

PONOWOCZESNOŚĆ JAKO ODRĘBNA CYWILIZACJA W ŚWIETLE KONCEPCJI CYWILIZACYJNEJ FELIKSA KONECZNEGO

POSTMODERNITY AS A SEPARATE CIVILIZATION IN THE LIGHT OF THE CIVILIZATION CONCEPT OF FELIKS KONECZNY

Marcin Szabelski

*Uniwersytet Wrocławski**

Abstract: The paper focuses on the transformation of civilizations as a change of culture and the alteration of the professed value systems. Feliks Koneczny – a Polish historian and history philosopher, an author of the original comparative civilization theory – outlined his innovative way of understanding the concept of Civilization and the laws which rule within. The article's main thesis articulates that in the contemporary Western Europe, not only the structure of values is transforming, but simultaneously there exist two structures of values, which are antagonizing perpetually and which derive from two different Civilizations. Consequently, the antagonism implies a conflict between Latin and post-modern civilization. They both exist beside one another and also dictate the methods of social life functioning. According to one of the civilizational laws outlined by Koneczny in his theory, Civilizations tend to expand in every way possible. This consequently leads to conflicts and wars between them, whilst most of the time the younger civilizations win over the older ones. The contemporary civilization crisis is the very outcome of the clash of the Civilizations.

Keywords: civilization, crisis, structure of values, culture, postmodernity.

Badania nad cywilizacją mają długą historię w naukach społecznych. Najważniejszymi przedstawicielami teorii cywilizacji były takie postacie jak: Oswald Spengler, Alfred Weber, Arnold J. Toynbee oraz Norbert Elias. Z polskich przedstawicieli zajmujących się powyższą problematyką można wymienić przede wszystkim Floriana Znanieckiego i Feliksa Konecznego. Chociaż teorie cywilizacji zawsze stanowiły ciekawy i oryginalny komponent w socjologii zajmującej się zmianą społeczną, to wydaje się, że dopiero niedawno, szczególnie za sprawą dzieła Samuela P. Huntingtona *Zderzenie cywilizacji*, zdają się być atrakcyjną alternatywą dla innych, licznych teorii zmian społecznych i teorii rozwoju próbujących pełnić rolę eksplanacyjną dla współczesnych zjawisk makrostrukturalnych.

* Instytut Socjologii, marcin.szabelski@uwr.edu.pl

Problematyka cywilizacyjna jest niezwykle ważna współcześnie, kiedy przełom wieku XX i XXI stał się dla socjologii istotnym wyzwaniem. Z jednej strony socjologia jako dyscyplina naukowa cały czas określa swoje narzędzia badawcze i przedmiot badań, z drugiej strony rzeczywistość społeczna jest niezwykle dynamiczna i zdaje się ciągle wymykać wszelkim teoriom i założeniom próbującym ją wyjaśnić, sprawiając wrażenie, że socjologia zawsze jest krok w tyle za tym, co się dzieje na arenie społecznej życia codziennego.

W naukach społecznych, w tym przede wszystkim socjologii, rozgorzała dyskusja, czy globalne procesy są jedynie zmianami w kręgu zachodnim, czy może mamy do czynienia z epokową wręcz zmianą systemową. Na polu socjologii mówi się o poważnym kryzysie cywilizacyjnym i społecznym¹, a także o kryzysie instytucjonalnym, dotyczącym porządku społecznego, gdzie następuje naruszenie systemu wartości i norm, a także wzorców kulturowych.

Wobec powyższych wyzwań socjologii problematyka niniejszego artykułu będzie dotyczyła przemian cywilizacyjnych, w tym kryzysu społecznego. Stanowiąc to ma próbę spojrzenia na te przemiany jako na początkowy proces wyłaniania się zrębów nowej cywilizacji, jako na konflikt pomiędzy starym ładem cywilizacyjnym a nowym, ponowoczesnym. Podstawową tezę tego artykułu jest twierdzenie, że ponowoczesność jest wyłaniającą się nową, odrębną cywilizacją, a obecny kryzys cywilizacyjny jest następstwem konfliktu między cywilizacją łacińską a cywilizacją ponowoczesną. W pierwszym punkcie artykułu będę chciał przedstawić problematykę cywilizacyjną, zaczynając od zakreślenia tła historycznego. W drugim punkcie będę starał się skupić na wizji cywilizacji łacińskiej Feliksa Konecznego. W następnej części zostanie poruszony problem kryzysu społecznego, aby następnie móc przejść do analizy ponowoczesności jako odrębnej cywilizacji.

CYWILIZACJE JAKO FORMA ŁADU SPOŁECZNEGO NAJWYŻSZEGO RZĘDU

Pojęcie „cywilizacja” zaczęto stosować od XVII wieku. Stosowano je jako opis ogólnego stanu oraz osiągnięć w stosunku do Europy zachodniej, mówiąc o rezultatach postępu społecznego jako najwyższego stadium rozwoju ludzkości (Szacki, 2006, s. 695 i następne). Proces ten rozumiano jako doskonalenie się społeczeństwa. W XX wieku teorie cywilizacji odrzuciły wiarę w jednolity, uniwersalny postęp społeczny, skłaniając się do uznania wielu różnych cywilizacji odmiennych od siebie. Badacze cywilizacji mieli tendencję do postrzegania ładu społecznego jako trwałego, nieruchomego i nieodwracalnego podziału społeczeństw na odłamy.

Pierwszym znaczącym teoretykiem cywilizacji był niemiecki filozof kultury i historii, Oswald Spengler. Spengler obok Arnolda Toynbee’ego, Feliksa Konecznego czy Antona Hilckmana zaliczany jest do „ojców założycieli” nauki o cywilizacjach. Wszyscy oni byli także historiozofami i spoglądali na ład społeczny jako na prawidłowy proces, którego kierunek i sens dają się precyzyjnie opisać (Szacki, 2006, s. 206). Koneczny starał się rozróżnić historiozofię od metody historycznej (Koneczny, 2011, s. 17). Polski historyk twierdził, że historiozofią nie trudnią się nigdy historycy, lecz rozmaici ochotnicy, historii nieznający. Dlatego też, zdaniem Konecznego, uczony historyk ma się ograniczyć tylko do badania „przyczynowego związku faktów”. Spengler w swojej najpopularniejszej pracy *Zmierzch Zachodu* ukazał historię życia różnych, unikalnych, samowystarczalnych kultur. Każda z nich przechodzi przez kolejne etapy: narodzin, rozwoju i nieuniknionego upadku (Spengler, 2001). Ten ostatni etap rozwoju kultur Spengler określał mia-

¹ Więcej na ten temat m.in. w książce Krzysztofa Wieleckiego pt. *Kryzys i socjologia* (2012) oraz pracy zbiorowej *(Nie)ład a (od)budowa cywilizacji* (Zagórski, Kamykowski, 2016).

nem cywilizacji. Cywilizacja w tym ujęciu była szczytem rozwoju danej kultury i jej dekadencją, ostatnim stadium. Jednakże Koneczny zarzucał Spenglerowi, że ten używa wyrazów „kultura” i „cywilizacja” na oznaczenie rozmaitych faz tego samego procesu: „Dopóki kwitnie i rozwija się, jest kulturą; wyczerpując się, gdy przestaje być twórczą, zamienia się w cywilizację” (Koneczny, 2002, s. 44). Spenglerowi, podobnie jak Vico i Heglowi, Koneczny zarzucał biologiczne pojmowanie dziejów i spekulatywne podejście do historii (Koneczny, 2002, s. 46).

Z kolei koncepcja Feliksa Konecznego była zdecydowanie najbliższa poglądom Arnolda Toynbee’ego, który doceniał prace polskiego historiozofa. Toynbee powiedział, że „Koneczny poddał rozrządzeniu podstawowe kwestie nasuwające się w studiach nad cywilizacjami i doszedł do stanowczych i wartościowych wniosków” (za: Białkowski, 2007, s. 16). Brytyjski historiozof uważał, że odrębność cywilizacji zależy głównie od czynników natury duchowej, podkreślał ich dynamiczny charakter i integrację (Szacki, 2006, s. 711). Konecznego i Toynbee’ego różniło to, że ten drugi postulował możliwość stworzenia rządu światowego jako remedium na problemy bezpieczeństwa ówczesnej Europy (Toynbee, 2000, s. 257), co było z kolei niemożliwe dla Konecznego ze względu na to, że twierdził on, że wszelkie próby syntez między cywilizacjami są złudne i szkodliwe (Koneczny, 1991, s. 104).

Na gruncie socjologicznym problematykę cywilizacyjną poruszył jako pierwszy Norbert Elias. Twórca socjologii figuracyjnej w *Przemianach obyczajów w cywilizacji zachodu* przedstawiał przemiany obyczajowości, jakie dokonały się w Europie od średniowiecza. Akcentował on zmianę społeczną jako wieloaspektowy proces racjonalizacji (Elias, 1980). Elias w porównaniu do wyżej przedstawionych koncepcji zajmował się cywilizacją jako jednością i nie rozgraniczał jej odmów i typów. Cywilizację postrzegł jako pewną samowiedzę, na którą składa się proces przeobrażenia ludzkich zachowań. Niemiecki socjolog uważał, że „W istocie rzeczy tym, co przeciwstawiamy jako „cywilizowane” i „niecywilizowane”, nie chodzi o przeciwieństwo w rodzaju przeciwieństw między „dobrym” i „złym”, lecz o szczeble ciągu rozwojowego, który bynajmniej się nie zakończył” (Elias, 1980, s. 72-73). Cywilizacja jest procesem, w którym znajdują się wszystkie elementy, takie jak: rozwój techniki, odkrycia naukowe, formy państwowości, a także określone struktury stosunków międzyludzkich, struktury społeczeństw i określony sposób bycia jednostek (Elias, 1980, s. 72-73).

Obecnie cywilizacje rozumie się jako najszerze ramy określania własnej tożsamości (Huntington, 2007, s. 46). Powszechnie panuje przekonanie, że należy na cywilizacje patrzeć nie tyle jako na jedną wielką megapoziomową strukturę dotyczącą całej ludzkości, ale należy rozróżniać wiele cywilizacji (Huntington, 2007, s. 46). Samuel P. Huntington, którego koncepcja zderzenia cywilizacji obita się doniosłym echem na całym świecie, twierdzi, że nie sposób spoglądać na dzieje ludzkości jak na dzieje cywilizacji. Słynny politolog amerykański uważa, że cywilizacja stanowi najwyższy kulturowy stopień zrzeszenia jednostek i najszerzą płaszczyznę identyfikacji kulturowej, „ponad którą jest już tylko to, co odróżnia człowieka od innych gatunków” (Huntington, 2007, s. 46). Teoria geopolityczna Huntingtona jest podobna do koncepcji cywilizacyjnej Konecznego o tyle, o ile obydwaj autorzy wyróżniali wielość cywilizacji, między którymi panuje potencjalny konflikt. Obydwaj badacze wyrażali obawy o naszą cywilizację zachodnią, w której należy chronić jej dorobek kulturowy przed obcymi wzorcami kulturowymi. Ireneusz Białkowski stwierdził, że Huntington uwspółcześnił koncepcje Konecznego, dowodząc istnienia konfliktu między cywilizacjami (Białkowski, 2007, s. 27). Co jest bardzo istotne, koncepcja amerykańskiego politologa, w odróżnieniu do naszego polskiego uczonego, powstała na początku lat 90. XX wieku, kiedy na świecie coraz więcej mówiło się o procesie globalizacji i skutkach zaawansowanej modernizacji. Jednakże Huntington odrzucił możliwość istnienia kiedykolwiek jednej cywili-

zacji uniwersalistycznej ze względu na różnice językowe i niemożność wyłonienia się uniwersalistycznej religii (Huntington, 2007, s. 83-91). Niemniej społeczeństwa pozaeuropejskie mogą się modernizować, nie odrzucając swojej kultury. Huntington podsumował to stwierdzając, że „Modernizacja umacnia te kultury i osłabia względną siłę Zachodu. Świat staje się zasadniczo bardziej nowoczesny i mniej zachodni” (Huntington, 2007, s. 115).

Podsumowując tę część artykułu, można przywołać Jerzego Szackiego, który stwierdził, że teorie cywilizacji powstawały w reakcji na zaniedbywanie przez nauki społeczne, w tym przede wszystkim socjologię, zjawisk makrospołecznych pod względem historycznym. Socjologia poszła w stronę wąskich specjalizacji, skupiając się na uniwersalnych zachowaniach jednostek lub grup społecznych, nie poruszając już takich kwestii, jak zróżnicowania rzeczywistości społecznej w czasie i przestrzeni, rola swoistych kultur każdego społeczeństwa, znaczenie nieprzenikalnych wzajemnie części i w końcu dynamika społeczna wykraczająca poza pojęcie cząstkowej zmiany w granicach wciąż tego samego społeczeństwa (Szacki, 2006, s. 749-750).

W związku z tym, Zdzisław Zagórski postuluje, aby na cywilizację patrzeć jak na wspólnoty najwyższego rzędu ładu społecznego, poziomu stosunków ponadnarodowych i ponadpaństwowych. Cywilizacje są czymś większym od społeczeństw i oparte są na wspólnym systemie wartości (Zagórski, Kamykowski, 2016, s. 16). Podczas gdy makropoziomowi aktorzy społeczni, tacy jak narody obywatelskie, przeżywają kryzys form kontroli elit władzy, a także brak demokracji w instytucjach ponadnarodowych, to ład cywilizacyjny, który tworzy zdaniem Zagórskiego poziom makrospołeczny, może stać się jedynym ratunkiem (Zagórski, Kamykowski, 2016, s. 10, 13-14). Cywilizacje stanowią najwyższy poziom wspólnoty wartości, które integrują jednostki i całe zbiorowości społeczne. Oddziałują „w dół” na coraz to niższe poziomy, jednocześnie same poprzez nie będąc kształtowane „w górę” (Zagórski, Kamykowski, 2016, s. 14). Zagórski zauważa, że cywilizacje są jedynym ładem, który nie podlega bezpośredniej kontroli i wpływowi polityków i innych podmiotów, w przeciwieństwie do ładów narodowych i państwowych. Jest to efektem diasporycznej natury wspólnot cywilizacyjnych. Jednakże przyglądając się naszej cywilizacji zachodniej, Zagórski zauważa konflikt między (sub)cywilizacją łacińską a subcywilizacją świecką (amerykańską i starokontynentalną) (Zagórski, Kamykowski, 2016, s. 15). Zdaniem wrocławskiego socjologa, jest to „wojna” o prymat w cywilizacji zachodniej. W niniejszym artykule tenże „konflikt” będzie rozpatrywany w wymiarze nie subcywilizacyjnym a międzycywilizacyjnym.

CYWILIZACJA ŁACIŃSKA W UJĘCIU FELIKSA KONECZNEGO

Nie sposób tutaj wspomnieć nawet w skrócie o całej złożoności koncepcji Feliksa Konecznego na temat istoty cywilizacji. Niemniej na potrzeby artykułu będę starał się skupić na kluczowych elementach cywilizacjotwórczych, które pozwolą dostrzec wizję cywilizacji łacińskiej. Według oryginalnej koncepcji Feliksa Konecznego, cywilizacje są jedynie i aż metodami ustroju życia zbiorowego (Koneczny, 2002, s. 154). Cywilizacja jest strukturą organizacji życia zbiorowego oraz kategorią moralną, stanowiącą podstawę tożsamości i identyfikacji jednostek z grupą oraz kręgiem kulturowym (Bokiej, 2000, s. 14). Koncepcja Konecznego wyróżnia się na tle pozostałych teorii tamtych czasów tym, że Koneczny cywilizację widział jako twór zarówno materialny, jak i duchowy (Koneczny, 2002, s. 134). Polski uczyony wychodził z założenia, że dusza nie podlega prawom przyrody i stanowi czynnik wyższy od cielesnego (Koneczny, 1991, s. 5-7). „Duch nie da się zmechanizować, bo nie powstał z rozwoju przyrody! Istnieją dwie odrębne energie, fizyczna i duchowa; panuje tedy na ziemi ład dualistyczny. [...] A człowiek składa się z ciała i duszy” (Koneczny, 1991, s. 7).

Jeżeli człowiek jest postacią dualistyczną, to również to, co jest ludzkie, posiada taką samą formę i treść: stronę zewnętrzną i wewnętrzną, duchową i materialną. Koneczny wyodrębnił *quincunx*, czyli pięć kategorii egzystencjalnych bytu ludzkiego, gdzie na stronę wewnętrzną, duchową składają się takie pojęcia, jak dobro (moralność) i prawda (przyrodzona i nadprzyrodzona). Stronę zewnętrzną, cielesną stanowi zdrowie i dobrobyt. Pomiedzy tymi dwoma stronami Koneczny wyodrębnił piątą kategorię, piękno, jako to, co wspólne ciału i duszy (Koneczny, 1991, s. 8). Owe kategorie nieustannie mieszają się między sobą, jedna zachodzi na drugą. Koneczny zauważył, że doskonalenie się człowieka, a także postęp społeczny, polegają na rozwoju wszystkich kategorii *quincunxa*. Jednakże w rzeczywistości bardzo rzadko można zauważyć wszystkie kategorie w rozwiniętym stopniu, co sam Koneczny stwierdził: „Wszystkie [kategorie] dochodzą do głosu w drobnej zaledwie części ludzkości, toteż rzadko gdzie istnieje pełnia życia, mówiąc zaś ściśle: możliwość osiągnięcia tej pełni. Osiąga ją nawet w szczęśliwych krajach i czasach zaledwie mniejsza część ludności” (Koneczny, 2002, s. 164).

Koneczny uważał, że tylko cywilizacja łańciska osiągnęła najwyższy poziom rozwoju społecznego. Nasza cywilizacja nie stanowiła kolejnego etapu w ewolucji poprzednich cywilizacji starożytnych Aten czy Rzymu, a była ona nowo jakościowym tworem (ustrojem stosunków społecznych) wyrosłym na gruzach poprzednich, który przejął wybrane przez siebie elementy i wytworzył nowe. To Kościół katolicki stał się kształcicielem przyszłej cywilizacji chrześcijańsko-klasycznej, wyrosłej po upadku Imperium Rzymskiego. To mnisi i ludzie Kościoła przechowywali i przekazywali dorobek cywilizacyjny i to właśnie oni decydowali o późniejszym jego zastosowaniu (Koneczny, 2003, s. 11). Wokół instytucji kościelnych tworzyły się coraz większe wspólnoty. Jednakże Koneczny nie przypisał cywilizacji łańciskiej do cywilizacji sakralnych, zaznaczając, że w naszej cywilizacji jedynie małżeństwo zostało zsakralizowane.

Etyka katolicka dogłębnie przenikała i wytwarzała życie prywatne i publiczne. W stosunku do cywilizacji wprowadziła ona cztery najważniejsze postulaty (Koneczny, 2004, s. 35): dożywotnie małżeństwo monogamiczne, dążenie do zniesienia niewolnictwa, przekazanie zemsty sądownictwu i niezawisłość Kościoła od państwa. Ostatni punkt jest tym, co najbardziej dzieli cywilizację łańcisną od bizantyjskiej, gdyż w tej drugiej cywilizacji religia i cała etyka zdominowana została przez państwo.

Koneczny twierdził, że obraz cywilizacji zależy od moralności, która posiada zdaniem uczonego największe znaczenie dla jej różnorodności. Kategorie egzystencjalne bytu ludzkiego są najważniejszym czynnikiem cywilizacjotwórczym i decydującym o jej charakterze (Bokiej, 2000, s. 54).

Cywilizacja łańciska, zdaniem Konecznego, posiada jako jedyna historyzm, czyli swoistą świadomość historyczną, która pozwala spojrzeć na własną cywilizację w sposób umożliwiający wyciągnięcie wniosków z przeszłości dla przyszłych celów. Wpływa to na postrzeganie tradycji i wyrabia świadomość społeczną. Cywilizacja ta ceni także bardziej treść niż formę, siłom duchowym przyznaje supremację nad fizycznymi, sprawy religijne oddaje do decyzji hierarchii duchowej, a od państwa wymaga, żeby się poddawało wymaganiom etyki katolickiej. Państwo opiera się na społeczeństwie, pielęgnuje w życiu zbiorowym personalizm, a więc organizmy, oparte na autonomii, na samorządach prowincji i stanów, terytorialnych i zawodowych (Koneczny, 1997a, s. 2-3).

Należałoby zatrzymać się nieco na personalizmie, który wydaje się dość istotny i charakterystyczny dla cywilizacji łańciskiej. Poprzez to pojęcie Koneczny rozumie „stawać się coraz mniej zależnym od materialnych dóbr, a coraz zależniejszym od dóbr duchowych i górnych; oznacza to zarazem, aby wola stawała się coraz bardziej cnotliwa i dążyła do coraz większego opanowywania samej siebie” (Koneczny, 1997c, s. 171). Personalizm w naszej cywilizacji był możliwy dzięki

indywidualnemu stosunkowi człowieka do Boga, który w chrześcijaństwie jest Bogiem osobowym (Koneczny, 1997b, s. 47). Stosunek ten może być osobisty lub gromadny. Różnica ta wywołuje różnice w poglądach na stosunek człowieka do człowieka i jednostki do zrzeseń (Koneczny, 1997b, s. 51). Personalizm pielęgnuje osobowość i popycha ją do wewnętrznego rozwoju. Prowadzi to do tego, że działanie jednostek oparte jest na wolnej woli a nie ma gromadnym przymusie.

Z takiego pojmowania rzeczywistości wynika odpowiednia relacja między Logosem a Ethosem. Jednostki, społeczeństwa i cywilizacje, zdaniem Konecznego, nie rozwijają się w sposób deterministyczny. Nie są popychane przez nieznanne siły społeczne lub przyrodnicze. Ta siła napędowa jest zawarta pomiędzy Logosem a Ethosem. Logos Koneczny pojmował jako myśl główną, ideę przyświecającą dążeniu do celu, a Ethos jako sposób realizacji tegoż celu i działania moralne (Koneczny, 2011). Dla polskiego historyka to Civitas Dei było ideą, która miała wprowadzić ostateczny ład w chaos ludzkich poczynań (Skoczyński, 1999, s. 38). W swoim dziele *Polskie Logos a Ethos* Koneczny zaznaczył, że „Od św. Augustyna cel pochodzący dziejowego mamy określony w haśle de Civitate Dei; ale cel taki idealny, ku któremu zbliżyć się tylko można, lecz nigdy go osiągnąć, wymaga nieustannej pracy pokoleń w warunkach zmieniających się” (Koneczny, 2011, s. 276). Jan Skoczyński, podsumowując myśl krakowskiego historyka, napisał, że dla Konecznego Civitas Dei było także czynnikiem edukacyjnym, ułatwiającym ludziom wybór nieznanych im jeszcze środków, które prowadzą do realizacji zamierzonego celu (Skoczyński, 1991, s. 38).

Znajomość celu, wynikająca ze świadomości swoich korzeni, prowadzi do wyłonienia się tego, co Koneczny nazwał historyzmem. Mógł on wyłonić się jedynie w cywilizacji łańskie. Poprzez opanowanie czasu na wyższym poziomie, ugruntowuje się społeczeństwo historyczne. Historyzm jest to patrzeć w przyszłość na podstawie doświadczeń z przeszłości (Koneczny, 1997b, s. 149). Jest to wynik połączenia Logosu i Ethosu, czyli rozumu i woli, teorii i praktyki (Koneczny, 1997b, s. 150). Historyzm wpływa na opanowanie i postrzeganie czasu, na jakość danej cywilizacji, budząc poszczególne cnoty społeczne, wyrabiając wolę, ucząc przewidywania i odpowiedzialności wobec przyszłych pokoleń, stymulując ekonomiczne myślenie.

Świadomość historyczna jest także niezbędnym elementem, aby mógł powstać naród (Koneczny, 2002, s. 354). Naród może powstać tylko wtedy, gdy w społeczeństwach jest odrębne prawo prywatne i publiczne oraz państwo oparte jest na społeczeństwie. A zatem: tylko w cywilizacji łańskiej. Państwo jest nadbudową prawną, a naród nadbudową etyczną. W cywilizacji chrześcijańsko-klasycznej to ze społeczeństwa wypływa prawo, które oparte jest na etyce. Tam, gdzie nie ma dualizmu prawa, poczucie narodowe osłabia się. Cywilizacja łańska rozdziela między prawem publicznym a prywatnym zawdzięcza swojej poprzedniczce, cywilizacji klasycznej. O ile z ruin starożytnego Imperium Rzymskiego wyrosły dwie cywilizacje – łańska i bizantyjska, to tylko ta pierwsza doprowadziła do dalszego rozwoju dualizmu prawa, podczas gdy ta druga, zdaniem Konecznego, cofnęła się do monizmu.

Podsumowując, można powiedzieć, że fundamentem cywilizacji łańskiej jest etyka chrześcijańska, w tym przede wszystkim etyka katolicka. Osobowy stosunek do Boga promował i rozwijał personalizm we wszystkich dziedzinach życia indywidualnego i społecznego. Etyka katolicka dotyczyła zarówno zwykłych ludzi, jak i władców. Podmiotowość społeczeństwa przyczyniła się do tego, że to prawo oparte na etyce pochodziło od społeczeństwa, a nie od arbitralnego rozporządzenia państwowego. Spowodowało to dalsze rozróżnienia, poprzez które społeczeństwa mogły mieć charakter organizmów a nie mechanizmów, które świadome swojej przeszłości, kierowały się ku jasno określonej przyszłości. Niemniej powyższa charakterystyka cywilizacji łańskiej była swego rodzaju wizją typu idealnego w myśli Maksa Webera. Jak sam Koneczny zaznaczał, nigdy i nigdzie nie udało się zaobserwować w pełni manifestacji tejże metody cywilizacyjnej. Krakowski profesor zaznaczał, że w każdym społeczeństwie może funkcjonować

wiele metod ustroju życia społecznego. W Polsce oprócz dominującej cywilizacji łacińskiej, wyróżniał istnienie także cywilizacji bizantyjskiej, turańskiej i żydowskiej. Według koncepcji Konecznego nie możliwa jest synteza cywilizacji ze względu na dwa odmienne podejścia do *quincunxa*. Nastąpić może jedynie synteza kultur w obrębie danej cywilizacji.

KRYZYS CYWILIZACYJNY – UPADEK ŚWIATA ŁACIŃSKIEGO

Paradoksalnie im bardziej cywilizacja zachodnia powiększała swoje wpływy, budując swoje dobrodziejstwo, tym więcej – w stosunku proporcjonalnym – pojawiało się opinii wieszczących jej kres. Na przełomie XIX i XX wieku coraz częściej mówiło się o dekadencji. Poczucie pesymizmu, rozkładu wartości kulturowych, niebezpiecznego indywidualizmu i w końcu przekonanie o kryzysie i upadku cywilizacji europejskiej były coraz popularniejszym trendem i wyznawanym światopoglądem. Niecałe sto lat temu Florian Znaniecki napisał *Upadek cywilizacji zachodniej*, mając głębokie przeświadczenie, że świat zachodni stoi u progu katastrofy, upadku wartości, upadku kultury. Postawa katastrofizmu, wskazująca na gwałtowną zagładę obecnej formy świata i cywilizacji oraz całkowite zatracenie wartości, nie była rzadkością w dwudziestoleciu międzywojennym. Znaniecki świadomy był tego, iż cywilizacja zachodnia nie stoi u progu śmierci naturalnej, będąc żywotniejszą niż dotychczas, to jednak alarmował, że dominacja kultury materialistycznej, gdzie każda grupa i każda jednostka skupiona jest tylko na korzyściach materialnych, doprowadzi do „rządów motłochu”, które będą przejawiać antykulturalne wartości, najniższe instynkty i popędy, co przyczyni się do regresu i upadku cywilizacji (Znaniecki, 1921, s. 46).

Marian Zdziechowski, polski historyk idei i literatury, w swoim artykule z 1936 roku pt. *Jak upadają cywilizacje*, przywołał myśl dziewiętnastowiecznego filozofa i eseisty, Wojciecha Dzieduszyckiego, który w następujący sposób wieszczył upadek naszej cywilizacji:

„Najpierw zrobią z kościoła pomnik narodowy, miejsce zbezczeszczone i pozbawione duszy, preparat martwy, taki, jakim jest dziś św. Marcin w Neapolu, albo Certosa w Pawji, albo Sainte Chapelle w Paryżu. Mszy nikt tam nie odprawia, modlić się nikt nie będzie; głupi strażnik będzie oprowadzał trzody głupszych jeszcze turystów, którzy kapelusza nie zdejmą, gapiąc się na grobowce, albo oglądając relikwie św. Piotra, przeniesione do zakrystii i tam w szklanej umieszczone skrzyni. I to będzie pierwsza faza. Potem pomyślą sobie, że szkoda tak ogromnego gmachu na muzealne jakieś zbiory, i urządzą tu miejsce ludowej zabawy; po kaplicach będą różne sklepy, kupczyki będą pić piwo przed marmurową Madonną Michała Anioła; wszędzie będą bufety, widowiska w kościele, w kopule, a na konfesji apostoła ulicznica śpiewać będzie nierządne piosenki. W dniu świąteczne orkiestra zagra kankana monstre na osobnym rusztowaniu za ołtarzem, a jakiś clown przebrany za papieża, otoczony orszakiem histrionów, będzie udawał, że błogosławi naród. To będzie druga faza. Potem pokaże się szpara w kopule, więc starą kamienną kopułę zniosą i zastąpią imitacją z żelaza; niedługo jednak spostrzegą się, że nie warto starego gmachu konserwować, więc zrównają z ziemią, założą fabrykę pudrety, a w Chicago zbudują z blachy pomalowanej ogromny model tej bazyliki, aż się sprzykrzy i będzie rozprzedany na bruch. To będzie koniec”. (za: Zdziechowski, 1993)

Z perspektywy czasu widać, że późniejsze wydarzenia, takie jak: II wojna światowa, bipolarny podział geopolityczny, rewolucje obyczajowe, niewyobrażalny postęp technologiczny, globalizacja – to wszystko wprawdzie nie przyczyniło się do upadku ani świata, ani kręgu zachodnioeuropejskiego, jednakże wzmocniło pesymistyczne wizje na polu humanistyki i nauk społecznych, chociażby poprzez obecność postmodernistycznego prądu myślowego w filozofii i naukach humanistycznych.

Krzysztof Wielecki, zajmujący się problematyką kryzysu, uważa, że żyjemy dziś w bardzo poważnym kryzysie cywilizacyjnym i społecznym. W pracy *Kryzys i socjologia* Wielecki podkreśla, że dzisiejszy kryzys „postindustrialny” jest kryzysem intelektualnym i paradygmatycznym, który jest drugim najważniejszym i najgłębszym kryzysem od czasów kryzysu industrialnego na przełomie XVIII i XIX wieku. Jego przyczyną mają być przede wszystkim odkrycia technologiczne i naukowe, które powodują zmiany we wszystkich innych wymiarach życia człowieka, z ideologiami, prądami naukowymi i kulturą włącznie (Zagórski, Kamykowski, 2016, s. 49). Wielecki poprzez kryzys rozumie naruszenie porządku społecznego, którego skutki są długotrwałe i ostatecznie prowadzić mogą do istotnych zmian cywilizacyjnych lub upadku (Wielecki, 2012, s. 10-11, 391). Kryzys społeczny może w różnym stopniu zagrażać ciągłości i trwałości społeczeństwa. Przeczytać możemy u Wieleckiego, iż „Ważnym czynnikiem kryzysu jest naruszenie systemu wartości i norm, a także wzorców kulturowych. Ale istotne są też zaburzenia poczucia i definicji tożsamości zbiorowej, najważniejszych reguł i symboli w komunikacji całego społeczeństwa, a także podstawowych dla niego racjonalizacji (czyli, trafnie lub nie, systemów rozumienia świata, życia i relacji społecznych), a także czegoś, co można by nazwać porządkiem ontologicznym i aksjologicznym, systemem dominujących w społeczeństwie stylów i strategii życia” (Wielecki, 2003, s. 112).

W podobnym stylu wypowiada się Huntington, który wspomina, że cywilizacja zachodnia jawi się w dwóch obrazach. Jest postrzegana dalej jako imperium dominujące nad wszystkimi innymi, a z drugiej strony jest kolosem na glinianych nogach. W tym drugim obrazie jawi się jako cywilizacja schyłkowa, w której dominuje kryzys polityczny, gospodarczy i militarny (Huntington, 2007, s. 122). Jednakże jest to proces powolny, rozłożony na dziesięciolecia, a może nawet na stulecia. Tak jak potęga Zachodu budowana była przez czterysta lat, tak samo długo może zanikać.

Jeszcze dekadę temu w Europie mówiło się o poważnym w skutkach kryzysie finansowym. Dziś napięcia polityczne sprawiają, że poważni politycy i publicyści mówią o realnym zagrożeniu militarnym, nowej zimnej wojnie, a nawet groźbie wybuchu III wojny światowej. Braknie tutaj miejsca, aby móc przedstawić ogląd kryzysu politycznego czy gospodarczego. Niemniej najważniejszy wydaje się kryzys kulturowy i społeczny. Jednym słowem, jest to przede wszystkim kryzys ducha (Zagórski, Kamykowski, 2016, s. 106). Ewa Polak, badająca konsekwencje procesu globalizacji, wymienia między innymi problem komercjalizacji stosunków społecznych; mówi o niepewności co do własnej pozycji i tożsamości, o indywidualizacji oraz niestabilności położeń życiowych i stylów życia, o poczuciu coraz mniejszej kontroli nad własnym życiem, niepewności przyszłości, dezintegracji społecznej, o poczuciu ulotności, zmienności, fragmentacji wartości, jak również doświadczeń, postaw i więzi społecznych, o ukształtowaniu się rozłącznych światów różnych możliwości i prędkości, zmianie kryteriów stratyfikacji społecznej (Polak, 2009, s. 16).

Zdaniem Alvina Tofflera, następuje trzecia fala, stanowiąca najgłębszy przewrót społeczny w dziejach ludzkości. Trzecia fala jest zapowiedzą nowej formy cywilizacyjnej: nowego sposobu życia rodzinnego, zmiany w sposobie pracy, odnoszenia się do siebie i życia. Stanowić ma ona nowy kształt życia gospodarczego, może także skutkować nowymi konfliktami. Jednak przede wszystkim stanowić będzie nową świadomość społeczną (Toffler, 1996, s. 17). Toffler uważa, że wszystkie stare struktury muszą zostać całkowicie zastąpione. Nie dlatego, że są one całkowicie złe lub są kontrolowane przez jakąś grupę interesu, ale są niewydolne i zupełnie nie pasują do radykalnie zmienionej rzeczywistości (Toffler, 1996, s. 90).

PONOWOCZESNOŚĆ – ANALIZA CYWILIZACYJNA

Pierwsza część tytułu niniejszego artykułu nawiązuje do znanej pracy Samuela Eisenstadta *Nowoczesność jako odrębna cywilizacja*. Eisenstadt postrzega nowoczesność jako program polityczno-kulturowy wyrosły w łonie cywilizacji chrześcijańsko-europejskiej, który dokonał transformacji cywilizacyjnej. Autor *Utopii i nowoczesności* powoływał się na Maxa Webera, który mówił, że nowoczesność stanowiła „odczarowanie” świata. Prowadziło to do upadku prawomocności wszelkich założeń o boskim porządku i przeznaczeniu (Eisenstadt, 2006, s. 755). „Odczarowanie” świata oznaczało zeświecczenie idei *Civitas Dei*, która przekształciła się w polityczną wizję idei postępu. Nowoczesność zrodziła także skłonność do postrzegania alternatywnych scenariuszy, wizji i poglądów (Eisenstadt, 2006, s. 756).

Niemniej celem tego artykułu jest nieśmiałe postawienie tezy mówiącej o tym, że to ponowoczesność, a nie nowoczesność stanowi lub może stanowić nową postać cywilizacyjną. Jednakże, aby móc uzasadnić tak postawioną tezę, należy najpierw wyjaśnić pokrótce, czym jest sama ponowoczesność.

Ponowoczesności i postmodernizmu nie można traktować jako synonimów. Ponowoczesność należy postrzegać jako coś, co jest przeciwstawne nowoczesności. Natomiast postmodernizm jest czymś następującym po modernizmie. Modernizm, modernizacja – stanowią proces unowocześnienia, uwspółcześnienia. Modernizacja może następować w obrębie nowoczesności. Postmodernizm obejmuje zachodni dorobek kulturowy i cywilizacyjny, a więc może dotyczyć zmian technologicznych, architektonicznych, kulturowych, filozoficznych czy artystycznych (Świerkocki, 1991, s. 3).

Postmodernizm jako prąd myślowy wyłonił się w połowie XX wieku w zachodniej Europie (Szacki, 2006, s. 910). Zasadniczym zagadnieniem i tematem przewodnim w myśli postmodernistycznej jest przekonanie o płynnej względności i społecznym konstrukcjonizmie wszelkich idei. Myśliciele z nurtu postmodernistycznego stają w opozycji wobec stabilnej nowoczesności. W pracach dotyczących postmodernizmu podkreślany jest koniec zarówno tradycyjnych, jak i nowoczesnych systemów wartości, które w dzisiejszej epoce mają mieć charakter arbitralny.

Natomiast ponowoczesność charakteryzuje się przede wszystkim tym, że odrzuca logikę nowoczesności (Beart, da Silva, 2013, s. 257), której – zdaniem słynnego polskiego socjologa, Zygmunta Baumana – przypisuje się winę największych ludobójstw i totalitaryzmów (Bauman, 2009). Główną cechą ponowoczesności jest relatywizm wartości, brak zaufania do „wielkich narracji”, wolność jako wartość nadrzędna czy też krótkowzroczność w jakichkolwiek działaniach. Ponowoczesność przeciwstawia się nowoczesności pod względem etycznym. Różnicę tę Bauman definiuje jako różnicę między moralnością a etyką. W jego ujęciu właściwa ponowoczesności jest moralność relatywistyczna, a nowoczesności absolutyzm etyczny (Bauman, 2012).

Zygmunt Bauman, autor *Etyki ponowoczesnej*, postrzega ponowoczesność jako nowoczesność bez iluzji: „Można wyrazić stwierdzeniem, że nowoczesność jest ponowoczesnością nieprzyjmującą prawdy o sobie. Iluzje te sprowadzają się do przekonania, że nieład ludzkiego świata jest stanem przejściowym zaledwie i odwracalnym, który wcześniej czy później zostanie zastąpiony przez uporządkowane i systematyczne rządy rozumu” (Bauman, 1996, s. 46). Bauman, przywołując Johna Carrola, przytacza tezę mówiącą o tym, że renesansowi humaniści „próbowali Boga zastąpić człowiekiem, umieścić człowieka w centrum wszechświata i ubóstwić go” (Bauman, 1996, s. 33). Polski socjolog stwierdził, że ich ambicją było zaprowadzenie na ziemi ładu całkowicie ludzkiego, możliwego do urzeczywistnienia za pomocą samych tylko ludzkich zdolności i zasobów (Bauman, 1996, s. 34).

W związku z przytoczonymi wypowiedziami Eisenstadta i Baumana na temat nowoczesności stawiam tezę, że nowoczesność nie zmieniała metody ustroju życia społecznego, czyli tego, co stanowi według Konecznego istotę odrębności cywilizacyjnej, ale zmiany te były zmianami wewnętrznie jakościowymi. Idea Boga została zastąpiona ideą humanitaryzmu, idea *Civitas Dei* została zastąpiona ideą postępu, dominacja Kościoła została zastąpiona dominacją państwa, porządek boski zastąpiony porządkiem naturalnym. Jednakże nowoczesność dalej opierała się na etyce katolickiej, na historyzmie, a *quincunx*, czyli hierarchia pięciu kategorii egzystencjalnych bytu ludzkiego, nie została zakwestionowana, ale raczej jej istnienia już nie legitymizowała wiara w Boga a wiara w wartości humanistyczne. Parafrazując Baumana, można powiedzieć, że iluzja nowoczesności polegała na tym, że „iluzja” Boga była zastąpiona iluzją boskości człowieka. Jednakże to dopiero ponowoczesność jest tym, co neguje wszelki porządek – i boski, i naturalny (Bauman, 1996, s. 47). Ma być tym, co naprawę odczarowuje świat; sprawi, że dopiero teraz ujawni się nam, jakim jest w rzeczy samej. Zdaje się, że Bauman ponowoczesność rozumie, w podobieństwie do Konecznego, jako swoistą metodę. Ponieważ uważa, że ponowoczesność nie jest dosłownie nazwą czasu historycznego, współczesności, ale jest „podejściem do rzeczywistości bez iluzji”, które może i mogło się pojawić w każdym czasie i miejscu, jednakże dopiero we współczesnej Europie Zachodniej zaczyna dominować.

Od połowy XX wieku pojawiają się alternatywne wzorce kulturowe i etyczne. Specjalnie nie używam terminu „przemiana”, ponieważ uważam, że „stare” wzorce nadal są obecne. Pojawienie się nowych trendów, postaw, wzorców nie jest wynikiem ewolucji starych trendów, postaw czy wzorców. Obok już istniejących pojawiają się nowe, które z czasem oczywiście mogą zyskać na popularności i doprowadzić do tego, iż te pierwsze zostaną całkowicie zmarginalizowane, łącznie z całkowitym zaniknięciem. Niemniej nie oznacza to transformacji jednych w drugie. Dlatego też uważam, że można postawić pytanie, na ile współczesna cywilizacja europejska jest jeszcze cywilizacją zachodnią? Na ile mamy do czynienia z nowymi metodami organizacji życia społecznego, jakościowo różnymi od metod charakterystycznych dla cywilizacji łacińskiej (zachodniej)? Czy mamy do czynienia nie tyle ze zmianą społeczną, przejściem z jednej epoki historycznej do drugiej, jak to postulują autorzy m.in. postmodernizmu, a na ile jesteśmy świadkami wyrastania ze środka cywilizacji łacińskiej nowej cywilizacji, odrębnej, jakościowo odmiennej, ze swoją nową, niepowtarzalną charakterystyką?

Zdaniem Konecznego, to specyficzny stosunek człowieka do Boga określił cywilizację łacińską. Osobowy Bóg wchodzi w relację z człowiekiem, sprawiając, że ten drugi we własnych oczach zyskuje podmiotowość. Koneczny tłumaczył, że dzięki temu nasza cywilizacja wyłoniła personalizm w przeciwieństwie do pozostałych cywilizacji gromadnych. Nowoczesność zdezonizowała Boga, jednak całkowicie z Niego nie zrezygnowała, jedynie dała pierwszeństwo siłom materii nad siłą ducha. To dopiero ponowoczesność zanegowała Go we wszystkich wymiarach, zastępując swoimi „bożkami”. Od połowy XX wieku spełnia się czarna wizja Wojciecha Dziędużyckiego, w której to kościoły zamieniane są na puby i dyskoteki. Ponowoczesność nie jest jednak zorientowana jedynie materialistycznie, wykluczając z kręgu swego zainteresowania sprawy ostateczne. Następuje zwrot w kierunku zjawisk paranormalnych, wzrost zainteresowań okultyzmem, magią, religiami Wschodu i mistycyzmem, a na niektórych uniwersytetach można doktoryzować się z astrologii (Świerkocki, 1997, s. 17-18). Maciej Świerkocki napisał w pracy *Postmodernizm, paradigmat nowej kultury*, że od lat 60. XX wieku: „Pisarze i artyści, wielbicieli swobodnego Erosa (rewolucja erotyczna w literaturze i sztuce lat sześćdziesiątych), Herbert Marcuse i hipisi, członkowie poważnych już partii politycznych Zielonych, sympatycy ruchów ekologicznych, a także myśliciele – jak choćby Foucault czy Bataille” starają się wyzwolić naturę ludzką z naukowych i technologicznych pęt. Poszukuje się nowego eschatologicznego oparcia (Świerkocki, 1997, s. 19).

Bóg zostaje zastąpiony bożkami, niemniej największym fundamentem dla cywilizacji jest system etyczny. Mamy tutaj do czynienia z przeciwnym Logosem i Ethosem. Pod względem Logosu, nie mamy już odwołania ani do idei *Civitas Dei*, ani do idei postępu. Głównym hasłem ponowoczesności jest „brak wielkich narracji”. Brak idei stał się główną „ideą” świata ponowoczesnego (Strinati, 1997, s. 181-182). Ponowoczesność charakteryzuje się całkowitym podważeniem celu, „sensu dziejowego” i tradycji. Indywidualizm zastępuje personalizm. Personalizm wynikał z podmiotowości, z holistycznego ujęcia człowieka w stosunku do kosmosu. Dzięki niemu było możliwe tworzenie społeczeństwa obywatelskiego i później narodu. Natomiast współczesny indywidualizm więcej ma wspólnego z egoizmem i jest wynikiem atomizacji społeczeństwa. Naród jest zastępowany abstrakcyjnym kosmopolityzmem. Ponowoczesność gloryfikuje teraźniejszość, która jest płynna, w której jednostki mają możliwość komponowania swojej tożsamości na nowo w sposób arbitralny (Karnat-Napieracz, 2009).

Ethos cywilizacji łacińskiej, zdaniem Konecznego, został oparty i ukształtowany przez etykę religii chrześcijańskiej. Natomiast Zygmunt Bauman zestawiał ze sobą etykę nowoczesną z etyką ponowoczesną, twierdząc, że ta pierwsza jest etyką kodeksową (włącza w to też etykę katolicką) i nie ma nic wspólnego z prawdziwą moralnością, podczas gdy ta druga jest czymś nieuchronnym dla społeczeństwa ponowoczesnego i będzie opierać się tylko i wyłącznie na autonomicznej jednostce i jej moralności. Jego dekonstrukcja etyki nowoczesnej polegała na wykazaniu praktycznej niemożliwości funkcjonowania etyki uniwersalistycznej, jaką była i jest jeszcze nadal etyka chrześcijańska, w ponowoczesnej rzeczywistości. Bauman twierdził, że fundament etyki nie może zostać oparty na Objawieniu chrześcijańskim ani też na żadnej tradycji lokalnej, ale powinien odnosić się do czynników naturalnych (Bauman, 1996, s. 36).

W nowo zarysowującej się rzeczywistości wyłaniają się jakościowo nowe i przeciwstawne wartości duchowe i materialne w stosunku do *quincunxu* cywilizacji łacińskiej. Pojęcie „dobra” w obydwu cywilizacjach znacząco zmieniło swoją jakość. W cywilizacji łacińskiej etyka chrześcijańska jasno określała, czym jest dobro, a czym zło. Stanowiła swoisty absolutyzm etyczny. Natomiast współcześnie dobro i zło jest względne i zależy od kontekstu. Obecnie nie próbuje się odkryć uniwersalnych wartości (Dziamski, 2003, s. 31). Grzegorz Dziamski podsumowuje: „Nie uważa się, by życie musiało być koniecznie podporządkowane jakimś ogólnym, uniwersalnym zasadom” (Dziamski, 2003, s. 31).

W cywilizacji łacińskiej „prawda” stanowiła kategorię obiektywną, była niezmienna i stanowiła cel, do którego powinny kierować się jednostki, jak i całe społeczeństwa. Prawda i cel jej osiągnięcia powinien przyświecać w każdej czynności. Jednakże w cywilizacji „ponowoczesnej” prawda jest względna, zależna od osoby ją głoszącej, a także zależy od miejsca i czasu jej wygłoszenia. Relatywizm jest wynikiem wrogości postmodernizmu do wyłącznej, obiektywnej, zewnętrznej i transcendentalnej prawdy (Gellner, 1997, s. 37). Prawda jest nieuchwytna, wielopostaciowa, ukryta i subiektywna (Gellner, 1997, s. 37). Pod względem antropologicznym Gellner określa to jako „brak zgody na istnienie jakichkolwiek faktów obiektywnych, jakichkolwiek niezależnych struktur społecznych oraz zastąpienie ich poszukiwaniem „zniczeń”, zarówno związanych z przedmiotem badań, jak i z samym badaczem” (Gellner, 1997, s. 44). Jerzy Szacki zauważył, że współcześnie pojawiają się postulaty „ponowoczesnej socjologii”, w której zaciera się granica między podmiotem a przedmiotem poznania społecznego. Nurt ten podważa możliwość naukowego badania rzeczywistości społecznej, która jest według nich, niestabilna, nieprzewidywalna i nie ma w niej trwałych struktur i wartości (Szacki, 2006, s. 944).

Podejście do „zdrowia” w pierwszej cywilizacji jest mocno uwarunkowane etyką chrześcijańską, w której zakłada się specyficzne podejście do misterium życia i śmierci, a ból i cierpienie

może mieć charakter zbawczy. Anthony Giddens uważa, że takie pojęcia, jak „zdrowie” czy „choroba” są zdefiniowane kulturowo i społecznie. Od kultury zależy, co jest uznane za zdrowe i normalne (Giddens, 2006, s. 176). Społeczeństwo nowoczesne wytworzyło biomedyczny model zdrowia, który zakładał definiowanie zdrowia poprzez weryfikację stanu anatomicznego i odnośnienie go do przyjętych norm (Foucault, 1999). Niemniej Giddens uważa, że obecnie model ten podlega rosnącej krytyce. W drugiej cywilizacji pod tym względem dominuje w swym „typie idealnym” podejście egoistyczne. Giddens porusza przykład zmiany społecznego stosunku do ciąży: „Narodziny, które dawniej pozostawały w rękach kobiet i odbywały się w domu, z pomocą akuserek, teraz odbywają się w szpitalu pod opieką specjalistów – przeważnie mężczyzn. Ciąży, zjawisko powszechne i naturalne, jest traktowana jak niosąca ryzyko i zagrożenie choroba” (Giddens, 2006, s. 180). Żyjemy w świecie kultu wyglądu, świecie obrazów i kreowania wizerunku, gdzie panuje wszechobecny kult młodości, zdrowego trybu życia, przez co pojawiają się takie problemy, jak ageizm. Giddens zauważył, że chociaż żyjemy w społeczeństwie starzejącym się, to osoby sędziwe mają niższy status społeczny niż w kulturach przednowoczesnych (Giddens, 2006, s. 184-185).

W sferze „dobrobytu” polaryzacja postaw jest ewidentna. W cywilizacji łańskiejskiej kultywowana jest, przynajmniej deklaratywnie, sfera duchowa, która jest ważniejsza niż materialna. W cywilizacji ponowoczesnej mamy ewidentny prymat materializmu, a w każdym aspekcie życia dominują takie procesy, jak konsumpcjonizm, komercjalizacja czy tabloizacja. O ile sam konsumpcjonizm był efektem nowoczesnego rozwoju przemysłowych społeczeństw kapitalistycznych, to jednak w ponowoczesności potrzeby kapitalizmu przesunęły się z produkcji na konsumpcję (Strinati, 1997, s. 187). Dla Dominika Strinati’ego obecnie nastąpiło połączenie konsumpcjonizmu z kulturą popularną. Strinati uważa, że powstały zawody „postmodernistyczne”, których funkcją jest rozwijanie i promowanie postmodernizmu za pomocą kreowania symboli i obrazów. Wpływa to na style życia, wartości i ideologię innych ludzi (Strinati, 1997, s. 187-189).

Ostatnią kategorię *quincunxa* stanowi „piękno” i tutaj również możemy zauważyć polaryzację. W cywilizacji łańskiejskiej na przykład sztuka pełni rolę wychowawczą, ma charakter elitarny, oparta jest na hierarchii wartości, gdzie jasno jest określone to, co jest ładne, a co brzydkie. Sztuka jest wymagająca i rozwijająca. Natomiast sztuka masowa i popularna jest nieodzowną cechą współczesności. Przekaz jest skomercjalizowany a w treściach dominuje pornografia i przemoc, odwołujące się do najniższych ludzkich instynktów. Chris Barker ponowoczesną kulturę ocenia jako kulturę powierzchowną, która jest płaska i jednowymiarowa (Barker, 2005, s. 242). Natomiast Jean Baudrillard dzisiejszą kulturę postrzega jako nieustanny przepływ obrazów, pozbawiony jakiegokolwiek hierarchii konotacyjnej. Baudrillard określił to jako hiperrzeczywistość, czyli proces przekraczania granic między tym, co rzeczywiste, a tym, co stymulowane. Współczesny myśliciel dalej powołuje się na przykład tego, jak media „tworzą” rzeczywistość (za: Barker, 2005, s. 242-243).

PODSUMOWANIE

Konieczny stworzył swoisty typ idealny cywilizacji łańskiejskiej i z perspektywy czasu warto pokusić się o pewne porównanie. Celem niniejszego artykułu nie było udowodnienie faktycznego istnienia cywilizacji ponowoczesnej w rzeczywistości społecznej, a jedynie próba stwierdzenia, iż taka cywilizacja wyłania się z prac postmodernistów opisujących przemiany kulturowe Europy Zachodniej. Jak zauważyli sami przytaczani przeze mnie autorzy badań zmian kulturowych, po-

nowoczesność nie stanowi kategorii periodyzacji, lecz przede wszystkim jest określeniem pewnej postawy, pewnego sposobu myślenia i postrzegania świata (Dziamski, 2003, s. 34). W świetle koncepcji Konecznego, można powiedzieć, że ponowoczesność stanowi odrębną metodę społeczną, co starałem się pokrótce pokazać w rozdziale czwartym.

Spojrzenie na cywilizację jako na metodę organizacji hierarchii systemu wartości, etyki i czasu jest przydatnym narzędziem do wytłumaczenia dzisiejszych kryzysów społecznych. W takim ujęciu konflikty światopoglądowe toczące się w Europie Zachodniej, dotyczące takich spraw, jak stosunek do aborcji, związków homoseksualnych czy eutanazji, są wynikiem odmiennych systemów etycznych i stanowią wojnę cywilizacyjną o przełożenie założeń ideologicznych na ramy prawne i instytucjonalne. Zmianę więzi społecznych, funkcji i kształtu rodziny należy postrzegać jako zmianę sposobu organizacji życia społecznego, co stanowi różnicę cywilizacyjną. W rzeczywistości społecznej widzimy jednocześnie tradycyjny i nowoczesny model rodziny, między którymi nierzadko występuje konflikt o ustalenie roli matki i ojca czy zakres interwencji instytucji państwowych. „Nie można być cywilizowanym na dwa sposoby” – według tego założenia Konecznego nie następuje przestoczenie się cywilizacji łacińskiej w cywilizację ponowoczesną. Jesteśmy raczej świadkami konfliktu między nimi. Obie istnieją obok siebie. Stanowią dwie metody życia społecznego.

BIBLIOGRAFIA

- Barker, C. (2005). *Studia kulturowe. Teoria i praktyka*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Bauman, Z. (2009). *Konsumowanie życia*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Bauman, Z. (2012). *Nowoczesność i zagłada*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Bauman, Z. (2017). *Etyka ponowoczesności*. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Białkowski, I. (2007). *Idea ścierania się cywilizacji według Feliksa Konecznego a bezpieczeństwo współczesnej Europy*. Krzeszowice: Dom Wydawniczy „Ostoja”.
- Bokiej, A. (2000). *Cywilizacja łacińska. Studium na podstawie dorobku historiozoficznego Feliksa Konecznego*. Legnica: Wyższe Seminarium Duchowne Diecezji Legnickiej.
- Dziamski G. (2003). *Co po nowoczesności? Dwie perspektywy postmodernizmu*. W: M. A. Potocka (red.), *Postmodernizm. Teksty polskich autorów*. Kraków: Inter Esse.
- Eisenstadt, S. N. (2006). *Nowoczesność jako odrębna cywilizacja*. W: A. Jasińska-Kania, L. Nijkowski, J. Szacki, M. Ziółkowski (red.), *Współczesne teorie socjologiczne*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Elias, N. (2011). *O procesie cywilizacji*. Warszawa: Wydawnictwo W.A.B.
- Foucault, M. (1999). *Narodziny kliniki*. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Gellner, E. (1997). *Postmodernizm, rozum i religia*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Giddens, A. (2001). *Nowoczesność i tożsamość: "ja" i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Giddens, A. (2006). *Socjologia*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Huntington, S. (2008). *Zderzenie cywilizacji*. Warszawa: Muza.

- Koneczny, F. (1991). *O ład w historii*. Warszawa: Wydawnictwo Michalineum.
- Koneczny, F. (1997a). *Państwo i prawo w cywilizacji łacińskiej*. Komorów: Wydawnictwo Antyk.
- Koneczny, F. (1997b). *Prawa dziejowe*. Komorów: Wydawnictwo Antyk.
- Koneczny, F. (1997c). *Rozwój moralności*. Komorów: Wydawnictwo Antyk.
- Koneczny, F. (2002). *O wielości cywilizacji*. Kraków: Wydawnictwo Antyk.
- Koneczny, F. (2003). *Chrześcijaństwo wobec ustrojów życia zbiorowego*. Krzeszowice: Dom Wydawniczy "Ostoja".
- Koneczny, F. (2004). *Etyki a cywilizacje*. Krzeszowice: Dom Wydawniczy "Ostoja".
- Koneczny, F. (2011). *Polskie Logos a Ethos. Roztrząsanie o znaczeniu i celu Polski*. Krzeszowice: Dom Wydawniczy "Ostoja".
- Napieracz-Karnat, A. (2009). *Tożsamość, czyli świadomość redivivus*. Kraków: Wydawnictwo Akademii Krakowskiej.
- Polak, E. (2009). *Globalizacja a zróżnicowanie społeczno-ekonomiczne*. Warszawa: Difin.
- Skoczyński, J. (1991). *Idee historiozoficzne Feliksa Konecznego*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Skoczyński, J. (2000). *Feliks Koneczny dzisiaj*. Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Spengler, O. (2001). *Zmierzch Zachodu. Zarys morfologii historii uniwersalnej*. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Strinati, D. (1995). *Wprowadzenie do kultury popularnej*. Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka.
- Szacki, J. (2006). *Historia myśli socjologicznej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Świerkocki, M. (1997). *Postmodernizm. Paradygmat nowej kultury*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Toffler, A. (1996). *Budowa nowej cywilizacji. Polityka trzeciej fali*. Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka.
- Toynbee, A. J. (2000). *Studium historii*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Wielecki, K. (2012). *Kryzys i socjologia*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Wielecki, K. (2003). *Podmiotowość w dobie kryzysu postindustrializmu*. Warszawa: Centrum Europejskie UW.
- Zagórski, Z., Kamykowski, S. (red). (2016). *(Nie)ład a (od)budowa cywilizacji*. Wrocław: Wydawnictwo UWr.
- Zdziechowski, M. (1993). *Jak upadają cywilizacje*. W: M. Zdziechowski, *Wybór pism*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Znanięcki, F. (1921). *Upadek cywilizacji zachodniej*. Poznań: wyd. KON.