

Tomasz Stępień

## **KULTURA I TECHNIKA NA PODSTAWIE SPORU O KONCEPCJĘ *KOSMOS ATHEOS* OSWALDA SPENGLERA**

Opracowana przez Oswalda Spenglera (1880–1936) koncepcja kultury i cywilizacji oraz jego wizja dziejów powszechnych zawarta w dziele *Der Untergang des Abendlandes* (tom 1 – 1918, tom 2 – 1922) należą do najbardziej kontrowersyjnych pozycji w humanistyce europejskiej XX wieku. Jednocześnie postawione przez niego tezy wywarły głęboki wpływ w kontekście dwudziestowiecznych teorii kultury (por. J. A. Toynbee, S. P. Huntington) jak i po części zdeterminowały percepcję świata zachodniego jako dominującej w wymiarze globalnym cywilizacji technicznej. Celem powyższych rozważań jest przedstawienie Spenglerowskiej koncepcji kultury, cywilizacji oraz techniki jako swoistej herezji wobec samej kultury Zachodu. Przede wszystkim rozwinięta przez niego metafora *kosmos atheos* ukazuje się jako forma herezji filozoficznej i intelektualnej w kontekście zachodniego racjonalizmu poznania i nauki.

## **KULTURA JAKO PRZEDMIOT POZNANIA: POMIĘDZY SUBIEKTYWIZMEM A OBIEKTYWIZMEM**

Pod względem filozoficznym spór o określenie i interpretację kultury jako przedmiotu poznania i nauki wynika przede wszystkim z dwóch odmiennych modeli poznania filozoficznego: 1. model przedmiotowy, tj. „realistyczny”, zorientowany na poznanie rzeczy i obiektywnie istniejącej rzeczywistości, oraz 2. model podmiotowy, „idealistyczny”, opierający poznanie na treściach świadomości. Rozróżnienie to wynikało z nieustannie powracającego

w filozofii problemu określenia ontologicznego, zarazem kulturowego, statusu jednostki oraz zakresu obowiązywania podmiotowości w kontekście kształtowania tożsamości w wymiarze indywidualnym i zbiorowym. Zagadnienie podmiotu i tożsamości dotyczy jednocześnie sporu toczonego o człowieka i kulturę w filozofii nowożytnej i współczesnej. Punktem wyjścia tego sporu jest tak zwany zwrot antropocentryczny, czy subiektywistyczny, zainicjowany przez Kartezjusza i postawiona przez niego problematyka relacji dualistycznej pomiędzy podmiotem i przedmiotem, pomiędzy duchem/duszą i materią/ciałem. Dualizm kartezjański oznaczał w konsekwencji odejście od filozofii klasyczo-chrześcijańskiej oraz ukształtowanie się w ramach filozofii coraz wyraźniejszej dychotomii pomiędzy przedmiotowym (Arystoteles, Tomasz z Akwinu, J. Maritain, E. Gilson) a podmiotowym (m.in. Kartezjusz, Kant) modelem filozofowania.

W filozofii kartezjańskiej relacja pomiędzy poznającym podmiotem a przedmiotem poznania stanowi o możliwości poznania jako takiego. Przy czym sam przedmiot poznania zostaje ujęty jako intencjonalny korelat aktów świadomości (aktów poznania, woli i uczuć). Niepowątpiewalnym punktem wyjścia poznania jest zaś akt refleksji, w którym sam poznający podmiot staje się przedmiotem intencji i poznania. Dla porównania: w przedmiotowym modelu poznania filozoficznego rzecz jako przedmiot poznania dana jest w sposób bezpośredni, przed-refleksyjny i źródłowy oraz bez zapośredniczenia znakowego. W ten sposób omijane są niejako uwarunkowania podmiotowe w akcie poznania, znika również poznawczy dystans i refleksyjna, podmiotowa opozycja, ponieważ sama relacja podmiot – przedmiot jest wtórna poznawczo i czasowo względem bezpośredniego poznania rzeczy. Odwrotnie w podmiotowym modelu filozofowania, w ramach którego już od czasów św. Augustyna w relacji podmiotu do przedmiotu wyraźnie zaznacza się prymat świadomości jako „medium” zapośredniczenia przedmiotowego w akcie poznania. W ten sposób refleksyjny zwrot podmiotu ku sobie samemu staje się punktem wyjścia i odniesienia poznania i myślenia w ogóle. Odwrócona zostaje perspektywa, która miała prowadzić do zwrotu podmiotowego w filozofii, że to podmiot jako świadomość zapośrednicza dane przedmiotowe (Kartezjusz), następnie konstytuuje poznawczo świat przedmiotów (Kant) i nadaje im sens (Husserl): „Cokolwiek jawi się jako tak pojęty przedmiot, już presuponuje obecność podmiotu jako swoistej ontycznej podstawy – racji jego obecności dla nas”<sup>1</sup>. – Podmiotowy model

---

<sup>1</sup> B. Paź, *Subiectum – Obiectum*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. A. Maryniarczyk et al., t. 9, Lublin 2008, s. 249. W kwestii sporu epistemologicznego co do realizmu i idealizmu poznania por. S. Judycki, *Epistemologia XX wieku: przegląd stanowisk*, „Roczniki Filozoficzne”, t. XLVI–XLVII, z. 1 (1998–1999), Lublin 2000, s. 5–67.

filozofowania poddał krytyce Martin Heidegger, podkreślając, że w filozofii podmiotu „dana w jej obrębie przedmiotowość (*Gegegenständlichkeit*) to jedynie zmodyfikowana wersja scholastyczno-kartezjańskiej bytowości (*entitas, Seiendheit*), która miał odkrywać – skrywa to, co jest, czyli bycie (*Sein*)”<sup>2</sup>. Kartezjańskie przeciwstawienie podmiotu i przedmiotu jest zdaniem Heideggera jedynie wyrazem przyjętego przez podmiot w opisie fenomenologicznym oglądu świata. Przeciwstawienie podmiotu i przedmiotu jest genetycznie wtórne względem źródłowego przed-refleksyjnego doświadczenia bytu. W przypadku Kanta i neokantyzmu krytyka Heideggera zanegowała zasadę korelatywizmu, że podmiot jest warunkiem przedmiotu poznania.

Sam model filozofowania podmiotowego sięga swymi korzeniami myśli filozoficznej starożytnych Greków, przede wszystkim początków filozofii krytycznej w ramach idealizmu. Przy czym osią sporu w filozofii greckiej było określenie wartości poznawczej spostrzeżeń zmysłowych, co wynikało z rozbieżności poznawczych tej samej rzeczy. W konsekwencji uznano, że przedmiot poznania jest zależny od poznającego podmiotu, a celem filozofii jest poszukiwanie transcendentálnych warunków przedmiotu. W ten sposób filozofia podmiotu i krytyka poznania zostają oparte na założeniu immanentyzmu, że sam przedmiot poznania pod względem treściowym i bytowym jest zależny od świadomości lub jest z nią identyczny (G. Berkeley, D. Hume). Subiektywizm wyłonił następnie dwa główne nurty idealizmu racjonalistycznego i irracjonalistycznego<sup>3</sup>.

Różnice między podmiotowym a przedmiotowym modelem filozofowania miały doprowadzić do dychotomii, do wewnętrznego rozdarcia samej filozofii, które pod względem poznawczym okazało się niezmiernie „produktywne”, prowadząc do nowej koncepcji nauki i stanowiąc fundament rozwoju współczesnej techniki. Dualizm kartezjański jako zwrot

<sup>2</sup> B. Paź, op. cit., s. 252.

<sup>3</sup> Racjonalizm i idealizm racjonalistyczny (obiektywny) zawiera główne odmiany: 1. idealizm spekulatywny i dogmatyczny z panlogizmem ducha u Spinozy, Fichtego, Schellinga i Hegła; 2. idealizm krytyczny w formie tak zwanego panlogizmu podmiotu i powszechności zasad poznania, co wyrażają między innymi metody analizy idei Kartezjusza, transcendentálne struktury rozumowo-zmysłowe i czasoprzestrzenne Kanta, transcendentálna aktywność świadomości jako immanentnej noezy konstytuującej przedmiot-noemat u Husserla; 3. idealizm spekulatywno-krytyczny jako połączenie panlogizmu z krytyką wiedzy, jak w przypadku Comte’a, Teilharda de Chardina, Whiteheada i Poppera. Irracjonalizm zaś obejmuje sensualizm, woluntaryzm, emotywizm, intuicjonizm ekstacyjny, fideizm epistemologiczny i teologiczny; w konsekwencji subiektywizm irracjonalny prowadził do relatywizmu i konwencjonalizmu poznawczego (począwszy od Protagorasa i Epikura). Por. typologię przedstawioną w: H. Kiereś, *Subiektywizm*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, op. cit., s. 254.

ku podmiotowi, następnie empiryzm brytyjski doby Oświecenia (Locke, Hume) oraz zwrot kopernikański i idealizm transcendentalny (Kant, Hegel) – wszystkie te nurty i szkoły wzmocniły zogniskowanie poznania filozoficznego na podmiocie. Z tego względu już w Oświeceniu pojawiają się nowe zagadnienia filozoficzne, takie jak pierwsze teorie kultury i cywilizacji (G. Vico), pierwsze nowożytnie teorie języka (Herder, W. von Humboldt) oraz ich połączenie, już w filozofii XX wieku, w formie analiz kulturowego i poznawczego znaczenia języka jako jednej z podstawowych form symbolicznych (Cassirer). Jednym z głównych zagadnień filozofii Oświecenia było pytanie o pochodzenie języka i jego naturalną poprawność, to znaczy analiza relacji pomiędzy językiem, myśleniem i społeczeństwem. Podmiot, kultura i język jako przedmiot poznania wyznaczały tym samym rozwój filozofii współczesnej<sup>4</sup>.

W kontekście wchodzenia człowieka w otaczający świat za pośrednictwem języka Cassirer wprowadza określenie symbolicznej dosadności, w której wyraża się podstawowa funkcja języka jako nadawania sensu: „Każda treść wskazuje na całość, a tym samym przedstawia także to, co w danym momencie nie jest bezpośrednio obecne. [...] Język nie służy przedstawieniu lub reprezentacji czegoś, co już jest albo co jest dane niezależnie od niego”<sup>5</sup>. Symboliczna dosadność oraz nadawanie sensu wyrażają funkcję otwierania, przyswajania świata (i kultury) poprzez język, to znaczy „za pomocą języka świat zostaje otwarty jako coś znaczącego [...], język otwiera nam świat i w języku wyraża się nasz stosunek do świata”<sup>6</sup>.

---

<sup>4</sup> Jako przykład może posłużyć pytanie konkursowe Berlińskiej Akademii Nauk i Sztuk Pięknych z 1769 roku: „Czy ludzie, pozostawieni swoim naturalnym zdolnościom, mogliby wymyślić język?” Zob. P. Prechtel, *Wprowadzenie do filozofii języka*, Kraków 2007, s. 62

<sup>5</sup> Ibidem, s. 66

<sup>6</sup> Ibidem, s. 66–67. Zagadnienie języka stało się również osią sporu pomiędzy Cassirerem i Heideggerem w trakcie trwania prowadzonego przez nich Tygodnia Akademickiego w Davos w dniach od 16 marca do 6 kwietnia 1929 roku (Davoser Hochschulwochen). Tłem tego sporu była publikacja pracy Heideggera *Sein und Zeit* (1927), która została uznana jako swoisty triumf ontologii fundamentalnej nad filozofią podmiotu i neokantyzmem. Triumf ten wyrażał się między innymi w radykalnym powrocie czy też zwróceniu się ku człowiekowi jako *Dasein*, do jego bycia w świecie oraz jego konkretnego operowania rzeczami (*Zuhandenheit des Zeugs*). Miejsce dotychczasowych pytań i analiz zogniskowanych wokół poznania zajęła analityka egzystencjalna człowieka (*Daseinsanalytik*) jako bytu zorientowanego ku śmierci, w którym ujawnia się byt jako taki (*Lichtung des Seins*). Jednak sam spór co do języka był tylko pretekstem do namysłu nad całkowicie odmiennymi modelami filozofowania. W wymiarze filozoficznym jest to obustronna, wzajemnie się znosząca krytyka. Cassirer zarzuca Heideggerowi redukcję człowieka do skończonego i doczesnego wymiaru jego egzystencji. Heidegger natomiast podkreśla redukcję filozofii u Cassirera do problematyki poznania, którą następnie eks-

Poprzez analizę języka jako formy symbolicznej Cassirer podejmuje zagadnienie kultury. W eseju *Tragedia kultury*<sup>7</sup> charakteryzuje ukonstytuowanie nowożytnej teorii czy też filozofii kultury poprzez przeciwstawienie dwóch charakterystycznych dla ówczesnej filozofii tez. Pierwszą jest teza Hegla, że „wszystko w historii dzieje się rozumnie”, a drugą sformułowane przez Rousseau oskarżenie sztuk i nauk jako produktów „kultury”, ponieważ, jak stwierdza Cassirer:

Oslabiają one i rozpieszczają człowieka pod względem obyczajowym, a pod względem fizycznym nie zaspokajają jego potrzeb, lecz miast tego wzbudzają w nim tysiące niezaspokojonych pragnień. Wszystkie wartości kultury [zdaniem Rousseau] są fantomami, których musimy się wyrzec<sup>8</sup>.

Musimy się ich wyrzec na rzecz radykalnego powrotu do natury. Tym samym Rousseau jako pierwszy, zdaniem Cassirera, „wstrząsnął posadami osiemnastowiecznego racjonalizmu”<sup>9</sup>. Francuski myśliciel, co podkreśla Cassirer, wywarł paradoksalnie wpływ na kantowski racjonalizm, w którym odrzucony zostaje ówczesny eudajmonizm na rzecz swoistego powrotu do czystego rozumu. Cassirer tak charakteryzuje ten zwrot:

Przeznaczenie [człowieka] bowiem nie leży w tym, co zmysłowe [czyli w powrocie do natury], lecz w tym, co inteligibilne. Tym, co kultura obiecuje człowiekowi, i tym, co może mu jedynie dać, nie jest szczęście, lecz „bycie godnym szczęścia”<sup>10</sup>.

W konsekwencji u Kanta celem kultury, jak zauważa Cassirer:

[...] nie jest urzeczywistnienie szczęścia na ziemi, lecz urzeczywistnienie wolności, prawdziwej autonomii, która nie oznacza technicznego panowania człowieka nad przyrodą, lecz moralne panowanie nad sobą samym<sup>11</sup>.

---

trapoluje on czy to w formie antropologii, czy też filozofii kultury, co oznacza, zdaniem Heideggera, w efekcie rezygnację z pytania o byt, a tym samym z pytania o człowieka. Heidegger dąży zaś do radykalnej konfrontacji człowieka jako *Dasein* z własnym przeznaczeniem: „aus dem faulen Aspekt eines Menschen, der bloß die Werke des Geistes benutzt, gewissermaßen den Menschen zurückzuwerfen in die Härte des Schicksals”. Zob. *Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger*, [w:] M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt/Main 1973, s. 263. Por. K. Gründer, *Cassirer und Heidegger in Davos 1929*, [w:] *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, Hg. H.-J. Braun, H. Holzhey, E. W. Orth, Frankfurt am Main 1989.

<sup>7</sup> Por. E. Cassirer, *Tragedia kultury*, [w:] idem, *Logika nauk o kulturze. Pięć studiów*, tłum. wstęp i oprac. P. Parszutowicz, Kęty 2011, s. 121–143.

<sup>8</sup> E. Cassirer, *Tragedia kultury*, op. cit., s. 121.

<sup>9</sup> Ibidem.

<sup>10</sup> Ibidem.

<sup>11</sup> Ibidem, s. 121–122.

W ten sposób w procesie kształtowania filozofii nowożytnej pojawia się dylemat racjonalnego poznania jak i oceny skutków historii, kultury, w końcu techniki. Tłem tego dylematu były zachodzące zmiany społeczne. Georg Simmel w eseju *Pojęcie i tragedia kultury* z 1911 roku mówi w tym kontekście o „dialektycznej strukturze świadomości kultury”: „Postęp kultury ciągle obdarowuje ludzkość nowymi darami; ale pojedynczy podmiot czuje się w coraz większym stopniu wykluczony z ich używania”<sup>12</sup>. W tym sensie „tragedia kultury” ukazuje się jako dialektyczna struktura świadomości kultury:

[...] pozornemu wejrzeniu w siebie (*Verinnerlichung*), które kultura nam obiecuje, zawsze towarzyszy rodzaj samowyrzeczenia (*Selbstentäußerung*). Między ‘duszą’ i ‘światem’ istnieje stale napięta relacja, która grozi w końcu tym, że stanie się relacją całkowicie antyetyczną. Człowiek nie może uzyskać dostępu do świata duchowego, nie szkodząc tym samym swojej duszy. Życie duchowe polega na ciągłym postępie; życie psychiczne na coraz głębszym nakierowaniu na samego siebie. Dlatego też cele i drogi ‘ducha obiektywnego’ nie mogą być nigdy takie same, jak cele i drogi subiektywnego życia<sup>13</sup>.

## SPÓR O WIZJĘ KULTURY I CYWILIZACJI OSWALDA SPENGLERA

Przedstawiona przez Georga Simmela i Ernsta Cassirera „tragedia kultury” jest wyrazem dominującego w pierwszych dekadach XX wieku pesymizmu kulturowego, który miał stać się głównym motywem dzieła Oswalda Spenglera *Der Untergang des Abendlandes*. Jednocześnie poprzez analizy Cassirera docieramy do specyfiki koncepcji kultury, cywilizacji i historii rozumianych przez Spenglera jako powtarzający się schemat procesu dziejowego. Analiza głównych tez Spenglera ogniskuje się wokół trzech zasadniczych aspektów: 1. Aspekt teoretyczno-metodologiczny, to znaczy kwestia metody lub bardziej jej braku jako wyraz świadomego zanegowania przez Spenglera obowiązującego kanonu poznania i uprawiania nauki w tradycji świata zachodniego<sup>14</sup>. 2. Aspekt historyczny (powszechno-dziejowy) wyrażony w Spenglerowskiej wizji dziejów powszechnych poprzez zasady analogii i symultaniczności. 3. Aspekt społeczno-kulturowy obejmujący następujące elementy: a) ograniczenie perspektywy analizy społeczeństwa

<sup>12</sup> Ibidem, s. 123.

<sup>13</sup> Ibidem.

<sup>14</sup> Por. krytykę Spenglera przedstawioną przez Cassirera: idem, *Der Mythos des Staates*, Frankfurt/Main 1994, s. 378–384.

do wręcz biologicznego wymiaru „tu i teraz” danej kultury i jej teraźniejszości; b) zagadnienie relacji i wzajemnych uwarunkowań zachodzących pomiędzy kulturami/cywilizacjami a religiami oraz postulowana przez Spenglera marginalizacja opatrności na rzecz fatum, bliżej nieokreślonego, niepoznawalnego i irracjonalnego przeznaczenia; c) zawarta w dziele Spenglera diagnoza upadku Zachodu z cywilizacją technologiczną jako współczesna forma „fellachizmu”, co odnajdujemy w postmodernistycznym motywie nomadyzmu. – Te trzy aspekty (naukowo-teoretyczny, historyczny i społeczno-kulturowy) ukazują dzieło Spenglera jego wizję kultury i historii stanowiącą swoistą herezję wobec ukształtowanego kanonu nauki i kultury świata zachodniego. Faktem pozostaje, że Spengler przekroczył ukonstytuowane granice nauki i poznania racjonalnego, rzucając tym samym wyzwanie dotychczasowej tradycji. Jednocześnie jego wizja dziejów powszechnych podważała dotychczasowe schematy obowiązujące w myśli filozoficznej Zachodu.

Dyskusja na temat dzieła Spenglera zogniskowała się przede wszystkim wokół kwestii wzajemnych uwarunkowań pomiędzy kulturami i religiami. Do najważniejszych kontynuatorów spenglerowskiej wizji dziejów powszechnych można zaliczyć brytyjskiego teoretyka kultury i historii Arnolda Josepha Toynbee’ego (1889–1975) oraz Samuela P. Huntingtona (1927–2008). Do głównych krytyków Spenglera i jego wizji *kosmos atheos* należy niemiecki filozof kultury, twórca porównawczej nauki o cywilizacjach (*Vergleichende Kulturwissenschaft*) – Anton Hilckman (1900–1970)<sup>15</sup>. Jednocześnie jako alternatywa dla Spenglerowskiego irracjonalizmu ukazuje się wspomniana powyżej teoria kultury, czy raczej logika nauk o kulturze Cassirera (1874–1945). Zaś do najważniejszych elementów krytyki spenglerowskiej wizji kultury i historii, przedstawionej przez Hilckmana, możemy zaliczyć:

1. Biologizm. Według Spenglera kultura/cywilizacja znajduje się w niestannym, zarazem ściśle zdeterminowanym, procesie rozwoju i zmiany, odpowiednio do okresu życia każdego organizmu. Proces ten jest jednocześnie zamknięty w niezmiennym rytmie tysiąclecia, w którym zawarte są te same etapy rozwoju dla wszystkich kultur. Spengler postrzega społeczeństwo jako roślinę, historia staje się w tej perspektywie

---

<sup>15</sup> Z zakresu teorii kultury do najważniejszej pracy Hilckmana należy zbiór esejów: A. Hilckman, *Die Wissenschaft von den Kulturen. Ihre Bedeutung und ihre Aufgaben. Gesammelte Aufsätze und Vorträge*, Archiv für Vergleichende Kulturwissenschaft, Band 2, Meisenheim am Glan 1967. Zwieńczeniem jego teorii kultury i koncepcji porównawczej nauki o cywilizacjach jest filozofia sensu i wolności, por. idem, *Vom Sinn der Freiheit und andere Essays*, Trier 1959.



biologią, a przyczynowość zostaje zastąpiona analogią. Analogia jawi się jako główna kategoria historiozofii, jako jedyny adekwatny środek do ujęcia różnorodnych i jednocześnie podobnych przejawów życia w historii poszczególnych kultur/cywilizacji. Znajduje to swoje przełożenie w pismach politycznych Spenglera, w jego darwinizmie społecznym, uzupełnionym przez ideologię socjalizmu i mesjanizmu państwa niemiecko-pruskiego.

2. Irracjonalizm. Doktryna Spenglera jest negacją nauki jako takiej; przedmiotem jego doktryny jest „życie”, które nie zna i nie zawiera nic „naukowego”, ponieważ zostaje ujęte przez niego wyłącznie jako przejaw pojedynczych faktów, nie potrzebuje więc ani metody, ani nauki. Oznaczało to odrzucenie racjonalności, naukowości oraz wszelkiej formy ogółu, co prowadziło do nominalizmu i braku możliwości istnienia prawdy powszechnej. W konsekwencji niemożliwa jest analiza naukowa, a poznanie zostaje oparte wyłącznie na instynktach, uczuciach i intuicji jako tak zwany takt fizjognomiczny (*physiognomischer Takt*). Centralnym pojęciem jest antyracjonalne przeznaczenie (*Schicksalsgedanke*). W tym sensie, jak zauważa Hilckman, doktryna Spenglera jest nie tyle nienaukowa, lecz antynaukowa („non pas seulement non-scientifique, mais anti-scientifique”<sup>16</sup>). Myśliciel podkreśla wręcz irracjonalizm swej koncepcji kultury i historii, jego celem nie jest prawda, lecz jedynie ujęcie faktu życia; metodą nie jest systematyka i analiza, lecz wyłącznie intuicja.

3. Relatywizm i agnostycyzm. Relatywizm Spenglera nie wynika wyłącznie z faktu różnorodności kultur, bowiem jest to relatywizm filozoficzny, jego agnostycyzm i sceptycyzm prowadzą a priori do negacji możliwości prawdy. Każda prawda jest zrelatywizowana do miejsca i czasu jej występowania w ośmiu różnych kulturach/cywilizacjach. Historia jako taka stoi więc poza prawdą i fałszem, jedynym kryterium historii jest konieczność<sup>17</sup>.

4. Aprioryzm i ateizm. Sceptycyzm, agnostycyzm i relatywizm zostają dopełnione przez aprioryzm, wszystkie te elementy tworzą swoistą spenglerowską dogmatykę. Aprioryzmem jest przede wszystkim założenie

---

<sup>16</sup> Idem, *Oswald Spengler*; [w:] *Les grands courants de la pensée mondiale contemporaine*, Vol. VI, s. 1415–1443, Milano 1964, s. 1427. Spengler podkreśla: „Das Leben besitzt nichts Allgemeines und nichts Wissenschaftliches. Jede Zeile, die nicht geschrieben ist, um den tätigen Leben zu dienen, scheint mir überflüssig”. Zob. O. Spengler, *Reden und Aufsätze*, München 1937, s. 64.

<sup>17</sup> Por. O. Spengler, *Untergang des Abendlandes*, Band I, München 1923, s. 33, 56, 63; por. idem, *Reden und Aufsätze*, op. cit., s. 69.



biologizmu, które nie wynika z analizy historycznej, lecz jest presupozycją a priori: kultury/cywilizacje są organizmami najwyższego rzędu, te same prawa determinują życie roślin, zwierząt i człowieka. Spengler w swej doktrynie jest antagonistą Condorceta, teoretyka nieskończonego postępu. W tej mierze, w jakiej Spengler jest pesymistą, Condorcet jest optymistą. Antagonizm ten jest jednak przy głębszej analizie pozorny, dotyczy bowiem wniosków końcowych. Spenglera i Condorceta, jak zauważa Hilckman, w rzeczywistości więcej łączy, niż dzieli. Obydwu charakteryzuje z jednej strony łatwość przyjmowania apriorycznych założeń-dogmatów (postęp *vel* upadek), z drugiej strony metoda analizy oparta o mechanistyczny schemat wyjaśnień stosowany do wszystkich dziedzin. Condorcet pozostaje tutaj w nurcie mechanistycznej wizji świata i człowieka właściwym od czasu Kartezjusza myśli nowożytnej. Spengler czyni w tym miejscu dalszy krok: wydaje się, że pod wpływem biologizującego materializmu, darwinizmu i ewolucjonizmu przyjmuje biologizm za jedyne możliwe kryterium wyjaśniania i rozumienia świata. Jakikolwiek elementy metafizyczne i transcendentne w rozumieniu człowieka i świata są przy takich założeniach nie do przyjęcia. Ślepa wiara zarówno w postęp, jak i w upadek wyklucza nie tylko metafizykę, ale również religię. To sąsiedztwo teorii (*le voisinage théoretique*) znajduje wyraz w naczelnej idei ateizmu  $\kappa\acute{o}\varsigma\mu\omicron\varsigma \acute{\alpha}\theta\epsilon\omicron\varsigma$  (*kosmos atheos*). Hilckman podkreśla, że doktryna Spenglera staje się w ten sposób zbiorem wszelkich odcieni pogaństwa prowadzącego do irreligii<sup>18</sup>. W konsekwencji to, co odnosi się do filozofii (negacja prawdy), tym bardziej dotyczy religii. Każda religia jest według Spenglera iluzją, ponieważ zawiera w sobie roszczenie prawdy absolutnej. Religie występują jedynie we wczesnym, mitycznym stadium rozwoju kultury/cywilizacji. Spengler staje się w ten sposób profetą *kosmos atheos* i jego tragizmu, wyrażonego w ateistycznej, zarazem nihilistycznej wizji świata i człowieka.

5. Nominalizm i ahistoryzm. Według Spenglera ludzkość jako taka nie istnieje, a nie będąc faktem historycznym, nie może być przedmiotem nauki i poznania. Przedmiotem historii jako nauki mogą być tylko kultury/cywilizacje, ponieważ tylko one są dla niego faktami historycznymi.

---

<sup>18</sup> „On dirait que toutes les formes du paganisme se sont données rendez-vous chez ce sceptique qui, par la beauté merveilleuse de son langage rappelant dans sa solennité puissante et harmonieuse les chœurs tragiques d’Eschyle, sait fasciner et inspirer une espèce de religion aux plus irréguliers”. Cyt. za: A. Hilckman, (Pseudonym: Vigil), *Le Déclin de l’Occident*, „Cahiers de la Génération Nouvelle”, No. 14, Paris 15 XII 1927, s. 16; por. artykuł Hilckmana poświęcony doktrynie Spenglera: idem, *Spengler*, „La Cité Chrétienne”, No 150, Bruxelles 1933, s. 346–349.

W tym sensie, zdaniem Hilckmana, doktryna Spenglera jest wyrazem skrajnego nominalizmu historiozoficznego (*nominalismo storiosofico*), negującego jakąkolwiek formę ogółu i uniwersalizmu<sup>19</sup>. Wszystko, co znajduje się (zdarza się) poza kulturami/cywilizacjami, pozbawione jest charakteru historycznego (*geschichtsloses Geschehen*), i w tym sensie fakty są dla niego ważniejsze od prawdy<sup>20</sup>. Jednocześnie Spengler odrzuca możliwość wzajemnego oddziaływania pomiędzy kulturami/cywilizacji, tym samym neguje linearną (chronologiczną) interpretację dziejów, czyli w jego języku tzw. *Bandwurmschema der Geschichte* (tasiemiec historii). Nie tyle neguje on sens chronologii w historii, lecz odmawia jej ważności, argumentując to tym, że sama chronologia nie dotyczy duszy danej cywilizacji. Kultury i cywilizacje są w tym sensie zamkniętymi w sobie, odizolowanymi od siebie duszami-organizmami.

6. Determinizm – fatalizm – pesymizm. Wszystkie te trzy elementy są konsekwencją założenia a priori determinizmu biologicznego, który stanowi podstawę idei homologii, synchronizmu oraz symultanizmu (analogiczności) między różnymi kulturami/cywilizacjami przechodzącymi przez te same etapy życia. Te konieczne analogie są ustanowione przez biologiczny rytm życia kultur/cywilizacji w historii powszechnej. Spengler zestawia je w „tablicach synoptycznych”, które miały obejmować historię powszechną, czyli historię życia poszczególnych ośmiu cywilizacji. Niezmienne przeznaczenie determinujące każdą formę życia jest wewnętrznym prawem każdego bytu. Oznacza to radykalną formę zanegowania i wyeliminowania wolności z historii i z życia człowieka. Człowiek nie ma w tej sytuacji na nic wpływu, czynnikiem decydującym jest ślepa, bezosobowa wola zdeterminowana przez powszechne prawo biologiczne. Miejsce czynu jak i moralności zajmuje bezwolne podporządkowanie się przeznaczeniu. W tym miejscu można mówić o swoistej spenglerowskiej dialektyce, w ramach której schyłek i upadek cywilizacji oznacza jednocześnie spełnienie przeznaczenia. W tym sensie idea spełnienia przeznaczenia staje się motywem politycznego zaangażowania. Ten swoisty tragizm ateizmu prowadzi Spenglera do kultu czynu, do afirmacji rzeczywistości takiej, jaka ona jest w stadium schyłkowym cywilizacji. Tym sposobem Spengler odczarowuje świat,

---

<sup>19</sup> „Spengler pretende disinteressarsi completamente a tutte le conoscenze generali; egli parla della scienza astratta dell’universale in termini del più profondo sarcasmo e scherno; la sua posizione è quindi quella del più radicale nominalismo”. Zob. A. Hilckman, *Spengler, Oswald*, [w:] *Enciclopedia filosofica IV*, Florence, Sansoni 1957, s. 865–867.

<sup>20</sup> O. Spengler, *Reden und Aufsätze*, op. cit., s. 67.

a schyłek i upadek stają się dla niego celem historii. Zdaniem Hilckmana Spengler był typowym przedstawicielem współczesnej mu myśli ateistycznej, którą charakteryzował powrót do pogańskiego, przepelnionego tragizmem świata starożytnego. W świecie tym historia pozbawiona jest sensu, ponieważ zdeterminowana jest ślepy, niezmiennym przeznaczeniem (*Schicksal*) świata, który nie zna opatrności (*Vorsehung*).

7. Chrześcijaństwo. Wprowadzenie przez Spenglera cywilizacji arabskiej (tak zwanej magicznej) ma jedną poważną konsekwencję: zanegowana zostaje unikalna pozycja chrześcijaństwa w historii. Podzielone na dwie tysiącletnie części (cywilizacja zachodnia i część cywilizacji arabskiej) znika ono jako integralna całość z historii powszechnej. Efektem końcowym jest wymazanie uniwersalizmu chrześcijaństwa. Zasadniczym twierdzeniem w doktrynie Spenglera jest tutaj brak jakiegokolwiek elementu, który miałby znaczenie dla całej ludzkości. Zanegowanie jedności historycznej chrześcijaństwa w koncepcji Spenglera usuwa je de facto z historii powszechnej<sup>21</sup>.

## KULTURA A CYWILIZACJA – TERMINOLOGICZNA DWUTOROWOŚĆ

Na bazie swej koncepcji kultury i historii Spengler wprowadza jednoznaczne rozróżnienie pomiędzy kulturą a cywilizacją, które miało mieć dalekosiężne konsekwencje dla filozofii i humanistyki XX wieku. Zdaniem filozofa cywilizacja stanowi etap schyłkowy każdej kultury. Etap ten charakteryzuje się przyspieszonym rozwojem techniki, która staje się tym decydującym elementem kultury oraz życia człowieka w wymiarze indywidualnym i zbiorowym. Pod wpływem dzieła Spenglera sam termin „cywilizacja”

---

<sup>21</sup> Co podkreśla Hilckman, negacja chrześcijaństwa oznacza również negację jakiegokolwiek formy Absolutu i transcendencji: „De cette façon, la vision chrétienne de l’histoire comme proces unique au centre duquel se place la figure d’un Sauveur qui est le Sauveur de l’humanité toute entière, a été écartée, comme si cela allait de soi; car il n’y a plus rien qui transcende les civilisations; il n’y a rien qui ait une valeur autre que relative, toute valeur n’est telle qu’à l’intérieur d’une civilisation. Le christianisme, pas plus que les autres religions, ne fait exception à la règle. Les religions ne sont que des manifestations – on pourrait dire donc: des fonctions – de la Kulturseele; il est absurde de chercher une vérité valable pour toute l’humanité. Rien n’est absolu, si non – on doit toujours employer ce terme de contradictoire en lui-même, mais c’est le seul qui exprime l’essence de la doctrine spenglerienne – le ‘relativisme absolu’”. Cyt. za: A. Hilckman, *Oswald Spengler*; op. cit., s. 1438–1439.

(niem. *Zivilisation*) oznacza w języku niemieckim stan i rozwój kultury pod względem materialnym i technicznym. To jednoznaczne rozróżnienie pomiędzy kulturą a cywilizacją oznaczało wprowadzenie i upowszechnienie „terminologicznej dwutorowości” w języku niemieckim (*terminologische Doppelgleisigkeit*)<sup>22</sup>. Źródłem tego przeciwstawienia było zaś przejęcie znaczenia samego terminu „kultura” z języka francuskiego w znaczeniu Rousseau do filozofii niemieckiej późnego oświecenia między innymi przez Hamanna, Herdera i Kanta. Oznacza to, że w języku niemieckim nie przyjął się francuski termin *civilisation* w znaczeniu *polir les moeurs* jako wyraz doskonalenia człowieka pod względem moralnym, lecz pojęcie „kultury” Rousseau jako przeciwieństwo „natury”. Termin *cultura* jako tylko kultura ducha trafia do Niemiec za pośrednictwem oddziaływania pism Rousseau, a przede wszystkim za sprawą rozprawy François Vincenta Toussainta *Des inductions qu'on peut tirer du langage d'une nation par rapports à culture et à ses moeurs* (1765) przedstawionej Akademii Pruskiej w Berlinie. Toussaint ujmuje w swej rozprawie „kulturę ducha” za pomocą analizy języka<sup>23</sup>. Analiza języka stanowi następnie punkt wyjścia u Herdera (*Versuch einer Geschichte der lyrischen Dichtkunst*, 1764): język wyraża poziom kultury (*Bildung*), ale kultury rozumianej już w późniejszych dziełach Herdera jako uniwersalna historia kultury ogólnoludzkiej. Pod wpływem tego myśliciela rozwija się historia kultury jako takiej. W ten sposób Spengler, poprzez nawiązanie do Rousseau, przeciwstawia cywilizację kulturze jako dwa całkowicie różne etapy rozwoju w historii powszechnej, co miało doprowadzić w efekcie do biologizującego ujęcia zarówno kultury, jak i cywilizacji.

Ta terminologiczna dwutorowość, w pierwszej fazie ograniczona do języka niemieckiego, zaczęła wprowadzać zamieszanie w momencie oddziaływania filozofii idealizmu i romantyzmu niemieckiego, oraz w XX wieku Spenglera, na myśl europejską. Jeszcze do połowy XX wieku w języku francuskim podobnie jak we włoskim nie utworzono przymiotnika od rzeczownika *civilisation*. W tej sytuacji na przykład niem. *kulturelle Unterschiede* (pol. różnice cywilizacyjne) tłumaczono jako *des différences culturelles* lub *des différences de civilisation*, czyli używano wyrazu niemieckiego, ale w znaczeniu romańskim. W języku polskim taka trudność czysto językowa nie występuje (różnice kulturowe, cywilizacyjne). Można jednak mówić o wpływie znaczeniowym języka niemieckiego na język polski. Jako

<sup>22</sup> Idem, *Die Wissenschaft von den Kulturen...*, op. cit., s. 3.

<sup>23</sup> „Il m'est venu à l'esprit une autre manière de juger de la culture d'une nation et de ses moeurs: c'est d'examiner son langage. Je commencerai par la culture, et finirai par les moeurs”. J. Niedermann, *Kultur. Werden und Wandlungen des Begriffes und seiner Ersatzbegriffe von Cicero bis Herder*, Biblioteca dell'Archivum Romanicum, Bibliopolis – Libreria Antiquaria Editrice, Firenze 1941, s. 211–212.

przykład może posłużyć *Słownik wyrazów obcych* Władysława Kopalińskiego, gdzie wyakcentowane jest niemieckie znaczenie terminu cywilizacja jako „stan kultury materialnej osiągnięty przez społeczeństwo” (1980). Ten wpływ terminologii języka niemieckiego między innymi na język polski zauważa Braudel: „we Francji słowo ‘cywilizacja’, podobnie jak w Anglii i w Stanach Zjednoczonych, utrzymało wysoką pozycję, natomiast w Polsce i w Rosji zostało zdetronizowane przez słowo ‘kultura’, podobnie jak to się stało w Niemczech (i za ich sprawą)”<sup>24</sup>. Jednak, co podkreśla Hilckman, główną przeszkodą jest nie tyle terminologiczna dwutorowość, ile błędne przeciwstawienie zapoczątkowane u Rousseau i rozwinięte przez Spenglera kultury i cywilizacji. Hilckman sądzi, że adekwatne, mające na celu ujęcie istoty człowieka (łac. *humanitas*, niem. *das Menschliche*), jest przeciwstawienie kultury i cywilizacji naturze. Przy czym, jak zauważa Hilckman, terminy kultury i cywilizacji są w porównaniu z starożytnym pojęciem natury „młode”, nie służyły one do ujęcia i filozoficznego wyjaśnienia fenomenu człowieka i rzeczywistości. W tym celu zaczęto ich powszechnie używać dopiero w epoce oświecenia, ale bez należytego naukowego sprecyzowania przyjmowano ich oczywistość. Nie pytano, co one znaczą, lecz apriorycznie zakładano, że terminy te są używane zawsze w tym samym znaczeniu we wszystkich kulturach i cywilizacjach. Następnym etapem były już teorie kultury/cywilizacji ludzkości, jak w przypadku Herdera i jego *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784), które następnie były uzupełniane przez postulaty ideologii politycznych<sup>25</sup>.

Zgodnie z tymi założeniami według Spenglera etapem końcowym rozwoju historycznego każdej kultury jest cywilizacja. W oparciu o terminologię Spenglera oznacza to, że kultura jako wyraz sfery duchowo-moralnej ludzkiego bytu zostaje zdominowana przez „cywilizację”, która wyraża poziom rozwoju „kultury” jedynie pod względem materialno-technicznym. Samo „życie” kultury w tej ostatniej fazie „cywilizacji” jest bardziej wyrafinowane pod względem formy technicznej, która służy tylko jako maska prymitywizmu i barbarzyństwa – cywilizacja w okresie schyłkowym staje się w rzeczywistości wypalonym wulkanem. Głównym zwiastunem schyłku i upadku cywilizacji jest zanik stylu, którego miejsce zajmują zmienne mody. Według Spenglera rozwój każdej kultury/cywilizacji jest ściśle zeterminowany, co oznacza, że każda kultura i cywilizacja ma swój własny język i styl. Cywilizacje w rozumieniu Spenglera są to praktycznie style

<sup>24</sup> F. Braudel, *Grammaire des civilisations*, s.l. 1963, przekład polski: *Gramatyka cywilizacji*, tłum. H. Igalson-Tygielska, Warszawa 2006, s. 39–40.

<sup>25</sup> Por. A. Hilckman, *Was ist Kultur? Kultur und Kulturen*, [w:] idem, *Die Wissenschaft von den Kulturen...*, op. cit., s. 1–17.

życia, a zanik stylu oznacza upadek sił kreatywnych w danej cywilizacji. Przejawami okresu upadku jest zanik życia wewnętrznego, duchowego, styl zaś zostaje zastąpiony zmiennymi modami, powstają kosmopolityczne metropolie jako jedyne ośrodki życia cywilizacji. Okres schyłkowy charakteryzuje się poszukiwaniem nowości (modernizm), co w rzeczywistości oznacza koniec ewolucji form w obrębie danej cywilizacji. Wszystkie wytwory stają się sztuczne i zmanieryzowane, puste i pozbawione wewnętrznego znaczenia. Celem staje się forma sama w sobie, a nie forma wynikająca w sposób konieczny z całości systemu i „stylu” kultury. Etapem końcowym cywilizacji jest tak zwany fellahizm (od arab. *fallāh*: chłop, koczownik). Wszyscy stają się koczownikami, najemnikami do pracy, nieposiadającymi własnej historii, świadomości i tożsamości historycznej, żyją w pozostałościach własnej cywilizacji, która wyraża się już tylko poprzez formy zewnętrzne w technice i architekturze, ale bez decydującej świadomości przynależenia do niej. Główną cechą koczowników staje się ahistoryczność i redukcja egzystencji do życia wegetatywnego. Dla całej przeszłości, swej własnej historii, populacja „fellachów” nie ma już zrozumienia i przestaje ona być podmiotem historii<sup>26</sup>.

## CYWILIZACJA: TECHNOLOGICZNA SPECJALIZACJA CZY ZAPOZNANIE PODMIOTOWOŚCI?

Przedstawiona przez Spenglera koncepcja kultury i historii wywołała szereg kontrowersji i została poddana wielorakiej krytyce, i w tym sensie stanowi jedynie przyczynek do rozwoju współczesnej myśli filozoficznej i społecznej zogniskowanej na kulturze oraz na znaczeniu człowieka jako podmiotu i twórcy świata kultury. Zaś sama relacja człowieka do techniki oraz wpływ techniki na rozwój kultury, czyli Spenglerowska koncepcja techniki oparta na założeniach darwinizmu społecznego<sup>27</sup>, pozwalają na postawienie szere-

---

<sup>26</sup> Por. O. Spengler, *Untergang des Abendlandes*, op. cit., s. 219. Hilckman podkreśla w tym kontekście: „Des descendants des créateurs des grandes civilisations ne sont plus que des *Fellahs* qui ne comprennent plus rien à leur propre passé, pour lesquels les gradnioses monuments créés par leurs propres ancêtres ne signifient plus rien du tout. Les formes mortes des civilisations éteintes peuvent durer pour des temps indéfinis. [...] ce n'est plus qu'une psyché redevenue primitive qui vit dans les formes extérieures d'une civilisation raffinée”. Zob. A. Hilckman, *Les grands courants...*, op. cit., s. 1426.

<sup>27</sup> Według Spenglera rozwój kultury i społeczeństwa oparty jest na prawie podporządkowania słabszych woli silniejszych: „Human law is ever a law of the stronger to which the weaker must conform”. Jest to zasada, która zdaniem Spenglera przeobraża się



gu pytań w kontekście współczesnego rozwoju techniki. Antropologiczna i naturalistyczna koncepcja techniki filozofa charakteryzuje się nihilizmem, również jako reakcja intelektualna na zmiany społeczne będące skutkiem uprzemysłowienia, technicyzacji i umasowienia życia społecznego. Technika staje się wyrazem schyłku człowieka i świata Zachodu, a zwieńczeniem tego procesu upadku jest marginalizacja „kultury” na rzecz dominującej cywilizacji technicznej. W koncepcji historiozoficznej Spenglera rozwój techniki jest

[...] przeciwstawiany twórczym i spontanicznym procesom rozwoju kultury, którym zagraża jego rutynowy i zestandaryzowany charakter. Człowiek traci w rezultacie w części swą twórczą podmiotowość i staje się fragmentem zmechanizowanego świata, który narzuca mu sposoby działania i zachowania [...], ponieważ technika oznacza coś więcej, a mianowicie sposób życia człowieka<sup>28</sup>.

W eseju *Człowiek i technika* (1931) Spengler podejmuje zagadnienie relacji techniki do kultury. Industrializacja i maszynizacja produkcji doprowadziły zdaniem myśliciela do radykalnych zmian w kulturze i społeczeństwie, na przykład miejsce religii zajęła wiara w postęp techniki. W ten sposób świat zachodni wkroczył w fazę cywilizacji opartej na materializmie postępu technicznego z jednej oraz siły obrazów prezentowanych w naiwnych ideologiach politycznych („of its trivial optimism”) z drugiej strony<sup>29</sup>. Rozwój techniki w XX wieku ukazuje jednocześnie nowe oblicze historii jako „taktu fizjonomicznego”. Spengler ujmuje technikę jako coś charakterystycznego dla wszystkich zwierząt, w tym człowieka jako *animal rationale*, ale technikę rozumianą jako właściwy sposób życia, który wynika z faktu poruszania się w przestrzeni i który opiera się na dążeniu do niezależności w stosunku do natury. W tym sensie technika nie jest rezultatem industrializacji, lecz przynależy do „życia”. Według Spenglera technika jest to przede wszystkim „tactyka wszelkiego życia” – wyraz aktywności i działania, nie chodzi przy tym o wytwarzanie rzeczy i narzędzi, lecz o sposób

---

z organicznej w zasadę organizacyjną: „from the individual to the organized people, the animal with one soul and many hands”. Cyt. za: O. Spengler, *Man and Technics. A Contribution to a Philosophy of Life*, Greenwood Press 1976, s. 34; (wyd. niem. *Der Mensch und die Technik*, München 1931).

<sup>28</sup> A. Kiepas, *Od tradycyjnej do najnowszej filozofii techniki. Aspekty normatywne*, [w:] *Człowiek wobec wyzwań rozwoju technologicznego*, red. J. Machnac, M. Małek, K. Serafin, Wrocław 2011, s. 104.

<sup>29</sup> „In place of the honest religion of earlier times there was a shallow enthusiasm for the ‘achievements of humanity’, by which nothing more was meant than progress in the technics of labour-saving and amusement-making of the soul, not one word”. O. Spengler, *Man and Technics...*, op. cit., s. 7.



ich używania<sup>30</sup>. Kultura świata zachodniego osiągnęła moment szczytowy w momencie przejścia w fazę cywilizacji w wyniku rozwoju techniki i procesu industrializacji. Wyrazem tego przejścia jest wyrafinowana forma techniki i konsumpcji. Spenglera krytyka nowoczesnego społeczeństwa sprowadza się do wskazania negatywnych i nieodwracalnych skutków wywołanych rozwojem nauki i techniki. Pozostaje jedynie nieodwracalny upadek Zachodu wyrażony w wyrafinowanych technologiach. Pierwowzorem tak rozumianej techniki jest, podobnie jak u Arnolda Gehlena, natura ludzka. Jednak rozwój techniki związany jest z charakterystycznym dla Spenglera katastrofizm, a sama technika charakteryzuje się autonomicznością<sup>31</sup>.

W tym sensie źródłem kultury jest technika rozumiana jako strategia życia, która przejawia się we wszystkich fazach rozwoju kultury, począwszy od aktu wytwarzania narzędzi. Zdaniem Spenglera akt ten pozostaje zawsze indywidualny, tym samym konstytuuje wolność jednostki oraz oznacza możliwość wyzwolenia od ograniczeń fizycznych. W tym sensie Spengler wyróżnia myślenie poprzez widzenie oraz myślenie poprzez wytwarzanie jako wyraz natury człowieka. Samo wkroczenie w fazę cywilizacji oznacza zaś marginalizację poznania teoretycznego, kontemplatywnego, na rzecz myślenia praktycznego i utylitarne opartego na wytwarzaniu. Myślenie wytwarzające znajduje wyraz w dziele, w wytwarzaniu sztucznych narzędzi. Fakt ten wyróżnia człowieka ze świata zwierząt, oznacza bowiem pojawienie się sztuki jako głównego przeciwieństwa natury<sup>32</sup>. Jednocześnie to zwrócenie się przeciwko naturze, będące warunkiem rozwoju człowieka i kultury, jest jednocześnie źródłem upadku jako wyraz przeznaczenia człowieka i każdej kultury<sup>33</sup>.

---

<sup>30</sup> „Technics is the tactics of living; it is the inner form of which the procedure of conflict – the conflict that is identical with Life itself – is the outward expression. [...] Technics is not to be understood in terms of the implement. What matters is not how one fashions things, but what one does with them; not the weapon, but the battle. [...] Always it is a matter of purposive activity, never of things”. Ibidem, s. 9.

<sup>31</sup> „Technics in man’s life is conscious, arbitrary, alterable, personal, inventive. It is learned and improved. Man has become the creator of his tactics of living – that is his grandeur and his doom. And the inner form of this creativeness we call culture – to be cultured, to cultivate, to suffer from culture. The man’s creations are the expression of this being in personal form”. Ibidem, s. 18.

<sup>32</sup> „Here begins ‘Art’ as a counterpart to ‘Nature’. Every technical process of man is an art and is always so described [...]. Every work of man is artificial, unnatural, from the lighting of a fire to the achievements that are specifically designated as ‘artistic’ in the high Cultures. The privilege of creation has been wrested from Nature”. Ibidem, s. 22, 23.

<sup>33</sup> „Creative man has stepped outside the bounds of Nature, and with every fresh creation he departs further and further from her, becomes more and more her enemy. That is his ‘world-history’, the history of a steadily increasing, fateful rift between man’s world

Obok myślenia wytwarzającego drugim elementem, który doprowadził do transformacji natury człowieka, jest język. Zdaniem Spenglera język nie oznacza tylko zmiany narzędzia, lecz prowadzi do zmiany samego człowieka. Wytwarzanie i język są tymi dwoma technikami – strategiami życia – które stanowią o naturze człowieka i o jego świecie kultury. Trzecią „techniką”, obok wytwarzania i języka, jest „organizacja” (praca zespołowa) oparta na wytwarzaniu i kształtowaniu metody współpracy i zarazem metody życia społecznego człowieka (*collective doing by plan*). Jednak decydującym narzędziem umożliwiającym pracę zespołową, każdą formę wspólnoty i organizacji, jest język. Spengler ujmuje w tym kontekście język w pierwszej kolejności jako mowę, jako pochodną i wyraz ludzkiego działania i wytwarzania. Mowa posiada przede wszystkim nie tyle teoretyczny, ile praktyczny wymiar, jednocześnie to właśnie język i mowa umożliwiły swoistą emancypację podmiotu człowieka. Spengler przypisuje duże znaczenie organizacji, ponieważ tylko w ten sposób możliwa jest realizacja wspólnych przedsięwzięć, ale której ceną jest wolność indywidualna jednostki. Zgodnie z zasadą darwinizmu społecznego, według Spenglera dominujące jest prawo podporządkowania słabszych woli silniejszych jako główna zasada funkcjonowania i rozwoju kultury. Podporządkowanie innym oraz ograniczenie wolności jednostki są konsekwencją zorganizowanej wspólnoty, która wyraża dwulicowość samej kultury, która wyzwala człowieka od natury i zarazem ogranicza jego wolność. Rozwój kultury jest zdaniem Spenglera procesem postępującego ograniczania wolności indywidualnej na rzecz form życia zbiorowego<sup>34</sup>.

Wiek XX oznacza dla myśliciela punkt kulminacyjny kultury zachodniej (tzw. *Faustian culture*), której symbolami są technika oraz życie w mieście. To właśnie w kulturze zachodniej ukazuje się w pełni natura człowieka i jego dążenie do przekraczania ograniczeń świata przyrody poprzez myśl i technikę, co ma umożliwić zawładnięcie światem<sup>35</sup>. Zdaniem Spenglera tragedia

---

and the universe – the history of a rebel that grows up to raise his hand against his mother. This is the beginning of man's tragedy – for Nature is the stronger of the two [...]. All the great Cultures are defeats. [...] The fight against Nature is hopeless and yet – it will be fought out to the bitter end”. Ibidem, s. 24.

<sup>34</sup> „In this increasing interdependence lies the quiet and deep revenge of Nature upon the being that has wrested from her the privilege of creation. This petty creator against Nature, this revolutionary in the world of life, has become the slave of his creature. The Culture, the aggregate of artificial, personal, self-made life-forms, develops into a close-barred cage for these souls that would not be restrained. The beast of prey, who made others his domestic animals in order to exploit them, has taken himself captive”. Ibidem, s. 35.

<sup>35</sup> „The Faustian, west-European Culture is probably not the last, but certainly it is the most powerful, the most passionate, and – owing to the inward conflict between its comprehensive intellectuality and its profound spiritual disharmony – the most tragic of them all”. Ibidem, s. 39.

Zachodu wynika z faktu, że technika jako wytwór zachodniej kultury zwraca się przeciwko niej, staje się jej śmiertelnym zagrożeniem i przeznaczeniem zarazem, a człowiek jako twórca techniki jest teraz przez swe własne wytwory „wleczony na śmierć”<sup>36</sup>. W końcowej refleksji Spengler upatruje wielkość człowieka właśnie w poddaniu się temu determinizmowi upadku człowieka Zachodu i jego kultury, a sam fatalizm ukazuje się jako zwieńczenie jego historii<sup>37</sup>. W ten sposób technika staje się przekleństwem człowieka<sup>38</sup>.

Spór toczoney z powodu dzieła Spenglera powraca przy analizie współczesnych uwarunkowań nowoczesnych społeczeństw, przede wszystkim w kontekście tak zwanego człowieka Zachodu zawieszzonego pomiędzy konsumpcją, sekularyzacją i ateizmem, zarazem dążącego do odzyskania transcendentnego wymiaru własnej egzystencji<sup>39</sup>. Jako główny surogat Absolutu ukazują się nowe technologie jako przestrzenie komunikowania, gadzety popkultury oraz nadzieja związana z rozwojem nauki i technologii, których dominującą formą staje się konsumpcja i rozrywka (*joyful technology*<sup>40</sup>). Jednocześnie pojawia się fenomen swoistej sakralizacji techniki z pytaniem o możliwość teologii techniki oraz określenia jej wpływu na proces ateizacji<sup>41</sup>. Sama koncepcja historii, kultury i cywilizacji zostaje zaś ujęta jako forma etnonauki, to znaczy jako forma wiedzy alternatywnej do racjonalizmu poznania i wyjaśniania nauki zachodniej<sup>42</sup>. Dominującym

---

<sup>36</sup> „Today we stand on the summit, at the point when the fifth act is beginning. The last decisions are taking place, the tragedy is closing. [...] Every high Culture is tragedy. The history of mankind as a whole is tragic. But the sacrilege and the catastrophe of the Faustian are greater than all others [...]. The creature is rising up against its creator. [...] The lord of the world is becoming the slave of the Machine, which is forcing him – forcing us all, whether we are aware of it or not – to follow its course. The victor, crashed, is dragged to death by the team”. Ibidem, s. 46.

<sup>37</sup> „We are born into this time and must bravely follow the path to the destined end. There is no other way. Our duty is to hold on the lost position, without hope, without rescue. [...] That is greatness. That is what it means to be a thoroughbred. The honorable end is the one thing that can not be taken from a man”. Ibidem, s. 52.

<sup>38</sup> „The Faustian thought begins to be sick of machines”. Ibidem, s. 49. – Całkowicie odmienną interpretację, pozytywną afirmację techniki, przedstawia Anton Hilckman: *Technology – Curse, Blessing or Our Responsibility?*, [w:] *Man and Technology*, München 1963, s. s. 29–38.

<sup>39</sup> Por. Z. Bauman, *Kultura w płynnej nowoczesności*, Warszawa 2011, s. 30–31; por. J. Mariański, *Religie w społeczeństwie ponowoczesnym*, Warszawa 2010, s. 9–17.

<sup>40</sup> Por. G. Böhme, *Invasive Technisierung. Technikphilosophie und Technikkritik*, Kusterdingen 2008.

<sup>41</sup> Por. B. Irrgang, *Religion und Technologie. Anmerkungen zu einem eher verdrängten Problem*, „Journal of the European Society for Catholic Theology”, No. 1/2010, s. 3–24.

<sup>42</sup> Por. m.in. V. Dusek, *Wprowadzenie do filozofii techniki*, Kraków 2011, s. 30.

nurtem w refleksji nad techniką staje się zaś ewaluacja i ocena skutków techniki (*technology assessment*)<sup>43</sup>.

Refleksja nad kulturą i techniką poszerza dotychczasowe rozważania pytaniem o wpływ Spenglera na toczony w ostatnich dekadach spór pomiędzy modernizmem i postmodernizmem oraz na współczesne modele społeczeństwa sieci (M. Castells) i mobilności (J. Urry). Na ile trafna jest diagnoza cywilizacji świata zachodniego przedstawiona przez Spenglera, co oznacza pytanie o kondycję współczesnego człowieka, o jego podmiotowość, przede wszystkim w kontekście przyśpieszonego rozwoju i upowszechnienia nowych technologii informacyjno-komunikacyjnych? Na podstawie paradygmatu/metafory zwrotów (kulturowego, technologicznego i przestrzennego) oraz teorii mediów opracowane zostają hybrydowe koncepcje kultury, oparte na założeniu, że w tym, co hybrydowe, dominuje nad siłą różnicującą siłą łącząca, co wyraża się w niejednorodnych konstelacjach<sup>44</sup>. Cechą charakterystyczną kultury hybrydowej jest wytwarzanie i poszerzanie przestrzeni dialogu, jednocześnie umożliwia to dostosowanie się do sytuacji konfrontacji i wymiany międzykulturowej oraz zachowanie własnej tożsamości. Elementy hybrydowe w kulturze rodzimej modyfikują ją od wewnątrz oraz umożliwiają otwarcie na zewnątrz. Hybrydyzacja kultury i cywilizacji nie oznacza mechanicznej amalgamacji, czy też włączenia w porządek kulturowo-cywilizacyjny elementów dwuznacznych, sprzecznych i nieokreślonych, lecz twórcze integrowanie elementów zewnętrznych oraz rozwój składników wewnętrznych danej kultury. Tym samym przewyżczonego zostaje fatalizm spenglerowskiej wizji kultury, techniki i historii.

#### CULTURE AND TECHNOLOGY IN THE LIGHT OF THE CONTROVERSIES OVER OSWALD SPENGLER'S CONCEPT OF *KOSMOS ATHEOS*

Oswald Spengler's theory of culture and civilization belongs among the most controversial works of contemporary philosophy and humanities in general. At the same time, it can be seen as a form of philosophical and intellectual heresy towards the occidental understanding of science and knowledge – a heresy expressed by the metaphor of kosmos atheos. The following considerations examine Spengler's theory, especially in the context of the modern technology-based society.

<sup>43</sup> A. Grunwald, *Technikfolgenabschätzung – eine Einführung*, Berlin 2002.

<sup>44</sup> „Im Hybriden herrscht die verbindende vor der trennenden Kraft in ungleichartigen Konstellationen” (Y. Spielmann, *Hybridkultur*, Frankfurt am Main 2010). Odnośnie do typologii poszczególnych zwrotów (*turns*) por. D. Bachmann-Medick, *Cultural Turns. Nowe kierunki w naukach o kulturze*, Warszawa 2012, s. 3–63.

## BIBLIOGRAFIA

1. Bachmann-Medick D., *Cultural Turns. Nowe kierunki w naukach o kulturze*, Warszawa 2012.
2. Bauman Z., *Kultura w płynnej nowoczesności*, Warszawa 2011.
3. Böhme G., *Invasive Technisierung. Technikphilosophie und Technikkritik*, Kusterdingen 2008.
4. Braudel F., *Gramatyka cywilizacji*, tłum. H. Igalson-Tygielska, Warszawa 2006.
5. Cassirer E., *Der Mythos des Staates*, Frankfurt/Main 1994.
6. Cassirer E., *Tragedia kultury*, [w:] idem, *Logika nauk o kulturze. Pięć studiów*, tłum. wstęp i oprac. P. Parszutowicz, Kęty 2011.
7. *Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger*, [w:] M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt/Main 1973.
8. Dusek V., *Wprowadzenie do filozofii techniki*, Kraków 2011.
9. Gründer K., *Cassirer und Heidegger in Davos 1929*, [w:] *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, Hg. H.-J. Braun, H. Holzhey, E. W. Orth, Frankfurt am Main 1989.
10. Grunwald A., *Technikfolgenabschätzung – eine Einführung*, Berlin 2002.
11. Hilckman A., *Spengler*, „La Cité Chrétienne”, No. 150, Bruxelles 1933.
12. Hilckman A. (Pseudonym: Vigil), *Le Déclin de l'Occident*, „Cahiers de la Génération Nouvelle”, No. 14, Paris 15 XII 1927.
13. Hilckman A., *Die Wissenschaft von den Kulturen. Ihre Bedeutung und ihre Aufgaben. Gesammelte Aufsätze und Vorträge*, Archiv für Vergleichende Kulturwissenschaft, Band 2, Meisenheim am Glan 1967.
14. Hilckman A., *Oswald Spengler*, [w:] *Les grands courants de la pensée mondiale contemporaine*, Vol. VI, Milano 1964.
15. Hilckman A., *Spengler; Oswald*, [w:] *Enciclopedia filosofica IV*, Florence, Sansoni 1957
16. Hilckman A., *Technology – Curse, Blessing or Our Responsibility?*, [w:] *Man and Technology*, München 1963.
17. Hilckman A., *Vom Sinn der Freiheit und andere Essays*, Trier 1959.
18. Irrgang B., *Religion und Technologie. Anmerkungen zu einem eher verdrängten Problem*, „Journal of the European Society for Catholic Theology”, No. 1/2010.
19. Judycki S., *Epistemologia XX wieku: przegląd stanowisk*, „Roczniki Filozoficzne”, t. XLVI–XLVII, z. 1 (1998–1999), Lublin 2000.
20. Kiepas A., *Od tradycyjnej do najnowszej filozofii techniki. Aspekty normatywne*, [w:] *Człowiek wobec wyzwań rozwoju technologicznego*, red. J. Machnacz, M. Małek, K. Serafin, Wrocław 2011.
21. Kierés H., *Subiektywizm*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. A. Maryniarczyk et al., t. 9, Lublin 2008.
22. Mariański J., *Religie w społeczeństwie ponowoczesnym*, Warszawa 2010.
23. Niedermann J., *Kultur. Werden und Wandlungen des Begriffes und seiner Ersatzbegriffe von Cicero bis Herder*, Biblioteca dell'Archivum Romanicum, Bibliopolis – Libreria Antiquaria Editrice, Firenze 1941.
24. Paź B., *Subiectum – Obiectum*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. A. Maryniarczyk et al., t. 9, Lublin 2008.

25. Prechtl P., *Wprowadzenie do filozofii języka*, Kraków 2007.
26. Spengler O., *Man and Technics. A Contribution to a Philosophy of Life*, Greenwood Press 1976.
27. Spengler O., *Reden und Aufsätze*, München 1937.
28. Spengler O., *Untergang des Abendlandes*, Band I, München 1923.
29. Spielmann Y., *Hybridkultur*, Frankfurt am Main 2010.

