Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 17/10/2026 04:51:22

Kultura i Wartości
ISSN 2299-7806
Nr 40 (2025)

http://dx.doi.org/10.17951/kw.2025.40.181-209

O znaczeniu myślenia abstrakcyjnego dla rozwoju cywilizacji w teorii Feliksa Konecznego

Jan Koper
Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej
e-mail: koperjot@gmail.com
https://orcid.org/0009-0006-8511-5844

Problemem, który poddaję analizie, jest rola i znaczenie jakie według Konecznego odgrywa dla rozwoju cywilizacji umiejętność abstrakcyjnego myślenia. Bazując na ogólnej rekonstrukcji poglądów Konecznego, wskazuję, że cywilizacje różnicują się wobec siebie poprzez odnoszenie się do nigdy nie dających się w pełni zobiektywizować pojęć abstrakcyjnych. Na tej podstawie wysuwam tezę, że uznanie istnienia niepodlegających pełnej racjonalizacji różnic pomiędzy cywilizacjami, może być podstawą do ograniczenia konfliktów w skali globalnej.

Słowa kluczowe: Feliks Koneczny, Arnold J. Toynbee, Samuel P. Huntington, teorie cywilizacji, pluralizm cywilizacyjny, myślenie abstrakcyjne, konflikty globalne

Zmiany rzeczywistości społecznej często prowokowały pytania o wzajemne powiązania znaczących zdarzeń historycznych, ich powtarzalność oraz sens[1]. Historia najnowsza jedynie tę problematykę skomplikowała. Oświecenie, rewolucja francuska oraz zachodzący w ciągu XIX wieku postęp technologiczny spowodowały pojawienie się niespotykanego nigdy wcześniej w takiej skali optymizmu. Jak w odniesieniu do dwóch stuleci poprzedzających wiek dwudziesty pisze Andrzej L. Zachariasz, „aktualny poziom kulturowo-cywilizacyjny z zasady był oceniany

[1] Por. Grzegorz Bednarczyk, „O użyteczności praw historycznych", *Kultura i Wartości* 2016, nr 19: 41, http://dx.doi.org/10.17951/kw.2016.19.25.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 17/10/2026 04:51:22

jako najdoskonalszy z dotychczasowych, a równocześnie był pojmowany jako etap w drodze do doskonałości”[2]. Dwie wojny światowe mocno zachwiały tego rodzaju przekonaniami, jednakże ich echo zdaje się być mocno słyszalne także i dziś. Czy więc powinniśmy ze spokojem przyglądać się dramatycznym przeobrażeniom, jakim ulega otaczająca nas rzeczywistość, ufni w ich „postępowy” charakter? Szybki rzut oka na wydarzenia ostatnich lat (wojna na Ukrainie) zdaje się mimo wszystko skłaniać do pewnej dozy podejrzliwości wobec tego rodzaju bezkrytycznych postaw. Historia filozofii przełomu XIX oraz XX wieku także pokazuje, że dokonany przez człowieka postęp techniczny wcale nie musi być traktowany jako obiektywny dowód na to, że w sposób jednoznaczny zmierzamy ku lepszym czasom. Tacy filozofowie, jak Fryderyk Nietzsche, Wilhelm Dilthey czy Oswald Spengler jednoznacznie dokonywali krytyki idei postępu[3]. Powyżsi autorzy „w miejsce kartezjańskiego ratio oraz właściwego mu porządku logicznego [...] i schematyzmu próbowali wprowadzić kategorię przeciwstawną”[4] – życie. Pomyślane w ten sposób życie przedstawia się jako coś niepodlegającego możliwości pełnej racjonalizacji. Jest to „swoistego rodzaju siła prąca do swojej realizacji, choć bez wyraźnie określonego kierunku”[5]. Skoro zaś tak pojęte życie nie daje się nigdy w pełni ująć w racjonalne ramy, tym samym upaść musi także możliwość optymistycznej waloryzacji dziejów ludzkich jako całości. Czy jeśli więc odrzucimy paradygmat postępu, to tym samym zostajemy zmuszeni do przyjęcia postawy, w której charakter większości przemian w dziejach człowieka musi pozostać dla nas nieodgadniony, a tym samym skazani zostajemy na nieuchronność losu jawiącego się nam jako nieprzenikniony chaos?

Fryderyk Nietzsche pisał, że „trzeba mieć chaos w sobie, by porodzić tańczącą gwiazdę”[6]. Być może nie jest więc tak, że „chaos”, czy mówiąc inaczej – tajemnica, która kryje się za losem każdego z nas, musi być jedynie czymś

[2] Andrzej L. Zachariasz, „Idea postępu i jej kryzys we współczesnej kulturze europejskiej”, w: *W kręgu pesymizmu historycznego*, red. Zdzisław J. Czarnecki (Lublin: Wydawnictwo UMCS, 1992), 41.

[3] Por. Leszek Kopciuch, *Szkice systematyczne z filozofii dziejów* (Lublin: Wydawnictwo UMCS, 2014), 94–106.

[4] Zachariasz, „Idea postępu i jej kryzys we współczesnej kulturze europejskiej”, 51.

[5] Tamże, 52.

[6] Fryderyk Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, tłum. Wacław Berent (b.d.), 7, https://wolnelektury.pl/media/book/pdf/tako-rzecze-zaratustra.pdf (dostęp: 11.08.2025).

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 17/10/2026 04:51:22

negatywnym. W takim ujęciu, pewne niedookreślenie ludzkiego losu, staje się raczej pobudką do twórczej działalności, której wynikiem jest nieprzeniknione bogactwo różnorodności kulturowej. Jeżeli zaś różnorodność tego rodzaju uznamy za wartość samą w sobie, to przyjęcie założenia, że istnieje jedna idea postępu – wspólna dla różnych cywilizacji – może działać hamująco na postęp ku tego rodzaju różnorodności!

Historyczno-filozoficznym celem tego artykułu jest rekonstrukcja i analiza wybranych poglądów na temat przemian cywilizacyjnych, jakie sformułował Feliks Koneczny. Celem systematycznym jest argumentacja na rzecz tezy, że istnienie pewnych niedających się w pełni zracjonalizować (a więc też nie dających w pełni uzgodnić) różnic pomiędzy społecznościami może być postrzegane jako coś naturalnego, a wręcz pożądanego[7]. Jak bowiem sądzę, konstatacja i pogodzenie się z tego rodzaju nieprzekraczalnymi różnicami mogłoby również prowadzić do ograniczenia konfliktów w skali globalnej. Argumentów na rzecz powyższych tez będę poszukiwał właśnie w teorii cywilizacji Feliksa Konecznego, odnosząc niektóre jej aspekty do teorii cywilizacji przedstawionych przez Arnolda Toynbeego oraz Samuela Huntingtona. Jak wskazywał Zdzisław J. Czarnecki, pierwsza połowa XX wieku przyniosła w filozofii „odrzucenie idei ludzkości jako jednego podmiotu rozwoju historycznego”[8], a Toynbee oraz Huntington są powszechnie uznawani za ważnych przedstawicieli współczesnego paradygmatu pluralizmu cywilizacji[9]. Z racji na już istniejące obszerne opracowania[10], nie będę jednak w tych rozważaniach zmierzał do systematycznego, całościowego przedstawienia poglądów Konecznego, koncentrując się jedynie na ich wybranych aspektach.

---

[7] Na temat innej modelowej analizy stanowiska Konecznego por. Leszek Kopciuch**, „**Filozofia dziejów a światopogląd (S.I. Witkiewicz, F. Znaniecki, F. Koneczny)”, w: *Światopoglądowe odniesienia filozofii polskiej*, red. Stanisław Janeczek i in. (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2011), 227–237.

[8] Zdzisław J. Czarnecki, „Kryzys optymizmu historycznego. Studium przewodnich idei”, w: *W kręgu pesymizmu historycznego*, red. Zdzisław J. Czarnecki (Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 1992), 22.

[9] Por. Joachim Diec, *Cywilizacje bez okien. Teoria Mikołaja Danilewskiego i późniejsze koncepcje monadycznych formacji socjokulturowych* (Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2002).

[10] Por. Leszek Gawor, *O wielości cywilizacji. Filozofia społeczna Feliksa Konecznego* (Lublin: Wydawnictwo UMCS, 2002), 43.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 17/10/2026 04:51:22

Trójprawo i quincunx

Feliks Koneczny uważa, że w najogólniejszej perspektywie „dzieje ludzkości dzielą się [...] na dwie epoki przeciwstawne, przedogienną i ogienną”[11], a umiejętność rozniecania płomienia była pierwszym doniosłym czynnikiem, który przyczynił się do odróżniania się zbiorowości ludzkich. Poza ciepłem oraz zabezpieczeniem przed drapieżnikami ogień stawał się według niego „zawiązkiem kuchni i spiżarni”[12], a ten, „kto umiał ogień sam niecić, stawał się potentatem”[13], wytwarzając wokół siebie pierwsze wspólnoty. Wraz z rozpowszechnianiem się umiejętności rozpalania ognisk pierwotne „społeczności ogniskowe”[14] stawały się z czasem „opartymi już wyłącznie na związku krwi”[15], dając początek rodzinie. Rodzinne ogniska ewoluowały następnie w większe wspólnoty rodowe, które były po prostu zbiorowościami złożonymi z wielu rodzin, pozostającymi pod władzą „wspólnego przodka”[16]. „Starosta rodu”[17], będąc podobnie jak ojciec rodziny właścicielem własnych dzieci[18], posiadał nieograniczoną władzę, a „cały ród i wszystko, co jego jest […] było pierwotnie własnością osobistą”[19]. Wraz z jego śmiercią każdy z synów stawał się odpowiedzialny za swoją „gałąź”[20] rodu, co z kolei było zalążkiem pierwotnych zróżnicowań na polu prawa majątkowego, familijnego oraz spadkowego (przyjmujących nazwę „trójprawa”[21]).

Feliks Koneczny doszukuje się początkowych rozróżnień życia wspólnotowego na innym polu, niż robił to Arnold Toynbee. Tak jak dla tego drugiego podstawowym czynnikiem różnicującym w przypadku społeczności pierwotnych

[11] Feliks Koneczny, *O wielości cywilizacji* (Kraków: Gebethner i Wolff, 1935), 33, https://cbmn.pl/feliks-koneczny/o-wielosci-cywilizacji (dostęp: 11.08.2025).

[12] Tamże, 38.

[13] Tamże, 37.

[14] Tamże, 38.

[15] Tamże.

[16] Tamże, 55.

[17] Tamże.

[18] Tamże, 53.

[19] Tamże, 55.

[20] Tamże, 56.

[21] Tamże, 69.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 17/10/2026 04:51:22

było oddziaływanie środowiska zewnętrznego[22] – dopiero dla cywilizacji późniejszych podstawowymi impulsami do zmiany stawały się wyzwania „ludzkie"[23] – tak autor *O wielości cywilizacji* już od samego początku skupia się „stosunkach pomiędzy ludźmi w ich zrzeszeniach"[24] oraz abstrakcyjnych pojęciach będących wytworem tego rodzaju stosunków.

Odmienność trójprawa, które z czasem przekształca się w różne metody ustroju życia zbiorowego[25], staje się u Konecznego pierwotnym czynnikiem, w którym doszukuje się genezy wielości cywilizacji[26]. Różne metody ustroju życia zbiorowego[27] znajdują odzwierciedlenie w tzw. „quincunxie człowieczym"[28], poprzez który ukazuje się stosunek człowieka do podstawowych kategorii bytu: dobra i prawdy („strona duchowa"), zdrowia i dobrobytu („strona cielesna"), oraz „wspólnego ciału i duszy"[29] piękna. Uważa Koneczny, że żadna społeczność nie może pozostać trwałą bez współmierności[30] poglądów jej członków na wyżej wymienione kategorie[31]. Odwołując się do czasów klasycznej Hellady, twierdzi, że Atenom udało się narzucić wielu innym społecznościom swoje przekonania odnoszące się do prawdy oraz piękna. Brak współmierności w ramach pozostałych kategorii bytu spowodował jednak, że starożytni Grecy nigdy nie zdołali stworzyć jednolitej państwowości. Przykład rozpadu imperium Aleksandra Wielkiego wskazuje zaś według Konecznego na to, że „współmierność musi pochodzić z dobrowolnego uznania"[32]. Znaczy to tyle, że odmienność, jaka charakteryzuje

[22] Por. Krishan Kumar, „The Return of Civilization – and of Arnold Toynbee?", *Comparative Studies in Society and History* 56, nr 4 (2014): 819, https://doi.org/10.1017/S0010417514000413.

[23] Arnold J. Toynbee, *Studium historii. Skrót dokonany przez D.C. Sommervella*, tłum. Józef Marzęcki (Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 2000), 83.

[24] Tamże, 67.

[25] Feliks Koneczny, *O ład w historii* (Wrocław: Wydawnictwo Nortom, 1999), 9.

[26] Koneczny, *O wielości cywilizacji*, 96.

[27] Por. Grzegorz Bednarczyk, „Feliksa Konecznego nauka o cywilizacjach wobec współczesnych zjawisk życia społecznego", *Kultura i Wartości* 2017, nr 22: 63, http://dx.doi.org/10.17951/kw.2017.22.55.

[28] Koneczny, *O ład w historii*, 7.

[29] Tamże.

[30] Koneczny, *O wielości cywilizacji*, 108.

[31] Tamże, 109.

[32] Tamże, 111.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 17/10/2026 04:51:22

quincunx ludów podbitej Persji, uniemożliwiła według Konecznego powstanie na jej terenach stabilnej wspólnoty. Arnold Toynbee również zwracał uwagę na przemożny wpływ, jaki kultura starożytnej Grecji odcisnęła na innych wspólnotach [33]. W odróżnieniu jednak od angielskiego historiozofa, Koneczny podkreśla, że kultura ta posiadała w sobie także pewne braki. Nie osiągnęła ona współmierności w kategoriach dobra (zróżnicowane poglądy etyczne helleńskich szkół filozoficznych[34]), zdrowia („inaczej wychowywano i ćwiczona młodzież w Atenach, a inaczej w Sparcie”[35]) oraz dobrobytu („w innych zgoła objawiał się formach w Lacedemonie, w innych zaś w Koryncie”[36]).

Poprzez quincunx Feliks Koneczny zwraca uwagę na to, że ludzkie życie nigdy nie toczy się tylko po jednej ze stron[37] (tj. strony cielesnej bądź duchowej). Zawsze znajdujemy się w pewnych określonych przez zewnętrzny wobec nas świat sytuacjach (warunkujących aktualne zapatrywania na kategorie dobrobytu i zdrowia, czyli „stronę ciała”), wobec których możemy przyjąć różne postawy duchowe – czyli po prostu określić jeden z możliwych czynów jako bardziej wartościowy od drugiego. Relacja łącząca obydwie strony ma jednocześnie charakter obustronny: realne sytuacje („strona ciała”) tworzą „stronę ducha”, a ta, zyskując niezależność w postaci tworzącego się tym samym „świata ludzkich wartości”, po pewnym czasie sama zaczyna kreować realne sytuacje. Oczywiście, nie uniemożliwia to postawienia jednej ze „stron” na pozycji uprzywilejowanej, co widać chociażby w tym, że właśnie akty wartościowania oraz będące abstrakcyjnym punktem odniesienia tych aktów idee abstrakcyjne, czyli wartości, stoją na pozycji centralnej w wyżej przedstawionym schemacie obustronnej zależności.

Co warte podkreślenia, Koneczny rehabilituje takie ludzkie potrzeby, jak zdrowie i dobrobyt, ponieważ uważa, że najbardziej wartościowymi są te wspólnoty, które rozwijają w sposób harmonijny wszystkie kategorie bytu[38]. Dodatkowo powinny one czynić to w taki sposób, aby zachować zasadę współmierności, tj.

[33] Toynbee, *Studium historii*, 178.

[34] Koneczny, *O wielości cywilizacji*, 108.

[35] Tamże.

[36] Tamże.

[37] Gawor, *O wielości cywilizacji: filozofia społeczna Feliksa Konecznego,* 43.

[38] Por. Leszek Kopciuch, „Feliks Koneczny i cywilizacja łacińska”, w: *Filozofia słowiańska a tożsamość europejska*, red. Wojciech Słomski (Warszawa: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Finansów i Zarządzania, 2010), 154.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 17/10/2026 04:51:22

żeby poglądy na poszczególne kategorie nie wchodziły ze sobą w konflikt. Twierdzi, że życie zbiorowe stoi „tym wyżej im więcej obejmuje kategorii […], tudzież im większa pomiędzy nimi panuje harmonia”[39]. Zarazem jednak polski historiozof ciągle mocno podkreśla, że „na czele historii kroczą ludy posiadające więcej abstraktów”[40]. Potrzeba zróżnicowanego oraz harmonijnego rozwijania wszystkich kategorii składających się na quincunx nie prowadzi więc Konecznego do umniejszenia roli, jaką pełnić powinna w ludzkim życiu „strona duchowa”. Tym samym zaś Koneczny nie mógł pominąć wpływu, jaki na rozwój społeczności człowieka wywierają religie.

Wpływ religii na cywilizacje oraz specyfika etyki chrześcijańskiej

Autor *O wielości cywilizacji* stwierdza, że to „nie według religii układają się cywilizacje, ale […] nie ulega wątpliwości, że religia stanowi wszędzie najważniejszą część cywilizacji”[41]. Nawet najbardziej prymitywna religia kieruje człowieka ku myśleniu abstrakcyjnemu, a więc zgodnie z założeniami Konecznego, musi przyczyniać się do jego wzrastania cywilizacyjnego.

Arnold Toynbee również uznawał przewagę strony duchowej w człowieku, a ludzką zdolność do tworzenia abstraktów określał mianem „eterializacji”[42]. Jednocześnie, podkreślając przemożny wpływ, jaki cywilizacja zachodnia osiągnęła w skali światowej[43], oraz schyłkowy stan wszystkich innych społeczności[44] (od czasów, w których żył Toynbee, doszło na tym polu do wielu znaczących zmian), postulował on możliwość unifikacji kulturowej pod egidą jakiegoś rodzaju kościoła uniwersalnego[45]. Kościoły uniwersalne odgrywały jednocześnie dla Toynbeego

[39] Koneczny, *O wielości cywilizacji*, 102.

[40] Koneczny, *O ład w historii*, 18.

[41] Koneczny, *O wielości cywilizacji*, 206.

[42] Toynbee, *Studium historii*, 87.

[43] Por. Luca Gino Castellin, „Arnold J. Toynbee’s Quest for a New World Order: A Survey”, *The European legacy, toward new paradigms* 20, nr 6 (2015): 619–635, http://dx.doi.org/10.1080/10848770.2015.1049903.

[44] Toynbee, *Studium historii*, 222.

[45] Por. Zdzisław J. Czarnecki, „Wyzwanie i odpowiedź. Arnolda Toynbee’ego filozofia historii jako perspektywa zagłady i wizja ocalenia cywilizacji”, w: *Historyczna dynamika wartości.*

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 17/10/2026 04:51:22

rolę elementu pośredniczącego w ciągłości kulturowej różnych cywilizacji w toku ich historycznego rozwoju i przemian[46].

Odmienny pogląd w tej kwestii prezentuje Koneczny. Zauważa on, że bliskie teologicznie religie mogły „cywilizacyjnie mieścić się w przeciwnych obozach"[47] (za przykład służyła mu między innymi odmienność społeczności zachodniego chrześcijaństwa oraz Imperium Bizantyńskiego). Z drugiej strony, różnice pomiędzy „katolikiem a ewangelikiem"[48] nie uniemożliwiały im przynależności do tej samej cywilizacji zachodniej. Jeżeli więc Toynbee podporządkowywał występowanie wielości cywilizacji konkretnemu celowi religijnemu[49], to Koneczny zwracał uwagę na to, że czasami to cywilizacje mogły być tworem nadrzędnym wobec religii (pomimo wpływu, jaki na ich wytworzenie miała inspiracja religia).

Ze względu na odmienny stopień, w jaki religia oddziaływała na kształt różnych społeczności, dzieli Koneczny cywilizacje na sakralne, półsakralne oraz niesakralne. Cywilizacja sakralna to społeczność, w której wszystkie kategorie quincunxa zostają określone przez mające charakter apriorycznych założeń dogmaty wiary. Wspólnota taka „petryfikuje się"[50], przez co zanegowana zostaje możliwość jej dalszej przemiany oraz rozwoju. Za przykład społeczności sakralnych służyły cywilizacje żydowska[51] oraz bramińska, w której „organizacja społeczna kończy się na ustroju rodowym w obrębie kast"[52]. Przykładem społeczności niesakralnej, w której kategorie quincunxa również zostają podporządkowane pewnym odgórnie narzuconym schematom, jest cywilizacja turańska[53], której źródeł doszukiwał się Koneczny wśród wędrownych plemion azjatyckich stepów. Różnicą jest to, że dogmaty wiary zostają w takiej cywilizacji zastąpione poprzez przywiązanie do uwarunkowań charakterystycznych dla społeczności rodowych, np. poprzez wyróżnioną i niezaprzeczalną pozycję posiadającego nieograniczoną władzę wodza.

Studia nad aksjologicznymi interpretacjami dziejów, red. Zdzisław J. Czarnecki, Stefan Symotiuk (Lublin: Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, 1990), 113–134.

[46] Toynbee*, Studium historii,* 481.

[47] Koneczny, *O wielości cywilizacji*, 207.

[48] Tamże.

[49] Por. Agnieszka Kowalska, „Teoria cywilizacji oraz wizja cywilizacji zachodniej i chrześcijaństwa w ujęciu Arnolda Toynbee'ego", *Estetyka i Krytyka* 23, nr 4 (2011): 53.

[50] Koneczny, *O wielości cywilizacji*, 208.

[51] Por. Feliks Koneczny, *Cywilizacja żydowska* (Kraków: Wydawnictwo Ojczyzna, 1974), 31.

[52] Koneczny, *O wielości cywilizacji*, 220.

[53] Tamże, 237.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 17/10/2026 04:51:22

Zupełnie inaczej ma się według Konecznego sprawa z cywilizacją zachodniego chrześcijaństwa. Twierdził on, że Zachód jest jedyną społecznością, która jest cywilizacją niesakralną, a jednocześnie występuję w niej supremacja sił duchowych. Wynikać to miało ze specyfiki etyki katolickiej. Pisze Koneczny, że „ewangelie nie dostarczają bezpośrednich wskazówek do urządzenia życia zbiorowego, a jednak nie ma takiej dziedziny bytu, w której by się na nie można było powoływać”[54]. Ogólna etyka katolicka nie daje więc konkretnych dyrektyw na temat tego, jak powinna być urządzona dana wspólnota, a jej wskazania są możliwe do przełożenia na praktykę jedynie po ich uprzedniej intelektualnej interpretacji. Prawo we wspólnocie chrześcijańskiej musi się więc „rozwijać obok Kościoła, lecz nie w Kościele”[55]. Także tradycja średniowieczna stanowi przykład tego, że chrześcijaństwo zawsze stanowiło pewnego rodzaju syntezę wiary i rozumu, nigdy nie przyjmując swoich dogmatów bez poddania ich racjonalnej krytyce.

Specyfika etyki chrześcijańskiej[56] wynika według Konecznego z tego, że zasadza się ona „nie na samym czynie, ale przede wszystkim na intencji czynu”[57]. Ponieważ intencja czyniącego nie zawsze musi być tożsama z wynikiem, do jakiego ona doprowadziła (z tym, jak faktycznie wyglądało dane zachowanie), powstaje potrzeba intelektualnej interpretacji naszych czynów. Jeżeli więc każde z ludzkich działań musimy oceniać z perspektywy wewnętrznej intencji, to tym samym w sposób znaczny problematyzujemy możliwości oceny wszystkich pojedynczych czynów, jednocześnie fundamentalnie odróżniając je od siebie. Uniemożliwia to traktowanie nawet podobnych czynów jako tożsamych ze sobą, albowiem każdy z nas w sposób indywidualny określa swoje własne intencje wobec nieskończonej ilości możliwych do wyobrażenia wyzwań. Z racji niemożliwości całkowitego poznania wewnętrznych zamiarów drugiej osoby (ale także swoich własnych!), człowiek zawsze musi pozostać istotą niedookreśloną, co umożliwia pomyślenie moralnego kształcenia się jako celu idealnego, zadanego na wieczność. Taka perspektywa w sposób naturalny umożliwia też pluralizm poglądów oraz przyczynia się do rozwoju myślenia abstrakcyjnego. Pomimo zachowania prymatu ogólnej etyki chrześcijańskiej, członkowie chrześcijańskiej wspólnoty nie są hamowani

[54] Tamże, 200.

[55] Tamże.

[56] Zob. Feliks Koneczny, *Rozwój moralności* (Komorów: Wydawnictwo Antyk – Marcin Dybowski, 2020), 55–56.

[57] Koneczny, *O wielości cywilizacji*, 202.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 17/10/2026 04:51:22

w rozwoju przez pewne z góry narzucone schematy, ale ciągle mogą się zmieniać, samookreślać na nowo, a tym samym ubogacać coraz bardziej obrazy samych siebie.

Podsumowując, jakkolwiek Koneczny uznaje, że fundamentalny wpływ religii na kształtowanie się wspólnot pozostaje czymś niezaprzeczalnym, to jednak sposób, w jaki wpływa ona na daną społeczność, może być już według niego różny. Widzieliśmy, że z jednej strony religia może petryfikować daną wspólnotę w pewnych formach ustroju społecznego (społeczności sakralne), a z drugiej – jak to się stało w przypadku społeczności Zachodu – może ona stymulować do twórczego, a tym samym różnicującego poszczególne jednostki działania. Jak wskazywałem, Koneczny twierdzi, że istnieją także cywilizacje niesakralne. Jednakże również w tych wspólnotach to pewny zbiór abstrakcyjnych idei kreował przekonaniami ludzi o tym, jak powinna wyglądać dana struktura społeczna. Różnica polega na tym, że w ich przypadku idee te miały według Konecznego bezpośrednie źródło nie w religii, ale w tradycji rodowej wspólnot pierwotnych.

Jeżeli zastanowić się teraz nad wnioskami, jakie wyciągają ze swoich wizji chrześcijaństwa Arnold Toynbee oraz Feliks Koneczny, to uderza ich krańcowa odmienność. Przedstawiona przez Toynbeego wizja globalnego Kościoła uniwersalnego wydaje się w całości spełniać wymogi definicji, jaką polski historyk odnosił do pojęcia cywilizacji sakralnej. Oczywiście, możemy założyć, że postulowana przez Toynbeego ogólnoświatowa religia w sposób zwrotny oddziałałby na quincunx wszystkich innych społeczności, tym samym osiągając efekt tożsamy z formą, w jaką rozwinęły się instytucje społeczność zachodniej. Nie bierzemy jednak w tym momencie pod uwagę tego, że proces cywilizowania się każdej odrębnej społeczności jest charakterystyczny jedynie dla niej samej, nie może on być narzucony z góry. Sam Toynbee opisywał ten proces jako przejaw charakterystycznego dla rozwoju wszystkich cywilizacji mechanizmu wyzwania i odpowiedzi[58], który miał być ciągiem następujących po sobie wyzwań, przed którymi stawała dana cywilizacja, oraz odpowiedzi dawanych przez zarządzającą daną cywilizacją mniejszość[59]. Stwierdza Toynbee, że „im dłuższa seria wyzwań, tym bardziej uwyraźnia się [...] zróżnicowanie”[60], natomiast wszelkie dążenie do unifikacji

[58] Cornelia Navari, „Arnold Toynbee (1889–1975): Prophecy and Civilization”, *Review of International Studies* 26, nr 2 (2000): 292.

[59] Toynbee, *Studium historii*, 69.

[60] Tamże, 220.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 17/10/2026 04:51:22

kulturowej musi być raczej procesem zgoła odwrotnym. Oczywiście możliwe jest przyjęcia apriorycznego założenia, że poprzez różnicowanie kulturowe dążymy w sposób konieczny do jakiegoś rodzaju uniwersalnej wspólnoty. Przekonanie takie na zawsze będzie musiało jednak pozostać w sferze wiary, a nie możliwej do weryfikacji teorii.

Używając do opisu powyższego procesu wprowadzonej przez Konecznego rozróżnienia na „stronę ciała" oraz „stronę ducha", można powiedzieć, że wszystkie wspólnoty powstają w pewnych niepowtarzalnych uwarunkowaniach historycznych. Następnie, w odpowiedzi na te konkretne uwarunkowania, dokonywane są pewne wybory życiowe, co tworzy jednocześnie świat ludzkich wartości (ponieważ konkretne wybory zaczynają być utożsamiane z prawdą oraz dobrem), który z czasem zaczyna nabierać niezależności wobec samych sytuacji, które go wytworzyły. Wartości (bądź mówiąc inaczej – abstrakty) prowadzą następnie do zmiany pierwotnych uwarunkowań historycznych, co jednocześnie wymusza kolejne wybory życiowe, tym samym powtarzając cały cykl. Proces historyczny, w którym powstała społeczność zachodnia, jest więc charakterystyczny jedynie dla tej właśnie społeczności, a wszelkie próby jego uniwersalizacji (dotyczy to oczywiście także prób zuniwersalizowania jakiejkolwiek innej cywilizacji) muszą z tego powodu przyjąć formę bezkrytycznego dogmatyzmu, tj. próby „sztucznej" zmiany uwarunkowań historycznych, poprzez w sposób arbitralny narzucone abstrakty, które nie powstały jako wynik odpowiedzi na konkretne historyczne uwarunkowania. Jedyną prawdą o charakterze uniwersalnym, o której poucza nas historia naszej własnej cywilizacji, jest to, że postępujące różnicowanie się jednostek może sprzyjać rozwojowi danej społeczności zarówno po „stronie ciała", jak i po „stronie ducha".

Problematykę możliwości uniwersalizacji wartości cywilizacji zachodniej rozważa również Samuel P. Huntington. Fundamentalną perspektywą nie była dla niego wizja kościoła uniwersalnego, ale kwestia dominacji cywilizacyjnej osiągniętej przez państwa Zachodu[61]. Uznaje on, że dokonująca się pod wpływem Zachodu modernizacja technologiczna innych cywilizacji nie prowadziła do unifikacji

[61] Samuel P. Huntington, „The Clash of Civilizations?", *Foreign Affairs* 72, nr 3 (1993): 40, https://doi.org/10.2307/20045621.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 17/10/2026 04:51:22

kulturowej[62], ale raczej do odrodzenia się innych tradycji kulturowych. Proces ten wiąże on między innymi z przenoszeniem się człowieka z naturalnych dla niego terenów wiejskich do miast, co miało za sobą pociągać wykorzenienie również na polu duchowości, tj. z naturalnego dla człowieka osadzenia w pewnej tradycji. To z kolei prowadzić miało do ponownego utożsamienia się z zapomnianymi w środowiskach miejskich, pierwotnymi uwarunkowaniami kulturowymi[63].

Abstrakty oraz pojęcie autorytetu

Fundamentalny wpływ, jaki na przemiany cywilizacyjne wywierały tworzone przez człowieka abstrakty, prowadzi Konecznego do stwierdzenia, że „rozmaitość urządzeń ludzkich pochodzi z różnic myśli ludzkiej"[64]. Uważa on, że to właśnie umiejętność abstrakcyjnego myślenia była podstawowym czynnikiem wpływającym na kierunek przemian ludzkich wspólnot. Stopień rozwoju tejże umiejętności jest natomiast dla niego wyznacznikiem stopnia rozwoju, na jakim stała dana cywilizacja. Prymat w tej dziedzinie zostaje przyznany cywilizacji zachodniej, która dzięki specyfice etyki chrześcijańskiej mogła zerwać z dogmatyzmem społeczności sakralnych, zachowując przy tym jednocześnie swoje ukierunkowanie na stronę duchową (tj. na abstrakcyjne myślenie). Uważając myślenie abstraktami za fundamentalne dla swojej teorii, wyróżnia Koneczny dwa szeregi pojęć, względem których można określać różnice pomiędzy poszczególnymi cywilizacjami, dzieląc je tym samym na społeczności o charakterze gromadnościowym oraz personalistycznym.

Autor *O wielości cywilizacji* pisze, że „tradycja jest kością pacierzową wszelkiej cywilizacji", a jej „szczytem jest historyzm"[65]. Mówiąc o historyzmie, ma na myśli ten moment w rozwoju samoświadomości człowieka, w którym zauważa wpływ własnej historii na aktualnie posiadany obraz samego siebie. Wraz

[62] Por. Jorge Dominguez, *Samuel Huntington and the Latin American State,* w: *The Other Mirror Grand Theory Through the Lens of Latin America*, red. Miguel Angel Centeno i Fernando Lopez-Alves (Princeton: Princeton University Press, 2001), 227.

[63] Samuel P. Huntington, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego,* tłum. Hanna Jankowska (Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA SA, 1997), 99.

[64] Koneczny, *O ład w historii*, 16.

[65] Tamże, 17.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 17/10/2026 04:51:22

z konstatacją tego rodzaju pojawia się możliwość krytycznego odniesienia wobec własnej przeszłości oraz umiejętność aktywnego planowania przyszłości. Koneczny uważa, że wspólnoty porządku gromadnościowego nie wykształciły tego rodzaju umiejętności. Charakterystyczne dla tego porządku jest podejście apriorycznе, nastawione na planowanie według „powziętych z góry pojęć", do których „nagina następnie życie rzeczywiste, choćby wypadało je złamać"[66].

Na podobnego rodzaju dystynkcje wskazuje też Huntington, gdy charakteryzując Chiny stwierdza, że „w swojej historii nie przeprowadzili Chińczycy wyraźnego rozróżnienia między sprawami wewnętrznymi i zagranicznymi"[67]. Ma na myśli to, że konfucjańska tradycja filozoficzna zakłada, że istnieje pewny odgórny porządek świata, a jedynym, do czego powinniśmy dążyć, jest dostosowanie się do niego, co z kolei jest jednoznaczne z osiągnięciem stanu harmonii. Kontynuując ten wątek, Huntington stwierdza, że „w dziejach Azji Wschodniej nie było takiego zjawiska, jak europejskie wojny o hegemonię"[68], a „typowy dla Europy system równowagi sił był dla Azji czymś obcym"[69].

Według Konecznego, do wspólnot gromadnościowych zaliczają się cywilizacje sakralne oraz niesakralne, w których ciągle żywe wspomnienie pierwotnych uwarunkowań rodowych powodują, że pełnia władzy znajduje się w rękach wodza[70] bądź „starosty rodowego" (tutaj to z kolei Koneczny przywołuje obraz Chin, o których mówi się według niego jako „o jednej wyolbrzymionej rodzinie, słuchającej swego […] cesarza"[71]). Rozrost wspólnot gromadnościowych powoduje potrzebę wytworzenia aparatu biurokratycznego, który będzie bez sprzeciwu wykonywał wolę rządzących. Stwierdza Koneczny, że wspólnota taka oparta jest „nie na społeczeństwie, lecz na biurokracji"[72]. Zupełnie inaczej sprawy się mają w przypadku porządku personalistycznego. Wspólnota personalistyczna buduje się na podstawie krytycznego podejścia do własnej historii, stosując metodę aposterioryczną oraz „snując wnioski indukcyjne"[73]. Zachodzi tu fundamentalna różnica

[66] Tamże.
[67] Huntington, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, 354.
[68] Tamże, 355.
[69] Tamże.
[70] Koneczny, *O wielości cywilizacji*, 220.
[71] Tamże, 221.
[72] Tamże.
[73] Koneczny, *O ład w historii*, 17.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 17/10/2026 04:51:22

w zakresie tego, jak postrzega się proces przemian historycznych. W porządku gromadnościowym proces ten ma charakter skończony, tj. jest określony przez pewne przyjęte *a priori* pojęcia, do których w sposób zdeterminowany musi prowadzić, a tym samym zakończyć się na nich. Relacja jest tu zdecydowanie jednostronna, gdyż nie pojawia się tu krytyczna ocena wpływu przyjętych abstraktów na wspólnotę. Odgórnie zakłada się, że jest on taki a nie inny.

Porządek personalistyczny, oczywiście, także kategoryzuje świat według pewnych abstraktów. Relacja pomiędzy „stroną ducha" a „stroną ciała" ma jednak w jego przypadku charakter wzajemnego oddziaływania. Człowiek tworzy abstrakty, które oddziałują na „stronę ciała", a następnie przemieniona „strona ciała" w sposób zwrotny oddziałuje na same abstrakty. Ujmując tę relację w kategoriach historycznych, można powiedzieć, że samookreślanie się danej wspólnoty staje się nieskończonym procesem przemiany historycznej, w której przyszłość tworzona jest zawsze przy oparciu się na przeszłości, ale jednocześnie obraz tej przeszłości jest zmienny, tj. zależny od aktualnej panujących przekonań. Niemożliwa tym samym staje się pełna obiektywizacja historii, bowiem każdym moment jej rozumienia jest powiązany z pewnymi konkretnymi okolicznościami, w których zachodzi dane rozumienie. Nie istnieje punkt widzenia, z którego dostępny byłby pełen przegląd wszelkich uwarunkowań rozważanej sytuacji – przeszłych, teraźniejszych, oraz tych antycypowanych jako przyszłe. Każde rozumiane przez nas zdarzenie jest wynikiem syntezy tych trzech punktów odniesienia, przy czym każdy z nich pozostaje w dużej mierze niedookreślony.

Zrzeszenia personalistyczne określone zostają przez Konecznego jako organizm, który składa się „z rozmaitych odrębności, które atoli przejęte są poczuciem jedności"[74]. Nie jest więc tak, że wynikające z samookreślania się różnicowanie musi prowadzić do wszechogarniającego chaosu. To, że elementy danego zbioru podlegają ciągłej zmianie, nie prowadzi do anihilacji samego zbioru, gdyż to właśnie natura tego zbioru umożliwia samo różnicowanie. Najbardziej znamiennym zobrazowaniem „personalistycznego organizmu" są Stany Zjednoczone. Pomimo wypełnienia wszystkich teoretycznych założeń wspólnoty personalistycznej, silna wydaje się pozostawać w tym kraju identyfikacja jej jednostek z pomyślaną jako pewna zwarta całość wspólnotą. Oddziaływanie mitu (i w żadnym wypadku nie używam tutaj tego słowa w sposób pejoratywny – uważam wręcz, że to właśnie

[74] Tamże.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 17/10/2026 04:51:22

podparte „realnymi" doświadczeniami mity stoją u podstaw wszystkich społeczności) tzw. *american dream* zachodzi zarówno po „stronie ducha" (jak pewnego rodzaju etos, do którego może się odwołać każdy obywatel Ameryki), jak i po „stronie ciała" (jako faktyczne, instytucjonalne umożliwienie każdej jednostce realizacji swoich własnych celów).

W opozycji do „personalistycznego organizmu" stawia Koneczny „gromadnościowy mechanizm", który zmierza do jednostajności. Jest to stan przeciwny do zachodzącego w personalizmie różnicowania się. Jednocześnie Koneczny stwierdza, że „pomiędzy mechanizowaniem a przymusowym zaprowadzaniem równości zachodzi stosunek prosty kwadratowy"[75]. Istotnie, obydwa porządki w sposób naturalny prowadzić muszą do konkretnych poglądów na możliwość oraz zasadność wprowadzenia powszechnej równości. Jeżeli przyjmiemy, że każdy człowiek dąży do własnego rozwoju, a więc zgodnie z wyciąganymi do tej pory w wnioskami, także do odróżnienia się od innych, to faktycznie nie pozostanie nam nic innego jak zgodzić się z Konecznym, kiedy pisze on, że „jednostajność przeciwna jest naturze ludzkiej"[76]. W takim zaś wypadku każda próba zaprowadzenia takiej formy życia wspólnotowego, która miałaby prowadzić do wynikającej z jednostajności równości, nie mogłaby nie odbywać się bez udziału przymusu. Warto w tym momencie wspomnieć, że rola jednostek w społeczeństwach ludzkich podkreślana była również przez Arnolda Toynbeego, według którego to właśnie jednostki dają najbardziej twórcze odpowiedzi na pojawiające się wyzwania cywilizacyjne[77].

Z drugiej strony, postulat równości możemy pomyśleć jako niemożliwy do pełnej realizacji, ale jednocześnie zasadny. Przyjmując taki punkt widzenia, nie musimy zaprzeczać przyjętym przez nas założeniom, w których zrównaliśmy samorozwój z różnicowaniem się, ale jednocześnie uznajemy, że różnicowanie się powinno zostać poddane odgórnej kontroli w imię wyższego dobra – ograniczania nierówności. Pogląd taki byłby jednoznaczny z założeniem, że stanowiące wynik samorozwoju odróżnianie się, uznane zostałoby za mające więcej negatywów niż pozytywów, a co za tym idzie, zasadny stawałby się postulat jego ograniczenia (co znaczyłoby tyle, że natura ludzka, z racji powodowanego przez siebie zła, potrzebuje mechanizmów, które by ją ograniczały czy hamowały). Oczywiście, uznanie potrzeby kontroli ludzkiego różnicowania się nie jest jednoznaczne z tym, że

[75] Tamże, 19.

[76] Tamże, 18.

[77] Toynbee, *Studium historii*, 193.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 17/10/2026 04:51:22

wszelki samorozwój zostaje w efekcie uniemożliwiony: ostateczny wynik działań ograniczających zawsze byłby zależny od tego, jak daleko byśmy się posuwali wprowadzając je. Wydaje się jednak, że opozycja, jaka zachodzi pomiędzy wynikającą z różnicowania się nierównością a – będącą częstym postulatem społeczności porządku gromadnościowego – równością, czyni niemożliwym wytworzenie takiej syntezy, w której jeden z tych dwóch punktów widzenia nie przyjmowałby uprzywilejowanej pozycji. Jak sądzę, perspektywa niemożliwości zaprowadzenia „pokojowej" syntezy między tymi odrębnymi poglądami mogłaby się zmienić tylko wtedy, gdybyśmy zaprzeczyli przyjętemu podstawowemu założeniu – tj. przekonaniu, że dążenie do samorozwoju prowadzi jednocześnie do odróżniania się.

Do podobnych wniosków dochodzi Samuel Huntington, kiedy rozważa możliwe drogi rozwoju cywilizacji europejskiej. Uważa, że odnowa moralna Ameryki Północnej[78] oraz Europy powinna znaleźć oparcie „we wspólnych cechach kulturowych" oraz rozwinąć „formy ścisłej integracji ekonomicznej i politycznej"[79]. Jednocześnie ważne jest „powstrzymanie się od prób kształtowania innych cywilizacji" na swój „obraz i podobieństwo"[80], co z kolei może przyczynić się do ograniczenia napięć wynikających z międzycywilizacyjnych różnic kulturowych[81]. Tym samym wskazuje Huntington na szkodliwość poglądów[82], w których twierdzi się, że syntezy cywilizacji (w tym przypadku, przekonanie o uniwersalności wartości cywilizacji łacińskiej wobec społeczności niezachodnich) są czymś pożądanym.

Chcę też jeszcze uwagę na zdanie, jakie Koneczny formułuje na temat autorytetu. Zbliżając się do poglądów Toynbeego, pisze on, że „nie może być innej drogi do rozwoju, jak naśladowanie jednostki wybitnej przez jednostki następne"[83]. Takie stwierdzenie już u swoich podstaw zakłada, że jednostki różnicują

[78] Zob. Michael Crozier i in., *The Crisis of Democracy* (New York: New York University Press, 1975), 74.

[79] Huntington*, Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, 473.

[80] Tamże, 490.

[81] Zob. Grzegorz Bednarczyk, „Paradygmat cywilizacyjny Samuela P. Huntingtona. Droga do zrozumienia współczesnych problemów Zachodu?", *Kultura i Wartości* 2017, nr 21: 31, http://dx.doi.org/10.17951/kw.2017.21.29.

[82] Por. Samuel P. Huntington, „The Hispanic Challenge", *Foreign Policy* 2004, nr 141: 30–45. https://doi.org/10.2307/4147547.

[83] Koneczny, *O ład w historii*, 19.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 17/10/2026 04:51:22

się wobec siebie, gdyż bez różnicowania, gdyby wszyscy byli tacy sami, nie może być miejsca dla jednostek wybitnych. Jednocześnie także porządek gromadnościowy musi zakładać pewnego rodzaju autorytet – w tym wypadku będzie to autorytet tych, którzy głoszą słuszność przyjętych *a priori* przekonań, które odnoszą się do formy, jaką powinien przyjąć „mechanizm".

Pojawia się tu zastanawiający paradoks. Z jednej strony, jeżeli uznajemy słuszność porządku gromadnościowego, to zarazem uznajemy potrzebę dążenia do jednostajności, sprzeciwiając się tym samym nierównościom, a więc także wyrosłym na podstawie tych nierówności autorytetom. Z drugiej jednak, w miejsce starych, wywodzących się z nierówności autorytetów umieszczany jest autorytet innych poglądów, które rzekomo należą już do innego jakościowo rzędu.

Brak refleksji nad założeniami własnych teorii pojawia się w jeszcze jednym aspekcie myślenia, które jest charakterystyczne dla zwolenników porządku gromadnościowego. Jak zauważa Koneczny, społeczności takie z dużą dozą niechęci podchodzą do jakiegokolwiek myślenia „irracjonalnego"[84]. W naszym konkretnym wypadku znaczy to tyle, że zwolennicy „gromadności" mają tendencję do uznawania wszelkich przeciwnych wobec swoich własnych poglądów za nieracjonalne, tym samym przyznając wyłącznie sobie prawo do tworzenia nowych abstraktów (których sami nie nazywają już abstraktami, ale raczej obiektywnymi i uniwersalnymi prawdami; pierwsze pojęcie stosując raczej wobec poglądów przeciwnych wobec swoich). Jest to wizja społeczeństwa całkowicie odwrotna w porównaniu do porządku personalistycznego, który u swej podstawy zakłada pluralizm poglądów, będący fundamentalnym warunkiem wszelkiego rozwoju.

Prawo publiczne i prywatne oraz etyczne źródła prawa

Omówiony już dualizm porządku personalistycznego i gromadnościowego znajduje praktyczny wyraz w odróżnieniu prawa prywatnego oraz publicznego, które z kolei odpowiada stosunkowi, jaki zachodzi pomiędzy państwem a społeczeństwem. Koneczny pisze, że wraz z „rozrastaniem się rodów w plemiona,

[84] Tamże, 18.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 17/10/2026 04:51:22

księstwa plemienne i państwa”[85] następowało ilościowe[86] powiększanie się obszaru, na którym stosowane było dane prawo, przy czym nie zmieniało się ono jakościowo[87]. Ma on na tu myśli prawo prywatne („rodowe”), które z czasem zaczynało być stosowane na coraz większym obszarze. Pamiętając o rodowej proweniencji metod ustroju zbiorowego wspólnot porządku gromadnościowego możemy się już domyślić, że cywilizacją, w której doszło do wytworzenia się dualizmu prawnego, jest dla Konecznego cywilizacja łacińska[88]. Pisze on, że „nie każda społeczność jest społeczeństwem; staje się nim dopiero poprzez odpowiednie zróżniczkowanie”. Jednym z warunków różnicowania się jest natomiast odmienność prawa publicznego oraz prywatnego.

Jak już było stwierdzone, Koneczny uważa, że społeczność helleńska osiągnęła współmierność quincunxa jedynie w kategoriach prawdy oraz piękna. I jak początków prawa publicznego faktycznie można doszukiwać się u starożytnych Greków, tak nie doszli oni według Konecznego nigdy do spójnej i pełnej metody ustroju życia zbiorowego. Było to spowodowane faktem, że pomiędzy poszczególnymi miastami-państwami zachodziła „rozmaitość we wzajemnych stosunku społeczeństwa i państwa”[89]; za przykład posłużyć mogą różnice między Atenami i Spartą. Z tej racji, za błędne uważał Koneczny „mniemanie o rzekomej syntezie Hellady i Rzymu”[90]. Dopiero „metoda ustroju zbiorowego” Rzymu doprowadziła do współmiernego i harmonijnego podziału na prawo prywatne oraz publiczne. Koneczny pisze, że „po całym świecie ubiegano się o rzymskie obywatelstwo”[91]. Było to spowodowane niespotykanymi nigdzie indziej przywilejami, jakie osiągali wszyscy, którzy uzyskali ten status.

Synteza rzymskiego systemu prawnego z etyką chrześcijańską prowadzi według Konecznego do powstania cywilizacji łacińskiej. Kościół zachował z tradycji rzymskiej oraz greckiej wszystko to, co było zgodne z jego własną etyką, a jednocześnie wzniósł abstrakcyjne zdobycze poprzedników na wyższy poziom. Jednostka, zachowując charakterystyczny dla etyki chrześcijańskiej indywidualizm

[85] Koneczny, *O wielości cywilizacji*, 220.
[86] Tamże, 219.
[87] Tamże, 220.
[88] Tamże, 221.
[89] Tamże, 222.
[90] Tamże, 221.
[91] Tamże, 222.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 17/10/2026 04:51:22

(który wynika z tego, że każde zachowanie należy oceniać z perspektywy wewnętrznej intencji podmiotu), zyskuje jednocześnie pewien „idealny" punkt odniesienia, który przybiera formę poczucia przynależności do konkretnej, określonej aksjologicznie wspólnoty. Ogólna etyka chrześcijańska tym samym „materializuje się" (w wyniku syntezy z dziedzictwem starożytnych) w postaci charakterystycznych dla cywilizacji zachodniej pojęć obywatelstwa, państwa oraz narodu. Koneczny uważa, że „na Zachodzie rozróżniano tedy dwoistość władzy, co „wynikało z rozróżnienia sił fizycznych a duchowych"[92]. Siły fizyczne rozumiane są w tym kontekście jako władza państwowa (Koneczny słusznie zauważa, że „państwo musi używać przymusu, a zatem sama etyka mu nie wystarczy"[93]), natomiast te drugie zostają zrównane ze społeczeństwem[94], a ostatecznie, z Kościołem. Z dzisiejszej perspektywy, zastanawiające wydawać się może zrównanie „Kościoła" ze społeczeństwem, jednak, jeśli uwzględnić teoretyczne założenia etyki chrześcijańskiej, staje się to jaśniejsze. Mówiąc o Kościele, Koneczny nie ma na myśli instytucji Kościoła, lecz raczej wspólnotę etyczną, która umożliwia daleko idącą wolność indywidualną, prowadząc tym samym do rozdziału społeczeństwa i państwa. Podstawowym wyróżnikiem cywilizacji łacińskiej staje się więc to, że etycznym źródłem prawa w staje się w niej samo społeczeństwo. Jego powstanie jest natomiast umożliwione przez syntezę rzymskiego dziedzictwa prawnego z etyką katolicką. Po raz kolejny widać tu zobrazowanie używanego już przez nas schematu, w którym „strona ducha" (w tym ujęciu będzie to już nie tyle co sama etyka chrześcijańska, ale społeczeństwo, które powstaje na jej podstawie) oddziałuje na „stronę ciała" (tworząc organizujące faktyczne życie społeczności prawo państwowe), a w następstwie tego pierwszego, „strona ciała" zwrotnie wpływa również na „stronę ducha" – dzieje się to poprzez wpływ usankcjonowanych prawnie instytucji demokracji liberalnej na życie Europejczyków. Synteza tego rodzaju tworzy harmonijny organizm państwowy, w którym zachodzi równowaga pomiędzy „dwoma systemami sił"[95], fizycznymi oraz duchowymi.

Jeżeli zastanowić się teraz nad konsekwencjami, jakie powyższe tezy mają dla sposobu rozumienia historycznych sporów pomiędzy cesarstwem a papiestwem, nie dziwi opinia, jaką wyraża o tych wydarzeniach Koneczny. Pisze on, że „kwestia

[92] Tamże, 226.
[93] Tamże, 227.
[94] Tamże.
[95] Tamże.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 17/10/2026 04:51:22

wyższości papiestwa czy cesarstwa była etyczną, z etyki życia publicznego". Teraźniejsze wyobrażenia przedstawiają ten spór raczej jako próbę sił między dwoma ośrodkami władzy, w której podstawową pobudką jest właśnie sama władza, a nie etyka. W teorii Konecznego, Kościół (pojęty jako konkretna instytucja, ale też jako samo społeczeństwo!) staje się wyrazicielem podstawowych praw jednostek wobec państwa. To Kościół miał być źródłem ogólnych wskazań etycznych, natomiast ich interpretacja oraz zastosowanie praktyczne pozostawać miało w gestii suwerennych władz państwowych. Oczywiście, takie przedstawienie wpływu Kościoła na dzieje Zachodu może podlegać krytyce, chociażby poprzez przywołanie różnych patologicznych zjawisk pojawiających się w instytucjach kościelnych. Faktem jest jednak, że tylko cywilizacja łacińska wytworzyła w toku swego rozwoju rozdział prawa publicznego i prywatnego (tożsamy z rozdziałem państwa i społeczeństwa). Żadnej innej cywilizacji nie udało się przekroczyć monizmu prawa prywatnego: w cywilizacjach sakralnych prawo wspólnotowe pozostało tożsame z religijnym, natomiast w przypadku cywilizacji niesakralnych prawem powszechnie obowiązującym pozostało prawo prywatne osadzone na tradycji rodowej (czego wyrazem była najczęściej samowola i jedynowładztwo „starosty rodowego", np. wodza w wojowniczych i wędrownych wspólnotach stepów azjatyckich, nazywanych przez Konecznego, jak już było wspomniane, społecznościami turańskimi[96]).

Wydaje się, że źródeł dychotomicznych podziałów na prawo publiczne oraz prywatne, jak również podziału na „stronę ducha" oraz „stronę ciała", można się doszukiwać w poglądach św. Augustyna. Wyobrażenie dwóch państw, Bożego (*civitas Dei*) oraz ziemskiego (*civitas terrena*), znajduje swój wyraz w słowach biskupa Hippony, kiedy pisząc o dwóch różnych społecznościach stwierdza, że „jedno z nich jest, naturalnie, państwem ludzi chcących żyć podług ciała, drugie, państwem ludzi chcących żyć według ducha"[97]. Jeśli poprzestaniemy jednak wyłącznie na „stronie ducha", to w efekcie uzyskamy obraz społeczeństwa o charakterze sakralnym – sądzę, by tak rzec, że w tego rodzaju pułapkę wpadł Arnold Toynbee wraz ze swoją koncepcją unifikacji kulturowej pod egidą jakiegoś rodzaju kościoła uniwersalnego. Koneczny w bardzo zdroworozsądkowy sposób zauważa, że sama „strona ducha" nie wystarcza, o ile, ciągle zachowując swoją wyróżnioną

[96] Tamże, 220.

[97] Św. Augustyn, *O Państwie Bożym. Przeciw poganom ksiąg XXII*, tłum. Wiktor Kornatowski (Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 1977), 120.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 17/10/2026 04:51:22

pozycję, nie zostanie poddana harmonijnej syntezie ze „stroną ciała". Odkrywając swą wolność, a więc także zdolność do myślenia etycznego, człowiek może się zbliżać do pewnych ogólnych ideałów moralnych, jednak nigdy nie może ich w pełni osiągnąć, ponieważ jest on ograniczany właśnie przez „stronę ciała".

Poczucie narodowe

Jeżeli teraz zapytać, co na obecnym etapie analizy teorii Konecznego można, moim zdaniem, uznać za największe osiągnięcie ludzkości w dziedzinie abstraktów, to musiałbym przypuszczalnie wskazać na instytucję demokracji liberalnej. Czy jednak faktycznie powinno być to ostatnie stadium rozwoju zachodniego myślenia abstrakcyjnego? Zapowiadany pod koniec XX wieku przez Francisa Fukuyamę koniec historii nie nastąpił, a aktualne przemiany i niepokoje geopolityczne są zdecydowanie najsilniejsze od czasu upadku żelaznej kurtyny. Czy nie jest więc tak, że to same teoretyczne założenia państwa demokratycznego powinny nas prowadzić do coraz większego odróżniania się, a tym samym niepokoju oraz chaosu? Przykład Stanów Zjednoczonych pokazuje, że indywidualny rozwój poszczególnych jednostek nie musi stać w sprzeczności z ładem i porządkiem zapewnianym przez wspólny dla poszczególnych członków wspólnoty abstrakt, który od tego momentu nazywać będę za Feliksem Konecznym „poczuciem narodowym". Chociaż w USA poczucie tego rodzaju jest silnie związane z prawną instytucją obywatelstwa, a Koneczny akcentuje, że nigdzie „narodowość nie wywodzi się z państwa"[98], to jednak uważam, że zarówno w kontynentalnym poczuciu narodowym, jak i w amerykańskiej instytucji obywatelstwa, zachodzi odwołanie do pewnego abstraktu, który jest czymś innym niż tylko konkretną instytucją prawną. Odmienność form, jakie przyjmuje poczucie narodowe w przypadku różnych państw należących do kręgu cywilizacji zachodniej jest faktycznie duża, jednakże nie zachodzą tu różnice co do jego istoty – tj. jego duchowego (abstrakcyjnego) charakteru. Wielka Brytania, Niemcy, narody bałkańskie czy w końcu Stany Zjednoczone dają różne przykłady metod ustroju życia zbiorowego, jednak w każdym z tych przypadków zachodzi utożsamienie się z pewnym należącym do

[98] Koneczny, *O wielości cywilizacji*, 230.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 17/10/2026 04:51:22

„strony ducha" wyobrażeniem zbiorowym, które odróżnia daną społeczność od innych.

Koneczny uznaje, że kwestia poczucia narodowego „należy [...] nie do kategorii prawa, lecz etyki"[99]. Wskazuje również, że „przynależność narodowa może być uznawana tylko dobrowolnie"[100]. W przeciwieństwie więc do prawa państwowego, które jest narzucane z góry (choć jego etyczne źródła mogą być różne: może być to tradycja rodowa, dogmaty religijne, lub społeczeństwo), poczucie narodowe jest wyrazem etycznego obowiązku, którego odczuwanie stanowi wynik pewnego niepowtarzalnego procesu historycznego. Główną rolę w tym procesie odgrywa natomiast „wolna wola ludzka, nie dająca się obliczyć"[101]. Z tej racji, poczucie narodowe nie może nigdy być w sposób aprioryczny „wymyślone" oraz narzucone. Jednocześnie pojawia się ono tylko w tych wspólnotach, w których narodził się historyzm. Bez poczucia wpływu, jaki historia ma na to, za kogo się aktualnie uważamy oraz bez przekonania o możliwości (oraz obowiązku!) kształtowania tej historii w przyszłości, poczucie narodowe nie może powstać. Poczucie narodowe mogły wytworzyć „tylko takie społeczeństwa, które posiadały wpływ na państwo" oraz którym „państwo pozostawiało […] swobodę rozwoju"[102]. Jako przykład odwrotnego procesu mogłaby posłużyć historia Niemiec, w których poczucie narodowe zostało zaprzęgnięte w biurokratyczną machinę państwa totalitarnego. Na zarzut taki mogę za Konecznym odpowiedzieć, że samo poczucie powstało na terenie Niemiec jeszcze przed instytucjami totalnymi, a te z kolei wiązał Koneczny z sięgającymi czasów średniowiecznych wpływami bizantyńskimi[103] (uważał, że niemiecki cezaropapizm był wynikiem wpływów Cesarstwa Bizantyńskiego[104]).

Pojęcie poczucia narodowego jest u Konecznego wynikiem konsekwentnego wyprowadzania wniosków z przyjętych założeń teoretycznych. Uznając, że prowadząca do coraz większego różnicowania się personalistyczna etyka chrześcijańska jest fundamentem cywilizacji łacińskiej, sugeruje on zarazem, że stanowiące

[99] Tamże, 229.

[100] Tamże.

[101] Tamże.

[102] Tamże, 231.

[103] Tamże, 198.

[104] Por. Feliks Koneczny, *Cywilizacja bizantyńska* (Kraków: Dom Wydawniczy Ostoja, 2009), 309.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 17/10/2026 04:51:22

jej konsekwencję instytucje demokracji liberalnej są czymś niewystarczającym do zachowania współmierności metod ustroju życia zbiorowego wspólnot zachodnich[105]. Zaproponowanie dwóch abstrakcyjnych zworników o charakterze duchowym (z jednej strony, jest to „ogólna" etyka chrześcijańska, a z drugiej – poczucie narodowe) umożliwia utworzenie idealnego obrazu harmonijnej społeczności, która, mimo swej wewnętrznej różnorodności, pozostawałaby zwartym organizmem, w którym wszystkie poszczególne elementy (tj. państwa narodowe) odwołują się do tego samego dziedzictwa cywilizacyjnego. Koneczny uważa, że poczucie narodowe jest osiągnięciem, przez które „osiąga cywilizacja łacińska swe szczyty"[106].

„Mieszanki"[107] oraz możliwość syntez

Koneczny twierdzi, że „synteza możliwą jest tylko pomiędzy kulturami tej samej cywilizacji, lecz między cywilizacjami żadną miarą"[108]. Patrząc jednak na aktualny obraz cywilizacji łacińskiej, wydawać się może, że zgody brakuje w niej nawet na poziomie spraw najbardziej fundamentalnych. Jak się ma więc teoria do praktyki? Koneczny uważa, że przyczyną wszystkich zaburzeń jest fakt, że „cała Europa choruje obecnie na pomieszanie cywilizacji"[109]. Sprzeciwia się wszelkim poglądom „biologicznym"[110], w których mówi się, że narodziny każdej społeczności są dla niej czymś tak samo naturalnym jak jej upadek, co w ogólnym rozrachunku miałoby być wyrazem podobieństwa praw sterujących historią rozwoju cywilizacji do praw rządzącymi rozwojem organizmów biologicznych. Pogląd taki wyrażał Oswald Spengler[111] oraz – do pewnego stopnia – Toynbee, który również podkreślał cykliczność pewnych praw rządzących historycznymi przemianami

[105] Por. Feliks Koneczny, *Kościół jako wychowawca narodów* (Kraków: Archidiecezjalny Instytut Akcji Katolickiej, 1938), 10.

[106] Koneczny, *O wielości cywilizacji,* 233.

[107] Koneczny, *O ład w historii*, 33.

[108] Koneczny, *O wielości cywilizacji*, 240.

[109] Tamże, 241.

[110] Tamże.

[111] Piotr Sosiński, „Poglądy Oswalda Spenglera na państwo, politykę, rewolucję i prawo", *Studia nad Faszyzmem i Zbrodniami Hitlerowskim* 27 (2004): 102.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 17/10/2026 04:51:22

cywilizacji[112] (pomijając jego postulat unifikacji kulturowej w ramach kościoła uniwersalnego). Przeciwnikiem teorii głoszących pewne stałe i niezmienne prawa w historii rozwoju i upadku cywilizacji był z kolei Samuel Huntington, który twierdził, że każda teoria geopolityczna jest na tyle prawdziwa, na ile potwierdzają ją czasy współczesne[113] – paradygmaty teoretyczne w sposób naturalny ulegają więc według niego przemianie[114]. Koneczny, będąc wiernym założeniom swojej własnej teorii, stwierdza, że cywilizacje upadają, „gdy się zepsuje ich struktura"[115], tj. wtedy, gdy przestaje panować harmonia pomiędzy poglądami na poszczególne kategorie quincunxa[116]. Za jeden z przykładów „pomieszania cywilizacji" służył Konecznemu przywoływany już przykład wpływu, jaki Cesarstwo Bizantyjskie wywarło na kulturę niemiecką, a wcześniej – na Rzym[117]. Zarazem, według Konecznego, cywilizacje żywotne (zachowujące współmierność w quincunxie) zawsze są zaczepne, tj. dążą do ekspansji[118], a więc muszą za sobą rywalizować. Pisał, że „jeżeli cywilizacje mieszczą się obok w obojętnym spokoju, widocznie obie pozbawione są sił żywotnych"[119]. Brak rywalizacji oznacza więc stagnację. Natomiast w przypadku zderzenia się społeczności, z których jedna wykazuje większą harmonię metod ustroju życia zbiorowego, ta, w której słabsza jest zgodność quincunxa, w sposób naturalny musi przyjmować coraz więcej cech tej drugiej, tworząc tym samym mieszankę, która powoduje jeszcze większy regres.

Teoria polskiego historyka prowadzi do obrazu świata, którego immanentną cechą jest rywalizacja. Życie, także życie historyczne potrafi zaskakiwać; trudno więc byłoby apodyktycznie wyrokować, że w przyszłości nie pojawi się możliwość stworzenia jakiejś szerokiej syntezy cywilizacyjnej. Namysł nad historią tworzonych przez człowieka społeczności wydaje się jednak potwierdzać teorie

[112] Por. Daniel Dombrowski, „Arnold Toynbee and the Process of Civilizations", *Cosmos and History* 17, nr 3 (2021): 8.

[113] Por. Jeffrey Haynes, „From Huntington to Trump: Twenty-Five Years of the Clash of Civilizations"*, The review of faith & international affairs* 17, nr 1 (2019): 11–23, http://dx.doi.org/10.1080/15570274.2019.1570755.

[114] Huntington*, Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, 8.

[115] Koneczny, *O wielości cywilizacji*, 242.

[116] Por. Leszek Kopciuch, „Uwagi o prawach dziejowych Feliksa Konecznego*", Lumen Poloniae* 2011, nr 1: 71.

[117] Koneczny, *O ład w historii*, 35.

[118] Tamże.

[119] Tamże.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 17/10/2026 04:51:22

Konecznego. Także próba wyobrażenia sobie możliwość syntezy charakterystycznego dla cywilizacji łacińskiej indywidualizmu oraz cechującego cywilizacje azjatyckie myślenia gromadnościowego wydaje się być bardzo trudnym, jeżeli w ogóle możliwym przedsięwzięciem.

Wnioski

Nie bez racji, będzie zauważenie, że niezwykle ważną cechą teorii cywilizacji Konecznego jest jej – by tak rzec – „idealistyczny" charakter. Koneczny uznaje, że człowiek jest istotą samookreślającą się, tj. że tworzy pojęcia ogólne, w zgodzie z którymi stara się następnie kreować swoje własne losy. Jest zatem zrozumiałe podkreślanie roli, jaką w życiu człowieka odgrywa religia – jest ona naturalną szkołą myślenia abstrakcyjnego. Za cywilizację wzorcową uznaje Koneczny cywilizację łacińską, w której synteza ogólnej etyki chrześcijańskiej oraz dziedzictwa starożytnych prowadzi do wytworzenie się instytucji demokracji liberalnej, umożliwiając tym samym każdej jednostce wolne samookreślanie się. Jest to pierwszy z założycielskich mitów cywilizacji łacińskiej. Drugim, zawierającym się wewnątrz tego pierwszego, jest poczucie narodowe, które umożliwia samorealizującej swój indywidualizm jednostce zadośćuczynienie potrzebom przynależenia do pewnej wspólnoty, czy mówiąc inaczej, utożsamienia z jakimiś ponadjednostkowymi pojęcia abstrakcyjnymi. Obydwa mity prowadzą do powstania idealnego obrazu harmonijnie ukształtowanej cywilizacji, która osiąga współmierność metod ustroju życia zbiorowego. Ideał ten pozostaje jednak według Konecznego idealnym postulatem, a nie realnym stanem faktycznym, ze względu na wpływy innych kultur, jakim uległą cywilizacja łacińska.

Dodatkowo, podkreślenie przez Konecznego wyróżnionej roli „strony ducha" w życiu ludzkim prowadzi go do przekonania, że samookreślanie się cywilizacji (ale widać tu również analogię do samookreślania się osoby) prowadzi w sposób naturalny do odróżniania się od innych cywilizacji, a nie do ich unifikacji.

Gdzie w takim wypadku mielibyśmy poszukiwać szans na globalny pokój w skali światowej? Jeżeli uznamy, że wszystkie cywilizacje, a więc ostatecznie również wszystkie osoby, zawsze budują swoją tożsamość na bazie samookreślenia się wobec pewnego zbioru nigdy do końca niedookreślonych, abstrakcyjnych idei, to wydaje się, że rozwiązań ewentualnych sporów moglibyśmy się doszukiwać po

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 17/10/2026 04:51:22

prostu na wyższym poziomie abstrakcji. Zakładając, że wszelkie teorie głoszące unifikację kulturową są błędne, pola dla kompromisu powinnyśmy szukać na poziomie myślenia abstrakcyjnego wyższym niż poziom idei określających różnice kulturowe. Możliwości wypracowania takiego wyższego poziomu są w perspektywie historycznej ciągle przed ludzkością, jednakże za przykład, który można podać już w tej chwili, może służyć ogólna etyka. Wydaje się wszak, że w przypadku poglądów na tak fundamentalne sprawy, jak np. zabójstwo, kradzież, zdrada, itp. można doszukiwać się możliwości kompromisu pomiędzy różnymi kulturami.

Uznanie, że niepodlegające całkowitej obiektywizacji abstrakty kierują zawsze naszym życiem, istotnie prowadzi do obrazu rzeczywistości, w której spór czy nawet konflikt jest sprawą do pewnego stopnia nieuniknioną. Jednocześnie, sama natura abstraktów, które pozostając celami idealnymi, nigdy nie mogą stać się w pełni dookreślone, umożliwia rozmowę oraz oparty na argumentach dialog. To z kolei może tworzyć nadzieje na możliwość osiągnięcia przynajmniej częściowego porozumienia. Taka sytuacja nie jest możliwa w przypadku charakterystycznego dla społeczności gromadnościowych uniwersalizmu pojęciowego. Przyjmując, że pewien zbiór idei w sposób obiektywny odnosi się do rzeczywistości, nie pozostawiamy pola dla dyskusji, przez co spór przekształca się w nierozwiązywalny na polu dialogu konflikt. Taki konflikt może być rozwiązany jedynie poprzez podporządkowanie sobie wszystkich tych, którzy nie podzielają przekonania o obiektywności danych przekonań.

Uważam, że niedające się w sposób całościowy objąć wyobraźnią bogactwo ludzkiej kultury możliwe jest jedynie w ramach samookreślania się wobec tego, co „nieokreślone", tj. poprzez ciągłe przekraczanie horyzontu nieskończonych możliwości, które podsuwa człowiekowi jego własna wyobraźnia. Postawienie dookreślonego celu bądź zaproponowanie determinujących ludzkie zachowanie praw niweluje to, co jest w człowieku najbardziej wartościowe. Bowiem tym, co pozwala nam ciągle przekraczać samych siebie, jest właśnie tajemnica (niedookreślenie) ludzkiego doświadczenia świadomościowego. Jej ostateczne zastąpienie przez jasno nakreślony cel musi zburzyć kreatywne moce, które mimo wszechogarniającego scjentyzmu bez wątpienia ciągle silnie się w nas tlą. Dlatego uznaję prezentowane przez Konecznego podejście „idealistyczne" za słuszne i to na jego polu można, jak sądzę, szukać możliwości ograniczenia sporów międzykulturowych.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 17/10/2026 04:51:22

Bibliografia

Bednarczyk, Grzegorz. „Feliksa Konecznego nauka o cywilizacjach wobec współczesnych zjawisk życia społecznego". *Kultura i Wartości* 2017, nr 22: 55–115. http://dx.doi.org/10.17951/kw.2017.22.55.

Bednarczyk, Grzegorz. „O użyteczności praw historycznych". *Kultura i Wartości* 2016, nr 19: 25–45. http://dx.doi.org/10.17951/kw.2016.19.25.

Bednarczyk, Grzegorz. „Paradygmat cywilizacyjny Samuela P. Huntingtona. Droga do zrozumienia współczesnych problemów Zachodu?". *Kultura i Wartości* 2017, nr 21: 29–61. http://dx.doi.org/10.17951/kw.2017.21.29.

Castellin, Luca Gino. „Arnold J. Toynbee's Quest for a New World Order: A Survey". *The European legacy, toward new paradigms* 20, nr 6 (2015): 619–635. http://dx.doi.org/10.1080/10848770.2015.1049903.

Crozier, Michael, Samuel P.Huntington i Jojii Watanuki. *The Crisis of Democracy.* New York: York University Press, 1975.

Czarnecki, Zdzisław J. „Wyzwanie i odpowiedź. Arnolda Toynbee'ego filozofia historii jako perspektywa zagłady i wizja ocalenia cywilizacji". W: *Historyczna dynamika wartości. Studia nad aksjologicznymi interpretacjami dziejów*, red. Zdzisław J. Czarnecki, Stefan Symotiuk, 113–134. Lublin: Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, 1990.

Czarnecki, Zdzisław J. *Kryzys optymizmu historycznego. Studium przewodnich idei*. W: *W kręgu pesymizmu historycznego*, red. Zdzisław J. Czarnecki, 5–41. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 1992.

Diec, Joachim. *Cywilizacje bez okien. Teoria Mikołaja Danilewskiego i późniejsze koncepcje monadycznych formacji socjokulturowych*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2002.

Dombrowski, Daniel. „Arnold Toynbee and the Process of Civilizations". *Cosmos and History* 17, nr 3 (2021): 8–32.

Dominguez, Jorge. *Samuel Huntington and the Latin American State*. W: *The Other Mirror Grand Theory Through The Lens Of Latin America*, red. Miguel Angel Centeno i Fernando Lopez-Alves, 219–239. Princeton: Princeton University Press, 2001.

Gawor, Leszek. *O wielości cywilizacji. Filozofia społeczna Feliksa Konecznego*. Lublin: Wydawnictwo UMCS, 2002.

Haynes, Jeffrey. „From Huntington to Trump: Twenty-Five Years of the Clash of Civilizations". *The review of faith & international affairs* 17, nr 1 (2019): 11–23. http://dx.doi.org/10.1080/15570274.2019.1570755.

Huntington, Samuel P. „The Clash of Civilizations?". *Foreign Affairs* 72, nr 3 (1993): 22–49. https://doi.org/10.2307/20045621.

Huntington, Samuel P. „The Hispanic Challenge". *Foreign Policy* 2004, nr 141: 30–45. https://doi.org/ 10.2307/4147547.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 17/10/2026 04:51:22

Huntington, Samuel P. *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*. Tłum. Hanna Jankowska. Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA SA, 1997.

Koneczny, Feliks. *Cywilizacja bizantyńska*. Kraków: Dom Wydawniczy Ostoja, 2009.

Koneczny, Feliks. *Cywilizacja żydowska*. Kraków: Wydawnictwo Ojczyzna, 1974.

Koneczny, Feliks. *Kościół jako wychowawca narodów*. Kraków: Archidiecezjalny Instytut Akcji Katolickiej, 1938.

Koneczny, Feliks. *O ład w historii*. Wrocław: Wydawnictwo Nortom, 1999.

Koneczny, Feliks. *O wielości* cywilizacji. Kraków: Gebethner i Wolff, 1935. https://cbmn.pl/feliks-koneczny/o-wielosci-cywilizacji (dostęp: 11.08.2025).

Koneczny, Feliks. *Rozwój moralności*. Komorów: Wydawnictwo Antyk – Marcin Dybowski, 2020.

Kopciuch, Leszek. „Feliks Koneczny i cywilizacja łacińska". W: *Filozofia słowiańska a tożsamość europejska*, red. Wojciech Słomski, 151–159. Warszawa: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Finansów i Zarządzania, 2010.

Kopciuch, Leszek. **„**Filozofia dziejów a światopogląd (S.I. Witkiewicz, F. Znaniecki, F. Koneczny)". W: *Światopoglądowe odniesienia filozofii polskiej*, red. Stanisław Janeczek, Rafał Charzyński, Michał Maciołek, 227–237. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2011.

Kopciuch, Leszek. „Uwagi o prawach dziejowych Feliksa Konecznego". *Lumen Poloniae* 2011, nr 1: 56-72.

Kopciuch, Leszek. *Szkice systematyczne z filozofii dziejów*. Lublin: Wydawnictwo UMCS, 2014.

Kowalska, Agnieszka. „Teoria cywilizacji oraz wizja cywilizacji zachodniej i chrześcijaństwa w ujęciu Arnolda Toynbee'ego". *Estetyka i Krytyka* 23, nr 4 (2011): 43–56.

Kumar, Krishan. „The Return of Civilization – and of Arnold Toynbee?". *Comparative Studies in Society and History* 56, nr 4 (2014): 815–843. https://doi.org/10.1017/S0010417514000413.

Navari, Cornelia. „Arnold Toynbee (1889–1975): Prophecy and Civilization". *Review of International Studies* 26, nr 2 (2000): 289–301.

Nietzsche, Fryderyk. *Tako rzecze Zaratustra*. Tłum. Wacław Beren. https://wolnelektury.pl/media/book/pdf/tako-rzecze-zaratustra.pdf (dostęp: 11.08.2025).

Sosiński, Piotr. „Poglądy Oswalda Spenglera na państwo, politykę, rewolucję i prawo". *Studia nad Faszyzmem i Zbrodniami Hitlerowskim* 27 (2004): 99–122.

Św. Augustyn. *O Państwie Bożym. Przeciw poganom ksiąg XXII*. Tłum. Wiktor Kornatowski. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 1977.

Toynbee, Arnold J. *Studium historii. Skrót dokonany przez D.C. Sommervella*. Tłum. Józef Marzęcki. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 2000.

Zachariasz, Andrzej L. „Idea postępu i jej kryzys we współczesnej kulturze europejskiej". W: *W kręgu pesymizmu historycznego*, red. Zdzisław J. Czarnecki, 41–70. Lublin: Wydawnictwo UMCS, 1992.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 17/10/2026 04:51:22

Summary

The Role of Abstract Thinking in the Development of Civilisation: Feliks Koneczny's Perspective

I analyse the role and the significance of abstract thinking, which Koneczny believed to be fundamental to the development of civilisation. Following a general reconstruction of his views, I argue that civilisations differentiate themselves through abstract concepts that can never be fully objectified. This forms the basis of my thesis that the acknowledgment of fundamental differences between civilisations—differences that cannot be fully rationalised—could help to reduce global conflicts.

Keywords: Feliks Koneczny, Arnold J. Toynbee, Samuel P. Huntington, theories of civilisation, civilisational pluralism, abstract thinking, global conflicts

Zusammenfassung

Die Bedeutung des abstrakten Denkens für die Entwicklung der Zivilisation in der Theorie von Feliks Koneczny

Das Problem, das ich analysiere, ist die Rolle und Bedeutung, die laut Koneczny die Fähigkeit zum abstrakten Denken für die Entwicklung der Zivilisation spielt. Auf der Grundlage einer allgemeinen Rekonstruktion von Konecznys Ansichten zeige ich auf, dass sich Zivilisationen voneinander unterscheiden, indem sie sich auf abstrakte Begriffe beziehen, die niemals vollständig objektiviert werden können. Auf dieser Grundlage stelle ich die These auf, dass die Anerkennung der Existenz von nicht vollständig rationalisierbaren Unterschieden zwischen Zivilisationen die Grundlage für die Begrenzung globaler Konflikte sein kann.

Schlüsselwörter: Feliks Koneczny, Arnold J. Toynbee, Samuel P. Huntington, Zivilisationstheorien, Zivilisationspluralismus, abstraktes Denken, globale Konflikte

Ins Deutsche übersetzt von Anna Pastuszka