

**LESZEK KOCZANOWICZ**

SWPS Uniwersytet Humanistycznospołeczny

## **LĘK JASNOWIDZENIA. TERMINALNE OLŚNIENIE I KRES KULTURY<sup>1</sup>**

**ABSTRAKT:** W pierwszej części artykułu jego Autor, wychodząc od pojęć terminalnego olśnienia i jasnowidzenia, charakteryzuje właściwe nowoczesności wybrane sposoby przepowiadania przyszłości kultury Zachodu. Stanowi to punkt wyjścia do szerokiego omówienia profetycznych książek Oswalda Spenglera oraz Francisa Fukuyamy, pochodzących z dwóch różnych okresów nowoczesności, które to próbowały ustalić przyszłe losy Zachodu: upadek i triumf.

**SŁOWA KLUCZOWE:** terminalne olśnienie, nowoczesność, zmierzch Zachodu, koniec historii, Oswald Spengler, Francis Fukuyama

### **TERMINALNE OLŚNIENIE I ZAGADKA NOWOCZESNOŚCI**

W ostatnich latach w pismach medycznych pojawiło nieco artykułów, dotyczących opisywanego od 250 lat fenomenu, który jednak w ostat-

<sup>1</sup> Artykuł składa się z dwóch fragmentów ostatniego rozdziału książki *Lęk i olśnienie. Eseje o kulturze niepokoju*, która ukazała się nakładem Wydawnictwa Instytutu Badań Literackich PAN (Warszawa 2020).

nim wieku zniknął z pola uwagi nauki. Mowa o sytuacji, w której, jak piszą autorzy jednego z artykułów, dochodzi do „Niespodziewanego powrotu jasności umysłowej i pamięci tuż przed śmiercią u pacjentów cierpiących z powodu ciężkich psychiatrycznych i neurologicznych zaburzeń, który nazwaliśmy ‘terminalnym olśnieniem’ (*terminal lucidity*) [...]”<sup>2</sup>. W swym tekście autorzy zbierają przypadki, kiedy pacjenci z chorobą Alzheimera, po udarach, uszkodzeniach mózgu lub w najcięższych postaciach schizofrenii odzyskiwali na krótki czas pełną świadomość i byli w stanie nawiązać normalny kontakt z otoczeniem. Zjawisko to objawia się w dwóch postaciach, odzyskiwanie świadomości może postępować stopniowo wraz z zanikaniem sił życiowych ciała, ale też może wystąpić nagle i nieoczekiwanie, co zdarza się szczególnie w przypadkach ciężkiej demencji. Znaczenie badań nad tym fenomenem jest oczywiste, umożliwia ono zrozumienie możliwości mózgu, ale też relacji między mózgiem a umysłem.

W artykule, który dotyczy szczególnie impresywnego przypadku terminalnego olśnienia, pojawia się jeszcze jedno interesujące odniesienie<sup>3</sup>. W tekście analizowany jest przypadek z lat dwudziestych ubiegłego wieku Anny Kathriny Ehmer, którą

powszechnie nazywano Käthe. Była ciężko upośledzoną kobietą, która nie wypowiedziała ani jednego słowa w swoim życiu. Co więcej, mówiono, że cierpiała na powtarzające się ostre ataki zapalenia opon mózgowych, co, jak sądzono, zniszczyło większość tkanki mózgowej, niezbędnej dla inteligentnego rozumowania. Jednak pomimo tak ciężkiej diagnozy, Käthe umierając podobno śpiewała zrozumiale pieśni przez około pół godziny przed swą śmiercią<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> M. Nahm, B. Greyson, E. W. Kelly, E. Haraldsson, *Terminal Lucidity: A Review and a Case Collection*, „Archives of Gerontology and Geriatrics” 2012, nr 55, s. 138-142.

<sup>3</sup> Zob. M. Nahm, B. Greyson, *The Death of Anna Katharina Ehmer: A Case Study in Terminal Lucidity*, „Omega – Journal of Death and Dying” 2013-2014, nr 1(68), s. 77-87.

<sup>4</sup> Tamże, s. 78.

Autorzy artykułu przedstawiają krótko biografie dwóch najważniejszych świadków wydarzenia. Byli to: Friederich Happich, pastor i dyrektor protestanckiego szpitala, oraz Wilhelm Wittneben, zatrudniony tam jako główny lekarz. Obaj, niezależnie od siebie, choć oczywiście przyjaźnili się ze sobą, opublikowali w pismach naukowych świadectwa tego niezwykłego wydarzenia. Oprócz czysto medycznych aspektów (Wittneben odwoływał się do tego przypadku dla poparcia swej metody leczenia chorób mózgu), powoływali się na historię Käthe po to, by podważyć ideologię przymusowej eutanazji propagowaną w latach trzydziestych przez nazistów. W 1932 roku Happich w dyskusji o wymuszonej eutanazji podsumował dramatycznie swe doświadczenia:

Dla mnie nawet najbardziej obłąkany idiota nie jest, w najgłębszym sensie, gorszy od normalnych osób. Doznałem w życiu wielu poruszających doświadczeń [...]. Doświadczenia te pokazały mi, że nawet najbardziej godny pożałowania imbecyl prowadzi ukryte życie wewnętrzne, które jest tak samo wartościowe, jak moje własne życie wewnętrzne. To tylko zniszczona powierzchnia uniemożliwia mu ukazanie tego na zewnątrz. Często w ostatnich godzinach przed śmiercią, wszystkie patologiczne przeszkody znikają i ujawnia się życie wewnętrzne o takim pięknie, że możemy jedynie stanąć wobec niego poruszeni do głębi<sup>5</sup>.

W tym ujęciu terminalne olśnienie nabiera nowego, społecznego i etycznego, znaczenia, staje się argumentem za możliwościami poznawczymi człowieka, które stają się znakiem jego godności. Paradoksem jest oczywiście to, że ujawniają się one w momencie terminalnym, tuż przed śmiercią, nie mają więc możliwości, aby rozwinąć się i stać zaczątkiem innej egzystencji. Co by się stało jednak, gdyby zastosować tę metaforę do sposobów przeżywania i opisu kultury? Używanie metafor z jednej nauki w innej jest zawsze ryzykownym przedsięwzię-

<sup>5</sup> M. Trost, *Friedrich Happich*, 1983, cyt. za: M. Nahm, B. Greyson, *The Death of Anna Katharina Ehmer*, dz. cyt., s. 82.

ciem, ale operacja taka umożliwi nam uzyskanie nowej perspektywy widzenia analizowanego zjawiska.

Przekonanie o końcu epoki, czy wręcz końcu świata, w którym się żyje, jest nieodłączną częścią zachodniej świadomości w tej mierze, w jakiej ukształtowało ją judeo-chrześcijaństwo. Wspólnym rysem wielu ruchów millenarystycznych jest

niezadowolenie z obecnego porządku rzeczy, które w wielu przypadkach rozwija się jako rezultat kontaktu międzykulturowego. (Podobnie, narażające użycie apokaliptycznego języka we współczesnych wypowiedziach podczas spotkań partyjnych czy w kampaniach wyborczych może być cechą modnej manipulacji, ale może mimowolnie odsłaniać rosnącą świadomość bycia upośledzonym czy marginalizowanym)<sup>6</sup>.

Ten rys chiliastycznego zaangażowania wydaje się wskazywać, że u jego podstaw leżą rozpacz i lęk. Rozpacz spowodowana tym, że nie da się żyć tak, jak się dotychczas żyło. Lęk, że kultura społeczna nie jest już w stanie unieść zastanego sposobu życia i wymaga przemian. Otwarcie się za zmianę nigdy nie jest łatwe. Wręcz przeciwnie, jest bolesnym procesem, który zakłada zagładę dotychczasowej wizji świata. Może być on złagodzony przez obietnicę lepszej przyszłości, wiecznej szczęśliwości, czy choćby iluzoryczną wiedzę o mechanizmach historii.

Punktem wyjścia dla każdej z tych konstatacji jest jednak na ogół terminalne olśnienie, które przejawia się jako diagnoza nieuleczalnej choroby. Peter Burke w swym artykule o idei upadku w kulturze europejskiej pisze o powszechnym używaniu terminologii medycznej: Jan Hus opisuje kościół jako instytucję zarażoną trądem, inni mówią o społeczeństwach całkowicie zatrutych czy porównują je do martwych ciał<sup>7</sup>. Wydaje się, że rozpowszechnienie takiej metaforyki jest konsekwencją tego, że diagnozy takie nie są nigdy neutralne, że za-

<sup>6</sup> J. M. Court, *Approaching the Apocalypse: A Short History of Christian Millenarianism*, London, New York 2008, s. 7.

<sup>7</sup> Zob. P. Burke, *Tradition and Experience: The Idea of Decline from Bruni to Gibbon*, „*Daedalus*” 1976, nr 3(105), s. 138.

wsze zawierają one odniesienie do własnego czy zbiorowego doświadczenia, a nie jedynie repetycją istniejących już w literaturze tropów. Jak pisze Burke,

Na pewno byłoby błędem wyjaśnianie pewnych stereotypów pisania o upadku po prostu przez odwołanie się do siły inercji, to byłoby zbyt proste, zbyt mechaniczne wyjaśnienie. Idee na pewno trwają – i powstają – w odpowiedzi na sytuację, na doświadczenie<sup>8</sup>.

Terminalne olśnienie obecne w kulturze może więc być rozpatrywane jako moment jasności pojawiający się tuż przed ostatecznym rozpadem. Oczywiście istnieją w kulturze Zachodu tradycyjne, zrytualizowane sposoby przedstawiania upadku, czerpane z tradycji judeo-chrześcijańskiej i antycznej, podobnie jak w przypadkach klinicznych mamy do czynienia z rytualnym recytowaniem psalmów czy opisami harmonii duchowej osiąganą tuż przed zgonem. Duch nowoczesności spowodował, że repertuar apokaliptycznych przepowiedni nabrał systematycznego i często scjentycznego charakteru. Tendencja ta daje się zauważyć, jak pisze Burke, już od XVIII wieku:

Niezależnie od tego, czy przejmowanie się kosmicznym upadkiem było [...] na »szczyt« między 1570 a 1630, na pewno staje się »słabsze« w XVIII wieku. W to miejsce, ekonomiczny i kulturowy upadek jest dyskutowany dużo częściej i bardziej szczegółowo od późnego wieku XVII [...]. Mniejszy nacisk kładziony jest na boską interwencję, a i gwiazdy powoli znikają [...]. Nacisk na czynniki moralne w upadku jest stopniowo zastępowany przez nacisk na czynniki społeczne<sup>9</sup>.

Nowoczesność, epoka, w którą wpisana jest ciągła zmiana, stanowi podatny grunt dla różnego rodzaju apokaliptycznych przepowiedni. Przemijanie postaci świata jest prawie codziennym doświadczeniem

<sup>8</sup> Tamże, s. 146.

<sup>9</sup> Tamże, s. 147.

milionów ludzi, często niestety przybierającym dramatycznie okrutne formy. Nic więc dziwnego, że powstają liczne teorie porządkujące i wyjaśniające tę zmienność, czy nawet upadek i że znajdują one powszechny oddźwięk. Teorie te często są niezwykle wyrafinowanymi konstrukcjami intelektualnymi, które dają poczucie intelektualnego opanowania zmienności. Nawet jeżeli jest ono iluzoryczne, to umysł ludzki jest tak skonstruowany, że włączenie tragedii w pewien sensowny schemat daje pocieszenie. Niemniej jednak niezależnie od tego, jakie maski przybierają diagnozy upadku określonego porządku świata, ich siła wynika z tego, że harmonizują one z doświadczeniem podzielanym przez większość, jeśli nie wszystkich ludzi danej epoki. Konstrukcje intelektualne wyrażające to doświadczenie są sposobem przełamania długo trwającej niemoty, szczelinami, przez które na moment ujawnia się rezydualny lęk nowoczesności, aby po chwili rozplynąć się w codzienności.

Terminalne olśnienie, jasnowidzenie, ma jednakże ambiwalentny status w nowoczesnym społeczeństwie. Przyzwyczajone jest ono do ciągłych cudownych zmian, w technologii, w kulturze, w życiu społecznym. To, co było oczywiste i modne w jednym roku, staje się przestarzałe i zapomniane w następnym. Zmiany zaskakują i niepokoją, ale są też oczekiwane i pożądane, trudno już żyć bez poczucia, że tuż za rogiem czają się nowe cuda technologii i nowe trendy kultury. Pragnie się więc przyspieszyć ich pojawienie się, zająrzeć za zasłonę przyszłości, ale każda taka próba rodzi obawę przed nieprzewidywalnym, uaktualnia lęk przed upadkiem. Nowoczesność to przecież nie tylko ciąg cudów technologii, ale też ciąg powtarzających się okresowo kryzysów. Globalny kryzys finansowy lat 2007–2008, który całkowicie przebudował relacje ekonomiczne, ale też wpłynął na radykalny zwrot w polityce i bez wątpienia oddziałuje na kulturę, jest jedynie ogniwem w całym łańcuchu podobnych wydarzeń. Jednak jeżeli kryzysy są nieuniknione, przynajmniej w takiej organizacji społeczeństwa, jaka ukształtowała się w nowoczesności, to powstaje pytanie o etykę przepowiedni, etykę jasnowidzenia. Wracając na moment do kwestii medycznych, możemy snuć analogie między społecznym jasnowidzeniem upadku a badaniami, które pozwalają zdiagnozować wczesne

stadia Alzheimerera, a jednocześnie nie dają żadnych szans na prewencję czy wyleczenie tej choroby<sup>10</sup>. W obu przypadkach mamy do czynienia z tym samym dylematem: czy należy mówić ludziom o strasznych rzeczach, których i tak nie można zmienić?

Oczywiście, historycznie rzecz biorąc, prorocy głosili swe przesłanie nie tyle po to, by uświadomić ludziom, co się stanie w przyszłości, ale po to, by się poprawili tu i teraz. Prorok był zarazem i przede wszystkim krytykiem społecznym<sup>11</sup>. Krytyka społeczna jest bez wątpienia ważnym komponentem każdej koncepcji upadku czy kryzysu, ale nowoczesne olśnienia bardziej przypominają trzeźwe konstatacje naukowych faktów, niż pełne pasji kazania moralne. Autor możliwe, że najbardziej rozbudowanej i wpływowej koncepcji profetyzmu społecznego, Karol Marks, wyraził dobitnie swoje stanowisko, które można uznać za paradygmatyczny przykład scjencycznego jasnowidzenia:

Nawet gdy jakieś społeczeństwo wpadnie na trop prawa natury, rządzącego jego ruchem – a wykrzycie ekonomicznych praw ruchu nowoczesnego społeczeństwa jest właśnie ostatecznym celem niniejszego dzieła – nawet wówczas nie może ono ani przeskoczyć przez naturalne fazy swego rozwoju, ani usunąć ich dekretami. Może jednak skrócić i złagodzić męki porodowe<sup>12</sup>.

Profeta nowoczesny ma do zaoferowania naukową wiedzę o tym, jak przyszłość będzie wyglądać, ale wiedza ta niczemu nie służy, ma być jedynie intelektualną przygodą, czy nawet zabawką. Ostateczne olśnienie, przekonanie o końcu formacji, w której się żyje, chodzi w parze z bezradnością co do możliwości odwleczenia jej końca. Przyszłość, podobnie jak w przypadku ludzi przeżywających przedśmiertne olśnienie, obiecuje harmonijną, ale nową formę, nieporównywalną z tym, czym się było, i ze światem, który odchodzi w nicłość.

<sup>10</sup> Zob. G. Kolata, *Tests Detect Alzheimer's Risks, but Should Patients Be Told?*, „New York Times”, 18.12.2010, s. A1.

<sup>11</sup> Zob. M. Walzer, *Interpretacja i krytyka społeczna*, Warszawa 2002.

<sup>12</sup> K. Marks, *Przedmowa do wydania pierwszego*, [w:] K. Marks, *Kapitał*, t. 1, Warszawa 1951, s. 6.

## ZMIERZCH I TRIUMF: DWIE NARRACJE O LOSACH ZACHODU

Opowieści o zmierzchu i upadku cywilizacji, jak już pisałem, stanowią jeden z ważniejszych elementów intelektualnego imaginarijumu społecznego Zachodu. Jak nieuchronny cień towarzyszą triumfalizmowi, przekonaniu o wyższości kulturowej i technologicznej. W sensie militarnym triumf Zachodu wydawał się oczywisty, podboje kolonialne spowodowały, że większość świata podporządkowana została krajom europejskim. Jednak w tej perspektywie dzieło Edwarda Gibbona *Zmierzch Cesarstwa Rzymskiego*<sup>13</sup>, niezwykle popularne w XIX wieku w Anglii, wieku sukcesów imperializmu, zdaje się stanowić ostrzeżenie. Cesarstwo Rzymskie też wydawało się niezwyciężone, a jednak upadło. Nie tyle pod ciosami barbarzyńców, ile przez własną inercję i lekkomyślność. Historia staje się zwierciadłem, w którym z przerażeniem przegląda się współczesność. Wieszczy ono bowiem kres wszelkich ustalonych form życia społecznego, przypomina ten prosty i w pewnym sensie banalny fakt, że w dziejach nie ma nic wiecznego, że upadek największego nawet imperium jest zapowiedzią powstania nowego. Można bez wielkiej przesady powiedzieć, że cała Europa powstała na gruzach Imperium Rzymskiego i świadomość ta sprawia, że w odróżnieniu od innych wielkich kręgów kulturowych, które przez wieki zachowały ciągłość, narracja o upadku wydaje się najbardziej naturalna.

Drugim zwierciadłem myśli europejskiej było doświadczenie kolonialne, pamięć o zniszczonych, często wysoko rozwiniętych kulturach, która musiała podsycać odczucie nietrwałości wszelkich form społecznych. Los zgotowany innym może stać się naszym własnym losem. Co więcej, kolonializm wprowadzał wewnętrzną sprzeczność w racjonalną ideologię liberalizmu. Jaskrawym tego przykładem jest stanowisko wielkiego myśliciela liberalizmu Alexisa de Tocqueville'a w kwestii podboju Algierii, które zawiera oczywiste niespójności<sup>14</sup>. Inkoherencje

<sup>13</sup> Zob. E. Gibbon, *Zmierzch Cesarstwa Rzymskiego*, t. 1-2, Warszawa 1995.

<sup>14</sup> Zob. J. W. P. Veugelers, *Tocqueville on the Conquest and Colonization of Algeria*, „Journal of Classical Sociology” 2010, nr 10(4), s. 350-351.

takie podważały prawomocność uniwersalnej narracji o wyzwoleniu i autonomii, które obiecywała demokracja liberalna. Kolonializm stał się ogromny w niej wyłom, który wraz z rosnącą świadomością jego potworności trudno było *ad hoc* zasypać. Oczywiście nie tylko kolonializm może podważyć prawomocność dziedzictwa Zachodu jako przykładu dla całego świata. Same korzenie jego potęgi sięgają tego, co Marks nazywał „pierwotną akumulacją kapitału”, a co wiązało się z niczym prawie niekontrolowanym wyzyskiem. Sukces Zachodu miał co najmniej wątpliwe moralnie źródła.

Upadek jest więc niejako wpisany w triumf. Oba sposoby interpretacji dziedzictwa Zachodu wydają się pozostawać w nierozzerwalnym związku ze sobą i oba zapewne oddają jakąś część prawdy o jego dziejach i przesłaniu, które z nich wynika. Każda z nich daje też inną perspektywę na przyszłość, inne przewidywania i inne jasnowidzenia. Nie można powiedzieć, żeby wiek XX cierpiał na ubóstwo różnego rodzaju przepowiedni. Dramatyzm „krótkiego wieku dwudziestego” uzasadnia bez wątpienia określenie, że był to „wiek skrajności”<sup>15</sup>. Skrajności i dramatyzm prowokowały w oczywisty sposób próby nie tylko rozumienia tego, co się dzieje, ale też przewidzenia biegu zdarzeń. Z tego natłoku myśli, idei, planów i kategorii wybrałem dwie książki, które, jak sądzę, najlepiej oddają dwa bieguny przepowiedni: upadek i triumf, czyli Oswalda Spenglera *Zmierzch Zachodu* (1917)<sup>16</sup> oraz Francisca Fukuyamy *Koniec historii* (1992)<sup>17</sup>. Mimo tej biegunowej różnicy, a jak powiedziałem, oba bieguny są nierozdzielnie ze sobą związane, mają one sporo podobieństw. Przede wszystkim są pomyślane jako autorefleksja i samopoznanie nowoczesności. Pokazują jej ruch i w swoim czasie każde z nich wskazywało na kumulację tego ruchu, która zapowiada kres epoki. Oba dzieła są związane ze wstrząsami politycznymi i społecznymi, które były udziałem ich autorów. Ale oba też, w jakimś sensie, wstrząsy te uniwersalizują przez włączenie wydarzeń

<sup>15</sup> Zob. E. Hobsbawm, *Wiek skrajności. Spojrzenie na krótkie XX stulecie*, Warszawa 2018.

<sup>16</sup> Zob. O. Spengler, *Zmierzch Zachodu. Zarys morfologii historii uniwersalnej*, Warszawa 2001.

<sup>17</sup> Zob. F. Fukuyama, *Koniec historii i ostatni człowiek*, Kraków 2017.

politycznych w szerszy schemat rozwojowy. Schemat, który istniał już przed historycznymi przełomami, ale który historia zdawała się potwierdzać, z czego oczywiście można było bez wielkiego nadużycia wyciągać wnioski co do jej przyszłego biegu. Zastanawiające jest jednak, że obaj myśliciele nawiązywali w wielu miejscach swych koncepcji do tych samych źródeł, wśród których wyróżniają się idee stworzone przez Georga W. F. Hegla i Fridricha Nietzschego. Ich idee z kolei zdominowały nasze rozumienie nowoczesności zarówno bezpośrednio, jak też poprzez różnego rodzaju komentatorów i kontynuatorów. O ile jednak w najważniejszym chyba nurcie kontynuacji idei autora *Fenomenologii ducha*, czyli w marksizmie dostrzec można wyraźny odwrót od profetycznego jasnowidzenia, to zarówno Spengler, jak i w większym może stopniu Fukuyama wracają do zasadniczej idei niemieckiego filozofa, zgodnie z którą historia ma sens i cel i, co więcej, cel ten jest już widoczny lub nawet został osiągnięty.

Wspólne jest im też to, że obie przepowiednie co do losu Zachodu są wysoce kontrowersyjne i często krytykowane. Krytyka ich nie jest szczególnie trudnym zadaniem. W przypadku Spenglera łatwo wykazać abstrakcyjny i schematyczny charakter jego koncepcji społecznej, opartej na nieuchronnych cyklach przechodzenia od kultury do cywilizacji i w konsekwencji do stadium upadku<sup>18</sup>. Fukuyama może być poddany krytyce w gruncie rzeczy z podobnego względu. Konstrukcja jego teorii oparta jest na heglowskim schemacie rozwoju rozumu w dziejach, uzupełnionym o interpretację daną przez Alexandra Kojève'a. Prawica zarzuca mu, z jednej strony, błędy w interpretacji myśli niemieckiego filozofa, który nie był aż takim entuzjastą rozumu wcielonego w Rewolucję Francuską<sup>19</sup>, a z drugiej, niedocenianie krytyki mieszczańskiego społeczeństwa dokonanej przez Nietzschego. Nietzscheański „ostatni człowiek” jedynie z trudem może być uznany za podstawę nowej polityki demokratycznej<sup>20</sup>. Generalnie rzecz biorąc,

<sup>18</sup> T. D. Campbell, Oswald Spengler. *The Approaching Death of Western Civilization*, „Futures” 1976, s. 438–443.

<sup>19</sup> Zob. G. Himmelfarb, *Response to Fukuyama*, „The National Interest” 1989, nr 16, s. 24–26.

<sup>20</sup> Zob. P. Hassner, *Response to Fukuyama*, „The National Interest” 1989, nr 16, s. 22–24.

krytyka prawicowa sprowadza się do oskarżania autora *Końca historii* o niedocenywanie irracjonalnych elementów życia społecznego. Lewicowa krytyka Fukuyamy jest równie przewidywalna – główny zarzut to niedocenywanie nierówności społecznych i przecenianie „bezklasowego” charakteru społeczeństwa amerykańskiego, opartego na klasie średniej. Lekceważąc konkretne sprzeczności klasowe, Fukuyama musi się uciekać do abstrakcyjnych schematów rozwoju<sup>21</sup>. Nie ma wątpliwości, że jest spora doza słuszności w tych wszystkich krytykach.

Niemniej jednak zauważa się też, że niebezpieczne jest lekceważenie tych prognoz. Theodor W. Adorno, pisząc krytyczny esej o Spenglerze, ostrzega jednak: „Zapomniany Spengler mści się, ostrzegając nas, że może mieć rację”<sup>22</sup>. Podobnie pisze o Fukuyamie Jan-Werner Müller w swej książce o populizmie:

Przez długi czas sposobem ludzi leniwych na wykazanie swego intelektualnego wyrafinowania było stwierdzanie z ironią w głosie, że najwidoczniej historia nie zakończyła się wraz z końcem zimnej wojny. Tyle że Fukuyama wcale nie przewidywał końca wszelkich konfliktów. Założył jedynie, że nie będzie już więcej rywali dla liberalnej demokracji na poziomie idei. Przyznawał, że gdzieś tam inne ideologie mogą zyskać poparcie, ale twierdził zarazem, że żadna z nich nie będzie w stanie konkurować z liberalną demokracją (i rynekowym kapitalizmem), gdy chodzi o atrakcyjność na globalnym poziomie<sup>23</sup>.

Nie można oczywiście sprowadzać tego zestawienia krytyk i ostrzeżeń przed lekceważeniem do banalnego stwierdzenia, że w każdej profetycznej wizji jest jakieś ziarno prawdy. Przewidywanie przyszłości jest zawsze ryzykownym zajęciem, dlatego że trzeba przewidzieć to, co nieprzewidywalne, pojawienie się nowych technologii, ale co może i trudniejsze – choć ściśle powiązane z pierwszym – nowych ideologii, pojęć i pomysłów na urządzenie ludzkiego świata.

<sup>21</sup> Zob. R. Peet, *Reading Fukuyama: Politics at the End of History*, „Political Geography” 1993, nr 1(12), s. 64–78.

<sup>22</sup> T. W. Adorno, *Prisms*, Cambridge 1983, s. 53.

<sup>23</sup> J.-W. Müller, *Co to jest populizm?*, Warszawa 2018, s. 21.

Koncepcje Spenglera i Fukuyamy wychodzą właściwie od tej samej przesłanki, końca istniejącego świata, świata, który pierwszy z nich nazywa kulturą, a drugi mówi o megalotymii. Można o tym świecie opowiadać na różne sposoby, jako że jest barwnym miejscem heroicznej walki o odcisnięcie swego miejsca w dziejach, narzucenie swego śladu wszystkim ludziom. Świat ten ustępuje miejsca innemu, który jest szary, płaski, pozbawiony honoru, przynajmniej w tym rozumieniu, jakie temu pojęciu nadawała poprzedzająca go epoka. Spengler przeciwieństwo między kulturą a cywilizacją opisuje wielokrotnie w dramatycznych słowach:

Przejście od kultury do cywilizacji dokonało się w Starożytności w IV, na Zachodzie zaś w XIX wieku [...]. Zamiast świata – miasto, punkt, w którym skupia się całe życie szerszych regionów, podczas gdy reszta usycha; zamiast typowego, zrosniętego z ziemią ludu – nowy nomada, pasożyt, mieszkaniec wielkiego miasta, ów wyzbyty tradycji, występujący w bezkształtnej płynnej masie czystych faktów, irreligijny, inteligentny, nieplodny, czujący ogromną niechęć do chłopstwa [...] – a zatem ogromny krok ku temu, co nieorganiczne, ku ostatecznemu końcu<sup>24</sup>.

Świat współczesny, świat cywilizacji zostaje praktycznie odcięty od kultury, od, można powiedzieć, swych symbolicznych źródeł. Zaczyna dominować człowiek masowy, który jest nieuchronnie związany z anonimową metropolią. Spengler pisze, że pojęcie

ludu, *populus, demos...* zastaje cywilizacja i po swojemu je unicestwia poprzez pojęcie [...] *mas*, które w istocie odrzuca kulturę z jej rozwiniętymi formami. Jest to absolutna bezforemność, która prześladowuje z nienawiścią wszelki rodzaj formy, wszelkie różnice rangi, uporządkowaną wiedzę [...] czwarty stan staje się wyrazem końca historii, która przechodzi w bezhistoryczność. Masy są końcem, radykalnym nicestwem<sup>25</sup>.

<sup>24</sup> O. Spengler, *Zmierzch Zachodu*, dz. cyt., s. 49.

<sup>25</sup> Tamże, s. 390.

Z tego punktu widzenia Spengler opisuje zarówno kulturę swej epoki, jak też przede wszystkim upadek polityki, w której skorumpowana demokracja zmagą się z cezaryzmem:

Demokracja niszczy samą siebie poprzez pieniądź, po tym, jak pieniądź zniszczył już intelekt. Cezaryzm wyrasta na glebie demokracji, ale korzeniami tkwi głęboko w podglebiu krwi i tradycji [...]. I dlatego właśnie wzbiera teraz końcowa walka między demokracją a cezaryzmem, między głównymi potęgami dyktatorskiej gospodarki pieniężnej a czysto polityczną, zaprowadzającą ład wolą cesarów<sup>26</sup>.

Adorno w przywoływanym już eseju widzi w koncepcji krachu partyjnej demokracji, a przede wszystkim w idei cezaryzmu przenikliwość Spenglera, który przewidział nadejście ery dyktatorów manipulujących masami poddanymi przemożnemu wpływowi kultury popularnej. Niemniej jednak Adorno zarzuca mu fascynację dominacją, przemocą, która posuwa się wręcz do kultu:

U Spenglera tendencja niemieckich idealistów, by fetyszyzować szerokie, ogólne kategorie w swych teoriach i następnie beznamytnie poświęcać dla nich istnienie jednostek ludzkich – tendencja, którą Schopenhauer, Kierkegaard i Marks krytykowali u Hegla – staje się nieskrywaną radością z rzeczywistej ludzkiej ofiary<sup>27</sup>.

Z tej perspektywy *Zmierzch Zachodu* staje się ideologicznym przesłaniem państwa totalitarnego, pochwałą dyktatury i podporządkowania jednostki państwu. W konsekwencji Adorno wydaje surowy wyrok na całą koncepcję Spenglera, przy okazji krytykując też samą ideę przewidywania przyszłości:

<sup>26</sup> Tamże, s. 426–427.

<sup>27</sup> T. W. Adorno, *Prisms*, dz. cyt., s. 60.

Prognozy jako takie zakładają manipulację, ludzka spontaniczność jest pominięta. Teoria, która spostrzega ludzi i ich działania jako decydujący czynnik, która nie myśli w kategoriach 'stosunków władzy', ale raczej chciałaby, żeby siły te przestały działać, nie przedstawia żadnych prorocत्व. Spengler powiada, że niezbędnym jest, by kalkulować to, co nieznanne w historii na tyle, na ile jest to możliwe. Ale dokładnie to, co nieznanne w historii, nie może być obliczone. Historia nie jest równaniem, sądem analitycznym. Myśleć o niej w ten sposób, znaczy wykluczać od samego początku możliwości czegoś jakościowo różnego, przewidywania Spenglera dotyczące historii są reminiscencjami mitów o Tantalusie i Syzyfie i słów wyroczni, która zawsze zapowiada zło. Jest on bardziej wróżbiarzem niż prorokiem. W jego gigantycznym i destruktywnym wróżbiarstwie drobny burżua celebrowuje swój intelektualny triumf<sup>28</sup>.

Krytyka ta może być przesadna, ale trudno jest bronić pogardy dla zwykłego, „masowego” człowieka, która przebiega z prac Spenglera i jego jednostronnego ujęcia nowoczesności. Wydaje się bowiem, że o nowoczesność toczy się zasadniczy spór. Te elementy narracji w *Zmierzchu Zachodu*, które przywoływane są przez obrońców Spenglera, czyli jego zdolność do międzykulturowych porównań, nawet w zakresie nauki<sup>29</sup>, czy wyprzedzające Martina Heideggera wyczucie społecznego podglebia i konsekwencji techniki<sup>30</sup>, są wtórne wobec zasadniczej kwestii, którą jest nowoczesność jako epoka upadku Zachodu. To ostateczne olśnienie w obliczu upadku jest doświadczeniem, które staje się zwornikiem rozważań teoretycznych zawartych w książce. Niezależne jest ono też od ograniczonej skali prorocत्व Spenglera, wszak wieszcz on nie totalną apokalipsę, ale upadek pewnej formacji kulturowo-cywilizacyjnej<sup>31</sup>. Koncepcja Fukuyamy w dużej mierze wychodzi od podob-

<sup>28</sup> Tamże, s. 65.

<sup>29</sup> Zob. A. Turanli, *Wittgenstein and Spengler vis-à-vis Frazer*, „Philosophy & Social Criticism” 2005, nr 1(31), s. 69–88.

<sup>30</sup> Zob. I. J. Kidd, *Oswald Spengler, Technology, and Human Nature*, „The European Legacy” 2012, nr 1(17), s. 19–31.

<sup>31</sup> Zob. T. D. Campbell, *Oswald Spengler*, dz. cyt., s. 443.

nych założeń, jak idea Spenglera, ale bezsprzecznie stoi za nią inne doświadczenie epoki. Fukuyama pisząc artykuł, a następnie książkę o końcu historii, był świadkiem powrotu systemu demokratycznego w wielu krajach, na czele z krajami komunistycznymi.

Niemniej jednak sprowadzać różnice w ich przewidywaniach jedynie do odmienności doświadczenia byłoby zarówno trywialne, jak i niesprawiedliwe. Przeciwnostwość ich poglądów wynika, jak sądzę, z odmiennej wizji nowoczesności, która z kolei generuje inne ujęcie historiozoficzne. Co więcej, bez trudu można dostrzec, że te przeciwstawne wizje nowoczesności: jako zagrożenia i jako wyzwolenia, przeplatają się w wielu narracjach oświeceniowych i kontr-oświeceniowych, jak w swej znakomitej książce pokazał Zeev Sternhell<sup>32</sup>. O ile jednak Spengler w swojej pracy przedstawia raczej standardową krytykę nowoczesności, a o jej oryginalności stanowi kontekst historiozoficzny, to Fukuyama podchodzi do nowoczesności w dużo bardziej wycieniowany sposób.

Kwestia, która pozostaje centralna dla jego rozważań, jest bez wątpienia kluczowym problemem politycznej nowoczesności. Można ją krótko sformułować następująco: jak pogodzić uniwersalną równość wobec prawa, podleganie uniwersalnym i abstrakcyjnym wartościom z zanurzeniem w tradycji kulturowej i religijnej oraz dążeniem wbudowanym w naturę ludzką, jak sądzą niektórzy, by dominować innych, a przynajmniej wyróżniać się na ich tle<sup>33</sup>. Fukuyama wskazuje, że demokracja liberalna dostarcza takich ram instytucjonalnych, które umożliwiają usunięcie lub przynajmniej znaczne złagodzenie tej sprzeczności. Bezsprzeczna zaletą jego książki jest wskazanie, że sam rozwój kapitalizmu i sukcesy gospodarcze, które system ten generuje, nie prowadzą do powstania społeczeństwa demokratycznego. Oczywiście jest, że przyczyniły się one do upadku systemu komunistycznego, w którym gospodarka planowa okazała się znacząco nie-

<sup>32</sup> Z. Sternhell, *Les anti-Lumières: Du XVIII<sup>e</sup> siècle à la guerre froide*, Paris 2006.

<sup>33</sup> Pisałem o tym obszernie w książce: L. Koczanowicz, *Polityka dialogu: niekonsensualna demokracja i wspólnota krytyczna*, Warszawa 2016.

efektywna, Fukuyama jednak słusznie, jak myślę, zwraca uwagę, że rozwój gospodarczy może przebiegać znakomicie także w państwach autorytarnych. Dlatego też potrzebny jest mechanizm wyjaśniający walkę o demokrację. Jak pisze,

związek między rozwojem gospodarczym a demokracją jest daleki od przypadkowości, lecz powody, dla których dany kraj wybiera demokrację, nie mają charakteru ekonomicznego. Biorą się z innego źródła, a uprzemysłowienie ułatwia podjęcie takiego wyboru, lecz nie czyni go koniecznym<sup>34</sup>.

Książka Fukuyamy poświęcona jest właśnie szukaniu tego innego źródła demokracji.

Generalnie rzecz biorąc, sam pomysł nie jest aż tak bardzo oryginalny, gdyż dla większości teoretyków demokracji jasne było, że sam rozwój ekonomiczny nie prowadzi wprost do systemu demokratycznego ani też, że sam wzrost bogactwa narodu musi wiązać się z jego dążeniem do demokracji. Nie jest też oryginalna teza, że demokracja wiąże się z pewną koncepcją antropologiczną funkcjonowania jednostki. We współczesnej filozofii najdobitniej tezę tę uzasadniał Cornelius Castoriadis, który pisał, że demokracja jest projektem autonomii jednostki<sup>35</sup>. Jednak na tle anglosaskiego liberalizmu koncepcja Fukuyamy pozostaje bez wątplenia oryginalna, jako że pokazuje jego zasadniczą sprzeczność. Z jednej strony, zakłada on, że w sferze publicznej jednostki występują jako istoty racjonalne, pozbawione w zasadzie emocji, a z drugiej, że dążą do równości, co jest pokłosiem uznania godności i respektowania każdej istoty ludzkiej:

Stajemy zatem w obliczu wyraźnej sprzeczności. Założyciele anglosaskiej tradycji nowożytnego liberalizmu dążyli do usunięcia thymos z życia politycznego, a jednak pragnienie uznania szerzy się wokół nas pod postacią

<sup>34</sup> F. Fukuyama, *Koniec historii i ostatni człowiek*, dz. cyt., s. 357–358.

<sup>35</sup> Zob. C. Castoriadis, *Philosophy, Politics, Autonomy: Essays in Political Philosophy*, red. D. A. Curtis, New York 1991.

izotymii. Czy ten nieoczekiwany rezultat wynikł z faktu, że podjęto próbę stłumienia tego, czego w ludzkiej naturze niepodobna do końca stłumić? Czy też istnieje lepsza doktryna nowożytnego liberalizmu, która usiłuje ocalić sferę tymotejską ludzkiej osobowości, zamiast skazywać ją na wygnanie z królestwa polityki?<sup>36</sup>.

W przytoczonym fragmencie pojawia się kategoria *thymos*, która jest kluczowa dla całej koncepcji Fukuyamy. *Thymos* jest dążeniem do uznania, do bycia respektowanym i docenianym. Wprowadzenie tej kategorii pozwala mu na połączenie teorii demokracji z koncepcjami rozwoju historii Hegla, gdzie walka o uznanie jest jednym z głównych jej motorów.

Mamy więc w *Końcu historii* do czynienia ze złożonym schematem, którego elementami są: rozwój nauk przyrodniczych, napędzających ekonomię, która wzmacnia się najlepiej w ramach kapitalizmu; rozwój historii globalnej, która zmierza do coraz bardziej powszechnego uznania; oraz demokrację liberalną, która łączy w sobie oba wymienione powyżej elementy.

Demokracja liberalna potencjalnie stanowi metodę osiągnięcia wielkiej obfitości dóbr materialnych, lecz wskazuje nam także drogę do całkowicie niematerialnego celu, jakim jest nasza wolność. Państwo liberalno-demokratyczne ceni nas współmiernie do naszego poczucia własnej wartości, dzięki czemu prócz części pożądlivej także część tymotejska duszy znajduje zaspokojenie<sup>37</sup>.

Fukuyama rozróżnia dwa rodzaje realizacji *thymosu*: *izotymię*, czyli pragnienie powszechnego uznania, i *megatymię*, czyli dążenie do wyróżnienia się, przejawiające się – w skrajnej postaci – tendencją do dominacji.

<sup>36</sup> F. Fukuyama, *Koniec historii i ostatni człowiek*, dz. cyt., s. 570–571.

<sup>37</sup> Tamże, s. 601.

Dzieje państwa liberalnego – i w tej kwestii Fukuyama ma bezsprzecznie rację – są właśnie historią walki o coraz bardziej powszechne uznanie, postępującą izotymię, która przekracza granice myślenia o społeczeństwie jedynie w kategoriach uprawnień: „Fakt, że założyciele Ameryki nie używali terminów »uznanie« i »godność«, nie przeszkodził temu, że Locke’owski język uprawnień przedzierzgnął się bez wysiłku i niepostrzeżenia w Hegłowski język uznania”<sup>38</sup>. Nie ma wątpliwości, że sama formalna równość wszystkich ludzi, obywateli państwa liberalnej demokracji, nie jest wystarczającym warunkiem dla jego sukcesu, nawet jeśli jest warunkiem koniecznym. Podobnie, warunkiem wystarczającym dla jego sukcesu nie jest sam rozwój gospodarczy, choć trudno państwo takie sobie wyobrazić bez pewnego stopnia ekonomicznego dobrobytu. Stanowisko to jest podzielane przez wielu, choć oczywiście nie wszystkich, teoretyków demokracji, którzy szukają dodatkowych czynników etycznych, które mogłyby wzmocnić i niejako domknąć społeczeństwo demokracji liberalnej. Godność czy respekt dla każdej jednostki ludzkiej jest oczywiście najczęściej wymienianym kryterium, choć nie zawsze jest tak wprost nazywany. Przykładowo Avishai Margalit przedstawił koncepcję „porządnego społeczeństwa”, w którym instytucje nie upokarzają ludzi, co łatwo przetłumaczyć na szanowanie i respektowanie godności każdego członka takiego społeczeństwa<sup>39</sup>. Bez trudu można sobie wyobrazić społeczeństwo liberalne, w którym wszelkie uprawnienia będą jednostce przyznane, ale nie będzie to społeczeństwo porządne w rozumieniu Margalita.

Podobne odróżnienie formalnych uprawnień od przyznania godności leży u podstaw koncepcji Fukuyamy, ale wybiera on język Hegła, w którym docenienie godności połączone jest z uznaniem. Jak pisze:

Można zatem przyjąć, że uniwersalne państwo homogeniczne, które powstaje u kresu historii, opiera się na dwóch filarach: gospodarce i uznaniu. Proces historii ludzkiej, który do tego państwa prowadzi, napędzany

<sup>38</sup> Tamże, s. 610.

<sup>39</sup> Zob. A. Margalit, *The Decent Society*, Cambridge, London 1998.

jest zarówno logiką rozwoju nowożytnego przyrodoznawstwa, jak i walką o uznanie<sup>40</sup>.

Wprowadzenie języka uznania i godności jest ważne dla Fukuyamy, gdyż pozwala odrzucić krytykę, którą pod adresem systemu demokratycznego wysunął Nietzsche. W słynnym fragmencie z *Tako rzecze Zaratustra* demokratyczne społeczeństwo nowoczesne sportretowane jest jako społeczeństwo „ostatnich ludzi”, którzy pogrążeni w wygodzie i konsumpcji, zapominają całkowicie o heroicznym, godnościowym wymiarze egzystencji<sup>41</sup>. Walka o uznanie pozwala pokazać, że demokracja liberalna jest nie tylko systemem wygodnym do życia, ale też systemem, który najbardziej sprzyja walce o godność i który na najwyższym poziomie swego rozwoju taką godność w postaci izotymii zapewnia.

Pozostaje jeszcze problem megalotymii, dążenia do wywyższania się, do dominacji. Megalotymia wpisuje się bardzo dobrze w nietzscheański ideał „przyswojenia sobie arystokratycznego ducha starożytnej Grecji czy włoskiego renesansu”<sup>42</sup>. Trudno jednak byłoby ideał taki powiązać ze współczesną demokracją liberalną. Fukuyama zdaje sobie z tego sprawę, podkreślając,

że zdrowie i stabilność demokracji na dłuższą metę zależą od tego, czy obywatele znajdują w niej wystarczające ujścia dla swej megalotymii. Ujścia te nie tylko pozwalają z pożytkiem wykorzystać ukrytą w thymos energię, ale także służą za odgromniki dla nadmiaru tej energii, która inaczej zniszczyłaby społeczeństwo<sup>43</sup>.

Jednak, twierdzi autor *Końca historii*, istnieją możliwości bezpiecznego kanalizowania megalotymii w społeczeństwie demokracji libe-

<sup>40</sup> F. Fukuyama, *Koniec historii i ostatni człowiek*, dz. cyt., s. 610.

<sup>41</sup> Zob. F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*. Książka dla wszystkich i dla nikogo, Poznań 2000, s. 13–15.

<sup>42</sup> S. Rosen, *The Mask of Enlightenment: Nietzsche's Zarathustra*, New Haven 2004, s. 5.

<sup>43</sup> F. Fukuyama, *Koniec historii i ostatni człowiek*, dz. cyt., s. 892–893.

ralnej – sukces ekonomiczny, sukces naukowy, sukces sportowy itd. Megalotymia może też realizować się w sztuce, ale z zastrzeżeniem, że sztuka będzie miała wyłącznie formalny charakter, a nie będzie niosła ze sobą żadnych społecznych treści. Generalnie rzecz biorąc, „We współczesnych demokracjach zakazane są w zasadzie tylko te formy megalotymii, które prowadzą do politycznej tyranii”<sup>44</sup>.

Nie jest łatwo komentować poglądy Fukuyamy, gdyż stanowią one impresywny amalgamat różnych, wydawałoby się niemożliwych do powiązania składników. Paradoksalnie, najłatwiejsza do obrony jest progresywna wizja historii o proveniencji heglowskiej. Zaskakujące jest jedynie, że wizję taką przedstawił ktoś, kto uważał się w tym okresie za neokonserwatystę, gdyż na ogół odwoływali się do niej lewicowcy czy liberałowie. Szczególnie interesującą z mojej perspektywy jest koncepcja demokracji jako uniwersalizacji ludzkich interakcji w zakresie ekonomii, religii i polityki, którą przedstawił amerykański pragmatysta George Herbert Mead. Uważał on, że w każdej z tych sfer demokracja jest akumulacją ludzkiego dorobku, która w najpełniejszy sposób pozwala nam utożsamiać się z coraz bardziej uniwersalnym „uogólnionym innym”. Mead w odróżnieniu od Fukuyamy nie sądził jednak, że proces ten kiedykolwiek się zakończy, ale widział w demokracji potencjał rozwojowy, prowadzący do społeczeństwa, w którym będziemy zdolni do przyjmowania roli każdego innego, czyli społeczeństwa uniwersalnej i niezakłóconej komunikacji, żeby użyć frazy, którą Jürgen Habermas określał utopię stworzoną przez amerykańskiego pragmatystę<sup>45</sup>.

U Fukuyamy możemy mówić o społeczeństwie pełnego uznania (izotymia), w którym godność każdej jednostki jest szanowana. Społeczeństwo to jest także w stanie zapewnić dobrobyt materialny swoim obywatelom. Zatem spełnione są, jego zdaniem, dwa podstawowe warunki osiągnięcia pełni człowieczeństwa, dzięki politycznej ramie, jaką jest demokracja liberalna. Oczywiście można bez trudu dostrzec, że

<sup>44</sup> Tamże, s. 904.

<sup>45</sup> Piszę o tym obszernie w książce: L. Koczanowicz, *Polityka dialogu*, dz. cyt., s. 26–38.

prześlizguje się on nad licznymi sprzecznościami demokracji, które notowane są przez ekspertów. Na przykład, jeśli mówimy o megalotymii związanej z przedsiębiorczością, to mamy do czynienia z możliwością większego wpływu na politykę osób bardzo zamożnych, co może wypaczać procedury demokratyczne<sup>46</sup>. Niemniej jednak autora *Końca historii* można bronić twierdząc, że takie czy inne problemy społeczeństwa demokratycznego nie zmieniają zasadniczego osiągnięcia, którym jest stworzenie dobrze działającej koncepcji demokracji, stanowiącej horyzont trudny do przekroczenia. Nawet współczesne problemy z demokracją nie podważają tej argumentacji. Można krytykować populizm i uważać, że prowadzi on do nowej formy autorytaryzmu<sup>47</sup>, można go bronić, pokazując, że artykułuje on interesy, które nie mogły zostać zrealizowane w istniejącym modelu demokracji<sup>48</sup>, ale w najlepszym przypadku byłby on korektą systemu, a w najgorszym cofnięciem się do formy go poprzedzającej. Można więc zgodzić się z tym, że formalnie rzecz biorąc, system demokratyczny daje największe możliwości zarówno utrwaleniu godności człowieka, jak też stwarza najlepsze warunki dla jego rozwoju. Co więcej, argumentuje Fukuyama, pierwszy raz w dziejach demokracja nie ma intelektualnych przeciwników. Nawet ci, którzy *de facto* podważają porządek demokratyczny, deklarują, że czynią to w imieniu lepszej i pełniejszej demokracji. W swym słynnym aforyzmie François de la Rochefoucauld pisał, że „Obłuda jest hołdem, jaki występek oddaje cnocie”<sup>49</sup>. Powszechne akceptowanie demokracji, nawet przez jej przeciwników, świadczy o konceptualnej sile, jaką kategoria ta posiada, co jest oczywiście potwierdzeniem teorii Fukuyamy. Niemniej jednak pojawia się tu pewna trudność interpretacyjna. System demokratyczny ze swej natury jest zmienny, jest wielkim społecznym eksperymentem i jest to jego immanentna cecha. Jeżeli

<sup>46</sup> Zob. A. Przeworski, *Democracy and the Limits of Self-Government*, New York 2010, s. 66–98.

<sup>47</sup> Zob. F. Zakaria, *The Future of Freedom: Illiberal Democracy at Home and Abroad*, New York, London 2007.

<sup>48</sup> Zob. Ch. Mouffe, *For a Left Populism*, London, New York 2018.

<sup>49</sup> F. de la Rochefoucauld, *Maksymy i rozważania moralne*, Kraków 2004, s. 54.

więc uznamy, że „koniec historii” oznacza akceptację takiego wiecznego eksperymentowania, to trudno się z tym nie zgodzić. Wątpliwe natomiast byłoby uznanie istniejącego kształtu demokracji liberalnej za ostateczny wyraz rozwoju społecznego i politycznego ludzkości. W tej drugiej interpretacji pobrzmiewają raczej nuty lęku przed zmianą i doświadczeniem ostatecznego olśnienia, które choćby iluzorycznie, może obecną sytuację stabilizować.

Próby zagląдания poza zasłonę przyszłości są pewnie tak stare, jak ludzkość, ale nowoczesność nadała im nowe znaczenie. Moralny aspekt, który zawsze dominował w prorocत्वach, został wzmocniony przez rozwój nauki, szczególnie nauk społecznych. Niemniej jednak te naukowe przepowiednie zawsze obarczone były wadami. Nie udało się chyba nigdy pogodzić obu aspektów i łatwo jest dostrzec w przepowiedniach tego typu, jak zmienia się ich ton, kiedy przechodzą od konstatacji faktów i ich znaczenia dla przyszłości do nauk moralnych. Jednak z samą naukowością też wiążą się znaczące kłopoty. Wdzięcznym przykładem pokazującym te problemy jest zamknięta już w zasadzie historia różnego rodzaju wyjaśnień i analiz systemu komunistycznego, w tym jego upadku, który stał się punktem wyjścia przepowiedni Fukuyamy.

## BIBLIOGRAFIA

- Adorno T. W., *Prisms*, przekł. S. Weber, S. Weber, MIT Press, Cambridge 1983.
- Burke P., *Tradition and Experience: The Idea of Decline from Bruni to Gibbon*, „Daedalus” 1976, nr 3(105).
- Campbell T. D., *Oswald Spengler. The Approaching Death of Western Civilization*, „Futures” 1976.
- Castoriadis C., *Philosophy, Politics, Autonomy: Essays in Political Philosophy*, red. D. A. Curtis, Oxford University Press, New York 1991.
- Court J. M., *Approaching the Apocalypse: A Short History of Christian Millenarianism*, I. B. Tauris, London, New York 2008.
- Fukuyama F., *Koniec historii i ostatni człowiek*, przekł. T. Bieroń, M. Wichrowski, Wydawnictwo Znak, Kraków 2017.

- Gibbon E., *Zmierzch Cesarstwa Rzymskiego*, t. 1-2, przekł. S. Kryński, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1995.
- Hassner P., *Response to Fukuyama*, „The National Interest” 1989, nr 16.
- Himmelfarb G., *Response to Fukuyama*, „The National Interest” 1989, nr 16.
- Hobsbawm E., *Wiek skrajności. Spojrzenie na krótkie xx stulecie*, przekł. J. Kalinowska-Król, M. Król, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2018.
- Kidd I. J., *Oswald Spengler, Technology, and Human Nature*, „The European Legacy” 2012, nr 1(17).
- Koczanowicz L., *Polityka dialogu: niekonsensualna demokracja i wspólnota krytyczna*, przekł. K. Liszka, Wydawnictwo Naukowe PWN Warszawa 2016.
- Kolata G., *Tests Detect Alzheimer’s Risks, but Should Patients Be Told?*, „New York Times”, 18.12.2010.
- Margalit A., *The Decent Society*, przekł. N. Goldblum, Harvard University Press, Cambridge, London 1998.
- Marks K., *Przedmowa do wydania pierwszego*, [w:] K. Marks, *Kapitał*, t. 1, przekł. P. Hoffman, B. Minc, E. Lipiński, Książka i Wiedza, Warszawa 1951.
- Mouffe Ch., *For a Left Populism*, Verso, London, New York 2018.
- Müller J.-W., *Co to jest populizm?*, przekł. M. Sutowski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2018.
- Nahm M., Greyson B., Kelly E. W., Haraldsson E., *Terminal Lucidity: A Review and a Case Collection*, „Archives of Gerontology and Geriatrics” 2012, nr 55.
- Nahm M., Greyson B., *The Death of Anna Katharina Ehmer: A Case Study in Terminal Lucidity*, „Omega – Journal of Death and Dying” 2013-2014, nr 1(68).
- Nietzsche F., *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, przekł. W. Berent, Zysk i S-ka, Poznań 2000.
- Peet R., *Reading Fukuyama: Politics at the End of History*, „Political Geography” 1993, nr 1(12).
- Przeworski A., *Democracy and the Limits of Self-Government*, Cambridge University Press, New York 2010.
- Rochefoucauld F. de la, *Maksymy i rozważania moralne*, przekł. T. Boy-Żeleński, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2004.
- Rosen S., *The Mask of Enlightenment: Nietzsche’s Zarathustra*, Yale University Press, New Haven 2004.
- Spengler O., *Zmierzch Zachodu. Zarys morfologii historii uniwersalnej*, przekł. J. Marzęcki, Wydawnictwo KR, Warszawa 2001.

Sternhell Z., *Les anti-Lumières: Du XVIII<sup>e</sup> siècle à la guerre froide*, Fayard, Paris 2006.

Turanli A., *Wittgenstein and Spengler vis-à-vis Frazer*, „Philosophy & Social Criticism” 2005, nr 1(31).

Veugelers J. W. P., *Tocqueville on the Conquest and Colonization of Algeria*, „Journal of Classical Sociology” 2010, nr 10(4).

Walzer M., *Interpretacja i krytyka społeczna*, przekł. M. Rakus-Suczewski, M. Szuster, Fundacja Aletheia, Warszawa 2002.

Zakaria F., *The Future of Freedom: Illiberal Democracy at Home and Abroad*, W. W. Norton & Company, New York, London 2007.

## CLAIRVOYANCE FEAR. TERMINAL LUCIDITY AND LIMIT TO CULTURE

**ABSTRACT:** In the first part of the article, its author, starting from the concepts of terminal lucidity and clairvoyance, characterizes selected ways of predicting the future of Western culture in modernity. This is the starting point for a broad discussion of the prophetic books of Oswald Spengler and Francis Fukuyama, which attempted to determine the future of the West – fall and triumph – in two different periods of modernity.

**KEYWORDS:** terminal lucidity, modernity, decline of the West, end of history, Oswald Spengler, Francis Fukuyama