

Holzbachová, Ivana

K metafyzickým základům Spenglerovy koncepce dějin

Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity. B, Řada filozofická.
1974-1975, vol. 23-24, iss. B21-22, pp. [35]-50

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/106376>

Access Date: 17. 02. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

IVANA HOLZBACHOVÁ

K METAFYZICKÝM ZÁKLADŮM SPENGLEROVY KONCEPCE DĚJIN

Od poloviny šedesátých let začínají v NSR vycházet knihy věnované pozůstalosti Oswalda Spenglera, fragmenty jeho poznámek k historii a metafyzice a konečně Spenglerův životopis, který napsal vydavatel fragmentů A. M. Koktanek.¹ Tak se nám dostávají do rukou dokumenty, které mohou osvětlit pozadí Spenglerova známého díla *Der Untergang des Abendlandes*² a zasadit je do kontextu vývoje jeho myšlení. Ukazuje se totiž, že vně tohoto kontextu lze sice *Der Untergang des Abendlandes* správně ukázat jako výraz celkové krize imperialismu na počátku našeho století, že nám ale unikají určité zvláštní vazby, které mají značný význam pro konkrétní pochopení tohoto Spenglerova díla.

Jedním ze základních znaků *Der Untergang des Abendlandes* je jeho relativismus jak hodnotový tak noetický. Spengler zdůrazňuje subjektivní stránku lidského poznání a její společenskou podmíněnost natolik, že se mu ztrácí jakákoli možnost porozumět jevu, který existuje v jiném kulturním kontextu než je jeho vlastní. Každá bytost prožívá podle Spenglerova názoru druhého a jeho osudy jen ve vztahu k sobě, tj. ke své vlastní situaci. Člověk usuzuje o druhém jako vědec, válečník či jako Evropan dvacátého století. Propůjčuje všemu, co je mimo něj, obsah sebe sama. Ale přesto, že každý člověk chápe dějiny, konec konců i přírodu,³ jinak než ostatní lidé, vykazuje toto chápání přece jen určité charakteristické rysy, jimiž se příslušníci jedné kultury odlišují od příslušníků kultur jiných.

Lidské poznání je tedy výrazně subjektivní, a proto i relativní: „Rostlina

¹ O. Spengler: *Frühzeit der Weltgeschichte*, München (Beck) 1966; O. Spengler: *Urfragen*, München (Beck) 1965; A. M. Koktanek: *Oswald Spengler in seiner Zeit*, München (Beck) 1968.

² O. Spengler: *Der Untergang des Abendlandes*, 1. vyd. 1918; v tomto článku citujeme z vydání Beckova, München 1923.

³ *Der Untergang des Abendlandes*, díl I, str. 491: „Každé ‚vědění‘ o přírodě, i to nejexaktnější, je založeno na náboženské víře.“ Víru chápe Spengler velmi široce jako každé neracionální poznání vyplývající z instinktu a tudíž ve svých nejhlubších základech intuitivní a nedokazatelné. Jak ještě dále uvidíme, jde zde Spenglerovi o to, že věda podává pouhý obraz světa, který nic nevyovídá o skutečném světě, ale o kultuře, v níž vědec tvoří.

žije a neví to. Zvíře žije a ví to. Člověk žasne nad svým osudem a ptá se. Odpověď nemůže dát ani člověk. Může pouze věřit ve správnost své odpovědi a v tom není ani nejmenší rozdíl mezi Aristotelem a nejubožejším ze všech divochů.⁴ „Myslitel je člověk, kterému bylo určeno, aby svým vlastním zřením a porozuměním vykládal dobu. Nemá žádnou volbu. Myslí tak, jak musí myslet, a pravda je konečně pro něj to, co se s ním zrodilo jako obraz jeho světa. To je to, co nevnáhlá, ale odkrývá v sobě.“⁵ Obraz světa je přitom obrazem, který je člověku zprostředkován společenským prostředím, v němž žije, jeho kulturním klimatem. Z tohoto tvrzení – přesto, že své učení hodnotí jako kopernikánský obrat v pojmání dějin – nevyjímá Spengler ani sebe. Je si vědom, že jeho filosofie je pouze výrazem západní duše na dnešním civilizovaném stadiu. Tím je určen její obsah jako světový názor, její praktická nosnost a okruh platnosti.⁶

Neschopnost lidí doborat se objektivního poznání zakotvuje Spengler iracionalisticky. Vysvětluje ji z vlastností člověka jako bytosti kulturní, přičemž kulturu staví do protikladu k civilizaci, kterou definuje jako kostým, systém rozumných a cílevědomých zvyků: „Civilizaci se proto můžeme naučit jako cizí řeči, kulturu máme v sobě od narození jako možnost, nebo ji nemáme. Je dědictvím. Žije v tradicích, které spojuje budoucnost až k nutnému konci s celou minulostí.“⁷

Z tohoto pojetí poznání vyplývá zcela organicky Spenglerův sklon chápat historická fakta jen jako podobenství a symboly.⁸ Spenglerův noetický relativismus se objevuje i ve fragmentech ke světovým dějinám, tedy v době, kdy Spengler částečně přepracoval svou koncepci dějin jako diskontinuitních kultur a nahradil ji schématem, v němž je citelnější kontinuitní základ. Ale i zde píše: „I když osvobodím ‚dějiny světa‘ od středověkého schématu (tj. dělení na starověk, středověk a novověk – I. H.) a budu o nich uvažovat nezávisle na mé situaci, je přece jen celá vnitřní forma nazírání podmíněna časem a místem mého života: tomu nikdo neujde. To, co vidíme, je pro Číňany a Indý pravdivé jen podmíněně.“⁹

Jak se nám jeví Spenglerův noetický relativismus na pozadí jeho metafyzických fragmentů v *Urfragen*? Vidíme především, že se nevíra v možnosti objektivního poznání rozšiřuje z poznání dějin na poznání vůbec, a co víc, že se Spengler domnívá, že právě v poznávání dějin má člověk nejvíce naděje na úspěch. I slovo „úspěch“ je však třeba v této souvislosti chápat ve velmi relativním smyslu. „Co chápe moucha z architektury zámku, na jehož okně sedí? Právě tolik chápeme ve způsobu (Art) světa. Z lidských dějin chápeme více, protože jsme je udělali, nebo protože ony udělaly

⁴ *Der Untergang des Abendlandes*, díl II, str. 15, zdůraznil O. S.

⁵ *Der Untergang des Abendlandes*, sv. I, str. VII.

⁶ *Der Untergang des Abendlandes*, sv. I, str. 63.

⁷ O. Spengler: *Zur Weltgeschichte des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts, Reden und Aufsätze*, München (Beck) 1937, str. 257, zdůraznil O. S. Tento pozdní citát z roku 1935 dokumentuje i skutečnost, že přes závažné změny ve Spenglerově koncepci dějin zůstává jeho noetický relativismus i jeho metafyzický základ v podstatě nedotčen.

⁸ Např. *Der Untergang des Abendlandes*, sv. I, str. 7–8 a str. 138.

⁹ *Frühzeit der Weltgeschichte*, str. 10.

nás.“¹⁰ I zde tedy Spengler sleduje myšlenku o relativnosti přírodovědeckého poznání, kterou lakonicky vyjádřil už v prvním dílu *Der Untergang des Abendlandes*: „*Příroda je funkcí dosavadní kultury.*“¹¹ Nejen každý člověk má své vlastní vnímání přírody a jejího významu — např. jako fyzik nebo jako umělec — ale i každá doba chápe přírodu v pojmech, které nemají objektivní platnost a jsou lidem jiné doby nesdělitelné ve významu, který je jim vlastní v době jejich vzniku — totiž ve významu více méně adekvátního obrazu *objektivní skutečnosti*. Spengler tyto tvé myšlenky vyjadřuje až drasticky, když např. píše, že dnešní atomová teorie je zrovna tak fantazií jako chemické představy Arabů. To, že ji lze dokázat, nic neznamená, protože metoda důkazu už v sobě obsahuje žádanou odpověď.¹² Přibližně totéž mínění má o Kopernikově modelu sluneční soustavy, kterým se — ve stejném smyslu — zabýval už v *Der Untergang des Abendlandes*: „Jestliže po západní kultuře přijde ještě nějaká, nějaká jiná, a jestli k jejím formám bude patřit vědeckotechnické myšlení, bude se jí snad kopernikánské pojetí jevit jako dětinské.“¹³

A přesto Spengler cítí potřebu bojovat proti nebezpečí solipsismu, který téměř nutně vyplývá z těchto jeho myšlenek. „Můj svět se mění z rána ve večer nebo ze zimy v jaro. Ale já věřím, že něco zůstává.“¹⁴ Konstatuje, že lidské vidění a chápání světa je světem formováno, že ve vztahu svět jako lidská (má) představa, je prvotní svět. V poznámkách zaměřených proti subjektivismu se dokonce objevuje tvrzení, že substrát, který vyvolává subjektivní představy světa, svět, bude existovat i tehdy, kdy už nebude žádná bytost, která by si jej mohla představovat.¹⁵

Spengler se tedy dostává do rozporu sám se sebou. Pevně věří v jakousi objektivní realitu existující za naším smyslovým poznáním, ale není s to ji dokázat. Je si vědom tohoto rozporu a často se k němu vrací. Ale neumí jej překlenout. Nedomnívá se, že by mu v tom mohla pomoci věda. Vysvětluje vznik této antinomie protikladem instinktu a intelektu. Teprve intelekt, který — a zde se Spengler připojuje k Bergsonovu chápání myšlení — musí živé procesy umrtvit a rozložit, aby je mohl „poznat“, teprve tento intelekt klade otázky podobné této, otázky, na něž nelze odpovědět. A intelekt to je — věda; věda, která vychází ze smyslového poznání, a proto nám nemůže sdělit, co je za ním. „I blesk je tajemství, ať jej ‚vysvětlujeme‘ jako výraz božské zlosti nebo jako elektrický výboj.“¹⁶

Spengler tedy není s to dokázat, že za naším smyslovým světem je ještě nějaký jiný, a proto ani nemůže odpovědět na další otázku, totiž, proč lidé vnímají svět stejně. Spengler nepopírá, že (subjektivně vnímané) světy různých lidí si jsou v podstatě podobné. Odmítá však tuto skutečnost uznat jako důkaz existence jediného světa existujícího o sobě. Ptá se, co je sub-

¹⁰ *Urfragen*, str. 57–58.

¹¹ *Der Untergang des Abendlandes*, sv. I, str. 222, zdůraznil O. S.

¹² *Urfragen*, str. 66–67.

¹³ *Tamtéž*, str. 57.

¹⁴ *Tamtéž*, str. 53.

¹⁵ *Tamtéž*, str. 59.

¹⁶ *Tamtéž*, str. 168.

jektem tvořícím svět.¹⁷ „Otázka není: Jak poznáváme svět?, ale jako to, že všichni poznáváme totéž?“¹⁸

Na tuto otázku není Spengler s to dát odpověď. A tak ji nakonec řadí k metafyzickým otázkám — Urfragen.¹⁹ Všechno, co o světě „víme“, je náš obraz světa. Nelze však odpovědět na otázku, co je za tímto obrazem. Svět, ve kterém člověk žije, se sám zformoval. Patří k němu a umírá s ním.) (Spengler zde člověka chápe jako kolektivní bytost, celou epochu, kulturu.) Avšak na otázku Co je svět? nemáme odpověď. Lze jen tvrdit, že svět existuje. „Neprohlédneme tajemství. To, co ‚víme‘, (astronomie, fyzika), je lidská duchovní konstrukce. Co cítíme, je neurčité tušení.“²⁰

Iracionalismus Spenglerovy metafyziky je tedy zcela organicky spojen s jeho agnosticizmem. Pohled do Urfragen nám do jisté míry osvětlil jeho relativismus v Der Untergang des Abenlandes. Noetický relativismus Spenglerův je nutným důsledkem jeho agnosticizmu. Spengler však není sám se svým agnostickým stanoviskem spokojen. Jeho resignace, s níž tvrdí, že nevíme, co je za světem našich smyslů, je resignací vynucenou. Spengler se stále pokouší proniknout za smyslový obraz světa. A když to nejde pomocí vědy, vypomůže si prostředky iracionalistické metafyziky. Považují tedy Spenglerovu metafyziku za druhotnou vzhledem k jeho agnosticizmu. Domnívám se, že toto tvrzení lze dokázat i historicky.

Spengler studoval na universitě matematiku a přírodní vědy; o tomto jeho zaměření rozhodly jeho sympatie pro Darwina a Haeckela.²¹ Seznámil se tedy s metodami a výsledky přírodních věd v době, kdy se jich počal zmocňovat relativismus. Už v disertaci o Herakleitově filosofii se objevuje jeho skepse vůči těm vědám, v jejichž základě jsou trvalé vztahy.²² Zároveň se však setkáváme s něčím, proti čemu Spengler v Untergang des Abendlandes polemizuje: s naturalismem v oblasti dějin společnosti. Uvádí totiž, že jedním z největších Herakleitových objevů je to, že si všiml vnitřní příbuznosti kultury a přírody, totiž, že všechny výtvořky kultury jsou produkty přírody, a proto podléhají témuž bezvýjimečnému zákonu jako příroda.²³

Spengler ovšem už v té době píše: Odpor a vyrovnání protikladných napětí znamená totéž pro energetické dění jako válka pro existenci člověka.²⁴ Není tedy zcela jasné, zda je Spenglerův „naturalismus“ skutečně naturalizací společnosti, nebo spíše antropologizací přírody. Z kontextu však vyplývá, že v té době šlo u Spenglera skutečně o subjektivní víru, že spo-

¹⁷ Tamtéž, str. 52.

¹⁸ Tamtéž, str. 60.

¹⁹ „Urfragen“ jsou otázky, které mají hodnotu samy v sobě; charakterizují tazatele, ať je to člověk, duchovní proud nebo kultura. Není na ně odpověď — ony samy jsou odpovědí. V různých dobách jsou různé, protože jsou to ony, co tvoří metafyziku, která je charakteristická pro tu kterou dobu. V dalším textu budu místo německého výrazu používat spojení „metafyzická otázka“, které sice není doslovným překladem, ale odpovídá smyslu.

²⁰ *Urfragen*, str. 2.

²¹ A. M. K o k t a n e k: cit. dílo, str. 56.

²² O. Spengler: *Heraklitt (Eine Studie über den energetischen Grundgedanken seiner Philosophie), Reden und Aufsätze*, str. 27.

²³ Tamtéž, str. 27–28.

²⁴ Tamtéž, str. 28.

lečnost je podřízena témuž zákonu (jednomu!) jako příroda, tedy o naturalismus. Teprve později dochází k antropologizaci živé přírody, když ji Spengler interpretuje jako všeobšáhly boj vyplývající z vůle k moci.

Až v dalších letech sehrál odpor proti plochému empirismu — který se v té době objevuje paradoxně také u pozitivistů a vede i u nich k relativismu a agnosticismu — u Spenglera analogickou roli. Spengler popírá možnost vědeckého poznání podstaty dění — a někdy i dění vůbec — a nahrazuje je svým iracionalisticko-metafyzickým výkladem, který, přes mnohé své nadnesené fráze o významu svého díla, chápe koneckonců jako také relativní a podmíněný dobou svého vzniku. Spenglerova iracionalistická metafyzika má tedy kompenzovat jeho palčivě pocitovanou neschopnost překonat plochý empirismus a rozpory z toho plynoucí.

Spenglerova metafyzika vykazuje některé rysy, které by bylo možno přičíst Herakleitovu vlivu. Spenglerova disertace však ukázala, že Spengler Herakleita přizpůsobil svým vlastním názorům. Je ovšem možné, že Herakleitova filosofie spolupůsobila při formování starších Spenglerových myšlenek a jeho pojmového aparátu.

Základním pojmem Spenglerovy metafyziky je svět (kosmos, makrokosmos) a z něho vydělený život (mikrokosmos). Život Spengler metaforicky ztotožňuje s plamenem. V obrazu dějin Země jsou mu celé dějiny *jediným plamenem*, který jednou tajemně vzplál a září, aby pak zhasl. V tomto všeobšáhlem plameni je člověk jen bezvýznamnou jiskrou.²⁵ Plamen Spengler ztotožňuje se životem na straně jedné a se *symbolem* života na straně druhé, přičemž konstatuje, že nelze porozumět (rozumem) ani jednomu, ani druhému.²⁶ Plamen je mu také formou (ve smyslu Aristotelově) života. Je tím stálým, co v životě zůstává, když se mění látka těla — jeho ideou, slovy nevyjadřitelným principem.²⁷

Spenglera láká na ohni jeho měnlivost a nedefinovatelnost spojená s čistě smyslovými (Spengler by řekl pocitovými) kvalitami, které přitahují jak prvobytného, tak současného člověka. A. M. Koktanek v citované knize tedy správně upozorňuje na Spenglerovu snahu založit metafyziku na základních lidských pocitech. Tyto pocity jsou nedefinovatelné a Spengler se o definici ani nepokouší. Opět se tu setkáváme s nahrazováním racionálního symbolickým: „Plamen je pro lidské oči prasymbol, prafenomén.“²⁸ To se netýká jen plamene-života: „Život, vůle, směr, čas, osud znamenají totéž podstatné světa mimo nás a v nás, to, co se nedá ani pochopit ani definovat.“²⁹

„Plamen je přechodem od kosmu k mikrokosmu, život je zdokonalením této tendence. Pokus vydělit mikrokosmos z kosmu (makrokosmu).“³⁰ Základním faktem ve Spenglerově výkladu světa v *Urfragen* i dříve v *Der Untergang des Abendlandes* je polarita mikro- a makrokosmu. Makrokosmos chápaný jako všeobšáhla moc vesmíru je prvotní a z něho se vyděluje

²⁵ *Urfragen*, str. 6.

²⁶ Tamtéž, str. 25.

²⁷ Tamtéž, str. 21–22.

²⁸ Tamtéž, str. 9.

²⁹ Tamtéž, str. 110.

³⁰ Tamtéž, str. 30.

život nadaný pohybem a vědomím. Z polarity mikro- a makrokosmu vyplývá polarita smyslového a racionálního (mikrokosmos) a duševního (makrokosmos) vidění světa i života samotného. Přes všechny protiklady jsou však život a svět jednotou, která má základy v kosmu. Cesta utváření života je cestou postupného osvobodování se mikrokosmu z pout kosmu, cesta ke svobodě a nezávislosti. Na této cestě stojí výše živočišové nadání vlastním pohybem než rostliny, které jsou připoutány k půdě. Spengler i zde odmítá vědecké kauzální myšlení. Životní typ se nevytváří v závislosti na potravě, ale na cestě k vrcholu, tj. k nezávislosti na půdě. Podle toho také hodnotí jako nejvyšší typ života dravé zvíře (včetně člověka). Spengler se sice sporadicky dotýká skutečnosti, že přímá nezávislost je nahrazena o to choulostivější závislostí na zprostředkujících článcích, ale přesto je mu cesta života především cestou ke „svobodě“ jako volnosti pohybu a nezávislosti na půdě.

Spolu se schopností pohybu se v živém organismu formuje duše. Spengler ji chápe jako jeden ze základních kosmických procesů. Neklade ji proti tělu jako substanci, nýbrž chápe duši i tělo jako aspekty života. „Duše a tělo nejsou (...) identické, ale jsou to dvě manifestace, skutečnosti, tajemství, v jejichž základě je stejné.“³¹ Nejsou to věci, ale procesy. Duše (vědomá či nevědomá) je snažení po realizaci ideje individuálního života, jeho vnitřních možností. Spolu s tím, jak se mikrokosmos osvobozuje od vázanosti, probouzí se v duši bdělost (Wachsein). Podle Spenglera má bdělost tři stupně: vegetativní (nevědomé tendence, pudy, krev), animální (zvíře rozumí vnímanému) a kulturní (řeč a myšlení). Vedle bdící povrchní části duše, která je charakteristická pro „svobodu“ mikrokosmu existuje vždy část spící (rostlinná), jež spojuje mikrokosmos s makrokosmem. Na rozdíl od ní nemusí bdící duše v mikrokosmu existovat vždy.

Charakteristika vyššího živočicha jako bdělé bytosti je zároveň i charakteristikou člověka: „*Formovými tendencemi* zvířete a rostliny jsou druhy života vyčerpány. Člověk netvoří druh života pro sebe a ještě méně znamená vývoj *nad zvířecí formu*, neboť ani ona neznamená vývoj, ale existovala od počátku.“³² Člověka charakterizuje Spengler jako slabého dravce. Aby nahradil tělesnou sílu, použil člověk proti přírodě prostředky intelektu a inteligence. Tyto prostředky mu byly dány spolu s rukou. Spengler zdůrazňuje význam ruky, která umožnila vydělení člověka z přírody, poskytla mu moc a možnost inteligentního tvoření. Odmítá však v této souvislosti všechny přírodovědecké pokusy o vysvětlení vzniku člověka a ruky a ostře kritizuje zejména Darwinovu vývojovou teorii. Ruka, a tedy i člověk, vznikla naráz, mutací: „Mutace jsou katastrofy, které přicházejí naráz a tajemně. Jsou formami jevu, které nechápeme. V dějinách lidstva následují stále rychleji od počátku vzniku člověka až k vysokým kulturám. Z následnosti jevů nelze vyčíst žádnou ‚příčinu‘ a ‚působení‘.“³³

Spengler podtrhuje praktickou činnost ruky, která umožnila přejít od živočišného rozumějícího vnímání k aktivnímu lidskému tvoření. „Vývoj jde od rozumějících očí (...) k rozumějící a zároveň činné ruce. Činná (...)“

³¹ Tamtéž, str. 156, zdůraznil O. S.

³² Tamtéž, str. 228, zdůraznil O. S.

³³ Tamtéž, str. 82–83.

ruka pak slouží oku. Za tím [stojí jako hybatel] instinkt [v něm sám] život.³⁴

Základním pojmem Spenglerovy metafyziky je tedy svět, svět viděný lidskýma očima. „Musíme vycházet od člověka a ne od světa. Ani život není to nejhlubší, ale svět. Ale živá bytost má svět, svůj svět, jen prostřednictvím svého citění a pocítování.“³⁵ V tomto světě hraje hlavní roli život. Spengler klade tento život chápáný jako iracionální životní proces na první místo při výkladu člověka: „Život‘ je všemocná původní skutečnost. Vše ostatní, kultura, poznání, láska, nenávisť jsou jen druhy výrazu života. *Cogito ergo sum* je nesmysl.“³⁶ Vykládá lidskou rozumovou, ale nejen rozumovou, i smyslovou, činnost v protikladu k činnosti duševní jako zbraně mikrokosmu (člověka-živočicha) proti makrokosmu.

První dojem, který živá bytost získá po „probuzení“³⁷ je dojem ze světa. Je to komplexní dojem, který zahrnuje bytost ze všech stran. Z tohoto dojmu vzniká „strach ze světa“ (Weltangst), pocit, který je ze všech pocitů nejvíce tvůrčí. Jako obranu proti světu si živá bytost vytváří smysly a rozum. „Smysly a rozum jsou [činnou] obranou mikrokosmu proti makrokosmu; proto chtějí spoutat substanci makrokosmu do zákonů času, prostoru, fyziky, kauzality.“³⁸ Na rozdíl od nich je podstata duše, a tedy i instinktu, v kosmickém. Proto je instinkt pro všechna individua společný, kdežto duch má každé individuum vlastní. Příbuznost duchů jednotlivých individuí je dána skutečností, že jsou zaměřeny proti stejnému tajemství. Na tomto základě Spengler rozlišuje dva druhy porozumění, fyziognomické a systematické (vědecké): „Fyziognomické porozumění [spočívá na] instinktu a [cítí se] jisté. Systematické porozumění [spočívá na] intelektuálním myšlení, [cítí se nejisté] a [potřebuje] ‚důkaz‘.“³⁹

Stejně jako v *Der Untergang des Abendlandes* i v *Urfragen* Spengler zdůrazňuje služebnou úlohu rozumu a intelektu a rozkladný účinek intelektu v pozdějších stadiích vývoje kultury a hlavně v civilizaci. Tvrdí, že mnohé z nejtěžších problémů filosofie, jako např. antinomie svobody, problémem „účelnosti“ v přírodě apod., jsou pouhým výsledkem rozkladné činnosti rozumu, který není s to chápat svět tak, jak skutečně je, jako proces, ale musí jej umrtvovat a rozkládat na „věci“. Opakuje stále znovu, že „život může existovat bez myšlení, ale myšlení je jen jeden způsob života.“⁴⁰ Rozum, intelligence, intelekt, to vše je pouze nástrojem instinktu, nástrojem, který se ovšem v posledních fázích vývoje civilizace obrací proti svému pánu. Sám vyšší stupeň sebereflexe je znakem stáří: „Mozek vládne, protože duše abdikovala. Kulturní lidé žijí nevědomky, civilizovaní vědomě.“⁴¹

³⁴ Tamtéž, str. 274.

³⁵ Tamtéž, str. 340.

³⁶ Tamtéž, str. 34, zdůraznil O. S.

³⁷ Termínu v uvozovkách je nutno rozumět ve dvojitým smyslu. Jde o „probuzení“ vědomí, které Spengler metaforicky ztotožňuje s probuzením v obvyklém smyslu slova (např. ráno).

³⁸ *Urfragen*, str. 303.

³⁹ Tamtéž, str. 71.

⁴⁰ *Der Untergang des Abendlandes*, sv. II, str. 18–19.

⁴¹ Tamtéž, sv. I, str. 454.

Proto má Spengler sklon přezírat výsledky lidské rozumové činnosti v dějinách: „Ideje, které za sebou nemají vášně vitálního charakteru, zůstávají literaturou... Duch nehraje v dějinách žádnou roli, jen pudy.“⁴² „Z tohoto způsobu vidění dějin vyplývá, že duch a jeho plody v nich nemají místo. 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] dýka udeřila vedle, byly by dějiny jiné. Kdyby Newton nežil, nic by se nezměnilo.“⁴³ Z tohoto důvodu také Spengler přezírá všechny pokusy porozumět dějinám jinak, než činem.⁴⁴

Spenglerovo podstatné ztotožnění člověka s dravým zvířetem spolu s odmítnutím myšlenky vývoje v přírodě vede k odmítnutí pojmu pokroku. Pokrok v dějinách nemůže existovat už jen proto, že lidstvo je *zoologická* veličina a neodlišuje se podstatně od jiných živočišných rodů. Stejně jako živočišnou říši, ovládá i dějiny pojem života. I lidé jsou vedeni základními tendencemi vládnoucími v říši živých bytostí: bojem o moc a tendencí k rozmnožování.⁴⁵ I v lidských dějinách stejně jako v dějinách celé živé přírody „život je nekonečné vraždění.“⁴⁶

Odmítnutí pojmu pokroku v sobě zahrnuje i odmítnutí existence smyslu dějin o sobě. Smysl dodává dějinám až člověk. Spengler vidí v dějinách především tragický boj člověka s přírodou, boj, který je pro člověka beznadějný, ale který musí být přesto doveden do konce. Primární rozpor mezi kosmem a mikrokosmem tak dostává svou tragickou dimenzi, která je podtržena ještě tragickým vyústěním rozporů druhotných, především rozporu mezi duší a duchem, rozpory, do nichž se dostává duch ve svém boji proti tajemstvím kosmu. „Světové dějiny jsou tragédie, protože kulturní člověk je na rozdíl od zvířete nucen klást otázky, na něž neexistuje odpověď.“⁴⁷ Tak se objektivní tragédie dějin a světa, interpretovaného jako všeobšíhý boj o moc, stává i tragédií subjektivní, protože uvědomovanou.

Na metafyzickém základě, který jsem se zde pokusila načrtnout, by bylo možné a logické vybudovat koncepci jednotného vývoje lidstva. Tak tomu také skutečně bylo. Spengler psal koncepty k *Urfragen*, v nichž je zachycen

⁴² *Frühzeit der Weltgeschichte*, str. 24.

⁴³ Tamtéž, str. 25–26.

⁴⁴ V této souvislosti je zajímavý Spenglerův výrok o Nietzschevi, který je svým smyslem v jeho díle jedinečný: „Právě proto, že mu (tj. Nietzschevi – I. H.) bylo všechno jednáni tak vzdálené a že uměl jen mysllet, porozuměl základům jednáni lépe než nějaký velký činitel světa“ (*Nietzsche und sein Jahrhundert v Reden und Aufsätze*, str. 122). Tento ojedinělý výrok nelze vysvětlit pouze poukazem na okolnosti, na nichž Spengler citovanou řeč v Nietzschevých archivu pronesl, ani obdivem pro svého učitele, k němuž se hlásil, nebo tím, že jde o kladné ocenění Nietzscheva iracionalismu. Zdá se spíše, že daný výrok by bylo možno vyložit psychologicky jako výraz myšlenkového ztotožnění se s Nietzscheovou osobností. O Spenglerovi je totiž známo, že přes veškerý svůj obdiv k „mužům činu“ a přes všechny své pokusy o účast v politice, byl především kabinetním učencem. Tím by bylo možné vysvětlit také jeho odpor k pokusům vyložit dějiny metodami historické vědy. Spengler mohl ve výpadech proti intelektuálům útočit na svou vlastní neschopnost žít jinak než intelektuál.

⁴⁵ *Urfragen*, str. 131.

⁴⁶ Tamtéž, str. 221.

⁴⁷ Tamtéž, str. 349.

jeho metafyzický pohled na svět, až po vydání prvního svazku *Der Untergang des Abendlandes*. Ovlivňovaly jej v té době především dějinné koncepty Leo Frobenia a Eduarda Meyera, učenců, kteří zastávali koncepci jednotného vývoje lidstva. Meyer dokonce Spenglera upozornil na určité náznaky jednotné koncepce dějin, které se vyskytují už v *Der Untergang des Abendlandes*.

Domnívám se, že tyto náznaky je možno vidět ve skutečnosti, že i v *Der Untergang des Abendlandes* je základním pojmem Spenglerovy koncepce život. (To se vztahuje ovšem především k druhému svazku; jeho nepropracovanost ve srovnání se svazkem prvním byla možná způsobena i tím, že se v té době Spengler klonil už ke koncepci dějin, která kladla větší důraz na kontinuitní vývoj.) Nejvýraznější jsou tyto náznaky nové koncepce rozvinuty v *Mensch und die Technik*, kde se Spengler rozhodl věnovat se dějinám lidstva vcelku, od jeho živočišných počátků. Poměrně zřetelné jsou i v *Urfragen*, kde však vyplývají především z toho, že se v nich Spengler soustředil na metafyzické základy své koncepce, a do určité míry lze o nich hovořit i ve *Frühzeit der Weltgeschichte*.

A. M. 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*).⁴⁸

Na druhé straně, patrně na základě časových údajů, označuje obě sbírky fragmentů, *Urfragen* i *Frühzeit der Weltgeschichte*, za současně, přičemž prý *Frühzeit der Weltgeschichte* vznikl v době, kdy Spengler navrhoval koncepci *Altasien*,⁴⁹ tedy v době, kdy se v jeho myšlení rýsovala koncepce jednotného vývoje lidstva.⁵⁰

Tento rozpor lze vysvětlit, jestliže upozorníme právě na obsahovou stránku daných děl, totiž na poměr metafyzického a historického obsahu. Metafyzické otázky, zajímající Spenglera v *Urfragen*, ho, za předpokladu, že vycházel od metafyzicky pojímaného života, přiváděly zcela logicky ke zdůrazňování myšlenky jednoty 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 Frobeniem jej sice přiváděl k otázce vzniku člověka jako myslící a tvořící bytosti, ale zároveň tu byly pozůstatky starší koncepce diskon-

⁴⁸ A. M. Koktanek: Úvod k *Frühzeit der Weltgeschichte*, str. VIII.

⁴⁹ „*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* (str. 103–109).

⁵⁰ A. M. Koktanek: Úvod k *Frühzeit der Weltgeschichte*, str. XI.

tinuitních 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.⁵¹ 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 chyběli lidé, ale že se kultura, k níž patřil výraz tohoto nikoli všeobecně lidského stupně, této země nedotkla.“⁵²

Ve Frühzeit der Weltgeschichte se Spengler zabývá především tím, co ve své čtyřstupňové periodizaci označil jako stupeň c, tj. tzv. „předkultu-rami“ a přechodem k vysokým kulturám. Proto zde také vystupuje částečně do popředí stará myšlenka dějinné diskontinuity.

Tím se ovšem do Spenglerova pojetí dějin dostává další rozpor, další otázka, kterou však už Spengler neřeší. Je totiž možné se ptát, proč se na základě předkultur (nebo raných kultur), které byly ještě vzájemně ovlivnitelné a místy i splývaly, objevují jako další forma historie diskontinuitní kulturní cykly. Bylo by možno na ni odpovědět snad připomenutím Spenglerovy myšlenky mutace. S tím souvisí předpoklad, že Spengler na tuto otázku neodpověděl proto, že si ji ani nepoložil. Otázka vzniku a vývoje kultury na základě raných kultur není ve Frühzeit der Weltgeschichte ani v *Urfragen* řešena. Zda se Spengler k jejímu řešení připravoval, se už nedovíme. Je nutné se spokojit pouze s náznakem, který skutečně připomíná myšlenku mutací. I ve Frühzeit der Weltgeschichte se totiž objevuje tvrzení, že ani vznik raných kultur nelze vysvětlit racionálně. V jejich základě je tajemství – předem dané životní formy, které mohou být nahlíženy jen intuitivně. To naprosto odpovídá tomu, jak Spengler metaforicky popisuje vznik vysoké kultury v *Der Untergang des Abendlandes*. Zdá se tedy, že svůj názor na vznik kultur během doby neměnil, a proto si neuvědomil rozpor ve Frühzeit der Weltgeschichte a otázky z toho vyplývající.

Spolu s tím se objevuje ve Spenglerově pojetí dějin a společnosti další rozpor, který je zobecněním rozporu předchozího: rozpor mezi pojetím lidstva jako živočišného druhu, celku, a metaforickým pojetím kultury jako rostliny, tj. uzavřeného životního cyklu. Tento rozpor je základním imanentním rozporem Spenglerova pojetí dějin a narážíme na něj v různých

⁵¹ Spengler dělí dějiny na prehistorii (nevědomé dějiny a dějiny nevědomého), vysokou historií (kultury) a pozdní historií (civilizace). Tato periodizace odpovídá jeho další čtyřdílné periodizaci na fáze a až d. Fáze a a b, které odpovídají prehistorii, srovnává Spengler metaforicky s anorganickou etapou dějin. Je to období, pro které je charakteristická malá hustota obyvatelstva; lidstvo se teprve učí lidsky myslet. Fáze c je přechodem k vysoké kultuře. Probouzí se v ní člověk jako individuum, uvědomuje si sám sebe, myslí v pravém slova smyslu, tj. ve slovech a používá racionální techniky. Tuto fázi Spengler metaforicky srovnává s amébou. Fáze d srovnává s rostlinou. Je to fáze, v níž se rozvíjí, roste a zaniká vysoká kultura (včetně civilizace).

⁵² *Frühzeit der Weltgeschichte*, str. 33.

variantách v celém Spenglerově díle. Není tedy jen rozporem mezi *Der Untergang des Abendlandes a Mensch und die Technik*, mezi *Der Untergang des Abendlandes* a pozdějšími fragmenty, tj. mezi starším a novějším Spenglerovým dílem, ale i rozporem mezi *Urfragen a Frühzeit der Weltgeschichte*, rozporem mezi metafyzickým základem Spenglerovy koncepce dějin a touto koncepcí samotnou. Je to rozpor, který historicky vyrůstá z faktu, že se Spenglerova metafyzická koncepce rodila ve výraznější formě až v době, kdy už jeho koncepce historická byla hotová. To vysvětluje také skutečnost, že je tento rozpor výraznější v druhém svazku *Der Untergang des Abendlandes* než v prvním. První svazek spisu *Der Untergang des Abendlandes* je totiž jediným Spenglerovým dílem, kde zcela rozhodně převládá cyklická koncepce dějin, stejně jako *Mensch und die Technik* tím, v němž převažuje pohled na historii lidstva jako na historii jednotného celku. Je to kniha, která přes své četné vazby k druhému svazku *Der Untergang des Abendlandes*, měla být základem nového filosoficko-historického díla, díla, které však Spengler nikdy nenapsal, ačkoli se k tomu, jak vyplývá z jeho korespondence, velice dlouho chystal.⁵³

Rozpornost uvnitř Spenglerových myšlenkových koncepcí lze do jisté míry vysvětlit charakterem metody myšlenkového přístupu ke skutečnosti, který se po celou dobu Spenglerova života (částečně s výjimkou disertace o Herakleitovi) neměnil. Je to přístup programově intuitivní, protikladný metodě přírodních věd. Spengler otevřeně vyhlašuje, že jeho metoda není metodou vědeckou. Podle jeho názoru je jedinou vědeckou metodou metoda přírodních věd. Metoda historie je vědecká jen zdánlivě, nanejvýš formálně. Klamně tu působí zejména skutečnost, že historie používá některých vědeckých přístupů při přípravě materiálu (pomocné vědy historické) a pak nutnost vyložit intuitivně získané názory systematicky, pomocí pojmů.

Spengler rozlišuje mezi přírodovědou a historií jako mezi dvěma odlišnými pohledy na jeden a týž celek, svět, který je o sobě, jak vyplývá z *Urfragen*, nepoznatelný. Není mezi nimi přesné hranice. Lidé spíše mají sklon vidět svět buď jako přírodu (stále možné skutečnosti řídicí se zákony a vyjadřitelné systematicky, ve vzorcích) nebo jako dějiny (jedinečné skutečnosti, které mohou mít identické formy a jsou vyjadřitelné obrazně a symbolicky). Spengler poznamenává, že člověk západní kultury má sklon k pojetí světa jako dějin. To do určité míry odporuje jeho tvrzení o časové prioritě chápání světa jako historie, kterou vyvozuje za pomoci pojmů vznikání (stávání) a hotovosti (vzniklého); „Protože stávání je vždy základem toho, co se stalo, a dějiny představují řád světového obrazu ve smyslu stávání se, jsou dějiny *původní* a příroda, ve smyslu propracovaného mechanismu světa, *pozdní* forma světa přístupná teprve lidem skutečně zralých kultur.“⁵⁴

Pro vidění světa jako přírody je charakteristické kauzální, pro svět jako historii osudová nutnost. Spengler chápe přírodu jako souhrn zákonitých nutností. Zákon pro něj existuje jen v oblasti přírody, je ex definitione

⁵³ A. M. K o k t a n e k: *Oswald Spengler in seiner Zeit*, str. 312.

⁵⁴ *Der Untergang des Abendlandes*, sv. I, str. 133, zdůraznil O. S.

ahistorický, protože vylučuje nahodilost: „Přírodní zákony jsou formy bezvýjimečné, a tedy anorganické nutnosti.“⁵⁵

Spengler velice ostře kritizuje převádění kauzálního vidění světa do oblasti dějin. Konstatuje, že v oblasti dějin je kauzální myšlení neschopno vyřešit otázku „poslední příčiny“, že jde o zmechanizování pohledu na dějiny a konečně o vyjádření kultu účelnosti.⁵⁶ Ve *Frühzeit der Weltgeschichte* ztotožňuje převádění příčin historických událostí na jeden motiv s postupem ve fyzice a konstatuje, že v historii existuje příčin nekonečně mnoho.⁵⁷

Spenglerovo pojetí příčinnosti v historii, či spíše polemika proti zavádění kauzálního myšlení do dějin připomíná — a domnívám se, že ne zcela náhodně — Humovy agnostické výroky. Spenglerovy závěry se však podstatně liší od závěrů Humových, i když premisy jsou si příbuzné: „... Den není příčinou noci, mládí příčinou stáří, květ příčinou plodu. Vše, co pojmáme duchovně, má *příčinu*; vše, co prožíváme organicky s vnitřní jistotou, má minulost.“⁵⁸

Spenglerovi je odmítnutí kauzality v historii východiskem k aplikaci pojmu osudu. „*Osud a kauzalita se k sobě mají jako čas a prostor*“,⁵⁹ tj. jako dějiny, které ovládá čas, a jako příroda, která je doménou prostoru. Pojem osudu je u Spenglera pojmem vrcholně metafyzickým. Vzniká ze strachu z pomíjivosti. Jeho vznik je tedy týž, jako vznik pojmu kauzality, která je však zároveň obranou, konstrukcí světa, v němž pomíjivost (čas) nemá význam. Osud naproti tomu je vlastní bytí prafenomenou, v němž se před nazírajícím bezprostředně rozvíjí živá idea vznikání.⁶⁰

V pojmu osudu se u Spenglera spojuje nazírání obecného — běhu dějin a jejich forem — a jedinečného, ztotožnění tohoto běhu se životním během individua. Tak je osud zároveň tajemným „zákonem“ života kulturního cyklu, stejně jako „zákonem“ života jedince. I pro toho znamená osud dvojí: jeho vrozené vlastnosti (především vůli) a vnější místo jeho zrození (příslušnost k určité kultuře, vzdělání apod.). Jako subjekt jednání je ovšem člověk zároveň „osudem“ pro své okolí. Ať je však osud chápán jako osud člověka, či jako osud kultury, vždy je to forma „zákonitosti“ organického, která se podstatně liší od formy zákonitosti anorganické přírody. Proto lze platnost Spenglerova tvrzení z *Urfragen*, týkající se pouze individua, rozšířit i na osud kultury (ve Spenglerově pojetí by se koneckonců mohlo přímo týkat jihoamerických indiánských kultur): „Osud je forma tajemství, které má být odstraněno kauzálním myšlením. O to se stará věda. Ale když nazveme zbraň ‚příčinou‘ a smrt ‚účinkem‘, tajemství se nepřiblížíme.“⁶¹

Spengler ovšem kritizuje běžné dějepisectví, které pojmu osudu nepoužívá; pokud se neztrácí ve shromažďování fakt, zůstává toto dějepisectví podle jeho názoru stát vždy u ploše náhodného, tj. u takové náhody, která

⁵⁵ Tamtéž, sv. I, str. 129.

⁵⁶ Tamtéž, sv. I, str. 204.

⁵⁷ *Frühzeit der Weltgeschichte*, str. 38.

⁵⁸ *Der Untergang des Abendlandes*, sv. I, str. 199, zdůraznil O. S.

⁵⁹ Tamtéž, sv. I, str. 156, zdůraznil O. S.

⁶⁰ Tamtéž, sv. I, str. 158–159.

⁶¹ *Urfragen*, str. 346.

je chápána jako něco, k čemu jsme dosud nenašli příčinu. (Spengler naproti tomu chápe náhodu jako realizaci osudu.) Tak vede kauzální výklad k tomu, že se dějiny ztrácejí v nesmyslném.

Ze zavedení pojmu osudu do dějin vyplývají dalekosáhlé důsledky pro historickou metodu: „Co je osud se nedá definovat: jen vnímavě prožít. Většina lidí [je] na to příliš hloupá. Proto pak rozkládají dějiny na data a jedno označují za příčinu, druhé za působení. Kdo to dělá, neví, co dějiny jsou.“⁶² Vědecký (systematický) postup je vhodný jen pro pomocné vědy historické. Samotná historie však není vědou; výrazy „správný“ a „nesprávný“ v ní ztrácejí smysl a na jejich místo nastupují hodnotící určení „hluboký“ a „plochý“.

Spengler chápe dějiny jako proud činů, jako neustálé vznikání, stávání jednotlivého: „Dějiny jsou to, co se *jednou* událo, *jednotlivý* čin na určitém místě a v určitou hodinu, *jednotlivá* osobnost, obyvatelstvo, pokud se zformovalo jako kmen nebo jako stát, nebo nějakým jednáním, a taktó dějiny buď dělá, nebo je jejich předmětem, vítězí, podléhá, vzniká a zaniká. Vyšší dějiny jsou živým pokračujícím výrazem lidské vůle, jednotlivce nebo nějakého »my« spolu nebo vedle sebe nebo proti sobě, jak se projevuje v druhu a hlubokém smyslu zbraní, také duchovních, stylu pohybu na zemi i na vodě — . . . — taktice války a jejím pokračování v politických jednáních a smlouvách mezi válkami, formách moci: panství, právo, úřady, tituly a ceremoniel, a nadto ve velmi různých cílech vůle k moci.“⁶³ Takto chápaným dějinám odpovídá jen jeden druh zpracování: biografie spojená s poetickým ztvárněním nazíraného. Světové dějiny jsou pro Spenglera biografií lidského rodu,⁶⁴ jsou tvůrčím básněním. „Jsou v hloubi identické s velkou epikou a tragédií a velkou filosofií. Jsou metafyzické.“⁶⁵ Tam, kde se projevuje osud, se nemůže uplatnit vědecký systém. Spengler poznamenává k úsilí devatenáctého století zrušit hranici mezi přírodní a historickou vědou: „Čím historičtěji chtějí lidé myslet, tím více zapomínají, že se zde myslet nesmí.“⁶⁶

Spengler tedy ostře kritizuje použití vědeckých metod v historii. V tomto smyslu přitakává tomu proudu německého dějepiscectví, který představují badenští novokantovci. Spojuje jej s nimi víceméně intuitivisticky chápáný pojem porozumění. Ale přesto se Spenglerovo pojetí od pojetí idiografů výrazně liší. Především proto, že jeho chápání dějin, vzdor výše citovaným výrokům o jedinečnosti historického dění, vůbec není idiografické; do značné míry se i Spenglerův subjektivismus liší od subjektivismu badenských novokantovců.

Spengler sice vystupuje pro důsledné odlišení historického a přírodovědeckého poznání. Avšak na druhé straně se zdá, že se snaží alespoň o jistou objektivitu, objektivitu, která se ovšem musí vejít do úzkého rámce jeho agnosticizmu. Spengler se domnívá, že v dějinách existují jisté pravidel-

⁶² *Frühzeit der Weltgeschichte*, str. 20–21.

⁶³ *Zur Weltgeschichte des zweiten vorchristlichen Jahrhundert, Reden und Aufsätze*, str. 210, zdůraznil O. S.

⁶⁴ *Urfragen*, str. 125.

⁶⁵ *Zur Weltgeschichte . . .*, str. 160.

⁶⁶ *Der Untergang des Abendlandes*, sv. I, str. 199.

nosti, které se ovšem liší od pravidelností existujících v přírodě. Jsou to pravidelnosti růstu a formy; proto označuje své poznání dějin za fyziognomické a morfologické.

„Je totiž náhoda, že dějiny vyššího lidstva probíhají ve formě velkých kultur a náhoda, že jedna z nich vyrostla v západní Evropě kolem roku tisíc. Od tohoto okamžiku však sleduje „zákon, na který vstoupila“. Uvnitř každé epochy existuje neomezená plnost překvapujících a nikdy nepředvídaných možností, uskutečňujících se v jedinečná fakta; epocha sama je však nutná, protože zde je jednota života. Že její vnitřní forma je právě tato, je její vnitřní *určení*.“⁶⁷ Spenglerovým úkolem je tedy vypracovat morfologii světových dějin, světa jako dějin, a *Der Untergang des Abendlandes* měl být prvním krokem k jeho splnění.

Svým pojetím „zákona“ formy, osudovou nutností, aby každá kultura prodělala formálně stejný životní cyklus, jehož obsah je dán prafenoménem vzniku kultury, se Spengler opět dostává do rozporu, na který upozornili jeho kritici už po vydání prvního svazku *Der Untergang des Abendlandes*. Spengler se pokouší systematicky vyložit něco, co má čistě intuitivní základy. Vždyť nejen každý „prafenomén“ lze nazírat pouze intuitivně (a ani tak se k němu nemůžeme přiblížit zcela), ale dokonce i celá Spenglerova filosoficko-historická koncepce vznikla, podle jeho slov, jako koncepce intuitivní.

Do značné míry má pravdu E. S. Markarjan, když uvádí, že Spenglerova cyklická koncepce je výsledkem jeho metodologického formalismu plynoucího z obecné fenomenologické povahy (fenomenologie pro Markarjana znamená ulpívání na jevovém povrchu dění), jeho historicko-filosofického myšlení.⁶⁸ Spengler klade na místo zavržených kauzálních zákonů formální pravidelnost, zákon posloupnosti, který je, vzhledem ke stupni odkrývání podstaty, na nižší úrovni než kauzální zákon. Snaží se vyčíst budoucí běh dějin z následnosti forem, aniž ví, nebo se snaží dovědět, proč ony formy za sebou následují právě v takovém pořadí. Jediné, co se o tom dovidáme, je metaforické vyjádření o tom, že životní cyklus kultury odpovídá svými fázemi životnímu cyklu každého živého organismu (dětství, mládí, dospělost, stáří) nebo dokonce ročním obdobím.

Toto pojetí se odráží i v singulárním chápání západní, faustovské kultury, která je přes všechny Spenglerovy výhrady hlavním předmětem jeho knihy *Der Untergang des Abendlandes*. Celá rozsáhlá srovnávání cizích kulturních cyklů slouží především k objasnění životního cyklu západní kultury a pokusu předvídat její další osud. A zde přichází Spengler k názoru, že se západní kultura blíží ke svému vyústění, že dosáhla a překonala období „zimy“ a vstoupila do svého posledního stadia – stala se civilizací. I když před ní stojí ještě jisté úkoly, které Spengler nacionalisticky označuje za úkoly německého národa, je jedinou její perspektivou konečný rozklad. A protože se Spengler domnívá, že i když by po západní kultuře mohla následovat ještě nějaká další (ve svých raných dílech, hlavně v prvním svazku *Der Untergang des Abendlandes*, píše o možnosti vzniku ruského kulturního okruhu) je boj mezi přírodou a člověkem v podstatě dobo-

⁶⁷ Tamtéž, sv. I, str. 191, zdůraznil O. S.

⁶⁸ E. S. Markarjan: *O koncepcii lokalnych civilizacij*, Jerevan 1962, str. 13.

jován, je vyústěním jeho pohledu na svět opět starý evropocentrismus, proti kterému na začátku prvního svazku *Der Untergang des Abendlandes* tak energicky vystupoval; na rozdíl od tradičního evropocentrismu 19. století je však Spenglerův evropocentrismus evropocentrismem pesimistickým.

Je to pesimismus, který vyplývá z celkového tzv. „nestranného“ a „objektivního“ vidění světa: „Před nepřekonatelným rytmem posloupnosti rodů nakonec mizí vše, co bdělost vybudovala ve svých duchovních světech. V dějinách se jedná o život a jen o život, o rasu, triumf vůle k moci a ne o vítězství pravd, vynálezů nebo peněz. *Světové dějiny jsou světovým soudem*: vždycky daly právo silnějšímu plnějšmu životu, životu, který si byl více vědom sám sebe, daly mu právo na existenci, lhůstojno, zda měl před bdělostí pravdu, a vždy obětovaly pravdu a spravedlnost moci a rase a odsoudily k smrti lidi a národy, pro než byla pravda důležitější než činy a spravedlnost podstatnější než moc.“⁶⁹

Spengler tedy vidí svět, dějiny, jako cizí kosmickou sílu, která klade „mikrokosmy“ na jejich určené místo a zachází s nimi bez ohledu na jejich přání. Vidí je však, např. na rozdíl od Hegela, jako sílu slepou, jejíž činnost, stejně jako činnost jakékoli jiné přírodní síly, nemá žádný účel. Spenglerovy dějiny jsou dějinami faustovské západní civilizace, dějinami kapitalismu, který se blíží ke svému nezadržitelnému vyústění. Jsou to dějiny řádu, k němuž Spengler patří, a o němž ví, že k němu patří. Vědomí spolupatříčnosti k imperialismu vystupuje u něho v rámci celé jeho světové dějinné koncepce. Vždyť i *Der Untergang des Abendlandes* měl být především pohledem na některé problémy současné politické epochy a sám Spengler o něm říká: „Ačkoli se zabývá obecnou filosofií dějin, tvoří v hlubším smyslu komentář velké epochy, pod jejichž znamením se vytvářely vůdčí ideje.“⁷⁰

Spengler si zcela jasně uvědomuje, že jeho doba je dobou zániku kultury, za jejíhož příslušníka se právem pokládá.⁷¹ Avšak mylně, i když psychologicky pochopitelně, ztotožňuje tuto dobu s celými dějinami lidstva, s celým lidstvem. Spenglerův *Der Untergang des Abendlandes* a vůbec jeho pojetí dějin je odrazem epochy, v níž vznikaly. Epochy, ve které se dere k moci imperialismus, který je však posledním vrcholem řádu, k němuž patří, vrcholem, který se s posledním vypětím sil zvedá na prohnilé základně. Spengler dobře vystihl kritičnost této situace, vystihl i to, že epocha imperialismu je přes veškeré své hospodářské a politické úspěchy epochou konečnou. Byl však natolik rostlý se svou dobou a třídou, že nepostřehl, že v lůně kapitalistické společnosti vyrůstá už tvůrce společnosti nové. Proletariát pro něj byl pozdním výtvozem kapitalismu a měl s kapitalismem zahynout.

⁶⁹ *Der Untergang des Abendlandes*, sv. II, str. 634–635, zdůraznil O. S.

⁷⁰ Tamtéž, sv. I, str. X.

⁷¹ „Systematická filosofie je od nás nekonečně vzdálena; etická je uzavřena. *Uvnitř západního duchovního světa zůstává ještě třetí možnost, která odpovídá antickému skepticizmu*, možnost, která je naznačena dosud neznámou metodou historické morfologie. Antický skepticizmus je ahistorický, zoufá tím, že říká jednoduše ne. Západní skepticizmus musí, je-li v něm vnitřní nutnost, má-li být symbolem na-

Dalo by se říci, že svým, i když zdeformovaným, viděním rozporů kapitalistické společnosti v období imperialismu (civilizace), byl Spengler jejím kritikem. Byla to však kritika zprava, kritika, která koneckonců odmítala právě ty pozitivní prvky, které s sebou kapitalismus přinesl. Byla to kritika z „organického“, a především iracionálního, úhlu, jak dokazuje i rozbor jejich metafyzických základů.

LA BASE MÉTAPHYSIQUE DE LA CONCEPTION DU MONDE DE SPENGLER

L'article s'inspire des notes de Spengler, publiées en Allemagne fédérale dans la deuxième moitié des années soixante, qui permettent de mettre en lumière l'arrière-plan de l'œuvre appelée *Der Untergang des Abendlandes* de Spengler et de le situer dans le contexte de l'évolution de sa pensée. Spengler est parti essentiellement des positions du positivisme dans sa phase moyenne, c'est-à-dire de l'exigence d'une science rigoureusement vérifiable et universelle pour tous les domaines de la réalité. Sa métaphysique irrationnelle est le produit d'une déception et la tentative pour compenser ses insuffisances dans son effort de dépasser l'emprisme plat du positivisme, de même que les contradictions que celui-ci implique. Elle est donc secondaire à l'égard de son agnosticisme.

L'essentiel de la conception métaphysique de Spengler est l'idée de la polarité du monde (macrocosme) et de la vie (microcosme), et d'une polarité qui en découle entre l'âme, qui relie l'homme avec le macrocosme, et l'activité rationnelle et perceptive, qui est une défense contre celui-ci. Le fait que la conception métaphysique de Spengler, qui aurait pu devenir logiquement le fondement d'une théorie où l'évolution de l'humanité serait conçue en tant qu'unité, est née seulement à l'époque où la théorie pluraliste de l'histoire a déjà pris sa forme plus ou moins définitive, peut expliquer les contradictions entre différentes conceptions de l'histoire que l'on peut attester dans l'œuvre de Spengler.

Toutes les confrontations étendues des cycles culturels permettent à Spengler, en fin de compte, d'éclairer le cycle vital de la culture occidentale et l'amènent à l'essayer de prévoir son destin futur. L'aboutissement pessimiste de la conception spenglerienne reste, malgré son fond métaphysique, l'expression du fait que Spengler était, et dans une large mesure consciemment, un critique de droite de la société capitaliste de la première phase de sa crise générale.