

# Cywilizacja jako proces, część 1: Korzenie idei


Wojciech KLIMCZYK

## Streszczenie

Artykuł jest pierwszą częścią cyklu poświęconego rekonstrukcji dziejów pojęcia cywilizacji jako procesu i jego potencjalnej użyteczności we współczesnych studiach cywilizacji. W pierwszej części przeprowadzono analizę dwóch korzeni terminu określanych za pomocą łacińskich terminów *civilitas* i *civitas*. Po wskazaniu antycznych antecedenсів pojęcia „cywilizacja” szczegółowo zanalizowano oświeceniowy dyskurs cywilizacyjny ze szczególnym uwzględnieniem idei Victora de Mirabeau i Immanuela Kanta. Prowadzi to do wysnucia wniosku, że najbardziej ogólny sens pojęcia cywilizacji można sformułować jako doskonalenie życia społecznego na drodze jego uporządkowania poprzez prawo. W procesie cywilizacji podmiotem prawodawczym staje się *civil society* rozumiane jako połączona więzami wzajemnego szacunku zbiorowość, która pokojowe sposoby regulowania relacji uważa za doskonalsze niż te oparte na przemocy. Choć cywilizacja jako kult dobrych manier może się przeradzać w pusty obyczajowy formalizm, to równocześnie wzajemna grzeczność i szacunek są niezbędnymi warunkami funkcjonowania cywilnego społeczeństwa. Tak ujęty proces cywilizacji warto wciąż na nowo czynić obiektem badań, szczególnie porównawczych.

**SŁOWA KLUCZOWE:** *cywilizacja, civil society, Norbert Elias, Immanuel Kant, civilitas*

**WOJCIECH KLIMCZYK**, historyk i teoretyk tańca zainteresowany też historią najważniejszych pojęć w naukach o kulturze. Autor książek *Erotyzm ponowoczesny, Wizjonerzy ciała. Panorama współczesnego teatru tańca* oraz *Wirus mobilizacji. Taniec a kształtowanie się nowocześnieści (1455–1795)*. Pracuje w Katedrze Porównawczych Studiów Cywilizacji UJ.

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

**E-MAIL:** wojciech.klimczyk@uj.edu.pl

Punktem wyjścia rozważań prowadzonych w tym i kolejnych dwóch artykułach chciałbym uczynić zestawienie cytatów, które może się wydawać arbitralne, a nawet skandaliczne, jeżeli weźmiemy pod uwagę kontekst historyczny, w którym funkcjonowały przywoływane za jego pośrednictwem postaci, bynajmniej jednak arbitralne nie jest. Ośmielam się je przedstawić, gdyż pozwalają na reorientację teorii cywilizacji z powrotem w stronę procesualnego rozumienia tego terminu, czym chcę się zająć w proponowanym cyklu tekstów. Omawiając kolejno: w części pierwszej kształtowanie się pojęcia cywilizacji jako procesu, w części drugiej jego kryzys na tle uwikłania go w dyskurs rasistowski i kolonialny oraz w ostatniej części współczesne odrodzenie zainteresowania cywilizacją w liczbie pojedynczej w łonie studiów cywilizacji, na pewnym etapie całkowicie zdominowanych przez pluralistyczne rozumienie podstawowego dla nich terminu, mam nadzieję ugruntować teoretycznie ten powrót do korzeni w studiach cywilizacji. Pragnę też zaproponować pewien ich wariant, odwołujący się właśnie do tego sensu pojęcia, które wyrażają poniższe cytaty. Uprzedzając tok rozważań, już teraz pozwolę sobie zapowiedzieć, że proponuję badania procesu cywilizacji rozumianego jako demilitaryzacja życia społeczno-politycznego, powiązana z jego uporządkowaniem zgodnie z szeroko pojętą zasadą *civil society*. Studia porównawcze tak rozumianego procesu cywilizacji stają się we współczesnym świecie szczególnie potrzebne z przyczyn nie tylko naukowych, co uzmysławia dobitnie tocząca się obecnie brutalna wojna w Ukrainie.

By proponowane przeze mnie rozumienie pojęcia cywilizacji wstępnie scharakteryzować, warto przyjrzeć się zapowiadанemu zestawieniu cytatów. Między innymi u Leeli Gandhi (2008, 28) znajdziemy taką oto, popularną w studiach nad cywilizacjami, anegdotę: „któregoś razu prostolinijny młody reporter zadał przebywającemu w Anglii Gandhiemu następujące pytanie: »Co pan sądzi o współczesnej [nowoczesnej] cywilizacji?«. Według jednej wersji Gandhi serdecznie się roześmiał, według innej spoważniał, po czym odparł: »Myślę, że byłby to dobry pomysł«<sup>1</sup>.

O ile da się to ustalić, anegdota pochodzi z początku lat 30., gdy Gandhi przebywał z wizytą na Wyspach Brytyjskich. Kilka lat później Winston Churchill stwierdził z kolei w jednym z przemówień, że słowo cywilizacja oznacza „społeczeństwo oparte na zdaniu cywilów. Oznacza, że przemoc, rządy wojskowych i despotycznych wodzów, warunki obozów i bitew, występki i tyranii ustępują parlamentom, gdzie tworzy się prawa oraz

<sup>1</sup> W innych wersjach tej samej anegdoty Gandhi jest pytany o cywilizację zachodnią albo brytyjską. W angielskim oryginale tekstu Leeli Gandhi pojawia się słowo *modern*, które tłumacz oddaje jako „współczesna”, choć równie zasadne byłoby użycie terminu „nowoczesna”.



niezawisłe sądy, w których przez długi czas te prawa są strzeżone. To jest Cywilizacja – a w jej glebie stale rośnie wolność, bezpieczeństwo i kultura” (za: Ferguson 2013, 133).

Zestawienie powyższych wypowiedzi można by uznać za prowokację, biorąc pod uwagę, że ich autorzy stali po dwóch stronach kolonialnego „zderzenia cywilizacji”, jakim były brytyjskie rządy w Indiach [web 01]. Wydawać by się mogło, że ludzie tak różni od siebie, wiedzeni wzajemną wrogością, powinni rozumieć pojęcie cywilizacji – o które w tamtym okresie toczyły się tak zażarte spory – w odmienny sposób. Oczywiście pod wieloma względami tak było. Jak wskazuje choćby Rajni Bakshi (2012), Gandhi był niezwykle krytyczny wobec świata Zachodu, ale w istocie tym, w co godziła jego krytyka, był nie Zachód jako taki, lecz promowana przezeń nowoczesność, którą Gandhi postrzegał jako przenikniętą darwinizmem społecznym, widzącym istotę ludzkiego życia w konkurencji, a nie kooperacji, promującą związane z technicyzacją życia odseparowanie środków od celów (a w zasadzie gubiącą wyższe cele) oraz premiującą chciwość. W tym sensie ucywilizowanie – wykorzenie tych wad – nowoczesności wydawało mu się właśnie bardzo dobrym pomysłem – swoistym lekarstwem na stechnicyzowaną, wielkomięską „cywilizację” Zachodu. Z kolei Churchill w mowie, z której pochodzi przytoczona definicja cywilizacji, bronił właśnie politycznych i kulturowych osiągnięć zachodniej nowoczesności.

Wydaje się zatem, że cywilizacja nowoczesności, którą postulował Gandhi, była odwróceniem cywilizacji (modernizacji) Indii, a w zasadzie całego świata, którą propagował Churchill, jeden z architektów brytyjskiego kolonializmu prowadzonego pod przykrywką misji cywilizacyjnej. Mimo to da się odnaleźć wspólny grunt ich wypowiedzi – pewną teorię cywilizacji, z której wyłoniły się zarówno poglądy Gandhiego, jak i Churchilla<sup>2</sup>.

Tym, co łączy oba przytoczone poglądy – sformułowane w okresie, gdy dominowało już w naukach humanistycznych pluralistyczne, „uprzedmiotowiające” rozumienie pojęcia (więcej na jego temat w kolejnym artykule) – jest *implicite* zawarta w nich propozycja, by myśleć o cywilizacji w liczbie pojedynczej przez podkreślenie jej procesualnego i moralnego charakteru. Takie podejście sytuuje się w kontrze do naznaczonego obsesją klasyfikacji,

<sup>2</sup> Warto w tym kontekście przywołać znakomity esej Dipesh Chakrabarty'ego (2019), w którym pokazuje on, jak czołowi intelektualisci doby zmagania Indii o niepodległość: Swami Vivekananda, Rabindranath Tagore, Ghandi i Jawaharlal Nehru byli w stanie wyzyskać emancypacyjny potencjał zachodniego pojęcia „cywilizacji” przeciwko brutalności brytyjskiej misji cywilizacyjnej.



pozornie czysto opisowego pluralizmu, który w studiach cywilizacji zaczął dominować na przełomie XIX i XX wieku<sup>3</sup>. W proponowanym tryptyku staję na stanowisku, że jest to propozycja, której warto poświęcić dziś opowiednio wiele uwagi, bo też w studiach cywilizacji rysuje się współcześnie ciekawa tendencja do prowadzenia badań nad cywilizacją (w liczbie pojedynczej) właśnie w jej „pierwotnym”: moralnym i procesualnym sensie. Moją ambicją jest dostarczenie tej tendencji spójnego i do pewnego stopnia nowatorskiego teoretycznego zaplecza przez pójście o krok dalej, niż robią to cenieni dziś badacze cywilizacji, tacy jak Henry E. Hale i Marlene Laruelle (2021), Martin Hall i Patrick Thaddeus Jackson (2007) czy w polskiej humanistyce Jan Kieniewicz (2003).

O ile dla tych współczesnych teoretyków najważniejsze jest pokazanie dyskursywnego charakteru każdej cywilizacji – które to pojęcie rozumieją jako pewną odmianę tożsamości zbiorowej, a więc procesu społeczno-kulturowego – o tyle dla niniejszego projektu teoretycznego ważne będzie, poza podkreśleniem procesualnego charakteru (każdej) cywilizacji, prowokacyjne odejście od proponowanego przez nich radykalnego pluralizmu na rzecz powrotu do nakreślonych niżej korzeni pojęcia. Nie znaczy to, że neguję wysiłki badawcze teoretyków pluralistów. Wprost przeciwnie, wykonywana przez nich praca odprzedmiotowania pojęcia cywilizacji jest nie do przecenienia, gdyż otwiera przed studiami cywilizacji nowe perspektywy. Współczesna teoria cywilizacji rozwijana w dziedzinie studiów międzynarodowych i krytycznej historiografii przywraca ich „obiektowi” procesualny charakter, ale też umożliwia ponowne myślenie o cywilizacji i jej badanie w oderwaniu od geograficznych, religijnych czy też ekonomicznych klasyfikacji. To właśnie proponuję w ostatniej części niniejszego cyklu, formułując propozycję programu badawczego zainspirowaną uwagami terminologicznymi poczynionymi przez Norberta Eliasa w stosunkowo mało znanym eseju *Cywilizacja a przemoc* (Elias 1996), rozwijającym procesualną teorię cywilizacji tego wybitnego badacza.

## Cywilizacja jako proces – ramy pojęcia

Jak pokazują prace będące dla analizy zaproponowanej w tej części tryptyku głównym źródłem informacji, kontekstów powstania słowa „cywilizacja” było

<sup>3</sup> Nie twierdzą oczywiście, że Gandhi i Churchill formułowali swoje uwagi w odniesieniu do dynamicznie kształtujących się w tamtym okresie akademickich studiów cywilizacji.



wiele.<sup>4</sup> Niektóre z nich przynosiły dyskursy otwarcie wartościujące różne sposoby życia, inne znajdziemy w tekstach, które miały bardziej opisowy charakter, ale nie to jest dla mnie najważniejsze. Istotniejsze jest to, że idea cywilizacji jawi się u swoich początków, mówiąc najogólniej, jako proces, który postrzegano na tamtym etapie w kategoriach postępu społecznego, ale który w istocie można ująć też bardziej opisowo. Klasycznym ujęciem, w którym cywilizacja jako postęp została obsadzona w roli klucza do dziejów ludzkości, jest teoria cywilizacji François Guizota, do której przyjdzie mi powrócić w kolejnej części. Guizot, jak wielu mu współczesnych, cenił bardziej cywilizację (przede wszystkim europejską) niż współczesne mu czy też antyczne „barbarzyństwo”. Równocześnie jednak uczulił badaczy kultur i społeczeństw na to, co było najważniejszym komponentem pojęcia cywilizacji, już zanim ukuto sam termin – na jego dynamiczny, procesualny charakter. Spróbujmy zatem wstępnie scharakteryzować cywilizację na tym możliwie ogólnym, źródłowym poziomie.

Dobrym, bo oczywistym punktem wyjścia będzie przywołanie dychotomii, która niemal natychmiast po pojawieniu się słowa w szerszym dyskursie zaczęła wyznaczać jego podstawowe znaczenie: „cywilizacja” vs „barbarzyństwo”. Ma ta dychotomia źródła antyczne<sup>5</sup>, choć – jak wiadomo – brakowało jeszcze w starożytności samego terminu *cywilizacja*, podobnie zresztą jak terminu „kultura” używanego w odniesieniu do zbiorowości ludzkich. Jak zauważył niemiecki historyk idei Jörg Fisch: „Z pojęć greckich najbliższa im [pojęciom kultury i cywilizacji] jest *paideia*. Znamienne, że Grecy nie ukuli pojęcia »cywilizacji«, ale stworzyli pojęcie jej przeciwieństwa: *barbaros*” (za: Działoszyński 2018, 17). Jest to znamienne, bo pokazuje, że u źródeł pojęcia odnajdujemy porównanie, a więc nie tylko poczucie wyższości, ale też pewien niepokój, strach przed nieznanym, który dynamizuje życie społeczne. Proces cywilizacji jest odpowiedzią na (wyobrażone) zagrożenie, dążeniem do stworzenia bardziej uporządkowanej, bezpieczniejszej wspólnoty niż ta, w której według ludzi aspirujących do cywilizacji żyją barbarzyńcy. Ważną

<sup>4</sup> Odnośnie do XVIII- i XIX-wiecznych definicji zob. Benveniste 1971; Febvre 1973; Starobinski 1993; Diec 2002; Schafer 2004; Mazlish 2005; Działoszyński 2018. Z wymienionych prac zdecydowanie najwięcej zawdzięczam książce Działoszyńskiego, na której najprawdopodobniej zbyt swobodnie opierają się moje rozważania. Mam jednak nadzieję, że to „pasożytnictwo” zostanie potraktowane jako hołd złożony doskonałej pracy filologicznej, którą autor *Cywilizacji* wykonał.

<sup>5</sup> Z perspektywy pojęcia „barbarzyństwa” omawia ją szczegółowo w odniesieniu do starożytności Edith Hall (1989). W odniesieniu do nowożytności robią to Salter (2002) oraz Boletsi (2013). Zob. też: Winkler et al. 2018.



prefiguracją, choć nie jedyną, tego procesu porządkowania i zabezpieczania była właśnie grecka *paideia*.

Z klasycznych badań Wenera Jaegera dowiadujemy się, że *paideia* była specyficzną dla Greków formą wychowania. Co warto podkreślić, dla niemieckiego hellenisty wychowanie jest „bezpośrednim wynikiem uświadomienia sobie praw rządzących daną ludzką społecznością, czy to będzie rodzina, pewien zawód czy stan, czy też wyższa jakaś organizacja, jak naród lub państwo” (Jaeger 2001, 30). Podkreślam ten związek między wychowaniem i prawem jako jego punktem odniesienia, bo znajduje się on w centrum klasycznej procesualnej teorii cywilizacji, o czym będę jeszcze mówić. Wychowanie jest niczym innym jak socjalizacją i akulturacją przez wpajanie pewnych norm zachowania. W tym sensie jest uniwersalne, ale też społeczności różnią się między sobą zapalem wkładanym w procesy wychowania oraz kształtującymi je aspiracjami.

Idąc tropem Jaegera, możemy powiedzieć, że specyficznie grecka forma wychowania nie stałaby się prototypem procesu cywilizacji, tak jak zdefiniowano go w dobie oświecenia,

gdyby geniusz grecki nie uczynił z niej wiecznotrwałego ideału, dając wyraz najwyższego napięcia swej woli życia, z jaką stawiał czoło swemu przeznaczeniu. Na najwcześniejszych stopniach rozwoju brakło mu jeszcze stosownego pojęcia na wyrażenie tej woli. Ale im bardziej świadomie szedł po swojej drodze, tym jaśniej utrwalał się w jego myśli zawsze w niej obecny cel, któremu podporządkowywał on siebie samego i całe swoje życie: celem tym było ukształtowanie doskonalszego człowieka. Idea wychowania zaczęła w oczach Greków wyrażać najpełniej sens wszystkich ludzkich wysiłków, stała się ostatecznym usprawiedliwieniem egzystencji zarówno społeczności ludzkiej, jak i jednostki (Jaeger 2001, 32).

Epoka, gdy powstawały analizy Jaegera, była przesiąknięta wspomnianym powyżej klasyfikacjonistycznym duchem analizy cywilizacyjnej, kształtowanym przez takich do pewnego stopnia profetycznie nastawionych historyków, jak Oswald Spengler (2001)<sup>6</sup>, Feliks Koneczny (2015)<sup>7</sup>, Arnold Toynbee (2000)<sup>8</sup> czy Karl Jaspers (2006). W centrum ich teorii znajdowały się różnice kulturowe (cywilizacyjne) – właśnie „geniusze” (u Spenglera dusze) różnych kultur

<sup>6</sup> W języku polskim dzieło Spenglera jest dostępne tylko w wydaniu skróconym.

<sup>7</sup> Wyd. oryg. Feliks Koneczny. 1935. *O wielości cywilizacji*. Kraków: Gebethner i Wolf. Korzystam z reedycji wydanej przez Capital w 2015 roku.

<sup>8</sup> Po polsku ukazał się wybór z wielotomowego cyklu oryginalnego wydawanego w latach 1934–1961.





(cywilizacji) bądź tych kultur/cywilizacji fundamentalne słabości. Zwracano też baczną uwagę na te właściwości, które w oczach pierwszych komparatystów czyniły pewne społeczności ogniskami cywilizacji, a inne nie. Stąd też u Jaegera podkreślanie wyjątkowości greckiej *paidei* (cywilizacji) na tle innych sposobów wychowania. Nie to jednak wydaje się z perspektywy obecnych rozważań istotne. Choć w dostrzeżeniu „godności ludzkiej, którą my [Europejczycy pierwszej połowy XX wieku] aż nadto łatwo identyfikujemy z rozpowszechnionym przez chrześcijaństwo przekonaniem o nieskończonej wartości każdej indywidualnej duszy ludzkiej i z duchową autonomią jednostki, która stała się postulatem kultury od czasów renesansu”, widział Jaeger (2001, 34) przejaw nieśmiertelnego „geniuszu greckiego”, to równocześnie pojęcie doskonalenia nie sprowadza się u niego do kształtowania się indywidualizmu. Jest to tylko jeden z możliwych kierunków doskonalenia, skoro pojmowane najogólniej wychowanie oznacza proces z istoty swojej wymagający sytuacyjnego dookreślenia co do formy i treści<sup>9</sup>. To właśnie poliwalencja procesu doskonalenia się jako kolektywnego działania znajduje się współcześnie (ponownie) w centrum dyskursu cywilizacyjnego, który zadaje pytanie o konkretny charakter idei doskonałości sterującej procesami społecznymi w różnych kontekstach społeczno-kulturowych oraz o jej polityczno-kulturowe uwarunkowania.

Kontrast z barbarzyństwem dla ludzi oświecenia wygodnie definiował kierunek doskonalenia, gdyż w świetle starożytnej antropologii porównawczej barbarzyńca to człowiek, który nie próbuje się doskonalić, który jest całkowicie zadowolony z tego, jaki jest<sup>10</sup>. O ile jednak takie samozadowolone jednostki daje się stosunkowo łatwo wyobrazić, o tyle trudno jest uwierzyć, że funkcjonują bądź funkcjonowały społeczności ludzkie, w których nie zachodziły procesy wychowawcze rozumiane w sensie szerszym niż czysto

<sup>9</sup> W tym sensie cywilizacja może być uznana za synonim kultury, pod warunkiem że zgodzimy się z Jaegerem, iż „Przekazywanie kultury nie jest możliwe bez wyobrażenia sobie ideału człowieka, jakim być powinien, przy czym nieważny, a w każdym razie nieistotny staje się względ na praktyczny pożytek, natomiast miarodajne okazuje się *to kalon*, tj. piękno jako ideał zobowiązujący i pociągający do naśladowania. [...] Kultura wyraża się w całym charakterze człowieka, zarówno w jego zewnętrznym zachowaniu się i postępkach, jak i w jego wewnętrznej postawie. Jedno i drugie nie wyrabia się przypadkowo, lecz jest wytworem świadomych zabiegów zmierzających do pewnego celu” (Jaeger 2001, 48, 49).

<sup>10</sup> Starożytni Grecy za *barbaros* uznawali tych, którzy nie posługiwali się językiem *paidei* i nie dążyli do realizacji zakładanego przez nią ideału. *Ipsa facto* oznaczało to dla „cywilizowanych” Greków niechęć (choć już raczej nie niezdolność) do doskonalenia się, kultywowania własnego człowieczeństwa. Było to jednym z usprawiedliwień praktyki niewolnictwa, jako że *barbaros*, posługujący się innym logosem, byli uznawani za ludzi ograniczonych umysłowo.



pragmatyczne nabywanie umiejętności koniecznych do przetrwania<sup>11</sup>. Zakładałoby to jednak istnienie społeczności niecechujących się żadną moralnością. Dopóki nie odnajdziemy przykładu takiej społeczności, możemy przyjąć, że doskonalenie się jest uniwersalną właściwością ludzkich kolektywów<sup>12</sup>. Szkopuł jednak w tym, że pojęcie cywilizacji, tak przynajmniej jak zostało zdefiniowane w momencie wyłonienia się w połowie XVIII wieku samego terminu, bynajmniej nie jest po prostu synonimem doskonalenia, lecz jego analogonem (Fisch 1997). Podstawowym narzędziem zawężenia staje się tutaj, jak zobaczymy wkrótce, idea prawa w jej szerokim znaczeniu sposobów regulowania sfery moralnej.

Definiensem procesu cywilizacji nie jest zatem tylko jej barbarzyński antonim, skądinąd odgrywający ważną rolę na etapie wchodzenia słowa „cywilizacja” do języka nauk humanistycznych, a potem do mowy potocznej. Cywilizacja jako proces nie ma sztywno określonego punktu wyjścia i równie sztywno zdefiniowanego punktu dojścia. Jest pewną możliwością, częściowo płynnym znaczącym, co nie znaczy – jak zobaczymy – że jest terminem, którego nie można precyzyjnie, raczej wąsko niż szeroko, stosować w badaniach empirycznych. Jak ujął to R.G. Collingwood w sposób zbieżny z ujęciem Gandhiego i Churchilla, cywilizacja „nie jest to nawet typ społeczeństwa, a raczej poprzedzające go nastawienie; proces mentalny zbliżający do idealnego stosunku społecznego, jakim jest »okazywany szacunek«. W praktyce oznacza to stopniową rezygnację z przemocy, rozwój nauki i rosnącą życzliwość dla obcych” (Fernández-Armesto 2008, 35).

Okazywać szacunek, rezygnować z przemocy, żywić życzliwość można oczywiście na bardzo wiele różnych sposobów, tak samo jak na wiele sposobów można nie tyle barbaryzować, ile militaryzować życie społeczne, podsycając przemoc, rozwijając techniki walki i krzewiąc wrogość w stosunku do obcych. To właśnie tak rozumiana cywilizacja – jako proces demilitaryzacji, tworzenia się społeczeństwa cywilnego (*civil society*)<sup>13</sup> – jest tym, co proponuję odzy-

<sup>11</sup> Pierwsze zdanie monumentalnego dzieła Jaegera brzmi: „Wszystkie ludy, które osiągnęły pewien poziom rozwoju, posiadają przyrodzony pęd wychowawczy” (2001, 29). Moim zdaniem wtrącenie między przecinkami jest zbędne.

<sup>12</sup> Jak pisze Fernández-Armesto: „impertynencją jest stwierdzenie, iż ludzie jakiegoś typu lub pochodzenia mieliby przejawiać brak zdolności cywilizacyjnych” (2008, 35).

<sup>13</sup> Celowo nie używam terminu „społeczeństwo obywatelskie”, ale raczej angielskie pojęcie *civil society*. Społeczeństwa obywatelskie wcale nie muszą być społeczeństwami cywilnymi, tak jak społeczeństwa cywilne nie muszą być społeczeństwami obywatelskimi. Społeczeństwo cywilne to takie, w którym procesy wychowania oraz polityka są kształtowane przez cele cywilne, a nie militarne. Oczywiście rozróżnienie to ma charakter Weberowskiego typu idealnego. Cywilizacja





skąć jako przedmiot badań w studiach cywilizacji. Jest to oczywiście pewne zawężenie pojęcia, jak zobaczymy w części trzeciej, wydaje mi się jednak, że zawężenie to pozostaje zgodne z podstawowym założeniem klasycznej teorii cywilizacji, które Guizot (1842, 5) sformułował następująco, podkreślwszy uprzednio decydującą rolę faktów moralnych w historii: „cywilizacja jest jednym z tych faktów [moralnych]: faktum ogólne, ukryte, złożone, nader trudne do opisanania, do opowiedzenia, ale dlatego exystujące i mające zawsze prawo do opisanania”. W niniejszym cyklu próbuję je opisać, biorąc pod uwagę zarówno jego zawile losy historyczne, jak i niewykorzystany do końca pierwotny potencjał.

## Cywilizacja – korzenie terminu

Jak pisze Bartosz Działoszyński (2018, 17): „Łacińskie źródła »cywilizacji« to oczywiście *civilis* (odpowiednik greckiego *politikos*), *civitas* i *civilitas*”. Warto zwrócić baczną uwagę na te splątane korzenie i tym też zajmę się w drugiej partii niniejszych rozważań, skupiając się na interesujących mnie „cywilnych” tropach. O ile *civilitas* w największym skrócie oznacza „uprzejmość, grzeczność, takt, delikatność, obyczajność, okrzestanie, *civilité*, *politesse*, *civility*, *politeness* (jako stan) lub nabywanie takich kompetencji społecznych (jako proces)”, o tyle *civitas* jest „procesem nabywania praw obywatelskich, znoszenia różnic stanowych, wprowadzania równości społecznej (a raczej przywracania równości naturalnej w warunkach życia społecznego), demokratyzacji” (Działoszyński 2018, 293, 294). Jeżeli wrócimy do lapidarnej wypowiedzi Gandhiego, możemy zauważyć, że *civilitas* zalecał Zachodowi, *civitas* zaś postulował w stosunku do społeczeństwa indyjskiego. Churchill z kolei zdawał się wierzyć, że tylko Zachód (Imperium Brytyjskie) był w stanie je ze sobą połączyć i dlatego był w jego oczach wcieleniem Cywilizacji. Obaj jednak marzyli o społeczeństwie cywili; w wypadku Gandhiego miało to być społeczeństwo bez przemocy.

### a) *Civilitas*

Kształtowanie się pojęcia cywilizacji w aspekcie *civilitas* jako pierwszy szczegółowo opisał Norbert Elias w swojej najbardziej znanej pracy *O procesie*

---

i militaryzacja są konkurencyjnymi możliwościami stojącymi przed życiem społecznym. W konkretnych społecznościach obserwujemy ich konkurencyjną (nie)równowagę. Inspirujące studia nad pojęciem *civil society*, nie tylko w zachodniej tradycji, można znaleźć w: Hann i Dunn 1996; Kaviraj i Khilnani 2001. Zob. też Kosseleck 2009a.



cywilizacji, która w moim mniemaniu, choć ukazała się w 1939 roku, do dziś nie została w pełni wyzyskana jako źródło inspiracji dla studiów cywilizacji. Elias w szczegółach ukazuje w niej, jak w europejskim piśmiennictwie w okresie XVI–XVIII wieku *civilité*, czyli odpowiednie maniery, stała się gruntem, na którym pojawiła się polityczna idea cywilizacji rozumianej jako sposób życia cechujący się odpowiednim poziomem ogłady. Jak pisze: „Pojęcia takie jak *politesse* lub *civilité* spełniały, zanim powstało i przyjęło się pojęcie *civilisation*, taką samą funkcję: wyrażały poczucie wyższości warstwy wyższej wobec innych, które ona uważała za pospolite i prymitywne, a zarazem określały specyficzny sposób bycia, który w poczuciu warstwy wyższej różnił ją od wszystkich pospolitych i prymitywnych ludzi” (Elias 2011, 110). Tak rozumiana *civilitas* znalazła następnie w epoce intensywnej kolonizacji politycznej i ekonomicznej świata przez Europejczyków przełożenie na niesławne hasło konieczności niesienia różnego rodzaju „barbarzyńcom” światła cywilizacji, co nazywano „brzemieniem białego człowieka”. Z perspektywy niniejszych rozważań bardziej jednak niż dystynktywny wymiar idei *civilitas* istotny jest ten jej aspekt, który można nazwać socjologicznym.

Zajmował on Eliasa bardziej niż kryjący się pod ogładą manier klasizm czy rasizm. Nie znaczy to, że lekceważył on groźbę kryjącą się za dążeniem do dystynkcji. Chodziło mu raczej o to, by wydobyć z idei cywilizacji wszystkie jej tony. Najważniejsza okazała się w tym kontekście szczegółowa analiza tekstu *De civilitate morum puerilium* (1530) Erazma z Rotterdamu, który „nadał znanemu z dawien dawna, często używanemu wyrazowi *civilitas* nowy odcień znaczeniowy i nową dynamikę” (Elias 2011, 124). Charakter tej nowości Elias przenikliwie tłumaczy w następujący sposób:

Nowy szczebel dworskiej ogłady i nowy sposób jej pojmowania, znajdujący wyraz w pojęciu *civilité*, jest ściśle związany z nowym sposobem patrzenia i stopniowo wiązać się z nim będzie coraz bardziej. Aby rzeczywiście móc być „grzecznym”, „układnym” w sensie *civilité*, trzeba umieć obserwować, oglądać się poza siebie, zważać na ludzi i na ich motywy. I w tym również przejawia się różny stosunek człowieka do człowieka, nowa forma integracji (Elias 2011, 147–148).

Sądzę, że spostrzeżenie Eliasa można zuniwersalizować, określając cywilizację procesem pielęgnowania (doskonalenia) autonomicznej (choć niekoniecznie autotelicznej) sfery społecznej. Ogłada w najszerszym sensie tego słowa może być rozumiana jako wrażliwość na potrzeby drugiego człowieka, umiejętność położenia kresu dominacji impulsu samozachowawczego, przejście ze stanu wojny wszystkich ze wszystkimi do stanu, w którym człowiek jest człowiekowi



Bogiem<sup>14</sup>. Na tym polega socjologiczny aspekt Erazmiańskiego chrześcijańskiego humanizmu niebędącego rozbuchanym indywidualizmem, choć pisma mędrca z Rotterdamu wpisują się w renesansową tendencję do akcentowania jednostkowej godności, tendencję mającą zresztą antyczne korzenie. Rzecz jasna trzeba pamiętać, że Erazm był jednym z najbardziej elokwentnych krytyków formalizmu w sferze religijnej, mimo to w sferze społecznej podkreślał on znaczenie, i to uniwersalne, dobrych manier (form) jako przejawu szacunku.

Co więcej, jak zauważa Elias (2011, 145): „Swoich przepisów dotyczących zachowania nie ujmuje [...] Erazm jako obowiązujących jeden określony stan. Nie kładzie, jeśli pominąć przygodne posługiwanie się kontrastowym przykładem chłopów i drobnych handlarzy, specjalnego akcentu na różnice społeczne”. Również to świadczy o chrześcijańskiej raczej niż antycznej podbudowie jego idei *civilitas*. To też zostanie z czasem utracone, gdy w centrum idei cywilizacji stanie kontrast między dystyngowanym miastem a prymitywną wsią, następnie zaś między cywilizacją z jednej i dzikością oraz barbarzyństwem z drugiej strony<sup>15</sup>.

Elias (2011, 129) podsumowuje swoją teorię cywilizacji takimi słowami:

„Cywilizacja”, którą zazwyczaj traktujemy jak coś, co jest nam po prostu dane w gotowej postaci, takiej, w jakiej się nam jawi, jest procesem lub fazą procesu, w którym sami się znajdujemy. Wszystkie poszczególne elementy, które do niej zaliczamy – maszyny, odkrycia naukowe, formy państwowości i wszystko, co się na nie składa – są świadectwami określonej struktury stosunków międzyludzkich, struktury społeczeństwa i określonego sposobu bycia ludzi.

Transformację renesansowej idei *civilitas* w oświeceniową teorię *civilisation* można w nawiązaniu do tej myśli rozumieć jako istotny aspekt procesu kształtowania się nowoczesnego społeczeństwa – modernizację moralności, której naczelnym celem staje się pokojowe współbycie coraz bardziej różniących się między sobą jednostek. Psychologicznym korelatem nowoczesności jest wszak pogłębiająca się świadomość kruchości tradycyjnie pojmowanych wspólnot, zamazywanie się tradycyjnych podziałów społecznych, coraz moc-

<sup>14</sup> Już Victor de Mirabeau, który jako pierwszy użył terminu „cywilizacja” w szerokim, nieprawniczym sensie, widział w religii podstawową siłę cywilizującą społeczeństwo. Jeżeli połączymy to z Durkheima (2010) teorią religii otwiera się bardzo ciekawa przestrzeń do badań. Brak tu jednak miejsca, by rozwinąć ten wątek. Więcej odnośnie do Mirabeau w dalszej części tekstu.

<sup>15</sup> Znakomicie przekształcenia semantyczne terminów: kurtuazja (*courtosie*), uprzejmość (*civilité*), grzeczność (*politesse*) w kontekście przemian społecznych, czyli kształtowania się społeczeństwa burżuazyjnego w miejsce dworskiego, opisuje Starobinski (1993).



niejszy indywidualizm, co przejawia się między innymi swoistego rodzaju przewrażliwieniem na punkcie manier jako narzędzia dystynkcji, ale też dowodu na spolegliwość cywilizowanej jednostki. Okazują się one markerem stanu więzi społecznej przechodzącej proces fragmentaryzacji i reintegracji na nowym poziomie – wysoko zaawansowanego społecznego podziału zadań.

Jak się wydaje, można to odnieść nie tylko do kształtującej się nowoczesnej cywilizacji zachodniej, ale też do wszystkich form doskonalenia życia społecznego. W tym ujęciu każda cywilizacja jako proces społeczny jest mnożeniem się splotów-powiązania, ich komplikowaniem się, choć nie musi to wynikać ze zwiększenia się fizycznej przestrzeni jej oddziaływania. Człowiek nowoczesny w takim kontekście charakteryzuje się tym, że zdaje sobie sprawę z tego procesu, jest cywilizacyjnie samoświadomy. Jeżeli przypomnimy, że kształtowanie się nowoczesności odbywa się na drodze potężnego kryzysu kulturowego, który Reinhart Koselleck (2015, 387) zdiagnozował jako „proces wytoczony państwu [absolutnemu] przez społeczeństwo [cywilne]”, to możemy *civitas* traktować jako warunek wstępny *civil society*. Taki jest przynajmniej socjologiczny kontekst wyłonienia się pojęcia *civilisation* na gruncie francuskim w dobie oświecenia – jako kategorii społeczno-kulturowo-politycznej.

### **b) Civitas**

Przejdźmy do drugiego z wymienionych korzeni terminu. Jak zwraca uwagę Działoszyński (2018, 293): „pierwotnie »cywilizacja« oznaczała klasyfikację danego przypadku sądowego jako *casus* prawa cywilnego lub przekształcenie postępowania karnego na cywilne”. W takim sensie cywilizacja pojawia się w *Encyklopedii* Diderota i d’Alemberta. Z czasem jednak to specjalistyczne znaczenie zastąpiło znane nam rozumienie cywilizacji jako procesu społecznego, którego charakter był do pewnego stopnia pokrewny prawniczej operacji zmiany charakteru postępowania sądowego na cywilne. Tym, co zmieniało charakter, nie był już proces karny, ale życie społeczne jako całość. Idąc tropem dychotomii stworzonej sto lat później przez Durkheima (2011), można cywilizację określić jako transformację solidarności mechanicznej w organiczną<sup>16</sup>, choć – jak zobaczymy w trzeciej części niniejszego cyklu – Durkheim ostatecznie zdecydował się używać pojęcia cywilizacji w innym sensie.

<sup>16</sup> W języku innego pioniera socjologii, Herberta Spencera, byłoby to przejście od militarystyki do industrializmu. Warto przypomnieć, że Durkheim (2011) solidarność mechaniczną wiązał z dominacją prawa karnego, a organiczną z dominacją prawa cywilnego.



Pojęcie cywilizacji jako procesu pojawia się w konkretnym kontekście społecznym, który można określić jako przejście od życia w społeczności, w której obrębie jednostki są do siebie podobne, do życia w społeczeństwie, w którym charakter więzi społecznej nadaje indywidualizm związany ze specjalizacją pozycji i ich komplementarnością. Solidarność organiczna:

dochodzi do skutku wtedy, kiedy każdy ma jakąś sferę działania, która do niego należy, a w rezultacie jakąś osobowość. Świadomość zbiorowa musi zatem odsonić jakąś część świadomości indywidualnej, aby mogły ustalić się w niej te specyficzne funkcje, których sama nie reguluje; i im większy ten obszar, tym większa spójność, która z tej solidarności wyrasta (Durkheim 2011, 166–167).

Gdy Durkheim pisał te słowa, termin „cywilizacja” właśnie zmieniał znaczenie, stając się terminem opisowym. Gdy jednak powstawał, był nacechowany moralnie, oznaczał pogoń za takim modelem życia, w którym relacje między jednostkami mają organiczny, uporządkowany, ale równocześnie szczerzy charakter, pozostawiając każdej z nich możliwie dużą autonomię w kształtowaniu własnej drogi życiowej. Jako taki był zatem ściśle powiązany z tworzeniem nowoczesnego liberalizmu.

Rzeczownik „cywilizacja” pojawia się po raz pierwszy poza kontekstem prawniczym u kojarzonego z obozem fizjokratów<sup>17</sup> Victora de Mirabeau w połowie XVIII stulecia. Pisał on:

Gdybym zapytał ludzi, na czym polega ich zdaniem cywilizacja, większość odpowiedziałaby mi, że ucywilizowanie narodu oznacza złagodzenie jego obyczajów, uprzejmość, grzeczność i znajomość zasad przystojnego zachowania tak rozpowszechnioną, że zbędne stają się wszelkie szczegółowe przepisy: wszystko to jest dla mnie tylko maską cnoty, nie jej obliczem, cywilizacja bowiem nie daje nic społeczeństwu, jeżeli nie daje mu podstaw wzoru i cnoty (cyt. za Działożyński 2018, 24)<sup>18</sup>.

W tym fragmencie, pochodzącym z tekstu późniejszego niż ten, w którym Mirabeau zainicjował nowoczesną teorię cywilizacji<sup>19</sup>, zostaje wyrażone rozejście się idei cywilizacji rozumianej przez Mirabeau w kategoriach

<sup>17</sup> Za pionierów liberalizmu na gruncie francuskim uważał fizjokratów Foucault (2011).

<sup>18</sup> Cytat pochodzi z rękopisu *L'Ami des femmes, ou Traite de la civilisation* datowanego na 1768 rok (Starobinski 1993, 7).

<sup>19</sup> Mirabeau po raz pierwszy używa terminu „cywilizacja” w dziele *L'ami des hommes ou traité de la population* z 1756 roku (Starobinski 1993, 3) W języku angielskim termin w jego nieprawniczym sensie pojawia się po raz pierwszy w *An Essay on the History of Civil Society*



moralnego doskonalenia<sup>20</sup> i *civilité*, którą ukształtowała arystokratyczna etykieta mająca na celu społeczną dystynkcję. Ta druga budziła w drugiej połowie XVIII wieku coraz wyraźniejszy opór, jak szczegółowo pokazuje Starobinski (1993, 9-11), bo też za maską cywilizacji nierzadko wciąż kryło się według autorów oświeceniowych moralne barbarzyństwo.

W zasadzie niemal w tym samym momencie, gdy idea cywilizacji jako moralnego doskonalenia została wyrażona, zaczęto na nią patrzeć podejrzliwie, przede wszystkim z powodu łączenia cywilizacji z zewnętrzną ogładą bardziej niż z pracą nad sobą w sensie moralnym. Gdy *civilitas* zdominowała *civitas*, mocnymi kreskami zarysowała się z jednej strony krytyka człowieka cywilizowanego (*l'homme civilisé*) jako na wskroś zmanierowanego u Jean-Jacques'a Rousseau<sup>21</sup>, a z drugiej inspirowany do pewnego stopnia twórczością Francuza<sup>22</sup> krytyczny namysł Immanuela Kanta nad procesem cywilizacji (*Civilisierung*). To właśnie u tego drugiego możemy mówić o procesie cywilizacji zorientowanym na *civitas*, choć słowa „cywilizacja” Kant nie używał, a cywilizowanie na dworską modłę uważał za grę pozorów.

Przypisywanie terminom *civiliser* i *Civilisierung* negatywnych konotacji nie oznacza, że Rousseau i Kant występowali przeciwko pojęciu cywilizacji jako doskonaleniu się moralnemu człowieka, choć ten pierwszy w wielu miejscach sarkastycznie zestawiał ze sobą naturalną szczerą dzikiego, bądź też barbarzyńcy, i sztuczną uległość człowieka cywilizowanego, a drugi – jak zobaczymy – wyraźnie odróżniał umoralnienie od cywilizowania. U obu autorów można obserwować refutację maniery (*civilité*) jako mentalnego zniewolenia i pochwałę cnoty (*civitas*) jako warunku pielęgnowania republikańskiej więzi społecznej (społeczeństwa cywilnego)<sup>23</sup>. U Francuza *civil society* nie miało jeszcze organicznego charakteru w sensie, jaki temu drugiemu terminowi nadawał Durkheim, bo też Rousseau był zbytnim indywidualistą,

---

Adama Fergusona z 1767 roku (Benveniste 1971, 294). Na temat Fergusona zob. kolejny artykuł w niniejszym cyklu.

<sup>20</sup> Początkowo Mirabeau rozumiał cywilizację jako łagodzenie obyczajów przede wszystkim pod wpływem religii (por. Mazlish 2005, 5-6). Potem zaczął ją postrzegać szerzej – jako doskonalenie moralne, co doprowadziło go do rozróżnienia prawdziwej i sztucznej cywilizacji, a nawet do konstataowania „barbarzyństwa współczesnych cywilizacji” (za: Starobinski 1993, 7).

<sup>21</sup> Zob. szczególnie: Rousseau 1956. Sam Rousseau terminu „cywilizacja” nie używał, choć znajdziemy u niego terminy pokrewne (zob. Działoszyński 2018, 25-30).

<sup>22</sup> Zob. klasyczną analizę Cassirera (2008).

<sup>23</sup> Rousseau przedstawił jej ideał w *Umowie społecznej* (Rousseau 1966). Z kolei Kant wyraził swój ideał przede wszystkim w *Uzasadnieniu metafizyki moralności* (Kant 1971) oraz w *Do wiecznego pokoju* (Kant 2005a). Warto zauważyć, że Hannah Arendt (2012) za najważniejszą do zrozumienia filozofii politycznej Kanta uważa *Krytykę władzy sądowniczej*.





by zależność od anonimowej struktury, której wyrazem jest prawo, czynić centrum swojej moralności (choć trzeba przyznać, że w *Umowie społecznej* robił krok w tę stronę)<sup>24</sup>.

Inaczej jest już u Kanta, który do procesu kształtowania się nowoczesności wniósł kluczową ideę moralnej autonomii jednostki, wyrażającej się – odmiennie niż u Rousseau – troską o Innego raczej niż o siebie i objawiającej się (podobnie jak u autora *Umowy społecznej*) aktywnością prawodawczą. Właśnie w tak pojętym wysiłku samokształtowania przeszkadza cywilizacja rozumiana jako dbałość o zewnętrzne formy. Nie znaczy to, jak wspomniałem, że idei cywilizacji jako procesu doskonalenia się człowieka i społeczeństwa nie znajdziemy u królewieckiego myśliciela. Jest ona jednak określana za pomocą terminu „moralność”, a nie „cywilizacja” właśnie, co świadczy o tym, że tak jak we Francji, także na gruncie niemieckim jego współczesne znaczenie rodziło się powoli i w bólach<sup>25</sup>.

W *Ideji powszechnej historii w aspekcie kosmopolitycznym* pisał Kant, nawiązując do Rousseau:

Dzięki sztuce i nauce już w wysokim stopniu jesteśmy kulturalni [*cultiviert*]. Jesteśmy cywilizowani [*civilisirt*] aż do przesady, gdy idzie o najróżniejsze formy uprzejmości towarzyskiej i dobrego wychowania. Do tego jednak, żebyśmy już mogli uznać się za umoralnionych [*moralisirt*], brak nam jeszcze bardzo wiele. Idea moralności należy bowiem wprowadzić do kultury, lecz użytek tej idei wyłącznie w sposób bliski obyczajowości, zasad honoru oraz zewnętrznej przyzwoitości przynosi tylko ucywilizowanie [*Civilisirung*]. Jak długo jednak państwa wszelkie siły będą marnotrawić na realizację swych próżnych i brutalnych zaborów, jak długo hamować będą mozolne wysiłki swych obywateli zmierzające do wewnętrznego ukształtowania sposobu myślenia, odmawiając im w tym względzie wszelkiego poparcia, nie można oczekiwać niczego takiego: tu bowiem jest konieczna długotrwała, wewnętrzna obróbka wspólnoty, mająca na celu ukształtowanie jej członków (Kant 2005b, 39).

Idąc wbrew literze Kantowskiego tekstu, można powiedzieć, że prawdziwa cywilizacja jest właśnie wewnętrzną obróbką wspólnoty, mającą na celu kształtowanie jej członków w duchu umiłowania prawa i pokoju. W języku niemieckim wyraża te sensy rzeczownik *Bildung*, którego znaczenie tak opisał Wilhelm von Humboldt:

<sup>24</sup> Rousseau pisał: „Posłuszeństwo prawu, które się sobie przepisało, jest wolnością” (1966, 28).

<sup>25</sup> Na temat procesu kształtowania się tego pojęcia w języku niemieckim zob. Fisch 1997; Schäfer 2004, 74-78; Działoszyński 2018, 78-89.



Cywilizacja to ucłowieczenie ludów pod względem instytucji i obyczajów, a także związanego z tym usposobienia wewnętrznego. Kultura dodaje do tego uszlachetnienia stanu społecznego naukę i sztukę. Kiedy jednak mówimy w naszym [niemieckim] języku o uformowaniu [*Bildung*], mamy na myśli coś wyższego, a zarazem bardziej wewnętrznego, mianowicie sposób myślenia harmonijnie emanujący z poznania i z całościowego poczucia dążności duchowo-moralnej obejmujący wrażliwość i charakter (za: Działoszyński 2018, 88)<sup>26</sup>.

Spółecznym rzecznikiem idei *Bildung* było w Niemczech stopniowo emacypujące się mieszczaństwo, którego głosem na niwie myśli politycznej byli ludzie tacy jak Kant czy Humboldt<sup>27</sup>. Ci modelowi, kulturalni mieszcianie byli zafrapowani ideą republikanizmu jako projektu moralnego właśnie. Wzorcem były tu oczywiście starożytne miasta-państwa, z charakterystycznym dla nich modelem aktywistycznego obywatelstwa, który fascynował też francuskie oświecenie. Choć niemieccy intelektualiści sceptycznie odnosili się do podążania za francuską ideą cywilizacji (Elias 2011), bez wyjątku sympatyzowali z dynamizującą ją ideą mieszczańskiej polityczności czy szerzej: *civitas*, czyli właśnie obywatelstwa (*Bürgerschaft*)<sup>28</sup> pojmowanego przez Kanta i Humboldta w kategoriach dbałości o dobro publiczne, cnoty, pracy nad sobą. W języku niemieckim proces kształtowania się takiego życia przyjęło się ujmować w kategoriach kulturowych raczej niż cywilizacyjnych, co nie znaczy, że niemiecka idea kultury i *Bildung* różniła się od francuskiej (a także brytyjskiej) idei cywilizacji.

## Cywilizacja jako droga ku społeczeństwu cywilnemu

W niniejszym tekście starałem się uchwycić najbardziej ogólny sens pojęcia cywilizacji jako doskonalenia życia społecznego na drodze jego uporządkowania przez prawo. W procesie cywilizacji podmiotem prawodawczym staje się *civil society* rozumiane jako połączona więzami wzajemnego szacunku zbiorowość, która pokojowe sposoby regulowania relacji uważa za doskonalsze niż te oparte na przemocy. Choć cywilizacja jako kult dobrych manier może się przeradzać w pusty obyczajowy formalizm, to równocześnie wzajemna grzeczność i szacunek są niezbędnymi warunkami funkcjonowania cywilne-

<sup>26</sup> Oryg. cyt. w: Wilhelm von Humboldt. 1836. *Über die Kawi-Sprache auf der Insel Java*, t. 1, Berlin: Königlich Akademien der Wissenschaften, s. XXXVII.

<sup>27</sup> Więcej na temat pojęcia *Bildung* w: Kosseleck 2009b.

<sup>28</sup> Słowo *Bürger* oznacza też mieszczanina.



go społeczeństwa. Mimo że prześledziliśmy kształtowanie się tej koncepcji wyłącznie na gruncie zachodnioeuropejskim, wydaje się, że tak rozumiany proces cywilizacji daje się zaobserwować w bardzo różnych kontekstach kulturowych i jako taki powinien stać się (i, jak zobaczymy, staje się) obiektem badań porównawczych. Przyczynkiem do nich mogłoby być choćby szczegółowe przebadanie różnic i podobieństw między „teoriami” cywilizacji wyłaniającymi się z wypowiedzi Gandhiego i Churchilla, od których zacząłem swoją rekonstrukcję. W kolejnej części rozważań pokażę, jak to się stało, że takie rozumienie pojęcia cywilizacji przestało być pod koniec XIX wieku dominujące, a więc na jakim gruncie (z rozwojem jakiego kryzysu) rodził się cywilizacyjny pluralizm posługujący się już nie przede wszystkim moralnym i procesualnym, ale opisowym i urzeczowiającym rozumieniem terminu „cywilizacja”.

## Bibliografia

- Arendt, Hannah. 2012. *Wykłady o filozofii politycznej Kanta*, przeł. Rafał Kuczyński, Marcin Moskalewicz. Warszawa: Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego.
- Bakshi, Rajni. 2012. „Civilizational Gandhi”. *Gateway House Research Paper 6* (October). Mumbai: Gateway House & Indian Council on Global Relations.
- Benveniste, Emile. 1971. „Civilisation: A contribution to the history of the word”. W Emile Benveniste. *Problems in General Linguistic*, 289–296. Miami: University of Miami Press.
- Boletsi, Maria. 2013. *Barbarism and Its Discontents*. Stanford: Stanford University Press.
- Cassirer, Ernst. 2008. „Kant i Rousseau”. W Ernst Cassirer. *Rousseau, Kant, Goethe*, przeł. Elżbieta Paczkowska-Łagowska, 11–64. Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Chakrabarty, Dipesh. 2019. „From civilization to globalization: The ‘West’ as a shifting signifier in Indian modernity”. W Dipesh Chakrabarty. *The Crises of Civilization. Exploring Global and Planetary Histories*, 54–75. New Delhi: Oxford University Press.
- Diec, Joachim. 2002. *Cywilizacje bez okien. Teoria Mikołaja Danilewskiego i późniejsze koncepcje monadycznych formacji socjokulturowych*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Durkheim, Emile. 2010. *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, przeł. Anna Zadrożyńska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- . 2011. *O podziale pracy społecznej*, przeł. Krzysztof Wakar. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Działoszyński, Bartosz. 2018. *Cywilizacja. Szkice z dziejów pojęcia w XVIII i XIX wieku*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Elias, Norbert. 1996. „Cywilizacja a przemoc. O państwowym monopolu przemocy fizycznej i próbach jego przełamywania”, przeł. Roman Dziergwa. W Norbert Elias, *Rozważania o Niemcach. Zmaganie o władzę a habitus narodowy i jego przemiany w XIX i XX wieku*, przeł. Roman Dziergwa, Jerzy Kałużny, Izabela Sellmer, 251–400. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.



- . 2011. *O procesie cywilizacji. Analizy socjo- i psychogenetyczne*, przeł. Tadeusz Zabudowski, Kamil Markiewicz. Warszawa: Wydawnictwo WAB.
- Febvre, Lucien. 1973. „Civilisation: Evolution of a word and a group of ideas”. W *A New Kind of History from the Writings of Febvre*, Peter Burke (ed.), trans. K. Folca, 219–257. London: Routledge & Kegan Paul.
- Ferguson, Niall. 2013. *Cywilizacja. Zachód i reszta świata*, przeł. Piotr Szymor. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Fernández-Armesto, Felipe. 2008. *Cywilizacje. Kultura, ambicje i przekształcanie natury*, przeł. Maria Grabska-Ryńska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Fisch, Jörg. 1997. „Zivilization, Kultur”. W *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck (eds.), 679–774. Bd. 7. Stuttgart: Verw-Z.
- Foucault, Michel. 2011. *Narodziny biopolityki. Wykłady w Collège de France 1978–1979*, przeł. Michał Herer. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Gandhi, Leela. 2008. *Teoria postkolonialna. Wprowadzenie krytyczne*, przeł. Jacek Serwański. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Guizot, François. 1842. *Dzieje cywilizacji europejskiej od upadku Cesarstwa Rzymskiego zachodniego do rewolucji francuskiej*, przeł. Feliks Bentkowski. Warszawa: Drukarnia J. Dietrich.
- Hale, Henry E., i Marlene Laruelle. 2021. „A new wave of research on civilizational politics”. *Nationalities Papers*, vol. 49, nr 4, 1–21.
- Hall, Edith. 1989. *Inventing the Barbarian. Greek Self-definition through Tragedy*. Oxford: Clarendon.
- Hall, Martin, i Patrick Thaddeus Jackson. 2007. „Introduction: Civilizations and international relations theory”. W *Civilizational Identity. The Production and Reproduction of “Civilizations” in International Relations*, Martin Hall, Patrick Thaddeus Jackson (eds.), 1–12. New York: Palgrave Macmillan and Houndmills.
- Hann, Chris, i Elizabeth Dunn (eds.). 1996. *Civil Society: Challenging Western Model*. London–New York: Routledge.
- Jaeger, Werner. 2001. *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, przeł. Marian Plezia, Henryk Bednarek. Warszawa: Aletheia.
- Jaspers, Karl. 2006. *O źródle i celu historii*, przeł. Józef Marzęcki. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Kant, Immanuel. 1971. *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. Mściśław Wartenberg, Warszawa: PWN.
- . 2005a. *Do wiecznego pokoju*. W Immanuel Kant. *Rozprawy z filozofii historii*, przeł. Tomasz Kupś et al., 164–203. Kęty: Antyk.
- . 2005b. *Idea powszechnej historii w aspekcie kosmopolitycznym*. W Immanuel Kant. *Rozprawy z filozofii historii*, przeł. Tomasz Kupś et al., 31–43. Kęty: Antyk.
- Kaviraj, Sudipta, i Sunil Khilnani (eds.). 2001. *Civil Society: History and Possibilities*. Cambridge–New York: Cambridge University Press.
- Kieniewicz, Jan. 2003. *Wprowadzenie do historii cywilizacji Wschodu i Zachodu*. Warszawa: Dialog.
- Koneczny, Feliks. 2015. *O wielości cywilizacji*. Warszawa: Capital.
- Koselleck, Reinhart. 2009a. *Trzy obywatelskie światy? O porównawczej semantyce społeczeństwa obywatelskiego w Niemczech, Anglii i Francji*, przeł. Wojciech Kunicki.



- W Reinhart Kosseleck, *Dzieje pojęć. Studia z semantyki i pragmatyki języka społeczno-politycznego*, przeł. Jarosław Merecki, Wojciech Kunicki, 435-505. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- . 2009b. *O antropologicznej i semantycznej strukturze kształcenia*, przeł. Wojciech Kunicki. W Reinhart Kosseleck, *Dzieje pojęć. Studia z semantyki i pragmatyki języka społeczno-politycznego*, przeł. Jarosław Merecki, Wojciech Kunicki, 111-170. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- . 2015. *Krytyka i kryzys. Studium patogenezy świata mieszczańskiego*, przeł. Jakub Duraj, Marcin Moskalewicz. Warszawa: Biblioteka Res Publici Nowej.
- Mazlish, Bruce. 2005. *Civilization and its Contents*. Stanford: Stanford University Press.
- Rousseau, Jan Jakub. 1956. *Rozprawa o naukach i sztukach*. W Jan Jakub Rousseau, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, oprac. Henryk Elzenberg, 1-44. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- . 1966. *Umowa społeczna*, przeł. Antoni Peretiatkowicz. W Jean-Jacques Rousseau, *Umowa społeczna. Uwagi o rządzie polskim. List o widowiskach*, przeł. Bronisław Baczek et al., 3-166. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Salter, Mark B. 2002. *Barbarians & Civilization in International Relations*. London-Sterling, VA: Pluto Press.
- Schäfer, Wolf. 2004. „Global civilization and local cultures”. W *Rethinking Civilizational Analysis*, Saïd Amir Arjomand, Edward A. Tiryakian (eds.), 71-86. London-Thousand Oaks-New Delhi: SAGE Publications.
- Spengler, Oswald. 2001. *Zmierzch Zachodu. Zarys morfologii historii uniwersalnej*, skrót dokonany przez Helmuta Wenera, przeł. Józef Marzęcki. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Starobinski, Jean. 1993. „The word civilization”. W Jean Starobinski. *Blessings in Disguise or, the Morality of Evil*, trans. Arthur Goldhammer., 1-35 Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Toynbee, Arnold J. 2000. *Studium historii*, skrót dokonany przez D.C. Sommervella, przeł. Józef Marzęcki. Warszawa: PIW.
- Winkler, Markus et al. 2018. *Barbarian: Explorations of a Western Concept in Modern Theory, Literature and the Arts*. Vol. 1. Stuttgart: J.B. Metzler.

### Źródła internetowe

- web 01 - <https://www.theatlantic.com/international/archive/2019/04/churchill-gandhi-briton-indian-greatest/584170/>. Dostęp 10.02.2022.



## Civilization as a process. Part 1: The roots of the idea

### Abstract

The article is the first installment in the series reconstructing the history of the idea of civilization seen as process and discussing its usefulness for contemporary civilizational studies. The first part of the text analyzes two roots of the term using the latin words *civilitas* and *civitas*. After pointing out ancient antecedents of the notion of civilization, the article analyzes in detail the civilizational discourse of the Enlightenment, emphasizing Victor de Mirabeau's and Immanuel Kant's contributions. This leads to the conclusion that civilization can on the most general level be defined as refinement of society by ordering it by law. In the process of attaining civilization, civil society, understood as a collective bonded by mutual respect and preferring peaceful regulation over violence, becomes the lawgiving subject. Even though civilization, as the cult of good manners, can become an empty formalism, mutual courtesy and respect are still necessary conditions for civil society's existence. If we understand the process of civilization along such lines, it remains worthy of constant research, especially comparative studies, today.

**KEY WORDS:** *civilization, civil society, Norbert Elias, Immanuel Kant, civilitas*

**WOJCIECH KLIMCZYK** is a dance historian and theorist also interested in history of the key ideas in cultural analysis. Author of *Erotyzm ponowoczesny* (Postmodern Eroticism), *Wizjonerzy ciała. Panorama współczesnego teatru tańca* (Visionaries of the Body. Panorama of contemporary dance theatre) and *The Virus of Mobilization. Dance and the Shaping of Modernity, 1455–1795*. He works in the Centre for Comparative Studies of Civilisations at the Jagiellonian University in Krakow.

