

Grzegorz Lewicki  
Uniwersytet Jagielloński

## **Cywilizacja jako dyskryminacja. O niedyskryminującej koncepcji cywilizacji w duchu poprawności politycznej**

Będąc studentem historii w Cambridge szybko zrozumiałem po dowcipnych, protekcyjnych uśmieškach na twarzy profesorów, że powinienem unikać jakichkolwiek odniesień do Arnolda Toynbeego.

*Krishan Kumar*<sup>1</sup>

W XXI w., gdy globalizacja przybiera na sile<sup>2</sup>, w kręgach akademickich paradoksalnie coraz trudniej jest mówić o cywilizacjach. Wydaje się, że teza o pluralizmie cywilizacyjnym, czyli o istnieniu wielu, zróżnicowanych kulturowo cywilizacji wchodzących ze sobą w wielorakie interakcje, nie zawsze budzi dzisiaj entuzjazm. Zwłaszcza wśród badaczy w kręgu zachodnioeuropejskim i – w nieco mniejszym stopniu – amerykańskim daje się zauważyć sceptycyzm wobec tej tezy. Pluralizm cywilizacyjny jest przez nich niejednokrotnie traktowany jako założenie ryzykowne, kontrowersyjne, zabarwione ideologicznie oraz dyskryminujące, a przez to niepożądane w pracach poważnych badaczy. Lista wpływowych naukowców, którzy ciskają krytyczne gromy na badaczy próbujących dzielić współczesny świat na cywilizacje (rozumiane jako zróżnicowane i swoiste formy kulturowe), jest długa<sup>3</sup>.

Większość krytyków pluralizmu cywilizacyjnego z różnych powodów skłania się dziś do tezy, że na świecie istnieje tylko jedna cywilizacja, natomiast

---

<sup>1</sup> K. Kumar, *Civilized Values: The Return of Arnold Toynbee?*, "The Times Literary Supplement", October 24, 2014, s. 16-17.

<sup>2</sup> C. Porębski, *O globalizacji – brzydkich słówek kilkanaście*, „Znak” 2/1998, s. 38-47.

<sup>3</sup> Zob. np.: P. A. Sorokin, *Social Philosophies of an Age of Crisis*, Beacon Press, Boston 1950; J. Tainter, *The Collapse of Complex Societies*, Cambridge University Press, Cambridge 1990; D. Wilkinson, *Sorokin vs Toynbee on civilization*, [w:] J.B. Ford et al. (ed.), *Sorokin and civilization. A centennial assessment*, Transaction Publishers, New Jersey 1996; F. Fernandez-Armesto, *Civilizations: Culture, Ambition, and the Transformation of Nature*, New York 2002; N.R.F. Al-Rodhan, *Sustainable History and the Dignity of Man: A Philosophy of History and Civilisational Triumph*, Lit Verlag, Berlin 2009; zob. też: P.J. Katzenstein, *Walls between "Those People"?* *Contrasting Perspectives on World Politics*, "Perspectives on Politics", Vol. 8, Marzec 2010, s. 11-25.

zróznicowanie dotyczy tylko kultur, nie cywilizacji. Zgodnie z tym tokiem myślenia można więc mówić o jednej globalnej cywilizacji (ang. *the civilization*), ale nie można mówić o cywilizacjach w liczbie mnogiej, czy też o jakiejś cywilizacji na świecie jako jednej z wielu (ang. *a civilization*). W mniemaniu krytyków pluralizmu cywilizacyjnego mówienie o różnych „cywilizacjach” to o jeden spekulacyjny most za daleko.

W niniejszym eseju scharakteryzuję kilka podstawowych zarzutów autorstwa sceptyków wobec pluralizmu cywilizacyjnego, a następnie zaproponuję definicję cywilizacji, która będzie w stanie częściowo przezwyciężyć źródła tego sceptycyzmu. Inaczej mówiąc, zaproponuję niedyskryminującą definicję cywilizacji.

## Porównawcze badania nad cywilizacjami w kryzysie

Teza o pluralizmie cywilizacyjnym to podstawowe założenie porównawczych badań nad cywilizacjami. Można spierać się, czy badania te stanowią merytorycznie w pierwszej kolejności domenę filozofii historii<sup>4</sup>, filozofii społecznej<sup>5</sup>, czy też może są ogólną perspektywą teoretyczno-metodologiczną rozpiętą między różnymi działami humanistyki<sup>6</sup>. Co ciekawe, czasem bywają nazywane także „makro-historią”<sup>7</sup>. Historycznie jednak powiązane są jednoznacznie z filozofią historii<sup>8</sup>, a mówiąc dokładniej z tzw. substancjalną (także: spekulatywną) filozofią historii<sup>9</sup>. Nie będzie więc kontrowersyjnym powiedzenie, że porównawcze badania nad cywilizacjami można uznać za współczesną gałąź historiozofii.

Co odróżnia te badania od innych dziedzin humanistyki? Przede wszystkim założenie, że klasyczne narzędzia oferowane przez nauki polityczne, społeczne czy antropologiczne nie wystarczą dla zrozumienia dynamiki relacji oraz praw rządzą-

<sup>4</sup> Np. K. Brzechczyn określa badania nad cywilizacjami mianem „historiozofii pluralistycznej” (zob. K. Brzechczyn, *O wielości linii rozwojowych w procesie historycznym. Próba interpretacji ewolucji społeczeństwa meksykańskiego*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2004).

<sup>5</sup> L. Gawor twierdzi, że jest to historiozoficzna refleksja w obrębie filozofii społecznej (L. Gawor, *Feliksa Konecznego nauka o wielości cywilizacji*, „Sofia” 5/2005, s. 81-82). W podobnym duchu Pitirim Sorokin zajmuje się dorobkiem porównawczych badaczy nad cywilizacjami w publikacji mającej w tytule „filozofie społeczne” (P. Sorokin, *Modern Historical and Social Philosophies*, Dover Publications, New York, 1963).

<sup>6</sup> A. Kowalska, *Wybrane koncepcje badań cywilizacji*, „The Polish Journal of the Arts and Culture”, nr 3, 2012, s. 13.

<sup>7</sup> D. Little, *Philosophy of History*, [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Sep. 28, 2012 <http://plato.stanford.edu/entries/history> (dostęp: 10.06.2016).

<sup>8</sup> Na użytek niniejszego eseju traktuję terminy „filozofia dziejów”, „filozofia historii” oraz „historiozofia” jako synonimy, pomimo semantycznych różnic (zob. np. P. Wasyluk, *Filozofia dziejów, historiozofia czy filozofia historii? Próba definicji*, „Diametros”, nr 32. Czerwiec 2012, s. 227-228; Z. Kuderowicz, *Filozofia dziejów*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1973, s. 5-17).

<sup>9</sup> Więcej o badaniach nad cywilizacjami, historii historiozofii i używanej przez badaczy nomenklaturze: Z. Vasicek, *Philosophy of history*, [w:] A. Tucker, *A Companion to the Philosophy of History and Historiography*, Wiley-Blackwell, Chichester 2009; E. Angehrn, *Filozofia dziejów*, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2006.

cych tak wielkimi bytami, jakimi są cywilizacje. Wręcz przeciwnie, dla uchwycenia tej dynamiki potrzebna jest szersza, porównawcza perspektywa badawcza.

Choć za początki porównawczych badań nad cywilizacjami można uznać nawet wiek dziewiętnasty<sup>10</sup>, dyscyplina ta przeżyła rozkwit tak naprawdę dopiero po pierwszej i drugiej wojnie światowej. Badacze tacy jak Feliks Koneczny<sup>11</sup>, Oswald Spengler<sup>12</sup>, Arnold Toynbee<sup>13</sup> oraz wielu innych starali się poszukiwać uniwersalnych trendów i wzorców rozwoju cywilizacji, próbując wydobyć z tragicznej historii Europy jakąś naukę na przyszłość.

W niniejszym esejie nie będę analizować dotychczas istniejących koncepcji cywilizacji. Takich definicji w humanistyce mogą być setki<sup>14</sup>, istnieją też prace omawiające i porównujące po kilkadziesiąt z nich<sup>15</sup>. W tym miejscu chcę jedynie wskazać na ciekawy trend akademicki z ostatnich dekad, który zakłada, że tezę o pluralizmie cywilizacyjnym należałoby, mówiąc bez ogródek, wyrzucić do kosza.

Według Krishana Kumara w XX w. widać zmienne zainteresowanie refleksją nad cywilizacją i cywilizacjami<sup>16</sup>. Prace zajmujące się cywilizacją jako głównym tematem analiz powstają często w latach 1930–1960, aby w kolejnych dekadach występować już o wiele rzadziej<sup>17</sup>. Skąd taka prawidłowość? Według niektórych myślicieli cała perspektywa porównawczo-cywilizacyjna została skompromitowana w wyniku ostrej i prześmiewczej krytyki wymierzonej w teorię cywilizacji Arnolda Toynbeego zawartą w jego monumentalnym dziele *A study of history*. Podejście Toynbeego do badań nad cywilizacjami zostało zakwalifikowane przez wielu znanych historyków, socjologów i politologów jako arbitralna spekulacja, nie za bardzo potwierdzona w faktach, za to pasująca bardziej do domeny literatury pięknej czy poezji niż do sztywnych wymogów pisarstwa akademickiego. Jak twierdzi Peter Gardiner, przyczyniło się to do kompromitacji całego podejścia badawczego<sup>18</sup>.

<sup>10</sup> A. Kowalska, *op. cit.*, s. 15.

<sup>11</sup> F. Koneczny, *O wielości cywilizacji*, Wydawnictwo ANTYK Marcin Dybowski, Warszawa 2002.

<sup>12</sup> O. Spengler, *Decline of the West*, Oxford University Press, Oxford 1991 [1918-1923].

<sup>13</sup> A. Toynbee, *A study of history*, Oxford University Press, Oxford 1987 (vol. 1-2), dwutomowe streszczenie jedenastu tomów oryginalnych.

<sup>14</sup> S. Bukowska, *Filozofia polska wobec problemu cywilizacji. Teoria Feliksa Konecznego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2007, s. 35.

<sup>15</sup> Np. A. Targowski, *Towards a composite definition and classification of civilization*, "Comparative Civilizations Review", No. 60: Spring 2009.

<sup>16</sup> K. Kumar, *The Return of Civilization – and of Arnold Toynbee?*, "Comparative Studies in Society and History", 56 (2014), s. 816-817.

<sup>17</sup> *Ibidem*, s. 816, przypis.

<sup>18</sup> P. Gardiner, *The Philosophy of History*, Oxford University Press, Oxford 1974, s. 1-2, por. K. Kumar, *The Return of Civilization...* Tom zawierający krytykę dorobku Toynbeego: A. Montagu, *Toynbee and History: Critical Essay and Reviews*, Porter Sargent, Boston 1956. Streszczenie i dyskusja tejże krytyki: G. Lewicki, *Nadchodzi nowy proletariat: cywilizacja helleńska a zachodnia według Arnolda Toynbee'ego*, Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków 2012, s. 93-131.

Na dobrą sprawę powrót do porównawczej perspektywy cywilizacyjnej nastąpił dopiero w latach 90. XX w. za sprawą publikacji Samuela Huntingtona *The Clash of Civilizations and the remaking of the World Order*<sup>19</sup>, której udało się częściowo przywrócić zainteresowanie tematem<sup>20</sup>. W wieku XXI w dalszym ciągu pojawiają się prace cywilizacyjne, autorstwa takich badaczy, jak: Niall Ferguson<sup>21</sup>, Anthony Pagden<sup>22</sup>, Jared Diamond<sup>23</sup> czy Ian Morris<sup>24</sup>.

## Ian Morris. Cywilizacje bez kultury

Pomysł na porównawcze badania nad cywilizacjami tego ostatniego autora jest symptomatyczny i posłuży do zilustrowania problemu, jaki mają współcześnie naukowcy z pluralizmem cywilizacyjnym. Ian Morris, archeolog i historyk starożytności z Uniwersytetu Stanforda, w serii publikacji z ostatnich lat próbuje stworzyć dwubiegunowy podział świata, mianowicie na cywilizację Wschodu i Zachodu<sup>25</sup>. Poszukując cech odróżniających od siebie cywilizacje (łac. *fundamentum divisionis*), Morris nie chce jednak odnosić się do żadnych kryteriów związanych z kulturą (np. religia, technika, typ kultury, wartości, system filozoficzny *etc.*). Dlaczego? Powołując się na Normana Daviesa, Morris stwierdza, że każdy taki podział niechybnie okaże się arbitralny i nieneutralny ideologicznie. Na przykład słowo „Zachód” ma w literaturze co najmniej dwanaście znaczeń, a różni myśliciele wskazywali na różne cechy jako na podstawowe dla odróżnienia cywilizacji zachodniej od innych. Autorów wszystkich tych definicji można oskarżyć o to, że zawsze włączają do społeczności zachodniej kogoś przeciw komuś. Kreśląc linie demarkacyjne cywilizacji, arbitralnie wartościują i deklarują, kto będzie częścią Zachodu, a kto nie<sup>26</sup>.

Niestety, jak sugeruje Morris, każde kryterium jakościowe oparte na kulturze kogoś z danej cywilizacji wyklucza i dyskryminuje. Co więcej, autorów takich definicji cywilizacji opartych na kulturze można podejrzewać o to, że mają kon-

<sup>19</sup> S. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Simon & Schuster, New York 1997 [1996] (wyd. polskie: S. Huntington, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, wyd. 9, WWL Muza, Warszawa 2007).

<sup>20</sup> Zob.: K. Kumar, *The Return of Civilization...*, s. 817; A. Kowalska, *op. cit.*; L. Gawor, *op. cit.* i inni.

<sup>21</sup> N. Ferguson, *Civilization: The West and the Rest*, Penguin, London 2011.

<sup>22</sup> A. Pagden, *Worlds at War: The 2,500-Year Struggle between East and West*, Random House, New York 2008.

<sup>23</sup> J. Diamond, *Collapse: How Societies Choose to Fail or Succeed*, Penguin Books, New York 2011.

<sup>24</sup> I. Morris, *Why the West Rules – for Now. The Patterns of History and What They Reveal about the Future*, Profile Books, London 2010.

<sup>25</sup> *Ibidem*; I. Morris, *Social Development Index*, Stanford 2010, dostępne na: <http://ianmorris.org/docs/social-development.pdf> (dostęp: 10.06.2016); I. Morris, *The Measure of civilization: How Social Development Decides the Fate of Nations*, Princeton University Press, Princeton and Oxford 2013.

<sup>26</sup> N. Davies, *Europe. A history*, New York 1994, s. 25 (cyt. w: I. Morris, *The Measure of civilization...*, s. 30).

kretnie, określone interesy polityczne, kulturowe czy społeczne, a proponowane przez nich definicje są tak naprawdę przedłużeniem interesów etnicznych, religijnych czy narodowych<sup>27</sup>. Poza tym autorzy definicji cywilizacji mają tendencję do mierzenia innych swoją własną miarą, co też jest samo w sobie wadą.

Aby uniknąć formułowanych w duchu politycznej poprawności oskarżeń o dyskryminację, Morris postanawia porzucić poszukiwania esencjalnych cech cywilizacji związanych z kulturą. Aby jednak móc mimo wszystko podzielić świat na cywilizacje, w poszukiwaniu *fundamentum divisionis* sięga po kryterium historyczno-geograficzne, którym jest wspólne pochodzenie ludów prehistorycznych. Cywilizacją w rozumieniu Morrisa będzie więc grupa społeczności, które rozprzestrzeniły się na świat ze wspólnego centrum (trzonu) geograficznego. Jak wierzy Morris, dzięki takiemu ujęciu problemu można stworzyć kryterium wyodrębniania różnych cywilizacji, które nie będzie nieść zagrożenia dyskryminacyjnego<sup>28</sup>.

Morris tak opisuje swój pomysł:

Zamiast zaczynać od znajdowania jakiejś wartości [różnicującej cywilizacje – G.L.], którą można uznać za typowo zachodnią, a później szukaniu jej w przeszłości, wolę uczynić punktem wyjścia początek historii, aby następnie spojrzeć w przyszłość. Radykalnie różne sposoby życia ludzi tak naprawdę zaczęły wyłaniać się dopiero pod koniec epoki lodowcowej, gdy niektóre grupy ludzi zaczęły uprawiać rolnictwo i udomawiać zwierzęta, podczas gdy inne w dalszym ciągu trudniły się zbieractwem. [...] Definiuję więc „Zachód” jako społeczności, które rozwinęły się i rozprzestrzeniły dzięki połączeniu kolonizacji oraz imitacji z zachodniego trzonu udomawiania w Eurazji, u źródeł rzek Tygrys i Eufrat. [Na] tych obszarach udomowienie spowodowało wzrost populacji, który z kolei popchnął do przodu rozwój społeczny i z czasem wypchnął ludy na zewnątrz trzonu.<sup>29</sup>

Tak rozumiany Zachód rozszerzał się geograficznie wraz z dalszymi wędrówkami ludów do Europy, Egiptu, niektórych obszarów Azji Centralnej, a później także do Ameryk, Australazji i wybrzeży Afryki<sup>30</sup>.

Analogicznie Morris definiuje „Wschód” jako społeczności, które rozprzeczły się na świat z innego prehistorycznego regionu, mianowicie z obszaru Rzeki Żółtej i rzeki Jangcy. W ten sposób Morris tworzy podział świata na dwie cywilizacje, który pozwala mu później mierzyć i porównywać stopień rozwoju społecznego Wschodu i Zachodu.

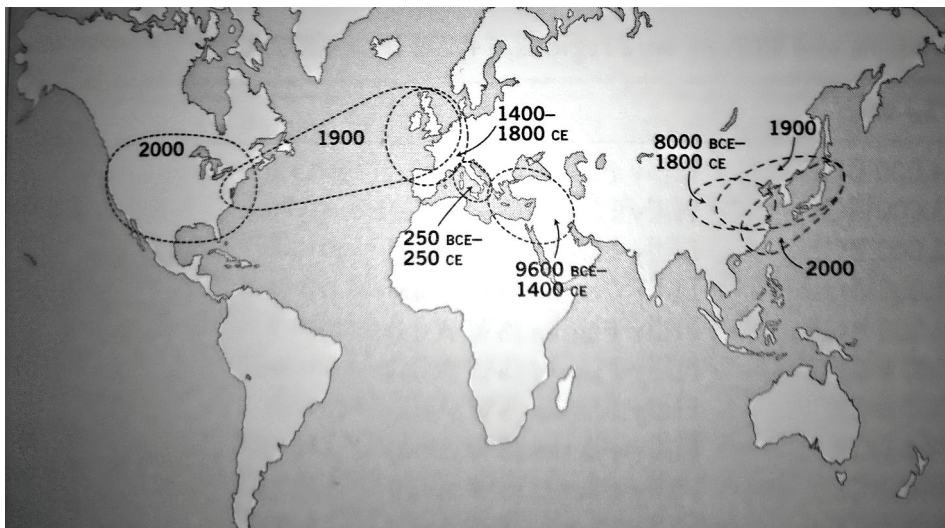
Jak można się domyślić, taka definicja cywilizacji przeczy intuicji: w końcu według definicji Morrisa do jednego worka z etykietką „Zachód” należą kultury zarówno chrześcijańskie, jak również islamskie i żydowskie, a Zachód rozciąga się od Meksyku aż po Iran i Rosję. Mimo wszystko, dla Morrisa taka historyczno-geograficzna definicja cywilizacji jest lepsza od definicji esencjalistyczno-kul-

<sup>27</sup> I. Morris, *The Measure of civilization...*, s. 30.

<sup>28</sup> *Ibidem*.

<sup>29</sup> *Ibidem*, s. 30-31.

<sup>30</sup> *Ibidem*.



Ryc. 1. Zachód i Wschód według Morrisa<sup>31</sup>

turowych. Rzeczywiście, taka definicja nie dyskryminuje nikogo, ponieważ nie odnosi się w ogóle do czynników kulturowych.

Niestety, ma ona jednak poważną wadę: jest prawie zupełnie nieprzydatna dla porównawczych badaczy nad cywilizacjami zainteresowanych tożsamością kulturową, chcących zrozumieć współczesne różnice kulturowe i zarzewie konfliktów między cywilizacjami. Oczywiście, definicja Morrisa daje cywilizacjom jakąś tożsamość, jednak nie jest to tożsamość kulturowa. Umożliwia co prawda podzielenie świata na dwie strefy cywilizacyjne, ale ze względu na swoją ogólność wynikającą z różnicowania według pradawnych kryteriów (era prehistoryczna) nie będzie użyteczna dla badaczy chcących zrozumieć współczesne procesy cywilizacyjne.

Można powiedzieć, że koncepcja cywilizacji Morrisa pokazuje współczesną erozję porównawczych badań nad cywilizacjami, tkwiących w klinclu politycznej poprawności. Z jednej strony współcześni badacze chcieliby zachować możliwość wyodrębniania cywilizacji, z drugiej strony, w duchu politycznej poprawności i neutralności światopoglądowej, chcieliby, aby ich kryterium różnicowania cywilizacji nikogo nie dyskryminowało i nie krzywdziło. Niestety, dotychczasowe próby konceptualizacji cywilizacji – jak pokazuje przykład Morrisa – spełniające te dwa kryteria równocześnie, skutkują przysłowiowym „wylewaniem dziecka z kąpielą”: choć postulowane byty zachowują etykietkę „cywilizacja”, potencjał ich porównawczego zastosowania jest ograniczony.

<sup>31</sup> *Ibidem*, s. 35. Według Morrisa trzony cywilizacji są ruchome i mogą przemieszczać się zależnie od okoliczności geograficzno-politycznych.

## Przyczynek do niedyskryminacyjnej koncepcji cywilizacji

Przykład badań Morrisa pokazuje, że historiozofia w pluralistycznym wydaniu porównawczo-cywilizacyjnym stoi dziś przed nie lada wyzwaniem. Musi odpowiedzieć na pytanie, w jaki sposób zajmować się cywilizacjami, aby z jednej strony uniknąć oskarżeń o arbitralność, zaangażowanie ideologiczne i dyskryminację jednych przeciw drugim, a z drugiej zachować potencjał do użytecznej dla współczesnych antropologów i filozofów demarkacji granic cywilizacyjnych. Poniżej proponuję taką definicję. Moim zamiarem jest, aby była treściwa, jasna i spełniała kryterium parsymonii, tzn. aby nie była nazbyt skomplikowana.

W pierwszej kolejności należy zastanowić się nad tym, co jest znakiem rozpoznawczym cywilizacji w ogóle (*the civilization*). Wydaje się, że można za taki znak rozpoznawczy uznać obecność miast. Struktury miejskie, czyli miasta, przez wielu badaczy uważane są za czynnik wystarczający do stwierdzenia obecności cywilizacji (*the civilization*) w danym miejscu. Na przykład Philip Bagby stwierdza, że cywilizacja to „kultura, w której można znaleźć miasta”, przy czym miasta rozumie jako zespół miejsc zamieszkania, w którym większość populacji trudni się zajęciami różnymi od rolnictwa<sup>32</sup>. Także inny badacz cywilizacji, Joseph Tainter, traktuje miasta rozumiane jako centra władzy politycznej posiadające populację wykazującą zróżnicowanie ról społecznych i specjalizację pracy, jako znak rozpoznawczy cywilizacji<sup>33</sup>. Również Ian Morris, chcąc zmierzyć poziom rozwoju społecznego Wschodu i Zachodu, wykorzystuje obecność miast jako funkcjonalną i użyteczną miarę rozwoju cywilizacyjnego<sup>34</sup>.

Jeśli o obecności cywilizacji w ogóle świadczą miasta, to jakie kryterium zastosować do odróżnienia cywilizacji od siebie, aby można wyodrębnić z cywilizacji (*the civilization*) cywilizację (*a civilization*)? Można by roboczo postawić na czynnik preferowany przez bardzo wielu dotychczasowych badaczy, czyli religię. Wielu historiozofów (Koneczny<sup>35</sup>, Danilewski<sup>36</sup>, Toynbee<sup>37</sup>, Huntington<sup>38</sup> i inni) traktują dominującą kulturalnie religię lub filozofię jako najważniejszy lub bardzo ważny czynnik przydatny w odróżnianiu od siebie cywilizacji.

Niestety, traktowanie religii jako wyłącznego czynnika różnicującego generuje wiele problemów. W pierwszej kolejności takie ujęcie może być oskarżone

<sup>32</sup> P. Bagby definiuje miasto jako zespół miejsc zamieszkania, w którym większość populacji trudni się zajęciami różnymi od rolnictwa (P. Bagby, *Culture and history. Prologomena to the comparative study of civilizations*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1963 s. 163); por. J. Tainter, *op. cit.*

<sup>33</sup> Por. J. Tainter, *op. cit.*

<sup>34</sup> I. Morris, *Why the West Rules – for Now...*

<sup>35</sup> F. Koneczny, *op. cit.*

<sup>36</sup> J. Diec, *Cywilizacje bez okien. Teoria Mikołaja Danilewskiego i późniejsze koncepcje monadycznych formacji socjokulturowych*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2002.

<sup>37</sup> A. Toynbee, *op. cit.*

<sup>38</sup> S. Huntington, *Zderzenie cywilizacji... (ed. cit.)*.

o arbitralny esencjalizm (czyli założenie, że istnieje jakaś wyłączna, niezbywalna esencja cywilizacji), a także ideologiczność i potencjał dyskryminacyjny. Bo przecież, będą argumentować krytycy, jeśli potraktujemy chrześcijaństwo jako religię Zachodu, to europejski muzułmanin będzie *a priori* wykluczony z relacji przynależności do Zachodu. Krytycy mogą dodać, że autor używający zestawienia „Zachód – chrześcijaństwo” ma zapewne cel polityczny i jest ksenofobem dążącym do odmówienia innym religiom przynależności do Zachodu. Być może sam jest chrześcijaninem i stąd promuje takie, a nie inne zestawienie.

Kolejny z problemów generuje konieczność rozstrzygnięć szczegółowych przy wyborze religii. Czy należy łączyć cywilizacje, ogólnie rzecz biorąc, z religiami, czy też z ich poszczególnymi wyznaniem? Jeśli łączymy Zachód i chrześcijaństwo, to czy mówimy o wszystkich wyznaniach, czy też konkretnie o katolicyzmie, protestantyzmie, wyznaniach prawosławnych? Albo jeśli dokonujemy zestawienia „Islam – cywilizacja arabska“, to czy mówimy o islamie w ogóle, czy o sunnitach, czy szyitach? A co z cywilizacjami takimi, jak cywilizacja chińska, w której trudno jest wyodrębnić religię? Czy filozofie sakralne można zakwalifikować jako funkcjonalny ekwiwalent religii monoteistycznych w innych cywilizacjach?

Niestety, nie da się w krótkim eseju odpowiedzieć na te wszystkie pytania. Jednak samo istnienie tych pytań sugeruje, że dominująca religia czy filozofia nie może być czynnikiem bezproblemowo różnicującym przynależność cywilizacyjną w sposób niedyskryminujący. Religia jest ważnym czynnikiem kulturotwórczym, jednak o ile przyświeca nam cel stworzenia definicji cywilizacji ograniczającej potencjał dyskryminacyjny, religia nie może być czynnikiem dla naszych potrzeb jedynym.

Jaki inny czynnik należałoby uwzględnić? Interesującym kandydatem wydaje się typ pożądanego systemu politycznego. Sposób, w jaki ktoś chciałby zorganizować życie wspólnotowe, może być traktowany sam w sobie jako kryterium nieideologiczne i pozbawione ukrytych wartościowań. O tym, że może to być czynnik istotny, świadczą np. badania nad społeczną alienacją migrantów w Europie. Sugerują one, że na subiektywną identyfikację migrantów z kulturą przyjmującą może mieć wpływ sposób socjopolitycznej organizacji kraju gospodarza<sup>39</sup>. Inaczej mówiąc, sam sposób organizacji politycznej w danym miejscu zamieszkania może wpływać na to, czy migranci gotowi są uznać te miejsca za swoje własne (pod względem tożsamości).

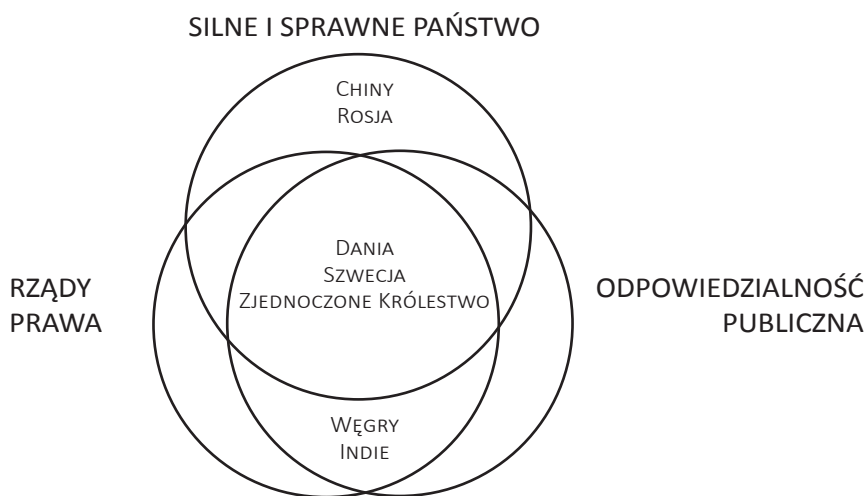
Jednak również porządek polityczny jako kandydat na kryterium różnicujące jest problematyczny. Fraza „sposób organizacji politycznej” lub „system polityczny“ może oznaczać bardzo wiele różnych rzeczy. Ciekawą próbę zdefiniowania „porządku politycznego“ podjął w ostatnich latach Francis Fukuyama.

---

<sup>39</sup> Zob. S. Goodman, *The root problem of Muslim integration in Britain is alienation*, „Washington Post”, October 6, 2014; A. Greif, *Double Alienation and Muslim Youth in Europe*, „The United States Institute of Peace”, 2007; A.P. Schmid, *Violent and Non-Violent Extremism: Two Sides of the Same Coin?*, „The International Centre for Counter-Terrorism”, ICCT Research Paper, 2014.



Według Fukuyamy każdy typ systemu politycznego składa się z trzech „cegiełek” składowych: koncepcji państwa, koncepcji rządów prawa oraz koncepcji odpowiedzialności publicznej<sup>40</sup>. W wielkim skrócie, Fukuyama sugeruje, że wszystkie kraje na świecie da się opisać za pomocą tego, w jakich relacjach pozostają ze sobą te trzy cegiełki. Każda z nich może pozostawać w różnej relacji do dwóch pozostałych, wszystkie trzy są też w pewien sposób powiązane z religią lub systemem filozoficznym danej kultury. Ogólnie mówiąc, równowaga między tymi trzema składowymi (funkcjonalnym państwem, niezależnością sądów i odpowiedzialnością publiczną podmiotów składowych państwa) jest idealną gwarancją stabilnego porządku politycznego. Jeśli jednak choć jedna z cegiełek ma przewagę nad pozostałymi, kraj może zacząć zmierzać w kierunku niestabilności. Koncepcję tę można przedstawić następująco.



Ryc. 2. Składowe porządku politycznego z krajami idealnej równowagi w środku (Dania, Szwecja, Wielka Brytania)<sup>41</sup>

Szczegółowe opisanie koncepcji Fukuyamy wykracza poza ramy niniejszego eseju. Istotne jest w tym miejscu zaznaczenie, że takie ujęcie teoretyczne umożliwia – choćby potencjalnie – stworzenie politologicznego „odcisku palca” wszystkich krajów na świecie według w miarę obiektywnego kryterium, które może być mierzalne i porównywalne. Na użytek porównawczych badań nad cy-

<sup>40</sup> Teoria Fukuyamy została przedstawiona w dwóch książkach: *idem, The Origins of Political Order: From Prehuman Times to the French Revolution*, Farrar, Strauss, and Giroux, New York 2011 oraz *idem, Political Order and Political Decay*, Farrar, Strauss, and Giroux, New York 2014. Zob. pozytywną recenzję Morrisa: I. Morris, “How To Get to the End of History”, *The Slate Magazine*, May 2 2011, dostępne na: [http://www.slate.com/articles/arts/books/2011/05/how\\_to\\_get\\_to\\_the\\_end\\_of\\_history.html](http://www.slate.com/articles/arts/books/2011/05/how_to_get_to_the_end_of_history.html) (dostęp: 10.06.2016).

<sup>41</sup> Opracowanie własne za F. Fukuyamą.

wilizacjami pogrupowanie krajów według systemów politycznych ułatwiłoby późniejsze wiązanie ich w zbiory cywilizacyjne według identycznych lub zbliżonych typów systemów politycznych. Wydaje się zatem, że typ porządku politycznego w rozumieniu Fukuyamy jest ciekawym kandydatem do roli drugiego czynnika różnicującego cywilizacje.

Pozostaje jednak pytanie, w jaki sposób powiązać ze sobą oba czynniki różnicujące (religia i typ porządku politycznego), aby powstająca dzięki nim koncepcja miała jak najmniejszy potencjał dyskryminacyjny przy zachowaniu satysfakcjonującego potencjału różnicującego.

### **Alternatywa przeciw dyskryminacji**

Jednym z teoretycznie możliwych rozwiązań jest traktowanie obu czynników jako niezbędnych dla zaistnienia relacji przynależności do danej cywilizacji. W takim przypadku posiadanie obydwu cech byłoby niezbędne. Na przykład, w celu uzyskania przynależności do cywilizacji zachodniej osoba musiałaby być zwolennikiem lub wyznawcą typowej dla Zachodu religii (np. chrześcijaństwo) oraz zwolennikiem typowego dla Zachodu systemu politycznego (np. demokracja liberalna).

Łatwo jednak zauważyć, że taka konceptualizacja tożsamości mogłaby zostać uznana za dyskryminującą. Problem widać na przykładzie wspomnianego już muzułmanina-Europejczyka. Wymaganie od niego, że – w przypadku przynależności do Zachodu – musi równocześnie być zwolennikiem, a najlepiej wyznawcą wiary chrześcijańskiej i sympatyzować z wykształconym przez dzieje systemem politycznym Europy, byłoby dyskryminujące, ponieważ z góry zakładałoby, że jego własna religia nigdy nie będzie w stanie dopasować się do warunków europejskiego systemu politycznego. W praktyce takie podwójne kryterium uniemożliwiłoby mu przynależność do Zachodu bez religijnej konwersji.

Dlatego warto „osłabić” kryteria przynależności cywilizacyjnej dzięki zastąpieniu „i” przez „lub”, czyli koniunkcji czynników przez ich alternatywę, albo chociaż dopuszczenie alternatywy. W tym słabszym rozumieniu relacja przynależności do cywilizacji zachodziłaby, kiedy dana osoba spełni co najmniej jedno z dwóch kryteriów. Trzymając się przykładu Zachodu: gdy dana osoba jest zwolennikiem religii Zachodu i/lub jego idealnego systemu politycznego.

Proponowana definicja cywilizacji brzmiałaby w tym duchu zatem następująco:

Cywilizacja to byt, który wykształcił struktury miejskie; różnice między cywilizacjami biorą się z różnic ideowych zakorzenionych w dominującej religii (lub filozofii sakralnej) i/lub pożądaney formie porządku politycznego na danym etapie dziejowym.

Jakie są zalety takiego ujęcia problemu? Pośrednio wprowadza ono tożsamość kulturową (poprzez religię) do dyskursu porównawczego. Przy tym jednak, dzięki alternatywie pojęć, osłabia esencjalizm charakterystyczny dla klasycznych koncepcji, które prezentują listę (koniunkcję) kryteriów bezwzględnie koniecznych do zaistnienia relacji przynależności człowieka do danej cywilizacji. Ten esencjalizm można jeszcze dodatkowo osłabić, stwierdzając np., że dana religia czy system polityczny jako charakterystyczne dla danej cywilizacji są w zasadzie jedynie produktem procesu historycznego, a nie czymś niezmiennym i niezbywalnym.

Proponowana koncepcja jest ponadto wrażliwa multikulturowo, ponieważ uznaje religię za ważny czynnik „cywilizacjotwórczy”, ale równocześnie zakłada, że nie jest to warunek konieczny dla określenia przynależności cywilizacyjnej. Dzięki temu obniża próg dyskryminacji: np. muzułmanin akceptujący zachodni system polityczny może być traktowany jako członek cywilizacji Zachodu, mimo niewyznawania religii chrześcijańskiej. Co więcej, taka definicja cywilizacji umożliwia zarówno metafizyczne (religijne), jak i praktyczne (polityczne) zakorzenienie czyjejs tożsamości<sup>42</sup>, dlatego w pewien sposób godzi zwolenników i przeciwników tezy o „odczarowaniu świata”, która zakłada, że społeczeństwa rozwijając się, prowadzą do dewaluacji więzów religijnych jako dostarczyciela tożsamości<sup>43</sup>. Kolejna zaleta to zgodność koncepcji ze współczesnym założeniem psychologii międzykulturowej, która zakłada, że jedna osoba jest w stanie zinternalizować maksymalnie dwie tożsamości cywilizacyjne<sup>44</sup>. Z tego wynika kolejna zaleta, którą jest zniuansowanie i nadanie dynamiki przynależności cywilizacyjnej. Można to pokazać w tabeli:

Tab.1. Przynależność cywilizacyjna według niedyskryminacyjnej koncepcji cywilizacji.

OSOBA AKCEPTUJĄCA DANE CZYNNIKI		NALEŻY DO CYWILIZACJI	TYP PRZYNALEŻNOŚCI
Religia A	Porządek polit. A	Cywilizacja A	Genetyczny
Religia A	Porządek polit. B	Cyw. A & Cyw. B	Wystarczający
Religia B	Porządek polit. A	Cyw. A & Cyw. B	Wystarczający
Religia B	Porządek polit. B	Cywilizacja B	Genetyczny

<sup>42</sup> Definicja niniejsza nie zakłada, że cywilizacje różnią się wyłącznie na gruncie religii i polityczności, ale traktuje te dwa probiez jako wystarczające dla celów różnicowania.

<sup>43</sup> M. Weber, *The Sociology of Religion*, Methuen, London 1971, s. 270 ; por. C. Coker, *Twilight of the West*, Westview Press, Boulder 1998, s. 164.

<sup>44</sup> Zob. A. Maalouf, *In the Name of Identity: Violence and the Need to Belong*, Arcade Publishing, New York 2000.

Dynamizm koncepcji manifestuje się w możliwej przynależności „genetycznej” (idealnej) oraz „wystarczającej”, która z kolei umożliwia konceptualizację mieszanych tożsamości (np. osoba wyznająca islam, akceptująca zachodni porządek polityczny, może być uznana za należącą do dwóch cywilizacji równocześnie, tak samo jak osoba akceptująca chiński porządek polityczny, ale wyznająca chrześcijaństwo). W erze globalizacji i przenikania się tożsamości w różnych miejscach świata takie mozaikowe rozumienie tożsamości może być czymś pożądanym<sup>45</sup>.

A jakie są wady takiego ujęcia problemu? Z pewnością koncepcja taka może być w dalszym ciągu oskarżana o esencjalizm (choć mniejszy), ponieważ uzależnia przynależność cywilizacyjną od spełnienia pewnych kryteriów pośrednio związanych z kulturą. Można też krytykować osobno wybór każdego z kryteriów jako czynnika różnicującego<sup>46</sup>. Można także stwierdzić, że takie rozumienie tożsamości jest zbyt uproszczone. Można wreszcie – i to całkiem zasadnie – zauważyć, że koncepcja wymaga dopracowania oraz dalszej pracy badawczej.

Choć powyższy szkic jest jedynie propozycją, z pewnością jednak pokazuje, że da się zachować potencjał różnicujący koncepcji „cywilizacji”, przy równoczesnej trosce o jej jak największą neutralność ideologiczną i brak potencjału dyskryminacyjnego. Koncepcja cywilizacji ujmująca tożsamość kulturową jako alternatywę przynależności do dominującej religii i/lub porządku politycznego może – po rozwinięciu – umożliwić aktualizację map kreślonych od dekad przez historiozofów o zacięciu porównawczo-cywilizacyjnym.

*Grzegorz Lewicki*

**Civilization as discrimination. On the non-discriminatory concept of civilization in the spirit of political correctness**

*Abstract*

This essay reflects upon the main assumption of the comparative research on civilizations, according to which there exist many different civilizations, as opposed to one, global civilization (the civilization). According to the author, the assumption of civilizational plurality these days is frequently deemed controversial, value-laden and ideologically non-neutral among Western scholars, which in turn may result in erosion and crisis of comparative civilizational approach in general. The crisis is caused by the inherent tension between postmodern political correctness, that requires humanities to be deprived of discriminatory potential, and academic necessity to forge philosophical-historical generalizations that divide the world into different civilizations. The skeptics claim that as long as every definition of a civilization has a discriminatory potential by excluding some group from a civilization's reach, civilizational pluralism

<sup>45</sup> Por. J. Friedman, *Cultural identity and global process*, Sage, London 1996.

<sup>46</sup> Zob. np. krytykę religii jako czynnika różnicującego cywilizacje: J. Diec, *op. cit.*, s. 282-3.

in general should be rethought or abandoned. Is such skepticism justified? The author presents and criticizes a comparative civilizational approach by Ian Morris, who unsuccessfully tries to overcome the sources of this skepticism. Finally, a preliminary sketch of a non-discriminatory definition of a civilization is presented that would account for multicultural and postmodern sensitivity. The definition is based on the logical alternative of two factors (dominant religion and/or preferred type of political order) as indicators of civilizational identity. Some research questions and consequences stemming from the proposed approach are elaborated.

*Keywords:* postmodern civilization, multicultural definition of civilization, political correctness, discrimination, philosophy of history, comparative research on civilization, Ian Morris, Francis Fukuyama, Krishan Kumar.

