

Cywilizacja jako podstawowa kategoria historiozoficzna

Autor tekstu: **Marcin Hylewski**

WSTĘP

Rozważania dotyczące historii i funkcjonowania pojęcia cywilizacji należy zacząć od kilku uściśleń natury ogólnej oraz metodologicznej dotyczących przede wszystkim charakteru pracy.

Po pierwsze zamysłem moim nie jest streszczenie istniejących już monografii tematycznych dotyczących pojęcia cywilizacji *sensu stricto* oraz wszelakich opracowań, obejmujących swym zakresem również zagadnienie cywilizacji jako pojęcia historiozoficznego (niemal każda praca traktująca o koncepcjach historiozoficznych różnych autorów posiada wprowadzenie prezentujące rudymenty filozofii historii, zawierające omówienie pojęcia „cywilizacja”). Celem nadrzędnym pracy jest próba naszkicowania definicji cywilizacji jako prymarnej kategorii historiozoficznej, która pozwoli odróżnić ją od sekundarnej kategorii filozofii dziejów, jaką jest pojęcie kultury. Ma to służyć unaukowieniu historiozofii, tzn. spełnieniu wymogów formalnych oraz metodologicznych współczesnej nauki. Wcześniej przedstawię *in nuce* historię pojęcia cywilizacji oraz kultury, nie zagłębiając się przy tym w szczegółowe rozważania dotyczące całościowych koncepcji filozofii dziejów poszczególnych autorów.

Po drugie, w prezentacji ewolucji pojęcia tytułowego posłużę się metodą chronologiczną, prezentującą dynamikę rozumienia pojęcia od momentu jego kreacji w dobie oświecenia, aż po czasy współczesne. Metoda taka wydaje się o tyle słuszna, o ile prawdziwe jest twierdzenie o linearnym, a jednocześnie stopniowym rozwoju rozumienia pojęcia w kolejnych okresach historycznych. Oznacza to tyle, że każda kolejna faza rozumienia (fazy te nie są odpowiednikami epok, jakkolwiek rozumianych, zarówno epok historycznych jak również filozoficznych) była zdominowana przez jednoznacznie ukierunkowaną tendencję tegoż rozumienia (autorzy, których prace można by ulokować w danej fazie w pokaźnej większości wpisują się w określony schemat interpretacji). Oczywiście, również ta reguła miała swoje wyjątki, które jednak w swej nikłości nie były reprezentatywne dla historiozofii danego okresu. Ujęcie chronologiczne pozwala uchwycić dynamikę i ewolucję recepcji „cywilizacji” i wychodzi naprzeciw potrzebie zrozumienia treści tego pojęcia we współczesnych koncepcjach dziejowych. [1]

Po trzecie w pracy niniejszej zakres badań został ograniczony do publikacji naukowych, tj. klasyfikowanych jako dzieła historiozoficzne w najwłaściwszym sensie, dzieła historyczno-metodologiczne lub też filozoficzne. Siłą rzeczy przedmiotem badań nie są dzieła beletrystyczne bądź prace albumowe, jakich całe mnóstwo publikuje się ostatnimi czasy. [2]

Pragnę również wyrazić podziękowania dla wszystkich osób, które mają jakikolwiek wkład w powstanie tej pracy. Do grona tego należą wszyscy Ci, których myśl stała się inspiracją do stworzenia wszelkich propozycji uzewnętrzniionych na kartach tej pracy. Zarówno autorzy, do których nawiązuję, jak również moi dyskutanci, w tym szczególnie osoby o podobnych zainteresowaniach, o wiedzy niejednokrotnie przewyższającej tę, z której jako autor mogłem korzystać. Byłoby jednak nietaktownym pominięcie osoby, której wskazówki towarzyszyły mi niemal od początku tworzenia pracy, pierwszego czytelnika, a także recenzenta tej pracy - dr Sonii Bukowskiej, której należą się szczególne podziękowania

I. HISTORIOZOFIA JAKO FILOZOFIA DZIEJÓW

Jak sugeruje tytuł, a co również podkreśliłem we wstępie pracy, będę się zajmował pojęciem cywilizacji w kontekście historiozofii. Zasadne zatem wydaje się poprzedzenie właściwych rozważań komentarzem dotyczącym przyjętej definicji historiozofii, a także eksplikacja istoty filozofii dziejów. [3]

Termin „historiozofia” pojawił się po raz pierwszy w pracy polskiego filozofa i myśliciela społecznego, Augusta Cieszkowskiego pt. *Prolegomena do historiozofii* wydanej w 1838 roku, na oznaczenie szczególnej dziedziny filozofii, która jako refleksja nad sensem historii zajmuje się procesem zmian zachodzących w czasie w kolejnym następstwie przeszłości, teraźniejszości i przyszłości. [4] Tak pojęta zajmuje się ustalaniem wiecznych praw działających w toku dziejów, których poznanie umożliwi przewidywanie przyszłości i pozwoli zmieniać historię w pożądanym kierunku. W tym wymiarze historiozofia staje się bliska teozofii, głoszącej możliwość bezpośredniego

mistycznego kontaktu z Opatrznością, który będąc aktem pozarozumowym pozwala przeniknąć plany dotyczące funkcjonowania człowieka i świata. Mistyczne, irracjonalne doświadczenie w teozofii staje się źródłem racjonalnej wiedzy o historii oraz przesłanką umożliwiającą jej zrozumienie i uporządkowanie. Interpretacja traktująca prawa dziejowe jako zakorzenione w opatrności boskiej bądź sytuująca je poza rzeczywistością jest właściwa dla fazy metafizycznej historiozofii i była nurtem dominującym w filozofii historii, [5] aż do nastania renesansu. W czasach późniejszych pojawiało się jednak wiele koncepcji krytycznych wobec perspektywy metafizycznej, których autorzy przeważnie stronili od absolutystycznego rozumienia historii. Jednym z adwersarzy teorii metafizycznych był Karl R. Popper, który pisał, że „historycystyczne [metafizyczne – przyp. M.H.] podejście do nauk społecznych daje żałosne rezultaty”. [6] Metodologiczne zdwojenie koncepcji uprawiania historiozofii daje asumpt do podstawowej dychotomizacji metod tej dziedziny wiedzy. Koncepcje wiążące prawa dziejowe i dzieje same z elementami transcendentnymi będziemy dalej określać metafizycznymi, wszystkie zaś, które tak pojmowanej historii sprzeciwiają się nazwiemy antymetafizycznymi. W pierwszej grupie znajdują się tacy myśliciele jak św. Augustyn i św. Tomasz, ale również organicystyczna teoria O. Spenglera oraz z gruntu aprioryczna koncepcja Hegla. Druga grupa mieści w sobie m.in. teorię A. Toynbee'go oraz większość aktualnych koncepcji historiozoficznych jak myśl dziejowa Huntingtona i Poppera.

Celem pracy jest przedstawienie historii pojęcia cywilizacji jako kategorii historiozofii. Skoro jednak historiozofię możemy uprawiać i pojmować dwojako konieczne staje się określenie zakresu pracy i przyjętego w niej rozumienia historiozofii. Przedmiotem badań jest tu historiozofia *sensu largo*, a więc obejmująca zarówno koncepcje metafizyczne jak i antymetafizyczne. Definiujemy ją przeto szeroko jako „metafizyczną bądź antymetafizyczną refleksję nad sensem historii”. Taka definicja pozwoli objąć zasięgiem badań zarówno teorie współczesne, jak i teorie starożytne i średniowieczne, które choć nie operowały pojęciami „historiozofii” i „cywilizacji” obrodziły w wiele ciekawych myśli ogniskujących się *par excellence* wokół zagadnień filozofii dziejów.

Gwoli ścisłości warto wspomnieć o substytucyjności terminologicznej określeń takich jak „historiozofia”, „filozofia dziejów” i „filozofia historii”. Co prawda w literaturze przedmiotu pojawiają się rozmaite rozróżnienia wprowadzane pomiędzy tymi terminami jednakże na potrzeby tej pracy ich stosowanie wydaje się zbędne. Wyodrębnianie filozofii dziejów jako dziedziny jedynie retrospektywnej od prospektywnej historiozofii, jakie postuluje Jan Skoczyński [7] nie jest odpowiednio udokumentowane, a wręcz wydaje się niecelowe. Filozofia jako nauka za cel stawia sobie absolutne poznanie rzeczywistości, toteż przedmiot jej dziedziny jaką niewątpliwie jest historiozofia nie może być ograniczony jedynie do zagadnień związanych z przeszłością, ani też do zadań przewidywanych. *Nolens volens* musi opierać się na wiedzy o przeszłości i zgłębiać jej prawa (najczęściej stosowaną metodą badania była indukcja, połączona z akceptacją aksjomatów empiryzmu w nauce), podobnie jak jest zobligowana do zadawania pytań o przyszłość. Wzmiankowane nazwy będą dalej traktowane synonimicznie.

Doniosłe metodologicznie i konieczne jest natomiast uchwycenie różnicy dzielącej historiozofię i historię. Jej oblicze ukazuje nam się w pełnej krasie, jeśli zwrócimy uwagę na sposób rozumienia czasu w obu dyscyplinach. Przedmiotem oglądu i badań historyka jest w zasadzie oś chronologiczna i wszystkie pojedyncze wydarzenia, które możemy na niej odnotować. Jej początek stanowi najdawniejsza informacja uznana za źródłowo prawdziwą (uznając za fakt naukowy teorię „wielkiego wybuchu” przyjmujemy zarazem, że historia jaką zgłębiamy zaczęła się około 13,7 miliarda lat temu [8]), ostatnim punktem tej osi jest z kolei rzeczywistość najbardziej aktualna. Dla historiozofa zaś historia winna być absolutem czasowym, w ramach którego nie zachodzi konieczność podziału na przeszłość, teraźniejszość i przyszłość. Przedmiotem zainteresowania historiozofa są bowiem prawa dziejowe, które funkcjonują w każdym punkcie historii bądź w jej wybranym fragmencie, przy czym zakłada się, że na podstawie znajomości związków przyczynowych zaobserwowanych w historii możliwe jest przewidywanie przyszłych wydarzeń i stanów rzeczy. Toteż perspektywa historiozoficzna wydaje się zdecydowanie szersza.

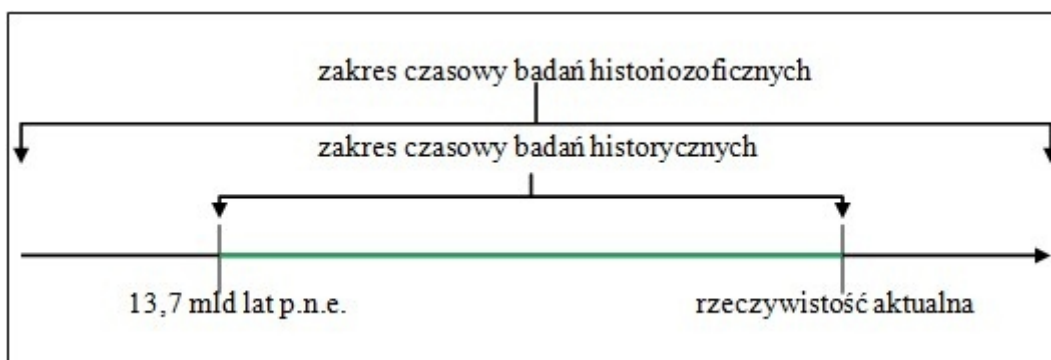


Tabela 2.1. Zakresy badań historycznych i historiozoficznych w przekroju czasowym. [9]

O ile historia jest nauką faktograficzną czy też idiograficzną, o tyle historiozofia jest raczej klasyfikowana jako nauka nomotetyczna. Innymi słowy, historyka interesują przede wszystkim pojedyncze wydarzenia, ich opis i interpretacja, historiozofa zaś ogólne prawa oraz związki przyczynowo-skutkowe, których poznanie pomaga rozumieć dynamikę i sens procesu historycznego.

W powyższych rozważaniach naszkicowane zostały ramy, w obrębie których prowadzone będą dalsze rozważania. Precyzacja rozumienia terminu „historiozofia” upoważnia nas do zrobienia kolejnego kroku i wprowadzenia nadrzędnego pojęcia, czy też kategorii [10] tejże nauki jaką jest pojęcie cywilizacji.

II. GENEZA I ROZUMIENIE POJĘCIA "CYWILIZACJA"

Chcąc precyzyjnie określić istotę cywilizacji, nie eliminując z kreowanej definicji żadnej treści, która w toku dziejów rozpatrywana była jako właściwa pojęciu cywilizacji łatwiej byłoby z pewnością powiedzieć czym cywilizacja nie jest, tworząc definicję negatywną. Rozwiązanie takie odznacza się jednak wątpliwą wartością naukową i winno być odrzucone. Postaram się zatem naszkicować własną definicję cywilizacji. Wcześniej jednak przedstawię podstawowe informacje dotyczące genezy i ewolucji pojęcia „cywilizacja”.

Wyznaczenie okresu historycznego (nie mówiąc już o dokładnej dacie), w którym słowo cywilizacja pojawiło się po raz pierwszy w historiografii bądź filozofii wymaga bardzo dokładnego i szczegółowego zbadania źródeł, o co jednak nie pokusił się dotychczas żaden z badaczy. Istnieją wszakże poważne rozbieżności w określaniu momentu kreacji pojęcia „cywilizacja”. J. Skoczyński mówi o II połowie XVII wieku, [11] jednak jest to stanowisko odosobnione. Jak podaje S. Huntington słowo „cywilizacja” zostało po raz pierwszy użyte przez osiemnastowiecznych myślicieli francuskich. [12] Większą precyzją odznacza się F. Braudel, którego „Gramatyka cywilizacji” informuje nas, że jeszcze w 1732 roku cywilizacja oznaczała w sądownictwie zmianę procedury klasyfikacji procesu z karnego na cywilny. Następnie pojęciem tym, już w znaczeniu historycznym posłużył się A. R. J. Turgot w nieopublikowanym dziele dotyczącym historii powszechnej. Datą przełomową według francuskiego uczonego jest rok 1756, kiedy po raz pierwszy w oficjalnej publikacji pojawia się termin „cywilizacja”, a jego autorem jest współautor „Deklaracji praw człowieka i obywatela” H. G. R. Mirabeau, który wydaje pracę zatytułowaną *Traktat o ludności*. [13] Bezpiecznie zatem będzie przyjąć, że „cywilizacja” to określenie powstałe, między II połową XVII wieku a rokiem 1756, kiedy na pewno pojawiło się w drukowanej publikacji.

O ile ustalenie dokładnych okoliczności i wyznaczenie czasu, w którym powstała sama nazwa „cywilizacja” wydaje się sprawą drugorzędą, o tyle relewantnym z punktu widzenia rozważań historiozoficznych jest nakreślenie jej znaczenia. Słowo to pochodzi pośrednio od łacińskich określeń „civis”(obywatel) i „civitas”(poczucie obywatelskie). W XVIII wieku wyrażenia przymiotnikowe takie jak „civil” i „civilise” znaczyły w języku francuskim tyle co „grzeczny, kulturalny, uprzejmy, gładki”. [14] W podobnym kontekście zaczęto posługiwać się kategorią cywilizacji w naukach społecznych. Mówiono o cywilizacji w opozycji do barbarzyństwa odcinając się tym samym od popularnego w XVIII wieku rousseauowskiego toposu „dobrego dzikusa”. Cywilizacja oznaczała najwyższą fazę rozwoju społeczeństwa, przy czym decydujące znaczenie miały tu atrybuty progresu materialnego i technicznego. Cywilizowanymi były *eo ipso* społeczności zurbanizowane, posiadające renomowane placówki edukacyjne krzewiące rozwój nauk, odpowiednio wyekwipowaną armię oraz znające podstawy nowoczesnej nawigacji. Barbarią nazywano ludy prymitywne, które nie spełniały żadnego

z wzmiankowanych kryteriów. Taka dyferencjacja sprawiła, że „cywilizacja” stała się niepostrzeżenie określeniem stricte eurocentrycznym. Do drugiej dekady XIX wieku mówiono więc o cywilizacji jedynie w liczbie pojedynczej, konotując jednocześnie jej tożsamość z Europą.

Począwszy od roku około 1819 zaczęto mówić o „cywilizacji” w liczbie mnogiej [15] (wielość cywilizacji), a treść terminu sygnalizowała różnicę dzielącą poszczególne społeczeństwa. Taki paradygmat zdominował perspektywę historiozoficzną w latach późniejszych i w zasadzie ciągłość jego funkcjonowania w filozofii dziejów sięga czasów najbardziej aktualnych. W tej konwencji utrzymana jest większość definicji. Oswald Spengler kategorię cywilizacji pojmuje periodycznie, starając się odpowiedzieć na postawione wcześniej pytanie: „Czym jest cywilizacja pojmowana jako organiczno-logiczne następstwo, jako dopełnienie i zakończenie kultury?”. Odpowiedź zawarta jest już w pytaniu — cywilizacja to „nieunikniony los kultury” — jej ostatnia faza, która kończy okres dynamicznego rozkwitu. [16] Dla Feliksa Konecznego natomiast, cywilizacja jest „metodą ustroju życia zbiorowego”. [17] S. Huntington pisze, że cywilizacja „jest najwyższym kulturowym stopniem ugrupowania ludzi i najszerzą płaszczyzną kulturowej tożsamości, ponad którą jest już tylko to, co odróżnia człowieka od innych gatunków”. [18] Jakkolwiek podobne, definicje te nie są tożsame. Ich wspólny mianownik, który pozwala zaliczyć je do jednej klasy, stanowi polimorficzne ujmowanie cywilizacji. Podziały widoczne są dopiero przy badaniu subtelnych szczegółów.

Do dnia dzisiejszego powstało około dwustu definicji cywilizacji. [19] Na podstawie powyższych rozważań możemy wyodrębnić spośród nich dwie główne klasy, trzecią łączącą z założenia treści zawarte w definicjach dwóch głównych klas oraz ostatnią klasę, obejmującą inne definicje, których nie da się zaliczyć do żadnej z trzech pierwszych klas. Ujmowanie cywilizacji jako najwyższej fazy rozwoju danej społeczności mieści się w klasie „definicji progresywistycznych”, inaczej rozwojowych, zakłada bowiem rozwój form życia zbiorowego od form prymitywnych do coraz bardziej skomplikowanych, łącznie z momentem osiągnięcia kresu dynamiki — apogeum rozwoju oraz upadku. W tym przypadku cywilizacja może nazywać całość procesu ewolucji danego ugrupowania bądź jedynie jej fazę. Sztandarowym przykładem jest przytoczona wyżej definicja O. Spenglera. Druga klasa to „definicje polimorficzne”, akcentujące wielość form kulturowych i zarazem organizacji społecznych. Tak np. definicja F. Konecznego buduje obraz cywilizacji jako metody ustroju życia zbiorowego. Samo posłużenie się terminem „metoda” [20] ma znaczenie kluczowe, ponieważ zawsze istnienie pewnej metody suponuje istnienie innej, alternatywnej. Skoro więc mamy do czynienia z wielością metod organizacji, istnieje wiele różnorodnie zorganizowanych cywilizacji. Płaszczyzny zróżnicowania są badane konstruktem teoretycznym określonym przez Konecznego jako „*quincunx*”(pięciomian), w skład którego wchodzi: zdrowie, bogactwo, dobro, prawda i piękno. [21] Odmienne organizacje cywilizacji implikuje odmienne rozumienie tych kategorii różnicujących. Należy podkreślić, że założenia definicji obydwu klas nie wykluczają się, [22] toteż spotyka się również „definicje eklektyczne”, łączące rozumienie rozwojowe z polimorfizmem kulturowo-społecznym. Wymienioną wyżej definicję cywilizacji O. Spenglera potraktowalibyśmy wedle nakreślonych kryteriów jako progresywistyczną, co jednak nie oddałoby w pełni stanowiska tego wybitnego twórcy, albowiem doskonale zdawał sobie on sprawę z korzyści płynących z zastosowania perspektywy polimorficznej. W rozdziale 5 proponuję definicję eklektyczną, która jest na tyle szeroka, że pozwala uniknąć zawężenia perspektywy badawczej, a jednocześnie zapobiega rozmyciu znaczenia terminu.

Progresywistyczne	Polimorficzne	Eklektyczne	Inne
*Spengler → Cywilizacja to nieunikniony los kultury.	*Huntington → Cywilizacja jest najwyższym kulturowym stopniem ugrupowania ludzi i najszerzą płaszczyzną kulturowej tożsamości, ponad którą jest już tylko to, co odróżnia człowieka od innych gatunków.	*Cywilizacja jako elementarna kategoria historiozoficzna jest obiektem przestrzenno-czasowym, stanowiącym najszerzą płaszczyznę identyfikacji kulturowej ²⁴ .	*Toynbee → Cywilizacja to najmniejsza jednostka badań historycznych ²⁵ .
*Guizot → Cywilizacja to przeznaczenie rodzaju ludzkiego ²³ .	*Koneczny → Cywilizacja jest metodą ustroju życia zbiorowego.		

Tabela 3.1. Przykłady definicji słowa „cywilizacja”.

III. "KULTURA" W OBLICZU "CYWILIZACJI"

Wyraz „kultura” został zapożyczony z łaciny, gdzie określenie „*cultura*” znacząco początkowo „uprawa”, a następnie „kult” [23]. Ewolucja znaczeniowa i rozszerzenie treści wyrazu „kultura” ma korzenie w „Rozprawach tuskulańskich”, których autor — M. T. Ciceron — ukuł określenie „*cultura animi*”, mające w tłumaczeniu odsłownym oznaczać „uprawę ducha”, bądź „uprawę umysłu”. [24] Wydaje się jednak, że — zanim do niego powrócono — nowe określenie kultury zostało zapomniane. Jeszcze w XII wieku „*colture*” oznaczało w języku francuskim tyle, co „ziemia uprawna”. Dopiero w XVII stuleciu słowo „*culture*” znaczeniem zaczęło przypominać „*cultura animi*” Cicerona — mówiono o kulturze jako formacji duchowej bądź jako ogładzie zyskiwanej dzięki edukacji. [25] W czasach późniejszych coraz częściej zwracano uwagę na pojęciowe przeciwieństwo kultury i natury. Neokantysta badeński, H. Rickert dowodził, że „płody kultury to te, które człowiek pielęgnuje, którym w przeciwieństwie do płodów natury nie pozwala na swobodny rozwój”. [26] Jedną z pierwszych precyzyjnych definicji jest proponowana przez Bronisława Malinowskiego definicja funkcjonalna: „Jest ona[kultura — przyp. M.H.] oczywiście integralną całością, składającą się z narzędzi i dóbr konsumpcyjnych, konstytucjonalnych, twórczych zasad różnych grup społecznych, ludzkich idei i umiejętności, wierzeń i obyczajów”. [27] Przedmiotem badań w niniejszej pracy jest jednak kultura jako sekundarna kategoria historiozoficzna. Szczególnie istotne są relacje zachodzące pomiędzy pojęciami cywilizacji i kultury.

W literaturze historiozoficznej funkcjonuje systematyka, operująca na dwóch modelach interpretacji relacji, zachodzących pomiędzy tymi kategoriami. Możemy je potraktować jako pojęcia równoznaczne lub komplementarne, bądź jako pojęcia opozycyjne wobec siebie. [28]

W pierwszym przypadku kultura stanowiła zwykle synonim cywilizacji. Taka perspektywa została utrwalona między innymi w dziełach tj.: *Historia cywilizacji w Anglii*(1857-1861) H.T. Buckle'a, *Kultura odrodzenia we Włoszech*(1860) J. Burckhardta, czy *Cywilizacja pierwotna*(1871) E.B. Tylora. Polski naukowiec, Stefan Czarnowski uważał — podobnie jak O. Spengler — cywilizację za ostatni etap kultury, który następuje po przebyciu poprzednich poziomów pierwotności i barbarzyństwa. [29] Przeciwnie wobec teorii Spenglera nie była to wizja kasandryczna, a kres rozwoju nie oznaczał rychłego upadku. W takim wypadku separowanie cywilizacji od kultury jest niemożliwe, jako, że stanowią one dwie fazy tego samego procesu. Komplementarność określeń „cywilizacja” i „kultura” znalazła wyraz w twórczości współczesnego tomisty M. A. Krapca i W. Tatarkiewicza, który zaznaczał, iż trwały splot obiektywnej i materialnej cywilizacji oraz subiektywnej i psychicznej kultury stanowi w zasadzie nierozdzielalną jedność.

Stawianie pojęć cywilizacji i kultury we wzajemnej opozycji ma źródła w myśli niemieckiej. Prekursorską rolę odegrała J.G. Herdera koncepcja ducha narodowego, łącząca kulturę z tożsamością narodową. Teoria ta była przyczynkiem dla niemieckiego nacjonalizmu. W takim ujęciu kultura jako najwyższy byt psychiczny była ściśle własnością narodu niemieckiego. Cywilizację zaś kojarzono ze sferą *praxis* i łączono z postępem infrastrukturalnym i technicznym, toteż określenie to obejmowało również większość rozwiniętych państw europejskich. W podobnej tonacji systematycznej utrzymane było rozumowanie Kanta, który powiązał idee kultury i moralności, degradując tym samym etap cywilizacji. Nietzsche oddzielił moralność od kultury, przyznając tej drugiej status „dziedziny twórczej” i jako taką ogłosił ją wyższą w stosunku do cywilizacji. Rozumienie komplementarne cechowało również prace H. Arendt, aktualnie zaś jest zauważalne w myśli J. Habermasa. [30]

IV. SEMANTYCZNA DELIMITACJA OKREŚLEŃ "CYWILIZACJA" I "KULTURA"

1. UZASADNIENIE PRÓBY PONOWNEJ DEFINICJI OKREŚLEŃ "KULTURA" I "CYWILIZACJA"

Z powyższych rozważań jasno wynika, że nie ma wyraźnej granicy pomiędzy pojęciami „kultury” i „cywilizacji”. Na czytelnika, który po raz pierwszy spotyka się z nimi w literaturze filozofii dziejów czeka właściwie pojęciowy chaos. Jako zwolennik XX-wiecznych koncepcji filozofii lingwistycznej, które stawiają przed każdym autorem dezyderat poprawności nie tylko leksykalnej, ale również semantycznej, które wymagają zastosowania kryterium Ockhama przed stworzeniem nowego pojęcia bądź redefinicją treści słowa już istniejącego, proponuję rekonstrukcję znaczenia pojęć „kultura” i „cywilizacja”. I choć ktoś mógłby podnieść zarzut jakoby taka operacja godziła

w kryterium, którego spełnienie stawia sobie za cel, kreując nowe *entia* (tworząc kolejne definicje), zabieg taki jest konieczny z metodologicznego punktu widzenia. Jego istotę stanowi próba semantycznej delimitacji, inaczej mówiąc utworzenia kryterium, które pozwoli oddzielić znaczenie pojęć „cywilizacja” i „kultura”. Istnieją bowiem dwie przesłanki, które wskazują, iż jest to moment dogodny do przeprowadzenia takiej operacji. Po pierwsze II połowa XX wieku i początek nowego milenium przyniosły kryzys historiozofii, przesunęły pole refleksji dziejowej na grunt socjologii i nauk politycznych, co implikuje spadek częstotliwości badania dziejów kategorią „cywilizacji”. [31] W takich okolicznościach badacz dostrzega możliwość prześledzenia ewolucji i rozumienia pojęcia cywilizacji w przekroju historii historiozofii, a jednocześnie uchwycenia jej istoty. Po drugie, proces odwrotny ma miejsce w przypadku określenia „kultura”, co stanowi prawdopodobnie skutek „XX-wiecznego otwarcia na inność”. Źródła takiej sytuacji tkwią w upowszechnianiu się nauki (w tym również nauk społecznych), a przede wszystkim w czymś, co Ryszard Kapuściński określa mianem „trzech przełomów”. Chodzi o trzy wybrane XX-wieczne konwersje w perspektywie spojrzenia na inne kultury, do których zalicza kolejno: przełom antropologów, przełom Levinasa oraz przełom wielokulturowości. [32] W takich okolicznościach słowo „kultura” było w ubiegłym stuleciu jednym z najczęściej definiowanych terminów w zakresie nauk społecznych. Powstaje pytanie: czy stworzenie jednej definicji terminu tak często definiowanego i tak wieloznacznego jest zadaniem możliwym do wykonania? Wydaje się, że tak, jeśli weźmiemy pod uwagę fakt, że celem tej pracy jest jedynie przeprowadzenie separacji znaczeniowej i definicyjne oddzielenie treści właściwych kulturze oraz cywilizacji. Ponadto, wydaje się, iż gros powstałych w „epoce trzech przełomów” definicji kultury to definicje ukierunkowanie podobnie, co daje asumpt do stworzenia jednej, eklektycznej definicji. Uzasadnienie to należy zakończyć podkreśleniem głównego celu, któremu niżej przeprowadzony zabieg ma służyć. Jest nim dostosowanie historiozofii do wymogów „nowej nauki” oraz ukazanie jej nie tylko teoretycznej, ale również praktycznej przydatności w badaniu stosunków politycznych oraz społecznych współczesnego świata przez pryzmat uwarunkowań kulturowych, z zastosowaniem kategorii „cywilizacji”. Słowem, kontynuacja myśli Huntingona. Taki jest nadrzędny zamysł autora tej pracy.

2. REKONSTRUKCJA JAKO METODA DEFINICYJNA

Metodą definicyjną zastosowaną do kategorii „kultura” oraz „cywilizacji” jest rekonstrukcja. Oznacza to, iż stworzona definicja nie będzie kreacją nową (konstrukcją), a pewnego rodzaju syntezą (rekonstrukcją), łączącą elementy różnych definicji. W przypadku cywilizacji — stosując typologię zobrazowaną w tabeli 3.1. — zostanie utworzona definicja eklektyczna, będąca połączeniem definicji progresywistycznych i polimorficznych, a także innych (chodzi o jedną definicję Toynbee'go, którą jednostkowo można określić metryczną, gdyż ukazuje cywilizację jako jednostkę historiozofii). Równie szeroko zdefiniujemy kulturę w nawiązaniu do definicji najbardziej klasycznych oraz najnowszych.

3. PRÓBA DEFINICJI "CYWILIZACJI" DROGĄ REKONSTRUKCJI

Jak już wspominałem w definicjach filozoficznych cywilizacji spotyka się dwie główne tendencje, progresywistyczną oraz polimorficzną.

Pierwsza z nich zawiera wałki przekaz, świadczący o tym, że cywilizacja jako podmiot historyczny nie może być obiektem atemporalnym (czasowym). Jest więc ulokowana w pewnym czasie, na odcinku osi chronologicznej. Powstaje, ewoluuje, by osiągnąć kres rozwoju, wkraczając w fazę stagnacji i finalnie zginać, jak chciał O. Spengler. [33] Każda cywilizacja musi mieć swój początek, który jest zwykle definiowany przez wystąpienie nieokreślonego wydarzenia, powodującego diametralną zmianę w organizacji zbiorowości. Może nim być np. przełomowy wynalazek bądź rozprzestrzenianie się idei. Takim przełomem, generującym zaczątki cywilizacji zachodniej były zapewne narodziny Chrystusa, które zainicjowały ekspansję chrześcijaństwa. Początek cywilizacji jest momentem historycznym, tzn. dającym się określić i badać (istnieją źródła i poszlaki, które wskazują, że właśnie określone wydarzenie, a nie inne było bodźcem, kreującym organizację pracywilizacyjną). Momentem historycznym jest również każde wydarzenie, które deformuje, zmienia, wzbogaca cywilizację, będąc swego rodzaju *creatio continua* tożsamości cywilizacyjnej. W przypadku Zachodu takimi momentami są z całą pewnością: ogłoszenie słynnych tez Lutera w Wittenberdze i narodziny protestantyzmu; odkrycie przez Kolumba i Vespucciego Ameryki, inicjujące konkwistę i pierwszy okres odkryć geograficznych; rewolucja amerykańska i francuska, które były pierwszym ogniwem w łańcuchu postępującej euroamerykańskiej demokracji. Każde podobne wydarzenie jest następstwem czasowym, zawsze bowiem wyraża zmianę, jakiej poddaje się cywilizacja. Ostatni — lecz jedynie potencjalny — moment historyczny stanowi wydarzenie, epoka, która zwiastuje upadek. Topika katastroficzna w myśli dziejowej była szczególnie rozwinięta w pracach dotyczących cywilizacji zachodniej. Prominentne studium destrukcji

cywilizacji stanowi wydany w latach 1918-1922 w II tomach przez O. Spenglera *Zmierzch Zachodu*. „Wciąż ujawniają się oznaki innej cywilizacji niż ta, której kamieniem węgielnym jest Chrystus - cywilizacji, która jeśli nie jest programowo ateistyczna, to jest na pewno pozytywistyczna i agnostyczna, skoro kieruje się zasadą: myśleć i działać tak, jakby Bóg nie istniał” [34] — pisał niedługo przed śmiercią papież Jan Paweł II, oskarżając scjentyzm, pragmatyzm i laicyzm o aksjologiczne burzycielstwo chrześcijańskich fundamentów Europy i zapowiadając jej zagładę. Jakkolwiek nieprawdopodobne, kasandryczne wizje dotyczące cywilizacji euroamerykańskiej nie są rzadkością w literaturze historiozoficznej. Wyżej przytoczone słowa Jana Pawła II wyrażają otwarcie zmianę, konwersję cywilizacyjną, a także implicite są proroctwem zagłady. Inicjacja, ewolucja i ewentualna destrukcja — ot historyczny, a w konsekwencji iście czasowy wymiar bytu cywilizacji.

Definicje polimorficzne bezpośrednio uwydatniają wielość i różnorodność cywilizacji, pośrednio — zawierają z koniecznością odwołanie do przestrzeni. Przestrzenność bowiem jest warunkiem wszelkiego zróżnicowania cywilizacyjnego. Każda cywilizacja zajmuje pewien obszar geograficzny, którego zasięg może się powiększać drogą ekspansji. Opisywany wcześniej początek czasowy musi konweniować z początkiem przestrzennym, inaczej mówiąc „przełom genetyczny”, o którym była mowa w poprzednim akapicie, następuje zawsze w pewnej przestrzeni. Miejsce to jest z reguły jawną manifestacją świętości, tj. hierofanią (cywilizacje bowiem zostały prymarnie wygenerowane przez idee religijne), jest punktem, w którym historia spleta się z transcendentnym wymiarem bytu. Miejsca takie jak Mekka dla Muzułmanów, góra Synaj (Horeb) dla Żydów, czy Betlejem dla chrześcijan stanowią — by użyć określenia Eliadego - kolumnę świata (*axis mundi*). [35] Wokół niej rozpościera się pozostały obszar cywilizacji, którego granicą są tereny najdalej odeń położone, na których jedna z kultur należących do danej cywilizacji jest niezaprzeczalnie dominującą. Globalna przestrzeń cywilizacji jest usłana obiektami znaczącymi (miejsca, które kreowały w toku historii tożsamość kulturową cywilizacji), które podobnie jak *axis mundi* koncentrowały wokół siebie pomniejsze kultury składowe. Agresja i debellacja terytorium jednej cywilizacji przez najeźdźców wywodzących się z innej powoduje zwykle krwawy i nieprzepartry bunt miejscowej ludności, który można by nazwać "rewoltą tożsamościową" (przykładami są: trwająca w latach 711-1492 rekonkwista półwyspu iberyjskiego, powstania zbrojne w średniowiecznej Europie przeciwko okupacji Tureckiej, insurekcje Polaków wymierzone w prawosławnych zaborców oraz sprzeciw muzułmanów wobec agresji USA na Irak), jako, że przestrzeń — podobnie jak czas - jest najbardziej ewidentnym obiektem identyfikacji cywilizacyjnej. Podsumowując, cywilizacja nie może być aprzestrzenna w takim samym stopniu w jakim niemożliwym jest aby była atemporalna. Czas i przestrzeń są więc nierozzerwalnie związane z cywilizacją i jako takie muszą mieścić się w jej definicji.

Trzecim, ostatnim i mającym decydujące znaczenie elementem definicji cywilizacji jest identyfikacja kulturowa. Czas i przestrzeń obejmują wszak całość naszego poznania, filtrują wszelkie dane poznawcze. Zawężenie ich zasięgu będzie widoczne, jeśli powiemy o kulturowej identyfikacji z czasem i przestrzenią. Identyfikację definiujemy tu jako mechanizm, wywołujący świadomy lub nieświadomy zwrot ku tożsamości. W aspekcie cywilizacyjnym chodzi o identyfikację z pewną makrokulturową formacją, jaką jest cywilizacja. Wyrazem takiej identyfikacji były m.in.: kolektywna obrona Europy przed inwazją imperium osmańskiego w 1683 roku; grawitowanie państw Europy Wschodniej i Środkowej ku Zachodowi podczas zimnej wojny, mimo formalnej zależności od komunistycznej i prawosławnej Rosji; poparcie militarne i strategiczne, jakiego państwa europejskie udzielają amerykańskim penetrującym Bliski Wschód. Konflikty militarne, aksjologiczne oraz rozgrywki polityczne pomiędzy państwami wykazują zależność poparcia danych działań przez określone państwa od bliskości kulturowej z państwem, którego działanie dotyczy. Kolejne, tym razem religijne, przykłady świadomej identyfikacji kulturowej z cywilizacją stanowią miriady wiernych pielgrzymujących każdego dnia na plac Św. Piotra w Rzymie (cywilizacja zachodnia) oraz równie liczne peregrynacje muzułmanów do Mekki podczas rokrocznego rytuału hadżdżu (cywilizacja islamska). Wydarzenia te obrazują niezaprzeczalnie istnienie mechanizmu identyfikacji ponadpaństwowej, cywilizacyjnej, co właściwie obala paradygmat etatystyczny [36] lansowany przez współczesne teorie stosunków międzynarodowych.

Oto proponowana definicja cywilizacji, zbudowana w oparciu o trzy opisane wyżej tendencje:

Cywilizacja jako elementarna kategoria historiozoficzna jest obiektem przestrzenno-czasowym, stanowiącym najszerszą płaszczyznę identyfikacji kulturowej.

Nie podlega dyskusji fakt, iż jest to definicja eklektyczna, która jest świadomą transfiguracją definicji S.P. Huntingtona, wzbogaconą o aspekt czasowy. Tak zdefiniowana cywilizacja da się łatwo i klarownie oddzielić od kultury.

4. PRÓBA DEFINICJI "KULTURY" DROGĄ REKONSTRUKCJI

Jak wielokrotnie podkreślałem tworzone tutaj definicje mają w zasadzie jeden cel — rozdział znaczenia nazw „kultura” i „cywilizacja” w kontekście historiozofii. Nie jest on równoznaczny z potraktowaniem tych pojęć jako opozycyjnych. Przyjmując bowiem, najczęściej w XX wieku eksponowane przez etnologów i antropologów, „konfiguratywne rozumienie kultury”, [37] cywilizacja stanie się wobec niej pojęciem komplementarnym i odwrotnie. Dla Malinowskiego kultura to całość, złożona z różnych elementów, tj. z: „narzędzi i dóbr konsumpcyjnych, konstytucjonalnych, twórczych zasad różnych grup społecznych, ludzkich idei i umiejętności, wierzeń i obyczajów”. Jeśli zgodzimy się na konfiguratywną propozycję Bronisława Malinowskiego niemożliwym będzie oddzielenie kultury od cywilizacji, bowiem wszystkie elementy użyte w tej definicji można odnieść zarówno do kultury, jak i cywilizacji. Proponujemy zatem zmodyfikować definicję Malinowskiego, rozbudowując ją o treści odróżniające kulturę od cywilizacji. Definicja taka może mieć przeto przeto następującą postać:

Kultura jest integralną całością[składającą się z różnorodnych elementów, tj. z: narzędzi i dóbr konsumpcyjnych, konstytucjonalnych, twórczych zasad różnych grup społecznych, ludzkich idei i umiejętności, wierzeń i obyczajów], której elementy są bardziej podobne względem siebie, aniżeli wobec innych elementów danej cywilizacji.

W takim ujęciu kultura będzie sekundarną jednostką historiozofii (niemal identyczną jakościowo, różną ilościowo i zakresowo) i jednocześnie częścią składową danej cywilizacji. Należy zwrócić uwagę, iż przy takiej interpretacji wiele kultur jest zakorzenione w poszczególnych narodach, naród zaś niemal zawsze zajmuje określone terytorium. W tym wymiarze kategorią pomocniczą może być określenie J. Bańki „kodon kultury”, który definiuje on jako „zespół kodów kultury właściwych danemu narodowi na danym obszarze geograficznym” [40]. Dalsze uszczegółowienie tej definicji informuje, że pojęcie to obejmuje „podstawowe wartości duchowe, artystyczne, religijne, danej kultury, w których znajduje wyraz swoistość jakiegoś narodu” [41]. Przedmiotem tej definicji jest właściwie kultura narodowa. Zdarzają się oczywiście szersze kultury, które swym zasięgiem obejmują kilka państw, czego przykłady można by mnożyć wśród państw cywilizacji islamskiej. Istnieją również narody i państwa wielokulturowe jak Rosja i Chiny. [42] W zdecydowanej większości przypadków granice zasięgu kultury pokrywają się jednak niemal całkowicie z obszarem zamieszkałym przez dany naród państw, toteż „kodon kultury” jako narzędzie badawcze może okazać się niezwykle przydatny. O ile naszkicowane wyżej definicje separują znaczenia pojęć „cywilizacja” i „kultura”, o tyle posługiwanie się kategorią „kodonu kultury” stanowi narzędzie odróżniające jedną kulturę od innej.

V. "KONIEC KOŃCÓW"

W 1989 roku amerykański naukowiec F. Fukuyama opublikował słynny esej pt. "*Koniec historii?*", który w kilka lat później rozrósł się do rozmiarów książki. Nawiązując do heglowskiej koncepcji dziejów, rezonował w nim jakoby liberalna demokracja, będąca wykwitem myśli cywilizacji zachodniej stawała się formą uniwersalną i dominującą jako system gospodarczo-polityczny we wszystkich rejonach świata. Konflikty militarne na wielką skalę miały stać się domeną dziejów przeszłych, historia zaś dla Fukuyamy stawała się „nudna”. W kilka tygodni po wydaniu wspomnianej książki Fukuyamy w kwietniu 1992 roku wybuchła krwawa wojna w Bośni, a państwa zaangażowane w ten konflikt należały do trzech różnych cywilizacji (zachodnia, islamska oraz prawosławna). W lutym 1993 roku miał miejsce pierwszy atak islamskich ekstremistów na wieże Światowego Centrum Handlu. Coraz głośniej dało się słyszeć groźby użycia broni jądrowej, wypowiedziane przez przywódców islamskich i koreańskiego monokratę Kim Dzong Ila oraz rozpaczliwe apele zachodnich organizacji dotyczące nierozprzestrzeniania broni jądrowej. Dialog międzycywilizacyjny był coraz bardziej napięty. 11 września 2001 roku nastąpił drugi atak muzułmańskich terrorystów na World Trade Center. Zaatakowano również amerykański departament obrony oraz rozbito samolot pasażerski w Pensylwanii. George W. Bush ogłosił „krucjatę antyterrorystyczną”, która przerodziła się w otwarty konflikt z władzami większości muzułmańskich państw. W kilkanaście lat po zakończeniu zimnej wojny świat znów stał się podzielony. Proroctwo „zderzenia cywilizacji” S.P. Huntingtona, które wygłosił na łamach „Foreign Affairs” w 1993 jako odpowiedź na wizję Fukuyamy doczekało się spełnienia. Historia nie skończyła się, a liberalna demokracja stała się zagrożona jak nigdy przedtem.

Koniec historii nie był jednak końcem inwencji Fukuyamy. W 2002 roku, gdy konflikt Zachodu ze światem islamu był już niezaprzeczalnym faktem, ten amerykański filozof polityczny i ekonomista napisał pracę dotyczącą ...biotechnologii i genetyki, [43] w których upatruje zagrożenie dla bytu

ludzkiego, dla cywilizacji w ogóle (gdyby wieszczby Fukuyamy sprawdziły się nie można by mówić o cywilizacjach, a o jednej cywilizacji powiązanej genetycznie, nie zaś kulturowo). Niektóre wizje Fukuyamy jota w jotę przypominają *Nowy wspomniały świat* i brzmią równie nieprawdopodobnie jak fantastyka Huxleya. Należy zgodzić się z J. Turowskim, który przekonywał, iż „nie należy popadać w przesadę w upatrywaniu „przełomowości”, „epokowości” wyłączenie w przeżywanym przez siebie okresie historycznym”. [44] Wydarzenia, które rozgrywają się dziś — na polu historycznym — będzie można ocenić dopiero z perspektywy czasu.

Wizje końca historii i końca człowieka wydają się więc jedynie żonglerką patetycznymi tytułami. W praktyce następuje „koniec końców”, historia wszak wkracza w nową fazę — w stadium kreacji oraz redefinicji tożsamości cywilizacyjnej różnych narodów. Cywilizacja islamska wraca do korzeni, Zachód traci wpływy w dawnych koloniach i przestaje oddziaływać ideologicznie. W międzyczasie do głosu dochodzi państwo-cywilizacja, jakim są Chiny, stając się nowym mocarstwem. Afryka dopiero buduje swoją tożsamość, w długiej perspektywie posiada potencjał, umożliwiającą przeobrażenie się w cywilizację. Nowy ład światowy znajduje się właściwie *in statu nascendi*. Ta nowa faza nie jest końcem, zarówno historii i człowieka, jak również końcem cywilizacji. Jest erą, w której cywilizacyjna inność oraz dynamika dziejowa jawią nam się w najwyraźniejszej jak dotąd postaci. Enigma i niezrozumienie komplikują dialog polityczny między skonfliktowanymi cywilizacjami, perspektywa zimnowojenna dzieląca świat na dwa odrębne bloki zdezaktualizowała się i nie posiada wartości naukowej. Uwiad, będący syndromem niezrozumienia dotyczy więc zarówno działań politycznych, jak i myśli naukowej. S.P. Huntington doskonale zdawał sobie z tego sprawę. Tworząc swoją koncepcję pisał: „Jeżeli mamy jednak poważnie myśleć o świecie, w którym żyjemy, i skutecznie w nim działać, niezbędna jest uproszczona mapa rzeczywistości, jakaś teoria, koncepcja, model, czy paradygmat.” [45] Oto podwójny, praktyczny i teoretyczny wymiar przydatności odmiennej perspektywy oglądu rzeczywistości kulturowo-politycznej, jakiej dostarcza, postulowany przez Huntingtona paradygmat cywilizacyjny. Niniejsza praca, oddzielając znaczeniowo pojęcia kultury i cywilizacji stara się więc pokazać, że historiozofia może być dziedziną naukową (wartościową teoretycznie), jak również nieocenioną praktycznie perspektywą badawczą stosunków międzynarodowych i międzycywilizacyjnych współczesnego świata.

BIBLIOGRAFIA:

- A. Atkinson, *Zaginione cywilizacje*, Warszawa 2007.
- E. Angehrn, *Filozofia dziejów*, Kety 2007.
- J. Bańka, *Filozofia cywilizacji. Tom I. Cywilizacja diatymiczna czyli świat jako strach i łup*, Katowice 1986.
- R. Benedict, *Wzory kultury*, Warszawa 2008.
- F. Braudel, *Gramatyka cywilizacji*, Warszawa 2006.
- S. Bukowska, *Filozofia polska wobec problemu cywilizacji. Teoria Feliksa Konecznego*, Katowice 2007.
- M. Eliade, *Sacrum a profanum*, Warszawa 2008.
- F. Fukuyama, *Koniec człowieka*, Kraków 2008.
- F. Fukuyama, *Koniec historii*, Poznań 1996.
- J. Hartman(red): *Słownik filozofii*, Kraków 2004.
- G. W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, Warszawa 1958.
- S. P. Huntington, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, Warszawa 2007.
- I. Kant, *Rozprawy z filozofii historii*, Kęty 2005.
- R. Kapuściński, *Ten inny*, Kraków 2007.
- F. Koneczny, *O wielości cywilizacyj*, Warszawa 2002.
- Z. Kuderowicz, *Filozofia dziejów*, Warszawa 1983.
- B. Malinowski, *Szkice z teorii kultury*, Warszawa 1958.
- J. Mathieux, *Wielkie cywilizacje*, Warszawa 2008.
- A. Mencwel(red): *Antropologia kultury. Zagadnienia i wybór tekstów*, Warszawa 2005.
- J. Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Kraków 2005.
- R. Piotrowski, *Problem filozoficzny ładu społecznego a porównawcza nauka o cywilizacjach*, Warszawa 2003.

- K.R. Popper, *Spółeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, Warszawa 2006.
- J. Skoczyński, *Koneczny, Teoria cywilizacji*, Warszawa 2003.
- O. Spengler, *Zmierzch Zachodu*, Warszawa 2001.
- J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, Warszawa 2006.
- A. Toynbee, *Cywilizacja w czasie próby*, Warszawa, 1991.
- J. Turowski, *Socjologia. Małe struktury społeczne*, Lublin 2001.

Przypisy:

[1] Wydaje się, że najbardziej reprezentatywną obecnie pracą naukową dotyczącą cywilizacji jest wydana w 1993 roku publikacja Samuela Huntingtona *Zderzenie cywilizacji*.

[2] Patrz np.: A. Atkinson, *Zaginione cywilizacje*, Warszawa 2007; J. Mathieux, *Wielkie cywilizacje*, Warszawa 2008.

[3] Termin ten pierwszorzędnie kojarzy się z nazwiskiem niemieckiego uczonego G. W. F. Hegla, którego dorobek filozoficzny zawiera oryginalną i ważką dla tradycji historiozofii myśl dziejową. Termin "filozofia dziejów" pojawił się w tytule wydanego pośmiertnie dzieła "*Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*" Patrz: przekład polski - Biblioteka Klasyków Filozofii, G. W. H. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, Warszawa 1958). Twórcą terminu jest jednak Francois Maria Arouet Voltaire, który filozofią dziejów nazywał wszystko to, co dalej mianujemy "historiozofią".

[4] J. Hartman (red): *Słownik filozofii*, Kraków 2004, s. 69-70.

[5] Jak już wspominałem "historiozofia" to określenie XIX-wieczne. Pisząc o filozofii historii w okresach poprzedzających konstytucję samego terminu mam na myśli rozważania, które mieszczą się w podanej niżej definicji.

[6] K.R. Popper, *Spółeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, Warszawa 2006, s. 14. Popper nie pisze o historii, wspominając o "naukach społecznych", co wynika z przyjętej supozycji, jakoby bezowocnymi były badania dotyczące historii pojętej jako całość, rządzonej przez uniwersalne prawa, której podmiotami są "Wielkie Narody, Ugrupowania i Klasy".

[7] J. Skoczyński, *Koneczny, Teoria cywilizacji*, Warszawa 2003, s. 17.

[8] Jest to początek historyczny, tj. zaranie dziejów, jakie możemy zgłębiać i które mogą być zarazem przedmiotem historii. Dla historyka perspektywa badawcza w tym momencie się kończy. Autorzy i zwolennicy teorii "wielkiego wybuchu" nie twierdzili jednak - co często się im imputuje - jakoby nie istniało nic "przed". Stanowisko takie z logicznego punktu widzenia byłoby nie do utrzymania, a jego potencjalni głosiciele wpadliby w pułapkę "nieskończonego regresu" i powracającego niczym bumerang pytania o "początek [przyczynę] wielkiego wybuchu", a następnie o "początek[przyczynę] początku[przyczyny] wielkiego wybuchu" itd.

[9] Wykres ten nie obowiązuje m.in. w refleksji stoików, którzy opracowali teorię "wiecznych powrotów", głoszącą cykliczne unicestwienie i odradzanie (*apokatastasis*) się świata. Nie obejmuje również innych koncepcji negujących obiektywny wpływ czasu.

[10] Kategorię rozumie się tutaj jako podstawowy zbiór bytów (Patrz: J. Hartman (red): *Słownik filozoficzny*, Warszawa 2004, s. 116.). Cywilizacja w takim układzie jest najsilniej akcentowaną w literaturze przedmiotu kategorią historiozoficzną. W dalszej kolejności należy wymienić - częstokroć błędnie z cywilizacją utożsamiane - pojęcie "kultury", a także określenia takie jak "rasa", czy "naród".

[11] J. Skoczyński, *Koneczny, Teoria cywilizacji*, Warszawa 2003, s. 25. Można podejrzewać, że jest to błąd w druku, jednak wspomniany moment jest wymieniany w kolejnych wydaniach ww. opracowania bez zmian.

[12] S.P. Huntington, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*,

Warszawa 2007, s. 46.

[13] F. Braudel, *Gramatyka cywilizacji*, Warszawa 2006, s. 37.

[14] Ibidem, s. 38.

[15] Ibidem, s. 40.

[16] O. Spengler, *Zmierzch Zachodu*, Warszawa 2001, s. 48.

[17] F. Koneczny, *O wielości cywilizacji*, Warszawa 2002, s. 183.

[18] S.P. Huntington, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, Warszawa 2007, s. 51.

[19] S. Bukowska, *Filozofia polska wobec problemu cywilizacji. Teoria Feliksa Konecznego*, Katowice 2007, s. 35.

[20] Prawdopodobnie właściwszym określeniem byłoby słowo "zestaw" lub "konfiguracja". Metoda jest bowiem zawsze intencjonalna i kreowana świadomie, cywilizacje zaś oraz ich organizacja w dużej mierze wyłaniały się spontanicznie, czego świadom był Feliks Koneczny.

[21] F. Koneczny, *O wielości cywilizacji*, Warszawa 2002, s. 159-163.

[22] Odnoszą się bowiem, do innych elementów. Definicje progresywistyczne dotyczą ewolucji cywilizacji, polimorficzne uwypuklają różnorodność jej form.

[23] R. Piotrowski, *Problem filozoficzny ładu społecznego a porównawcza nauka o cywilizacjach*, Warszawa 2003, s. 25.

[24] S. Bukowska, *Filozofia polska wobec problemu cywilizacji. Teoria Feliksa Konecznego*, Katowice 2007, s. 35.

[25] R. Piotrowski, *Problem filozoficzny ładu społecznego a porównawcza nauka o cywilizacjach*, Warszawa 2003, s. 25.

[26] A. Mencwel (red): *Antropologia kultury. Zagadnienia i wybór tekstów*, Warszawa 2005: Heinrich Rickert, *Człowiek i kultura*, s. 23.

[27] B. Malinowski, *Naukowa teoria kultury*. [w] tegoż autora, *Szkice z teorii kultury*, Warszawa 1958, s. 36.

[28] S. Bukowska, *Filozofia polska wobec problemu cywilizacji. Teoria Feliksa Konecznego*, Katowice 2007, s. 36-40.

[29] Ibidem, s. 37

[30] Ibidem, s.40.

[31] Paradoksalnie, najgłośniejszym współczesnym obrońcą paradygmatu cywilizacyjnego był politolog - Samuel Huntington, którego *Zderzenie cywilizacji* zdaje się stanowić ostatni akcent filozofii dziejów. Wymienia on i krytykuje 4 alternatywne paradygmaty, które aktualnie zmajoryzowały naukową perspektywę badania dziejów. Pierwszy z nich można by nazwać "monistycznym", gdyż zakłada homogenizację kulturową oraz społeczno-polityczną współczesnego świata. Jego prekursorem był Francis Fukuyama, który dowodził, że zachodnia liberalna demokracja stanie się formą uniwersalną, czy wręcz planetarną, co miało zwiastować koniec historii, a wtórnie również sensu refleksji nad nią. Drugą koncepcję, określoną tu jako "dualistyczną" cechuje perspektywa dychotomiczna w spojrzeniu na dzieje. Przedstawiciele różnych kultur, w tym szczególnie Europejczycy, Arabowie i Chińczycy określali swoją tożsamość przez stawianie się w opozycji do innych (przykładem jest wspomniane utożsamianie Europy z cywilizacją, reszty świata z barbarią. Podobnie islamscy alimowie i mufti określają świat arabski "domem pokoju", inne kultury zaś "domem wojny"). Taka koncepcja symplifikuje "innych" i również podważa zasadność badań cywilizacyjnych. Trzeci "etatystyczny"(atomistyczny) paradygmat zakłada, że aktorami dziejów nie są kulturowe nieformalne zrzeszenia ponadnarodowe, a suwerenne państwa. Ostatnia, "anarchistyczna perspektywa", której luminarzem był Zbigniew Brzeziński, upatruje w rzeczywistości kulturowo-politycznej współczesnego świata "totalny chaos", co uniemożliwia jakiegokolwiek studia (S. P. Huntington, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, Warszawa 2007, s. 27-36.). W tym kontekście śmierć Samuela Huntingtona w 2008 roku może mieć znaczenie

emblematiczne. Można zaryzykować twierdzenie, że mówiąc o historiozofii, będziemy mówić o jej historii, tzn. historii filozofii dziejów.

[32] R. Kapuściński, *Ten inny*, Kraków 2007, s. 22.

[33] Cywilizacje może cechować również zastój, stanowiący zahamowanie progresu. Arnold Toynbee posłużył się cywilizacją żydowską jako egzemplifikacją tego twierdzenia i określił cywilizacje znajdujące się na tym poziomie jako wstrzymane (arrested civilizations).

[34] J. Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Kraków 2005, s. 54-55.

[35] M. Eliade, *Sacrum a profanum*, Warszawa 2008, s. 35-37.

[36] Por. przyp. 35.

[37] Chodzi o definicje przedstawiające kulturę jako agregat różnych komponentów (wartości, norm, zwyczajów, urzędzeń, miejsc znaczących), jednocześnie nie przyznające żadnemu z nich statusu determinującego powstawanie kultury bardziej od innych.

[40] J. Bańka, *Filozofia cywilizacji. Tom I. Cywilizacja diatymiczna czyli świat jako strach i łup*, Katowice 1986, s. 18.

[41] Ibidem.

[42] Wielu komentatorów przykładu państw i narodów wielokulturowych, wieloetnicznych szuka w krajach Afryki. Istnieją jednak poważne wątpliwości co do funkcjonowania więzi narodowych w większości afrykańskich państw. Większość granic państwowych w Afryce to tzw. granice antecendentne lub narzucone, wytyczone przez kolonialistów, które nie odzwierciedlają konfiguracji kultur i narodów, co jest jedną z przyczyn nieustannych konfliktów plemiennych i rodowych. Ukształtowanie granic na kontynencie afrykańskim, zgodnych z obszarami kultur i narodów wydaje się aktualnie niemożliwe, jako, że proces kreowania tożsamości narodowej poszczególnych państw w Afryce jest właściwie w stadium początkowym.

[43] Patrz: F. Fukuyama, *Koniec człowieka*, Kraków 2008.

[44] J. Turowski, *Socjologia. Małe struktury społeczne*, Lublin 2001, s. 21.

[45] S. P. Huntington, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, Warszawa 2007, s. 24.

Marcin Hylewski

Student filozofii na Uniwersytecie Śląskim oraz Prawa i Socjologii (w ramach MISH) tegoż uniwersytetu.

[Pokaż inne teksty autora](#)

(Publikacja: 17-01-2010)

[Oryginał.](http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,7086) (<http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,7086>)

Contents Copyright © 2000-2009 Mariusz Agnosiewicz

Programming Copyright © 2001-2009 Michał Przech

Autorem portalu Racjonalista.pl jest Michał Przech, zwany niżej Autorem.
Właścicielami portalu są Mariusz Agnosiewicz oraz Autor.

Żadna część niniejszych opracowań nie może być wykorzystywana w celach komercyjnych, bez uprzedniej pisemnej zgody Właściciela, który zastrzega sobie niniejszym wszelkie prawa, przewidziane w przepisach szczególnych, oraz zgodnie z prawem cywilnym i handlowym, w szczególności z tytułu praw autorskich, wynalazczych, znaków towarowych do tego portalu i jakiegokolwiek jego części.

Wszystkie strony tego portalu, wliczając w to strukturę katalogów, skrypty oraz inne

programy komputerowe, zostały wytworzone i są administrowane przez Autora. Stanowią one wyłączną własność Właściciela. Właściciel zastrzega sobie prawo do okresowych modyfikacji zawartości tego portalu oraz opisu niniejszych Praw Autorskich bez uprzedniego powiadomienia. Jeżeli nie akceptujesz tej polityki możesz nie odwiedzać tego portalu i nie korzystać z jego zasobów.

Informacje zawarte na tym portalu przeznaczone są do użytku prywatnego osób odwiedzających te strony. Można je pobierać, drukować i przeglądać jedynie w celach informacyjnych, bez czerpania z tego tytułu korzyści finansowych lub pobierania wynagrodzenia w dowolnej formie. Modyfikacja zawartości stron oraz skryptów jest zabroniona. Niniejszym udziela się zgody na swobodne kopiowanie dokumentów portalu Racjonalista.pl tak w formie elektronicznej, jak i drukowanej, w celach innych niż handlowe, z zachowaniem tej informacji.

Plik PDF, który czytasz, może być rozpowszechniany jedynie w formie oryginalnej, w jakiej występuje na portalu. **Plik ten nie może być traktowany jako oficjalna lub oryginalna wersja tekstu, jaki zawiera.**

Treść tego zapisu stosuje się do wersji zarówno polsko jak i angielskojęzycznych portalu pod domenami Racjonalista.pl, TheRationalist.eu.org oraz Neutrum.eu.org.

Wszelkie pytania prosimy kierować do redakcja@racjonalista.pl