji społeczeństwa chińskiego po okresie walczących królestw i cywilizacji społeczeństwa europejskiego po wojnie trzydziestoletniej, albo dla cywilizacji społeczeństwa japońskiego po drugiej wojnie światowej i cywilizacji Niemiec w tym samym okresie. Pytania te z perspektywy tradycyjnych studiów cywilizacji wydawać się mogą szczegółowe, a równocześnie trochę absurdalne (szczególnie zestawienie starożytnych Chin z nowożytną Europą), ale warto je zadać, bo proces cywilizacji w sensie pojętej szeroko demilitaryzacji, a więc w perspektywie społeczno-kulturowej, czeka na odpowiednio szczegółowe badania. Być może warto ich fundamentem uczynić pewną definicję cywilizacji, która w literaturze przedmiotu przywoływana jest bardzo rzadko, a która mnie osobiście wydaje się warta propagowania: cywilizacja „oznacza kolektyw, którego nie otacza już natura oraz inne kultury, ale który zdolny jest w pokojowy sposób zaangażować się w proces eksperymentowania umożliwiający stopniową kompozycję wspólnego świata” (Latour 2009, 314). Choć w definicji tej idea cywilizacji wciąż podlega uprzedmiotowieniu, to równocześnie podmiotem cywilizacji, który Bruno Latour (2009: 318) opisuje terminem „kolektyw”, nie jest bynajmniej jakieś społeczeństwo lub pewien byt polityczny: „Mimo że terminu tego używamy w liczbie pojedynczej, nie odnosi się on do jakiejś zastanej jedności, ale do procedury przyłączania [*collecter*] zrzeseń ludzi i nie-ludzi”. Warto, jak sądzę, prowadzić badania także nad cywilizacją w tym właśnie sensie: jako inkluzją mającą na celu pacyfikację społecznego życia. Oznacza to porzucenie, przynajmniej na chwilę, „realistycznej” nauki o cywilizacjach i reaktywowanie źródłowej idei cywilizacji. Choć idzie to wbrew głęboko zakorzenionym przyzwyczajeniom, nasza (ogólnoludzka) cywilizacja zdaje się tego społecznie potrzebować, jak może nigdy.



Bibliografia

- Acharya, Amitay. 2020. „The Myth of the ‘Civilization State’: Rising Powers and the Cultural Challenge to World Order”. *Ethics and International Affairs* 34, nr 2: 139–56.
- Arnason, Johann P. 2003. *Civilizations in Dispute: Historical Questions and Theoretical Traditions*. Leiden–Boston: Brill.
- Bagby, Philip. 1975. *Kultura i historia. Prolegomena do porównawczego badania cywilizacji*. Przełożył Jerzy Jedlicki. Warszawa: PIW.
- Baradziej, Jerzy, i Janusz Goćkowski, red. 1997. *Rozmyślenia o cywilizacji*. Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszczyński.
- Barkan, Elazar. 1992. *The Retreat of Scientific Racism. Changing Concepts of Race in Britain and the United States Between the World Wars*. Cambridge–New York: Cambridge University Press.
- Blecharczyk, Karolina. 2014. „Cywilizacja rosyjska w perspektywie eurazjatyckiej”. *Forum Socjologiczne* 5: 137–50.
- Bowden, Brett, i Leonard Seabrooke. 2007. „Global Standards of Market Civilization”. W *Civilizational Identity. The Production and Reproduction of “Civilizations” in International Relations*, red. Martin Hall, Patrick Thaddeus Jackson, 119–34. New York–Houndmills, Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Bowden, Brett. 2009. *The Empire of Civilization. The Evolution of an Imperial Idea*. Chicago–London: Chicago University Press.
- Braudel, Fernand. 1999. „Problemy historii cywilizacji”. W Fernand Braudel, *Historia i trwanie*. Przełożył Bronisław Geremek, 253–315. Warszawa: Czytelnik.
- Braudel, Fernand. 2006. *Gramatyka cywilizacji*. Przełożyła Hanna Igalson-Tygielska. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Brooks, Michael. 2022. *The Art of More: How Mathematics Created Civilization*. New York: Doubleday.
- Buhler, Pierre. 2014. *O potędze w XXI wieku*. Przełożyła Grażyna Majcher. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog.
- Carr, Edward Hallett. 2021. *Kryzys dwudziestolecia 1919–1939. Wprowadzenie do badań nad stosunkami międzynarodowymi*. Przełożył Jan Sadkiewicz. Kraków: TAIWPN Universitas.
- Collins, Randall. 2004. *Civilizations as Zones of Prestige and Social Contact*. W *Rethinking Civilizational Analysis*, red. Saïd Amir Arjomand, Edward A. Tiryakian, 132–47. London–Thousand Oaks–New Delhi: SAGE Publications.
- Conklin, Alice L. 1997. *A Mission to Civilize. The Republican Idea of Empire in France and West Africa*. Stanford: Stanford University Press.
- Diec, Joachim. 2002. *Cywilizacje bez okien. Teoria Mikołaja Danilewskiego i późniejsze koncepcje monadycznych formacji socjokulturowych*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Dugin, Aleksander. 2020. *Podstawy geopolityki*. Przełożyła Aleksandra Radlak. Warszawa: ReVolta.
- Durkheim, Émile, i Marcel Mauss. 2006. „Note on the Concept of Civilization (1913)”. Przełożył William Jeffrey. W Marcel Mauss, *Techniques, Technology and Civilization*, red. Nathan Schlanger, 35–40. New York: Berghahn Books.



- Działoszyński, Bartosz. 2018. *Cywilizacja. Szkice z dziejów pojęcia w XVIII i XIX wieku*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Eisenstadt, Shmuel. 2009. *Utopia i nowoczesność. Porównawcza analiza cywilizacji*. Przełożył Adam Ostolski. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Elias, Norbert. 1996. „Cywilizacja a przemoc. O państwowym monopolu przemocy fizycznej i próbach jego przełamania”. Przełożył Roman Dziergwa. W Norbert Elias, *Rozważania o Niemczech. Zmaganie o władzę a habitus narodowy i jego przemiany w XIX i XX wieku*. Przełożyli Roman Dziergwa, Jerzy Kałużny i Izabela Sellmer, 251–400. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Elias, Norbert. 2011. *O procesie cywilizacji. Analizy socjo- i psychogenetyczne*. Przełożyli Tadeusz Zabłudowski i Kamil Markiewicz. Warszawa: Wydawnictwo WAB.
- Fang, Wiegui. 2019. *Modern Notions of Civilization and Culture in China*. Przełożył Weidong Wang. Beijing–Singapore: Foreign Language Teaching and Research Press, Palgrave Macmillan.
- Fernández-Armesto, Felipe. 2008. *Cywilizacje. Kultura, ambicje i przekształcanie natury*. Przełożyła Maria Grabska-Ryńska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Fischer-Tiné, Harald, i Michael Mann, red. 2004. *Colonialism as Civilizing Mission: Cultural Ideology in British India*. London: Anthem Press.
- Flis, Andrzej. 2003. *Chrześcijaństwo i Europa. Studia z dziejów cywilizacji Zachodu*. Kraków: Nomos.
- Fukuzawa, Yukichi. 2009. *An Outline of a Theory of Civilization*. Przełożyli David A. Dilworth i G. Cameron Hurst, III. New York: Columbia University Press.
- Gaukroger, Stephen. 2020. *Civilization and the Culture of Science. Science and the Shaping of Modernity, 1795–1935*. Oxford–New York: Oxford University Press.
- Gawin, Magdalena, i Kamila Uzarczyk, red. 2010. *Eugenika – biopolityka – państwo. Z historii europejskich ruchów eugenicznych w pierwszej połowie XX w.* Przełożyła Kamila Uzarczyk. Warszawa: Neriton i Instytut Historii PAN.
- Gawor, Leszek. 2002. *O wielości cywilizacji. Filozofia społeczna Feliksa Konecznego*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Goćkowski, Janusz. 1997. „Teoria cywilizacji jako socjologia wiedzy (O koncepcjach Feliksa Konecznego)”. W *Rozmyślania o cywilizacji*, red. Jerzy Baradziej, Janusz Goćkowski, 99–136. Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszczyński.
- Hale, Henry E. 2014. „Civilizations Reframed: Towards a Theoretical Upgrade for a Stalled Paradigm”. *Journal of Civilization Studies / Medeniyet Araştırmaları Dergisi* 1, nr 1: 5–23.
- Hale, Henry E., i Marlene Laruelle. 2020. „Rethinking Civilizational Identity from the Bottom Up: A Case Study of Russia and a Research Agenda”. *Nationalities Papers* 48, nr 3: 585–602.
- Hale, Henry E., i Marlene Laruelle. 2021. „A New Wave of Research on Civilizational Politics”. *Nationalities Papers* 49, nr 4: 597–608.
- Hall, Martin, i Patrick Thaddeus Jackson, red. 2007a. *Civilizational Identity. The Production and Reproduction of “Civilizations” in International Relations*. New York–Houndmills, Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Hall, Martin, i Patrick Thaddeus Jackson. 2007b. „Introduction: Civilizations and International Relations Theory”. W *Civilizational Identity. The Production and Reproduction of “Civilizations” in International Relations*, red. Martin Hall, Patrick Thaddeus Jackson, 1–12. New York–Houndmills, Basingstoke: Palgrave Macmillan.



- Hałas, Elżbieta. 1997. „Proces cywilizacyjny jako społeczna integracja kultury w ujęciu Floriana Znanieckiego”. W *Rozmyślania o cywilizacji*, red. Jerzy Baradziej, Janusz Goćkowski, 38–51. Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszczyński.
- Heinemann, Isabel. 2014. *Rasa, ziemia, niemiecka krew. Główny Urząd Rasy i Osadnictwa SS i nowy porządek rasowy Europy*. Przetłumaczyła Justyna Górny. Gdańsk: Muzeum II Wojny Światowej.
- Huntington, Samuel P. 1997. *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt światowego ładu*. Przetłumaczyła Hanna Janowska. Warszawa: Muza.
- Jacques, Martin. 2009. *When China Rules the World. The End of the Western World and the Birth of a New Global Order*. London–New York: Allen Lane.
- Jaspers, Karl. 2006. *O źródle i celu historii*. Przetłumaczył Józef Marzęcki. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Kaplan, Andreas. 2022. *Artificial Intelligence, Business and Civilization: Our Fate Made in Machines*. London–New York: Routledge.
- Katzenstein, Peter J. 2010. „A World of Plural and Pluralist Civilizations: Multiple Actors, Traditions, and Practices”. W *Civilizations in World Politics. Plural and Pluralist Perspectives*, red. Peter J. Katzenstein, 1–140. London–New York: Routledge.
- Kåre, Johan Mjør, i Turoma Sanna, red. 2020. *Russia as Civilization: Ideological Discourses in Politics, Media and Academia*. London: Routledge.
- Khanna, Parag. 2015. *Connectography. Mapping the Future of Global Civilization*. New York: Random House.
- Kieniewicz, Jan. 2003. *Wprowadzenie do historii cywilizacji Wschodu i Zachodu*. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog.
- Klimczyk, Wojciech. 2022a. „Cywilizacja jako proces. Część 1: Korzenie idei”. *The Polish Journal of the Arts and Culture. New Series* 16, nr 1: 9–28.
- Klimczyk, Wojciech. 2022b. „Cywilizacja jako proces. Część 2: Kryzys idei”. *The Polish Journal of the Arts and Culture. New Series* 16, nr 2: 27–46.
- Koneczny, Feliks. 2015. *O wielości cywilizacji*. Warszawa: Capital.
- Kowalska, Agnieszka. 2011. „Teoria cywilizacji oraz wizja cywilizacji zachodniej i chrześcijaństwa w ujęciu Arnolda Toynbee’ego”. *Estetyka i Krytyka* 23, nr 4 „Przez kultury i cywilizacje. Pamięci Profesora Andrzeja Flisa”: 43–56.
- Krejčí, Jaroslav. 2004. *The Paths of Civilization. Understanding the Currents of History*. Houndmills, Basingstoke – New York: Palgrave Macmillan.
- Latour, Bruno. 2009. *Polityka natury. Nauki wkraczają do demokracji*. Przetłumaczyła Agata Czarnacka. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Linde, Fabian. 2016. „The Civilizational Turn in Russian Political Discourse: From Pan-Europeanism to Civilizational Distinctiveness”. *The Russian Review* 75, nr 4: 604–25.
- Maleuvre, Didier. 2016. *The Art of Civilization. A Bourgeois History*. New York: Palgrave Macmillan.
- Mauss, Marcel. 2004. „Civilizational Forms”. Przetłumaczyła Diane Barthel-Bouchier. W *Rethinking Civilizational Analysis*, red. Saïd Amir Arjomand, Edward A. Tiryakian, 21–9. London–Thousand Oaks–New Delhi: SAGE Publications.
- McNeill, William H. 1961. *The Rise of the West. A History of the Human Community*. Chicago: The University of Chicago Press.
- McNeill, William H. 1991. *The Rise of the West. A History of the Human Community. With a Retrospective Essay*. Chicago: The University of Chicago Press.



- Mearsheimer, John J. 2019. *Tragizm polityki mocarstw*. Przełożył Piotr Nowakowski, Jan Sadkiewicz. Kraków: TAIWPN Universitas.
- Mennell, Stephen. 2007. *The American Civilizing Process*. Cambridge–Malden, MA: Polity.
- Morgenthau, Hans J. 2010. *Polityka między narodami. Walka o potęgę i pokój*. Przełożyła Renata Włoch. Warszawa: Difin.
- Naranch, Bradley, i Geoff Eley, red. 2014. *German Colonialism in a Global Age*. Durham–London: Duke University Press.
- Nelson, Benjamin. 1981. *On the Roads to Modernity. Conscience, Science, and Civilizations*, red. Toby E. Huff. Totowa, NJ: Rowman & Littlefield.
- Pernau, Margrit, i Helge Jordheim, red. 2015. *Civilizing Emotions. Concepts in Nineteenth-Century Asia and Europe*. Oxford–New York: Oxford University Press.
- Perrin, Robert G. 2017. „Sorokin’s Concept of Immanent Change”. W *Sorokin & Civilization. A Centennial Assessment*, red. Joseph B. Ford, Michel P. Richard, Palmer C. Talbutt, 105–123. London–New York: Routledge.
- Potulski, Jakub. 2010. *Wprowadzenie do geopolityki*. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- Quigley, Carroll. 1979. *The Evolution of Civilizations. An Introduction to Historical Analysis*, 2nd edition. Indianapolis: Liberty Fund.
- Rooney, David. 2021. *About Time: A History of Civilization in Twelve Clocks*. New York: W.W. Norton & Company.
- Saada, Emmanuelle. 2015. „France: Sociability in the French Republic”. W *Civilizing Emotions. Concepts in Nineteenth-Century Asia and Europe*, red. Margrit Pernau, Helge Jordheim, 63–82. Oxford: Oxford University Press.
- Said, Edward W. 2018. *Orientalizm*. Przełożyła Monika Wyrwas-Wiśniewska. Poznań: Zysk i S-ka.
- Salter, Mark B. 2002. *Barbarians & Civilization in International Relations*. London–Sterling, VA: Pluto Press.
- Sarmiento, Domingo Faustino. 2004. *Facundo: Civilization and Barbarism*. Przełożyła Kathleen Ross. Berkeley–Los Angeles–London: University of California Press.
- Schaff, Gretchen E. 2006. *Od rasizmu do ludobójstwa. Antropologia w Trzeciej Rzeszy*. Przełożyła Teresa Bałuk-Ulewiczowa. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Sofer, Sasson. 2013. *The Courtiers of Civilization. A Study of Diplomacy*. Albany: SUNY Press.
- Spengler, Oswald. 2001. *Zmierzch Zachodu. Zarys morfologii historii uniwersalnej*. Przełożył Józef Marzęcki, skrót dokonany przez Helmuta Wenera. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Szakolczai, Arpad. 2004. „Civilization and Its Sources”. W *Rethinking Civilizational Analysis*, red. Saïd Amir Arjomand, Edward A. Tiryakian, 87–102. London–Thousand Oaks–New Delhi: SAGE Publications.
- Tiryakian, Edward A. 2004. „Civilizational Analysis: Renovating the Sociological Tradition”. W *Rethinking Civilizational Analysis*, red. Saïd Amir Arjomandi, Edward A. Tiryakian, 30–47. London–Thousand Oaks–New Delhi: SAGE Publications.
- Todorov, Tzvetan. 2010. *The Fear of Barbarians. Beyond the Clash of Civilizations*. Przełożył Andrew Brown. Chicago: The University of Chicago Press.
- Toynbee, Arnold J. 2000. *Studium historii*. Przełożył Józef Marzęcki. Warszawa: PIW.
- Twells, Alison. 2009. *The Civilizing Mission and the English Middle Class, 1792–1850. The “Heaven” at Home and Overseas*. Houndmills, Basingstoke–New York: Palgrave Macmillan.



- Verkhovsky, Alexander i Emil Pain. 2012. „Civilizational Nationalism: The Russian Version of the ‘Social Path’”. *Russian Politics & Law* 50, nr 2: 52–86.
- Walicki, Andrzej. 1996. *Marksizm i skok do królestwa wolności. Dzieje komunistycznej utopii*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Wallerstein, Immanuel. 1984. *The Politics of the World-Economy. The States, the Movements, and the Civilizations*. Cambridge–New York: Cambridge University Press.
- Watt, Carey A., i Michael Mann, red. 2011. *Civilizing Missions in Colonial and Postcolonial South Asia: From Improvement to Development*. London–New York: Anthem Press.
- Weiwei, Zhang. 2012. *The China Wave: Rise of a Civilisational State*. Hackensack, NJ: World Century Publishing Corporation.
- Wilkinson, David. 2017. „Sorokin versus Toynbee on Civilization”. W *Sorokin & Civilization. A Centennial Assessment*, red. Joseph B. Ford, Michel P. Richard, Palmer C. Talbutt, 141–58. London–New York: Routledge.
- Xia, Guang. 2014. „China as a ‘Civilization-Stat’: A Historical and Comparative Interpretation”. *Procedia: Social and Behavioral Sciences* 140: 43–7.
- Znanięcki, Florian. 1974. *Ludzie terazniejsi a cywilizacja przyszłości*. PWN: Warszawa.

Źródła internetowe

- Web 01. Hund, Wulf D. n.d. *Racism in White Sociology: from Adam Smith to Max Weber*. Dostęp: 20 lutego 2022. https://www.academia.edu/9469753/Racism_in_White_Sociology_From_Adam_Smith_to_Max_Weber.
- Web 02. Osterhammel, Jürgen. 2006. *Europe, “the West” and the Civilizing Mission. The 2005 Annual Lecture*. German Historical Institute: London. Dostęp: 20 lutego 2022. https://www.ghil.ac.uk/fileadmin/redaktion/dokumente/annual_lectures/AL_2005_Osterhammel.pdf.