

s Tocquevillovými poznámkami o Turgotovi.²⁰³ Jen zřídka se setkáme s poznámkou o vlivu politické události na hospodářství: každá revoluce má podle Tocquevilla devastující vliv na obchod a průmysl.²⁰⁴ Chceme-li shrnout Tocquevillovy obecné názory na dějiny a jejich chod, můžeme konstatovat, že Tocqueville se nesoustřeďuje na vyprávění o historických událostech, ale hledá něco za nimi, co by je mohlo vysvětlit. Nepřehlédnutelný je fakt, že sice uznává existenci neměnných zákonů, ale není s to je vysvětlit. V této souvislosti se spíše odvolává na nutnost jako takovou, na prozřetelnost nebo boha. Dalším vysvětlujícím principem historických událostí a koneckonců i trendů jsou mu instituce, mravy a lidská, případně národní povaha.

Ivana Holzbachová

Spenglerovo pojetí dějin a kultury v knize *Der Untergang des Abendlandes*

Ačkoli hlavní Spenglerovo dílo *Der Untergang des Abendlandes* (jeho první díl) vyšlo na konci první světové války, s ohlasem na ně se můžeme setkat dodnes. Zvláště od šedesátých let se zájem o ně zvyšuje v Německu, kde začínají vycházet knihy věnované Spenglerově pozůstalosti, fragmenty jeho poznámek k historii a metafyzice a konečně i Spenglerův životopis, který napsal vydavatel fragmentů – A. M. Koktanek.¹ Na počátku osmdesátých let mu věnuje pozornost i A. Kołakowski,² který v roce 1990 vydal výběr z jeho historických, kulturologických a politických spisů,³ další jeho životopis vyšel z pera D. Felkena v roce 1988.⁴ I u nás vychází v devadesátých letech jedno ze Spenglerových známých děl *Člověk a technika*.⁵ Zdá se tedy, že zájem o tohoto myslitele, který se svým významem situuje mezi filozofii dějin a filozofii kultury po jistém umlknutí po druhé světové válce opět ožívuje. Jeden z důvodů tohoto faktu vidí A. M. Koktanek – v doslovu k vydání Spenglerova hlavního díla z roku 1972 – v oživení diskuse o pojmu „Západ“: „Zánik Západu je předmětem diskuse, zánik pojmu >Západ< už začal. Slovo stále více mizí z diskuse, což je proces, který má symbolický význam. Na jeho místo nastupují označení >Evropa< nebo >západní civilizace<, která obě nejsou identická s pojmem >Západ< ani v jeho obvyklém významu, který chápe antiku jako původ a dědictví, ani ve významu Spenglerově, který Západ pokládá za protiklad antiky.“⁶

Zájem o Spenglera není ovšem povzbuzen jen tímto faktem. Brzy po svém vzniku *Der Untergang des Abendlandes* inspiroval řadu sociologů a filozofů kultury, mezi nimiž Koktanek uvádí A. J. Toynbeeho, W. Schubarta, Th. Lessinga, N. Berdjajeva, F. S. C. Northropa, A. L. Kroebera, P. A. Sorokina, A. Gehlena, H. Fischera, A. Schweitzera, H. Freyera, Ph. Dawsona, A. Webera, K. Jasperse, A. Dempfa, R. Gardiniho, Ph. Bagbyho a jiné.⁷ Ti všichni vzali vážně jeho názor o historičnosti kultur. Dnešní doba může navíc reagovat i na jistou příbuznost Spenglerových názorů s názory postmoderními: I když Spengler sám bezesporu vytváří „velké vyprávění“, sám je relativizuje v souvislosti se svým názorem na nemožnost vzájemného porozumění mezi vyspo-

¹ Koktanek, A. M.: *Oswald Spengler in seiner Zeit*, Beck, München, 1968.

² Kołakowski, A.: *Spengler*, Warszawa 1981.

³ Spengler, O.: *Historia, kultura, polityka*, PIW, Warszawa, 1990.

⁴ Celkem, D.: *Oswald Spengler: Konservativer Denker zwischen Kaiserreich und Diktatur*, Beck, München 1988.

⁵ Spengler, O.: *Člověk a technika*, Neklan, Praha 1997.

⁶ Koktanek, A. M.: *Oswald Spengler in unserer Zeit*, in: Spengler, O.: *Der Untergang des Abendlandes (Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte)*, DTV, München 1972, s. 1252.

⁷ Tamtéž, s. 1260.

²⁰³ de Tocqueville, A.: *L'ancien régime et la révolution II*, např. s. 377.

²⁰⁴ Tamtéž, s. 220.

kými kulturami a tím, že je samo interpretuje jako výtvar, který patří pouze do jedné z nich, do západní, faustovské.

Spenglerovo dílo se původně mělo týkat jen současných politických problémů západní civilizace a v této podobě bylo zhruba hotovo před I. světovou válkou. V jejím průběhu se však rozrostlo do univerzálně-historické formy, v níž je známe dnes.⁸

Der Untergang des Abendlandes patří k těm knihám, které se špatně zařazují. Po-
hybuje se mezi filozofií dějin a kulturologií v širokém slova smyslu. Ve Spenglerově
díle jako celku navíc můžeme najít i práce s metafyzickým obsahem.⁹ Jeho pozici, která
je spíše na pomezí filozofie, je možno odhadnout i ze skutečnosti, s kým se Spengler
stýkal. A. M. Koktanek poukazuje na to, že Spengler si dopisoval hlavně s historiky,
politology a teology. Z filozofů důvěřoval jen Manfredu Schröterovi, jehož prostřednic-
tvím se seznámil se Schellingovou filozofií, jíž se nevědomky přiblížil už svým výkla-
dem antiky v *Der Untergang des Abendlandes*.¹⁰ Sám Spengler se při hodnocení svých
předchůdců hlásí především k J. W. Goethovi a F. Nietzschevi. Goethovi prý vděčí za
metodu a Nietzschevi za způsob kladení otázek. A protože prý Goethe byl, aniž to věděl,
žákem G. W. F. Leibnize, hlásí se Spengler vůbec do proudu německé filozofie.¹¹ Ze
Spenglerova způsobu kladení otázek stejně jako z jeho řešení a z používání některých
metafyzických pojmů lze navíc usoudit, že Spengler měl svým způsobem blízko k někte-
rým proudům německé filozofie života, zejména k Diltheyovi, s nímž ho spojuje právě
pojem život, i když jej Spengler na rozdíl od Diltheye interpretuje více biologicky.
Jisté podobnosti můžeme nalézt také mezi Spenglerem a německými idiografy.

Blízký vztah měl Spengler především k Nietzschevi. Znal se s jeho sestrou Eliza-
beth Föstrovou a jistý čas patřil též do okruhu kolem Nietzsche-Archiv.¹² Koktanek také
konstatuje, že zejména Spenglerovo pojetí člověka se opírá o Nietzscheho. Člověk je ve
Spenglerově pojetí vynalézavý dravec. Vytvoření nástroje a zbraně osvobodilo člověka
od rodového tlaku. Díky tomu vytváří techniku, ale také kulturu, jejímž prostřednictvím
se vzdaluje od přírody. Tragedie člověka však spočívá v tom, že příroda je silnější než
on.¹³ A. Kołakowski však poukazuje na to, že Spengler eliminuje rozporuplnost a tragič-
nost Nietzschevy koncepce tím, že „dává >životu< charakter měnícího se rytmu plynu-
lých, přirozených a nutných změn“. ¹⁴ Fakta biologického života jsou tak zároveň kultur-
ními hodnotami.¹⁵ Uvidíme však, že tragický charakter dějin u Spenglera zůstává a je
doplněn stoickým hodnocením role člověka v této situaci. Odtud Spenglerův odpor proti
tomu, aby bylo jeho dílo vykládáno jako dílo pesimistické.¹⁶

Spengler sám hodnotí *Der Untergang des Abendlandes* jako pokus o náčrt „nefi-
lozofické filozofie“ budoucnosti.¹⁷ Jeho pozice je podle jeho názoru dána jeho postave-

ním v dějinách západní kultury, tj. obecnou situací jeho doby: „Systematická filozofie je
od nás nekonečně vzdálena; etická je uzavřena. Uvnitř západního duchovního světa
zůstává ještě *třetí možnost, která odpovídá antickému skepticismu*, možnost, která je
naznačena dosud neznámou metodou historické morfologie. Jedna možnost, to znamená
nutnost. Antický skepticismus je ahistorický: zoufá tím, že říká jednoduše ne. Západn
skepticismus, je-li v něm vnitřní nutnost a, má-li být symbolem našeho duševna klonící-
ho se ke konci, musí být zcela historický.“¹⁸

Aby mohl vyřešit otázku metody, musí ovšem Spengler vyřešit nejprve problém
zda v základě všeho historického jsou biologické praformy, tj. musí poznat, co je ta
kultura a jaký má vztah k životu, duši, přírodě a duchu.¹⁹ Jak už bylo řečeno – a ještě se
k tomu vrátíme v jiné souvislosti –, na tuto otázku odpovídá Spengler kladně. Z jeho
odpovědi mu plynou metodologické důsledky: „Prostředkem k poznání mrtvých forem je
matematický zákon. Prostředkem k porozumění živým formám je analogie. Tímto způ-
sobem se řeší polarita a periodicitata světa.“²⁰

Spengler se tedy rozhodl použít analogie. Domnívá se, že jeho použití se liší od
předchůzců, protože teprve on objevil správnou metodu a techniku. Proto teprve on jako
první chce a může předvídat dějiny.²¹ Spengler nemůže nevědět, že pokusy o předvídání
bylo už před ním dost a dost. Podle jeho názoru jsou však tyto pokusy povrchní a neplat-
né, protože byly založeny na kauzálním pojetí světa. Na druhé straně však Spengler
vyvozuje ze svých předpovědí podobné závěry jako někteří jiní filozofové. Domnívá se,
že pro lidi vysoké kultury je dán jen úzký okruh chtění a nutností, bez nichž se nevyplácí
žít. „Nemáme svobodu získat to či ono, ale svobodu dělat nutné nebo ne. A úloha, kterou
nutnost uloží dějinám, bude rozřešena s jednotlivcem nebo proti němu.“²² Toto pojetí,
které se svým způsobem blíží fatalismu, Spengler však nespojuje s pesimismem, nýbrž
s tím, co někteří jeho komentátoři charakterizují jako mesiášské poslání německého
národa.

Svou vlastní filozofii však Spengler neabsolutizuje. Charakterizuje ji v rámci
svého relativismu jako pouhý výraz západní duše v jeho období, které charakterizuje
jako období civilizace. Tím je podle jeho názoru určen její obsah jako světový názor, její
praktická nosnost a oblast platnosti.²³ Přitom sama filozofie se v rámci dané kultury
vyvíjí také v nutných fázích. Podle Spenglerova názoru nemůže si volit otázky a neexistu-
jící produkce – tedy ta, jejíž autoři se zabývají jinými tématy – je bezvýznamný.²⁴
Například předmětem pravé filozofie 19. století je vůle k moci, a to v civilizované-
intelektuální, etické a sociální formě jako vůle k životu, životní síla, prakticko-
dynamický princip, pojem nebo dramatický útvar. (Proto se také Spengler pro toto obdo-
bí neodvolává jen na Schopenhauera a Nietzscheho, ale také na G. B. Shawa.) Toto
období odpovídá podle Spenglera období let 350–250 př. n. l. v antice. Jím se vyčerpala
klasická perioda, která následovala epochu metafyzickou. To, co nyní zbývá, je – jak

¹⁸ Tamtéž, díl I., s. 62.

¹⁹ Tamtéž, díl I., s. 3–4.

²⁰ Tamtéž, díl I., s. 4.

²¹ Tamtéž, díl I., s. 3.

²² Tamtéž, díl II., s. 635.

²³ Tamtéž, díl I., s. 63.

²⁴ Tamtéž, díl I., s. 474.

⁸ Koktanek, A. M.: *Oswald Spengler in seiner Zeit*, Beck, München 1968, s. 140.

⁹ Těmito pracemi jsem se obsáhleji zabývala v článku *K metafyzickým základům Spenglerovy koncepce dějin*, SPFFBU 1974/1975, B – 21, 22.

¹⁰ Koktanek, A. M.: *Oswald Spengler in seiner Zeit*, s. 313–315.

¹¹ Spengler, O.: *Der Untergang des Abendlandes I*, Beck, München, s. IX.

¹² Koktanek, A. M.: *Oswald Spengler in seiner Zeit*, s. 328.

¹³ Koktanek, A. M.: *Oswald Spengler in unserer Zeit*, s. 1263.

¹⁴ Kołakowski, A.: *Wstęp*, in: Spengler, O.: *Historia, kultura, polityka*, s. 16.

¹⁵ Tamtéž, s. 16.

¹⁶ Spengler, O.: *Pessimismus?*, Preussische Jahrbücher, Berlin 1921, s. 184. Citováno podle Spengler, O.: *Historia, kultura, polityka*, s. 277.

¹⁷ Spengler, O.: *Der Untergang des Abendlandes I*, s. 62–63.

jsme už viděli – fyziognomický skepticismus,²⁵ což je ten směr, do něhož Spengler klade sám sebe.

Na příkladu chápání dějin filozofie můžeme vidět ještě jednu věc, a to tu, která nás bude více zajímat v dalším textu, totiž skutečnost, že Spengler kolísá mezi zdůrazňováním zákonitosti, i když sám bude toto pojetí vyjadřovat spíše pojmem „osud“, a relativismem, navíc spojeným s iracionalistickým pojetím vztahu instinktu a rozumu. A. Kołakowski tvrdí, že se Spengler pokusil o spojení naturalistického přístupu vyvozeného z pozitivistické tradice Darwina, Spencera a jejich nástupců a kulturalistického přístupu rodičů se v kruzích antipozitivistické kritiky u Diltheye, Husserla a jejich pokračovatelů. Domnívá se, že tento pokus vyplývá z hlubšího dilematu, které zformuloval už Nietzsche, totiž z teze o smrti boha a o rozpadu morálního, poznávacího a estetického absolutna.²⁶ Podle Kołakowského se „ve Spenglerově koncepci setkáváme s konstrukcí univerza, které má, pokud jde o jeho genezi a mechanismus přeměn, biologický charakter a které je pramenem všech hodnot. Jeho segmentace, partikularizace a strukturalizace však mají kulturní a historický charakter, jsou místem činnosti lidí, polem jejich tvořivosti, uměle stvořeným světem, jehož krajní umělost ve formě civilizačního stadia organizace vede k zániku, smrti a rozkladu v souladu s biologickým rytmem celku organické přírody.“²⁷

S tímto Kołakowského líčením lze vcelku souhlasit. Spengler, odmyslíme-li si jeho používání pojmů „kosmos“ a „mikrokosmos“, používá jako jeden ze svých základních pojmů v *Der Untergang des Abendlandes* pojem „život“. Jen jako ilustraci lze použít jeho charakteristiku politiky jako života, přičemž pro život je charakteristický buď růst nebo odumírání.²⁸ Odtud pak plyne jeho tvrzení, že skutečné dějiny nejsou dějinami kultury, nýbrž dějiny politické, dějiny ras, válek a diplomacie.²⁹ Spengler tak iracionalistickým způsobem zdůvodňuje ryze tradiční pojetí dějin v době, kdy se už jinde objevuje odklon od důrazu na politické dějiny.

Jako ilustraci lze použít i obsáhlý citát, který se vztahuje ke konci civilizace, tj. posledního stadia rozvoje kultury: „Před nepřekonatelným rytmem posloupnosti rodů nakonec mizí vše, co bdělost³⁰ vybuchovala ve svých duchovních světech. V dějinách se jedná o život a jen o život, o rasu, triumf vůle k moci a ne o vítězství pravdy, vynálezů nebo peněz. Světové dějiny jsou světovým soudem: vždycky daly právo silnějšímu, plnějšímu životu, životu, který si byl více vědom sám sebe, daly mu právo na existenci, lhosejnost, zda měl před bdělostí pravdu, a vždycky obětovaly pravdu a spravedlnost moci a rase a odsoudily k smrti lidi a národy, pro něž byla pravda důležitější než činy a spravedlnost podstatnější než moc.“³¹

Tento citát ukazuje názorně také spojení Spenglerova biologismu s iracionalismem Nietzscheho typu. Je také třeba upozornit na to, že Spenglerův biologismus nepřechází v rasismus darwinistického typu. Naopak biologické pojetí rasy opírající se

²⁵ Tamtéž, díl I., s. 481–483.

²⁶ Kołakowski, A.: *cit. dílo*, s. 15.

²⁷ Tamtéž, s. 9.

²⁸ Spengler, O.: *Der Untergang des Abendlandes II*, s. 549.

²⁹ Tamtéž, díl II., s. 419.

³⁰ Pod pojmem „bdělost“ míní Spengler vědomí, případně ve vyhraněnější formě inteligenci.

³¹ Spengler, O.: *Der Untergang des Abendlandes II*, s. 634–635, zdůraznil O. S.

o Darwina Spengler výslovně kritizuje. Ačkoli často operuje se slovem „rasa“, je pro něj rasa, podobně jako národ, spíše kulturní výtvor.

Spengler se staví proti názoru některých současných historiků, že národy jsou tvůrci kultury. Podle jeho mínění lze dokázat, že tomu bylo naopak: Velké kultury jsou zcela původní; vznikly z nejhlubších základů duševna. Národy jsou dílem kultur. Kultura jim propůjčuje svůj styl. Národy jsou formy, v nichž člověk těchto kultur naplňuje svůj osud.³² „Národ je svazek mužů, kteří se cítí jako celek.“³³ Proto ze dvou bratrů může podle Spenglera každý patřit k jinému národu.

Spengler chápe národ především jako jednotu duše. Jde tak daleko, že tvrdí, že národy nedělaly velké události dějin, ale naopak že velké události dějin teprve národy vytvořily. Pro vznik národa jsou tedy rozhodující ony společné dějiny a společné citění, nikoli však jednota řeči nebo tělesného vzniku.

Přesto a právě proto je mezi národem a rasou spojení. Rasa však podle Spenglera nesmí být chápána v darwinistickém smyslu. „Čistá rasa“ podle jeho názoru neexistuje. Je dána osudem, kosmickým taktem. Je spojena s životem ve smyslu růstu a aktivity. Proto jsou rasové znaky podle Spenglera nejvíce rozšířeny mezi tzv. muži činu a nejméně mezi učenci a kněžstvem.³⁴

Spojení mezi rasou a národem je možné proto, že i rasové znaky jsou duchovní. A právě proto, že jdou duchovní, jsou vědeckým prostředkům ještě méně přístupné než rasy v říši rostlin a živočichů. Věda, jejíž metodou je klasifikace a kauzální uvažování, nemá přístup do oblasti života, který je pramenem rasy. Povrchní tělesné znaky o rase nic nevypovídají. Podle Spenglera se rasový výraz lidské hlavy snáší s jakoukoli formou lebky. Rozhodující nejsou kosti, ale maso. To, co je na kostře vidět, je výsledek působení zeměpisného prostředí, kraje, ale ne krve. Rasové znaky lze vycítit, ale ne změřit; nejsou tedy přístupné vědeckému poznání. Spengler to vyjadřuje lakonicky: „Rasa, čas a osud patří k sobě.“³⁵ Právě proto není možné pevné dělení ras. Na rozdíl od řeči je rasa něco zcela nesystematického. – Každý člověk a každý okamžik má svou vlastní rasu.

Podobným způsobem jako s pojmem rasy zachází Spengler i s pojmem „duše“. Dává mu, snad ještě více než pojmu „rasa“ iracionalistický obsah a vzdaluje ho tak od možností vědecké analýzy. Podle jeho názoru není možné duši vysvětlit slovy chápány jako pojmy, nýbrž pouze těmi slovy, která jsou poezií. Duše je obraz vznikající ze zcela původních zkušeností života a smrti. V tomto smyslu je protikladem přírody, a právě proto je ovlivněna způsobem, jakým přírodu vnímáme.³⁶

Spengler kritizuje lidi v období městské kultury, kteří se pokoušejí chápat kulturu v exaktních pojmech. Tento pokus je podle jeho názoru nesmyslný. Navíc každé vyjádření o duši předpokládá slovní zásobu, která je opět určena vlastnostmi kultury. Z toho plyne, že každý obraz duše je závislý na potřebě slov a na jejich hluboké symbolice.³⁷

Patrně nejhluběji je iracionalistické zakotvení Spenglerovy filozofie patrné v pojmu „osud“. Toto slovo nabývá u Spenglera metafyzického významu, když osud

³² Tamtéž, díl II., s. 202–203.

³³ Tamtéž, díl II., s. 190.

³⁴ Tamtéž, díl II., s. 197–198.

³⁵ Tamtéž, díl II., s. 155.

³⁶ Tamtéž, díl I., s. 385–387.

³⁷ Tamtéž, díl I., s. 387–389.

označuje jako vlastní bytí prafenomenu, v němž se před nazírajícím bezprostředně rozvíjí živá idea vznikání.³⁸ Už toto spojení naznačuje vztah k dalším důležitým Spenglerovým pojmům – „život“ a „vznikání“.

Pojem osudu klade Spengler do protikladu k pojmu kauzality. Pojem osudu vzniká ze základního pocitu, který člověka provází od jeho (metafyzického) procitnutí jako bytosti vědomé si sama sebe, jako slabého dravce, který musí bojovat o život a jeho rozšíření s nepřátelskou okolní přírodou. Tímto pocitem je strach, strach z pomíjivosti, pojem, který naznačuje jisté spojení mezi duchovní atmosférou, která zrodila nejenom Spenglera, ale i existenciální filozofii. Lze dokonce vést jistou paralelu k myšlence protikladu autentického a neautentického bytí, jehož protějšek bychom mohli najít právě ve Spenglerových pojmech vidění světa, v pojmech osudu a v pojmech kauzality. Pojem osudu totiž podle Spenglera vzniká ze strachu z pomíjivosti, zatímco pojem kauzality znamená obranu proti němu, konstrukci světa, v němž pomíjivost (čas) nemá význam.³⁹ Spengler tento vztah vyjadřuje lapidárně: „*Osud a kauzalita se k sobě mají jako čas a prostor.*“⁴⁰ Podle Spenglera všední člověk, ať už patří k jakékoli kultuře, chápe z fyziognomie vznikání jen to, co lze smyslově uchopit. Osudové, to, co se skrývá pod tímto povrchem, cítí jen významný člověk.⁴¹

Zůstává otázka vztahu náhody a osudu. Spengler používá oba tyto pojmy, ale sám tvrdí, že je nelze rozlišit pojmově. Jde to ovšem v rozhodujících průřezích jednotlivců a celých kultur.⁴²

Tím se dostáváme k dalšímu protikladu, který Spengler zdůrazňuje, k protikladu myšlení (intelligence, intelektu, „bdělosti“) a instinktu. Právě instinkt je spojen se životem, je mu blíže, je to něco, co můžeme považovat za autentické. Rozum a myšlení je něco, co původně vzniklo jako nástroj, jímž se slabý člověk brání proti mocné přírodě, která jej obklopuje. Ale v průběhu dějin, zvláště v době, kdy se vysoká kultura mění v civilizaci, se tento nástroj osamostatňuje a to je něco, co Spengler hodnotí negativně. Myšlení je podle jeho názoru vždy vzdáleno životu. Je proto nepřítelem dějin ve smyslu skutečných – politických – dějin, není válečnické, je bez rasy a národa. Jeho nositelé „zaujímají vysoké postavení v >dějínách ducha< – mezi nimi je řada slavných jmen – z hlediska dějin jsou méněhodnotní“.⁴³ V knize *Frühzeit der Weltgeschichte* se vyjadřuje podobně, ale ještě názorněji: „Z tohoto způsobu vidění dějin vyplývá, že duch a jeho plody v nich nemají místa. Tyto výsledky jsou prakticky dost důležité, ale nezáleží na tom, zda jsou >pravdivé< nebo >nepravdivé<. A v žádném případě nemění nic na vnitřní formě dění, na hlubším smyslu. Kdyby [Brutova] dyka udeřila vedle, byly by dějiny jiné. Kdyby Newton nežil, nic by se nezměnilo.“⁴⁴ Tento rozdíl Spengler neaplikuje jenom na rozdíl mezi činem a myšlením. Podobné rozlišení nacházíme i v oblasti etiky a morálky. Původní morálka byla instinktivní. Teprve v civilizaci se stává problémem, hledá, stává se funkcí logiky.⁴⁵ Takovou morálku Spengler označuje jako plebejskou, ale také jako kněžskou nebo ideologickou: „Ke kněžské a ideologické morálce dobra a zla patří

³⁸ Tamtéž, díl I., s. 159.

³⁹ Tamtéž, díl I., s. 158.

⁴⁰ Tamtéž, díl I., s. 156, zdůraznil O. S.

⁴¹ Tamtéž, díl I., s. 182.

⁴² Tamtéž, díl I., s. 182–3.

⁴³ Tamtéž, díl II., s. 223.

⁴⁴ Spengler, O.: *Frühzeit der Weltgeschichte*, München, Beck, 1966, s. 25–26.

⁴⁵ Spengler, O.: *Der Untergang des Abendlandes I*, s. 455.

morální rozdíl práva a bezprávi; k rasové morálce dobrého a špatného patří rozdíl postavení mezi zákonodárci a objekty práva.“⁴⁶

Spenglerovo pojetí dějin a dějepiscectví

Už jsme upozornili na skutečnost, že ve Spenglerově pojetí světa a jeho výkladu se prolínají prvky vycházející z pozitivismu s prvky iracionalistickými. To platí bezesporu i o jeho chápání dějin a dějepiscectví, v němž ovšem dominuje spíše ona stránka iracionalistická, která se stýká s některými názory německých idiografů. Spenglerovo pojetí však nelze s idiografickým ztotožnit, a to už jen proto, že jim šlo v první řadě o historii jako vědu, i když založenou na jiném základě než vědy přírodní. Spengler se zajímá o pojetí dějin v širším slova smyslu, v němž se někde mísí jeho názory metafyzické s názory metodologickými. Výchozí názor však Spenglera s idiografy spojuje. Je to myšlenka, že člověk chápe svět buď jako přírodu, nebo jako dějiny.⁴⁷ Svět je tedy jakousi jednotnou skutečností, k níž však zaujímáme různý postoj, a v závislosti na tomto postoji jej také interpretujeme.

Už na začátku *Der Untergang des Abendlandes* Spengler specifikuje rozdíl formy mezi chápáním světa jako dějin a světa jako přírody. Pro svět jako dějiny je specifické organické vyjádření, myšlení ve formách, obrazech a symbolech, vidění skutečnosti jako jedinečné, je k němu potřeba obrazivost, a pokud se v něm vyskytuje počet, pak je to počet chronologický. Naproti tomu pro svět jako přírodu je charakteristické mechanické vyjádření, myšlení v zákonech, vzorcích a systémech, vidění skutečnosti jako stále možné, k jeho pochopení je potřeba zkušenost a počet, který se v něm uplatňuje, je počet matematický.⁴⁸ O pár stránek dál k těmto rozdílům Spengler dodává: „Příroda je forma, v níž člověk vyšší kultury dává jednotu a význam svým bezprostředním smyslovým vjemům. Dějiny jsou forma, jejíž pomocí se jeho představivost snaží pochopit živoucí bytí (Dasein) světa ve vztahu k vlastnímu životu, a tak mu propůjčit prohloubení skutečnosti. Základní otázka veškeré lidské existence je, zda je člověk schopen tohoto utváření a které z nich ovládne jeho bdělé vědomí.“⁴⁹ Aby člověk mohl chápat svět jako dějiny, musí používat takových metod, jako je znovupocitování, nazírání, srovnávání, musí disponovat bezprostřední vnitřní jistotou a přesnou smyslovou fantazií.⁵⁰ Dějiny existují jen pro toho, kdo je nevidí jako něco uzavřeného, na co se díváme zvnějšku, ale cítí se být jejich součástí a cítí jejich tlak.⁵¹ Z tohoto důvodu ne všichni lidé jsou schopni svět jako dějiny chápat a cítit. Tento rozdíl se týká dokonce i kultur. Podle Spenglera má západní, faustovská kultura pro dějiny smysl. To ji spojuje s kulturou čínskou a egyptskou, a naopak odlišuje od antické a indické, které prý smysl pro dějiny nemají.⁵²

V historii se uplatňuje subjektivní a symbolické. Spengler tvrdí, že k ní patří všechno, co lze hodnotit z osobního hlediska. „Všechno minulé je jen podobenství.“⁵³ Z metafyzického hlediska jsou dějiny jako vznikání protikladem bytí, jímž je příroda.

⁴⁶ Tamtéž, díl II., s. 450, zdůraznil O. S.

⁴⁷ Tamtéž, díl I., s. 129.

⁴⁸ Tamtéž, díl I., s. 6–8.

⁴⁹ Tamtéž, díl I., s. 10.

⁵⁰ Tamtéž, díl I., s. 35.

⁵¹ Tamtéž, díl I., s. 10.

⁵² Tamtéž, díl I., s. 11–20.

⁵³ Tamtéž, díl I., s. 138.

Ale pokud o dějinách přemýšlíme, dostáváme se do poněkud jiné pozice: „Uvažované dějiny nejsou čisté vznikání; jsou obraz, forma vyzařující z růstu uvažujícího, forma, v níž vznikání *ovládá* to, co se stalo.“⁵⁴ Vznikání se podle Spenglera podrobuje jen uměleckému uchopení. A právě proto se objevují spory o chápání dějin. Na rozdíl od poznání v přírodních vědách máme v historiografii co činit s dojmem, který nelze vědecky dokázat.

Rozdíl mezi přírodou a dějinami a zároveň mezi přírodními vědami a chápáním dějin je dán metodologicky, ale i metafyzicky. Děni je vždy jedinečné a nezvratné. Pokud tuto nezvratnost vnímáme, pociťujeme strach ze světa, což je opět pojem, který Spenglera může spojit s počínající existencialistickou filozofií.

Jedinečnost světového dění je spojena s nepředvídatelností. Ale tak se to jeví jen povrchnímu pohledu, pohledu, který je zvyklý na přírodovědecké pojmání skutečnosti, jež používá kauzálního myšlení. Podle Spenglera však to, že jeden element tvoří dějiny, a druhý v nich zaniká, nelze vysvětlit pomocí „proto“. Přesto však, jak ještě uvidíme, vládne i v dějinách nutnost, která je ovšem především záležitostí vcítění, případně fyziognomického – jak tomu říká Spengler – vysvětlení. Nicméně Spengler poukazuje na to, že tuto nutnost vyciřovali lidé už před ním. Vidí to především v ideji milosti v křesťanství nebo v myšlence predestinace u Kalvína a Pascala.⁵⁵

Rozdíl mezi chápáním přírody a dějin vyjadřuje Spengler i pojmově, rozdílem mezi systematikou a fyziognomikou: „Všechny způsoby pochopení světa mohou být konečností označeny jako morfologie. *Morfologie mechanického a rozprostraněného, věda, která odkrývá a řadí přírodní zákony a kauzální vztahy, se nazývá systematika. Morfologie organického, dějin a života, všeho, co v sobě nese směr a osud, se nazývá fyziognomika.*“⁵⁶ Systematika podle Spenglera už překročila svůj vrchol, kdežto fyziognomika ho má před sebou. Není třeba dodávat, že tímto vrcholem, alespoň dočasně, má být právě Spenglerova filozofie.

Spengler věnuje poměrně dost místa rozlišení mezi světem přírody a světem dějin. Už jsme viděli, že jej mj. charakterizuje protikladem světa náhody a jedinečných faktů na straně jedné a světa příčin a následků, světa toho, co je stále možné, na straně druhé. Jen tento druhý svět je možné vyložit vědecky.⁵⁷ Svět můžeme vysvětlit tím, že z něj vytvoříme systém. Tomuto postupu se dějiny vzpírají právě proto, že mají jinou povahu: „Systém se sestává z pravd, dějiny spočívají na faktech. Fakta následují jeden za druhým, pravdy jedna z druhé: to je rozdíl mezi kdy a kde.“⁵⁸ Ve skutečnosti se ovšem svět jako příroda a svět jako dějiny proplétají.⁵⁹

Možná, že právě toto proplétání vede k tomu, že lidé se často pokoušejí tyto dva světy poznávat stejnými metodami. Proti tomu se Spengler staví s veškerou vehemencí. Rozdíl mezi přírodou a dějinami je nutno podle jeho názoru respektovat právě ve způsobech poznání. Proto také kritizuje Kantův důraz na matematiku a příčinnost. Logika, která se o ně opírá, je logikou prostoru. V historii však platí nutnost osudu, a to je logika času, logika, na niž teprve čekáme. I zde Spengler tvrdí, že logika kauzality a logika

⁵⁴ Tamtéž, díl I., s. 130.

⁵⁵ Tamtéž, díl I., s. 183–184.

⁵⁶ Tamtéž, díl I., s. 136, zdůraznil O. S.

⁵⁷ Tamtéž, díl I., s. 186–187.

⁵⁸ Tamtéž, díl I., s. 207.

⁵⁹ Tamtéž, díl I., s. 208.

osudu, tedy přírodní a historický řád, zahrnují, každá pro sebe, celý svět. Ale pohled, který z nich plyne, je jiný.⁶⁰

Spengler na mnoha místech zdůrazňuje, že dějiny se nepodrobují ani matematickému, ani kauzálnímu vysvětlení. Zatímco příroda je počitatelná, dějiny jsou souhrnem toho, co nemá žádný vztah k matematice.⁶¹ Pokud se v souvislosti s dějinami objevují čísla, uplatňují se v chronologickém smyslu, ale nikoli ve smyslu matematickém, který Spengler spojuje s formulací zákonů. Zákony jsou něco, co je charakteristické pro přírodu. Příroda je podle jeho názoru souhrnem zákonitých nutností a „existují jen *přírodní zákony*“.⁶² Zákon je však antihistorický už jen tím, že vylučuje náhodu a že je formou bezvýjimečné nutnosti. Naproti tomu vznikání, tedy život v metafyzickém smyslu, nemá hranic, a nemůže být tedy měřeno.⁶³

Stejně důrazně se Spengler brání aplikaci kauzálního chápání dějin. „Den není příčinou noci, mládí příčinou stáří, květ příčinou plodu. Vše, co pojmáme jako duchovní, má *příčinu*, vše, co prožíváme organicky s vnitřní jistotou, má *minulost*.“⁶⁴ Spengler nalézá více důvodů ke kritice kauzálního chápání historických faktů. Je to zaprvé skutečnost, že historikové se nemožou shodnout na tom, co by bylo možno označit jako „první příčinu“. Zadruhé považuje Spengler kauzální pojetí dějin za jejich „mechanizaci“. Tento postup vytýká ostatně i modernímu básnictví reprezentovanému např. Ibsem nebo Hebbelem. Konečně je kauzální pojetí historie vyjádřením kultu užitečnosti. Proti tomu staví Spengler své přesvědčení: „Co dává faktům jejich postavení, je pouze větší nebo menší čistota a síla jejich formové řeči, síla jejich symboliky – mimo dobro a zlo, vysokého a nízkého, užitečnosti a ideálu.“⁶⁵ Už tato charakteristika nás vede k zjištění, že fakta, to historické, patří spíš do oblasti rozvíjející se kultury než do jejího pozdního stadia – civilizace. Tomu odpovídá i Spenglerova charakteristika znalce dějin a znalce přírody. Zatímco znalcem dějin se člověk musí narodit a musí mít k tomu životní zkušenost, k tomu, aby člověk znal přírodu, může být vychován a stačí mu zkušenost vědecká⁶⁶ – obeznámenost s vědeckými postupy a metodami.

V dosavadním textu jsem se vyhýbala při charakteristice poznávání dějin sousloví historická věda. Dělal jsem to proto, že to, o čem Spengler mluví, skutečně historická věda není, ba naopak, tento pojem je pro něj svým způsobem absurdní. Nedomnívá se, že by historická věda neexistovala. Pochybují však, že připouští právo na její existenci.

Už rozdíl mezi znalcem dějin a znalcem přírody naznačuje, že jde o dva různé typy poznání, které se navíc vztahují k různým etapám vývoje kultury. „Protože vznikání je vždy základem toho, co se stalo, a dějiny představují řád světového obrazu ve smyslu vznikání, jsou dějiny *původní* a příroda, ve smyslu propracovaného mechanismu světa, *pozdní* forma světa přístupná teprve lidem skutečně zralých kultur.“⁶⁷ Chápání světa jako dějin je podle Spenglera dáno duchu, který má v sobě něco dětského, mladého, kdežto chápání světa jako přírody je dáno duchu mužnému a stařeckému. Věda je tedy pozdní

⁶⁰ Tamtéž, díl I., s. 9–10.

⁶¹ Tamtéž, díl I., s. 79.

⁶² Tamtéž, díl I., s. 129, zdůraznil O. S.

⁶³ Tamtéž, díl I., s. 129–130.

⁶⁴ Tamtéž, díl I., s. 199, zdůraznil O. S.

⁶⁵ Tamtéž, díl I., s. 42.

⁶⁶ Tamtéž, díl I., s. 138 a 154.

⁶⁷ Tamtéž, díl I., s. 133.

jev, který je symptomem podzimu kultury.⁶⁸ V 19. st. se však objevuje tendence k vědeckému chápání dějin, tj. k pokusu smazat hranice mezi historií a přírodou ve prospěch přírody. Kolakowski poukazuje na to, že podle Spenglera je historické myšlení tohoto období zvláštním typem pohledu na celek kosmu, který se objevuje v úpadkové formě kultury. Skutečné dějiny jsou lidem dostupné jen v mimoracionálním prožívání,⁶⁹ tedy v onom dětství kultury. To potvrzuje i Spengler, když píše: „Čím historičtější chtějí lidé myslet, tím více zapomínají, že se zde myslet nesmí.“⁷⁰ Výsledek pokusů o zvědeckění historiografie Spengler hodnotí záporně: „Obvyklé dějepisectví zůstává – pokud se neztrácí ve shromažďování dat – stát vždy u ploše náhodného.“⁷¹ Toto náhodné je chápáno jako něco, k čemu jsme dosud nenalezli příčinu. Snaha imputovat dějinám kauzální výklad vede podle Spenglera k tomu, že se dějiny ztrácejí v nesmyslném. Vědecký postup je vhodný pouze pro přípravu historického poznání, tedy pro pomocné vědy historické, samotná historie však není vědou: ztrácí v ní význam pojmy „správné“ a „nesprávné“ a na jejich místo nastupují „hluboký“ a „plochý“.⁷²

Zdálo by se, že Spenglerovo negativní hodnocení historické vědy a jeho tvrzení, že skutečné pochopení vědy je vlastní zejména dětství kultury, je v rozporu s jeho tezí, že historické poznání má v západní kultuře svůj vrchol teprve před sebou. V logice Spenglerova myšlení však tomu tak zřejmě není. Spenglerovi nejde o vědecké poznání historie – to podle jeho názoru není možné a vede k absurditám –, nýbrž o poznání filozofické, a to, jak jsme viděli, vyhradil Spengler sobě samému. Vrcholem pochopení historie v rámci západní kultury, vrcholem, v němž má západní lidstvo poznat svůj úkol, má tedy být Spenglerova filozofie.

I tato filozofie je však svou podstatou relativní, protože je výrazem západního myšlení, je omezena okruhem své kultury. Jinak tomu není ani s vědou. V ní sice podle Spenglera fungují pojmy „pravda“ a „nepravda“, avšak toto fungování je svým způsobem opět pouze formální. Vědecké poznání je stejně relativní jako poznání historické a Spengler je zkoumá pouze jako výraz dané kultury.

To lze ukázat na jedné z věd, které Spengler věnoval zvláštní zájem – na fyzice. Základní pojmy, s nimiž pracuje fyzika, jsou podle jeho názoru metafyzické. Např. pojem síly je stejně metafyzický jako pojem vůle. Spengler tvrdí, že základní myšlenky fyziky existovaly v nejranějším náboženském vědomí světa daleko dříve než se narodil první západní fyzik.⁷³ V tomto smyslu má fyzika každé kultury své zvláštní téma. Jediným tématem západní, faustovské fyziky je dogma o síle. Západní statika podle Spenglera ve skutečnosti neexistuje.⁷⁴ Svou nejtajnější podobu prý každá kultura zjevuje ve způsobu, jakým chápe atomy, přičemž ovšem toto učení nespočívá na zkušenosti, nýbrž je mýtem.⁷⁵ Současná fyzika, tedy fyzika vědecká, je už podle Spenglerova názoru vyčerpaná, přiblížila se k hranici svých možností. To se – pro nás možná paradoxně – ukazuje na rychlosti tvoření hypotéz. Spengler z ní vyvozuje, že skončil velký styl představ. Devatenácté století přineslo obrovské mistrovství v experimentální technice, avšak ani

⁶⁸ Tamtéž, díl I., s. 492.

⁶⁹ Kolakowski, A.: *cit. dílo*, s. 10.

⁷⁰ Spengler, O.: *Der Untergang des Abendlandes I*, s. 199, zdůraznil O. S.

⁷¹ Tamtéž, díl I., s. 188, zdůraznil O. S.

⁷² Tamtéž, díl I., s. 131.

⁷³ Tamtéž, díl I., s. 506.

⁷⁴ Tamtéž, díl I., s. 537.

⁷⁵ Tamtéž, díl I., s. 500.

ono prý nedokáže zakrýt úpadek symboliky. To podle Spenglerova názoru ukazuje 2. termodynamická věta, která je pro tento úpadek charakteristická.⁷⁶

Přitom všechny vědecké pojmy jsou pouze obrazy vytvořené danou kulturou. To se týká i západní fyziky, která by byla pro fyzika doby Archimedovy nepochopitelná.⁷⁷ Spengler tímto názorem řeší otázku, které si povšimlo více filozofů a vědců jeho doby tj. otázku rozdílu mezi antickou a moderní fyzikou. V podstatě zastává totéž hledisko nesouměřitelnosti, které o půlstoletí později vyjádřil T. S. Kuhn,⁷⁸ ale jeho názory jsou snad ještě radikálnější, když tvrdí, že každý člověk má svou vlastní přírodu. To se týká jak lidí v dané kultuře, např. rozdílů ve vidění přírody u umělce a u fyzika, tak různých kultur jako takových.⁷⁹ Stejně tak pojem čísla a styl matematiky je v každé kultuře jiný, daný právě stylem dané kultury.⁸⁰

Svým způsobem je tato nesouměřitelnost spjata se symbolickým. Podle Spenglera, pokud člověk žije, propůjčuje tomu, co je mimo něj, obsah celého sebe sama. (Symbolické existuje dokonce i ve světě čísel.) „To je *idea makrokosmu, skutečnosti jako souhrnu všech symbolů ve vztahu k duši*.“⁸¹ Všechno, co je, je také symbol. Způsob tohoto symbolického je nutný. Podle Spenglera „myslitel je člověk, kterému je určeno, aby prostřednictvím vlastního nazírání a chápání symbolicky vykládal čas. Nemá žádnou volbu. Myslí, jak musí myslet, a pravdivé je pro něj nakonec to, co se s ním zrodilo jako obraz jeho světa. Je to to, co nevynalézá, ale odhaluje v sobě. Je to on sám ještě jednou, jeho podstata uchopená ve slovech, smysl jeho osobnosti zformulovaný jako učení, neměnný pro jeho život, protože je s jeho životem *identický*. Jen toto symbolické je nutné, je obsahem a výrazem lidských dějin. To, co vzniká jako filozofická učená práce, je nadbytečné a rozmnožuje pouze zásobu odborné literatury.“⁸² Avšak tato pravda není podle Spenglera pravdou „o sobě“, nýbrž subjektivní pravdou vztahující se právě na daného myslitele.⁸³

Tak se absolutní stává u Spenglera subjektivním a zároveň relativním. Co Spengler napsal o jednotlivém mysliteli, platí i o kulturách. Také ony vytvářejí svůj nutný obsah, který je ale nutný jen pro ně, ale nikoli pro lidi v jiných kulturách, ba dokonce který je pro lidi v jiných kulturách nesrozumitelný a nepřístupný. Spengler je – alespoň v *Der Untergang des Abendlandes* – zastáncem relativnosti kultur a jejich vzájemné cizoty a neproniknutelnosti. Přesto lze kultury aspoň srovnávat, a to proto, že z formálního hlediska procházejí stejnými stadii vzniku, rozkvětu a úpadku, stadii, která jsou charakterizována stejnými formálními znaky, na jejichž základě je právě možné předvídaní.

Spengler se tedy staví proti myšlence jednoty lidstva, která ovšem byla v jeho době spjata skutečně se silným evropocentrismem. Schémata vytvořená v osvícenství přinejmenším Condorcetem počínaje, v pozitivismu, v Hegelově filozofii a v marxismu vycházela z představy jednotného vývoje lidstva, jehož měřítkem a vzorem byl vývoj

⁷⁶ Tamtéž, díl I., s. 541–545.

⁷⁷ Tamtéž, díl I., s. 490.

⁷⁸ Kuhn, T. S.: *Struktura vědeckých revolucí*, Praha 1997.

⁷⁹ Spengler, O.: *Der Untergang des Abendlandes I*, s. 221–222.

⁸⁰ Tamtéž, díl I., s. 81.

⁸¹ Tamtéž, díl I., s. 215, zdůraznil O. S.

⁸² Tamtéž, díl I., s. VII–VIII, zdůraznil O. S.

⁸³ Tamtéž, díl I., s. VIII.

Evropy a jejich hodnot. To je právě to, co Spengler kritizuje. Spolu s rozdělením dějin na starověk, středověk a novověk – schéma, které podle jeho názoru nebere ohled na rozmanitost kultur, které se vystřídaly dokonce i v evropském prostoru – odmítá i evropocentrické pojetí dějin. Označuje tyto starší a běžné přístupy k historické látce jako ptolemaiovské a sám se považuje za Kopernika v chápání dějin. Tím kopernikánským obratem má být uznání rovnocennosti kultur.⁸⁴

Každá kultura má své vlastní hodnoty, své vlastní chápání světa a svou vlastní metafyziku. To se týká i základního Spenglerova pojmu vztahujícího se k dějinám lidstva, k pojmu osudu: Každá kultura musí mít vlastní ideu osudu.⁸⁵ Každá kultura má, jak už jsme viděli, svou vlastní filozofii, která je výrazem své a jen své doby a každá kultura především chápe svět, v němž žije, jinak a ve svém vidění si jej vlastně vytváří pro sebe. To se týká i západní kultury, která se např. od ostatních liší také tím, že má výjimečný smysl pro historii. Podle Spenglera „světové dějiny“ jsou světovým názorem západní kultury, ne světovým názorem lidstva.⁸⁶

Tak se ve Spenglerově vidění prolínají dvě subjektivita. Subjektivita individuální týkající se každého jednotlivce a subjektivita, která se týká jednotlivých kultur. Lze to opět ukázat na chápání dějin. Spengler píše, že každý chápe dějiny jinak. Ale chápání dějin vykazuje přesto u příslušníků téže kultury jisté charakteristické rysy, kterými se odlišuje od jiných.⁸⁷ „Pouze na větším nebo menším přibuzenství jednotlivých světů, pokud je prožívají lidé jedné kultury nebo duševního společenství, spočívá větší nebo menší sdělitelnost viděného, citěného, poznaného, tj. toho, co bylo utvořeno ve smyslu vlastního bytí výrazovými prostředky řeči, umění a náboženství, zvuky slov, formulacemi a znaky, které jsou samy symboly.“⁸⁸ Subjektivita má tedy v rámci jedné kultury omezenější platnost než ve vztahu mezi různými kulturami. Lidé jedné kultury jsou schopni vzájemného porozumění, mezi lidmi různých kultur je tato možnost omezená. Nemůžeme pochopit přesně to, co je nám cizí, a podkládáme tomu vlastní význam. Vzájemná propustnost kultur pro významy je jen zdánlivá.

Proto také podle Spenglera není možné přenášet myšlenky z jedné kultury do druhé. „Každý vztah, který je připuštěn, není jen výjimkou, ale také neporozuměním a vnitřní síla existence se neprojevuje snad nikde tak jasně jako v umění plánovitého neporozumění.“⁸⁹

Člověk cizí kultury tedy nemůže druhou kulturu pochopit. Proto se také nemůže zúčastnit jejich dějin jako politik. Nanejvýš může být divákem, tj. v nejlepším případě popisným historikem. Podle Spenglera nemůže člověk pochopit cizí kulturu ani tehdy, když se domnívá, že je její součástí. Spengler jako příklad uvádí Židy v dnešním světě.⁹⁰

Tezi o neporozumění vztahuje Spengler pouze na období existence tzv. vysokých kultur. V období před jejich vznikem bylo podle jeho názoru vzájemné ovlivňování, a tedy také porozumění, v různém stupni možné a Spengler naznačuje, že něco takového je

⁸⁴ Tamtéž, díl I, s. 20–24.

⁸⁵ Tamtéž, díl I, s. 170.

⁸⁶ Tamtéž, díl I, s. 20.

⁸⁷ Tamtéž, díl II, s. 30.

⁸⁸ Tamtéž, díl I, s. 215–216, zdůraznil O. S.

⁸⁹ Tamtéž, díl II, s. 66–67, zdůraznil O. S.

⁹⁰ Tamtéž, díl II, s. 394.

možné také po jejich zániku. Jakmile si však lidé začnou vzájemně rozumět, přestanou být podle Spenglera kulturním národem a přestanou žít historicky.⁹¹

Problém vzájemného neporozumění mezi kulturami spolu s tvrzením o jejich nesouměřitelnosti, a tedy relativnosti jejich hodnot souvisí také se Spenglerovým přesvědčením o jejich diskontinuitě a o nahodilosti vztahů mezi nimi. Spengler o této nahodilosti mluví v souvislosti s kulturou mexickou, kterou uvádí jako jediný případ násilné smrti kultury – byla zavražděna západními dobrodruhy. Právě tato vražda ukazuje podle Spenglera nesmyslnost dějin. Smysl lze nalézt jen uvnitř života jedné kultury. Vztahy mezi nimi jsou však náhodné a nesmyslné.⁹²

Pokud vztahy mezi kulturami chápeme takto, je jasné, že mezi nimi existuje diskontinuita. To je charakteristické především pro spis *Der Untergang des Abendlandes* a zde opět hlavně pro jeho první díl, i když citace, které jsem právě uvedla, ukazují, že s důrazem na diskontinuitu kultur se setkáváme i v dílu druhém. Komentátoři Spenglerova díla však uvádějí, že se u něj můžeme setkat přinejmenším s oslabením důrazu na diskontinuitu. Nejvýrazněji se náznaky nové koncepce, tj. uznání kontinuity lidského vývoje, objevují v knize *Mensch und die Technik* (vznikla v r. 1931), kde se Spengler rozhodl věnovat se dějinám lidstva vcelku, od jeho živočišných počátků. Poměrně zřetelné jsou v *Urfragen*,⁹³ kde však především vyplývají z toho, že se v nich Spengler soustředil na metafyzické základy své koncepce. Do určité míry o nich lze hovořit i ve *Frühzeit der Weltgeschichte*.

Koktanek se v předmluvě k tomuto Spenglerovu dílu dostává do určitého rozporu. Na jedné straně, vycházejí zřejmě z obsahové stránky, tj. ze Spenglerovy koncepce dějin, rozděluje Spenglerovo dílo na tři periody:

1. období, v němž jednoznačně převažovala myšlenka dějinné a kulturní diskontinuity (*Der Untergang des Abendlandes*),
2. období příklonu k myšlence kontinuitního vývoje lidstva jako jednotného celku (*Mensch und die Technik* a *Urfragen*),
3. období návratu ke koncepci diskontinuity dějin (*Frühzeit der Weltgeschichte*).⁹⁴

Na druhé straně, patrně na základě časových vazeb, označuje obě sbírky fragmentů, *Urfragen* i *Frühzeit der Weltgeschichte*, za současné, přičemž prý práce *Frühzeit der Weltgeschichte* vznikla v době, kdy Spengler navrhoval koncepci *Altasien*,⁹⁵ tedy v době, kdy se v jeho myšlení rýsovala koncepce jednotného vývoje lidstva.⁹⁶

Tento rozpor lze vysvětlit, jestliže upozorníme právě na obsahovou stránku daných děl, totiž na poměr metafyzického a historického obsahu. Metafyzické otázky, zabírající Spenglera v *Urfragen*, za předpokladu, že vycházel od metafyzicky pojímaného

⁹¹ Tamtéž, díl II, s. 205–206.

⁹² Tamtéž, díl II, s. 51–52.

⁹³ Spengler, O.: *Urfrage*, Beck, München 1965. Slovo „Urfrage“, původní otázka, praotázka, lze v kontextu Spenglerova díla překládat jako metafyzická otázka. *Urfragen* vznikly skutečně z tážení se po základních problémech světa. Patří do období po dokončení druhého dílu *Der Untergang des Abendlandes*.

⁹⁴ Koktanek, A. M.: Úvod k: *Frühzeit der Weltgeschichte*, s. VIII.

⁹⁵ *Altasien (Aufgaben und Methoden)* je koncept prvního dílu řady publikací různých autorů, které měly čtenáře informovat o staré Asii. Šlo o plán německých historiků shromážděných kolem Ed. Meyera. Sám Meyer koncept *Altasien* odmítl, protože byl pro zamýšlenou řadu publikací příliš široký. Koncept, který vznikl v roce 1924 (tedy současně s tou verzí *Urfragen*, která se měla zabývat ranými dějinami lidstva), je otištěn v *Reden und Aufsätze* (Beck, München 1937, s. 105–109).

⁹⁶ Koktanek, A. M.: Úvod k: *Frühzeit der Weltgeschichte*, s. XI.

života, přiváděly jej zcela logicky ke zdůrazňování myšlenky jednotného vývoje lidstva, která se organicky opírala o představu jednotného života. Ve *Frühzeit der Weltgeschichte* se Spengler zabýval především historickými a kulturními jevy. Jeho zájem o prehistorii, vzbuzený Leo Frobeniem, jej sice přiváděl k otázce vzniku člověka jako myslící a tvořící bytosti, ale zároveň tu byly pozůstatky starší koncepce diskontinuity kultur. Spengler sám pro sebe tento rozpor ve *Frühzeit der Weltgeschichte* řešil tak, že předpokládal jednotný vývoj lidstva v jeho prehistorii, v historické době však podržel myšlenku izolovaných kultur. Zatímco pro předkultury je charakteristické vzájemné přelévání, ovlivňování a nepevnost hranic, platí pro vysoké kultury ta pravidla, která Spengler vyslovil už v *Der Untergang des Abendlandes*: „Neexistuje žádný pokrok, neexistují žádné stupně vývoje lidstva. Existují jen kultury, organické, místně a časově omezené s individuální řečí výrazů. Jestliže v nějaké zemi takový >stupeň< >chybí<, pak to neznamená, že by chyběli lidé, ale že se kultura, k níž patřil výraz tohoto nikoli všeobecně lidského stupně, této země nedotkla.“⁹⁷

Koktanek sám se ovšem domnívá, že se Spengler v podstatě nemohl rozhodnout k jasnému zamítnutí myšlenky diskontinuity dějin a v diskusi o koncepci *Der Mensch und die Technik* neprávem tvrdil, že je táž jako v *Der Untergang des Abendlandes*.⁹⁸

Spenglerovo pojetí vysoké kultury

Konstatovali jsme už, že se ve Spenglerově myšlení mísí dvě koncepce: koncepce metafyzická, vycházející z představy jednotného vývoje člověka jako biologického druhu, a koncepce spíše kulturologická, v níž tzv. vysoké kultury vytvářejí na sobě navzájem nezávislé útvary, které jsou vzájemně neprostopné a hodnotově nesouměřitelné. Nyní se budeme jimi zabývat.

Na přelomu mezi předkulturami a kulturami dochází podle Spenglera k jedné závažné události; tou je zvětšování počtu lidí a vzrůstu mezilidských kontaktů. Kolem 3 000 př. n. l. vznikají první velké kultury. Těsně před tím se muselo něco stát,⁹⁹ Spengler však neuvádí co. Nezbyvá než se spokojit pouze s myšlenkou mutace, kterou používá např. i v souvislosti se vznikem člověka jako bytosti nadané inteligencí a rozumem a disponující rukou jako nástrojem.

Spengler vidí velký rozdíl mezi primitivní a vysokou kulturou. Primitivní kultury ovládá kosmické. Je tu chaos bez řádu. Naopak ve vysoké kultuře se na jeho místo dostává tendence. V primitivní kultuře jsou oduševnělými bytostmi kromě jednotlivce jen kmeny a rody. Ve vysoké kultuře se stává oduševnělou celá kultura. K ní patří i to, že disponuje písmem.¹⁰⁰

Vznik vysokých kultur je svým způsobem nahodilý. To se naprosto jasně u Spenglera týká jednotlivých vysokých kultur. Spengler píše: „Skupina vysokých kultur není organickou jednotou. Pro lidské oči je fakt, že vznikla v tomto počtu, na těchto místech a v tomto čase náhoda bez hlubšího smyslu.“¹⁰¹ V okamžiku, kdy vznikla, obsahuje však nutné vnitřní členění, které je pro člověka jasné. Spengler to vyjadřuje např. ve vztahu

⁹⁷ Spengler, O.: *Frühzeit der Weltgeschichte*, s. 33.

⁹⁸ Koktanek, A. M.: *Oswald Spengler in seiner Zeit*, s. 417.

⁹⁹ Spengler, O.: *Der Untergang des Abendlandes II*, s. 39–40.

¹⁰⁰ Tamtéž, díl II., s. 40–41.

¹⁰¹ Tamtéž, díl II., s. 43.

k západní kultuře: „Je totiž náhoda, že dějiny vyššího lidstva probíhají ve formě velkých kultur, je náhoda, že jedna z nich vyrostla na Západě kolem roku 1000. Od tohoto okamžiku však sleduje >zákon, na který vstoupila<. Uvnitř každé epochy existuje neomezená plnost překvapujících a nikdy nepředvídaných možností uskutečnit se v jednotlivých faktech; epocha sama je však nutná, protože je zde jednota života. Že její vnitřní forma je právě tato, je její určení.“¹⁰²

Každá kultura prochází několika nutnými etapami svého vývoje. Spengler používá několik charakteristik. Jednou z nich je rozdíl mezi mládím kultury a jejím stařeckým věkem. Mládí je charakterizováno takovými jevy, jako je romantika a gotika a mystika, stařeckví je charakterizováno klasicismem a novou mystikou.¹⁰³ V tabulkách mezi úvodem k prvnímu dílu a jeho I. kapitolou se pak nachází jiný a podrobnější popis: Spengler tu dělí vývoj každé epochy do čtyř etap, které odpovídají ročním obdobím. Pro jaro je příznačný krajinně intuitivní život. Objevují se mocné výtvořné síly, kulturu charakterizuje nadosobní jednota a plnost. Léto je obdobím zrajícího vědomí. Vznikají nejmladší městská, občanská a kritická hnutí. Pro podzim je typická velkoměstská inteligence. Jde o vrchol přísně duchovní formové síly. Konečně zima je soumrakem velkoměstské civilizace. Duševní formová síla se vyčerpává a život sám se stává problematickým. Objevují se eticko-praktické nenáboženské a nemetafyzické tendence velkoměsta.¹⁰⁴

Ačkoli konkrétní náplň jednotlivých etap je různá, formální znaky, které jsem uvedla, jsou podle Spenglera příznačné pro každou kulturu. Z toho plyne možnost, na niž je založena celá jeho ambiciózní koncepce – možnost nalézt i v různých kulturách momenty, které Spengler označuje jako současné: „Nazývám *současnými* dvě historická fakta, která ve své kultuře vystupují v přesně téže – relativní – situaci, a mají tedy přesně odpovídající význam. Doufám, že dokážu, že bez výjimky všechny velké výtvořné formy náboženství, umění, politiky, společnosti, hospodářství vědy v celkových kulturách *současně* vznikají, naplňují se a zanikají; že vnitřní struktura jedné zcela odpovídá vnitřní struktuře všech ostatních.“¹⁰⁵ Tato „současnost“ je současností strukturních prvků, které nemusí být zřejmé na první pohled. Proto Spengler zdůrazňuje nutnost být nezávislý na tom, co je očividné.¹⁰⁶

Ačkoli jsou kultury nesrovnatelné po hodnotové stránce a jsou pro sebe navzájem neprostopné a nesrozumitelné, mají jistou stejnou strukturu a tato struktura je pro Spenglera zárukou možnosti předvídání, a to předvídání týkajícího se západní kultury.¹⁰⁷ Domnívá se, že se mu podaří ukázat její budoucnost, a tím také odhalit úkoly, před které je postaven západní člověk.

Počátky vysokých kultur charakterizuje Spengler několika způsoby. V prvním dílu *Der Untergang des Abendlandes* se zmiňuje o vzniku mýtů, jež jsou vlastní jen počátku probuzeného duševna, které odmítá ztotožňovat s primitivním. Primitivní národy nejsou podle něho s to vytvořit náboženský systém, kdežto v mytologii mladých kultur národů se tento systém tvoří. Jako příklad uvádí Spengler dobu homérskou v antice

¹⁰² Tamtéž, díl I., s. 191, zdůraznil O. S.

¹⁰³ Tamtéž, díl I., s. 145.

¹⁰⁴ Tamtéž, díl I., bez udání strany.

¹⁰⁵ Tamtéž, díl I., s. 152, zdůraznil O. S.

¹⁰⁶ Tamtéž, díl I., s. 153.

¹⁰⁷ Tamtéž, díl I., s. 153.

a rytířsko-germánskou v západní kultuře.¹⁰⁸ V druhém díle se zaměřuje spíše na společenskou strukturu a rozdělení společnosti na různé skupiny. Faktem ovšem je, že i zde se spíše než o hospodářské a sociální postavení těchto skupin zajímá především o jejich mentalitu a duchovní produkci.

Jako první, ještě částečně v primitivní kultuře, existují rolníci. Ti jsou věční, jsou pranárodem, vytvářejí hospodářské hodnoty a první trh. Postavení rolníků je však ve Spenglerově teorii nejasné. Na jedné straně jsou počátkem kultury, jsou „rasou o sobě“, avšak na druhé straně právě proto, že jsou věční, se jich dějiny netýkají. Skutečné dějiny podle Spenglera začínají až tehdy, když se vytvářejí původní stavy, tj. šlechta a kněžstvo, a pozvednou se nad rolnictvo. „Protiklad velkého a malého šlechtice, krále a vazalů, světské a duchovní moci je základní formou veškeré raně homérické, staročínské a gotické politiky, dokud se nezmění styl dějin s městem, *měšťanstvem, třetím stavem*.“¹⁰⁹ To však podle výše uvedeného Spenglerova schématu patří až do druhé fáze vývoje kultury.

Spengler rozlišuje mezi městem a měšťanem. Zdá se, že důležitější je pro něj měšťan, příslušník třetího stavu, který je nositelem procesů, jež ve svém vyústění vedou ke stárnutí a konečnému zániku kultury. To je ale záležitost až tzv. světových měst, která patří do stadia civilizace. V období mládí kultury však město může hrát jistou omezeně kladnou úlohu. To platí o době, kdy existoval boj mezi venkovem a malými, ale slavnými městy. Tento boj se vyřešil ve prospěch měst a pak vzniká světové město: „Světové město znamená kosmopolitismus na místě >vlasti<, ...>společnost< na místě státu, přirozené právo na místě práva zděděného“, ¹¹⁰ peníze proti půdě, masu proti lidu (národu). Světové město tedy patří až civilizaci. Spengler tvrdí, že nemá budoucnost, je však přesto nutné.

Měšťan podle jeho názoru vzniká v západní kultuře až mezi polovinou třináctého a polovinou patnáctého století. Měšťanstvo vzniklo ze základního rozporu mezi městem a venkovem. Nelze je obsahově určit. Spengler je chápe jako sumu opozice proti starým privilegiím stavů. Protestem proti starým způsobům života spojeného s půdou je pojem peněžní a duchovní šlechty, který měšťané vytvářejí v opozici proti pojmu šlechty rodové. Jako obyvatelé města jsou měšťané nezávislí na vnitřních silách života, které se uplatňují mimo město. Jejich vítězství však není vítězstvím idejí, nýbrž vítězstvím kapitálu. Právě z městského života se vyvíjí protiklad mezi pravdami a fakty, který je charakteristický spíše pro stáří kultury.¹¹¹

Jádrem určitého negativního postoje vůči městům, který je cítit ze Spenglerových vyjádření, je to, že pravému měšťanovi chybí spojení s půdou. „Pouze vyrábějící“ svět venku je pro měšťana jen prostředkem a objektem.¹¹² Pro město je charakteristický duch, tedy to, co se obrací proti instinktu a životu, a peníze, které jsou ve své abstraktnosti také odtrženy od života a půdy.

Zatímco v maloměstě toto odtržení není ještě příliš patrné, k dalšímu stadiu dospívá ve velkoměstě a vrcholem je pak vytvoření světových měst, která se dostávají do

¹⁰⁸ Tamtéž, díl I., s. 517.

¹⁰⁹ Tamtéž, díl II., s. 113, zdůraznil O. S.

¹¹⁰ Tamtéž, díl I., s. 45.

¹¹¹ Tamtéž, díl II., s. 440–442.

¹¹² Tamtéž, díl II., s. 603.

protikladu k provinciím.¹¹³ Světové město je na konci každé velké kultury. Je to absolutní město a Spengler je ztotožňuje s duchem, tedy zase s tím, co je protikladné instinktu. Jeho domy podle něho netvoří krev a cit, nýbrž účet a podnikatelský duch. Spengler chápe jako symbol toho, jak městům chybí duše i to, že město nevzniká organicky, nýbrž je postavené podle plánů městských architektů, často ve formě šachovnice.¹¹⁴

Města jsou formou, která svým způsobem spojuje mládí a stáří civilizace. Jestliže se vrátíme ke dvěma schématům, která jsem uvedla výše, pak do období mládí spadají „jaro“ a „léto“ a do období stařectví „podzim“ a „zima“. Město, jak jsme viděli, vzniká v období mládí, avšak jeho změna ve velkoměsto a konečně ve světové město je už symptomem stáří, tedy civilizace. Spengler ji pro západní svět datuje do 19. st. nejprve do Francie a Anglie, později – ve Spenglerově současnosti – do Německa. V civilizaci se život odehrává ve velkoměstech, místo národa srostlého s půdou se objevuje novodobý nomád, parazit, obyvatel velkoměsta pohrdající rolníky, neplodný (duševně, ale i tělesně, jak o tom svědčí vymírání ras), inteligentní a ateista.¹¹⁵

Pro hospodářský život civilizace je charakteristická nadvláda peněz. Obchodník už není orgánem, ale pánem hospodářského života, peníze ovládají celý život.¹¹⁶

Další velmi významný rys civilizace vidí Spengler v ateismu. Podstatou každé kultury je náboženství. Podstatou každé civilizace je jeho absence.¹¹⁷ Ateismus je výrazem duše vyčerpané ve svých náboženských možnostech a propadlé anorganickému. Podle Spenglera se velmi dobře snáší s živou potřebou pravé religiozity, ale hledá něco ztraceného.¹¹⁸ I pokud si lidé ve velkoměstech myslí, že věří, není tomu tak. O tom svědčí jejich schopnost náboženské tolerance.¹¹⁹

Ateismus je svým způsobem součástí duševního rozpadu kultury. Ten se ovšem může projevat i v jiných formách. Každá kultura má svou. Spengler uvádí buddhismus pro indickou, stoicismus pro antickou a socialismus pro západní. Vidí ovšem rozdíl zejména mezi stoicismem a socialismem. „Stoik bere svět takový, jaký je. Socialista jej chce organizovat, měnit a naplňovat novým duchem, jak pokud se týká jeho obsahu, tak formy.“¹²⁰ Spengler poukazuje už na Kanta. Podle jeho názoru Kantův kategorický imperativ lze přeložit následovně: Celý svět má mít formu mého názoru.

To nás vede ještě k jednomu rysu člověka v období civilizace: k imperialismu ve smyslu vojenském, ale i duchovní expanze. Spengler to zdůvodňuje tvrzením, že „život je uskutečňováním možného, ale pro člověka mozku *existují jen extenzivní možnosti*“.¹²¹

Civilizace je posledním stadiem vývoje kultury. Za ní už následuje jenom její rozpad. Není to rozpad ve smyslu materiálním, ale spíše rozklad ve smyslu duchovním. Spengler jej na některých místech paradoxně ztotožňuje s návratem k přírodě. Je to ovšem návrat zvláštní: znamená rezignaci na to iracionální, co dělá kulturu kulturou. Na jedné straně rezignaci na tajemství. Příroda, ke které se člověk končí civilizací, je

¹¹³ Tamtéž, díl II., s. 414–415.

¹¹⁴ Tamtéž, díl II., s. 117–118.

¹¹⁵ Tamtéž, díl I., s. 43–44.

¹¹⁶ Tamtéž, díl II., s. 606–608.

¹¹⁷ Tamtéž, díl I., s. 461.

¹¹⁸ Tamtéž, díl I., s. 529.

¹¹⁹ Tamtéž, díl I., s. 531.

¹²⁰ Tamtéž, díl I., s. 466–467.

¹²¹ Tamtéž, díl I., s. 50, zdůraznil O. S.

přírodou zbařenou všeho nepochopitelného, všech mocí, které stojí mezi přírodou a praktickou inteligencí.¹²² Na druhé straně v oblasti sociální to znamená rozklad šlechty, ale ne jako stavu, nýbrž jako živé tradice a nahrazení osudového taktu kauzální inteligencí.¹²³

Dalším symptomem rozkladu je materialismus, který zachvacuje lidi tohoto období. Zde nacházíme styčné body s ateismem, o němž jsme se zmínili výše. Ani materialismus není úplný bez potřeby osvobodit se od duchovního napětí a ponořit se do mystického. Tak se může vytvořit druhá religiozita, která se podle Spenglera objevuje ve všech civilizacích na přechodu k nehistorickému. Z ní pak vznikají náboženství feláhů, v nichž mizí protiklad zbožnosti projevující se ve světových městech a zbožnosti existující v provinciích a také protiklad primitivní a vysoké kultury. Náboženství se v této době stává úplně nehistorickým.¹²⁴

Pojmem „feláh“ Spengler rozumí lidi v této epizodě konce kultury. Uvedený pojem, vypůjčený z egyptského prostředí, v tomto případě neznamená chudého rolníka, nýbrž člověka bez historie, žijícího vně živé kultury. Tento člověk může žít ve městech, zřejmě i v poměrném blahobytu, ale chybí mu duchovní vlastnosti, které jsou vlastní člověku kulturnímu v tom smyslu, v jakém Spengler kulturu definuje – jako živý organismus, kterému je vlastní tajemná síla, která jeho životu dává rytmus, smysl a směr. Feláhové mohou být vzdělání, jejich vzdělání je však jiné než vzdělání patřící ke kultuře. – Spengler považuje za duchovní vůdce feláhů vzdělance, jejichž vzdělání a světový názor je kosmopolitní.¹²⁵

Pro lidi na tomto stupni vývoje je charakteristický pacifismus ve smyslu nezájmu o nějaké vyšší cíle. Lidé se chtějí nezávazně bavit. „*Panem et circenses* – to je jen jiná forma pacifismu.“¹²⁶ Tyto vyšší cíle byly podle Spenglera vyjádřeny mj. i tím, že lidé v období kultury vytvářeli národy. V období rozpadu civilizace převažuje kosmopolitismus. A Spengler formuluje následující protiklad: „Národ je lidstvo vzaté v živé formě. Praktický výsledek teorií, které chtějí zlepšovat svět, je zpravidla *neforemná, a proto nehistorická* masa. Všichni zlepšovatelé světa a světoobčané zastupují ideály feláhů, ať už to vědí nebo ne. *Jejich úspěch spočívá v abdikaci národa uvnitř dějin, ne ve prospěch věčného míru, ale ve prospěch jiného kulturního národa.*“¹²⁷ Tím je ovšem dáno i to, jak si Spengler představuje pokračování dějin: Na místě jedné kultury vzniká po jejím rozpadu kultura jiná, která může mít své zeměpisné centrum poněkud posunuté, a především má zcela jiné hodnoty. Tak se v Evropě vystřídaly kultura antická, arabská¹²⁸ a západní.

Rozpad civilizace je charakterizován světovým mírem. Ten je mírem jen proto, že mizí organické a hodnotově spjaté jednotky, které spolu vedou válku ve smyslu politickém. Podle Spenglera znamená světový mír návrat k ženskému a kosmickému, případně vegetativnímu. Avšak války zůstávají; jsou to ovšem jiné války, války soukromé, které

¹²² Tamtéž, díl II., s. 381.

¹²³ Tamtéž, díl II., s. 448.

¹²⁴ Tamtéž, díl II., s. 381–387.

¹²⁵ Tamtéž, díl II., s. 222.

¹²⁶ Tamtéž, díl II., s. 222, zdůraznil O. S.

¹²⁷ Tamtéž, díl II., s. 224, zdůraznil O. S.

¹²⁸ Spengler na několika místech klade období po rozpadu antické kultury a léta 900–1000, kdy vzniká kultura západní, do kultury arabské. Souvisí to mj. s jeho odmítnutím schématu dělení dějin na starověk, středověk a novověk.

jsou podle jeho názoru ještě horší než dřívější války států, a to proto, že nemají formu. Jejich hlavním cílem je kořistění. Spengler to obrazně vyjadřuje spojením „druzí Vikingové“.¹²⁹

Rozpad ve smyslu materiálním může snad být naznačen tendencí k poklesu počtu obyvatelstva. U Spenglera však od sebe nelze oddělovat oblast materiální od duchovní, stejně jako kvantitativní od kvalitativní. Příkladem je právě otázka obyvatelstva. Ta je spojena s neplodností, jež je nejenom tělesná, nýbrž i duchovní. Fyzická neplodnost je dána mj. tím, že obyvatelstvo světového města nechce žít jako typ. Inteligence nenalézá důvody pro existenci dětí. K vyliďňování nejprve velkých měst, ale pak i měst menších a venkova tedy dochází především proto, že inteligence převládla nad instinktem. Podle Spenglera se příroda neptá po důvodech. Inteligence, jak jsme viděli, důvody hledá a důsledkem je vyliďnění celé pyramidy civilizace. Navíc elementy, které tomuto vyliďnění vzdorují nejvíce, jsou elementy nejprimitivnější, které Spengler hodnotí negativně: Jsou nejméně silné a nemají budoucnost. Ti, kdo přetrvávají, patří k typu feláha.¹³⁰ Tím ovšem končí historické období ve smyslu politických dějin a dějin kultury. Pranárody a národy feláhů žijí bez plánu a trvání, které by bylo nějak vnitřně určeno. Právě tím se liší od historických a kulturních národů, které mají svůj takt a krok.¹³¹ Na místě zaniklé kultury vzniká kulturní poušť, která ovšem není vyliďněná fyzicky a biologicky, nýbrž kulturně a politicky a ze Spenglerova hlediska také hodnotově. Tato poušť čeká na to, až na jejím prostoru vznikne (náhodně) nová kultura.

Popsala jsem životní běh kultury obecně. Nyní se ve stručnosti podíváme, jak se konkretizuje ve formě západní – faustovské kultury.

Nejprve je třeba zdůraznit dva rozdíly, které oddělují Spenglera od běžného chápání západní kultury. Je to skutečnost, že ji neztotožňuje ani s křesťanstvím, ani s pokračováním antiky. Křesťanství vzniká koncem antiky, přetrvává v části toho, čemu Spengler říká arabská kultura, a ve faustovské kultuře se mění. Podle Spenglera křesťanství nevytvořilo faustovského člověka. Faustovský člověk křesťanství proměnil: ne v tom smyslu, že by vytvořil nové náboženství, nýbrž v tom, že je spojil s novou morálkou.¹³² K antice se Spengler staví ještě rozhodněji. Považuje antickou kulturu za přímý protiklad kultury západní, naopak nachází jistou formální příbuznost mezi západní, čínskou a egyptskou kulturou. Dokazuje to např. na podobnosti dynastické myšlenky.¹³³

Pro faustovskou kulturu je podle Spenglera charakteristická určitá expanzivnost. Tato kultura je kulturou volní. Zdůrazňuje se v ní – už od gotiky – boj o existenci a snaha o všeobecnou vládu. Ta vede k netoleranci charakteristické pro západní kulturu.¹³⁴

Jistá expanzivnost charakterizuje i duchovní svět faustovské kultury. Spengler tvrdí, že na rozdíl od antické je celá faustovská kultura kulturou vynálezů.¹³⁵ To lze pravděpodobně spojit s dalším Spenglerovým tvrzením, že totiž právě ve faustovské kultuře se mikrokosmos – díky vynálezům a používání strojů – cítí nad makrokosmem více nadřazený než v ostatních kulturách: „Nic se nedá srovnávat s tímto triumfem, který

¹²⁹ Spengler, O.: *Der Untergang des Abendlandes II*, s. 545–546.

¹³⁰ Tamtéž, díl II., s. 123–127.

¹³¹ Tamtéž, díl II., s. 205.

¹³² Tamtéž, díl I., s. 441.

¹³³ Tamtéž, díl II., s. 471.

¹³⁴ Srov. tamtéž, díl I., s. 397–398 a 439–440.

¹³⁵ Tamtéž, díl II., s. 627.

se poštěstil *jedné* kultuře a snad jen na několik století. Ale právě tím se faustovský člověk stává *otrokem svého výtvoru*.¹³⁶

Nadvláda mikrokosmu nad makrokosmem, rozumu nad instinktem spojená se snahou ovládnout vše, co je v dosahu, se však netýká jen vynalézání a používání strojů. Pro faustovskou kulturu vůbec je příznačná víra v obecné postuláty a hodnoty. To vyúsťuje ve snahu po zlepšení světa, která se projevuje ve stadiu civilizace, kdy se v západní kultuře objevuje socialismus¹³⁷ a projevuje se to i existencí pojmů „morální imperativ“ a „charakter“ ve faustovské morálce vůbec.¹³⁸

Spengler se pokouší o srovnání nejrůznějších oblastí v jednotlivých kulturách. V prvním dílu *Der Untergang des Abendlandes* srovnává např. umění a fyziku v antické, arabské a faustovské kultuře. Přitom je zajímavé, že v oblasti umění podle jeho názoru v těchto kulturách dominují různá odvětví. V antice sochařství (nahá socha), v arabské kultuře zejména architektura (klenba mešity, arabeska) a v západní hudba (fuga).¹³⁹ Na druhé straně existuje jakýsi jednotící prvek každé kultury. „Faustovská skupina se tvoří kolem ideálu čistě prostorové nekonečnosti: Její střed tvoří instrumentální hudba.“¹⁴⁰ Kolem ní se pak organizují skutečnosti nejenom z oblasti umění, ale i vědy, hospodářství a politiky: Infinitesimální matematika, dynamická fyzika, dynamika slavných hesel osvícenství, propaganda jezuitského řádu, moderní strojová technika, systém úvěru a dynasticko-diplomatická organizace státu.

S osvícenstvím v 18. st. se podle Spenglera i západní kultura stala kulturou velkoměstskou, v níž začal převažovat intelekt. Teprve nyní se zde vytváří tolerance alespoň v oblasti intelektuální.¹⁴¹ Západní kultura vstupuje pomalu do fáze civilizace. To se projevuje i tím, že se v následujícím století setkáváme s úpadkem zobrazujícího umění. „Faustovské umění umírá stejně jako apollinské, egyptské, jako každé jiné na stařeckou slabost po tom, co uskutečnilo vnitřní možnosti a naplnilo v životě své kultury její určení.“¹⁴² Současné umění, tedy umění počátku 20. st., je pro Spenglera bezmocné a lživé. Na jiném místě jsme viděli, že 19. a 20. st. jsou také obdobími konce vědy. Vědecká skepse otevírá cestu „druhé religiozitě“, která však přichází po kultuře. Odtud plyne úloha, která se v této době ještě otevírá pro faustovského eminentně historického ducha: napsat morfologii exaktních věd.¹⁴³

Ačkoli můžeme Spenglerovy názory na vývoj západní kultury právem považovat za subjektivní hodnocení kulturních jevů, nelze nepřiznat, že postihl některé vlastnosti kulturního vývoje, které se v rozvíjejícím 20. st. dokonce ještě posílí a na něž bude navazovat i postmodernismus. Mám na mysli zejména vzrůst relativismu ve všech oblastech vědy a umění, relativismu, který mnohde vyústí v popření tzv. logocentrismu, relativismu, jehož předchůdcem byl i Spengler.

¹³⁶ Tamtéž, díl II., s. 631, zdůraznil O. S.

¹³⁷ Tamtéž, díl I., s. 437–438.

¹³⁸ Viz tamtéž, díl I., s. 405–6 a 438: „Morální imperativ jako forma morálky je faustovský a jen faustovský.“

¹³⁹ Tamtéž, díl I., s. 494.

¹⁴⁰ Tamtéž, díl I., s. 363, zdůraznil O. S.

¹⁴¹ Tamtéž, díl II., s. 397–399.

¹⁴² Tamtéž, díl I., s. 379.

¹⁴³ Tamtéž, díl I., s. 551–552.

Spenglerovo pojetí politiky

Spenglerův spis *Der Untergang des Abendlandes* měl několikery účel. Měla to být morfologie světových dějin, která ovšem neměla být jen jakýmsi popisem postihujícím skryté stránky historického vývoje, avšak zároveň měla sloužit k předvídaní dalšího vývoje západní kultury a konečně k určení místa a úkolu západního lidstva a především Němců v budoucnosti. Proto bude účelné seznámit se s některými Spenglerovými pojmy, s nimiž chtěl tento ambiciózní úkol splnit. Je to nejprve pojem politiky samotné, pak pojmy těch útvarů, jejichž prostřednictvím se politika uskutečňuje (pojem národa a státu), dále subjektů politiky ať už kolektivního (stav) nebo individuálního (státník) a režimu, s nímž se musí končící civilizace vyrovnat (demokracie). Teprve pak se můžeme ptát po úloze Němců v této době a konečně po Spenglerových politických názorech.

Politiku Spengler považuje za neoddelitelnou od dějin vyspělého lidstva, proto také, jak jsme si ukázali, jsou pro něj politické dějiny jedinými skutečnými dějinami. Politika patří k tomu, čím lidé (národy, státy) žijí. Proto Spengler pochybuje o roli teorie. Tvrdí, že teorie politiky je nesmysl: politika se dělá, nevymýšlí.¹⁴⁴ Nicméně teorie politiky existuje, a to především v období civilizace. Je nutnou základnou stranické politiky, tj. opět politiky v té formě, kterou dostala v civilizaci. Ovšem i když teorie politiky existuje, a ať už si myslí její tvůrci cokoli, není důležité, zda je učení pravdivé nebo ne; důležité je, aby bylo účinné. I tak však po určité době politická teorie – jako ostatně každá teorie – začne lidi nudit. Spengler se domnívá, že se vláda teorie prosazovala především v minulosti a jejím nejkrajnějším, protože nejracionalističtější důsledkem byl marxismus. V současnosti vláda teorie končí.¹⁴⁵

Politika jako taková je podle Spenglera možná jen v množném čísle, tj. jako politika mezinárodní. Avšak přirozeným rasovým vztahem mezi národy je válka. Proto Spengler vidí původní spřízněnost mezi politikou a diplomacií, i když uznává, že ctižádostí diplomata je nepoužití válečných prostředků. Spengler by souhlasil s tvrzením, že politika je válka vedená jinými prostředky. Souhlasil by s tím už proto, že se domnívá, že cíl války a politiky je totožný: růst vlastní životní jednotky na úkor druhých.¹⁴⁶

Spengler se zmiňuje i o vztazích mezi politikou a hospodářstvím, ale jen příležitostně. Připisuje hospodářství ženské stránce kultury, kdežto politiku mužskému elementu,¹⁴⁷ ale poukazuje také na jejich těsné spojení. Zpočátku jsou politika a obchod neoddelitelné, později jsou náhradou války jinými prostředky.¹⁴⁸

Národ má u Spenglera dost společného s rasou. Už jsme poukázali na to, že rasa u Spenglera neexistuje v darwinovském smyslu. Je to spíš něco nepochopitelného, živoucího, něco, co je ovšem nabitě hodnotovým obsahem. Rasa je to, co je silné, hodnotné. Podobně lze charakterizovat i národ, i když u Spenglera ustupuje biologická stránka do pozadí a do popředí se dostává cit a (iracionální) přesvědčení. Člověk se příslušníkem národa stává právě přesvědčením, a tak se může stát, že dva bratři mohou patřit každý k jinému národu.

¹⁴⁴ Tamtéž, díl II., s. 548.

¹⁴⁵ Tamtéž, díl II., s. 567–569.

¹⁴⁶ Tamtéž, díl II., s. 549–550.

¹⁴⁷ Tamtéž, díl II., s. 590.

¹⁴⁸ Tamtéž, díl II., s. 594.

Národy se uplatňují zejména na úrovni kultury, a tam jsou to takové národy, které tvoří státy.¹⁴⁹ „Národy jako státy jsou proto vlastními silami všeho lidského dění. Ve světě jako v dějinách není nad nimi nic. Jsou osud.“¹⁵⁰ Právě z tohoto důvodu může Spengler také tvrdit, že „dějiny státu jsou fyziognomikou, a ne systematickou“.¹⁵¹ Patří tedy legitimně do Spenglerova projektu popisu světových dějin a nelze na ně aplikovat metody vlastní pozitivistickým vědám.

Spenglerovo pojetí státu je „kvalitativní“ i z jiného důvodu. Na daném území nepatří ke kulturnímu národu všichni obyvatelé, nýbrž jenom ti, kteří svou příslušnost k národu cítí nejvíce, tj. nejprve šlechta a později měšťanstvo. Neexistuje kulturní národ, který by byl totožný se vším obyvatelstvem.¹⁵²

To už nás přivádí ke Spenglerovu pojetí stavů. Když Spengler píše o stavech, snaží se je odlišit především od kasty a skupiny profesní. Pojem kasty se podle jeho názoru objevuje v každé kultuře až v pozdním období civilizace, zatímco stav patří do období raného, do dětství kultury. Stav není možno ztotožnit ani s profesní skupinou.¹⁵³

Stát je podle Spenglera stavovským státem v tom smyslu, že v každém státě vládne jen jediný stav a z něho opět jen menšina neaktivnějších jedinců. Spengler rozlišuje stavy podle nadání k politice. Nejnadanější je podle jeho názoru šlechta, méně kněžstvo a u třetího stavu se politické nadání projevuje už jen velmi málo. Přitom je nutno rozlišovat mezi skutečnou vládou a vládou na papíře, je nutno zkoumat, kdo má ve státě skutečnou moc.¹⁵⁴

Spengler tedy jako stavy uznává formálně šlechtu, kněžstvo a měšťanstvo. Ale skutečným stavem je pro něj jenom šlechta. To se projevuje už v tom, jak proti sobě staví první dva stavy, šlechtu a kněžstvo.

Šlechta je podle Spenglera vlastním stavem. Je něčím, co Spengler označuje jako vyšší rolnictvo. Z rolnictva vzešla, má podobně jako ono silné spojení s půdou, ale především se vyznačuje ušlechtilou krví a rasou. Šlechta a rolnictvo se podle Spenglera v každé kultuře jeví ve formě pohlaví, tj. jde o to, kolik rasy mají jejich ženy. Čím více jsou světové dějiny pravější a rasovější, tím více se stýká osobní a veřejný život. To je podle Spenglera vidět jak na dynastickém principu, tak na pojmu velké historické osobnosti. To všechno jsou ovšem vlastnosti, jimž se kněžstvo vymyká. Spengler chápe pojem kněžstva značně široce, takže se mu do něj cum grano salis vejdu i filozofové a všichni ti, kdo se zabývají ideologií. Spojuje je to, že patří ke stavu bdělosti (vědomí) a věří ve věčné pravdy. Navíc se kněžstvo odvrací od ženy a od soukromého života. Zatímco šlechta patří do oblasti bytí, dějin, tradice a je symbolem času, kněžstvo se pojí k významu a k přírodě a je symbolem prostoru.¹⁵⁵

Spengler vyjadřuje rozlišení stavů i jinak, ale smysl zůstává stejný: Šlechta je pro něj stav v původním slova smyslu. Mohli bychom říci, že je to jediný pravý stav. Kněžstvo charakterizuje jako proti-stav a třetí stav jako ne-stav. Ten si zasloužil tuto charakteristiku proto, že ve své pozdnější formě vystupuje proti stavovskému principu jako

¹⁴⁹ Tamtéž, díl II., s. 468.

¹⁵⁰ Tamtéž, díl II., s. 448, zdůraznil O. S.

¹⁵¹ Tamtéž, díl II., s. 459.

¹⁵² Tamtéž, díl II., s. 206–207.

¹⁵³ Tamtéž, díl II., s. 410–411.

¹⁵⁴ Tamtéž, díl II., s. 457–458.

¹⁵⁵ Tamtéž, díl II., s. 414–416.

takovému: „Zavrhne všechny rozdíly, které nejsou oprávněny rozumem a užitečné, ale kromě toho sám znamená něco, a to zcela jasně: je to *městský život jako stav* protikladný venkovskému; je to *svoboda jako stav* proti vázanosti.“¹⁵⁶ V tomto smyslu ovšem třetí stav není zbytek původních stavů, nýbrž zahrnuje celý národ.

Přibližně v této situaci přichází civilizace, která však tím, že zavede pojem čtvrtého stavu třetí stav zničí. Čtvrtý stav už není stavem ani v omezeném smyslu, v jakém jimi jsou kněžstvo a měšťanstvo, nýbrž je masou. A masa je to, co je charakteristické pro rozpad kultury, je výrazem dějin, které přecházejí v nedějinné, je radikálním nic.¹⁵⁷

To je ovšem situace, která nastává na Západě až v 19. a především ve 20. st. Od svého vzniku musí faustovská kultura prodělat lenní zřízení, které je nejvíce spojeno s půdou a krví, pak následuje zřízení dynastické a teprve v 17. st. vzniká rovnováha mezi městem a venkovem, moc peněz vytlačí původní stavy a vzniká národní stát. Pojem „stav“ začíná být nahrazován pojmem „národ“. To ovšem nevzniká náraz. Odpor původních stavů proti těmto změnám vyjadřuje podle Spenglera fronda¹⁵⁸ – šlechtické povstání proti vznikajícímu absolutistickému státu. Toto povstání však nebylo úspěšné. V druhé polovině 17. st. tak byl podle Spenglera vytvořen stát, který byl v západní kultuře obsažen jako možnost, a byla dosažena výše státní formy, která už nemohla být překročena, a dokonce se nemohla nadlouho udržet.¹⁵⁹

Tím vzniká nová situace, končí raná kultura a to se projevuje právě v obsahu politického boje. Pro ranou politiku všech kultur jsou podle Spenglera vůdčí síly pevně dány. Ale jakmile moc přebírá měšťanstvo, stává se politická forma předmětem boje. Zatímco se před tím uznávala, nyní má být tvořena.¹⁶⁰

S tím je spojen i vznik politických stran. Ty považuje Spengler za čistě městský jev. Politická strana je spojena s ideálem rovnosti, neuznává stavovské ideály, nýbrž zájmy povolání.

Vedle stavů a stran existují i třídy. Ty však v podstatě nepatří k politice. Vznikly totiž z jiné sféry skutečnosti – z hospodářství, zatímco stavy patří do sféry politických dějin. To je důvod, proč Spengler kritizuje pokusy chápat třídu (proletariát) jako politický stav.¹⁶¹

I když Spengler rozlišuje mezi stavy, i pokud jde o jejich politické nadání, skutečným politikem je pro něj především jedinec. „*Politické nadání množství není nic jiného než důvěra ve vedení.*“¹⁶² Proto se zabývá i osobností státníka. Jeho výroky v této oblasti pouze potvrzují jeho důraz na iracionální a zároveň symbolické v dějinách. Skutečný státník je zosobněnými dějinami. Nevzniká vzděláním – politice se nelze naučit na základě nějaké teorie –, nýbrž pěstěním. Nejlepšími diplomaty jsou podle něho děti, protože v nich se kosmické prosazuje bezprostředně.¹⁶³ Státníky však obvykle bývají dospělí. Stávají se jimi pěstěním, rozvíjením těch vlastností, které už mají vrozené.

¹⁵⁶ Tamtéž, díl II., s. 444, zdůraznil O. S.

¹⁵⁷ Tamtéž, díl II., s. 445.

¹⁵⁸ Tamtéž, díl II., s. 479.

¹⁵⁹ Tamtéž, díl II., s. 486.

¹⁶⁰ Tamtéž, díl II., s. 560–561.

¹⁶¹ Tamtéž, díl II., s. 598–599.

¹⁶² Tamtéž, díl II., s. 552, zdůraznil O. S.

¹⁶³ Tamtéž, díl II., s. 549.

Úkolem státníka jsou dvě věci: Má udělat něco sám, ale má také vytvořit tradici. Díky tomu se vytváří vypěstovaná menšina – rasa, společenství nikoli rozumu, nýbrž krve. V ní pak „jde všechno samo“. Díky státníkovu působení je tak možno nahradit velkého politika velkou politikou.¹⁶⁴ V tomto smyslu je také státník vychovatelem – především tím, že dává příklad dalším lidem.

Důraz na jedince je patrný také při Spenglerově líčení osudů demokracie a parlamentarismu. Parlamentarismus je podle něho pokračováním buržoazní revoluce jinými prostředky. Je to forma, která je vlastní pouze západní kultuře, je to aplikace principu závislosti na nekonečnu v oblasti politiky. Zároveň je ale parlamentarismus přechodem k období vlády velkých jednotlivců. Jakmile je ho dosaženo, nastává jeho úpadek: Měšťanstvo („nestav“) dosáhlo svého cíle a nyní se rozpadá na zájmové skupiny.¹⁶⁵

Jde tu také o to, že v tomto období (civilizace) se do popředí dostává moc peněz. Spengler tvrdí, že čím všeobecnější je volební právo, tím menší je moc voličstva. To se ukazuje zvláště možností manipulovat veřejným míněním a také tím, že peníze disponují úřady, které se tak na nich stávají bezprostředně závislými.¹⁶⁶ Výsledkem je, že parlamentarismus a demokracie přecházejí ve formu cesarismu, přičemž však cesarové musí bojovat právě s diktátorskými mocemi peněžního hospodářství.¹⁶⁷ Vnější formy demokracie zůstávají zachovány, ale skutečná moc se stěhuje do soukromých kruhů a volby se stávají komedií: „Peníze ničí demokracie sebe sama po tom, co peníze zničily ducha.“¹⁶⁸

Vláda peněz se postupuje s vítězí tendencí k vládě jednotlivce. Spengler, jak jsme viděli, nevěří v možnost vlády většiny v jakékoli formě. Ve státě vládne vždy menšina. Avšak „forma vládnoucí menšiny se nezadržitelně dále vyvíjí od stavu přes stranu ke družině jednotlivce“.¹⁶⁹ To opět znamená přechod k politické formě cesarismu: nemizí pouze liberalismus a strany jako forma vůbec. Na místo pravé stranické politiky, která se řídila národními ideály, nastupuje soukromá politika, nebrzděná vůle k moci několika silných (rasových) jednotlivců. Objevuje se družina, která má svého pána. Demokracie byla od svého počátku jen teoretickou fikcí: „Demokracie zůstane v hlavách a na papíře, nebudou-li mezi jejími zastánci pravé panské povahy, pro něž není národ nic než objekt a ideál nic jiného než prostředek, jakkoli často si to ani neuvědomují.“¹⁷⁰

Tímto způsobem popisuje Spengler rozklad demokracie a to je také pro něj východiskem k tomu, co považuje za úkol pro německý národ: prosadit se v této době a uskutečnit možnosti, které v ní jsou ještě otevřené. Připomeňme, že tyto možnosti jsou značně omezené a v podstatě se blíží nutnosti. Jsou to Němci, kdo mají naplnit a dovršit osud západního lidstva, a to ve formě autoritativní vlády.

K tomuto závěru dospívají komentátoři Spenglerova díla ve druhé polovině 20. st. Např. A. M. Koltanek v citovaném Spenglerově životopise tvrdí, že úspěch díla *Der Untergang des Abendlandes* byl založen na nedorozumění, dodejme, že ostatně na nedorozumění velice pochopitelném: Spenglerova koncepce byla vykládána v souladu s otevřením hodnot po I. světové válce a po zániku císařského Německa jako počátku zániku

¹⁶⁴ Tamtéž, díl II., s. 555–556.

¹⁶⁵ Tamtéž, díl II., s. 517–518.

¹⁶⁶ Tamtéž, díl II., s. 570–572.

¹⁶⁷ Tamtéž, díl II., s. 583.

¹⁶⁸ Tamtéž, díl II., s. 582.

¹⁶⁹ Tamtéž, díl II., s. 565, zdůraznil O. S.

¹⁷⁰ Tamtéž, díl II., s. 570.

Evropy. S tím souhlasí i D. Felken, který poukazuje na to, že Spengler ještě v momentu, kdy vyšel první díl *Der Untergang des Abendlandes*, věřil ve vítězství Německa.¹⁷¹ Sám Spengler se proti takovému výkladu rozhodně staví ve spisku *Pessimismus?*¹⁷² Zánik císařského Německa umožní Němcům věnovat se svým civilizátorským úlohám bez sentimentálního ohlížení na zastaralou kulturu a tradice.¹⁷³

S tím svým způsobem souhlasí i A. Kolakowski, když zdůrazňuje Spenglerův zájem o politiku současného Německa. Značná část Spenglerovy aktivity i jeho díla je podle něho spojena s problémy fungování Německa v současném světě. I práce *Der Untergang des Abendlandes* měla být filozofickým základem formování kultury, historie a politiky současného Německa a spolu s jeho dalšími spisy *Preussentum und Sozialismus* (1919), *Neubau des deutschen Reiches* (1924), *Jahre der Entscheidung* (1933) může být chápána jako výraz německého mesianismu první poloviny 20. st.¹⁷⁴ Kolakowski doporučuje číst Spenglera jako jednoho z mystiků „německé ideologie“.¹⁷⁵ Spenglerova teorie tu plnila roli mýtu a vzhledem ke Spenglerovým názorům na roli teorie se lze domnívat, že se Spengler takové roli asi nebránil. A víc než to. Felken mnoha případy dokládá, že Spengler se cítil být povolán do tehdejší německé politiky zasahovat, přinejmenším jako rádce budoucího „cesara“.

Spenglerovy názory významně spoluvytvářely intelektuální a politickou atmosféru Německa v období mezi dvěma světovými válkami. Není se tedy co divit, že dodnes existuje živá diskuse o tom, zda Spengler patřil k těm, kdo sympatizovali s fašismem. Že se situoval na pravou stranu politického spektra, je více než jasné. Jeho důraz na civilizátorskou roli Němců, na roli osobnosti, na válku, konečně i jeho iracionalismus nabízely řadu prvků, z nichž mohl fašismus čerpat. Jak jsme viděli, Spengler patřil ke kritikům demokracie. Viděl a předjímal potíže, s nimiž se tato forma vlády setkává v době rozvíjeného peněžního kapitalismu. Byla to však kritika zprava. To naznačuje i název Felkenova životopisu Spenglera – *Oswald Spengler, konservativer Denker zwischen Kaiserreich und Diktatur*.

Na Spenglerův postoj k fašismu se však názory liší. Např. A. Kolakowski se spíše blíží k závěru, že Spengler měl k fašismu velice blízko,¹⁷⁶ kdežto A. M. Koltanek je poněkud rezervovanější. Jak v doslovu k *Der Untergang des Abendlandes*, tak v samotném Spenglerově životopise odmítá ve Spenglerově myšlení vidět prefašistické prvky. Souhlasí s názorem, že Spengler patřil do proudu konzervativního myšlení, avšak dokazuje, že s fašistickou politikou a s Hitlerem jako vůdčí osobností německé politiky nesouhlasil. Dokumentuje to mj. na spisu *Deutschland in Gefahr* (1933), kde sice Spengler opakuje tezi o světodějně úloze Německa na přechodu světa k civilizaci, ale zároveň implicitně kritizuje fašismus a explicitně jej prohlašuje za přechodný jev.¹⁷⁷ Na Spenglerovu averzi vůči Hitlerově hnutí poukazuje i Felken, konstatuje však, že silně autorita-

¹⁷¹ Felken, D.: *cit. dílo*, s. 238.

¹⁷² Byl opublikován v *Preussische Jahrbücher*, Berlin 1921, s. 184.

¹⁷³ Koltanek, A. M.: *Oswald Spengler in seiner Zeit*, s. 214.

¹⁷⁴ Kolakowski, A.: *Cit. Dílo*, s. 5.

¹⁷⁵ Tamtéž, s. 17.

¹⁷⁶ Kolakowski, A.: *cit. dílo*, s. 22.

¹⁷⁷ Koltanek, A. M.: *Oswald Spengler in seiner Zeit*, s. 441.

tivní režim s inteligentnějším vůdcem a bez lidově antisemitského zabarvení by mu byl velmi sympatický. Poukazuje rovněž na Spenglerovy sympatie vůči Mussolinimu.¹⁷⁸

Nejsem kompetentní k tomu, abych rozsuzovala tento spor. Nepochybným se zdá, že Spengler svým iracionalistickým pojetím světových dějin vyrůstal z atmosféry konce 19. a počátku 20. století, z atmosféry, která už obsahovala jisté pesimistické tóny, které Spengler vyjádřil a svým způsobem transformoval do víry ve světodějný význam německého národa. Z toho všeho mohl fašismus čerpat, bez ohledu na to, že např. Spenglerův pojem rasy nebyl čistě biologický, a bez ohledu na jisté rozdíly v politických názorech.

Petr Bláha

Je zánik Západu pesimistickou vizí?

Odvažujeme-li se mluvit o zániku v době nově se otevírajících perspektiv a máme-li na mysli zánik Západu, jehož mentální kapacita směřuje obsah globalizačního trendu, pak je třeba zřetelně nastínit povahu této zánikovosti, od níž teprve se může odvíjet vše ostatní. V jistém smyslu si lze přiznat, že toto téma je obstoupeno gloriolou určité fascinace a atraktivnosti, které se při náležitém vidění souvislosti poměrně snadno podléhá. Přes neodmítnané sympatie k formulaci zánikovosti Západu Spenglerovu je vhodné zorientovat zhlédnutí problematičnosti vymezením se právě vůči tomuto často příliš zjednodušeně zpochybňovanému pojetí. Připomeňme pouze zranitelnost Spenglerovy analogie kultury a organismu, již se dopracovává k vysvětlení toho, co v detailech určuje směrodatný dějinný pohyb. Organický fatalismus v tomto provedení sráží na kolena nikdy nekončící odvahu ke vzdoru vůči všemu, co člověka zahání do příliš úzkých uliček určených pouze k jednosměrnému proběhnutí. Není proto divu, že Spenglerovo memento mizí pod nánosy vždy nově oslavovaných projektů a konstrukcí, které se zdají být nejvlastnějším projevem svobodného ducha. Domníváme se však, že veškeré takové projevy paradoxně Spenglerovu tezi posilují a že připravují okamžik, v němž se z problematiky vytyčených úběžníků zániku stane cosi obtížně zamaskovatelného. Pokud máme potíže se Spenglerovým odůvodněním jevu, který však zpochybnit nehodláme, je třeba pokusit se o odůvodnění poněkud modifikované, dokud se ještě cosi podobného může jevit alespoň v náznacích důvěryhodně. Zdá se totiž, že ve své paradoxnosti je zánikovost západní civilizace ještě o cosi dramatičtější, ačkoliv se lze dohadovat, zda samotný fakt zániku je možné vzhledem k různosti pohledu přizpůsobovat rozličným estetickým prožitkům. Přesto se domníváme, že odstoupení od Spenglerova systémového výkladu může snížit jeho provokativnost a otevřít vstřícnější možnosti reflexe samotného faktu zániku, který se tak z pohledu vzdorujícího může posunout do zřetelnější fáze neodvratnosti, než je tomu ze Spenglerova příliš zpřehledněného nadhledu.

Jakkoliv jistě nelze ze Spenglerova fatalismu vyvozovat paralyzování svobody člověka, jehož jednání je přece v rámci svobodného rozhodování usměrňováno konečným výhledem, jehož uvědomění možnosti svobody otevírá či uzavírá, chceme oproti jeho přenesení této životní rytmizace na průběh kultur zvýraznit samotné obtíže svobody, jež způsobují takový typ determinismu, který ač se stejnými důsledky není v centru Spenglerova zájmu. Tento determinismus vyvěrá podle našeho přesvědčení ze schopnosti člověka svobodně se rozhodnout pro nesvobodu, jejíž zákeřnost se ovšem projevuje vždy s dostatečným odkladem na to, aby mohla být naličena barvami ohlašujícími demonstrativně rozšiřování možností působnosti člověka. Že takové rozšiřování možností může být v rozporu s lidskou svobodou, lze podle našeho názoru s určitým dějinným odstupem od podstatných zlomových bodů zřetelně dokládat. Právě tento odklad v procesu znesvobodňování vede ovšem neklamně k tomu, že se pro sebeporozumění situaci

¹⁷⁸ Felken, D.: *cit. dílo*, s. 211.