

Oswald Spengler

Zánik Západu

Obrysy morfologie světových dějin



EUROPA // ACADEMIA

ÚVOD

1

Tato kniha je prvním odvážným pokusem určit dopředu chod dějin. Jedná se o to sledovat osud jedné kultury, a sice té jediné, která je dnes na této planetě v úplnosti pochopena, kultury západoevropsko-americké, a to ve stadiích, jimiž ještě neprošla.

Možnost řešit úkol tak ohromného rozpětí je dodnes zjevně nepovšimnuta, a i kdyby existovala, prostředky, jak ji využít, nebyly poznány nebo nebyly dostatečně zvládnuty.

Existuje nějaká logika dějin? Existuje mimo všeho nahodilého a nevypočitatelného jednotlivých událostí nějaká takříkajíc metafyzická struktura historického lidstva, která je bytostně nezávislá na zdaleka viditelných, populárních, duchovně politických útvarech povrchu? Není tomu tak, že ona metafyzická struktura spíše teprve vyvolává tuto skutečnost nižšího stupně? Nejeví se snad chápajícímu oku velké rysy světových dějin stále znovu v nějakém tvaru, který dovoluje závěry? A jestliže tomu tak je, kde leží hranice takového vyvozování závěrů? Je možné v samotném životě – neboť lidské dějiny jsou souhrnem nesmírných životů, právě jejichž Já a osobu již jazykový úzus mimovolně v myšlení i jednání zavádí individua vyššího řádu jako „antika“, „čínská kultura“ nebo „moderní civilizace“ – najít stupně, jimiž dějiny musí projít, a sice v pořadí, jež nepřipouští žádnou výjimku? Mají pojmy, základní pro vše organické, jako zrození, smrt, mládí, stáří, délka života, v tomto okruhu snad nějaký přísný smysl, který ještě nikdo neodhalil? Krátce řečeno, leží v základě všeho historického obecné biografické praformy?

Jak vidíme, zánik Západu, nejprve místně a časově omezený fenomén jako jemu odpovídající zánik antiky, je filosofickým tématem, jež pojaté v celé své tíži v sobě zahrnuje všechny velké otázky bytí.

Chce-li člověk zjistit, v jaké podobě se naplní osud západní kultury, musí nejdřív poznat, co kultura je, v jakém poměru stojí k viditelným dějinám, k životu, k duši, k přírodě, k duchu, v jakých formách se zjevuje a do jaké míry jsou tyto formy – národy, jazyky a epochy, bitvy a ideje, státy a bohové, umění a umělecká díla, vědy, práva, hospodářské formy a světonázory, velcí lidé a velké události – symboly a jak mají být jako takové vykládány.

2

Prostředkem k tomu, jak poznat mrtvé formy, je matematický zákon. Prostředkem k tomu, jak porozumět živým formám, je analogie. Tímto způsobem se rozlišuje polarita a periodicita světa.

Vždy existovalo vědomí toho, že počet světodějných jevových forem je omezený, že věky, epochy, situace, osoby se typově opakují. Napoleonovo vystoupení se sotva kdy pojednává bez pohledu stranou na Caesara a Alexandra, z nichž první pohled, jak uvidíme, byl morfologicky nepřipustný, druhý správný. Napoleon sám nacházel spřízněnost své situace se situací Karla Velikého. Když konvent mínil Anglii, mluvil o Kartágu, a jakobíni se nazývali Římány. S velmi odlišnou oprávněností se srovnávaly Florencie s Aténami, Buddha s Kristem, prvotní křesťanství s moderním socialismem, římsští finančníci z období císařství s Američany. Petrarca, první vášnivý archeolog – archeologie sama je vyjádřením pocitu, že dějiny se opakují – ve vztahu k sobě myslel na Cicerona, a Cecil Rhodes, organizátor britské jižní Afriky, který měl ve své knihovně zvláště pro svou osobu zhotovené překlady životopisů antických císařů, ještě nedávno ve vztahu k sobě myslel na císaře Hadriana. Osudem švédského Karla XII. bylo, že od mládí nosil v kapse Alexandrův životopis od Curtia Rufa a že chtěl tohoto dobyvatele kopírovat.

Friedrich Veliký se ve svých politických pamětních spisech – jako jsou *Considérations* z roku 1738 – s dokonalou jistotou pohybuje v analogiích, aby charakterizoval své pojetí světové politické situace, takže když Francouze srovnává s Makedonci za Filipa a Němce s Řeky, píše: „Již jsou tu německé Thermopyly, Alsasko a Lotrinsko jsou ve Filipových rukou.“ Tím byla trefně vystižena politika kardinála Fleuryho. Dále se zde nachází srovnání politiky Habsburků a Bourbonů s Antoniovými a Octavianovými proskripce.

To vše však zůstává fragmentárním a svévolným a zpravidla to spíše odpovídá momentálnímu sklonu k básnickému a duchaplnému vyjadřování, než hlubšímu citu pro historickou formu.

Tak když Ranke, mistr umělecké analogie, srovnával Kyaxara s Jindřichem I., nájezdy Kimmeriů s nájezdy Maďarů, je to morfologicky bezvýznamné, ne o moc méně než často opakovaná srovnání helénských městských států a renesančních republik, naproti tomu hluboká, ale náhodná správnost existuje ve srovnání Alkibiada s Napoleonem. Tyto příklady Ranke i jiní čerpali z plutarchovského, tj. národně romantického vkusu, jenž si všimá pouze podobnosti scén na světovém jevišti, nepostupuje s přísností matematika, který poznává vnitřní příbuznost dvou skupin diferenciálních rovnic, na nichž laik nevidí nic než různost vnější formy.

Člověk snadno postřehne, že volbu obrazů v zásadě určuje nálada, ne idea, nikoli pocit nějaké nutnosti. Od techniky srovnávání jsme zůstali daleko vzdáleni. Právě dnes nastupují obrazy masově, ale neplánovitě a bez souvislosti; a i když jsou někdy v hlubokém smyslu, který je ještě třeba určit, výstižné, vděčí za to štěstí, zřídka instinktu a nikdy principu. Ještě nikdo nepomyslel na

to, aby zde vytvořil nějakou *metodu*. Neexistovalo ani to nejvzdálenější tušení, že zde leží jeden, a to jediný kořen, z něhož může vzejít velké řešení problému dějin.

Příměry by mohly být štěstím dějinného myšlení, nakolik odhalují organickou strukturu dějin. Jejich technika by musela být kultivována za působení nějaké objímající ideje a tedy až k nutnosti, u níž neexistuje žádná volba, až k logickému mistrovství. Dosud však byly příměry neštěstím, protože jako pouhá záležitost vkusu zbavovaly historika vhledu a námahy, aby vypožoroval *řeč dějinných forem* a provedl její analýzu jako svůj nejtěžší a nejbližší, dnes ještě vůbec nepochopený úkol, nemluvě o tom, aby jej vyřešil. Příměry byly zčásti povrchní, když byl například Caesar nazván zakladatelem římských státních novin, nebo, ještě hůře, když se nám extrémně spleťte a vnitřně nám velmi cizí jevy existence lidí v antice dokládaly dnešními módními slovy jako socialismus, impresionismus, kapitalismus, klerikalismus, když zčásti trpěly bizarní zvráceností jako Brutův kult, který se nosil v klubu jakobínů – kult onoho milionáře a lichváře Bruta, jenž jako ideolog oligarchické ústavy za souhlasu patricijského senátu ubodal muže demokracie.¹

3

A tak se úkol, který původně zahrnoval omezený problém dnešní civilizace, rozšiřuje k nové filosofii, filosofii budoucnosti, pokud z metafyzicky vyčerpané půdy Západu nějaká taková filosofie ještě může vzejít, jediné filosofii, která patří přinejmenším k *možnostem* západoevropského ducha v jeho nejbližších stádiích: k ideji *morfologie světových dějin*, která – v protikladu k morfologii přírody, dosud téměř jedinému tématu filosofie – ještě jednou shrnuje všechny podoby a pohyby světa v jejich nejhlubším a posledním významu, ale v úplně jiném uspořádání, ne v celkový obraz všeho poznaného, nýbrž v obraz života, nikoli toho, co vzniklo, nýbrž toho, co vzniká.

Svět jako dějiny, pojímaný, nazíraný a utvářený ze svého protikladu, *světa jako přírody* – to je nový aspekt lidského pobývání na této Zemi, jehož vypracování ve svém obrovském praktickém a teoretickém významu dodnes není poznáno jako úkol, snad temně pocitováno, často v dáli zahlédnuto, se všemi jeho konsekvencemi se jej však nikdy nikdo neodvážil. Existují dva možné způsoby, jak člověk může vnitřně vlastnit a prožívat svůj okolní svět. Podle formy, ne podle substance, odděluji s největší ostrovní organický dojem světa od mechanického, souhrn podob od souhrnu zákonů, obraz a symbol od formule a systému, to jednorázově skutečné od stále možného, cíl plánovitě pořádající obrazotvornosti od účelově rozkládající zkušenosti, nebo abych již zde jmenoval ještě nikdy nepovšimnutý, velmi významuplný protiklad, protiklad oboru platnosti *chronologického a matematického* počtu.²

Ve zkoumání jako tomto se tedy nemůže jednat o to, brát události duchovně politického druhu, viditelně se odehrávající na povrchu dne, pořádat je podle „příčiny“ a „účinku“ a sledovat je v jejich zdánlivé, rozumově pochopitelné

tendenci. Takové „pragmatické“ pojednání dějin by nebylo ničím než kusem zakuklené přírodovědy, z čehož stoupenci materialistického pojetí dějin nedělají žádné tajemství, zatímco jeho protivníci si jsou nedostatečně vědomi jen podobnosti oboustranných postupů. Nejedná se o to, co jsou hmatatelná fakta o sobě a pro sebe jako jevy v nějaké době, nýbrž o to, co *svým jevem znamenají, naznačují*. Historici současnosti ostatně věří, že něco vykonají, když vytáhnou náboženské, sociální a každopádně umělecko-historické jednotlivosti, aby „ilustrovali“ politický smysl nějaké epochy. Zapomínají však na to rozhodné – totiž rozhodující, nakolik je to výrazem, znakem, formotvornou duší viditelných dějin. Ještě jsem nenašel nikoho, kdo by se vážně oddal studiu *morfologické příbuznosti*, která vnitřně spojuje řeč forem *všech* kulturních oblastí, nikoho, kdo by nad oblast politických faktů důkladně poznal poslední a nejhlubší myšlenky helénských, arabských, indických, západoevropských matematiků, smysl jejich rané ornamentiky, jejich základní architektonické, metafyzické, dramatické, lyrické formy, volbu a zaměření jejich velkých umění, podrobnosti jejich umělecké techniky a výběru látky, nemluvě už o jejich rozhodujícím významu pro problémy formy toho historického. Kdo ví, že mezi diferenciálním počtem a dynastickým principiem státu doby Ludvíka XIV., mezi antickou státní formou *polis* a euklidovskou geometrií, mezi prostorovou perspektivou západní olejomalby a překonáním prostoru železnicí, rozhlasem a dalekonosnými zbraněmi, mezi kontrapunktickou instrumentální hudbou a hospodářským kreditním systémem je hluboká souvislost formy? I ta nejstřízlivější fakta politiky, sledovaná z této perspektivy, přijímají symbolický a přímo metafyzický charakter a poprvé zde snad dochází k tomu, že věci jako egyptský správní systém, antické mincovnictví, analytická geometrie, šek, Suezský průplav, čínský knihtisk, pruská armáda a římská technika stavby silnic, se *stejnou měrou* chápou jako symboly a jako takové se vykládají.

V tomto bodě se ukazuje, že ještě vůbec neexistuje teoreticky projasněné *umění* historického pozorování. Co se tak nazývá, čerpá své metody téměř výlučně z oblasti vědění, jedině v níž dosáhly metody poznání přísné kultivace, tedy z fyziky. Člověk si myslí, že provádí výzkum dějin, když sleduje předmětnou souvislost příčiny a účinku. Je pozoruhodným faktem, že filosofie starého stylu nikdy nepomyslela na nějakou jinou možnost vztahu mezi rozumějící lidskou bdělostí a světem, který nás obklopuje. Kant, který ve svém hlavním díle stanovil formální pravidla poznání, aniž by si toho sám nebo kdokoli jiný všiml, vzal na zřetel jako objekt rozumové činnosti jen *přírodu*. Vědění je pro něj matematické vědění. Když mluví o vrozených formách nazírání a o kategoriích rozvažování, pak nikdy nemyslí na zcela jinak utvářené pojmání historických dojmů, a Schopenhauer, který charakteristickým způsobem nechá z Kantových kategorií platit jen kauzalitu, mluví o dějinách jen s pohrdáním.³ Že mimo nutnosti příčiny a účinku – chtěl bych ji nazvat *logikou prostoru* – v životě existuje ještě také organická nutnost *osudu, logika času* – jež je faktem nejhlubší vnitřní jistoty, faktem, který vyplňuje veškeré mytologické,

náboženské a umělecké myšlení, faktem, který v protikladu k přírodě vytváří podstatu a jádro veškerých dějin, který je však nepřístupný formám poznání, jež zkoumá „Kritika čistého rozumu“ – to ještě neproniklo do oblasti teoretického formulování. Jak pravil Galileo v jednom slavném místě svého *Saggiatore*, filosofie je ve velké knize přírody „*scritta in lingua matematica*“. Dnes však ještě čekáme na odpověď nějakého filosofa, jakým jazykem jsou psány dějiny a jak se mají číst.

Matematika a princip kauzality vedou k přírodnímu, chronologie a idea osudu k historickému uspořádání jevu. Obě uspořádání, každé pro sebe, zahrnují *celý svět*. Jiné je jen oko, v němž a skrze něž se tento svět uskutečňuje.

4

Příroda je podoba, v níž člověk vyšších kultur dává bezprostředním dojmům svých smyslů jednotu a význam. Dějiny jsou tím, z čeho se jeho obrazotvornost snaží pochopit živé pobývání světa ve vztahu k vlastnímu životu, a tím tomuto životu propůjčit jakousi prohloubenou skutečnost. Zda je schopen těchto podob a jaká z nich ovládá jeho bdělé vědomí, to je prapůvodní otázka veškeré lidské existence.

Zde leží dvě *možnosti* utváření světa člověkem. Tím je již řečeno, že to nejsou nutně *skutečnosti*. Ptáme-li se tedy dále po smyslu veškerých dějin, pak je třeba nejprve řešit otázku, která dosud nikdy nebyla postavena. *Pro koho existují dějiny?* Paradoxní otázka, jak se zdá. Bezpochyby jsou tu pro každého, nakolik každý člověk se svým celým pobýváním a bdělým bytím je článkem dějin. Je však velký rozdíl, jestli někdo žije pod stálým dojmem, že jeho život je jedním prvkem v daleko větším běhu života, který se táhne přes staletí či tisíciletí, nebo jestli se cítí jako něco v sobě samém zaokrouhlené a uzavřené. Pro ten druhý způsob bdělého bytí jistě nejsou žádné dějiny světa, *žádný svět jako dějiny*. Ale jak to je, když na tomto ahistorickém duchu spočívá sebevědomí celého národa, jedna celá *kultura*? Jak se jí musí jevit skutečnost? Svět? Život? Pomyslíme-li, že ve vědomí světa Helénů se všechno prožité, nejen vlastní osobní, nýbrž obecná minulost, okamžitě proměňovalo v bezčase nehybné, myticky utvářené pozadí vždy právě okamžité přítomnosti, tedy že dějiny Alexandra Velikého ještě před jeho smrtí začaly pro antický pocit splývat s dionýsovskou legendou a že Caesar přinejmenším necítil jako nesmyslné odvozovat svůj původ od Venuše, pak musíme připustit, že pro nás, lidi Západu, se silným citem pro časové distancování, z něhož se něčím samozřejmým stalo denní počítání s letopočty po Kristově narození a před ním, tedy že pro nás se znovuprožívání takových stavů duše stává bezmála nemožným, že však vzhledem k problému dějin nemáme právo od tohoto faktu jednoduše odhlédnout.

Co znamenají deníky a autobiografie pro jednotlivce, to znamená výzkum dějin v nejširším rozsahu (kde jsou zahrnuty také všechny druhy psychologicky srovnávací analýzy cizích národů, dob, mravů) pro duši celých kultur. Avšak antická kultura neměla žádnou *paměť*, žádný historický orgán v tomto zvlášť-

ním smyslu. „Paměť“ antického člověka – přičemž ovšem bez dalšího podkládáme cizí duši pojem odvozený z vlastního obrazu duše – je něco zcela jiného, protože zde chybí minulost a budoucnost jako pořadající perspektivy v bdělém bytí, a protože „čistá přítomnost“, kterou ve všech projevech antického života, především v plastice, tak často obdivoval Goethe, je naplněna nám zcela neznámou mocností. Tato čistá přítomnost, jejímž největším symbolem je dórský sloup, vsutku představuje jakési *popření času* (směru). Pro Hérodota a Sofokla jako pro Themistokla a pro římského konzula se minulost okamžitě vypařuje do bezčase spočívajícího dojmu *polární, nikoli periodické* struktury – neboť to je poslední smysl produhovnělého tvoření mýtů – zatímco pro naše citění světa a vnitřní zrak je minulost periodicky jasně členěným, cílupně směřovaným organismem staletí či tisíciletí. Teprve toto pozadí však dodává životu, antickému jako západnímu, jeho zvláštní barvu. Co Řek nazýval slovem kosmos, byl obraz světa, který *nevzniká, nýbrž je. V důsledku toho* byl Řek sám člověkem, který nikdy *nevznikal, nýbrž tu vždy byl*.

Proto si antický člověk, ačkoli velmi dobře znal přísnou chronologii, kalendářní výpočty, a tím silný cit pro věčnost i nicotnost přítomného okamžiku, projevující se ve velkolepém pozorování hvězd a v exaktním měření ohromných prostor času v babylónské a především v egyptské kultuře, nic z toho *niterně* neučinil vlastním. Co příležitostně zmiňují antičtí filosofové, to jen slyšeli, nevyzkoušeli. A co objevily ojedinělé skvostné hlavy, jmenovitě z řeckých měst v Asii jako Hipparchos a Aristarchos, je odvozeno ze stoického, jakož i aristotelského zaměření ducha a mimo nejužší oblast odborné vědy nebylo vůbec bráno na zřetel. Ani Platón, ani Aristoteles neměli hvězdárnu. V posledních letech Periklových bylo v Athénách přijato lidové usnesení, v němž se hrozilo těžkou žalobou každému, kdo by rozšiřoval astronomické teorie. Byl to akt nejhlubší symboliky, v němž se vyslovovala vůle antické duše vypudit ze svého vědomí světa vzdálenost v každém smyslu.

Co se týče antického dějepisectví, zaměříme svůj pohled na Thukydidu. Mistrovství tohoto muže spočívá v opravdu antické síle chápavě prožívat události *přítomnosti* ze sebe sama. K tomu přistupuje onen nádherný faktický pohled rozeného státníka, který sám byl vojevůdcem a úředníkem. Tato *praktická zkušenost*, která se bohužel zaměňuje s historickým smyslem, způsobuje, že se pouhým učencům v dějepisectví jeví Thúkydidés jako nedosažitelný vzor. Co mu však zůstává dokonale uzavřeno, je onen perspektivistický pohled na dějiny ze strany staletí, který pro nás se samozřejmostí patří k pojmu historika. Všechny dobré kusy antického podání dějin se omezují na politickou přítomnost autora, v nejostřejším protikladu k nám, jejichž historická mistrovská díla bez výjimky pojednávají dalekou minulost. Thúkydidés by již byl ztroskotal na tématu perských válek, nemluvě už o obecně řeckých nebo dokonce egyptských dějinách. U něj jako u Polybia a Tacita, rovněž praktických politiků, se jistota pohledu ztrácí ihned, když v minulosti, často v odstupu nemnoha staletí narazí na pudící síly, které jim v této podobě z jejich vlastní praxe nejsou známy. Pro

Polybia už není pochopitelná první punská válka, pro Tacita již Augustus, a – měřeno naším perspektivistickým zkoumáním – zcela nehistorický Thúkydidův smysl se projevuje neslýchaným tvrzením hned na první stránce jeho knihy, že před jeho dobou (kolem roku 400) prý nedošlo k významným událostem (*hú megála genésthai*).⁴

V důsledku toho jsou antické dějiny až po perské války, ale také ještě tradiční výstavba velmi mnoha pozdějších period produktem bytostně mytického myšlení. Sepsání dějin Sparty – Lykurgos, jehož biografie je vyprávěna se všemi podrobnostmi, byl údajně nevýznamným taygetským lesním božstvem – je báseň helénistické doby, a vynález římských dějin před Hannibalem ještě v době Caesarově nedošel upevnění. Vyhnání Tarquiniovců Brutem je vyprávění, k němuž stál modelem současník censora Appia Claudia (310). Jména římských králů byla tehdy vytvářena podle jmen zbohatlých plebejských rodin (K. J. Neumann). Zcela odhlédnuto od serviovského zřízení se slavný liciniovský rolní zákon (údajně z roku 367 př. Kr.) v době Hannibalově († 183 př. Kr.) ještě nevyskytoval (B. Niese). Když Epameinóndás osvobodil Messénii a Arkádii a vytvořil z nich stát, vynalezli si ihned prehistorii. Hrozné není, že k něčemu takovému docházelo, nýbrž že sotva existoval nějaký jiný druh dějin. Protiklad západního a antického smyslu pro všechno historické nelze ukázat lépe, než když řekneme, že římské dějiny před rokem 250, jak byly známy v době Caesarově, byly v podstatě falšováním, a že to málo, co jsme zjistili, bylo pozdějším Římanům zcela neznámé. Antický smysl slova dějiny charakterizuje, že alexandrinská románská literatura vykonávala látkově nejsilnější vliv na vážnou politickou a náboženskou historii. Nemyslelo se vůbec na to, zásadně odlišovat jejich obsah od dat přiměřených činům. Když Varrovi na konci republiky šlo o to, aby rychle fixoval římské náboženství, rychle mizející z lidového vědomí, rozdělil bohy, jimž *stát co nejúzkostlivěji sloužil*, na *di certi a di incerti* – na ty, o nichž se ještě něco vědělo, a ty, z nichž navzdory pokračujícímu veřejnému kultu zbylo jen jméno. Náboženství římské společnosti Varrovy doby – jak je bez podezření od římských básníků přebírá nejen Goethe, nýbrž sám Nietzsche – bylo ve skutečnosti z největší části výplodem helenizující literatury a téměř bez souvislosti se starým kultem, jemuž už nikdo nerozuměl.

Západoevropské stanovisko jasně formuloval Mommsen, když římské historiky – míněn je především Tacitus – nazýval lidmi, „kteří říkají to, co by si zasloužilo zamlčení, a zamlčují to, co by bylo nutné říci“.

Indická kultura, jejíž idea (bráhmanské) nirvány je nejrozhodnějším výrazem dokonale ahistorické duše, jaký může existovat, neměla nikdy ani ten nejmenší cit pro to „kdy“ v jakémkoli smyslu. Neexistuje žádná opravdová indická astronomie, žádný indický kalendář, žádná indická historie, tedy, pokud se tím rozumí duchovní usazenina vědomého vývoje. O viditelném průběhu této kultury, jejíž organickou část uzavřel vznik buddhismu, o dějinách mezi 12. a 8. stoletím, jistě bohatých na velké události, víme ještě mnohem méně než o ději-

nách antických. Obojí byly zachyceny pouze ve snově mytické podobě. Teprve celé tisíciletí po Buddhovi, kolem roku 500 po Kr., vzniklo na Cejlonu v „Mahávánse“ něco, co vzdáleně připomíná dějepisectví.

Vědomí světa indického člověka bylo založeno tak nehistoricky, že ani vydání knihy sepsané nějakým autorem nechápal jako časově pevně stanovenou událost. Místo organické řady osobně vymezených spisů vznikala postupně vágní masa textu, v níž každý psal, co chtěl, aniž by hrály nějakou roli pojmy individuálního duchovního vlastnictví, vývoje nějaké myšlenky, duchovní epochy. V této *anonymní* podobě – je to podoba celých indických dějin – před námi leží indická filosofie. Srovnejte s ní západní dějiny filosofie, co nejostřeji fyzikologicky vypracované prostřednictvím knih a osob.

Indický člověk zapomínal vše, egyptský nemohl zapomenout *nic*. Nikdy neexistovalo nějaké indické umění portrétu – biografie *in nuce*; egyptská plastika sotva znala jiné téma.

Egyptská duše, založená eminentně historicky a s prasevetskou vášní toužící po nekonečnu, cítila minulost i budoucnost jako svůj *celý* svět, a přítomnost, která je identická s bdělým vědomím, se jí jevila pouze jako úzká hranice mezi dvěma nezměřitelnými vzdálenostmi. Egyptská kultura je *inkarnací starosti* – duševní přítomnosti vzdálenosti – starosti o budoucí, jak se vyjadřuje ve volbě žuly a čediče jako uměleckého materiálu,⁵ v tesaných zápisech, ve vytváření pečlivého systému správy a v síti zavlažovacích zařízení,⁶ a s tím *nutně spojené* starosti o to minulé. Egyptská mumie je symbolem největší důležitosti. Tělo mrtvého se *zvěčňovalo*, jako se propůjčovala věčnost jeho osobnosti, „Ka“, sochami, provedenými často v mnoha exemplářích, jimž byla společná podoba pojatá ve velmi vznešeném smyslu.

Existuje hluboký vztah mezi chováním k historické minulosti a pojetím smrti, jak se vyjadřuje ve *formě pohřbívání*. Egyptan *popírá* minulost, antický člověk jí *přítakává* celou řečí forem své kultury. Egyptané konzervovali i mumie svých dějin: chronologická data a počty. Zatímco z předsolónských dějin Řeků se netraduje nic, žádný letopočet, žádné pravé jméno, žádná hmatatelná událost – což zbytku, který jediný známe, dává přehnanou váhu – známe z 3. tisíciletí a ještě dále jména a dokonce přesnou dobu vlád čtených egyptských králů a v Nové říši o nich víme bez jakýchkoli mezer. Jako hrůzyplný symbol této vůle k trvání leží ještě dnes v našich muzeích těla velkých faraónů se znatelnými obličejovými rysy. Na svítivě vyleštěné špici pyramidy Amenemheta III. lze ještě nyní číst slova: „Amenemhet zří krásu Slunce“ a na druhé straně: „Duše Amenemhetova je výše než Orion a spojuje se s podsvětím.“ To je překonání pomíjivosti, pouhé přítomnosti, a v nejvyšší míře neantické.

5

Oproti této mocné skupině egyptských symbolů života se na prahu antické kultury, odpovídající zapomnění, která je prostírá přes každý kousek své vnější i vnitřní minulosti, objevuje *spalování mrtvých*. Sakrální vyzdvihování této

formy pohřbívání z ostatních forem, které vedle sebe vykonávaly primitivní národy doby kamenné, bylo mykénské době naprosto cizí. Královské hroby dokonce svědčí o přednosti pohřbívání do země. Avšak v homérské době, stejně jako ve védské, následuje náhlý, jen duševně zdůvodnitelný krok k pohřbívání žehem, který – jak s plným patosem symbolického aktu ukazuje Iliada – prováděl slavnostní zničení, popření veškerého historického trvání.

Od tohoto okamžiku je u konce i plasticita duševního vývoje jednotlivce. Stejně málo, jak antické drama dovoluje opravdu historické motivy, tak málo připouští i téma vnitřního vývoje, a je známo, jak rozhodně se helénský instinkt vzpíral portrétu ve výtvarném umění. Až do císařské doby zná antické umění jen jednu do jisté míry sobě přirozenou látku: mýtus.⁷ I ideální sochy helénistické plastiky jsou mytické, stejně jako typické biografie typu Plútarchova. Žádný velký Řek nikdy nese-psal paměti, které by jeho duchovním zrakem fixovaly překonanou epochu. O svém vnitřním životě nám Sókratés neřekl ani jednou něco v našem smyslu významného. Je otázka, zda v antické duši bylo vůbec možné něco takového, co přece jako přirozený pud předpokládá vznik Parsifala, Hamleta, Werthera. U Platóna postrádáme jakékoli vědomí nějakého vývoje jeho učení. Jeho jednotlivé spisy jsou pouze zachycením velmi odlišných stanovisek, jež zaujímal v různých dobách. Jejich genetická souvislost nebyla žádným předmětem jeho uvažování. Ale již na počátku západních dějin ducha stojí kus nejhlubšího sebezkoumání, Dantova *Vita Nuova*. Už z toho plyne, jak málo antického, tj. čistě přítomného měl v sobě Goethe, který nezapomínal nic a jehož díla jsou podle jeho vlastních slov jen zlomky jednoho velkého vyznání.

Po zničení Athén Peršany se všechna díla staršího umění odhodila do sutin – z nichž je dnes opět vytahujeme – a nikdo nikdy neslyšel, že by se někdo v Heladě staral o ruiny z Mykén nebo Faistu za účelem zprostředkování dějinných faktů. Lidé četli svého Homéra, ale nemysleli na to, jak Schliemann vykope pahorek u Tróji. Lidé chtěli mýtus, ne dějiny. Z děl Aischylových a předsokratovských filosofů byla část ztracena již v helénské době. Naproti tomu již Petrarca sbíral antické starožitnosti, mince, rukopisy s pietou vlastní jen této kultuře a s vroucností pozorování jako historicky citící člověk, který hledí zpět na vzdálené světy a touží po tom vzdáleném – byl první, kdo podnikl výstup na jeden z alpských vrcholů – a v zásadě zůstal ve své době cizincem. Duši sběratele porozumíme jen z jeho poměru k době. Snad ještě vášnivější, ale jinak zabarvený je čínský sklon ke sběratelství. Kdo cestuje v Číně, chce sledovat „staré stopy“, ku-čchi, a nepřeložitelný základní pojem čínské podstaty, tao, lze vyložit jen z hlubokého historického citu.⁸ Co se naproti tomu všude sbíralo a ukazovalo v helénské době, byly pozoruhodnosti mytologické dráždivosti, jak je popisuje Pausaniás, u nichž přísně historické „kdy“ a „proč“ vůbec nepřichází na zřetel, zatímco egyptská země se již v době velkého Thutmóse změnila v jedno jediné obrovské muzeum přísné tradice.

Mezi západními národy to byli Němci, kteří vynalezli mechanické *hodiny*, viditelný symbol ubíhajícího času, jejichž údery znějící dnem i nocí z nesčet-

ných věží nad západní Evropou jsou snad tím nejohromnějším vyjádřením, jehož je nějaký historický pocit světa vůbec schopen.⁹ Nic z toho nenajdeme v *bezčasých* antických krajích a městech. Až do Perikla se denní doba odhadovala jen podle délky stínu a teprve od Aristotela získává *hóra* babylónský význam „hodiny“. Předtím žádné exaktní rozdělení dne vůbec neexistovalo. V Babylóně a Egyptě byly vodní a sluneční hodiny vynalezeny v té nejranější době, ale v Athénách teprve Platón zavedl formu klepsydry, skutečně použitelnou jako hodiny; sluneční hodiny byly převzaty ještě později, pouze jako nepodstatné náčiní všedního dne, aniž by se tím antický *pocit života* sebeméně změnil.

Zde je třeba ještě zmínit odpovídající, velmi hluboký a nikdy dostatečně neceněný rozdíl mezi antickou a západní matematikou. Antické početní myšlení chápe věci, *jak jsou*, jako *veličiny*, bez času, čistě přítomně. To vedlo k euklidovské geometrii, k matematické statice a k uzavření duchovního systému naukou o řezech koule. My chápeme věci, *jak vznikají* a *jak se chovají*, jako *funkce*. To vedlo k dynamice, k analytické geometrii a od ní k diferenciálnímu počtu.¹⁰ Moderní teorie funkcí je obřím uspořádáním celé této myšlenkové masy. Je to bizarní, ale duševně přísně zdůvodněný fakt, že řecká fyzika – jako statika v protikladu k dynamice – nezná potřebu hodin a nepostrádá je, a zatímco my počítáme s tisícinou sekundy, ona od měření času úplně odhlíží. Aristotelova entelechie je jediný bezčasý, ahistorický pojem vývoje, jaký existuje.

Tím je stanoven náš úkol. My, lidé západoevropské kultury jsme se svým historickým smyslem výjimkou a ne pravidlem. „Světové dějiny“ jsou *naším* obrazem světa, ne obrazem světa „lidstva“. Pro indického a antického člověka neexistoval žádný obraz dějícího se světa a snad, je-li civilizace Západu jednou vyhaslá, už nikdy nebude existovat kultura a tedy lidský typ, pro které budou „světové dějiny“ tak mocnou formou bdělého bytí.

6

Ano – co jsou světové dějiny? Uspořádaná představa toho minulého, vnitřní postulát, výraz pocitu formy, jistě. Ale tak určený pocit ještě není žádnou skutečnou formou, a tak jistě, jak my všichni cítíme světové dějiny, prožíváme je, věříme, že s nejplnější jistotou přehlédneme jejich podobu, tak je jisté, že dnes ještě známe jejich formy, ale ne *tu* formu, zrcadlový obraz *našeho* vnitřního života.

Každý dotázaný bude jistě přesvědčen, že jasně a zřetelně prohlédá vnitřní formu dějin. Tato iluze spočívá v tom, že o ní nikdo vážně nepřemýšlel a že člověk ještě mnohem méně pochybuje o svém vědění, protože nikdo netuší, o čem všem by zde mohl pochybovat. Ve skutečnosti je *podoba* světových dějin *neprověřeným duchovním* majetkem, který se i mezi historiky z povolání dědí z generace na generaci a jemuž mnoho nedělá ani malá část skepse, která nám od dob Galilea rozčlenila a prohloubila vrozený obraz přírody.

Starověk – středověk – novověk: to je neuvěřitelně ubohé a *nesmyslné* schéma, jehož nepodmíněné panství nad naším dějinným myšlením nám stále znovu bránilo, abychom správně pochopili vlastní postavení malé části světa, jak se od dob německého císařství rozvíjí na půdě západní Evropy, v jejím poměru k celým dějinám vyššího lidstva, v její hodnotě, v její podobě a především v její životnosti. Pro budoucí kultury bude stěží uvěřitelné, že tento základní náčrt se svým jednostranným, přímočarým průběhem, se svými nesmyslnými proporcemi, koncepcí, která se od staletí ke staletí stává stále nemožnější a vůbec nepřipouští přirozené rozčlenění oblastí nově vstupujících do našeho historického vědomí, přece ve své platnosti nebyla nikdy vážně otřesena. Neznamená totiž vůbec nic, jestliže se mezi historiky dávno stalo zvykem vznášet proti schématu námitky. Tím jediný existující základní náčrt jen rozmazali, *aniž by jej nahradili*. Může se ještě tolik mluvit o řeckém středověku a germánském starověku, ale tím nezískáme jasný a vnitřně nutný obraz, v němž naleznou organické místo Čína a Mexiko, říše Axum a říše Sásánovců. I přenášení počátečního bodu „novověku“ od křižáckých výprav k renesanci a odtud k počátku 19. století dokazuje jen to, že schéma samo bylo považováno za neotřesitelné.

To omezuje rozsah dějin, ale horší je to, že to omezuje i jejich jeviště. Krajina západní Evropy¹¹ zde tvoří klidný pól (matematicky řečeno singulární bod na povrchu koule) – není známo proč, není-li důvodem to, že my, původci tohoto obrazu dějin, jsme doma právě zde – kolem něhož se točí tisíciletí nej-mocnějších dějin a obrovské kultury, ve vši skromnosti usídlené v dáli. To je planetární systém nanejvýš svérázného vynálezu. Jedna jednotlivá krajina se zvolí za přirozený střed historického systému. Zde je ústřední slunce. Odsud všechny události dějin získávají své pravé světlo. Odsud se *perspektivisticky* vyměřuje jejich význam. Ve skutečnosti však zde mluví marnivost západoevropského člověka, nebrzděná žádnou skepsí, marnivost, v jejímž duchu se odvíjí fantom „světových dějin“. Této marnivosti vděčíme za obrovský optický klam, který se nám už dávno stal zvykem a podle něhož se do dáli epizodicky smrsknou dějiny tisíciletí jako Číny a Egypta, zatímco v blízkosti vlastního stanoviště se od dob Luthera a zvláště Napoleona strašidelně nadýmají desetiletí. Víme, že mrak jen zdánlivě putuje tím pomaleji, čím je výš, a vlak se ve vzdálené krajině jen zdánlivě plazí, ale věříme, že tempo raných indických, babylónských, egyptských dějin bylo skutečně pomalejší než naše nejmladší minulost. A jejich substanci shledáváme řidší, jejich formy tlumenější a protáhlejší, protože jsme se nenaučili brát v úvahu vnitřní i vnější vzdálenost.

Že pro kulturu Západu je existence Athén, Florencie, Paříže důležitější než existence Lo-jangu a Pataliputry, se rozumí samo sebou. Ale smí se takové hodnocení stát základem nějakého schématu světových dějin? Pak by měl čínský historik právo načrtnout dějiny světa, v nichž se křižácké výpravy a renesance, Caesar a Friedrich Veliký budou přecházet mlčením jako něco bezvýznamného. Proč má být z *morfologického pohledu* 18. století důležitější než století, jež mu

předcházelo před šedesáti stoletími? Není směšné „novověk“ o rozsahu několika století, ještě k tomu v podstatě lokalizovaných v západní Evropě, stavět proti nějakému „starověku“, který zahrnuje právě tolik tisíciletí a jemuž se masa všech předřeckých kultur bez jakéhokoli pokusu o hlubší rozčlenění přičítá prostě jako přívěšek? Cožpak se na záchranu zastaralého schématu Egypt a Babylón – se svými v sobě uzavřenými historiemi, přičemž každá sama o sobě by se vyrovnala a daleko převážila údajné „dějiny světa“ od Karla Velikého po světovou válku – neodbyly jako předehra antiky, cožpak mocné komplexy indické a čínské kultury nebyly se zdáním rozpaků vykázány do jedné poznámky a velké americké kultury, protože jim chybí „souvislost“ (s čím) nebyly vůbec ignorovány?

Toto schéma, běžné pro dnešního Západoevropana, schéma, v němž vyšší kultury vedou své dráhy kolem nás jako domnělého středu všeho světového dění, nazývám *ptolemaiovským systémem* dějin, a považuji za *kopernikánský objev* v oblasti historie, že v této knize nastoupí na jeho místo systém, v němž antika a Západ vedle Indie, Babylónu, Číny, Egypta, arabské a mexické kultury – jednotlivé světy vznikání, které mají v celém obrazu dějin stejnou váhu a velkolepostí duševní koncepce, mocností vzestupu mnohonásobně předstihují antiku – zaujmou místo, jež nebude žádným způsobem upřednostňováno.

7

Schéma starověk – středověk – novověk je ve svém prvním zárodku výtvořem magického cítění světa, jež nejprve vystoupilo v perském a židovském náboženství od doby Kýrovy,¹² v učení knihy Daniel o čtyřech světových érách získalo apokalyptické pojetí a v pokřesťanských východních náboženstvích, především v gnostických systémech¹³ se zformovalo do světových dějin.

Uvnitř svých velmi úzkých hranic, které tvoří duchovní předpoklad této významné koncepce, existovala naprosto právem. Zde ani indické ani dokonce egyptské dějiny nespádají do okruhu úvah. Slovo světové dějiny označuje v ústech těchto myslitelů jeden jednorázový, nanejvýš dramatický akt, jehož jevištěm byla země mezi Helladou a Persií. V tomto aktu dospívá k vyjádření přísně dualistické východní cítění světa, ne polárně jako v současné metafyzice protikladem duše a ducha, dobra a zla, nýbrž periodicky,¹⁴ nazírané jako katastrofa, jako obrat dvou věků mezi stvořením a zánikem světa, při odhlížení od všech prvků, které nebyly fixovány z jedné strany antickou literaturou, z druhé strany biblí nebo posvátnou knihou, jež v dotyčném systému zaujala její místo. V tomto obrazu dějin se jako „starověk“ a „novověk“ jeví tehdy do očí bijící protiklad pohanského a židovského, nebo křesťanského, antického a orientálního, sochy a dogmatu, přírody a ducha v *časovém* pojetí, jako divadlo překonávání jednoho druhým. Historický přechod nese náboženské znaky spásy. Bezpochyby to byl aspekt spočívající na úzkých, veskrze provinciálních názorech, ale logický a v sobě dokonalý, který zatím lpěl na této zemi a tomto lidstvu a nebyl schopen žádného *přirozeného* rozšíření.

Teprve připojením třetího věku – *našeho* „novověku“ – na západní půdě došlo k obrazu tendence pohybu. Orientální obraz byl *klidnou*, uzavřenou, v rovnováze setrvávající antitezí, s jednorázovou božskou akcí jako středem. Když byl převzat a nesen zcela novým druhem člověka, náhle, aniž by si lidé uvědomili bizarnost takové změny, byl uspořádán do tvaru jedné *linie*, která vedla od Homéra či Adama – možnosti jsou dnes obohaceny Indogermány, dobou kamennou a opočlověkem – přes Jeruzalém, Řím, Florencii a Paříž nahoru nebo dolů, podle osobního vkusu historika, myslitele či umělce, který tento trojdílný obraz interpretoval s bezmeznou svobodou.

Ke *komplementárním* pojmům pohanství a křesťanství se tedy připojil *uzavírající* pojem jakéhosi „novověku“, který svým smyslem nedovoluje pokračovat v postupu, a poté, co byl od křížáckých výprav opakovaně „natahován“, se jeví jako neschopný dalšího rozšíření.¹⁵ Aniž by to vyslovili, byli lidé toho mínění, že zde mimo starověk a středověk začíná něco definitivního, třetí říše, v níž bude nějak ležet naplnění, vrcholový bod, cíl, který si nárokoval poznat každý sám od scholastiků, až po socialisty našich dnů. Byl to právě tak pohodlný jako pro jejich původce lichotivý vhled do běhu věcí. Zcela jednoduše byl duch Západu, jak se odrážel v hlavě nějakého jednotlivce, postaven na roveň se smyslem světa. Z duchovní nouze pak velcí myslitelé učinili metafyzickou ctnost, neboť schéma posvěcené *všeobecným konsensem*, aniž by je podrobili seriózní kritice, pozvedli k bázi jakési filosofie a autorstvím svého právě platného „plánu světa“ obtěžovali Boha. Mystické trojčíslí věků světa mělo pro metafyzický vkus beztak něco nanejvýš svůdného. Herder nazval dějiny vychovatelem lidského pokolení, Kant vývojem pojmu svobody, Hegel seberozvinutím světového ducha, jiní jinak. Kdo však do naprosto daného trojčíslí úseků vložil nějaký abstraktní smysl, věřil, že dostatečně přemýšlel o základní formě dějin.

Hned na prahu západní kultury se objevuje velký Joachim von Floris (†1202),¹⁶ první myslitel Hegelova rázu, který rozbil Augustinův dualistický obraz světa a s plným pocitem pravého gotika postavil proti náboženství Starého a Nového Zákona nové křesťanství své doby jako něco třetího: věk Otce, Syna a Ducha svatého. Až do nejhlubšího nitra otrásl nejlepšími františkány a dominikány, Dantem, Tomášem, a podnítil pohled na svět, který se pomalu ujal držby celého dějinného myšlení naší kultury. Lessing, který svou dobu s ohledem na antiku mnohdy označuje přímo jako svět potomků,¹⁷ myšlenku pro svou „výchovu lidského pokolení“ (se stupni dítěte, jinocha a muže) převzal z nauk mystiků 14. století, a Ibsen, který tuto myšlenku důkladně pojednal ve svém dramatu „Císař a Galilejec“ (kde bezprostředně vyniká gnostické myšlení světa v postavě divotvůrce Maxima), ji nepřekročil ani ve své známé stockholmské řeči z roku 1887. Zjevně je požadavkem západoevropského sebe-cítění konstatovat jistý druh závěru vlastním objevením se v dějinách.

Avšak výtvar opata z Floris byl mystickým pohledem do tajemství božského řádu světa. Musel ztratit všechn smysl, jakmile byl pojat rozumově a stal se

předpokladem *vědeckého* myšlení. A ve stále rostoucí míře se tomu tak dělo od 17. století. Je to však zcela neudržitelná metoda výkladu světových dějin, když člověk popustí uzdu svému politickému, náboženskému či sociálnímu přesvědčení a třem fázím, na nichž se neodvážá nic měnit, propůjčí směr, který vede přesně k vlastnímu stanovisku a podle situace vládu rozumu, humanitu, štěstí většiny, hospodářskou evoluci, osvícenství, svobodu národů, podrobení přírody, světový mír apod. uloží na tisíciletí jako absolutní měřítko, z něhož se dokazuje, že oni nepochopili to správné nebo je nedosáhli, zatímco ve skutečnosti jen chtěli něco jiného než my. „V životě jde zjevně o život a ne o jeho výsledek“ to je slovo Goethovo, jež bychom měli postavit proti všem pošetilým pokusům odhalit tajemství historické formy nějakým *programem*.

Je charakteristické, že stejný obraz nezapomínají ani historici jakéhokoli jednotlivého umění a vědy, národohospodářství a filosofie. Neboť vidíme v přímém vzestupu chápat „to“ malířství od Egyptanů (či jeskynních lidí) až k impresionistům, „tu“ hudbu od slepého pěvce Homéra až k Bayreuthu, „ten“ společenský řád od obyvatel kolových staveb až k socialismu, ve vzestupu, v jehož základu leží stále stejná tendence, aniž by člověku padla do očí možnost, že umění mají přiměřenou životnost, že jsou vázána na jednu zemi a jeden určitý druh člověka jako jejich výraz, že tedy tyto celkové dějiny jsou pouze vnější sumarizací jistého počtu jednotlivých vývojų, zvláštních umění, jež nemají společného nic než jméno a některou z řemeslných technik.

O každém organismu víme, že tempo, podoba a trvání jeho života a každého jednotlivého životního projevu jsou určeny *vlastnostmi druhu*, k němuž patří. O tisíciletém dubu se nikdo nebude domnívat, že se právě nyní chystá začít s vlastním během svého vývoje. Od housenky, kterou denně vidí růst, nikdo nečeká, že tak možná bude pokračovat pár let. Zde má každý s nepodmíněnou jistotou pocit jisté *hranice*, který je identický s citem pro vnitřní formu. Naproti tomu dějiny vyššího lidstva však ve vztahu k chodu budoucnosti ovládá bezuzdný optimismus, pohrdající veškerou historickou a tedy organickou *zkušeností*, takže kdokoli v nahodile přítomném zjistí „náběhy“ ke zcela zvláště vynikajícímu přímému „dalšímu vývoji“, a to ne proto, že je vědecky dokázán, nýbrž proto, že si jej přeje. Zde se počítá s neomezenými možnostmi – nikdy s nějakým přirozeným koncem – a ze situace každého okamžiku se rozvrhuje úplně naivní konstrukce pokračování.

„Lidstvo“ však nemá žádný cíl, žádnou ideu, žádný plán, jako nemá cíl druh motýlů nebo orchidejí. „Lidstvo“ je zoologický pojem či prázdné slovo.¹⁸ Nechte tento fantom zmizet z okruhu historických problémů formy a uvidíte, jak se vynoří překvapivé bohatství *skutečných* forem. Zde je nezměrná plnost, hloubka a hybnost živého, která byla až dosud překryta heslem, suchým schématem, osobními „ideály“. Místo onoho nudného obrazu do jedné přímky zformovaných světových dějin (který člověk přímo získá jen tehdy, když zavře oči před převažujícím množstvím faktů), vidím rozkvétat divadlo velkého počtu mocných kultur, které s prasevetskou silou vycházejí z lůna mateřské

země, na niž je každá z nich v celém průběhu své existence přísně vázána; vidím kultury, z nichž každá své látce, lidstvu vtiskuje svou *vlastní* formu, kultury, z nichž každá má svou *vlastní* ideu, své *vlastní* vášně, svůj *vlastní* život, chtění, cítění, svou *vlastní* smrt. Zde jsou barvy, světla, pohyby, které ještě žádný duchovní zrak neodhalil. Jsou rozkvétající a stárnoucí kultury, národy, jazyky, pravdy, bozi, kraje, jako mladé a staré buky a pinie, květy, větve a listy, ale není žádné stárnoucí „lidstvo“. Každá kultura má své nové možnosti výrazu, které se objeví, uzrají a uvadnou a nikdy se nevrátí. Existují mnohé, v nejhlubší podstatě navzájem plně odlišné plastiky, malby, matematiky, fyziky, každá s omezenou životností, každá uzavřená sama v sobě, jako má každý druh rostliny své vlastní květy a plody, svůj vlastní typ růstu a úpadku. Tyto kultury, živé bytosti nejvyššího řádu, vyrůstají v povznesené bezúčelnosti, jako květiny na poli. Patří, jako rostliny a zvířata, k živé přírodě Goethově, ne k mrtvé přírodě Newtonově. V dějinách světa vidím obraz věčného utváření a přetváření, podivuhodného vznikání a zanikání organických forem. Řemeslný historik je však vidí v podobě jakési tasemnice, která se neúnavně „pouští“ do epoch.

Mezitím řada „starověk – středověk – novověk“ konečně vyčerpala své působení. Jakkoli byla jako vědecký podklad úhlově úzká a povrchní, přece představovala jedinečné, ne zcela nefilosofické pojetí, jež jsme měli pro uspořádání našich událostí, a to, co bylo dosud uspořádáno jako dějiny světa, jí vděčí za jistý zbytek obsahu; ale počet staletí, jež *nanejvýš* mohla být tímto schématem držena pohromadě, je dávno dosažen. Při rychlém přibývání historické látky, zejména ležící zcela mimo toto uspořádání, se tento obraz začíná rozpouštět do nepřehlédnutelného chaosu. Každý historik, který není zcela slepý, to ví a cítí, a jen aby zcela nezabředl, za každou cenu pevně drží to jediné schéma, které zná. Slovo středověk,¹⁹ jež roku 1667 v Leydenu začal razit profesor Horn, musí dnes krýt neforemnou, stále se rozšiřující masu, která je čistě negativně omezena tím, co pod žádnou záminkou nelze připočíst oběma ostatním, snesitelně uspořádaným skupinám. Příkladem toho je nejisté zpracování a hodnocení novoperských, arabských a ruských dějin. Především nelze déle zatemňovat okolnost, že tyto údajné dějiny světa jsou zpočátku fakticky omezeny na region východního Středomoří a později, od doby stěhování národů – jedné, jen pro nás důležité, a proto silně přeceňované události, která má jen čistě západní význam a jež se netýká arabské kultury – se s náhlou změnou jeviště omezují na střední západní Evropu. Hegel se vši naivitou prohlásil, že národy, které se nehodí do jeho systému dějin, bude ignorovat. Bylo to však jen poctivé přiznání metodických předpokladů, bez nichž *žádný* historik nedošel k cíli. Na tom lze prověřit dispozice všech historických děl. Je dnes vskutku otázkou historického taktu, s jakým z historických vývojů se *vážně* počítá, a s jakým ne. Dobrým příkladem toho je Ranke.

8

Dnes myslíme ve světadílech. Jen naši filosofové a historici se to ještě nenačili. Co nám mohou znamenat pojmy a perspektivy, jež vystupují s nárokem na univerzální platnost, jejichž horizont však nepřesahuje duchovní atmosféru západoevropského člověka?

Podívejme se z tohoto hlediska na naše nejlepší knihy. Když Platón mluví o lidstvu, míní Helény v protikladu k barbarům. To naprosto odpovídá ahistorickému stylu antického života a myšlení a za tohoto předpokladu vede k výsledkům, které jsou správné a významné *pro Řeky*. Jestliže však filosofuje Kant, například o etickém ideálu, tvrdí, že jeho věty jsou platné pro lidi všech druhů a dob. Vyslovuje to nejen proto, že to je samozřejmé pro něj i pro jeho čtenáře. Ve své estetice neformuluje princip umění Feidiova nebo Rembrandtova, nýbrž hned princip umění vůbec. Avšak co konstatuje o nutných formách myšlení, jsou přece jen nutné formy západního myšlení. Pohled na Aristotela a jeho podstatně jiné výsledky by nás měl poučit, že se zde nereflektuje nějaký méně jasný, nýbrž jinak založený duch. Ruskému myšlení jsou kategorie myšlení západního právě tak cizí jako jsou západnímu myšlení cizí kategorie myšlení čínského nebo řeckého. Skutečné a úplné pochopení antických prapůvodních slov je pro nás právě tak nemožné jako pochopení praslov ruských²⁰ a indických, a pro moderního Číňana a Araba s jejich zcela jinak utvářenými intelekty má filosofie od Bacona po Kanta pouze hodnotu jisté kuriozity.

To je to, co chybí západnímu myšlení a *právě jemu* by chybět nemělo: vzhled do *historického* charakteru svých výsledků, jež jsou samy výrazem *jednoho jednotlivého a jen tohoto jednoho* pobývání, vědění o nutných hranicích jejich platnosti, přesvědčení, že „nezvratné pravdy“ a „věčné náhledy“ tohoto myšlení jsou pravdivé a v jeho aspektu světa věčné právě jen pro ně a že je povinností nadto hledat ty výsledky, které s touž jistotou vyvinul člověk jiných kultur. To patří k *úplnosti* filosofie budoucnosti. Teprve to znamená řeč forem dějin, rozumět *živému* světu. Není nic trvalého a obecného. Nemluvme už o formách *toho* myšlení, principu *toho* tragického, úkolu *toho* státu. Obecná platnost je vždy chybným úsudkem podle sebe o druhých.

Obraz se stane mnohem povážlivějším, když se obrátíme na myslitele západoevropské modernity od Schopenhauera, kde se těžiště filosofování posouvá z toho abstraktně systematického do prakticko-etického a na místo problému poznání nastupuje problém života (vůle k životu, k moci, k činu). Zde už není podrobena zkoumání ideální abstraktum „člověk“ jako u Kanta, nýbrž skutečný člověk, jak v historické době jako primitivní či jako kulturní člověk v národních seskupeních obývá Zemi, a je nesmyslné, když ještě i zde je struktura nejvyšších pojmů určena schématem starověk – středověk – novověk a s tím spojeným místním omezením. Tak tomu ale je.

Sledujme Nietzscheho dějinný horizont. Jeho pojmy dekadence, nihilismu, přehodnocení všech hodnot, vůle k moci, jež jsou hluboce založeny v podstatě

západní civilizace a pro její analýzu jsou naprosto rozhodující – co bylo základem jejich vytvoření? Římané a Řekové, renesance a evropská přítomnost, včetně letného pohledu stranou na (špatně pochopenou) indickou filosofii, zkrátka: starověk – středověk – novověk. Za to, přísně vzato, Nietzsche nikdy nevyšel a jiní myslitelé jeho doby stejně málo jako on.

Ale v jakém vztahu pak stojí jeho pojem onoho dionýsovského – k vnitřnímu životu vysoce civilizovaných Číňanů z doby Konfuciovy nebo nějakého moderního Američana? Co znamená typ nadčlověka pro svět islámu? Nebo co mají znamenat pojmy příroda a duch, pohanský a křesťanský, antický a moderní jako formotvorné antiteze v duši Inda a Rusa? Co má do činění Tolstoj, který ze své nejhlubší lidskosti celý západní svět idejí odmítal jako něco cizího a vzdáleného, se „středověkem“, s Dantem, Lutherem, co má do činění Japonec s Parsifalem a Zarathustrou, co má Ind se Sofoklem? A je myšlenkový svět Schopenhauera, Comta, Feuerbacha, Hebbela, Strindberga nějak rozsáhlejší? Nemá jejich celá psychologie navzdory všem snahám o světovou platnost jen čistě západní význam? Jak komicky působí Ibsenovy ženské problémy, které rovněž vystupují s nárokem na pozornost celého „lidstva“, když na místo slavné Nory, severozápadoevropské velkoměstské dámy, jejíž obzor odpovídá bytu za nájem od dvou do šesti tisíc marek a protestantské výchově, posadíme Caesarovu ženu, madam de Sévigné, Japonku nebo tyrolskou selku? Ibsen sám má však obzor velkoměstské střední třídy od včerejška po dnešek. Jeho konflikty, jejichž duševní předpoklady jsou tu asi od roku 1850 a sotva přetrvávají rok 1950, nejsou ani konflikty velkého světa, ani konflikty nižší masy, nemluvě už o městech s neevropským obyvatelstvem.

Všechno to jsou epizodické a místní hodnoty, většinou dokonce omezené na momentální inteligenci velkoměst západoevropského typu, nicméně špatně pochopené jako světodějně a „věčné“ hodnoty, a i když jsou pro generaci Ibsena a Nietzscheho tak podstatné, znamená to přece špatně pochopený smysl slova světové dějiny – které nezobrazují žádný výběr, nýbrž totalitu –, jestliže se jim podřídí faktory ležící mimo moderní zájem a jsou podceňovány nebo přehlíženy. A tak se tomu děje v nezvykle vysokém stupni. Co bylo na Západě dosud řečeno a myšleno o problémech prostoru, času, pohybu, čísla, vůle, manželství, vlastnictví, tragična, vědy, zůstalo úzké a pochybné, protože šlo vždy o to najít řešení *té* otázky, místo aby se nahlédlo, že k mnoha tázajícím patří mnoho odpovědí, že každá filosofická otázka je jen zahaleným přáním získat jednu určitou odpověď, která již leží uzavřena v otázce, že velké otázky jedné doby vůbec nelze chápat dosti pomíjivě a že tedy musí být přijata jedna *skupina historicky podmíněných řešení*, teprve jejichž *přehled* – za vyřazení všech vlastních hodnotových měřítek – zpřístupní poslední tajemství. Pro opravdového znalce lidí neexistují žádná absolutně správná nebo špatná stanoviska. Vzhledem k tak těžkým problémům jako k problému času nebo manželství se nestačí dotázat osobní zkušenosti, vnitřního hlasu, rozumu, mínění předchůdců či současníků. Tak tazatel zjistí, co je pravdivé pro něho samého a pro jeho dobu, ale to není

všechno. Jev jiných kultur mluví jiným jazykem. Pro jiné lidi existují jiné pravdy. Pro myslitele jsou platné všechny nebo žádná.

Pochopíme, jakého rozšíření a prohloubení je schopná západní kritika světa a co všechno musí být vtaženo do okruhu pozorování nad neškodný relativismus Nietzscheho a jeho generace, jaké musí být dosaženo jemnosti citu pro formu, jakého stupně psychologie, jakého odříkání a nezávislosti na praktických zájmech, jaké neomezenosti obzoru, než budeme smět říci, že jsme porozuměli světovým dějinám, světu *jako dějinám*.

9

Proti těmto všem svévolným, úzkým formám přistoupivším z vnějšku, diktovaným vlastními přáními, vnuceným historii stavím přirozený, „kopernikánský“ tvar světového dění, jež dlí v hloubi jeho nitra a zjevuje se jen nepředpojatému pohledu.

Vzpomínám na Goetha. Co nazval *živou přírodou*, je přesně to, co je zde v nejširším rozsahu jmenováno světovými dějinami, *světem jako dějinami*. Goethe, který jako umělec znovu a stále znovu vytvářel život, vývoj jeho podob, vznikání, ne to vzniklé, jak to ukazují Wilhelm Meister a Wahrheit und Dichtung, nenáviděl matematiku. Zde stál svět jako mechanismus proti světu jako organismu, mrtvá příroda proti živé, zákon proti tvaru. Každý řádek, který napsal jako badatel přírody, měl stavět před očima podobu vznikajícího, „vtištěnou formu, která se živě rozvíjí“. Pociťování, nazírání, srovnávání, bezprostřední vnitřní jistota, exaktní smyslová fantazie – to byly jeho prostředky, jak se přiblížit tajemstvím pohyblivého jevu. *A to jsou prostředky zkoumání dějin vůbec*. Neexistují žádné jiné. Tento *božský* pohled mu večer u táborového ohně před bitvou u Valmy²¹ nechal vyslovit: „Odsud a dnes vychází nová epocha světových dějin a vy můžete říci, že jste byli přítom.“ Žádný vojevůdce, žádný diplomat, o filosofech nemluvě, necítil dějiny tak bezprostředně. Je to ten nejhlubší soud, jaký kdy byl vysloven o velkém aktu dějin v okamžiku, kdy se tento akt odehrával.

A tak jako Goethe sledoval vývoj rostlinné formy z listu, vznik typu obratlovců, vznikání geologických vrstev – *osud přírody, ne její kauzalitu* – má zde být z plnosti všech smyslových jednotlivostí rozvíjena řeč forem lidských dějin, jejich periodická struktura, jejich *organická logika*.

Jinak se člověk připočítával k pozemským organismům, a to důvodně. Jeho tělesná stavba, jeho přirozené funkce, celý jeho smyslový zjev, to všechno patří k jedné rozsáhlejší jednotě. Jen zde se dělá výjimka, navzdory hluboce cítěné spřízněnosti osudu rostlin s osudem lidí – věčnému tématu veškeré lyriky – navzdory podobnosti veškerých lidských dějin s dějinami každé jiné skupiny vyšších živých bytostí – tématu nesčetných pohádek o zvířatech, ság a bájí. Zde srovnávejte, a sice tím, že svět lidských kultur necháte čistě a hluboce působit na obrazotvornost, ne tím, že jej vnutíte do předpojatého schématu; dívejte se na něj ve slovech mládí, vzestup, doba rozkvětu, úpadek, jež až do nynějška

byla pravidelně a dnes víc než kdy předtím výrazem subjektivních hodnocení a těch nejosobnějších zájmů sociálního, morálního, estetického druhu, konečně objektivními označeními organických stavů; postavte antickou kulturu jako v sobě uzavřený jev jako tělo a výraz antické duše vedle kultury egyptské, indické, babylónské, čínské, západní a hledejte to, co je typické v proměnlivých dovednostech těchto velkých individuí, to, co je nutné v nevázané plnosti nahodilého, a nakonec uvidíte, jak se rozvíjí obraz světových dějin, který je přirozený nám, lidem Západu, a jedině nám.

10

Vrátíme-li se k užšímu úkolu, pak je třeba z tohoto pohledu na svět morfologicky určit situaci západní Evropy a Ameriky nejprve mezi lety 1800 a 2000. Máme zjistit to „kdy“ této doby uvnitř celé západní kultury, její smysl jako biografického úseku, na který v nějaké podobě nutně narazíme v každé kultuře, organický a symbolický význam její politické, umělecké, duchovní, sociální řeči forem.

Srovnávající pozorování přinese „současnost“ této periody s helénismem, a sice obzvlášť současnost jejího momentálního vrcholu – vyznačeného světovou válkou – s přechodem helénské doby do doby římské. *Římanství*, v nejpřísnějším faktickém smyslu negeniální, barbarské, disciplinované, praktické, protestantské, *pruské*, se nám, kteří jsme odkázáni na srovnávání, bude vždy nabízet jako klíč k porozumění vlastní budoucnosti. *Řekové a Římané – tím se odlišuje i osud, který se pro nás již naplnil, od osudu, který stojí před námi.* Neboť již dávno jsme ve „starověku“ mohli a měli najít vývoj, který tvoří dokonalý protějšek k našemu vlastnímu, západoevropskému vývoji, v každé povrchové jednotlivosti je odlišný, ale úplně stejný ve vnitřním puzení, které žene velký organismus vstříc jeho naplnění. Od „trójské války“ a křižáckých výprav, od Homéra a Písně o Nibelunzích, přes dórský a gotický styl, dionýské hnutí a renesanci, Polykleita a Johanna Sebastiana Bacha, Athény a Paříž, Aristotela a Kanta, Alexandra a Napoleona až k stadiu světových měst a imperialismu obou kultur bychom zde rys po ryse nacházeli stále *alter ego* vlastní skutečnosti.

Ale jak jednostranně (!) jak vnějšně (!) jak stranicky (!) v jak malém rozsahu byla vždy pojímána interpretace antického obrazu dějin, která zde byla předběžnou podmínkou! Protože se cítíme příliš spřízněni se „starověkými“, příliš jsme si tento úkol usnadnili. V *povrchní* podobnosti leží nebezpečí, jemuž celý výzkum starověku podlehl, jakmile od pořádání a určování nálezů, rozvínutých až k mistrovství, přešel k duševním výkladům. Je ctihodným předsudkem, který bychom měli konečně překonat, že antika je nám vnitřně blízko, protože jsme údajně jejími žáky a potomky, protože jsme se fakticky stali jejími zbožňovateli. Celá nábožensko-filosofická, umělecko-historická, sociálně kritická práce 19. století byla nutná ne k tomu, abychom se konečně naučili rozumět Aischylovým dramatům, Platónově učení, Apollónovi a Dionýsovi, athénskému státu, caesarismu – toho jsme velice vzdáleni –, nýbrž abychom

konečně pocítili, jak nesmírně cizí a vzdálené je nám to všechno vnitřní, snad cizejší než mexičtí bohové a indická architektura.

Naše názory na řecko-římskou kulturu se vždy pohybovaly mezi dvěma extrémy, přičemž bylo bez výjimky předem určující schéma starověk – středověk – novověk perspektivou všech „stanovisek“. Jedni, především muži veřejného života, národohospodáři, politikové, právníci, nacházejí „dnešní lidstvo“ v nejlepším pokroku, hodnotí je velmi vysoko a poměřují jím všechno dřívější. Neexistuje žádná moderní strana, podle jejíchž zásad by již nebyli „zhodnoceni“ Kleón, Marius, Themistoklés, Catilina a Gracchové. Druzí, umělci, básníci, filologové a filosofové se ve jmenované současnosti necítí doma, zaujímají proto právě tak absolutní stanovisko v nějaké minulosti a odsuzují z něj právě tak dogmaticky dnešek. Jedni vidí v Řecku jisté „ještě ne“, druzí v modernitě „už ne“, vždy pod dojmem obrazu dějin, který k sobě oba věky váže v jedné přímce.

Jsou to dvě Faustovy duše, které se uskutečnily v tomto protikladu. Nebezpečím jedné je inteligentní povrchnost. Ze všeho, co bylo antickou kulturou, co bylo odleskem antické duše, jim nakonec v rukou nezůstane nic než svazeček sociálních, hospodářských, politických, fyziologických faktů. Zbytek přijme charakter „sekundárních důsledků“, „reflexí“, „doprovodných jevů“. Z mytické váhy Aischylových sborů, z obrovské zemité síly nejstarší plastiky, z dórských sloupů, z žáru apollinských kultů, ani z hloubky římského kultu císaře nelze v jejich knihách vystopovat nic. Druzí, především zpozdilí romantici, jako ještě naposledy tři basilejští profesori Bachofen, Burckhardt a Nietzsche, podléhají nebezpečí veškeré ideologie. Ztrácejí se v oblačných regionech starověku, který je pouze zrcadlovým obrazem jejich filologicky řízené vnímavosti. Spoléhají se na zbytky staré literatury, jediné svědectví, jež jim je dost ušlechtilé – ale žádná kultura ještě nikdy nebyla reprezentována nedokonaleji než velkými spisovateli.²² Jiní se opírají převážně o střízlivý pramenný materiál právních listin, napsů a mincí, jímž Burckhardt a Nietzsche ke své škodě obzvlášť pohrdali a podřídili ho dochované literatuře s jejím často minimálním smyslem pro pravdu a fakta. Tak se již kvůli kritickým základům obě skupiny vzájemně neberou vážně. Nevím o tom, že by si Nietzsche a Mommsen věnovali byť tu nejmenší vzájemnou pozornost.

Nikdo z těchto dvou však nedosáhl výše pozorování, z níž se tento protiklad rozpadá v nicotu a která by přesto byla možná. Zde se pomstilo převzetí kauzálního principu z přírodovědy do zkoumání dějin. Nevědomě se přešlo k pragmatismu, povrchně napodobujícímu obraz světa fyziky, který nepřístupňuje, ale zakrývá a mate zcela různorodou řeč forem historie. Aby prohloubili masu historického materiálu a podrobili ji pořadajícímu pojetí, nevěděli nic lepšího, než jeden komplex jevů stanovit jako primární, jako příčinu, a ostatní pak pojednat jako sekundární, jako důsledky či účinky. Sahali k tomu nejen praktici, ale i romantici, protože historie nezjevila svou *vlastní logiku* ani jejich snivému pohledu a potřeba určení imanentní nutnosti, jejíž výskyt *cítili*, byla

příliš silná, pokud se vůbec jako Schopenhauer nechtěli k dějinám mrzutě obrátit zády.

11

Mluvíme-li bez dalšího o materialistickém a ideologickém způsobu nahlížení antiky, vysvětluje se tam, že pokles jedné misky vah má svou příčinu ve stoupání druhé. Dokazuje se, že to platí bez výjimky, což je bezpochyby pádný důkaz. Máme zde tedy příčinu a účinek a stanovíme – samozřejmě – sociální a sexuální, každopádně čistě politická fakta za příčiny, fakta náboženská, duchovní, umělecká za účinky (pokud materialista strpí pro poslední označení fakta). Ideologové naopak dokazují, že stoupání jedné misky vyplývá z klesání druhé a dokazují to s touž exaktností. Noří se do kultů, mystérií, obyčejů, do tajemství verše a linie a šosácký všední život, úzkostlivý důsledek pozemské nedokonalosti, oceňují sotva postranním pohledem. Oba dokazují (majíce před očima zřetelně kauzální řadu), že druzí zjevně nevidí nebo nechtějí vidět pravou souvislost věcí a končí tím, že si navzájem spílají slepými, povrchními, hloupými, absurdními či frivolními podivíny nebo povrchními šosáky. Ideolog je zděšen, když někdo bere vážně finanční problémy mezi Helény, a místo aby mluvil např. o hlubokomyslných výrociích delfského orákula, mluví o dalekosáhlých peněžních operacích, které prováděli věštečtí kněží s uloženými poklady. Politik se však moudře usmívá nad tím, kdo své zanícení mrhá na sakrálních formulích a kroji attických efébů, místo aby psal knihu o antických třídních bojích, prošpikovanou mnoha moderními hesly.

Předobraz jednoho typu je již v Petrarkovi. On vytvořil Florencii a Výmar, pojem renesance a západního klasicismu. Druhý nacházíme od poloviny 18. století s počátkem civilizované, ekonomicko-velkoměstské politiky, tedy nejprve v Anglii (Grote). V zásadě se zde proti sobě staví pojetí kultivovaného a civilizovaného člověka, protiklad, který je příliš hluboký, příliš lidský, aby nechal pocítit nebo dokonce překonat slabost obou stanovisek.

I materialismus postupuje v tomto bodě idealisticky. I on, aniž by to věděl a chtěl, učinil své náhledy závislými na svých přáních. Vskutku se naši nejlepší duchové bez výjimky v posvátné úctě sklonili před obrazem antiky a v tomto jediném případě se zřekli bezmezné kritiky. Zkoumání antiky bylo vždy brzděno jistým, téměř náboženským ostychem před její svobodou a silou a ve svých výsledcích bylo zatemněno. V celých dějinách neexistuje žádný druhý příklad tak vášnivého kultu, který provozuje jedna kultura s památkou druhé. Že jsme starověk a novověk ideálně spojili „středověkem“, přes jedno tisíciletí nepatrně hodnocené, téměř pohrdané historie, je od renesance také výrazem této devótnosti. My Západoevropané jsme „starým“ přinesli za oběť čistotu a samozřejmost našeho umění tím, že jsme se odvážili tvořit jen s pohledem stranou na „vznešený vzor“, že jsme pokaždé do našeho obrazu Řeků a Římanů vkládali, *vcit'ovali* to, co jsme postrádali nebo v co jsme doufali v hloubi vlastní duše. Jednoho dne nám nějaký duchaplný psycholog bude vyprávět dějiny této

nejosudnější iluze, dějiny toho, co jsme od dnů gotiky pokaždé uctívali jako antiku. Je jen málo úkolů, které by byly poučnější pro vnitřní porozumění západní duši od císaře Oty III., jako první oběti jihu, až po Nietzscheho, jeho poslední oběti.

Na své italské cestě mluví Goethe s nadšením o stavbách Palladia, vůči jehož mrazivé akademičnosti dnes zaujímáme velmi skeptický postoj. Potom shlédne Pompeje a mluví s nezakrytou nespokojeností o „podivném, napůl nepříjemném dojmu“. Co říká o chrámech v Paestu a Segestě, mistrovských kouscích helénského umění, je rozpačité a nevýznamné. Zřejmě znovu nepoznal starověk, jak mu jednou fyzicky vystoupil ve své plné síle. Tak se však vedlo i všem ostatním. Chránili se toho, aby viděli mnohé věci z antiky, a tak si svůj vnitřní obraz zachránili. Jejich „starověk“ byl vždy pozadím pro nějaký životní ideál, který si vytvořili a živili svou nejlepší krví, nádobou pro vlastní cítění světa, fantomem, idolem. Zanečují se v přednáškových sálech a poetických cyklech nadšením nad opovážlivým líčením ruchu antických velkoměst u Aristofana, Juvenala a Petronia, nad jižní špínou a lůzou, lomozem a násilnostmi, nad chlapci určenými k rozkoši a nad hetérami, nad kultem falu a císařskými orgiemi – ale stejnému kusu skutečnosti v dnešních světových městech jdou se stížnostmi a ohrnováním nosu z cesty. „Ve městech je špatné žít, je tam příliš mnoho vilnosti.“ Tak pravil Zarathustra. Oslavují státní smýšlení Římanů a pohrdají tím, kdo se dnes nevaruje jakéhokoli kontaktu s veřejnými záležitostmi. Existuje třída znalců, pro něž rozdíl tógy a suknice, byzantského cirku a anglického sportoviště, antických alpských silnic a transkontinentálních železnic, triér a expresních parníků, římského kopí a pruského bajonetu a konečně dokonce Suezského kanálu (stavěného faraonem či moderním inženýrem) má magickou moc, která s jistotou uspí svobodný pohled. Parní stroj jako symbol lidské náruživosti a výraz duchovní energie by uznali teprve tehdy, kdyby jej vynalezl Hérón Alexandrijský. Platí jim za blasfémii, když se místo o kultu Velké matky z hory Pessinus mluví o římském centrálním vytápění a vedení knih.

Ale jedni jako druzí nevidí *nic* než toto. Věří, že podstatu nám tak cizí kultury vyčerpají tím, když Řeky bez dalšího pojednají jako sobě rovné a když usuzují, pohybují se v systému rovnic, který se vůbec nedotýká antické *duše*. Vůbec netuší, že slova jako republika, svoboda, vlastnictví tam a zde označují věci, které vnitřně nemají ani tu nejmenší příbuznost. Smějí se historikům Goethovy doby – kteří věrně vyjadřovali své politické ideály tím, že sepisovali dějiny starověku a jmény Lykúrgos, Brutus, Cato, Cicero, Augustus, jejich ochranou nebo odsouzením odhalovali jisté osobní blouznění –, ale sami nemožou napsat ani kapitolu, aniž by neprozradili, k jakému stranickému směru patří jejich ranní noviny. Ale nezáleží na tom, zda sledujeme minulost očima Dona Quijota nebo Sancho Panzy. Ani jedna cesta nevede k cíli. Nakonec si každý z nich dovolí postavit do popředí kus antiky, který náhodou nejlépe odpovídá jejich vlastním záměrům: Nietzsche předsokratovské Athény, národohospodáři helénskou periodu, politici republikánský Řím a básníci dobu císařství.

Ne že by náboženské nebo umělecké jevy byly původnější než sociální či hospodářské. Není to ani obráceně. Pro toho, kdo zde získal nepodmíněnou svobodu pohledu mimo *všechny* osobní zájmy jakéhokoli druhu, nikdy neexistuje žádná závislost, žádná priorita, žádný poměr příčiny a účinku, žádný rozdíl hodnoty a důležitosti. Co jednotlivým faktům dodává jejich hodnotu, je pouze větší či menší čistota a síla jejich řeči forem, síla jejich symboliky – mimo dobra a zla, vznešeného a nízkého, užitku a ideálu.

12

Zánik Západu, takto sledováno, neznamena nic menšího než *problém civilizace*. Zde leží jedna ze základních otázek všech vyšších dějin. Co je civilizace chápána jako organicko-logický důsledek, jako dovršení a východisko nějaké kultury?

Každá kultura má totiž svou *vlastní* civilizaci. Obě slova, která do nynějška označovala jakýsi neurčitý rozdíl etnického druhu, jsou zde poprvé chápána v periodickém smyslu jako výrazy pro přísnou a nutnou *organickou následnost*. Civilizace je nevyhnutelným *osudem* kultury. Zde je dosažen vrchol, z něhož se stávají řešitelnými ty poslední a nejtěžší otázky historické morfologie. Civilizace jsou *nejzazší* a *nejumělejší* stavy, jichž je vyšší druh lidí schopen. Jsou jistým závěrem; následují po vzniku jako to vzniklé, po životě jako smrt, po vývoji jako strnulost, po venkově a duševním dětství, jak je ukazují dórský a gotický styl, jako duchovní stařectví, jako kamenné, zkamenělé světové město. Jsou neodvolatelně jistým *koncem*, ale s tou nejniternější nutností byly dosahovány stále znovu.

Teprve tím člověk porozumí Římanům jako *následníkům* Helénů. Teprve tak se pozdní antika posune do světla, jež vydá všanc její nejhlubší tajemství. Neboť co má znamenat to, co lze popřít jen prázdnými slovy, že Římané se stali barbary, barbary, kteří již nepředcházeli velkému vzepětí, nýbrž je uzavírali? Bezduší, nefilosofičtí, bez umění, nechutní až k brutalitě, bezohledně se držící reálných úspěchů stojí mezi helénskou kulturou a nicotou. Jejich obrazotvornost zaměřená jen na to praktické – měli sakrální právo, jež regulovalo vztahy mezi bohy a lidmi jako mezi soukromými osobami, ale ani jedinou pravou římskou báji o bozích – to je rys, na nějž v Athénách vůbec nenarazíme. Řecká duše a římský intelekt – to je to. Tak se odlišují kultura a civilizace. A to platí nejen o antice. Stále znovu se vynořuje tento typ lidí silného ducha, dokonale nemetafyzických. V jejich rukou leží duchovní a materiální dovednost jedné každé pozdní doby. Prováděli babylónský, egyptský, indický, čínský, římský imperialismus. V takových dobách dozrály k definitivním světovým náladám buddhismus, stoicismus a socialismus, které byly s to dohasínající lidstvo ještě jednou uchopit a přetvořit. *Čistá* civilizace jako historický proces spočívá ve stupňovitém *odbourávání* forem, jež se staly formami anorganickými a odumřelými.

Přechod od kultury k civilizaci se uskutečňuje v antice ve 4. století, na Západě v 19. století. Od té doby už velká duchovní rozhodnutí nepadají jako v době

orfického hnutí a reformace v „celém světě“, v němž nakonec žádná ves není tak úplně nedůležitá, nýbrž ve třech nebo čtyřech světových městech, jež do sebe nasála všechn obsah dějin a vůči nimž celá země jedné kultury poklesla na úroveň provincie, která má ze své strany už jen živit světová města se zbytky jejich vyššího lidstva. *Světové město a provincie*²³ – s těmito základními pojmy každé civilizace vystupuje zcela nový problém formy dějin, který my, dnešní lidé právě prožíváme, aniž bychom jej v jeho celém dosahu byť jen vzdáleně pochopili. Místo jednoho světa jedno město, jeden bod, v němž se sdružuje celý život dalekých zemí, zatímco zbytek sesychá; místo národa plného forem, srostlého se zemí, je tu nový nomád, parazit, obyvatel velkoměsta, čistý, tradice zbavený, v beztvare fluktuující mase vystupující člověk faktů, ireligiózní, inteligentní, neplodný, s hlubokým odporem vůči rolnictvu (a jeho nejvyšší formě, venkovské šlechtě), tedy obrovský krok k anorganickému, ke konci – co to znamená? Francie a Anglie tento krok provedly a Německo se jeho provedení chápe. Po Syrakúsách, Athénách, Alexandrii následuje Řím. Po Madridu, Paříži, Londýně následují Berlín a New York. Stát se provincií je osudem celých zemí, které neleží v okruhu paprsků nějakého z těchto měst, jako tenkrát Kréta a Makedonie, dnes skandinávský sever.²⁴

Dříve se odehrával boj o pojetí ideje jedné epochy na půdě metafyzicky, kulturně nebo dogmaticky ražených problémů světa mezi zemským duchem rolnictva (šlechta a kněžstvo) a „světským“ patricijským duchem starých, malých, proslulých měst rané doby dórské a gotické. Takové byly boje o dionýské náboženství – např. za tyraha Kleisthena ze Sikyonu²⁵ – a o reformaci v německých říšských městech a v hugenotských válkách. Ale jak tato města nakonec překonala venkov – čistě městské vědomí světa nacházíme již u Parmenida a Descarta – tak je překonává světové město. To je duchovní proces všech pozdních dob, iónské jako barokní. Dnes jako v čase helénismu, na jehož prahu stojí založení jednoho umělého, tedy venkovu cizího velkoměsta, Alexandrie, se tato kulturní města – Florencie, Norimberk, Salamanca, Bruggy, Praha – stala městy provinčními, která vnitřně beznadějně odporují duchu světových měst. Světové město znamená kosmopolitismus namísto „vlasti“,²⁶ chladný smysl pro fakta namísto posvátné úcty před tím, co vyrostlo a má tradici, vědecká ireligiozita jako zkamenělina předchozího náboženství srdce, „společnost“ namísto státu, přirozená práva místo získaných. *Peníze* jako anorganická, abstraktní veličina, uvolněná ze všech vztahů ke smyslu úrodné půdy, k hodnotám původního životního postoje – v tom mají Římané přednost před Řeky. Od té doby je vznesené nazírání světa též otázkou peněz. Nikoli řecký stoicismus Chrysippův ale pozdně římský Catonův a Senekův předpokládá jako základ nějaké jmění,²⁷ a věcí milionářů není sociálně etické smýšlení 18. století, chce-li se nad agitaci stát skutkem, ale smýšlení 20. století. Ke světovému městu nepatří národ, nýbrž masa. Její nepochopení pro vše tradiční, jímž se potírá *kultura* (šlechta, církev, privilegia, dynastie, konvence v umění, hranice možnosti poznání ve vědě), její ostrá a chladná intelligence nadřazená selské chytrosti, její naturalismus ve zce-

la novém smyslu, který je přes Sókrata a Rousseaua daleko do minulosti ve vztahu na vše sexuální a sociální napojen na pralidské instinkty a stavy, volání *panem et circenses*, jež se dnes znovu objevuje v převlečení boje za mzdu a sportoviště – to vše označuje definitivně uzavřenou kulturu, provincii oproti formě zcela nové, pozdní a bez budoucnosti, ale nevyhnutelné formě lidské existence.

To je to, co chce být *viděno*, ne očima straníka, ideologa, dobového moralisty, z úhlu nějakého „stanoviska“, nýbrž z nadčasové výše, pohledem zaměřeným na historický svět forem tisíciletí – chce-li člověk skutečně pochopit velkou krizi přítomnosti.

Symboly prvního řádu vidím v tom, že v Římě, kde triumvir Crassus byl všemocným spekulantem se stavebními parcelami, na všech nápisech se skvějící římský lid, před nímž se v dáli třásli Galové, Řekové, Parthové, Syřané, bydlel v příšerné bídě v mnohapatrových nájemných domech na předměstích, kam neproniklo sluneční světlo,²⁸ a úspěchy vojenské expanze přijímal s lhostejností nebo jakýmsi druhem sportovního zájmu; že mnohé velké rodiny prapůvodní šlechty, potomci vítězů nad Kelty, Samnity a Hannibalem, protože se nepodíleli na pusté spekulaci, se museli vzdát svých rodových domů a stáhnout se do chudých nájemných bytů; že zatímco se podél Via Appia zvedaly ještě dnes obdivované náhrobky finančních veličin Říma, mrtvoly z lidu se spolu se zdechlinami zvířat a velkoměstskými odpadky házely do příšerných masových hrobů, až se za Augusta, aby se předešlo nákazám, zasypalo místo, na němž potom Maecenas založil svůj slavný park; že ve vylidněných Athénách, které žily z cizineckého ruchu a nadací bohatých cizinců (jako židovského krále Heroda), cestovatelská lůza příliš rychle zbohatlých Římanů očumovala díla Periklovy doby, jimž rozuměla tak málo, jako rozumějí američtí návštěvníci Michelangelově Sixtinské kapli, potom však všechna umělecká díla, jimiž se dalo hnout, odvěkla, nebo nakoupila za fantastické módní ceny a za to postavila vedle hlubokých a skromných děl staré doby kolosální a domýšlivé římské stavby. V těchto věcech, jež historik nemá chválit či hanět, nýbrž morfologicky uvážít, je pro toho, kdo se naučil vidět, nabíledni jedna *idea*.

Ukáže se totiž, že od tohoto okamžiku jsou všechny velké konflikty nazírání na svět, politiky, umění, vědy, citu, ve znamení tohoto jednoho protikladu. Co je civilizovaná politika zítřka v protikladu ke kultivované politice včerejška? V antice je to rétorika, na Západě žurnalismus, a sice ve službě onoho abstrakta, jež reprezentuje moc civilizace, *peněz*.²⁹ Je to jejich duch, který nepozorovaně proniká dějinné formy existence národů, často aniž by je v nejmenším měnil nebo ničil. Římský stát od Scipiona Africana staršího až po Augusta zůstal podle formy stacionární v mnohem vyšším stupni, než se zpravidla přijímá. Velké strany jsou však již jen zdánlivými centry rozhodujících akcí. Existuje malý počet nadřazených hlav, jejichž jména v tomto okamžiku snad ani nejsou nejznámější, který vše rozhoduje, zatímco velká masa politiků druhého řádu, nejznámější, který vše rozhoduje, zatímco velká masa politiků druhého řádu, rétorů a tribunů, delegátů a žurnalistů, výběr podle provinčních horizontů, zís-

kává směrem dolů iluzi přímého sebeurčení lidu. A umění? Filosofie? Ideály platónské a kantovské doby platily jakémusi vyššímu lidstvu vůbec; ideály helénismu a přítomnosti, především socialismus, s ním vnitřně velmi blízce spřízněný darwinismus se svou zcela negoethovskou formulí o boji o přežití a o výběru druhů, s tím opět spřízněné problémy žen a manželství u Ibsena, Strindberga a Shawa, impresionistické sklony anarchické smyslovosti, celá otep moderních tužeb, dráždidel a bolestí, jejichž výrazem je Baudelairova lyrika a Wagnerova hudba, tyto ideály tu nejsou pro cítění světa vesnického a vůbec přirozeného člověka, nýbrž výlučně pro lidi mozku, obývající světová města. Čím menší město, tím nesmyslnější je zabývání se tímto malířstvím a hudbou. Ke kultuře patří gymnastika, cvičení, agón, k civilizaci *sport*. Také to odlišuje helénskou palestru od římského cirku.³⁰ Umění samo se stává sportem – to znamená *l'art pour l'art* – před vysoce inteligentním publikem znalců a nákupčích, ať už se jedná o zvládnutí absurdně instrumentálních mas tónů nebo harmonických překážek, či o to, jak se „bere“ nějaký problém barev. Objevuje se nová filosofie faktů, již pro metafyzické spekulace zůstal jen úsměšek, nová literatura, která je pro intelekt, vkus a nervy obyvatel velkoměst potřebou, pro obyvatele provincií nesrozumitelnou a nenáviděnou. Ani alexandrijská poezie, ani malířství volného světla se v ničem netýkají „lidu“. Přejít je tehdy jako dnes označen řadou skandálů, na něž lze narazit jen v této epoše. Rozhořčení Athéňanů nad Eurípídem a nad revolučními způsoby malby např. Apollodóra se opakuje v odporu vůči Wagnerovi, Manetovi, Ibsenovi a Nietzschemu.

Řekům člověk může rozumět, aniž by mluvil o jejich hospodářských poměrech. Římanům porozumí *jen* skrze ně. Naposledy se o nějakou ideu bojovalo u Chairóneie³¹ a u Lipska.³² V první punské válce a u Sedanu už hospodářské momenty nelze přehlédnout. Teprve Římané se svou praktickou energií dali otroctví onen obří styl, který pro mnohé ovládá antické vedení hospodářství, právní vzdělání a způsob života a každopádně mocně degradoval důstojnost vedle stojící svobodné práce. Teprve germánské, ne románské národy západní Evropy a Ameriky příslušně tomu vyvinuly z parního stroje velkopřemysl, který změnil obraz zemí. Nelze přehlédnout vztah obou ke stoicismu a socialismu. Teprve římský caesarismus, ohlášený C. Flaminiem a zpodobněný poprvé Mariem, naučil uvnitř antického světa znát *vznešenost peněz* – v rukou lidí silného ducha, velkoryse založených lidí faktů. Bez *toho* nelze pochopit ani Caesara, ani římanství. Každý Řek má jistý rys Dona Quijota, každý Říman Sancho Panzy – čím jinak ještě byli, to ustupuje do pozadí.

13

Co se týče římské světovlády, pak je to *negativní* fenomén, nikoli výsledek přebytku síly na jedné straně – který Římané po bitvě u Zamy³³ už neměli –, nýbrž rezultat nedostatku odporu na straně druhé. Římané vůbec nedobyli svět.³⁴ Vzali si jen to, co tu jako kořist leželo pro kohokoli. Imperium Romanum nevzniklo v důsledku extrémního vypětí všech vojenských a finančních prostředků, jako

to bylo kdysi vůči Kartágu, nýbrž v důsledku toho, že se starověký Východ zřekl nároku na vnější sebeurčení. Nenechte se zmást zdáním skvělých vojenských úspěchů. S pomocí nemnoha špatně vycvičených, špatně vedených legií, v nichž ještě panovala špatná nálada, si Lucullus a Pompeius podrobili celou říši,³⁵ na což by se v době bitvy u Ipsu³⁶ nedalo ani pomyslet. Mithradatské nebezpečí, skutečné nebezpečí pro tento systém materiálních sil, který nebyl nikdy vážně prověřen, jako takové pro vítěze nad Hannibalem nikdy neexistovalo. Po bitvě u Zamy Římané už nevedli žádnou válku proti nějaké velké vojenské moci a ani by ji byli nemohli vést.³⁷ Jejich *klasické* války byly proti Samnitům, proti Pyrrhovi a Kartágu. Jejich velká hodina byla u Kann.³⁸ Neexistuje žádný národ, který by se mohl vyvyšovat po staletí. Národ prusko-německý, který měl mocné okamžiky v letech 1813, 1870 a 1914, jich už má víc než ostatní. Snažím se zde, abyste *imperialismus* – jako jehož petrefakt mohou ještě staletí a tisíciletí trvat a z jedné dobovatelské pěsti do druhé přecházet říše jako egyptská, čínská, římská, indický svět, svět islámu, tato mrtvá těla, amorfní, duše zbavené masy lidí, spotřebovanou látku jedněch velkých dějin – pochopili jako typický symbol konce. Imperialismus je čistá civilizace. V této jevové formě leží neodvolatelně osud Západu. Kultivovaný člověk má svou energii zaměřenou k nitru, civilizovaný k vnějšku. Proto vidím v Cecilu Rhodesovi prvního muže nové doby. Reprezentuje politický styl vzdálené západní, germánské, zvláště německé budoucnosti. Jeho heslo „rozšiřování je vším“ obsahuje v tomto napoleonském pojetí nejvlastnější tendenci jedné *každé* vyzrálé civilizace. Platí to o Římanech, Arabech, Číňanech. Zde neexistuje žádná volba. Zde nerozhoduje vědomá vůle jednotlivce či celých tříd a národů. Expanzivní tendence je osudová, je to něco démonického a nestvůrného, co popadne člověka žijícího ve stadiu světových měst, donutí ho, aby mu sloužil a spotřeboval se v něm, ať chce či nechce, ať to ví či neví.³⁹ Život je uskutečnění možného a pro člověka mozku *existují jen extenzivní možnosti*.⁴⁰ Jakkoli se dnešní, ještě málo vyvinutý socialismus vzpírá expanzi, jednoho dne se s vehemencí osudu stane jejím nejpřednějším nositelem. Zde se formální řeč politiky – bezprostřední intelektuální výraz jednoho druhu lidství – dotýká jednoho hlubokého metafyzického problému: faktu potvrzeného nepodmíněnou platností principu kauzality, že *duch je komplementem rozpínavosti*.

Bylo naprosto bezperspektivní, když v čínském státním světě, který se hnal vstříc imperialismu, princip imperialismu (*lien-cung*) – zastupovaný prakticky především „římským státem“ Čchin⁴¹ a teoreticky filosofem Čang Jü-cchajem – mezi lety 480 a 320 (v antice zhruba 300–50) byl potírán myšlenkou národního svazu (*che-tchung*), který se opíral o některé myšlenky Wang Čchu-i, hlubokého skeptika a znalce lidí a politických možností této pozdní doby. Oba jsou protivníky ideologie Lao-c' a jeho stranění se politiky, ale *lien-cung* měl pro sebe přirozený chod expanzivní civilizace.⁴²

Rhodes se jeví jako první předchůdce západního typu Caesara, pro který ještě dlouho nenadešel čas. Stojí uprostřed mezi Napoleonem a násilníky příš-

tích staletí, jako onen Flaminius – který od roku 232 vyzýval Římany k podrobení předalpské Galie a tím k započetí koloniální rozpínavé politiky – stojí mezi Alexandrem a Caesarem. Flaminius byl přísně vzato⁴³ soukromník se státním vlivem v době, kdy státní myšlenka násilí podléhala hospodářským faktorům, v Římě jistě první z caesarského opozičního typu. Jím končí *idea služby státu* a začíná vůle k moci, která počítá jen se silou, ne s tradicemi. Alexandr a Napoleon byli romantici na prahu civilizace, již ovanutí jejím chladným a jasným vzduchem; jednomu se však zalíbilo v roli Achilla a druhému v roli Wetherera. Caesar byl pouze člověk faktu s obrovským rozumem.

Již Rhodes však pod úspěšnou politikou rozuměl jedině teritoriální a finanční úspěch. To je na něm římské a on si to velmi dobře uvědomoval. V této energii a čistotě se západoevropská civilizace ještě neztělesnila. Jen před svou mapou mohl propadat jistému druhu básnické extáze, on, který jako syn z puritánské fary odešel bez prostředků do Jižní Afriky a získal obrovské jmění jako mocenský prostředek pro své politické cíle. Jeho myšlenka transafrické dráhy z Kapského Města do Káhiry, jeho projekt jihoafrické říše, jeho duchovní moc nad důlními magnáty, muži železnými a zlatými, moc, která ho nutila, aby dal své jmění do služeb svých idejí, jeho hlavní město Buluwayo, které on, všemocný státník bez nějak definovatelného poměru ke státu, založil jako budoucí rezidenci v královském měřítku, jeho války, diplomatické akce, systémy silnic, syndikáty, vojska, jeho pojem „velké povinnosti člověka mozku vůči civilizaci“ – to vše, velké a vznešené, je předehrou budoucnosti, jež leží před námi a již se definitivně uzavřou dějiny západoevropského člověka.

Kdo nepochopí, že na tomto konci nelze nic změnit, že *to* člověk buď musí chtít, nebo vůbec nic, že buď musí tento osud milovat, nebo si s ohledem na budoucnost, na život, musí zoufat, kdo necítí to velkolepé, co také leží v této působnosti mocných inteligencí, v této energii a disciplíně ocelových povah, v tomto boji s nejchladnějšími, nejabstraktnějšími prostředky, kdo obchází kolem s idealismem provinčního človíčka a hledá životní styl uplynulých dob, ten se musí vzdát chtění rozumět dějinám, prožívat je a vytvářet je.

Tak se Imperium Romanum už nejeví jako jednorázový fenomén, nýbrž jako normální produkt přísné a energické, eminentně praktické duchovnosti světových měst a jako typický konečný stav, který tu již byl několikrát, ale dosud nebyl identifikován. Pochopme konečně, že tajemství historické formy neleží na povrchu a nelze je chápat z podobnosti kostýmu či scény, že v lidských dějinách, stejně jako v dějinách zvířat a rostlin existují jevy s klamnou podobností, jež uvnitř nemají příbuzného nic – Karel Veliký a Hárún ar Rašid, Alexandr a Caesar, germánské války proti Římu a mongolské nájezdy proti západní Evropě –, a jiné jevy, které i při největší vnější odlišnosti vyjadřují něco identického, jako Traianus a Ramses II., Bourboni a attický démos, Mohamed a Pýthagorás. Nahlédněme, že 19. a 20. století, domněle vrchol přímočaře vzestupných světových dějin, je třeba prokázat jako stařecký stupeň fakticky každé kultury, dozrálé až do konce, a to ne se socialisty, impresionisty, elektrickými

drahami, torpédy a diferenciálními rovnicemi, jež patří jen k tělu doby, nýbrž s civilizovanou duchovností těchto staletí, která má také zcela jiné možnosti vnějšího utváření; nahlédněme, že přítomnost znázorňuje průběžné stadium, jež s jistotou nastupuje za jistých podmínek, že tedy existují i zcela určené *pozdější* stavy jako ty dnešní západoevropské, že v průběhu dějin tu již byly více než jednou a že tedy budoucnost Západu není nějaké bezbřehé vzhůru a kupředu ve směru našich momentálních ideálů a s fantastickými časoprostory, nýbrž že to je *v ohledu na formu a trvání přísně omezená a nevyhnutelně určená jednotlivá událost historie o rozsahu několika mála staletí, událost, kterou lze přehlédnout a v podstatných rysech vypočítat z příkladů, které leží před námi.*

14

Kdo dospěl do této výše pozorování, tomu samy od sebe připadnou všechny plody. Uvážou se na tu *jednu* myšlenku, kterou se nenuceně vyřeší všechny jednotlivé problémy, jimiž se, ovšem bez konečného úspěchu, po desetiletí a vášnivě zabýval moderní duch, a to v oblasti výzkumu náboženství, dějin umění, kritiky poznání, etiky, politiky a národohospodářství.

Tato myšlenka patří k pravdám, jež už nelze popřít, jakmile jsou jednou vysloveny v plné zřetelnosti. Ona myšlenka patří k vnitřním nutnostem kultury západní Evropy a jejího cítění světa. Je schopná od základu změnit názor na život těch, kdo ji plně pochopí, to znamená těch, kdo si ji učinili vnitřně vlastní. Znamená to mocné prohloubení pro nás přirozeného a nutného obrazu světa, to, že světodějný vývoj, v němž stojíme a který jsme se dosud učili pozorovat zpětně jako jeden organický celek, můžeme od nynějška ve velkých obrysech sledovat i směrem dopředu. O něčem takovém si dosud mohl nechat zdát jen fyzik při svých výpočtech. Znamená to, ještě jednou opakuji, i v historii náhradu ptolemaiovského aspektu aspektem kopernikánským, tedy nezměrné rozšíření životního horizontu.

Do nynějška bylo člověku ponecháno na vůli, aby od budoucnosti doufal v to, co chce. Kde nejsou žádná fakta, tam vládne pocit. V budoucnu bude mít každý povinnost, aby z toho, co přichází, zjistil, co se může stát a co se tedy *stane* s nezměnitelnou nutností osudu, a co je tedy zcela nezávislé na osobních ideálech, nadějích a přáních. Používáme-li povážlivé slovo svoboda, není už na nás, abychom uskutečnili to či ono, nýbrž *to nutné, nebo nic*. Vnímat to jako „dobré“, to charakterizuje člověka faktů. Jestliže toho člověk lituje a nadává na to, neznamená to, že to může změnit. K narození patří smrt, k mládí stáří, k životu vůbec jeho podoba a předem určené hranice jeho trvání. Současnost je doba civilizovaná, nikoli kultivovaná. Tím se celá řada životních obsahů vyřazuje jako nemožná. Můžeme toho litovat a tuto lítost halit do hávu nějaké pesimistické filosofie a lyriky – a můžeme konat to budoucí – ale nemůžeme to změnit. Už nebude dovoleno v dnešku a zítřku se vši sebejistotou vidět zrození či rozkvět toho, co si právě přejeme, když proti tomu dosti nahlas mluví též historická zkušenost.

Narazil jsem na námitku, že takový aspekt světa, který dává jistotu o obrysech a směru budoucnosti a odstřihává dalekosáhlé naděje, je nepřátelský životu a pro mnohé osudový, a v případě, že by se jednou stal něčím víc než teorií, stal by se praktickým názorem na svět skupiny osobností, které pro utváření budoucnosti skutečně přicházejí v úvahu.

Nejsem toho názoru. Jsme civilizovaní lidé, ne lidé gotiky a rokoka; musíme počítat s tvrdými a chladnými fakty *pozdního* života, jehož paralela neleží v Periklových Athénách, nýbrž v císařském Římě. O nějakém velkém malířství a hudbě pro západoevropského člověka už nebude řeči. Jeho architektonické možnosti jsou vyčerpány již sto let. Zůstaly mu jen extenzivní možnosti. Nevím však nevýhodu, která by mohla vzniknout, kdyby nějaká zdatná generace, nadmutá neomezenými nadějemi, časem zjistila, že část těchto nadějí musí dospět k nezdaru. I kdyby to byly ty nejdražší; čeho si někdo cení, bude překonáno. Je pravda, že to pro jednotlivce může dopadnout tragicky, když se jich v rozhodujících letech zmocní jistota, že v oblasti architektury, dramatu, malířství už *pro ně* není co dobývat. Mohou jít ke dnu. Lidé byli dosud zajedno v tom, že zde nemusí uznávat žádné hranice; věřili, že každá doba má v každé oblasti i svůj úkol; člověk jej našel, když to muselo být, jakkoli násilně a se špatným svědomím, a každopádně teprve po smrti se vyjasnilo, zda tato víra měla nějaký základ a zda práce jednoho života byla *nutná, nebo zbytečná*. Avšak každý, kdo není pouhým romantikem, tuto výmluvu odmítne. Není to hrdost, co vyznačovalo Římány. Co záleží na těch, kteří dávají přednost tomu, když se jim před vyčerpaným rudným dolem řekne: Zítřka zde narazíte na novou žílu – jak to dělá momentální umění se svými skrz naskrz nepravdivými výtvary stylu – místo aby odkázal na bohaté ložisko hrnčířské hlíny, jež leží vedle neotevřené? – Toto učení беру jako dobrodiní pro příští generace, protože jim ukáže, co je možné a tedy nutné, a co nepatří k vnitřním možnostem doby. Dosud byla ohromná suma ducha a sil promrhána na falešných cestách. Západoevropský člověk, jakkoli myslí a cítí historicky, si v jistém životním věku není nikdy vědom svého vlastního směru. Ohmatává a hledá a mýlí se, nejsou-li mu vnější podněty dostatečně příznivé. Zde mu konečně práce staletí dala možnost přehlédnout situaci svého života v souvislosti s celou kulturou a vyzkoušet, co může a co má. Když se pod dojmem této knihy lidé nové generace obrátí k technice místo lyriky, k námořnictví místo malířství, k politice místo kritiky poznání, tak udělají, co si přeji, a nelze jim přát nic lepšího.

15

Zbývá ještě zjistit poměr morfologie světových dějin k filosofii. Každé opravdové sledování dějin je opravdovou filosofií – nebo pouhou mravenčí prací. Avšak co se týče trvání jeho výsledků, pohybuje se systematický filosof v těžkém omylu. Přehlíží fakt, že každá myšlenka žije v dějinném světě a tím sdílí obecný osud pomíjivosti. Míní, že vyšší myšlení má jeden věčný a neměnný

předmět, že velké otázky jsou ve všech dobách stejné a že by jednou konečně mohly být zodpovězeny.

Otázka a odpověď však jsou zde jedno a každá velká otázka, v jejímž základě už leží vášnivá touha po nějaké zcela určité odpovědi, má pouze význam životního symbolu. Neexistují žádné věčné pravdy. Každá filosofie je výrazem své a *pouze své* doby a neexistují dva věky, které by měly stejné filosofické intence, jakmile má být řeč o skutečné filosofii, a ne o nějakých akademických bezvýznamných diskusích o formách soudu nebo o kategoriích citu. Rozdíl není mezi nesmrtelnými a pomíjivými naukami, nýbrž mezi naukami, jež jsou živé nějakou dobu nebo vůbec. Myšlenka, která se stala nepomíjivou, je iluzí. Podstatné je, co ve svém tvaru získá pro nějakého člověka. Čím větší člověk, tím pravdivější filosofie – totiž ve smyslu vnitřní pravdy velkého uměleckého díla, která je nezávislá na dokazatelnosti, ba i na nerozpornosti jednotlivých vět. V nejvyšším případě může vyčerpat celý obsah jedné doby, uskutečnit ho v sobě a tak, ztělesněný v jedné velké formě, v jedné velké osobnosti, jej předat dalšímu vývoji. Vědecký kostým, učená maska filosofie zde nic nerozhoduje. Není nic jednoduššího, než když člověk místo myšlenek, které nemá, zdůvodní nějaký systém. Ale i dobrá myšlenka má malou cenu, je-li vyslovena povrchní hlavou. Jedině nutnost pro život rozhoduje o hodnotě nějakého učení.

Proto prubířský kámen pro hodnotu nějakého myslitele vidím v jeho pohledu na velká fakta jeho doby. Teprve zde se rozhoduje, zda je někdo jen šikovným kovářem systémů a principů, zda se obratně a sečtěle pohybuje jen v definicích a analýzách – nebo zda je to duše doby sama, která mluví z jeho děl a intuicí. Filosof, který nechápe a neovládá také skutečnost, nikdy nebude filosofem prvního řádu. Předsokratikci byli kupci a politiky velkého stylu, Platóna skoro stálo život, že chtěl v Syrakúsách uskutečnit své politické myšlenky. Týž Platón objevil onu řadu geometrických vět, které Eukleidovi teprve umožnily vystavět systém antické matematiky. Pascal, kterého Nietzsche zná jen jako „zloženého křesťana“, Descartes, Leibniz byli prvními matematiky a techniky své doby.

Velcí „předsokratikci“ Číny od Kuan-c'a (kolem 670) až po Konfucia (550 až 478) byli státníky, regenty, zákonodárci jako Pýthagorás a Parmenidés, Hobbes a Leibniz. Teprve s postavou Lao-c'a, jenž byl protivníkem všeho státního násilí, velkým politikem a horoval pro malá pokojná společenství, se objevuje odcizení světu a faktům počínající katedrové a pokoutní filosofie. Lao-c' byl ve své době, v čínském *ancien régime* výjimkou oproti onomu silnému typu filosofa, pro něhož teorie poznání znamenala znalost velkých poměrů skutečného světa.

A zde nacházím silnou námitku proti všem filosofům nedávné minulosti. Co jim chybí, je rozhodující důstojnost ve skutečném životě. Žádný z nich, byť i jen jedním činem, jednou mocnou myšlenkou rozhodně nezasáhl do vysoké politiky, do vývoje moderní techniky, do jakéhokoli druhu velké skutečnosti. Nikdo se ani v nejmenším neuplatní v matematice, ve fyzice, státovědě, jako

to ještě byl případ Kantův. Co to znamená, nás poučí pohled na jiné doby. Konfucius byl několikrát ministrem, Pýthagorás zorganizoval jedno významné politické hnutí,⁴⁴ jež upomíná na Cromwellův stát a jež výzkum starověku stále ještě velmi podceňuje; Goethe, jehož vedení ministerského úřadu platilo za vzor a jemuž bohužel jako okruh působnosti chyběl velký stát, věnoval svůj zájem stavbě Suezského i Panamského průplavu a přesně předpověděl lhůtu jejich budování i jejich světové hospodářské důsledky. Stále znovu se zajímal o americký hospodářský život, o jeho zpětný vliv na starou Evropu a právě nastupující strojný průmysl. Hobbes byl otcem velkého plánu, jak pro Anglii získat Jižní Ameriku a i když tehdy zůstalo jen u obsazení Jamajky, přece se proslavil jako spoluzakladatel anglické koloniální říše. Leibniz, jistě nej-mocnější duch v západoevropské filosofii, zakladatel diferenciálního počtu a *analysis situs*, vedle celé řady plánů vysoké politiky, na nichž spolupůsobil, v pamětním spise, koncipovaném pro politické očištění Německa a věnovaném Ludvíku XIV., vyložil význam Egypta pro francouzskou světovou politiku. Jeho myšlenky tak daleko předběhly dobu (1672), že později panovalo přesvědčení, že je využil Napoleon při své expedici do Orientu. Leibniz již tehdy konstatoval, co Napoleon stále zřetelněji chápal od Wagramu, že zisky na Rýně a v Belgii nemohou natrvalo zlepšit postavení Francie a že klíčem ke světovládě se jednou stane Suezský záliv. Ludvík XIV. byl bezpochyby králem, který nedorostl hlubokým politickým a strategickým vývodům onoho filosofa.

Když od lidí takového formátu pohlédneme na dnešní filosofy, je to zahanbující. Jaká zanedbatelnost osoby! Jaká všednost politického a praktického horizontu! Jak to, že pouhá představa, že někdo z nich by měl svou duchovní hodnost dokázat jako státník, diplomat, organizátor velkého stylu, vedoucí nějakého mocného koloniálního, obchodního nebo dopravního podniku, vzbudí jen soucit? Všechno to není znakem niternosti, nýbrž nedostatku váhy. Marně se ohlížím, kde by si někdo z nich udělal jméno byť jen *jedním* hlubokým a věšteckým soudem v nějaké rozhodující otázce doby. Nenalézám nic než provinční mínění, jaká má každý. Když беру do ruky knihu nějakého moderního myslitele, ptám se, co tuší z faktů světové politiky, z velkých problémů světových měst, z kapitalismu, z budoucnosti státu, z poměru techniky ke konci civilizace, z problematiky Ruska, z vědy vůbec. Goethe rozuměl všemu a vše miloval. Z žijících filosofů to nepřehlédne ani jeden. To, opakuji, není obsahem filosofie, ale nepochybným symptomem její vnitřní nutnosti, její plodnosti a její symbolické důstojnosti.

O dosahu tohoto negativního výsledku bychom se neměli klamat. Lidé zřejmě ztratili z očí konečný smysl filosofického působení. Zaměřuje se s kázáním, agitací, fejetonem nebo odbornou vědou. Člověk sestoupil z ptačí perspektivy k perspektivě žáby. Nejedná se o nic menšího než o otázku, zda je dnes nebo zítra nějaká filosofie vůbec *možná*. Jinak by bylo lepší stát se pěstitelem nebo inženýrem, dělat něco opravdového a skutečného, místo toho, aby člověk

pod záminkou „nového vzepětí filosofického myšlení“ přežvykoval opotřebovaná témata, a raději konstruovat letecký motor než nějakou novou a právě tak zbytečnou teorii apercepce. Je opravdu chudým obsahem života, ještě jednou a trochu jinak formulovat názory na pojem vůle a psychologický paralelismus, jako to udělalo sto předchůdců. To může být „povolání“, ne filosofie. Co nezasáhne a nepozmění celý život jedné doby až do nejhlubší hloubi, mělo by mlčet. A co bylo možné již včera, dnes přinejmenším už není nutné.

Mám rád hloubku a jemnost matematických a fyzikálních teorií, vůči nimž je estetik a filosof tupec. Pro nádherně jasné, vysoce intelektuální formy parní lodi, ocelového díla, precizního stroje, subtilnost a eleganci jistých chemických a optických postupů se vzdám všeho stylového haraburdí dnešního uměleckého řemesla včetně malířství a architektury. Před všemi římskými chrámy a sochami dávám přednost jednomu římskému akvaduktu. Mám rád koloseum a obří klenby palatina, protože svou hnědou masou cihlové konstrukce dnes staví před oči *pravé* římanství, velkorysý smysl pro fakta jejich inženýrů. Bylo by mi lhostejné, kdyby se dochovala prázdná a domýšlivá mramorová nádhera císařů se svými řadami soch, vlysy a přetíženými architrávy. Pohlédněte na rekonstrukci císařského fóra: najdete věrný protějšek moderních světových výstav, vnucující se, masový, prázdný, Řekovi z doby Periklovy jako člověku rokoka zcela cizí vychloubání se materiálem a dimenzemi, jako to však stejně ukazují ruiny Luxoru a Karnaku z doby Ramsese II., egyptské modernity z roku 1300 př. Kr. Ne nadarmo pravý Říman na půdě římské civilizace pohrdal *graculus histrio*, „umělcem“, „filosofem“. Umění a filosofie už nepatřily do této doby; byly vyčerpané, opotřebované, nadbytečné. To Římanovi říkal jeho instinkt pro reality života. *Jediný* římský zákon měl větší váhu než všechna tehdejší lyrika a školská metafyzika. A já tvrdím, že dnes se v mnohém vynálezci, diplomatovi a finančníkovi skrývá lepší filosof než ve všech těch, kteří provozují povrchní řemeslo experimentální psychologie. To je situace, jaká stále znovu nastává na jednom určitém historickém stupni. Bylo by nesmyslné, kdyby Říman s duchovní důstojností – místo aby jako konzul nebo prétor vedl vojsko, organizoval provincii, stavěl města a silnice, nebo byl „prvním v Římě“ – chtěl v Athénách nebo na Rhodu vymýšlet nějakou novou odrůdu platónské katedrové filosofie. Přirozeně to také nikdo nedělal. Neodpovídalo to zaměření doby a mohlo to tedy lákat jen lidi třetího řádu, kteří vždy proniknou právě až k duchu předvčerejší doby. Je velmi vážnou otázkou, zda toto stadium pro nás již nastoupilo, nebo ne.

Století čistě extenzivní působnosti za vyloučení vyšší umělecké a metafyzické produkce – řekněme krátce jeden ireligiózní věk, což se naprosto kryje s pojmem věku světových měst – je dobou úpadku. Jistě. Ale my jsme si tuto dobu *nezvolili*. Nemůžeme změnit to, že jsme se narodili jako lidé začínající zimy, plné civilizace, a ne v slunečných výšinách zralé kultury doby Feidiovy či Mozartovy. Všechno záleží na tom, abychom si tuto situaci, tento *osud*, vyjasnili a pochopili, abychom se o ní neobelhávali, ale nemůžeme ji odstra-

nit. Kdo se za to nepostaví, nepočítá se k lidem své generace. Zůstane bláznem, šarlatánem nebo pedantem.

Než dnes člověk přistoupí k nějakému problému, musí se tedy ptát – položit si otázku, na kterou skutečně povolánému odpoví již instinkt – co je možné pro člověka těchto dní a co si musí zakázat. Je to vždy jen velmi malý počet metafyzických úkolů, jejichž řešení je vyhrazeno pro jednu epochu myšlení. A již opět mezi dobou Nietzscheho, v níž ještě působil poslední rys romantiky, a přítomností leží celý svět, který se definitivně odloučil od veškeré romantiky.

Systematická filosofie byla dovršena s koncem 18. století. Kant využil její krajní možnosti v jedné velké a – pro západoevropského ducha – mnohonásobně definitivní formě. Po něm jako po Platónovi a Aristotelovi následuje specificky velkoměstská, ne spekulativní, nýbrž praktická, ireligiózní, eticko-sociální filosofie. Začíná školami „epikurejce“ Jang Čua, „socialisty“ Mo-c'a, „pesimisty“ Čuang-c'a, „pozitivisty“ Meng-c'a v čínské civilizaci a těmi, kteří odpovídali antickým kynikům, kyrenaikům, stoikům a epikurejcům, na Západě pak začíná Schopenhauerem, který nejprve postavil do středu svého myšlení *vůli k životu* („tvořivou životní sílu“), ale, co zahalilo hlubší tendenci jeho učení, pod vlivem velké tradice si ještě podržel zastaralá rozlišení jevu a věci o sobě, formy a obsahu nazírání, rozvažování a rozumu. Je to táž tvořivá životní vůle, která byla v Tristanovi schopenhauerovsky popřena, v Siegfridovi darwinisticky potvrzena, táž vůle, kterou Nietzsche v Zarathustrovi skvěle a teatrálně formuloval, která se prostřednictvím hegeliana Marxe stala podnětem jedné národohospodářské hypotézy, prostřednictvím malthusovce Darwina pak zoologickou hypotézou, přičemž obě společně a nepozorovaně změnily cítění světa západoevropského velkoměšťáka, vůle, která od Hebbelovy Judity až k Ibsenovu Epilogu vyvolala řadu tragických koncepcí stejného typu, tím však rovněž vyčerpala okruh pravých filosofických možností.

Systematická filosofie je pro nás dnes nekonečně daleko: etická je uzavřená. Zůstává ještě *třetí možnost odpovídající antickému skepticismu uvnitř západního světa ducha*, která je označena dosud neznámou metodou srovnávací historické morfologie. Možnost, která znamená nutnost. Antický skepticismus je ahistorický: pochybuje tím, že prostě říká ne. Má-li mít západní skepticismus vnitřní nutnost a má-li být symbolem duševna sklánějícího se ke konci, musí být skrz naskrz historický. Popírá tím, že vše chápe jako relativní, jako dějinný jev. Postupuje psychologicky. Skeptická filosofie nastupuje v helénismu jako negace filosofie – prohlašuje ji za bezúčelnou. Naproti tomu *my bereme jako poslední vážné téma filosofie dějiny filosofie*. To je skepse. Člověk se zřiká absolutních stanovisek; Řek tím, že se směje nad minulostí svého myšlení, *my tím, že ji pojímáme jako organismus*.

V této knize se pokouším načrtnout tuto „nefilosofickou filosofii“ budoucnosti – byla by to poslední filosofie západní Evropy. Skepticismus je výraz čisté civilizace; rozkládá obraz světa předcházející kultury. Řešení všech starších

problémů zde vplývá do genetiky. Přesvědčení, že, co *je*, také *bylo*, že v základu všeho přirozeného a poznatelného leží něco historického, v základě světa jako skutečného nějaké Já jako možné, jež se v něm uskutečnilo, náhled, že nejen v „co“, nýbrž i v tom „kdy“ a „jak“ dlouho spočívá hluboké tajemství, vede k faktu, že všechno, co je vždy jinak, musí být také *výrazem něčeho živého*. I poznatky a hodnocení jsou akty živých lidí. Pro minulé myšlení byla vnější skutečnost produktem poznání a podnětem etických hodnocení; pro myšlení budoucí je vnější skutečnost především *výrazem a symbolem*. *Morfologie světových dějin se nutně stává univerzální symbolikou*.

Tím padá i nárok vyššího myšlení na vlastnění obecných a věčných pravd. Pravdy jsou jen ve vztahu k jednomu určitému lidství. Má filosofie sama by podle toho byla výrazem a odrazem *jen* západní duše, na rozdíl třeba od antické a indické, a sice *jen* v jejím dnešním, civilizovaném stadiu, čímž jsou určeny její obsah jako názor na svět, její praktický dosah a její oblast platnosti.

16

Nakonec mi budiž dovolena jedna osobní poznámka. Roku 1911 jsem měl v úmyslu napsat něco o některých politických jevech současnosti a z širšího horizontu z nich vyvodit možné závěry pro budoucnost. Světová válka jako již nevyhnutelně nastalá vnější forma historické krize byla tehdy již bezprostředně přede dveřmi a jednalo se o to, pochopit ji z ducha předcházejících staletí – ne let. Během původně malé práce⁴⁵ se mi vnucovalo přesvědčení, že ke skutečnému porozumění epochy by musel být rozsah základů volen mnohem širě, že je zcela nemožné omezit výzkum tohoto druhu na jednu jednotlivou dobu a její okruh politických faktů, držet jej v rámci pragmatických uvážení a zřít se úvah čistě metafyzických, nanejvýš transcendentních, pokud se člověk nechce zřít také veškeré hlubší nutnosti výsledků. Bylo zřejmé, že politický problém nelze pochopit z politiky samé a že podstatné rysy, jež působí v hloubi, se uchopitelně projeví často jen v oblasti umění, mnohdy dokonce jen v podobě daleko odlehlejších vědeckých a čistě filosofických myšlenek. Sama politicko-sociální analýza posledních desetiletí 19. století – stadia napjatého klidu mezi dvěma mocnými, daleko viditelnými událostmi, z nichž první skrze revoluci a Napoleona určila na sto let obraz západoevropské skutečnosti, a druhá, minimálně stejného dosahu, se blížila s rostoucí rychlostí – se prokázala jako neproveditelná, aniž by do ní nakonec nebyly vtaženy *všechny* velké problémy bytí v jejich plném rozsahu. V historickém, jakož i v přírodním obrazu světa totiž nevystoupí ani to nejmenší, aniž by v něm nebyla ztělesněna celá suma všech nejhlubších tendencí. Tak původní téma doznalo obrovského rozšíření. Vnucoval se bezpočet překvapujících, z velké části úplně nových otázek a souvislostí. Nakonec bylo úplně jasné, že žádný fragment dějin nemůže být skutečně projasněn dříve, než bude vyjasněno tajemství světových dějin vůbec, přesněji tajemství dějin vyššího lidstva jako organické jednoty s pravidelnou strukturou. A právě to nebylo dosud ani zdaleka vykonáno.

Od tohoto okamžiku vystupovaly v rostoucím množství často tušené, občas dotčené, nikdy nepochopené vztahy, které spojují formy výtvarných umění s formami války a státní správy, hluboká příbuznost mezi politickými a matematickými útvary téže kultury, mezi náboženskými a technickými názory, mezi matematikou, hudbou a sochařstvím, mezi hospodářskými a poznávacími formami. Hluboce niterná závislost nejmodernějších fyzikálních a chemických teorií na mytologických představách našich germánských předků, dokonalá kongruence ve stylu tragédie, dynamické techniky a dnešního peněžního styku, nejprve bizarní, potom samozřejmý fakt, že perspektiva olejomalby, knihtisk, kreditní systém, dalekonosné zbraně, kontrapunktická hudba na jedné straně a nahé sochy, polis, Řeky vynalezené *mince* na straně druhé jsou identické výrazy jednoho a téhož duševního principu – to vše nepochybně ozřejmilo a daleko nad to vyneslo do nejjasnějšího světla fakt, že tyto mocné *skupiny morfologických sprízněností*, z nichž každá jednotlivá symbolicky znázorňuje jeden zvláštní druh člověka v celkovém obrazu světových dějin, mají přísně symetrickou stavbu. Teprve tato perspektiva odhaluje pravý styl dějin. Jelikož ona sama je opět symptomem a výrazem jedné doby a je vnitřně možná a tím nutná teprve dnes a jen pro západoevropského člověka, lze ji vzdáleně srovnat jen s jistými názory nejmodernější matematiky v oblasti transformačních grup. To byly myšlenky, které mě zaměstnávaly dlouhá léta, ale temně a neurčitě, až z tohoto podnětu vystoupily v uchopitelném tvaru.

Viděl jsem současnost – blížící se světové války – ve zcela jiném světle. Nebyla to už jednorázová konstelace nahodilých faktů, závislých na národních náladách, osobních vlivech a hospodářských tendencích, faktů, jimž historik pomocí nějakého kauzálního schématu politické či sociální povahy vtiskuje zdání jednoty a věcné nutnosti; byl to *typ jednoho historického obratu doby*, který měl uvnitř jednoho velkého historického organismu o přesně vymezeném rozsahu už *od staletí biograficky předurčené místo*. Obrovská suma vášnivých otázek a náhledů, které se dnes objevují v tisíci knihách a míněních, ale rozptýleně, izolovaně, z omezeného horizontu jedné speciální oblasti, a proto dráždí, potlačují a matou, nemohou však osvobodit, označuje velkou krizi. Člověk je zná, ale přehlíží jejich identitu. Jmenují problémy umění, které ve svém posledním významu nejsou vůbec pochopeny a které spočívají v základu sporu o formu a obsah, o linii nebo prostor, o kreslířství či malířství, o pojem stylu, o smysl impresionismu a o Wagnerovu hudbu; jmenují úpadek umění, rostoucí pochybnosti o hodnotě vědy; těžké otázky, které vycházejí z vítězství světového města nad selstvím: bezdětnost, úprk z venkova; sociální důstojnost fluktuujícího čtvrtého stavu; krizi materialismu, socialismu, parlamentarismu; postoj jednotlivce k státu; problém vlastnictví a na něm závislý problém manželství; ve zdánlivě zcela jiné oblasti otázky masové národně psychologické práce o mýtech a kultech, o počátcích umění, náboženství, myšlení, které už nebyly pojednány ideologicky, nýbrž přísně morfologicky – to všechno jsou otázky, které vůbec měly za cíl *jednu* hádanku historie, jež nikdy s dostatečnou

zřetelností nevstoupila do vědomí. Před námi tu neleží nesčetné úkoly, nýbrž stále *jeden a týž* úkol. Každý zde něco tušil, ale ze svého úzkého stanoviska nikdo nenašel to jediné a obsáhlé řešení, jež je ve vzduchu od dnů Nietzscheho, který všechny rozhodující problémy už držel v rukou, aniž by se byl jako romantik odvážil pohlédnout do tváře přísné skutečnosti.

V tom však spočívá i hluboká nutnost konečného učení, jež muselo a mohlo přijít jen v této době. Není to žádný útok na to, co je, na ideje a díla. Spíše *potvrzuje* vše, co generace hledaly a vykonaly. Tento skepticismus představuje souhrn toho, co má ve všech jednotlivých oblastech, lhostejno v jakém záměru, skutečně živé tendence.

Především se však konečně našel protiklad, z něhož jedině lze uchopit podstatu dějin: protiklad *dějin a přírody*. Opakuji: člověk je jako element a nositel světa nejen článkem přírody, nýbrž i článkem dějin, článkem *druhého* vesmíru o jiném řádu a jiném obsahu, který celá metafyzika zanedbávala ve prospěch vesmíru prvního. Co mě přivedlo k prvním úvahám o této *základní otázce* našeho vědomí světa, bylo pozorování, že dnešní historik věří, že když ohmatává dějiny, pak již na smyslově uchopitelných událostech, na tom, co se událo, zachytil dění, *vznikání* samo; to je předsudek všech, kteří jsou jen rozumově poznávající, ne též nahlízející;⁴⁶ to zarazilo již velké Eleaty, když tvrdili, že pro poznávajícího neexistuje žádné dění, ale jen bytí (to, co vzniklo). Jinými slovy: dějiny se nahlížely jako příroda, ve smyslu fyzikova objektu, a podle toho se s nimi zacházelo. Odtud se datuje přehmat (s těžkými důsledky), že do aspektu dění se kladou principy kauzality, zákona, systému, tedy struktura strnulého bytí. Lidé se chovali, jako by lidská kultura byla něco jako elektřina nebo gravitace, s možnostmi analýzy, jež jsou v podstatě stejné; člověk měl ctižádost kopírovat zvyky přírodovědce, takže se příležitostně ptal, co je gotika, islám, antická polis, avšak ne, proč se tyto symboly něčeho živého *musely* vynořit právě tehdy, *v této formě a v tomto trvání*. Jakmile někdo objevil nesčetné podobnosti prostorově a časově daleko vzdálených dějinných fenoménů, spokojil se tím, že je jednoduše zaregistroval s několika duchaplnými poznámkami o podivuhodnosti shody, o Rhodu jako „Benátkách starověku“ nebo o Napoleonovi jako novém Alexandrovi, místo aby právě zde, kde *problém osudu* vystupuje jako vlastní problém historie (totiž *problém času*), se v největší vážnosti zasadil o vědecky řízenou *fyzioognomiku* a našel odpověď na otázku, co tu působí, jaká zcela jinak utvářená nutnost, naprosto cizí nutnosti kauzální. Že tím každý jev podá i jednu metafyzickou hádanku, že nastoupí v době, která není *nikdy lhostejná*, že se člověk ještě musí ptát, jaká *živá* souvislost spočívá v obrazu světa, vedle souvislosti dané anorganicky, přírodním zákonem – to je vyzařování *celého* člověka a ne, jak mínil Kant, jen vyzařování poznávajícího – že jev není jen faktem pro rozvažování, nýbrž i výrazem duše, nejen objektem, nýbrž i symbolem, a sice symbolem od nejvyšších náboženských a uměleckých výtvorů až po maličkosti všedního života, to bylo filosoficky něco nového.

Konečně jsem spatřil řešení zřetelně před sebou, v obrovských obrysech, s plnou vnitřní nutností, řešení, jež svádí na jeden jediný princip, který bylo třeba hledat a dosud nebyl nalezen, něco, co mě pronásledovalo a přitahovalo od mládí, a co mě mučilo, protože jsem cítil, že to je přede mnou jako úkol, ale nemohl jsem to zachytit. Tak vznikla z náhodného podnětu tato kniha jako předběžný výraz nového obrazu světa, se všemi chybami prvního pokusu a dobře vím, že není úplně dokonalá a jistě není bez rozporů. Podle mého přesvědčení však obsahuje nevyvratitelnou formulaci jedné myšlenky, která, říkám to ještě jednou, jakmile bude jednou vyslovena, už nebude vyvrácena.

Užším tématem je tedy analýza zániku západoevropské kultury, která je dnes rozšířena po celé zeměkouli. Cílem je však rozvinutí filosofie a jí vlastní metody, kterou mám zde prověřit, srovnávací morfologie světových dějin. Práce se přirozeně rozpadá na dvě části. První, „Podoba a skutečnost“, vychází z *řeči forem* velkých kultur, snaží se proniknout až k posledním kořenům jejího původu a získává tak základy symboliky. Druhá část, „Světodějné perspektivy“ vychází z *faktů skutečného života* a pokouší se z historické praxe vyššího lidstva získat kvintesenci dějinné zkušenosti, na jejímž základě můžeme vzít do rukou utváření své budoucnosti.

Následující tabulky podávají přehled o tom, co bylo výsledkem zkoumání. Zároveň by chtěly podat jistý pojem o plodnosti a dosahu nové metody.

I. TABULKA „SOUČASNÝCH“ EPOCH DUCHA

Indická kultura (od 1500 př. Kr.)	Antická kultura (od 1100 př. Kr.)	Arabská kultura (od 0)	Západoevropská kultura
<i>Jaro: Se zemí spojené, intuitivní, mocné výtvory duše probouzející se z těžkého snu, nadosobní jednota a plnost</i>			
1. Zrození mýtu velkého stylu jako výraz nového citění boha, strachu ze světa a touhy po světě 1500–1200 Védské náboženství Árijské hrdinské ságy	1100–800 Helénsko-italické „deméterovské“ lidové náboženství, olympský mýtus Homér, báje o Héraklovi a Théseovi	0–300 Původní křesťanství: Mandejci, Markión, gnóze, synkretismus (Mithra, Baal), evangelisté, apokalyptika, legendy o Kristovi, Mazdovi, pohanské legendy	900–1200 Germánský katolicismus, Edda (Baidr), Bernard z Clairvaux, Jáchym z Fiore, František z Assisi, národní epos (Siegfried), rytířský epos (Grál), západní legendy o svatých
2. Nejranější mysticko-metafyzické utváření nového pohledu na svět. Vrcholná scholastika			
Obsažena v nejstarších částech véd	Nejstarší nepsaná orfika, Etruskové, disciplína, pozdější vliv: Hésiodos, kosmogonité	Órigenés († 254), Plotinos († 260), Maní († 270), Iamblichos († 330) <i>Avesta, Talmud, patristika</i>	Tomáš Akvinský († 1274), Duns Scotus († 1308), Dante († 1321), Eckhart († 1329), mystika a scholastika
<i>Léto: Zrající vědomí, nejstarší městsko-občanská a kritická hnutí</i>			
3. Reformace: Lidový odpor proti velkým formám rané doby uvnitř náboženství			
Bráhmáni, nejstarší prvky Upanišád (10.–9. stol.)	Orfické hnutí, dionýské náboženství, „Numovo náboženství“ (7. stol.)	Augustin († 430), nestoriáni (kolem 430), monofyzité (kolem 450), mazaisté (kolem 560)	Mikuláš Kusánský († 1464), Hus († 1415), Savonarola († 1498), Karlstadt († 1541), Luther († 1546), Kalvín († 1564)
4. Počátek čistě filosofického pojetí citění světa, protiklad idealistických a realistických systémů			
Obsažen v <i>Upanišádách</i>	Velcí předsokratci (6.–5. stol.)	Byzantská, židovská, koptská, perská literatura 6.–7. stol.	Galileo, Bacon, Descartes, Bruno, Boehme, Leibniz (16.–17. stol.)
5. Tvorba nové matematiky, koncepce čísla jako odraz a souhrn formy světa			
Nezvěstná	Číslo jako veličina (míra), geometrie, aritmetika, Pythagorás – od 540 př. Kr.	Neurčité číslo (algebra), vývoj neprozkoumán	Číslo jako funkce (analýza), Descartes, Pascal, Pierre de Fermat, kolem 1630, Newton, Leibniz kolem 1670
6. Puritanismus: Racionalisticko-mytické zchudnutí všeho náboženského			
Stopy v <i>Upanišádách</i> od 1640 (Port Royal)	Pythagorejský svaz, od 540	Mohamed 622, paulikiáni, obrazoborci	Angličtí puritáni od 1620, francouzští jansenisté
<i>Podzim: Velkoměstská inteligence, vrchol přísně duchovní formující síly</i>			
7. Osvícenství: Víra ve všemocnost rozumu, kult „přírody“, „náboženství rozumu“			
<i>Sútry, Sankhja, Buddha,</i> mladší <i>Upanišády</i>	Sofisté 5. stol., Sókratés († 399 př. Kr.), Démokritos (kol. 360 př. Kr.)	Mutazilité, sufismus, Nizámí, al-Kindí (kolem 830)	Angličtí senzualisté (Locke), francouzští encyklopedisté (Voltaire), Rousseau
8. Vrchol matematického myšlení. Vyjasnění formálního světa čísel			
Nezvěstné (postavení čísla; nula jako číslo)	Archytás († 365), Platón († 345), Eudoxos († 355) (řezy koule)	Neprozkoumáno (teorie čísel, sférická trigonometrie)	Euler († 1783), Lagrange († 1813), Laplace († 1827) (infinitezimální problém)
9. Velké uzavírající systémy			
Idealismu: jóga, védánta Teorie poznání: Vaišéšika Logiky: Njája	Platón († 346)	Aristotelés († 322) Al Farábí († 950) Avicenna (kolem 1000)	Goethe, Schelling, Hegel Kant, Fichte
<i>Zima: Příchod velkoměstské civilizace, vyhasnutí duševní tvůrčí síly. Život sám se stává problematickým.</i>			
<i>Eticko-praktické tendence ireligiózní a nemetafyzické éry světových měst</i>			
10. Materialistický světový názor: kult vědy, užitku, štěstí			
<i>Sánkhja, Čárváka (Lókájata)</i>	Kynikové, Kyrénská škola, poslední sofisté (Pyrrhón)	Komunistické, ateistické, epikurejské sekty doby Abbásovců, „Ryzí bratři“	Bentham, Comte, Darwin, Spencer, Stirner, Marx, Feuerbach
11. Eticko-spoločenské ideály života: epocha „filosofie bez matematiky“, skepse			
Proudy Buddhovy doby	Helénismus, Epikúros († 270), Zénón († 265)	Proudy v islámu	Schopenhauer, Nietzsche, socialismus, anarchismus, Hebbel, Wagner, Ibsen
12. Vnitřní dovršení matematického formálního světa. Závěrečné myšlenky			
Nezvěstné	Eukleidés, Apollónios kol. 300, Archimédes kol. 250	Ajchvárizmí 860, Ibn Kurta 850, Alkarchí, Albirúní 10. stol.	Gauss († 1855), Cauchy († 1857), Riemann († 1866)
13. Pokles abstraktního myslitelství k odborně vědecké katedrové filosofii, literatura kompendií			
„Šest klasických systémů“	Akademia, peripatetici, stoikové, epikurejci	Školy v Bagdádu a Basře	Kantovští „logici“ a „psychologové“
14. Rozšíření konečné světové nálady			
Indický buddhismus od 500	Helénsko-rímský stoicismus od 260	Praktický fatalismus islámu od 1000	Etický socialismus, rozšiřující se od 1900

II. TABULKA „SOUČASNÝCH“ UMĚLECKÝCH EPOCH

Egyptská	Antická	Arabská	Západní kultura
Pravěk: chaos pralidských výrazových forem, mystická symbolika a naivní imitace Doba Thinitů 3400–3000 Podnět: sumerská (předoasijská)	Mykénská doba 1600–110 pozdně egyptská (mínójská), pozdně babylónská (maloměstská)	Persko-seleukovská doba 500–0 pozdně antická (helénistická), pozdně indická (indoiránská?)	Merovejsko-karolínská doba 500–900 „pozdně arabská“ (maursko-byzantská)
Kultura: Dějiny životního stylu formujícího celé vnější bytí. Řeč forem nejhlubší symbolické nutnosti I. Ranné období: Ornament a architektura jako elementární výraz mladého citění světa („Primitivové“) Stará říše 2600–2200	Dórský styl 1100–650	Rané arabský svět forem (sasánsko-indický, byzantský, arménský, syrský, sábský, „pozdně antický“, „starokřesťanský“ 0–500)	Gotika 900–1500
1. Zrození a vzepětí, formy vyrůstající z ducha země, tvořené nevědomě 4./5. dynastie 2550–2320 Geometrický chrámový styl, pyramidové chrámy	11./9. stol. Dřevěná architektura, dórské sloupy	1./3. stol. Kultické vnitřní prostory, bazilika, stavby s kopulí (Pantheon jako mešita)	11./13. stol. Románský styl a raná gotika, klenuté dómy
Řady rostlinných sloupů, řady plochých reliéfů, náhrobní sochy	Architráv, geometrický (dipylonový) styl, pohřební vázy	Sloupové oblouky, úponkový vzor vyplňující plochu, sarkofágy	Systém vzpěr, malby na skle, katedrální plastika
2. Dovršení rané řeči forem, vyčerpání možnosti a rozpor Vyhasnutí pyramidového a epicky idylického zralého stylu	8./7. stol. Závěr vrcholně archaického, dórsko-etruského stylu	4./5. stol. konec persko-syrsko-koptských umění	14./15. stol. Pozdní gotika a renesance. Rozkvet a konec fresek a soch; od Giotto (gotika) po Michelangela (baroko), Siena, Norimberk. Gotická desková malba od Van Eycka po Holbeina, kontrast a olejomalba
Rozkvet archaické portrétní plastiky	Protokorintsko-staroattické (mytologické) malby hlinou	Vzestup mozaikové malby a arabesk	
II. Pozdní období: vytváření skupiny umění s městským vědomím, vybraných, nesených jednotlivci („Velcí mistři“) Střední říše 2040–1790	Íónský styl 650–350	Pozdní arabský svět forem (persko-nestoriánský, byzantsko-arménský, islámsko-maurský) 500–800	Baroko 1500–1800
3. Vytváření zralého umělectví 11. dynastie: 2130–1990 jemné a významné umění, jež téměř beze stopy zmizelo	Dovršení chrámového tělesa (peripteros, kamenné stavby), íónské sloupy, vláda freskové malby po Polygnota (460), vzestup volně okrouhlé plastiky (apollinské umění od Tenea po Hagelada)	Dovršení prostoru mešity (stavby s centrální kopulí, Hagia Sofia) Rozkvet mozaikové malby Dovršení gobelínového arabeskového stylu (Mšatta)	Malířský stavební styl od Michelangela po Berniniho († 1680) Vláda olejomalby od Tiziana po Rembrandta († 1669), vzestup hudby od Orlanda di Lasso po Heinr. Schütze († 1672)
4. Mezi dovršení produchovně řeči forem 12. dynastie 1990–1790 Pylonový chrám, labyrint, charakterní sochy, historické reliéfy	Rozkvet Athén 480–350 Akropolis, vláda klasické plastiky od Myróna po Feidia, konec přísné freskové a hliněné malby (Zeuxis)	Doba Umajjovců 7./8. stol. Dokonalé vítězství neobrazného arabeskového umění i nad architekturou	Rokoko. Hudební stavební styl („rokoko“) Vláda klasické hudby od Bacha po Mozarta, vzestup klasické olejomalby od Watteaua po Goyu
5. Znavení přísné formující síly, rozpouštění velké formy, konec stylu Zmatky kolem r. 1750, nic se nedochovalo	Doba Alexandrova, korintské sloupy, Lysippos a Apellés	„Hárún ar Rašíd“ (kolem 800), „maurské umění“	Empír a biedermeier, klasicistní stavební vkus, Beethoven, Delacroix
Civilizace: pobývání bez vnitřní formy. Umění světových měst jako obyčej. Luxus, sport, dráždění nervů, rychle se střídající módní styly (opětné ožívání, svévolné výmysly, výpůjčky) bez symbolického obsahu 1. „Moderní umění“, „problémové“ umění, pokusy o utváření a vydraždění vědomí světových měst, proměna hudby, stavebního umění a malířství v pouhá umělecká řemesla Doba Hyksosů: 1675–1550 (viz tab. I výše) mínójské umění zachované jen na Krétě	Helénismus, pergamen, teatrální umění, helénské způsoby malby (veristické, bizarní, subjektivní), skvostná architektura měst diadochů	Sultánské dynastie 9./10. stol. Rozkvet španělsko-sicilského umění Samara	19./20. stol. Liszt, Berlioz, Wagner, impresionismus od Constabla po Leibla a Maneta, americká architektura
2. Konec vývoje forem vůbec, nesmyslná, prázdná, vyumělkovaná, nakupená architektura a ornamentika, napodobování archaických a exotických motivů 18. dynastie 1550–1328 Skalní chrám Dehr el Bahri, Memnónské kolosy, umění Knossu a Amarny	Římská doba 100 př. – 100 po Kr. Hromadění sloupových řádů, fóra, divadla (Koloseum), triumfální oblouky	Doba Seldžuků od 1050 „umění Orientu“ během křížáckých výprav	Od r. 2000
3. Závěr. Vytvoření pokladnice strnulých forem, cisařská okázalost v práci s materiálem a masové působení, provinciální umělecké řemeslo 19. dynastie 1328–1195 Obří stavby v Luxoru, Karnace a Abydu, malé umění (zvířecí plastiky, tkaniny, zbraně)	Od Traiana po Aureliána, obří fóra, lázně, sloupové ulice, triumfální sloupy, římské provinční umění (keramika, sochy, zbraně)	Doba Mongolů od 1250 Obří stavby, např. v Indii Orientální umělecké řemeslo (koberce, zbraně, náčiní)	

III. TABULKA „SOUČASNÝCH“ POLITICKÝCH EPOCH

Egyptská	Antická	Čínská	Západní kultura
Pravěk: primitivní typ národů, kmeny a náčelníci, ještě žádná „politika“, žádný „stát“ Doba Thinitů (Menés) 2830–2600	Mykénská doba („Agamemnón“) 1600–1100	Žádná „politika“, žádný „stát“ Doba dynastie Šang 1700–1300	Francká doba (Karel Veliký) 500–900
Kultura: národní skupiny s výrazným stylem a jednotným cítěním světa: „národy“. <i>I. Rané období:</i> Organické členění politického pobývání. Dva rané stavy: šlechta a kněžstvo, feudální hospodářství čisté hodnoty půdy Stará říše 2600–2200	Dórské období 1100–650	Rané období dynastie Čou 1300–800	Gotické období 900–1500
1. Lenní systém. Duch selské země. „Město“ jen trh nebo hrad, střídající se falce panovníků, rytířsko-náboženské ideály, boje vazalů mezi sebou a proti knížatům Lenní stát 4./5. dynastie 2550–2320, rostoucí moc nositelů lén a kněžstva. Faraon jako inkarnace Re	Homérské království, vzestup šlechty (Ithaka, Etrurie, Sparta)	Ústřední vládce potlačen lenní šlechtou	Německé císařství, šlechta křížových výprav, císařství a papežství
2. Krize a rozpuštění patriarchálních forem: od lenního svazku k stavovskému státu 6. dynastie: 2320–2200 rozpad říše na dědičná knížectví 7./8. dynastie: interregnum	Synoikismos šlechty, rozpuštění království v roční úřady, oligarchie	934–909 Vyhnaní I-Wanga vazaly 842 interregnum	Teritoriální knížectví, renesanční státy, Lancaster a York 1254 interregnum
<i>II. Pozdní období:</i> uskutečnění vyzrálé ideje státu. Město proti venkovu: vznik třetího stavu (měšťanstvo), vítězství peněz nad statky Střední říše 2040–1790	Íónské období 650–300	Pozdní období dynastie Čou 800–500	Barokní období 1500–1800
3. Tvorba světa států s přísnou formou. Fronda 11. dynastie: pád baronů navozený vládci Théb, centralizovaný úřednický stát	6. stol., první tyranie (Kleisthenés, Periandros, Polykratés, Tarquiniovci). Městský stát	„Období protektorů“ (Ming-čou, 685–591) a knížecí kongresy (–460)	Dynastická domácí moc a fronda (Richelieu, Valdštejn, Cromwell) kolem 1630
4. Nejvyšší dovršení státní formy („absolutismus“). Jednota města a venkova („stát a společnost“, „tři stavy“) 12. dynastie (1990–1790): nejpřísnější centrální moc, dvorská a finanční šlechta, Amenemhet, Sesostris	Čistá polis (absolutismus dému). Politika agory, vznik tribunátu, Themistoklés, Periklés	Období Čchun-čchiou („jaro a podzim“) 590–480 7 velmocí, dovršená vznešená forma (li)	Ancien régime, rokoko, dvorská šlechta (Versailles) a kabinetní politika, Habsburkové a Bourboni, Ludvík XIV., Friedrich Veliký
5. Rozbití státní formy (revoluce a napoleonismus), vítězství města nad venkovem („lidu“ nad privilegovanými, integence nad tradicí, peněz nad politikou) 1790–1675, revoluce a vojenský režim, rozpad říše, malí mocnáři zčásti pocházející z lidu	4. stol., sociální revoluce a druhá tyranie (Dionýsos I., láson z Fery, censor Appius Claudius, Alexandr)	480, počátek období Čchan-kuo, 441 zánik dynastie Čou, revoluce a zničující války	Konec 18. stol., revoluce v Americe a Francii (Washington, Fox, Mirabeau, Robespierre, Napoleon)
Civilizace: rozpuštění nyní bytostně velkoměstsky založeného národního tělesa na beztvare masu, světové město a provincie: čtvrtý stav (masa), anorganický, kosmopolitický			
1. Vláda peněz („demokracie“), hospodářské mocnosti pronikající politickými formami a silami 1675–1550 Doba Hyksósů (viz tab. I výše). Nejhlubší úpadek, diktatury cizích generálů (Chian). Od 1600 konečné vítězství thébských panovníků	300–100 politický helénismus od Alexandra po Hannibala a Scipiona (200), královská všemocnost: od Kleomena III. a C. Flaminia (220) po Maria, radikální vůdci lidu	480–230 „období válčících stádů“. 288 císařský titul. Imperialističtí státníci z dynastie Čchin. Od 249 včleňování posledních států	1800–2000, 19. stol. Od Napoleona ke světové válce, „systém velmocí“, stálá armáda, ústavy 20. stol. Přechod ústavních sil v beztvare jednotlivé moci, zničující války, imperialismus
2. Vytvoření caesarismu. Vítězství politiky násilí nad penězi. Rostoucí primitivní charakter politických forem, vnitřní rozpad národů v beztvare obyvatelstvo, jehož shrnutí do impéria postupně nabývá opět primitivně despotického charakteru 1550–1328: 18. dynastie Thutmóse III.	100 př. Kr. – 100 po Kr.: Od Sully po Domitiana Caesar, Tiberius	250 př. Kr. – 26 po Kr. dynastie Wang-čeng a západní dynastie Chan. 221 Augustovský titul (ši) císaře Chuang-ti, 140–80 Wu-ti	2000–2200
3. Dozrávání definitivní formy: <i>privátní a rodinná politika jednotlivých vládců</i> , svět jako kořist. Egypticismus, mandarinství, byzantinismus, nedějinná ztuhlost a bezmoc i imperiálního mechanismu vůči touze po kořistě. Mladé národy či cizí dobyvatelé. Pomalé vystupování pralidských stavů do vysoce civilizovaného životního postoje 1328–1195: 19. dynastie Sethos I., Ramses II.	100–200, od Traiana k Aureliovi, Traianus, Septimus Severus	25–220 východní dynastie Chan 58–76 Ming-ti	Po 2200