

Jolanta KOLBUSZEWSKA

OD FATALIZMU DO NADZIEI Oswald Spengler, Arnold J. Toynbee i Samuel Huntington o zasadach rządzących historią

Okres schyłkowy w kulturze Zachodu charakteryzuje poszukiwanie nowości, co oznacza koniec ewolucji form w obrębie cywilizacji. Wszystkie wytwory stają się sztuczne, puste, pozbawione wewnętrznego znaczenia. Cel kultury stanowi forma sama w sobie. Znamienny dla etapu końcowego cywilizacji jest „fellachizm”: wszyscy stają się najemnikami pozbawionymi historii, świadomości i tożsamości. Żyją w pozostałościach cywilizacji, która wyraża się jedynie przez formy zewnętrzne. Populacja fellachów przestaje być podmiotem dziejów.

Katastrofizm¹, wieszczący radykalne i gwałtowne przerwanie naturalnego cyklu rozwojowego, to jeden z najbardziej trwałych nurtów refleksji, towarzyszący ludzkości od zarania jej dziejów. Elementy myślenia katastroficznego odnajdujemy w mitach antycznych (na przykład w babilońskim micie potopu²), w systemach religijnych (na przykład w zoroastryzmie³ czy w chrześcijańskiej Apokalipsie), a także w refleksji filozoficznej (choćby Platona⁴, św. Augustyna⁵, Giambattisty Vica⁶ czy mesjanistów⁷). Według niektórych badaczy myślenie katastroficzne stanowi integralną część konstrukcji psychicznej człowieka⁸.

Zwykle przyjmuje się, że katastrofizm jako nurt filozoficzny (czy też postawa wobec świata) narodził się na przełomie dziewiętnastego i dwudziestego stulecia. Powszechnie kojarzony jest on z burzliwą epoką fin de siècle'u, a niekiedy z epoką wyczerpywania się dotychczasowych wizji świata i czło-

¹ W języku greckim przedrostek „kata” znaczy „wbrew, przeciw, w tył”, a czasownik „strephein” – obracać, skręcać.

² Por. Mity sumeryjskie. *Antologia literatury mezopotamskiej*, tłum. K. Szarzyńska, red. M. Kapeliś, Agade, Warszawa 2000, s. 139n.

³ Por. M. Składankowa, *Mitologia Iranu*, Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, Warszawa 1989, s. 298n.

⁴ Zob. P l a t o n, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, PWN, Warszawa 1958.

⁵ Zob. św. A u g u s t y n, *O Państwie Bożym*, tłum. W. Kornatowski, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1977.

⁶ Por. G. V i c o, *Nauka nowa*, tłum. T. Jakubowicz, PWN, Warszawa 1966, s. 138.

⁷ Zob. J. H e r t l, *Nad przepaścią historii. Wątki katastroficzne w retoryce mesjanizmu polskiego*, „Pamiętnik Literacki” 102(2011) nr 1, s. 77-91.

⁸ Por. A. D z i a d e k, *Katastrofizm – przypadek Anatola Sterna*, w: *Katastrofizm polski w XIX i XX wieku. Idee, obrazy, konsekwencje*, red. J. Fiećko, J. Herlth, K. Trybuś, Wydawnictwo „Poznańskie Studia Polonistyczne”, Poznań 2014, s. 143n.

wieka, dekadentyzmu, przeświadczenia o sychłowości czasów i pesymizmu. Okresowi „przyspieszenia”, niosącemu kryzysy ekonomiczne, konflikty klasowe, wojny i rewolucje, towarzyszyły lęk, poczucie zagrożenia przed nieuchronną katastrofą, przeświadczenie o irracjonalności procesu historycznego i o konieczności „przewartościowania wartości”⁹. W odejściu od tradycyjnie pojmowanej religijności, w umasowieniu kultury i zmierzchu twórczych elit upatrywano sygnały końca kultury europejskiej.

Myśl katastroficzna ma charakter zróżnicowany i wieloaspektowy¹⁰. Na potrzeby niniejszych rozważań kategorię tę definiować będę jako perspektywnie zorientowany pogląd historiozoficzny akcentujący zmienność doprowadzającą określony element procesu dziejowego (świat, ludzkość, cywilizację bądź kulturę) do progu zagłady, unicestwienia¹¹. Proces ten wpisany jest w mechanizm dziejów, uwarunkowany prawidłowościami o charakterze naturalistycznym, transcendentnym lub też immanentnymi regułami historii¹². Katastrofizm diagnozuje aktualny stan kryzysowy, pesymistycznie prognozując przyszłość. Reasumując, integralny element myśli katastroficznej stanowi przekonanie, że istniejący ład (polityczny, społeczny czy też aksjologiczny) ulegnie w przyszłości zagładzie¹³. Katastrofizmowi towarzyszy załamanie progresywistycznej wizji dziejów (historiozoficzny pesymizm). W zależności od zasięgu prognozowanej katastrofy wyróżnia się katastrofizmy totalne, akcentujące zagładę całego świata, ludzkości, wielkich kultur czy też cywilizacji i podkreślające nieodwracalność kierunku zmian¹⁴, oraz katastrofizmy partykularne, o łagodniejszym charakterze, głoszące aktualną lub rychłą zagładę wybranych elementów ludzkiego uniwersum¹⁵. Katastrofizm

⁹ Zob. F. Nietzsche, *Wola mocy. Próba przemiany wszystkich wartości*, tłum. S. Frycz, K. Drzewiecki, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2006.

¹⁰ Typologie myśli katastroficznej prezentowali między innymi Grażyna Jastrzębska (zob. G. Jastrzębska, *Człowiek w obliczu katastrofy. Antropologia filozoficzna teorii katastroficznych*, w: *Zagadnienia historiozoficzne*, red. J. Litwin, Ossolineum, Wrocław 1977), Maciej Soin (zob. M. Soin, *O pojęciu katastrofizmu historiozoficznego*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 35(1990), s. 117-136) i Leszek Gawor (zob. L. Gawor, *Katastrofizm w polskiej myśli społecznej i filozofii 1918-1939*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1999; tenże, *Próba typologii myśli katastroficznej*, „Kultura i Wartości” 2015, nr 13, s. 9-26).

¹¹ Por. Gawor, *Próba typologii myśli katastroficznej*, s. 22n.

¹² Por. tamże, s. 23. W zależności od przyjętych uwarunkowań wyróżnić można katastrofizm naturalistyczny, opierający się na koncepcji kołowrotu czasu lub na biologistycznym schemacie narodzin–dojrzwania–dorobności–starobći–śmierci, katastrofizm kulturowy, bazujący na teorii degeneracji dziejów, i katastrofizm eschatologiczny, sytuujący się w teologicznej perspektywie historiozoficznej, wyznaczonej przez Transcendencję (szerzej na ten temat por. tamże, s. 10n.).

¹³ Por. S. Mazurek, *Wątki katastroficzne w myśli rosyjskiej i polskiej 1917-1950*, Fundacja na rzecz Nauki Polskiej – Wydawnictwo Leopoldinum, Wrocław 1997, s. 8.

¹⁴ Szerzej na ten temat por. M. Szpakowska, *Światopogląd Stanisława Ignacego Witkiewicza*, Polska Akademia Nauk. Komitet Nauk o Literaturze Współczesnej, Gdańsk 1976, s. 38-48.

¹⁵ Por. tamże, s. 38.

partykularny ma charakter diagnostyczny. Skupia się na ukazaniu zagrożeń, ich ocenie, wartościowaniu i przewidywaniu. Przywołaną tu typologię Leszek Gawor uzupełnia o katastrofizm konsekwentny i alternatywny. Pierwszy z nich charakteryzuje się pesymistycznym finityzmem – przekonaniem o nieodwracalności biegu dziejów i nieuchronności aktu zagłady. Drugi zaś, przewidując zbliżający się kataklizm, dopuszcza możliwość, że ostatecznego unicestwienia da się uniknąć, nie przekreśla zatem szans na pokonanie zagrożenia i tym samym odrzuca skrajnie deterministyczną wizję procesu dziejowego, uznając, że sterujące biegiem dziejów prawa nie mają charakteru absolutnego i że człowiek może wpływać na bieg historii. Ten rodzaj katastrofizmu pełni funkcję prognostyczno-ostrzegawczą, wskazując zarazem na drogi ratunku przed zagładą¹⁶. Warto podkreślić, że mimo zarzutów stawianych myśli katastroficznej i oskarżaniu jej o pesymizm czy też defetyzm u jej podłoża znajdowała się wiara w moc wyjaśniającą i możliwości predykcyjne schematów teoretycznych.

SPENGLER

KATASTROFIZM I WIDMO ZAGŁADY CYWILIZACJI

W połowie dziewiętnastego stulecia, w wyniku podważenia teoretycznych przesłanek optymizmu historycznego, takich jak monizm kulturowy, idea racjonalności człowieka czy jedności rodzaju ludzkiego, stopniowo odchodzono od ujmowania dziejów jako procesu ukierunkowanego, jednoliniowego i progresywnego¹⁷. Coraz większą popularność zyskiwało przekonanie o istnieniu wielości cywilizacji i konieczności ich porównawczego traktowania¹⁸. Ów zwrot łączył się ze zwątpieniem w doskonałość cywilizacji zachodniej oraz z przekonaniem

¹⁶ Por. G a w o r, *Próba typologii myśli katastroficznej*, s. 19 n. Gawor proponuje również krzyżowe zestawienie katastrofizmów: totalnego–partykularnego oraz konsekwentnego–alternatywnego. Wyodrębnia cztery modele: konsekwentny katastrofizm totalny, konsekwentny katastrofizm partykularny, alternatywny katastrofizm totalny, alternatywny katastrofizm partykularny (szerzej na ten temat por. tamże, s. 20-22).

¹⁷ Szerzej na ten temat zob. Z. J. C z a r n e c k i, *Kryzys optymizmu historycznego. Studium przewodnich idei*, w: *W kręgu pesymizmu historycznego. Studia nad nowożytnymi filozofiami historii*, red. Z. J. Czarnecki, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1992, s. 9-20.

¹⁸ Oświeceniową myśl, według której wszystkie ludy uczestniczą w jednej ogólnoludzkiej cywilizacji, na gruncie historiozofii jako jeden z pierwszych w dziewiętnastym stuleciu zakwestionował Nikołaj Danilewski. W dziele „Rosja i Europa” z roku 1871 zaprezentował propozycję badania dziejów poprzez wyróżnione typy historyczno- kulturowe. Przekonywał o kryzysie cywilizacji zachodniej i o optymistycznym rozwoju cywilizacji słowiańskiej pod przewodnictwem Rosji (zob. N. D a n i l e w s k i i, *Russia and Europe: The Slavic World's Political and Cultural Relations with the Germanic-Roman West*, tłum. S.M. Woodburn, Slavica, Bloomington, Indiana, 2013).

o jej nadchodzącym (lub trwającym) kryzysie¹⁹. Kultura europejska stopniowo traciła swoją pozycję na rzecz zainteresowania innymi kulturami. Przekonanie o jej fundamentalnym kryzysie odnaleźć można już w myśli Jeana-Jacques'a Rousseau²⁰, Arthura Schopenhauera²¹ i Friedricha Nietzschego²². Źródła kryzysu kultury poszukiwali również Wilhelm Dilthey, Jacob Burckhardt i Karl Marx²³.

Myślicielem, który w największym stopniu wpłynął na rozpowszechnianie się idei katastrofizmu w wieku dwudziestym był Oswald Spengler, autor pracy *Zmierzch Zachodu. Zarys morfologii historii uniwersalnej*²⁴, dzieła najczęściej omawianego w obszarze nauk społecznych i humanistycznych w pierwszej połowie tamtego stulecia. Swoją pracą Spengler wpasował się w moment historyczny wyznaczony przez zakończenie pierwszej wojny światowej i rewolucję w Rosji – podjął problemy nurtujące ówczesną inteligencję i stał się wyrazicielem jej poglądów.

Niemiecki myśliciel postrzegał dzieje jako widownię zmagania się wielkich struktur społecznych. Pisał: „Widzę panoramę wielości kultur [...] narzucających ludzkości swój materiał i swą własną formę, z których każda ma *własną* ideę, *własne* namiętności, *własne* życie, *wolę*, *czucie*, *własną* śmierć”²⁵. Ludzkość była przezeń ujmowana jedynie w kategoriach biologicznego gatunku i nie istniała ani historycznie ani socjologicznie²⁶.

Spengler przeciwstawiał się koncepcjom zakładającym istnienie uniwersalnych praw historycznych, które obowiązywałyby poza kontekstem kulturowym. Negował istnienie postępu. „Nie widzę żadnego postępu, żadnego celu, żadnej drogi ludzkości poza tym tylko, co istnieje w głowach zachodnich filistrów postępu”²⁷ – pisał. Regres miał być nieodłącznym towarzyszem po-

¹⁹ Por. J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012, s. 695n.

²⁰ Zob. J. J. Rousseau, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, tłum. H. Elzenberg, PWN, Warszawa 1956.

²¹ Zob. A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, t. 2, tłum. J. Garewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995.

²² Zob. F. Nietzsche, *Ecce homo. Jak się staje – kim się jest*, tłum. L. Staff, Wydawnictwo Bis, Warszawa 1989.

²³ Por. Z. Kuderowicz, *Filozofia dziejów*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1983, s. 54-57, 182-185, 153-162, 192-197; M. Wichrowski, *Spór o naturę procesu historycznego (od Hebrajczyków do śmierci Fryderyka Nietzschego)*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 1995, s. 77, 91-95.

²⁴ Zob. O. Spengler, *Zmierzch Zachodu. Zarys morfologii historii powszechnej*, tłum. J. Marzęcki, Aletheia, Warszawa 2014.

²⁵ Tenże, *Zadanie filozofii dziejów*, tłum. A. Kołakowski, w: A. Kołakowski, *Spengler*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1981, s. 183.

²⁶ Zob. tamże.

²⁷ O. Spengler, *Pesymizm?*, tłum. A. Kołakowski, w: tenże, *Historia, kultura, polityka. Wybór pism*, tłum. A. Kołakowski, J. Łoziński, PIW, Warszawa 1990, s. 95.

stępu. W miejsce liniowo ujmowanej historii powszechnej Spengler stawiał panoramę wielości cywilizacji i kultur²⁸. Zaproponował schemat dziejów, który najtrafniej oddaje linia spiralna, umożliwiająca uchwycenie ich złożoności. Dzieje, zdaniem Spenglera, wyczerpywały się w losie poszczególnych, unikalnych, niezależnych od siebie kultur. Kultury w jego ujęciu były zaś żywymi, uduchowionymi organizmami, tworcami dynamicznymi, przechodzącymi przez określone fazy rozwojowe. Na ich cykl życiowy składało się dzieciństwo, młodość, wiek dojrzały i starość. Koniec cyklu oznaczał zagładę kultury. Kultura przekraczała naturalny porządek świata, pozostawała jednak w związku z naturą. Wraz z rozwojem i upływem czasu przechodziła kolejne stadia, aż po cywilizację, będącą jej nieuniknionym losem²⁹. Cywilizacja stanowiła jedną z faz w rozwoju kultury, fazę zmierzchu, obumierania, stadium schyłkowe, zakrzepłe w bezruchu i pozbawione życia wewnętrznego. Spengler opisywał cywilizację jako stan najbardziej skrajny i sztuczny, jaki może osiągnąć społeczny rozwój ludzkości. Jest to w jego przekonaniu stan będący zapowiedzią nieuchronnego upadku. W literaturze przedmiotu słusznie zauważono, że kulturę definiuje Spengler na dwa sposoby. Po pierwsze, kultura to całość, organizm rodzący się i zamierający zgodnie z odwiecznymi prawami. Po drugie, kultura to etap dziejów obejmujący okres od powstania właściwych jej napięć, będących jej istotą, aż do momentu pojawienia się równowagi między ich członami. Kultura zawiera w sobie cywilizację jako konieczne stadium schyłkowe, a zarazem jest przeciwstawieniem cywilizacji jako okresu zaniku jej fundamentalnych właściwości³⁰.

W dziejach świata niemiecki myśliciel wyróżnił osiem kultur: babilońską, egipską, chińską, hinduską, meksykańską, antyczną, zachodnioeuropejską i rosyjską. Każda z nich wyrażać miała jedną z trzech dusz: apollińską (obecną w kulturze antycznej³¹), faustyczną (przenikającą kulturę zachodnią³²) lub magiczną (charakterystyczną dla kultury babilońskiej, egipskiej, chińskiej, hinduskiej, meksykańskiej i rosyjskiej³³). Odrębność kultur, o której pisał

²⁸ Por. t e n ż e, *Zadanie filozofii dziejów*, s. 182n.

²⁹ Por. tamże, s. 184-186.

³⁰ Por. A. K o ł a k o w s k i, *Metafizyka – historiozofia – filozofia kultury*, w: Kołakowski, *Spengler*, s. 67n.

³¹ Według Spenglera duszę apollińską charakteryzowała postawa konkretna, rzeczowa, której towarzyszył prymat zmysłowości. Człowiek był w tej kulturze jednostką sytuującą się poza historią.

³² Charakterystyczną cechą duszy faustycznej była zdaniem Spenglera postawa aktywna, dynamiczna, oddziałująca na otoczenie w celu podporządkowania go sobie. Kulturę tę przenikały zmysł historyczny, poczucie więzi z przeszłością, korzystanie z jej doświadczeń, etyka woli i moralnego imperatywu (szerzej na ten temat zob. M. U r b a n i a k, *Koncepcja człowieka faustowskiego w filozofii Oswalda Spenglera*, Assembly, Nowy Sącz 2006).

³³ Obraz duszy magicznej powstał w myśli Spenglera na drodze skojarzeń ze Wschodem, światem baśniowym, dezindywidualizującym utożsamianiem się jednostki ze wspólnotą duchową.

Spengler, opiera się na istniejących między nimi różnicach w pojmowaniu jednostki, jej postaw oraz dążeń. Każda kultura ma własny system etyczny, religię, sztukę, poglądy naukowe i filozofię³⁴, a także własne kryteria ocen oraz ideały moralne zachowujące ważność w jej obrębie. O odrębności kultur decydują wartości duchowe.

Historia – jak sądził Spengler – jest widownią walki toczącej się wewnątrz każdej z kultur. Owa walka to zarazem przeznaczenie i powołanie człowieka, stanowiące wyraz darwinizmu społecznego. Spengler był przekonany, że w świecie uwidacznia się dynamika dwóch form bytu: „Dasein” – istnienia bezwiednego, wegetatywnego, i „Wachsein” – istnienia rozbudzonego, samoświadomego, nacechowanego wewnętrznym napięciem osiagającym stan równowagi w szczytowym punkcie rozwoju kultury. Dzieje świata to zatem sumaryczna biografia wielkich kultur, które wpisują się w powtarzający się schemat narodzin i zamierania. Spengler był przekonany o nieciąglym i niekumulatywnym charakterze procesu dziejowego, o determinizmie, w którym spontaniczność i wolność podporządkowane są losowi. W miejsce postępu wkracza – jak sądził – nieuchronność biologicznego procesu cyklicznych narodzin, wzrastania i śmierci. Niemiecki myśliciel nie dopuszczał możliwości powtórnego odrodzenia się obumierających wartości, proces ich upadku uznawał za nieodwracalny. Konstruując swoją teorię kultury i wizję dziejów, wykorzystywał pojęcia i schematy zaczerpnięte z nauk przyrodniczych. Spenglerowska wizja kultury charakteryzuje się biologizmem i ukazuje kulturę znajdującą się w nieustannym, deterministycznym procesie rozwoju i zmiany. Proces rozwoju i zmiany kultury jest zamknięty i trwa około tysiąca lat. Wszystkie kultury rozwijają się według tego samego schematu. Biologizm stanowi w tej wizji jedyne kryterium rozumienia i wyjaśniania świata. Dostrzec w niej można również elementy relatywizmu, przekonanie, że każda prawda zależna jest od miejsca i czasu jej występowania w różnych kulturach.

Historiozofia Spenglera ma charakter nominalistyczny: przedmiotem historii są tylko kultury, tylko one są faktami. Wizja ta ma wydźwięk konsekwentnie pesymistyczny, o którym stanowią: triada determinizm–fatalizm–pesymizm, biologiczny rytm życia kultur (cywilizacji) i podporządkowanie przeznaczeniu. Upadek cywilizacji oznacza spełnienie przeznaczenia. Spenglerowska koncepcja dziejów stanowi klasyczny przykład katastrofizmu naturalistycznego, który postrzega istniejącą rzeczywistość jako stan upadku, i to upadku nieuchronnego wskutek konieczności analogicznej do determinizmu praw natury.

W kulturze Zachodu dostrzegł Spengler schyłkową fazę rozwoju: etap cywilizacji – świata sztucznie zurbanizowanego, zatomizowanego i przeinte-

³⁴ Por. G. S z u m e r a, *Historiozofia Oswalda Spenglera a koncepcja filozoficzna Erazma Majewskiego*, „Folia Philosophica” 11(1993), s. 90-93.

lektualizowanego³⁵. W królestwie intelektu brakowało przestrzeni dla uczuć, wszystko podporządkowane było prawom chłodnego, kalkulującego rozumu. Świat ten cechowały: duchowa bezpłodność, rozmijająca się z życiem filozofia spekulatywna, zanik autentycznej religijności i degeneracja sztuki. Ich miejsce zawłaszczwała technika, dążąca do całkowitego opanowania natury. Początek fazy cywilizacji lokował Spengler już w osiemnastym stuleciu, kiedy to pojawił się duch podboju, będący grabarzem dotychczasowego świata. Zorientowana wewnątrz i nastawiona na kontemplację kultura zaczęła wówczas obumierać. Widocznymi oznakami wejścia kultury Zachodu w fazę cywilizacji były: urbanizacja, zanik więzi międzyludzkich, intelektualizm, uniformizacja, kosmopolityzm, technicyzacja, dyktatura, demokracja i imperializm. Wkroczenie w tę fazę oznaczało marginalizację poznania teoretycznego, kontemplatywnego, na rzecz myślenia praktycznego, utylitarne. Człowiek Zachodu zawieszony był między konsumpcją, sekularyzacją i ateizmem a dążeniem do odzyskania transcendentnego wymiaru swojej egzystencji.

Okres schyłkowy w kulturze Zachodu charakteryzuje poszukiwanie nowości (modernizm), co wedle Spenglera oznacza koniec ewolucji form w obrębie cywilizacji. Wszystkie wytwory stają się wówczas sztuczne, puste, pozbawione wewnętrznego znaczenia. Cel kultury stanowi forma sama w sobie. Znamienny dla etapu końcowego cywilizacji jest „fellachizm”: wszyscy stają się najemnikami pozbawionymi historii, świadomości i tożsamości. Żyją w pozostałościach cywilizacji, która wyraża się jedynie przez formy zewnętrzne: w technice czy architekturze, ale bez świadomości przynależenia do niej. Główna cecha fellachów to redukcja egzystencji do życia wegetatywnego. Populacja fellachów przestaje być podmiotem dziejów.

Według Spenglera wszystkie kultury, z których składa się ludzki świat, czeka śmierć powodowana naturalnymi mechanizmami rozwoju rzeczywistości.

Zmierzch Zachodu był jednym z kamieni milowych dwudziestowiecznej humanistyki i ważnym punktem odniesienia dla kilku pokoleń zwolenników koncepcji pluralizmu cywilizacyjnego³⁶. Za najważniejszych kontynuatorów Spenglerow-

³⁵ Por. O. Spengler, *Człowiek i technika. Przyczynek do filozofii życia*, w: tenże, *Historia, kultura, polityka*, s. 73. O poglądach Spenglera na temat konsekwencji rozwoju techniki pisał między innymi Kamil Szymański (por. K. Szymański, *Katastrofizm O. Spenglera i G. Pichta w kontekście filozofii techniki*, „Transformacje” 2016, nr 1-2(88-89), s. 125-129).

³⁶ W Polsce wśród współczesnych Spenglerowi idee katastroficzne odnajdziemy między innymi w myśli socjologów, historyków, twórców i historyków literatury czy filozofów. Florian Znaniecki w *Upadku cywilizacji zachodniej*, pracy z roku 1920, podobnie jak Spengler, wieszczył duże prawdopodobieństwo zagłady kultury wskutek zaniku w niej istotnych wartości i ideałów oraz odwrócenia się jej od elit intelektualnych (zob. F. Znaniecki, *Upadek cywilizacji zachodniej*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2013). Zygmunt Lempicki dostrzegł przejawy degeneracji kultury w narastającej dezindywidualizacji i zagrożeniu twórczej jednostki przez zreifikowaną masę ludzką (zob. Z. Lempicki, *Wybór pism*, t. 1-2, oprac. H. Markiewicz, PWN, Warszawa 1966).

skiej koncepcji dziejów zwykło się uważać brytyjskiego historyka i historiozofa Arnolda J. Toynbeego i amerykańskiego politologa Samuela P. Huntingtona. Obaj, podobnie jak Spengler, hołdowali koncepcji wielości cywilizacji³⁷.

TOYNBEE WIARA W CZŁOWIEKA

W ujęciu Toynbeego, autora głośnego dwunastotomowego dzieła *A Study of History*³⁸, cywilizacja stanowi najmniejszą samotłumaczącą się jednostkę studiów historycznych. Poglądy angielskiego uczonego dalekie są jednak od prezentowanego przez Spenglera determinizmu i konsekwentnego katastrofizmu. Toynbee nie odrzucał idei postępu, który definiował w kategoriach wzbogacania życia duchowego, ludzkości nie utożsamiał zaś wyłącznie z gatunkiem biologicznym. Argumentował na rzecz wolności i podmiotowości człowieka, która w jego przekonaniu stanowiła źródło ruchu dziejowego.

Aby zrozumieć dzieje powszechne, należało zdaniem Toynbeego analizować zmieniające się powoli, niesprowadzalne do siebie cywilizacje, przekraczające uwarunkowania narodowe i polityczne³⁹. Uważał on, że odrębność

W myśli Erazma Majewskiego odnajdujemy bliskie Spenglerowi zakwestionowanie pojęcia ludzkości, ideę nieciągłego, niekumulatywnego charakteru dziejów, będących organicznym procesem narodzin i śmierci izolowanych cywilizacji. (zob. E. M a j e w s k i, *Nauka o cywilizacji. Prolegomena i podstawy do filozofii dziejów*, t. 1, Księgarnia E. Wende i S-ka, Warszawa 1913). Według Mariana Zdziechowskiego zaś objawem kryzysu kultury był zanik wartości sacrum niszczonego przez ateizm i materializm, prowadzący do zezwierzecenia człowieka i dominacji instynktów biologicznych (zob. M. Z d z i e c h o w s k i, *W obliczu końca*, Wydawnictwo Antyk. Marcin Dybowski, b.m.w., 2011; t e n ż e, *Widmo przyszłości. Szkice historyczno-publicystyczne*, Wydawnictwo Antyk. Marcin Dybowski, b.m.w., 2010). Zob też: F. K o n e c z n y, *O wielości cywilizacji*, Capital, Warszawa 2015; S.I. W i t k i e w i c z, *Pożegnanie jesieni*, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2010.

Trudno ze stuprocentową pewnością wskazać, na ile Spengler wszystkich tych myślicieli zainspirował, na ile zaś wątki katastroficzne w ich myśleniu wpisywały się w klimat epoki czy też były jego pochodną. Andrzej Kołakowski zauważa, że oddziaływanie Spenglera na kulturę polską nie przejawiało się w tłumaczeniach jego dzieł ani w obfitości poświęconych im rozpraw naukowych, artykułów, monografii czy polemik, jak miało to miejsce na zachodzie Europy. Jego wpływ na kulturę polską miał raczej charakter wtórny i był następstwem popularności Spenglera w Niemczech oraz w innych krajach Europy Zachodniej i Północnej, a także obu Ameryk (por. A. K o ł a k o w s k i, *Wątki Spenglerowskie w kulturze polskiej*, w: Kołakowski, *Spengler*, s. 131). O wpływie niemieckiego myśliciela na polskich intelektualistów pisał również Władysław Kaniowski (por. W. K a n i o w s k i, *Oswald Spengler – filozof i pisarz polityczny*, Wydawnictwo Politechniki Łódzkiej, Łódź 1997, s. 140-156).

³⁷ Szerzej na temat koncepcji pluralizmu cywilizacyjnego zob. A. P i s k o z u b, *Cywilizacje w czasie i przestrzeni*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 1996.

³⁸ Zob. A. J. T o y n b e e, *A Study of History*, t. 1-12, Oxford University Press, Oxford 1934-1961.

³⁹ Por. J. M a r z ę c k i, *Przedmowa*, w: A.J. Toynbee, *Studium historii (skróty dokonany przez D.C. Somervella)*, tłum. J. Marzęcki, PIW, Warszawa 2000, s. 5-12.

cywilizacji zależy głównie od czynników natury duchowej. W dziejach cywilizacji dostrzegał etapy załamania, schyłku i upadku. Inaczej niż Spengler, dopuszczał jednak możliwość kontaktów między cywilizacjami i ich wzajemne oddziaływanie na siebie. W jego przekonaniu cywilizacje nie były izolowanymi całościami czy samotnymi wyspami, ale rozwijały się w kontakcie z innymi. Brytyjski historyk nie wykluczał nawet możliwości „stapiania się” cywilizacji⁴⁰.

Zdaniem Toynbeeego cywilizacje powstawały w wyniku działania mechanizmu wyzwań i odpowiedzi udzielanych na te wyzwania. Myśliciel wyróżniał trzy generacje cywilizacji. Cywilizacje najstarsze (pierwszego pokolenia) wyłoniły się z mutacji społeczności pierwotnych. Drugie pokolenie cywilizacji powstało na ich gruzach i odeszło już w przeszłość. Cywilizacje współczesne (zachodnia, chrześcijaństwa prawosławnego, muzułmańska, hinduska i daleko-wschodnia) to cywilizacje trzeciej generacji. W rozwoju historycznym (w dziejach świata) Toynbee wyróżnił dwadzieścia jeden cywilizacji „pełnych”, trzy nie w pełni wykształcone („poronione”) oraz sześć wstrzymanych w rozwoju. Każda z analizowanych przez niego cywilizacji przechodziła określony tor rozwojowy, który obejmował: (1) genezę danej cywilizacji (przejście społeczeństw od stanu statycznego do twórczej aktywności), (2) jej wzrost (czyli fazę rozwoju, w której potrafi ona sprostać zewnętrznym wyzwaniom), (3) załamanie (wywołane brakiem adekwatnej odpowiedzi na pojawiające się wyzwania), (4) dezintegrację, będącą procesem dwufazowym (obejmującym czas zaburzeń i państwa uniwersalnego), (5) rozkład (upadek imperium i wkroczenie na jego teren proletariatu zewnętrznego)⁴¹. Nie każda cywilizacja musiała jednak upaść – Toynbee odrzucał istnienie praw, którym człowiek musiałby się bezwzględnie podporządkować. Trend rozwojowy cywilizacji, uwidaczniający się w cyklu wyzwań i odpowiedzi, nie jest jego zdaniem obiektywną prawidłowością, a jedynie możliwością⁴². Dzieje ludzkości historyk przedstawia za pomocą figury wznoszącej się spirali. Z jednej strony cywilizacje powielają cykle narodzin, wzrostu, załamania, dezintegracji i rozkładu, z drugiej zaś całościowy rozwój człowieka zmierza do osiągnięcia „duchowego odrodzenia”⁴³.

Brytyjski uczyony podzielał przekonanie o kryzysie kultury zachodniej, nie był jednak konsekwentnym katastrofistą. Z upadku minionych cywilizacji nie wyciągał wniosku, iż każda kolejna podzieli ich los. Przyznawał, że cywili-

⁴⁰ Por. A.J. T o y n b e e, *Studium historii (skrót dokonany przez D.C. Somervella)*, s. 599-658.

⁴¹ Model ten skonstruowany został przez Toynbeeego w oparciu o jego studia nad dziejami cywilizacji helleńskiej (por. A.J. T o y n b e e, *Hellenizm. Dzieje cywilizacji*, tłum. A. Piskozub, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2022).

⁴² Por. t e n ż e, *Studium historii (skrót dokonany przez D.C. Somervella)*, s. 69.

⁴³ A. K o w a l s k a, *Wybrane koncepcje badań cywilizacji*, „The Polish Journal of the Arts and Culture” 2012, nr 3, s. 27.

zacje bywają zagrożone, sądził jednak, że żadna z nich nie jest nieodwołalnie skazana na zagładę. W odróżnieniu od Spenglera twierdził, że człowiek ma wolną wolę i do pewnego stopnia może kształtować swój los. Na gruncie jego teorii czynnikiem rozwoju cywilizacji jest ludzka aktywność poszukująca adekwatnej odpowiedzi na wyzwania stawiane przez środowisko. Cywilizacja istnieje tak długo, jak długo ludzie znajdują w jej ramach adekwatne odpowiedzi na owe wyzwania. Utrata przez nią tej zdolności pociąga za sobą stagnację, a następnie kryzys. Zdaniem Toynbeego cywilizacja wymaga przywództwa duchowego, wskazujących drogę elit twórczych, za którymi będą mogły podążać masy. Warunkiem rozkwitu cywilizacji są harmonijne relacje między masami a elitą. Cywilizacja pozostaje zdolna do życia tylko wtedy, gdy potrafi odpowiadać na wyzwania płynące ze świata. Jeśli brak w niej jednostek twórczych lub też utraciły one zdolność duchowego przywództwa, cywilizacja staje na progu upadku. Jej społeczność, zespolona dotąd wokół ideałów i wartości, rozpada się na dominującą mniejszość (tworzoną przez elity czasów rozwoju, które do tej pory wносиły duchowy i intelektualny wkład w życie zbiorowości), proletariatu wewnętrznego i proletariatu zewnętrznego⁴⁴. Słowo „proletariat” nie oznaczało dla Toynbeego klasy robotniczej – używał go w rozumieniu łacińskim: „proletarius” to ten, który nie wnosi do wspólnoty niczego poza swoim potomstwem.

Inaczej niż niemiecki myśliciel, Toynbee przekonany był o możliwości uratowania cywilizacji zachodniej przed upadkiem. Szansę na to upatrywał w religii, która – jak sądził – jest w stanie przechować zarodek cywilizacji, a tym samym przerwać kołowrót historii⁴⁵. Angielski historyk rozwijał wizję ogólnoludzką wspólnoty sakralnej, która wyłonić się może po upadku cywilizacji trzeciej generacji. Był również przekonany, że drogę do ocalenia cywilizacji Zachodu stanowią solidarność i odnalezienie jedności duchowej, a przed powielaniem błędów popełnianych w przeszłości może uchronić ją również wysoki poziom wiedzy historycznej. Toynbee bronił podmiotowości człowieka i jego zdolności kształtowania biegu dziejów.

HUNTINGTON KU AUTONOMII KULTUR

Amerykański politolog Samuel Huntington, autor ważnego dla schyłku dwudziestego stulecia dzieła *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*

⁴⁴ Por. P. Skudrzyk, *Losy cywilizacji według Arnolda Toynbeego*, Towarzystwo Zachęty Kultury, Katowice 1992, s. 3-5.

⁴⁵ Por. M. Kowalik, *Arnold Toynbee. Zagrożenia i perspektywy Zachodu*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska” 37(2002) nr 4, s. 74.

wego⁴⁶, poszukiwał skutecznego narzędzia, które pozwoliłoby ująć dynamikę procesów zachodzących w polityce globalnej po zakończeniu zimnej wojny. Historię ludzkości Huntington postrzegał podobnie jak Spengler i Toynbee: uważał, że cywilizacje stanowią największą w sensie zakresu jednostkę taksonomiczną dziejów. W jego przekonaniu cywilizacje stały się też najważniejszym podmiotem układów politycznych wyłonionych po upadku komunizmu. Huntington definiował cywilizację jako „najwyższy kulturowy stopień ugrupowania ludzi i najszerszą płaszczyznę kulturowej tożsamości, ponad którą jest już to, co odróżnia człowieka od innych gatunków”⁴⁷. Twierdził, że stanowi ona zbiór wartości, norm, instytucji, sposobów myślenia, do których kolejne pokolenia przywiązywały podstawowe znaczenie. W obrębie jednej cywilizacji wspólne są: krew, język, religia i styl życia. Amerykański uczyony postrzegał cywilizacje jako śmiertelne, ale i długowieczne, mające wzloty i upadki. Jako najdłużej trwające zrzeszenia ludzkie, cywilizacje ewoluują i adaptują się do zmieniających się warunków życia. Według Huntingtona cywilizacje stanowią organizmy kulturowe, nie zaś polityczne. Na cywilizację może składać się jedna lub więcej jednostek politycznych. W rozwoju historycznym w skład większości cywilizacji wchodziło kilka państw. Będąc zwolennikiem pluralizmu cywilizacyjnego, Huntington wyróżniał osiem kręgów cywilizacyjnych: zachodni, chiński, japoński, muzułmański, hinduski, słowiańsko-prawosławny, latynski i afrykański⁴⁸. Podstawę cywilizacyjnego zróżnicowania stanowią jego zdaniem założenia filozoficzne, systemy wartości, religie, obyczaje, stosunki społeczne i światopoglądy. Podobnie jak Spengler, Huntington negował istnienie wspólnoty ogólnoludzkiej i cywilizacji uniwersalnej.

Cywilizacja zachodnia, którą amerykański uczyony opisywał jako cechującą się przywiązaniem do dziedzictwa starożytności, religii katolickiej i protestanckiej, języków europejskich, rozdziału władzy świeckiej i duchownej, rządów prawa, pluralizmu społecznego i indywidualizmu, podlega w jego przekonaniu identycznym przemianom jak pozostałe cywilizacje. Może ona stopniowo zanikać, może też doświadczać okresów odrodzenia i zdolna jest odwrócić proces swojego słabnięcia. Podobnie jak Spengler i Toynbee, Huntington dostrzegał kryzys cywilizacji zachodniej, za którego przejaw uznawał kurczenie się jej terytorium, a także jej potencjału ekonomicznego i demogra-

⁴⁶ Zob. S. Huntington, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, tłum. H. Janowska, Muza, Warszawa 2011.

⁴⁷ Tamże, s. 46.

⁴⁸ Por. tamże, s. 54-59. Wedle Huntingtona państwo reprezentuje zasadniczo jedną cywilizację, chociaż występują także kraje rozszczerzone, przez które biegną linie podziałów międzycywilizacyjnych, oraz kraje znajdujące się na rozdrożu, w przypadku których kultura dominująca stanowi o ich przynależności do określonej cywilizacji, lecz ich przywódcy pragną, by kraj znalazł się w obrębie innej (por. tamże, s. 225-254).

ficznego. Wskazywał, że ekspansja Zachodu trwała nieprzerwanie od roku 1500. Od tego czasu wchodził on w relacje z innymi cywilizacjami na zasadzie podporządkowywania ich sobie i dominacji nad nimi. Pozycja Zachodu zaczęła relatywnie słabnąć od końca lat dwudziestych dwudziestego stulecia, kiedy to rozpoczął się powolny i rozłożony w czasie proces „odwrotu Zachodu”, polegający między innymi na obniżeniu jego atrakcyjności kulturowej⁴⁹.

Dostrzegając kryzys kultury zachodniej, systematycznie tracącej wpływy w świecie współczesnym, amerykański politolog stwierdzał, że lansowana przez kraje pozostające pod jej wpływem strategia westernizacji i modernizacji (narzucania jednego uniwersalnego modelu ludzkiej społeczności) poniosła fiasko. Pomimo ujednoczenia modeli gospodarczych i politycznych, we współczesnym świecie następował rozwój alternatywnych wzorców organizacji życia społeczno-kulturowego. Huntington przekonywał, że cywilizacja zachodnia nie stanowi już centrum, wokół którego funkcjonować będą kultury peryferyjne, poszczególne społeczności będą bowiem dążyć do wyraźnego artykułowania swojej odrębności i tożsamości. Myśliciel piętnował arogancję Zachodu, jego uzurpację do przewodzenia ludzkości, niesłuszne przekonanie o uniwersalizmie kultury zachodniej. Zasadnicze z punktu widzenia przyszłości jej cywilizacji powinno być jego zdaniem powstrzymanie wewnętrznych procesów rozkładu (na które wpływ mają: przestępczość, narkomania, spadek wzajemnego zaufania, upadek ethosu pracy czy osłabienie aktywności intelektualnej). W tym celu państwa-ośrodki cywilizacji Zachodu muszą dokonać odnowy moralnej i utrzymać techniczną oraz militarną przewagę nad innymi cywilizacjami⁵⁰.

Paradygmat cywilizacyjny Huntingtona stanowi jeden ze sposobów ujęcia świata wielobiegowego. Pesymizm tej teorii przejawia się w konstatacji, że stosunki między cywilizacjami nie będą nigdy bliskie, a podłoża napiętych relacji między nimi dostarczają zróżnicowane wzorce kulturowe. Konflikty pojawiają się najczęściej na styku cywilizacji, między państwami sąsiadującymi, a należącymi do różnych kręgów cywilizacyjnych, na przykład między muzułmanami a nie-muzułmanami. W wyniku konfliktu cywilizacyjnego może dojść do zjednoczenia się państw tego samego kręgu kulturowego przeciw innemu, co skutkować może wojną globalną. Uczony nie wykluczał jednak możliwości dialogu i twierdził, że chociaż nie musi on okazywać się łatwy, przynosić może obustronne korzyści⁵¹.

Huntington nie był konsekwentnym katastrofistą na miarę Spenglera. Nie traktował zderzenia cywilizacji jako nieuchronnego następstwa zróżnicowania

⁴⁹ Por. tamże, s. 121-137.

⁵⁰ Por. tamże, s. 535-551.

⁵¹ Por. tamże, s. 569.

kultur i religii. Zderzenie cywilizacji stanowi w jego przekonaniu zagrożenie o charakterze potencjalnym, przeciwko któremu istnieje jednak swoiste antidotum: budowa nowego ładu światowego, opartego na pluralizmie cywilizacyjnym. Huntington przekonywał o możliwości uniknięcia zderzenia cywilizacji, a drogę ku temu zapewnia, jak sądził, rezygnacja przez kulturę Zachodu z narzucania innym cywilizacjom jej własnego modelu organizacji społeczeństwa oraz rezygnacja państw zachodnich z podejmowania interwencji w przypadku konfliktów w innych kulturach – myśliciel zalecał tolerancję wobec ich odmienności. Pisał: „Dla każdego zatem, kto zmierza do zrozumienia świata współczesnego [...], bardzo «rentownym» zadaniem jest umieć rozróżnić na mapie świata istniejące dziś cywilizacje, określać ich granice, wyznaczać ich ośrodki i peryferie, prowincje i powietrze jakim się w nich oddycha, szczególne i ogólne «formy», jakie w nich żyją i łączą się. Jeśli się to pominie, ileż klęsk czy błędów w perspektywie”⁵². Wskazywał też na konieczność odrodzenia religijnego cywilizacji Zachodu. W jego przekonaniu religia mogła wypełnić próżnię po załamaniu się ideologii⁵³.

Wedle Huntingtona porozumienie między cywilizacjami jest możliwe⁵⁴ i Zachód nie musi upaść. Nadzieję wiązał z powrotem do tradycyjnych wartości i z rewitalizacją kultury zachodniej⁵⁵, która dysponuje siłami zdolnymi dokonać odnowy.

*

Porównując historiozoficzne poglądy Spenglera, Toynbeego i Huntingtona, myślicieli reprezentujących różne epoki i pokolenia w obrębie tego samego kręgu cywilizacyjnego, dostrzeżemy łączące ich podobieństwa, jak również różnice. Wszyscy trzej byli przedstawicielami pluralizmu cywilizacyjnego, katastrofizmu i pesymizmu historiozoficznego. O ile jednak Spengler reprezentował katastrofizm totalny (nawiązując do typologii zaproponowanej przez Gawora, można jego myślenie określić mianem katastrofizmu konsekwentnego) i sądził, że zagłada wielkich kultur stanowi proces nieodwracalny, o tyle poglądy Toynbeego i Huntingtona wpisują się w nurt katastrofizmu partykularnego (alternatywnego). Myśliciele ci koncentrowali się bowiem na ukazywaniu i przewidywaniu zagrożeń cywilizacyjnych, starali się też wskazywać na

⁵² Tamże, s. 40.

⁵³ Por. tamże, s. 536-538.

⁵⁴ Por. tamże, s. 488.

⁵⁵ Zob. P. Świeżak, *Samuel Huntington: Prorok czy podpalacz?*, w: *Zderzenie cywilizacji. Sąd nad teorią Samuela Huntingtona*, red. P. Marczewski, P. Świeżak, Portal Spraw Zagranicznych, Warszawa 2006, s. 11-45.

sposoby ratunku cywilizacji Zachodu. Spengler był finitystą i traktował dzieje jako biologistycznie zdeterminowany proces rozwoju i zmiany. Zmierzch, a następnie upadek cywilizacji postrzegał zatem jako analogiczną do praw natury konieczność dziejową. Toynbee wskazywał natomiast, że trend rozwojowy cywilizacji nie stanowi obiektywnej prawidłowości, a jedynie możliwość. Człowiek ma wpływ na kreowanie swojej przyszłości, wolność realnie istnieje. Możliwość uratowania cywilizacji upatrywał Toynbee w religii, która zdolna jest do przechowania w sobie jej zarodka. Huntington zaś, pisząc o trudnych relacjach między cywilizacjami, ich zderzeniach i wzajemnych konfliktach, nie wykluczał dialogu ani porozumienia. Ratunek dla kultury Zachodu dostrzegał w odnowie moralnej, powrocie do tradycyjnych wartości i postawie tolerancji wobec innych. Znaczne nadzieje wiązał również z odbudową życia religijnego. W jego przekonaniu w świecie postzimnowojennym miejsce ideologii powinna zająć religia.

Katastrofizm Toynbeego i Huntingtona miał zatem charakter prognostyczno-ostrzegawczy. Obaj myśliciele, mimo tragedii, jakie przyniósł ze sobą wiek dwudziesty, a w szczególności okres drugiej wojny światowej i dwubiegunowy podział świata będący jej konsekwencją, w przeciwieństwie do Spenglera dopuszczali w swoich wizjach optymizm dotyczący przyszłości. Być może ich postawa intelektualna była skutkiem bolesnych doświadczeń wojennych, po których ludzkość potrafiła się jednak podnieść. Niosący nadzieję katastrofizm alternatywny nie odbierał energii ani wiary w sprawczość człowieka. Z jednej strony rysował zagrożenia, przed jakimi staje kultura Zachodu, i nie pozwalał ludzkości popaść w samozadowolenie, z drugiej zaś wskazywał obszary, w których mimo wszystko można szukać ratunku. Kontakty między odmiennymi kulturami i cywilizacjami, mimo trudności jakie się z nimi wiążą, stanowią, według obu tych myślicieli, wielką wartość.

Dziś, w obliczu narastającego zagrożenia militarnego, migracji i zmian klimatycznych, potęgowanych przez rabunkową gospodarkę człowieka, coraz większą popularność zyskuje filozofia zrównoważonego rozwoju. Jej elementem jest koncepcja poszerzania przestrzeni dialogu między kulturami i cywilizacjami, twórcze integrowanie ich elementów, co umożliwić ma wymianę międzykulturową oraz zachowanie własnej tożsamości. Tym samym możliwe wydaje się przezwyciężenie Spenglerowskiego fatalizmu⁵⁶.

⁵⁶ Por. np. T. Stępień, *Kultura i technika na podstawie sporu o koncepcję Kosmos Atheos Oswalda Spenglera*, „The Polish Journal of the Arts and Culture” 2013, nr 2(5), s. 251; L. Gawor, *Idea zrównoważonego rozwoju w kontekście historiozoficznym*, „Problemy Ekorozwoju” 2(2007) nr 2, s. 24n.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Augustyn, *O Państwie Bożym*. Translated by Wiktor Kornatowski. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1977.
- Czarnecki, Zdzisław J. "Kryzys optymizmu historycznego: Studium przewodnich idei." In *W kręgu pesymizmu historycznego: Studia nad nowożytnymi filozofiami historii*. Edited by Zdzisław J. Czarnecki. Lublin: Wydawnictwo UMCS, 1992.
- Danilevskii, Nikolai. *Russia and Europe: The Slavic World's Political and Cultural Relations with the Germanic-Roman West*. Translated by Stephen M. Woodburn. Bloomington, Indiana: Slavica, 2013.
- Dziadek, Adam. "Katastrofizm – przypadek Anatola Sterna." In *Katastrofizm polski w XIX i XX wieku: Idee, obrazy, konsekwencje*. Edited by Jerzy Fiećko, Jens Herlth, and Krzysztof Trybuś. Poznań: Wydawnictwo „Poznańskie Studia Polonistyczne,” 2014.
- Gawor, Leszek. "Idea zrównoważonego rozwoju w kontekście historiozoficznym." *Problemy Ekorozwoju* 2, no. 2 (2007): 19–25.
- . *Katastrofizm w polskiej myśli społecznej i filozofii 1918-1939*. Lublin: Wydawnictwo UMCS, 1999.
- . "Próba typologii myśli katastroficznej." *Kultura i Wartości*, no. 13 (2015): 9–26.
- Hertl, Jens. "Nad przepaścią historii: Wątki katastroficzne w retoryce mesjanizmu polskiego." *Pamiętnik Literacki* 102, no. 1 (2011): 77–91.
- Huntington, Samuel. *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*. Translated by Hanna Jankowska. Warszawa: Muza, 2011.
- Jastrzębska, Grażyna. "Człowiek w obliczu katastrofy: Antropologia filozoficzna teorii katastroficznych." In *Zagadnienia historiozoficzne*. Edited by Jakub Litwin. Wrocław: Ossolineum, 1977.
- Kaniowski, Władysław. *Oswald Spengler – filozof i pisarz polityczny*. Łódź: Wydawnictwo Politechniki Łódzkiej, 1997.
- Kapelus, Magdalena, ed. *Mity sumeryjskie: Antologia literatury mezopotamskiej*. Translated by Krystyna Szarzyńska. Warszawa: Agade, 2000.
- Kołąkowski, Andrzej. "Metafizyka – historiozofia – filozofia kultury." In Kołąkowski, *Spengler*. Warszawa: Wiedza Powszechna, 1981.
- . "Wątki Spenglerowskie w kulturze polskiej." In Kołąkowski, *Spengler*. Warszawa: Wiedza Powszechna, 1981.
- Koneczny, Feliks. *O wielości cywilizacji*. Warszawa: Capital, 2015.
- Kowalik, Małgorzata. "Arnold Toynbee: Zagrożenia i perspektywy Zachodu." *Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska* 37, no. 4 (2002): 63–78.
- Kowalska, Agnieszka. "Wybrane koncepcje badań cywilizacji." *The Polish Journal of the Arts and Culture* 3, no. 3 (2012): 13–54.
- Kuderowicz, Zbigniew. *Filozofia dziejów*. Warszawa: Wiedza Powszechna, 1983.
- Łempicki, Zygmunt. *Wybór pism*. Vols. 1–2. Edited by Henryk Markiewicz. Warszawa: PWN, 1966.

- Majewski, Erazm. *Nauka o cywilizacji: Prolegomena i podstawy do filozofii dziejów*. Vol. 1. Warszawa: Księgarnia E. Wende i S-ka, 1913.
- Marzęcki, Józef. "Przedmowa." In Arnold J. Toynbee, *Studium historii (skrót dokonany przez D.C. Somervella)*. Translated by Józef Marzęcki. Warszawa: PIW, 2000.
- Mazurek, Sławomir. *Wątki katastroficzne w myśli rosyjskiej i polskiej 1917-1950*. Wrocław: Fundacja na rzecz Nauki Polskiej and Wydawnictwo Leopoldinum, 1997.
- Nietzsche, Friedrich. *Ecce homo: Jak się staje – kim się jest*. Translated by Leopold Staff. Warszawa: Wydawnictwo Bis, 1989.
- Nietzsche, Friedrich. *Wola mocy: Próba przemiany wszystkich wartości*. Translated by Stefan Frycz and Konrad Drzewiecki. Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa, 2006.
- Piskozub, Andrzej. *Cywilizacje w czasie i przestrzeni*. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, 1996.
- Platon. *Państwo*. Translated by Władysław Witwicki. Warszawa: PWN, 1958.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*. Translated by Henryk Elzenberg. Warszawa: PWN, 1956.
- Schopenhauer, Arthur. *Świat jako wola i przedstawienie*. Vol. 2. Translated by Jan Gawarewicz. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1995.
- Składankowa, Maria. *Mitologia Iranu*. Warszawa: Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, 1989.
- Skudrzyk, Piotr. *Losy cywilizacji według Arnolda Toynbeeego*. Katowice: Towarzystwo Zachęty Kultury, 1992.
- Soin, Maciej. "O pojęciu katastrofizmu historiozoficznego." *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej* 35 (1990): 117–36.
- Spengler, Oswald. "Pesymizm?" Translated by Andrzej Kołakowski. In Spengler, *Historia, kultura, polityka: Wybór pism*. Translated by Andrzej Kołakowski and Jerzy Łoziński. Warszawa: PIW, 1990.
- . "Zadanie filozofii dziejów." Translated by Andrzej Kołakowski. In Andrzej Kołakowski, *Spengler*. Warszawa: Wiedza Powszechna, 1981.
- . *Zmierzch Zachodu: Zarys morfologii historii powszechnej*. Translated by Józef Marzęcki. Warszawa: Aletheia, 2014.
- Stępień, Tomasz. "Kultura i technika na podstawie sporu o koncepcję Kosmos Atheos Oswalda Spenglera." *The Polish Journal of the Arts and Culture*, no. 3 (5) (2013): 233–53.
- Szacki, Jerzy. *Historia myśli socjologicznej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2012.
- Szpakowska, Małgorzata. *Światopogląd Stanisława Ignacego Witkiewicza*. Gdańsk: Polska Akademia Nauk, Komitet Nauk o Literaturze Współczesnej, 1976.
- Szumera, Grażyna. "Historiozofia Oswalda Spenglera a koncepcja filozoficzna Erazma Majewskiego." *Folia Philosophica* 11 (1993): 89–101.

- Szymański, Kamil. "Katastrofizm O. Spenglera i G. Pichta w kontekście filozofii techniki." *Transformacje*, nos. 1–2 (88–89) (2016): 122–41.
- Świeżak, Paweł. "Samuel Huntington: Prorok czy podpalacz?" In *Zderzenie cywilizacji: Sąd nad teorią Samuela Huntingtona*. Edited by Piotr Marczewski and Paweł Świeżak. Warszawa: Portal Spraw Zagranicznych, 2006.
- Toynbee, Arnold J. *A Study of History*. Vols. 1–12. Oxford: Oxford University Press, 1934–1961.
- . *Hellenizm: Dzieje cywilizacji*. Translated by Andrzej Piskozub. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, 2002.
- . *Studium historii (skrót dokonany przez D.C. Somervella)*. Translated by Józef Marzęcki. Warszawa: PIW, 2000.
- Urbaniak, Marcin. *Koncepcja człowieka faustowskiego w filozofii Oswalda Spenglera*. Nowy Sącz: Assembly, 2006.
- Vico, Giambattista. *Nauka nowa*. Translated by Tadeusz Jakubowicz. Warszawa: PWN, 1966.
- Wichrowski, Marek. *Spór o naturę procesu historycznego (od Hebrajczyków do śmierci Fryderyka Nietzschego)*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper, 1995.
- Witkiewicz, Stanisław Ignacy. *Pożegnanie jesieni*. Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa, 2010.
- Zdziechowski, Marian. *Widmo przyszłości: Szkice historyczno-publicystyczne*. n.p.: Wydawnictwo Antyk. Marcin Dybowski, 2010.
- . *W obliczu końca*. n.p.: Wydawnictwo Antyk. Marcin Dybowski, 2011.
- Znanięcki, Florian. *Upadek cywilizacji zachodniej*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2013.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Jolanta KOLBUSZEWSKA – Od fatalizmu do nadziei. Oswald Spengler, Arnold J. Toynbee i Samuel Huntington o zasadach rządzących historią

DOI 10.12887/36-2023-2-142-08

Celem artykułu jest prezentacja elementów katastroficznych obecnych w historiozofii według Oswalda Spenglera, mających wpływ na kształt myśli euroatlantyckiej w dwudziestym stuleciu. Poglądy niemieckiego filozofa kultury wpisywały się w narastającą od połowy dziewiętnastego wieku falę pesymizmu historiozoficznego, któremu sprzyjały: trwający wówczas kryzys ekonomiczny, konflikty klasowe, wojny i rewolucje. W obliczu przemian dotychczasowego ładu społecznego coraz większą popularność zyskiwało przekonanie o opozycji między naturą a kulturą. Jądrem filozofowania o kulturze stało się podanie w wątpliwość wartości postępu i przeświadczenie o kryzysie współczesnego świata. Autor prac *Zmierzch Zachodu* oraz *Człowiek i technika* wieszczył rychły upadek kultury zachodniej. Był przekonany, że nieodłącznymi towarzyszami postępu są zło i regres. Jego koncepcje wpłynęły między innymi na takich

myślicieli, jak Arnold J. Toynbee, autor *Studium historii*, czy Samuel Huntington, znany dzięki pracy *Zderzenie cywilizacji*. Autorka zarysowuje główne wątki historiozofii Spenglera, prezentuje podobieństwa i różnice między jego poglądami a wizjami Toynbeego i Huntingtona, akcentując przewyżczenie przez nich bezalternatywnego, konsekwentnego i totalnego katastrofizmu niemieckiego filozofa.

Słowa kluczowe: filozofia dziejów, pluralizm cywilizacyjny, kryzys zachodniej kultury, katastrofizm

Kontakt: Katedra Historii Historiografii i Nauk Pomocniczych Historii, Wydział Filozoficzno-Historyczny, Uniwersytet Łódzki, ul. Narutowicza 68, 90-136 Łódź
E-mail: jolanta.kolbuszewska@uni.lodz.pl

Jolanta KOLBUSZEWSKA, From Fatalism to Hope: Oswald Spengler, Arnold J. Toynbee, and Samuel Huntington on the Principles of History

DOI 10.12887/36-2023-2-142-08

The aim of the article is to present the catastrophic elements in Oswald Spengler's philosophy of history, which shaped the 20th century Euro-Atlantic ideas. Spengler's ideas reflected the pessimistic attitudes characteristic of the philosophy of history and culture since the mid-nineteenth century. His theoretical pessimism was developed against the background of the ongoing economic crisis, class conflicts, wars and revolutions. The transformation of the existing social order prompted the idea of nature being the opposite of culture. Thus questioning the value of progress, together with the belief that the modern world was in crisis, became the core philosophical ideas of the time. Spengler, the author of *The Decline of the West* and *Man and Technics*, heralded an imminent demise of the Western culture. He advanced the idea that progress is necessarily accompanied by evil and regression. Spengler's philosophy of culture and history influenced thinkers such as Arnold J. Toynbee, the author of *A Study of History*, and Samuel Huntington, known for his *Clash of Civilizations*. The author of the paper outlines the main ideas of Spengler's philosophy of history, and then analyzes the similarities and the differences between his vision and the views of Toynbee and Huntington, respectively. The analysis points out to the fact that both Toynbee and Huntington succeeded in overcoming Spengler's extreme catastrophist attitude.

Keywords: philosophy of history, civilizational pluralism, Western culture crisis, catastrophism

Contact: Catedra Historii Historiografii i Nauk Pomocniczych Historii, Wydział Filozoficzno-Historyczny, Uniwersytet Łódzki, ul. Narutowicza 68, 90-136 Łódź, Poland
E-mail: jolanta.kolbuszewska@uni.lodz.pl