

4.2. Oswald Spengler a „kulturní morfologie dějin“

Spenglerovo dílo ve svých základních principech jako by vyrůstalo ze současného postmoderního a multikulturního diskursu, zpochybňujícího používání neutrálního – „neživotného“ – pojmu lidstva a upřednostňujícího „živé“ kultury. Také Spengler společně s ideou lidství zavrhuje i ideu světového pokroku a kritizuje neudržitelnost a bláhovost eurocentrismu. Evropa, tedy Occident/Západ, je v jeho díle uchopen jako jedna ze světodějných kultur, již stejně jako všechny kultury nečeká nic než „přirozený“ přírodní osud – zrod, zrání, dospělost a smrt. V tomto smyslu jsou si všechny kultury, resp. civilizace naprosto rovné. S multikulturním (a postmoderním) diskursem váže Spenglerovo dílo také přesvědčení, že jednotlivé kultury nejsou schopny vzájemně si zcela porozumět a bezesbytku sdílet hodnoty a ideje, a že tedy každá kultura utváří vlastní svět hodnot, myšlení a životních stylů, jimž může plně rozumět pouze její příslušník.

Úkolem historika by podle Spenglera měl být popis a vzájemné porovnání forem (řecky *morfé*) kultur, který jedině umožní výklad „osudu“ světových dějin. Světové dějiny tady ale nejsou dějinami světa, nýbrž dějinami jednotlivých světových kultur. Neboť pro Spenglera, slovy Martina C. Putny v doslovu nedávného českého překladu knihy, *„neexistují žádné společné světové dějiny. Existují jen dějiny jednotlivých, nezávisle na sobě vznikajících, historicko-kulturních forem‘. Vztahům mezi nimi proto nelze porozumět skrze dějiny přejímání přetváření jednotlivých hodnot, nýbrž skrze analogie mezi fázemi a projevy jejich vývoje“* (Spengler 2010, s. 735).

Spenglerova biografie nepředstavuje typický příklad života německého historika v první polovině 20. století, ač ani ona nezahrnuje velké životní zvraty, neboť veškerá energie a životní dobrodružství byly vloženy do „díla“. Oswald Spengler se narodil 29. května 1880 v Blankenburgu na kraji pohoří Harz v rodině poštovního úředníka. Gymnaziální studia absolvoval na věhlasném klasickém ústavu (Franckensche Sttiftung) v Halle (an der Saale).

Svá vysokoškolská studia zasvětil v letech 1899–1904 v Halle, Mnichově a Berlíně přírodním vědám, matematice a filozofii (1904 promoval na základě práce o filozofii Hérakleita). Poté, co složil praktika a zkoušky pro výuku na vyšších školách z oborů zoologie, botanika, fyzika, chemie a matematika, se v roce 1908 stal v Hamburgu gymnaziálním profesorem matematiky, přírodních nauk a historie. V historii byl ovšem naprostým autodidaktem, ovlivněným více než vládnoucím historismem spíše kritikou soudobé historiografie od Friedricha Nietzscheho. Jinak byl celoživotně inspirován myšlenkami Johanna Wolfganga Goetha.

Gymnaziální výuku však psychicky nezvládal a v březnu 1911 požádal o bezplatnou dovolenou. Od té doby žil nejprve z malého dědictví po matce a později z úspěchu svých knih jako soukromý spisovatel a učenec na volné noze v Mnichově. Následovalo desetiletí prací na knize *Zánik Západu (Untergang des Abendlandes)* a příspěvcích do polemik, které tato provokativní publikace vyvolala (*Pessimismus?* Berlin 1922). V roce 1919 odmítl místo profesora filozofie v Göttingenu a místo toho se věnoval sžíravé kritice výmarské republiky, jejíž demokratické zřízení ostře odmítal ve spiscích *Preussentum und Sozialismus* (München 1919) a *Neubau des Deutschen Reiches* (München 1924). Spengler se pohyboval v konzervativních kruzích a spolu s nimi věřil v nezbytnost silného vůdce – diktátora, který by přivedl Německo zpět na výsluní evropské politiky. Ačkoliv se nedomníval, že by tímto diktátorem mohl být Hitler, stáhl se od roku 1925, po Hitlerově puči a jeho odsouzení, zpět do světa učenců. Vyvrcholením úvah následujících let byla kniha *Der Mensch und die Technik* (München 1931, česky 1997). Spengler byl pro výrazné konzervativní, antidemokratické a antimodernistické zaměření svých textů počítán k představitelům „konzervativní revoluce“ (např. Arthur Moeller van den Bruck, Ernst Jünger, Thomas Mann). Kromě politických spisků (vydaných ve výboru v roce 1932) se kontinuálně věnoval také literární tvorbě. Již před první světovou válkou pracoval na románech, povídkách (*Der Sieger* z roku 1910, publikovaná 1924) nebo zamýšlených projektech dramát (*Tibérius, Ahasver, Caesar, Ježíš*), z nichž ovšem bylo dokončeno a v roce 1928 uvedeno pouze operní libreto *Dianina svatba*.

Po nacionálněsocialistickém uchopení moci v Německu počátkem léta 1933 podruhé (i ze zdravotních důvodů) odmítl vstoupit jako profesor na univerzitní půdu (tentokrát mu nejprve univerzita v Lipsku nabízela i vedení Ústavu kulturních a obecných dějin, pak o něj stála i marburská univerzita), a přestože se setkal v Beyeruthu osobně s Hitlerem, ve svém

spisu *Jahre der Entscheidung. Deutschland und die Weltgeschichtliche Entwicklung* (München 1933) se z velké části od Hitlera distancuje a místo něj adoruje fašistického vůdce Mussoliniho jako prototyp nového Caesara. Přesto i on hovoří o přicházejícím věku, v němž bude naplněn pruský socialismus, vytvořeno Imperium Germanicum završující věk západní kultury, podobně jako Imperium Romanum završovalo dějiny antiky, a očekává válku bílé rasy s rasami barevnými. Nacistická cenzura knihu sice nezakázala, publikace byla ale vystavena tvrdým útokům nacionálněsocialistické publicistiky kvůli údajnému nihilismu a antinacismu. Později byl režimem spíše ignorován, ovšem po Röhmově puči byl dokonce vybízen k emigraci. Zemřel v Mnichově v květnu 1936. Pohřben byl s exemplářem Goethova *Fausta* a Nietzscheho knihou *Tak pravil Zarathustra*.

Zánik Západu (Untergang des Abendlandes)

Kniha *Zánik Západu* vyšla ve dvou časově oddělených svazcích. První vyšel v dubnu 1918 a předmluva k němu zrcadlí nadšení z dosavadních válečných úspěchů Německa („*přání, aby tato kniha mohla ne zcela nedůstojně stát vedle vojenských výkonů Německa*“). Druhý svazek byl publikován tři roky po porážce a Spengler hovoří o „*bouři a zmatcích oněch let*“, jež by měla zrodit novou německou filozofii. Ta – jak Spengler věří – bude pochopena budoucí generací, „*jež se k tomuto porozumění narodí*“. Vznik koncepce knihy se ale datuje již do předválečné doby, do let 1911–1912, konkrétně do období mezinárodní politické izolace Německa po druhé marocké (agadirské) krizi v červenci 1911, kdy Německo stálo na pokraji konfliktu s Francií a Velkou Británií. Z pohledu Německa neblahé vyznění této krize (Francii bylo přiznáno právo udělat si z poslední nerozdělené africké země vlastní protektorát) bylo pro konzervativní kruhy známkou úpadku německého vlivu.

Původní název knihy měl být údajně úplně odlišný (*Konservativ und liberal*), ovšem snad na doporučení redaktorů nakladatelství byl nakonec zvolen atraktivnější titul *Untergang des Abendlandes*. Spengler se počátkem dvacátých let, kdy dokončoval druhý svazek, údajně vyjádřil, že místo „*Untergang*“ (zánik) by raději zvolil slovo „*Vollendung*“ (naplnění) (Kořakowski 1981, s. 39).

Spenglerovou silou je množství myšlenek a překvapujících tvrzení, slabinou přesvědčivost důkazů. Jeho metoda je více intuitivní než diskursivní, jeho styl spíše poetický než prozaický.

Autor se mnohokrát opakuje a stále se vrací ke stejným motivům, jako by cykličnost dějinné filozofie pronikla i do autorova stylu. Ve Spenglerově „rozsáhlé práci by bylo možné převést nekonečné pasáže podivných vizí na několik málo věcných odstavců, aniž by se obsahově cokoliv změnilo“ (Horyna 2008) Podobně se vyjádřil i Spenglerův první český kritik v polovině dvacátých let 20. století, historik Josef Šusta, který ovšem neupíral Spenglerovu textu sugestivnost: „[...] a není pochybnosti, že dedukce jeho jsou s to, aby mocně působily na čtenáře, a to nejen na čtenáře laika. I odborník podléhá chvíli co chvíli při četbě jeho knihy *suggesci*, která vyznačuje ze spousty různotvaré látky, snesené se všech kruhů lidského vědění s nemalou rafinová? ností spisovatelskou a s dokonalým uměním, zahrocovati každý detail ke konečnému cíli. Spengler má nepochybnou přednost tu, že ač velmi často opakuje některá tvrzení a vývody znova a znova, takže kniha jeho tím vzrostla nad míru přesně nutnou, přece téměř nikdy nepouští čtenáře ze svých rukou a dovede naň přenášeti svůj vášnivý zájem a hlubokou víru v pravdivost obhajované these. V knize jest tolik důkazů bystrého a útočného ducha, že se k ní vracíme znova, i když jsme ji odložili, byvše znechuceni některou zjevnou absurdností, přednášenou s prorockým pathosem. Doléhavý půvab ten jest nám ovšem setřásti, jakmile se postavíme vůči dílu v postoj nepředpojatého kritika, a máme vážně uvažovati o vědeckém podkladu Spenglerových teorií a jejich opravdové nosnosti. Neboť tu se nám sřítí velikolepá budova ta velmi rychle v hromadu trosek, ať již ji oklepáme s té nebo oné strany. Téměř všude se nám ukáže zjevná nespolehlivost hlavních oper i podružného zdiva.“ (Šusta 1924, s. 18)

Spenglerovo dílo je výrazem onoho dlouhodobého znejistění bohaté „západní“ společnosti, obávající se o vlastní zdárnou budoucnost. Svůj strach uchopují proroci konce západního blahobytu často prostřednictvím kulturního paradigmatu, historického souboje civilizací nebo kultur, nebo svým bohatým společenstvem zvěstují hrozbu kulturního zániku. Spengler vrátil do historiografie myšlenku cyklické dynamiky dějinného vývoje, ačkoliv cykličnost v kultuře uchovává jistou jedinečnost. Je pozoruhodné, že Spenglerova kniha byla koncipována právě před sto lety, v době vrcholící první fáze globalizování světa.

Spengler viděl v termínu *Abendland* nikoliv Západ jako Evropu či západní civilizaci („*Westliche Zivilisation*“), ve vztahu k nimž je pojem Západu často používán. Spenglerův pojem Západu nesouzní ani s původním – klasickým – významem pojmu, který hovořil o

antice jako o zrodu a dědictví západní kultury. Spengler v pojmu Západ viděl naopak pravý protipól antiky.

Původní pojem z doby římské antiky a středověku byl vázán vždy na svůj protipól, *occidens versus orientis*. V podstatě tak pojem odpovídal řeckým pojmům *hesperia* a *anatole*, resp. *europe* a *asie*. Také německý výraz *Abendland* je svázán s protipólem, s Lutherem používaným, analogicky dotvořeným výrazem *Morgenland*, aby bylo možné podobně jako v řečtině a latině pojmenovat dva korelující a vzájemně si konkurující kulturní systémy (Koktanek 1979, s. 1253). Spengler ale pojem Západu omezil časově na „civilizaci“ existující od roku 900 do současnosti a nacházející se v geografické oblasti mezi řekami Ebreem a Vislou. Tak jej oddělil časově od antiky jako „našeho“ předchůdce a prostorově jej odtrhl/izoloval od Morgenlandu (Východu) jako „našeho“ kontrapunktu.

Dějiny a analogická metoda

Úkol, který si Spengler uložil, je nepochybně pozoruhodný. Spengler programově nechce být faktografickým, antikvářským historikem, na němž Friedrich Nietzsche neponechal nit suchou, protože ten prý nedokázal více než osvětlovat mrtvou minulost: Spengler chce jako historik mnohem více: „*určit dopředu chod dějin*“ jedné ze světových kultur, konkrétně „*kultury západoevropsko-americké, a to ve stádiích, jimiž ještě neprošla*“ (Spengler 2011, s. 17). Domnívá se, že konečně našel způsob, jak „*může nějaká kultura předvídat, jakou cestu si pro ni osud zvolil*“ (Spengler 2011, s. 139). Zatímco způsob tázání a živý přístup k historii našel u Nietzscheho, vzorem pro vlastní metodu dějin se mu stala Goethova morfologie přírody.

Metodou tohoto ne snad přímo vizionáře, ale „morfologa“ světových dějin je „analogie“, jež je jedinou cestou vedoucí k „*porozumění živým formám*“ (oproti poznání mrtvých forem cestou matematického zákona). Spengler analogii vztáhl k jednotlivým – jak říká – „*vysokým kulturám*“. Analogie pomáhá odhalovat základní rysy dějinného osudu, které prý lze odhadnout z různých entit přírodního a dějinného řádu. Není možné kultury a civilizace uchopit jako živé organismy, jež mají v základu „*obecné historické praformy*“? Neplatí i pro ně životní rytmus organismů od zrození, přes mládí a dospělost ke stáří? Neplatí pro ně rytmus života rostlin od vyrašení, vzrůstu, rozkvětu k dozrání, opadání a ovadnutí?

Nebylo by možno právě z pozitivního přitakání této myšlenky poznat, jaká budoucnost čeká na „západní“ kulturu? „*Obrovské dějiny čínské či antické kultury jsou morfologicky přesným protějškem malých dějin jednotlivého člověka, zvířete, stromu nebo květiny,*“ odpověděl Spengler (Spengler 2011, s. 102).

Z představy systematizovaného použití analogie vyrostla Spenglerovi „*idea morfologie světových dějin*“, která chce uchopit historii nikoliv jako to, co je, co se stalo, ale jako to, co je živé a vzniká. Tradiční historická práce „pragmatického“ historika, který události „*odehrávající se na povrchu dne*“ pořádá podle příčin a následků a sleduje a vykládá v jejich rozumově uchopitelné souvislosti a v historickém kontextu, je podle Spenglera jen „zakuklenou“ přírodovědou. Avšak podstatou dějin není souslednost příčin a následků, ale něco jiného – osud či logika času.

„*Že mimo nutnosti příčiny a účinku – chtěl bych je nazvat logikou prostoru – v životě existuje ještě také organická nutnost osudu, logika času – jež je faktem nejhlubší vnitřní jistoty, faktem, který [...] v protikladu k přírodě vytváří podstatu a jádro veškerých dějin, který je nepřístupný formám [přírodovědného] poznání [...], [protože] to ještě neproniklo do oblasti teoretického formulování*“ (Spengler 2011, s. 20–21).

Po Goethově vzoru studia osudu přírody chce proto Spengler rozvinout „*z plnosti všech jednotlivostí [...] řeč forem lidských dějin, jejich periodickou strukturu, jejich organickou logiku*“ (Spengler 2011, s. 34).

Spenglerova kniha má tak být pokusem založit novou vědeckou – první – metodu. Jako jsou matematika a kauzalita principem přírodní skutečnosti, jsou podle něj chronologie a idea osudu principem historického uspořádání jevů. Obě uspořádání dohromady, byť každé zvlášť, zahrnují celý svět. „*Jiné je jen oko,*“ dodává Spengler, „*v němž a skrze něž se tento svět uskutečňuje*“ (Spengler 2011, s. 21).

Světové dějiny nejsou dějinami lidstva

Spenglerovým záměrem je napsat světové dějiny, avšak ne jako dějiny „lidstva“. Lidstvo nemá v Spenglerově myšlení žádný cíl, žádnou ideu. Jako každý jiný biologický druh – např. motýl nebo orchidea, říká Spengler – ani nemůže mít. Lidstvo je biologická forma a ta nikam směřovat nemůže, z hlediska historie je Spenglerovi lidstvo prázdným pojmem, protože patří

do světa přírody. Na rozdíl od kultury, která je formou dějinného člověka. Je to otázka obrazů života, jak by řekl Spengler, v podstatě se jedná o problém klasifikace a rozlišení mezi pojmovým světem přírodovědy a světových dějin. Každý z nich vytváří svůj obraz světa a je nepřipustné, aby byly směřovány. Je to kultura, která náleží ke světovým dějinám. „*Kultura je prafenomén všech minulých i budoucích světových dějin.*“ „*Světové dějiny jsou jejich [tedy kultur] celkovou biografií. [...] V osudu jednotlivých, po sobě následujících, vedle sebe vyrůstajících kultur, které se dotýkají, zastíňují, vytěšňují, se vyčerpává obsah všech lidských dějin*“ (Spengler 2011, s. 102).

Odmítnutí dějinného eurocentrismu

Horizont dosahu a působení evropského člověka se od objevení Ameriky, obeplutí světa a objevitelských výprav minulých staletí a následného vytváření koloniálních říší téměř na všech kontinentech nebývale rozšířil do celosvětové globální perspektivy. Spengler je dobrým pozorovatelem a ví, že „*dnes myslíme ve světadílech*“ (Spengler 2011, s. 8). Avšak historikové podle něj zaspali svou dobu. Jak ironicky vyjádřil níže, jejich koncepce historie je stále prostorově uzavřena v kontinentu Evropa, přesněji v jeho střední, západní a jihozápadní části: „*Krajina západní Evropy zde tvoří klidný pól [...] – není známo proč, není-li důvodem to, že my, průvodci tohoto obrazu dějin, jsme doma právě zde – kolem něhož se točí tisíciletí nejmocnějších dějin a obrovské kultury, ve vsí skromnosti usídlené v dáli. To je planetární systém nanejvýš svérázného vynálezu. Jedna jednotlivá krajina se zvolí za přirozený střed historického systému. Zde je ústřední slunce. Odsud všechny události dějin získávají své pravé světlo. Odsud se perspektivisticky vyměřuje jejich význam. Ve skutečnosti však zde mluví marnivost západoevropského člověka, nebrzděná žádnou skepsí, marnivost, v jejímž duchu se odvíjí fantom ‚světových dějin‘. Této marnivosti vděčíme za obrovský optický klam, který se nám už dávno stal zvykem a podle něhož se do dáli epizodicky smrsknou dějiny tisíciletí jako Číny a Egypta, zatímco v blízkosti vlastního stanoviště se od dob Luthera a zvláště Napoleona strašidelně nadýmají desetiletí. Víme, že mrak jen zdánlivě putuje tím pomaleji, čím je výš, a vlak se ve vzdálené krajině jen zdánlivě plazí, ale věříme, že tempo raných indických, babylónských, egyptských dějin bylo skutečně pomalejší než naše nejmladší minulost*“ (Spengler 2011, s. 28).

Spengler odmítá uznat univerzalitu hodnot člověka kultury Západu, přičemž jeho rétorika se nemálo podobá té, již volí představitelé multikulturní teorie: *„Co nám mohou znamenat pojmy a perspektivy, jež vystupují s nárokem na univerzální platnost, jejichž horizont však nepřesahuje duchovní atmosféru západoevropského člověka?“*

Ale to ještě není úplná podstata Spenglerovy kritiky. Významnou součástí šířavé kritiky eurocentrismu je také opovržlivé odvržení ideje pokroku. Evropští historikové byli stále ve vleku lineární pokrokové filozofie dějin, jež je poplatná *„magickému cítění světa, jež nejprve vystoupilo v perském a židovském náboženství a v pokřesťanských východních náboženstvích, především v gnostických systémech se zformovalo do světových dějin“* (Spengler 2011, s. 28). Manifestuje se v chronologickém členění dějin na starověk – středověk – novověk, které se Spenglerovi jeví jako *„neuvěřitelně ubohé a nesmyslné schéma“*. Celá tato trojiční dějinná koncepce, již jako první rozvinul v mystické podobě Joachim da Fiore a podle níž měla v „novém věku“ nastoupit poslední, „definitivní“ a vše završující epocha dějin, jakási „třetí říše“, je neudržitelná, přestože ji ve své sekularizované, racionální podobě převzala historická věda v koncepci pokroku, nikdy neukončeného vývoje, neseného stálým zdokonalováním. Přitom je jedno, zda byl tento pokrok konstatován u obrazového umění nebo techniky. Podle Spenglera je zásadní průběh, nikoliv jeho cíl, jak připomíná pomocí Goethova citátu: *„[...] v životě jde zjevně o život, a ne o jeho výsledek [...]“* (Spengler 2011, s. 27–29).

Eurocentrická perspektiva dějin připomíná Spenglerovi ptolemaiovskou teorii pohybu slunce a nebeských těles kolem planety Země. Svě vlastní úsilí pak nadmíru sebevědomě přirovnal k paradigmatické heliocentrické teorii a považuje je *„za kopernikánský objev v oblasti historie“*, protože *„antika a Západ vedle Indie, Babylónu, Číny, Egypta, arabské a mexické kultury [...] zaujmou místo, jež nebude žádným způsobem upřednostňováno“* (Spengler 2011, s. 28).

Kultura

Není-li ovšem žádný cíl, účel v lidských dějinách, znamená to, že kultury samy mají nějaký vyšší vnější účel? Jinými slovy, existuje nějaký vnější smysl dějin dané kultury? Nikoliv, kultury nejsou více ani méně než ostatní životní formy, ač jsou životními formami nejvyššího

stupně. Spengler je ve své podstatě hluboký romantik: kultury jsou mu živé organismy, které stejně jako třeba květiny rostou bez vnějšího účelu. Avšak každá má vlastní vnitřní účel. Veškerá možnost jejich dějinného osudu, jejich uskutečňující se charakter jsou obsaženy v ideji neboli duši kultury. Idea/duše se odlišuje od aktuálního smyslového jevu kultury. Ale morfologovi dějin jsou duše kultury a její charakter odhalitelné již v samém zárodku, v okamžiku zrodu kultury, a může tedy předpovědět i její budoucnost. Kultura je k charakteru svého osudu předurčena, neboť „*žádné kultuře není ponecháno na vůli, aby si vybrala cestu a postoj svého myšlení [...]*“ (Spengler 2011, s. 139). Každý jednotlivý člověk má v rámci své kultury splnit jasný úkol: dopomáhat svým životem, myšlením a dílem, náboženstvím, etikou a vědou k tomu, aby kultura naplnila svůj osudový tvar a vyjevila svou podobu. Každý jedinec je buňkou, orgánem a funkcí kultury, všichni její členové a jejich veškeré snažení, výtvoř, ideály a sny dohromady utvářejí tělo kultury. Každý politický, sociální, umělecký, vědecký nebo etický fenomén, myšlenka i čin jsou vázány na konkrétní charakter kulturní duše.

Spengler proto neusiluje odhalit to, co fakta o sobě a pro sebe v dané době znamenala, ale to, „*co [nám] svým jevem znamenají, naznačují*“. Jeho kritika míří proti způsobu práce historiků, kteří se domnívají, že je dostatečné, když pouhou „ilustrací“ různými náboženskými, politickými, kulturními a hospodářskými jevy vystihnou smysl nějaké doby. „*Zapomínají však na to rozhodné – totiž rozhodující, nakolik je to výrazem, znakem, formotvornou duší viditelných dějin. Ještě jsem nenašel nikoho, kdo by se vážně oddal studiu morfologické příbuznosti, která vnitřně spojuje řeč forem všech kulturních oblastí [...]*“ (Spengler 2011, s. 20). Podle Spenglera je totiž v každé době vnitřní podobností propojena jedna oblast sociálního života s jinou – podoba politického řádu, forma a styl uměleckých artefaktů i vědecká paradigmat – a všechny vyjadřují z určitého pohledu jen symbolický výraz jednotné vnitřní struktury té doby, nebo přesněji daného stádia kultury. Představa o pevné vnitřní spojitosti jevů daného kulturního stádia se mu jeví být základem vynikající metody umožňující rekonstruovat či domyslet obraz epochy určité kultury jen z několika nesouvislých dochovaných artefaktů nejrůznějšího druhu (např. z umělecké řeči vyčíst soudobou státní formu nebo z matematických forem podobu dobového hospodářství).

Taková metoda historického vhledu je možná pouze díky tomu, že Spengler pracuje s myšlenkou o úplné analogičnosti a paralelnosti dějin kultur, když „rekonstruuje“ podivuhodný rytmus životních cyklů vysokých kultur.

Všechny kultury jsou si rovné, mají týž životní rytmus – řečeno se Spenglerem *takt a tempo* – a stejnou životnost tisíce let. „Každá kultura, každé rané období, každý vzestup a úpadek, každý jejich vnitřně nutný stupeň a perioda mají jednu určitou, stále stejnou dobu trvání, která se stále opakuje s důrazem symbolu“ (Spengler 2011, s. 106). Historické jevy přitom jako historické stupně probíhají v kulturách relativně současně. Neznamená to, že se udají v různých kulturách historické jevy, které „mají přesně si odpovídající význam“, v jeden současný okamžik z hlediska nějaké jediné univerzální časové linie bytí od vzniku vesmíru/světa. Ale odehrávají se současně v určité fázi „života“ kultury. Spengler chce dokázat, „že bez výjimky všechny velké výtvořky a formy náboženství, umění, politiky, hospodářství, vědy ve všech kulturách současně vznikají, dovršují se, vyhasínají; že vnitřní struktura jedné kultury vesměs odpovídá vnitřní struktura všech ostatních; že neexistuje jediný jev o hlubokém fyziologickém významu v dějinném obraze jedné kultury, k němuž by nebylo možno najít protějšek v ostatních kulturách, a sice v přísně charakteristické formě a na zcela určitém místě“ (Spengler 2011, s. 108).

„Bylo ukázáno, jak vývoj antické a západní matematiky probíhá v plné kongruenci. Pythágorás a Descartes, Archytás a Laplace, Archimédés a Gauss by tedy zde mohli být označeni za současné. Současně probíhá vznik ionského stylu a baroka. Polygnótos a Rembrandt, Polykleitos a Bach jsou současníci. Současně se ve všech kulturách jeví reformace, puritanismus, především obrát k civilizaci. V antice nese tato epocha jména Filipa a Alexandra, na Západě nastupuje současná událost v podobě Revoluce a Napoleona. Současně se budují Alexandrie, Bagdád a Washington; současná se jeví antická mince a naše podvojně účetnictví, první tyrannis a fronda, Augustus a Š'Chuang-ti, Hannibal a světová válka“ (Spengler 2011, s. 108).

Vysoké kultury versus primitivní kultury

Spengler neví, kolik kultur uvedla „prahmota lidstva“ (Šusta 1924, s. 10) v život, dokázal však v dějinách světa rozlišit osm vysokých kultur, které se dokázaly vymanit z nedějinného stádia a vstoupily do dynamiky kulturního života, jež přináší výjimečné kulturní výtvořky a vynálezy: indická, babylónská, čínská, egyptská, arabská, mexická, klasická a západní. Jakkoliv Rusko se v rámci tohoto výčtu neobjevuje, Spengler vidí, že v Rusku vznikají zárodky nové kultury, jež nahradí odumírající kulturu Západu (Šusta 1924, s. 18). Jako svůj veliký objev

představil Spengler kulturu, kterou s určitými rozpaky označil jako arabskou, ale pro niž její charakter používá hojně také označení magická. Je to kultura monoteistických náboženství na Předním východě, jež vzniká v době Ježíše Krista, rozvíjí se v křesťanství prvních století, v byzantské říši nalézá svou jednu silnou větev [jíž se autor ale mnoho nevěnuje], aby svého rozkvětu nalezla také ve druhé větvi, v muslimském arabském probuzení od časů Mohamada, v kalifátu a své stáří prožila ve formě sultanátu seldžuckých Turků.

Vzájemné vztahy mezi kulturami

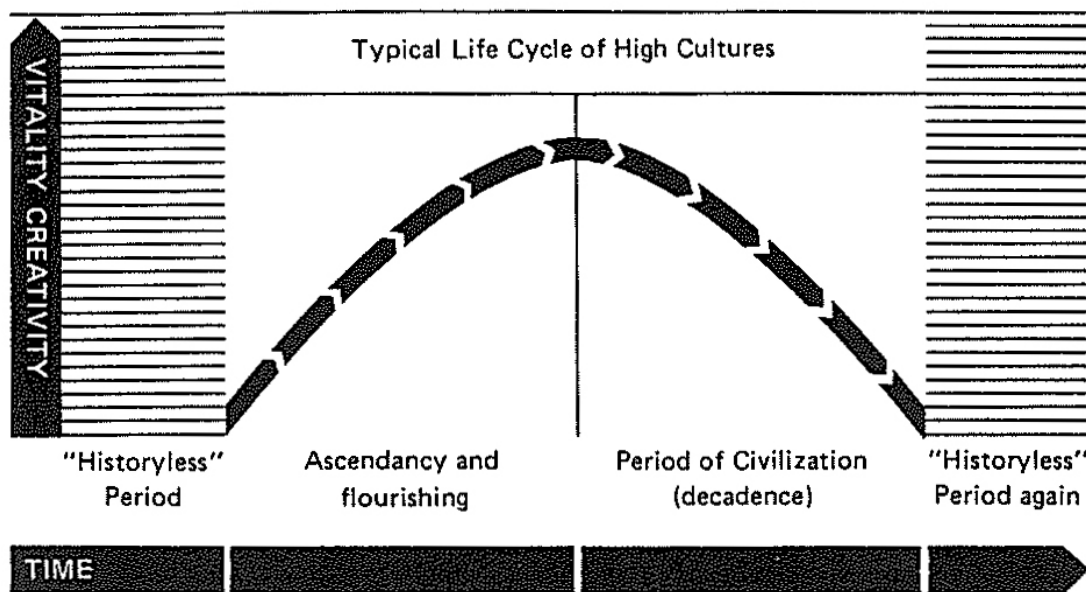
Kultury jsou do svého vnitřního účelu uzavřené organismy. Mezi jednotlivými kulturami není možný přechod, kontinuita v nástupnictví, není možná ani komunikace jakéhokoliv druhu, takže nic nelze přenášet z jedné kultury do druhé, ani z předchozí do následné, ani v rámci kultur současných. Mezi kulturami panuje vzájemné neporozumění. Není možné žádné opravdové ovlivnění, přejímání, pokračování, ba ani renesance (Koktanek 1968, s. 154). Pokud už dochází k „ovlivnění“, pak jde vždy pouze o imitaci, v níž je ovšem původní napodobovaný podnět zformován podle vnitřního vrozeného potenciálu napodobující kultury. Výsledkem je tak něco naprosto odlišného.

Kultura a civilizace

Pojem kultura ovšem Spengler používá ve dvojitým významu. První je význam kultury jako živého organismu a nejvyšší organické životní formy, jemuž jsme se věnovali dosud. Druhý význam je mnohem užší: výrazem kultura označuje jednu část života této „nejvyšší organické životní formy“. Kultura je postavena vedle pojmu civilizace. Zatímco kultura je obdobím zrodu, růstu a zrání, civilizace je obdobím stáří a stagnace, výrazem doznívání životního cyklu kultury. Civilizace je chápána jako „organicko-logický důsledek, jako dovršení a východisko nějaké kultury“ (Spengler 2011, s. 39). České slovo *východisko* je zde ovšem trochu zavádějící, protože konotuje pozitivní otevřenost do budoucna; lépe by snad odpovídalo slovní spojení *východ z nějaké kultury* ve smyslu vyprchání nebo zániku, a to s ohledem na německý originál: „[...] als organisch-logische Folge, als Vollendung und Ausgang“ (Spenger 1978, s. 43). Civilizace je posledním a nejmělejším stavem kultury před jejím zánikem, je

formou „pozdní a bez budoucnosti“, je „nevyhnutelným osudem kultury. Civilizace jsou [...] jistým závěrem; následují po vznikaní jako to vzniklé, po životě jako smrt, po vývoji jako strnulost, po venkově a duševním zdraví, jak je ukazují dórský a gotický styl, jako duchovní stařectví, jako kamenné, zkamenělé světové město. Jsou neodvolatelně jistým koncem, ale s tou nejnějnější nutností byly dosahovány stále znovu“ (Spengler 2011, s. 39–41).

Když kultura všechny své vnitřní hodnoty vysloví v náboženství, filozofii, vědě a umění, nastoupí stádium civilizace, která již nemá pravou tvůrčí schopnost, ale současně dokáže uspořádat vnější řád hospodářství, techniky a politiky a ve formě imperialismu se udržet ještě po mnoho staletí. „Zánik kultury označuje pouze konec jejich vnitřně tvořivých možností“ (Koktanek 1968, s. 142).



Schématické znázornění kulturního cyklu podle Spenglera převzaté z knihy Breisach, Ernst: *Historiography*. Chicago – London 1994, s. 398.

Hluboký Spenglerův konzervatismus vidí stádium civilizace přicházet tehdy, jakmile upadá venkov a objevují se tři nebo čtyři obří světová velkoměsta, do nichž se přesune veškerá zbývající kulturní dynamika („jež do sebe nasála všechnen obsah dějin“), zatímco dříve

kvetoucí zbytek země se stává kulturně sesychající provincií s jediným úkolem: nasytit velkoměsta. Obyvatelstvo velkoměst také již není národem srostlým s vlastnictvím půdy, nýbrž beztvarou masou lidí bez tradice a pevného hodnotového ukotvení. Jeho výrazem není rolník a jeho nejvyšší formou venkovská šlechta, ale „člověk faktů, ireligiozní, inteligentní, neplodný, s hlubokým odporem vůči rolnictvu“ (Spengler 2011, s. 40). Náboženství, metafyzika jako výrazy duše kultury jsou nahrazeny civilizační ireligiozitou, ateismem, nihilismem, agnosticismem a relativismem. Velké filozofické systémy Platóna a Kanta jsou rozředěny helenistickým humanismem a moderním socialismem. Umění ztrácí schopnost vytvořit opravdu nové hodnoty, stává se obchodním artiklem, je konzumováno s poučeným údivem historie umění, je dobou dekadence atd. Peníze pak se stávají hlavním motivačním principem lidské aktivity a v rámci civilizace pronikají celou strukturou zanikající kultury. Protože člověk kultury – kultivovaný člověk – se obrací k nitru a civilizovaný člověk naopak k vnějšku. Člověka žijícího v éře světových velkoměst přepadají démonické expanzivní touhy, a imperialismus je tedy typickým symbolem konce kultury. „*Imperialismus je čistá civilizace*“ (Spengler 2011, s. 43).

Antická kultura začala „zapadat“, jakmile se změnila v helénismus, respektive helénskou civilizaci, jež ovlivnila veškerý kulturní prostor Středomoří. Řím porazil Kartágo a v prostoru helénské civilizace založil římské impérium. Římanství je přísně věčné, negeniální, barbarské, disciplinované, praktické. Je v podstatě stejné jako protestantské prušáctví. Osud Řeků a Římanů je klíčem k porozumění naší budoucnosti. V jejich osudu se rýsuje i osud Západu. Analogicky proto západní kultura nyní vstupuje do fáze civilizace. Podle Spenglerových úvah z období před první světovou válkou nyní nastane veliký souboj mezi námořní mocností Velké Británie a prusko-německou kontinentální mocností o nadvládu nad touto civilizovanou kulturou. Napoleon odpovídá v historické analogii Alexandru Velikému a první století helénismu 19. století. Německo-francouzskou válku z let 1870–1871 přirovnává Spengler k první punské válce. Spenglerova doba, již podle pozdějších přepracování spisu zosobnila první světová válka, je dobou analogickou k druhé punské válce. Podle Spenglera tak západní civilizace vstoupila do období obrovských bojů, v nichž se dnes nacházíme. „*Je to přechod od napoleonismu k caesarismu, obecný vývojový stupeň o rozsahu minimálně dvou staletí, který Spengler chce prokázat ve všech kulturách. Číňané jej nazývají čan-kuo, doba válčících států (480–230 př. K., v antice zhruba 300 až 50 př. K.)*“ (Spengler 2011, s. 620).

V průběhu těchto obrovských bojů o celý „svět“ dojde k urychlenému odbourávání prastarých politických forem (jež formálně mohou zůstat zachovány) a nastoupí caesarismus, způsob vlády, který bude postaven pouze na osobní moci samovládce. A to podle Spenglera bude „*návrat ze světa dokonalých forem do primitivnosti, do [světa] kosmicko-nedějinného*“ (Spengler 2011, s. 630). Je to poslední stádium posledního stádia, jímž se zcivilizovaná kultura vrací ke svému počátku, do kosmických „nedějin“.

„Věčně kosmický takt definitivně překonal duchovní pnutí několika staletí. V podobě demokracie triumfovaly peníze. Byla doba, kdy jedině či téměř jedině peníze dělaly politiku. Jakmile však zničily staré řády kultury, vynořuje se z chaosu nová, přemocná veličina sahající až do prázkladu všeho vznikání: lidé caesarského rázu. Na nich všemocnost peněz zaniká. Caesarská doba znamená, a to v každé kultuře, konec politiky ducha a peněz. Mocnosti krve, samorostlé pudy všeho života, nezlomná tělesná síla opět nastupují svou starou vládu. Čistě a nevyvratitelně vyniká rasa: úspěch nejsilnějšího a zbytek jako kořist. Zachvacuje režim světa a říše knih a problémů ustrne nebo se propadne do zapomnění. Od nynějška jsou opět možné hrdinské osudy ve stylu pravěku, které pro vědomí nejsou zahaleny kauzalitami. Už není žádný vnitřní rozdíl mezi životem Septima Severa a Galliena nebo Alaricha a Odoakera. Ramses a Traianus, Wu-ťi patří do jednotvárného vzestupu a poklesu časoprostoru bez dějin“ (Spengler 2011, s. 630).

Faustovská kultura Západu

Každou vysokou kulturu lze podle Spenglera zobrazit v několika charakteristických rysech či myšlenkových postojích, které vyjadřují vlastního ducha kultury, její vrozený potenciál. Spengler tak ovšem činí pouze v případě kultur antické, arabské a západní. Antická, tedy řecko-římská kultura, je kulturou apollónskou, kterou údajně charakterizuje státnost života, uzavřenost v přítomném bytí a naprostý nezájem řeckého člověka o historicitu života, jež se odehrává v uzavřeném kosmu. Arabská kultura je kulturou magickou, protože od sebe dualisticky odděluje dva odlišné světy, pozemský a nebeský, a člověk je tajuplně vržen do světa pozemského. Západní kultura je oproti tomu faustovská, neboť jejím principem je dynamičnost v hledání nekonečnosti, objevitelská touha, rozpínavost, život v dějinném čase a prostoru, který je proměnlivý, a vůle k moci.

Nejvíce prostoru Spengler věnuje přirozeně vylíčení faustovské kultury Západu. My si ji představíme v geniální zkratce Josefa Šusty, kterému se na poměrně malém prostoru podařilo velmi dobře shrnout její základní rysy vylíčené na různých stránkách Spenglerovy obsáhlé knihy:

„Ale v téže chvíli, právě v době, kdy všecko křesťanské ovzduší bylo plno trudných předtuch a přístrachů blížícího se tisíciletí, rodí se na západě, v kraji mezi Labem a španělským Tajem, zase nová kultura, která sice přejímá více než kterákoliv jiná zásobu mrtvého inventáře z předchozí, apollonské a magické vzdělanosti, ale přece má zcela svéráznou duši a osudem svým jest zcela jinak usměřněna.

Spengler zove tuto její duši duši faustovskou a tvrdí, že jejím základním symbolem jest žíznivá touha po rozletu do nekonečnosti prostoru a po neobmezených perspektivách, provázená dravou dynamikou vůle k moci. On věří, že zrození její jest položití do chvíle, kdy z pestré směsice provinciálních a germánských živlů se začaly vyvíjeti fysiognomicky určitější jednotky národa francouzského, anglického, italského a německého. Tehdy, kdy se v románském stavebnictví rodí nový veliký sloh, zdůrazňující zejména nový motiv fasády, kdy klunijští mniši proměňují zestárlé křesťanství magické v nový útvar církve západní, tehdy nastává drsné jaro západní kultury se svou zázračnou tvořivostí, zjevnou stejně v písni Rolandově jako v útočném básnictví provençálském, v novém duchu rytířském i v citové roznícenosti legend západních. Tehdy teprve a nikoliv již v germánském pravěku, vzniká také nordická Walhalla se svými bohy tak odchylnými i od Olympu i od magických představ arabské kultury. Edda nám ukazuje zároveň zcela nové pojetí světa, imaginujíc svými verši již oblačnou nesmírnost prostoru a oživujíc mlžiny atmosféry tisícem záhadných bytostí. Faustovská duše západu nespokojuje se jako duše antická určitostí tvarů oblitých slunečním svitem. Symbolem jejím není uzavřený, plastický tvar cypřiše a pinie, nýbrž velikáni severského lesa, rozhazující do oblak rozeklané větvoří, jejichž posvátné kouzlo pak opakuje v kameni přišeřelá kathedrála gotická. Noc, jež odtělesňuje všechny tvary, a samota, jež probouzí vnitřní hlasy, přestávají býti nepřitelem člověku. Z Wolframova Parcivala i z lyriky dvorské mluví k nám probuzení nového, zcela svérázného pochopení života duchovního, cizí dobám předchozím, stejně jako jest podstata dynastického státu středověkého, stavovsky pevně učeného a silného vírou v právo tradice, pravým protikladem nehistorické, demokratickými záchvěvy dne otřásané poliš a středověký rým protikladem antické časomíry.

Z heroického varu mládí západní duše faustovská pak zraje znenáhla v mužný věk prvních zápasů intelektuálních, jejichž jevištěm jsou především města sytým životem kypící, jako vlast Dantova, Florencie, nebo metropole scholastiky Paříž a Bologna. Úcta k tradici, význačný rys západní duše, stejnou měrou historicky nadané, jako byla nehistorická duše antická, vede ovšem k tomu, že středověký člověk se zatěžuje příliš mrtvým dědictvím kultur vyhaslých a jest nucen přehodnocovati je se sterou bolestí ve svůj vlastní, potřebám a mohoucnostem faustovské duše přiměřený majetek. Obdiv nad bohatstvím antiky vede jej při tom k nejednomu bludnému kroku a zejména k velikému omylu dějinnému, kterým se Spenglerovi jeví renaissance; v ní gotický člověk zatoužil mocně po tom, aby se vžil úplně do odkazu kultury apollonské, ač byla vskutku ve všem jemu cizí a takřka rubem jeho vlastní bytosti. Ale ani tento omyl, tento úsilný rozběh k něčemu, co osudový řád vnitřní možnosti činil zcela nedosažitelným, nemohl zadržeti zákonného vývoje faustovské duše. V baroku dosahuje západní člověk přes to nejvyšší vyspělosti. To co mu bylo dotud temným tušením a instinktivním sklonem, schopnost pronikati do nekonečnosti prostoru hlubokou perspektivou a přemáhati plošnost zrakového vjemu, která obraz v západním umění malířském tak záhy odlišila od antického lineárního freska i od východní arabesky, nalézá nyní v nové vědě fyzikální 17. věku dovršení intelektuálně-racionalistické.

Dokonalé proražení uzavřené sféry světové názorem kosmickým, úchvatné vyjádření nekonečnosti všehomíra a sestrojení jeho obrazu v duchu přísné zákonitosti Newtonovy, jež dovede místo konkrétní prostorovosti dospěti k prostorovosti zcela abstraktní, vše to jsou úspěchy, které jen západní, faustovské duši byly možné.

Neboť ony byly přímým protikladem starověké obmezenosti na poznání věcí bezprostředně vnímatelných, stejně jako protikladem euklidovské matematiky se stala nová matematika funkcionální 17. věku, měnící dokonale podstatu čísla tím, že nevyjadřuje již jen určitou velikost, nýbrž především umělý poměr. Čísla imaginární, logaritmy, počet infinitesimální, vše to jsou veliká vítězství nad populárně-smyslovým číslem antickým a zároveň význačné projevy zcela jiné duševnosti člověka západního, která ve svém vývoji se ovšem stávala také stále více složitou a hloubkou svou jen vybranému kruhu přístupnou, na rozdíl od kultury antické, daleko ne tak esotérické.

Tehdy teprve také religiosita vlastní faustovskému člověku dospívá k vrcholnému symbolu boha splývajícího s nekonečným prostorem a dynamický sklon vůle k moci,

vyznačující lidstvo západní stejně jako touha po proniknutí do hloubi věcí, setřásá veškerá dosavadní pouta. Západní člověk urychluje svůj výboj temných dálek, který již plavby vikingův začaly; chystá se k ovládnutí všech ostatních plemen a buduje v dynastických státech s neobmezenou mocí panovnickou organismy pro dlouhé generace určené a pevně učeněné, o jakých antice se ani nesnilo. Zároveň na místo čistě situační a episodické tragiky antické vytváří si lidstvo západní v tragoedii charakterové doklad svého zvláštního, z hloubek bytostí vyvěrajícího cítění.

Veliké umění barokového malířství dosáhlo sice v Rembrandtovi bodu, přes který nebylo lze dále jíti, neboť vrcholná hra stínu a světla, všechny pevné tvary v nehmotnou illusi měnící, dokončila tu svou vývojovou dráhu; ale v hudbě, která Bachem se ujímá uměleckého vedení, našel západní člověk prostředek, jímž mohl ještě přesněji vyzpívati své cítění bezmezného nekonečna a vyjádřiti nejryzeji svoji bytost, která od počátku v složitěm kontrapunktu hudebním měla symbol zcela jiný, než měla antika ve své prosté lineární hudbě.

Hudba stává se tak vlastním uměním blížícího se podzimu západní kultury, jehož stíny se již v 18. věku začínají zjevně hlásiti, zejména od té chvíle, co vystupuje Rousseau. Jeho pessimistický odklon od všech úspěchů přítomnosti a lítostivý pohled zpět na dobu divošského mládí prozrazují význačně, že kultura západní ztrácí svou mužnou sebedůvěru a pudovou bezpečnost svého jednání. Reflexe vítězí nad vírou v sebe, místo samozřejmosti vnitřních příkazů nastupuje ethická spekulace a chladná úvaha rozumová o tom, jak by proud života měl býti účelně upraven. Organický řád společnosti, silné důvěrou v tradici, se láme a revolucí francouzskou začíná vítězství civilisace nad kulturou, začíná se soumrak faustovské duše, jako začal hellenismem soumrak duše antické. Vítězství i porážky Napoleonovy byly pro západní Evropu totéž jako bitvy u Chaironeje a Gaugamel pro svět hellenský; pád ancien régime znamená konečnou převahu toho utilitaristického rationalismu, který zejména v Anglii od Locka až k Benthamovi theoreticky byl zdůvodněn. A marně obrací se tu stárnoucí člověk křečovými náběhy romantismu zpět k minulosti a snaží se galvanisovati svou tvůrčí sílu uměleckou, podobně jako se o to snažil hellenism pergamským uměním. Marně hledá nový sloh, neboť každá kultura má jen jediný sloh, vyjadřující její svéráznost a podstatu, ovšem dokud má přirozenou tvořivost životní, takže to, co zoveme obvykle slohy, jako sloh románský, gotický, barokový, jsou v pravdě jen věkové obměny jednoho a téhož výrazu základního, tryskajícího z podstaty určité kultury.

Ze všech původních mohoucností faustovské duše v tomto stadiu civilisace zbývá pak vskutku jen význačný sklon k extenzi a vůle k moci, jevící se v souvěkém imperialismu i v technických vítězstvích nad mrtvou přírodou, zcela podobně jako to vidíme u antiky v době Augustově, jen s větší demoničností, vyznačující větší dynamické nadání základní člověka západního. Vše to jest však spíše jen vývoj setrvačnosti bytostního směru než pravá síla, o vnitřní bohatství opřená. Jsme kulturně sestárlí a dlužno si toto klimakterium naší bytosti otevřeně přiznati, nechlácholiti se vírou ve věčnost tradicionálních forem umění a v možnost, že jejich opakováním dosáhneme znova ztracené tvořivosti mužného věku. Jen zevní rozpětí jest nám ještě možné; techničtí vynálezci a organisátoři jsou symbolem doby, která do popředí života vynesla velkoměsto, truchlivou rakev kultury. Veliké metropole vysávají neúměrně život provincií a marně snaží se vedle nich města menší intelektuálně cosi znamenati. Jest to ztracený boj, stejně jako ztracený boj jest ten, který romantická touha po zachování a vzkříšení místního svérázu svádí s bezbarvou neslohovostí velikých středisek. Velkoměsta rozhodují ve všem vahou své větší hmoty, ač v nich není již národa ve vlastním slova smyslu, nýbrž jen massa spotřebovaného materiálu dějinného, neschopná žiti na korthurnu vyššího cítění a nésti závaznou tíhu odvěkých tradic a proto hledající oporu v domnělých všelidských právech přirozených a utilitaristických heslech. Nemá náboženství, to jest víry v hlas vlastní duše, má odpor proti vší metafysice a vší autoritě a jest ovládána jen abstraktní mocí peníze, rhetoricou politiky a žurnalismu. Místo náboženství nastoupila sociální ekonomika a biologická theorie, místo tvůrčího činu pouhá práce, kterou člověku ukládá rozumářská morálka. Na místo přirozeného tušení osudového směru vsouvá se střízlivá teleologie, posvátné symboly vystřídaly výmluvné programy, hlásající nutnost účelného pokroku; slabošská hygiena a planá filantropie stávají se mocností. Život není již věcí samozřejmou, nýbrž intelektuálním problémem; duše abdikuje před mozkem a jediný nekulturní venkovan zůstává ještě organickým člověkem vedle vlnící se massy nezakořeněných dělníků a měšťáků, kteří nejsou schopni již morálky tragické, podléhají zcela plebejské péči o pohodlí co největšího množství jedinců.

Antický duch končil kdysi svou pouť stoickou odevzdaností; dynamicky ráz naší kultury nedopouští tak pasivního konce. Kategorický imperativ pronikání do dálky tkví v něm příliš hluboko, a proto i utilitaristicko-humánní filosofie socialismu prozrazuje svou příkrou příkazností a svým rozletem do prostoru i do budoucnosti vrozenou vůli k moci a tžž sklon k

dalekým perspektivám, který faustovského člověka od prvního probuzení ke kulturnímu dílu vyznačoval a působil, že jeho ethika nebyla nikdy etikou plastického gesta, nýbrž etikou činu. Proto lze míti za to, že blízkou budoucností naší bude nepochybně intelektuální tyranie celku nad jednotlivcem, o jejíž tíživosti dnes sotva ještě máme správnou představu; ale nebude to již živá mohoucnost tvůrčí a jitřenka nové doby, nýbrž smrt faustovské kultury západní, která dokončuje tisíciletou pouť svého bytí a odumírá, zatím co podle mínění Spenglerova již vedle ní k životu se hlásí kultura nová, klíčící na chladných pláních ruských. To bude však kultura jiná, vyšlá z jiného zrna, která nebude již míti asi schopnosti, aby jako kus své vlastní bytosti ocenila Rembrandtův obraz, pochopila analytickou matematiku nebo vyslechla s rozpiatou duší Bachovu fugu, neboť každá kultura má řeč pochopitelnou jen jejím vlastním příslušníkům a hranice, jichž nelze přestoupiti.“

(Šusta 1924, s. 14-18).

Kritika

Kniha byla jednou z nejvydávanějších, ale současně nejspornějších německých knih 20. století. Vyvolala mnoho ohlasu a svou sugestivností zapůsobila na mnohé myslitele, často z úplně odlišných oblastí vědění. Thomas Mann knihu nejprve nadšeně navrhl na cenu Friedricha Nietzscheho, nicméně později se od jejího kulturního pesimismu distancoval. Avšak historikové Spenglerovo dílo rychle odmítli. Vadila jim libovůle v interpretaci jednotlivých fakt, svévolné překrucování a selekce údajů ve prospěch předem vytvořeného obrazu a příliš malá systematickosti analýz (např. byzantská říše jako by téměř neexistovala). Pokusem systematicky uchopit světové dějiny kultur ale kniha přece jen nadchla anglického učenice a historika Arnolda J. Toynbeeho, stejně jako původem ruského sociologa Pitirima Sorokina. Oba inspirovala při jejich vlastním promýšlení cykličnosti světových dějin nebo společenských procesů.

Otázky:

1. V čem spočívá Spenglerovo pojetí kultury jako organismu a jaký je podle něj vztah mezi kulturou a civilizací?

2. Jsou podle Spenglera možné světové dějiny nebo dějiny lidstva?

Literatura:

Horyna, Břetislav: Kdo vyje s vlky čili Filozofie postranních myšlenek. Aluze.cz: revue pro literaturu, filozofii a jiné 2008, 3, s. 117–119 [online]. © 2008 [cit. 24. 5. 2012]. Dostupné z: http://aluze.cz/2008_03/12_archivalie_komentar.php.

Hughes, Stuart H.: Oswald Spengler: A Critical Estimate. New York – London 1952.

Koktanek, Anton Mirko: Oswald Spengler. In: Spengler, Oswald: Das Untergang des Abendlandes. München 1979, s. 1252-1275.

Koktanek, Anton Mirko: Oswald Spengler in seiner Zeit. München 1968.

Kořakowski, Leszek: Oswald Spengler. Warschawa 1981.

Spengler, Oswald: Člověk a technika. Příspěvek jedné filozofii života. Praha 1997.

Spengler, Oswald: Zánik Západu. Obrysy morfologie světových dějin. Praha 2010.

Šusta, Josef: Soumrak západní vzdělanosti a jeho německý prorok. In: Šusta, Josef: Z dob dávných i blízkých. Praha 1924.

Aplikovaná analogická metoda

Následující názorná ukázka Spenglerovy analogické metody pochází ze druhého svazku knihy *Zánik Západu*, ze čtvrté kapitoly o státu. Překlad udělal Milan Váňa a byl publikován v roce 2010 v nakladatelství Academia (s. 620-630).

Tím byl naplněn vstup do věku obřích bojů, v němž se dnes nacházíme. Je to přechod od napoleonismu k caesarismu, obecný vývojový stupeň o rozsahu minimálně dvou staletí, který lze prokázat ve všech kulturách. Číňané jej nazývají čan-kuo, doba válčících států (480-230 př. Kr., antika zhruba 300 až 50 př. Kr.). Na počátku se počítá sedm velmocí, které nejprve neplánovitě, potom se stále jasnějším zřetelem na nevyhnutelný konečný výsledek vstoupily do tohoto těsného sledu příšerných válek a revolucí. O sto let později je jich ještě pět, roku 441 př. Kr. se panovník dynastie Čou stává chovancem státu „východního vévody“, a tím zbytek země, kterou vlastnil, mizí z dalších dějin. Současně začíná rychlý vzestup římského státu Čchin na nefilosofickém severozápadě, který rozšiřuje svůj vliv na západ a na jih přes Tibet a Jünnan a v širokém oblouku obchvacuje zbylý svět států. Střed protivníků tvoří královská říše Čchu na taoistickém jihu, odkud čínská civilizace pomalu proniká do tehdy ještě málo známých zemí na druhém břehu této velké řeky. Je to vskutku protiklad jako mezi římanstvím a helénismem, tam tvrdá a jasná vůle k moci, zde sklon k snění a vylepšování světa. V letech 368-320 př. Kr. (v antice zhruba doba druhé punské války) se boj stupňuje k nepřerušnému zápasu celého čínského světa, s masovými vojsky, která popuzovala obyvatelstvo až do nejkrajnějšího vypětí. „Spojenci, jejichž země byly desetkrát větší než země Čchin, marně převálcovali milion lidí. Čchin měla stále ještě připravené rezervy. Od počátku až do konce padl milion mužů,“ píše S'-ma-čchien. Su-čchin, nejprve kancléř říše Čchin, který potom jako stoupenec ideje spolku národů (hoh-cung) přešel k protivníkům, vytvořil dvě velké koalice (333 a 321 př. Kr.), které se v prvních bitvách zhroutily na vnitřní nejednotnosti. Jeho velký protivník, kancléř Čang-ji, rozhodný imperialista, byl roku 311 př. Kr. blízko toho, aby čínský státní svět dovedl k dobrovolnému podrobení, když jedna změna na trůnu zmařila jeho kombinaci. Roku 294 př. Kr. začínají polní tažení vojevůdce Pe-ki. Pod dojmem jeho vítězství přijímá král říše Čchin mystický císařský titul z bájných dob, čímž vyjadřuje nárok na světovládu, a ihned jej napodobuje vládce říše Čchi na

východě. Tím začíná druhé maximum rozhodných bojů. Počet samostatných států se stále zmenšuje. Roku 255 př. Kr. mizí i domovský stát Konfucia a Lua a roku 249 př. Kr. nachází svůj konec dynastie Čou. Roku 246 př. Kr. se mocný Wang-čeng jako třináctiletý chlapec stává císařem říše Čchin a s podporou svého kancléře Lui-šia, čínského Maecenata, provádí konečný boj, v němž se poslední protivník, říše Čchu, roku 241 př. Kr. odvážila posledního útoku. Roku 221 př. Kr. jako faktický samovládce přijal titul Š' (Augustus). To je počátek čínského císařství.

Žádný věk neukazuje světodějnou alternativu tak zřetelně jako věk válčících států: alternativu velké formy nebo velké moci jednotlivce. V témže stupni, jak nacionální národy přestávají být politicky v stavu, rostou možnosti pro energického soukromníka, který je politicky tvůrčí, který chce mít za každou cenu moc a silou svého zjevu se stává osudem celých národů a kultur. Události byly podle formy bez předpokladů. Na místo jisté tradice, která může postrádat génia, protože je sama kosmickou silou v nejvyšší potenci, nastupuje nyní náhoda velkých lidí faktů; náhoda jejich vzestupu dovede slabý národ jako makedonský přes noc do čela událostí a náhoda jeho smrti může svět z osobně upevněného řádu přivést do chaosu, jak ukazuje zavraždění Caesara.

To se projevilo již dříve v kritických přechodných dobách. Epocha frondy, Ming-ču, první tyranie, kdy se bojovalo o formu, uvedla pokaždé řadu velkých postav, jež přerostly všechny meze nějakého úřadu. Obrat od kultury k civilizaci probíhá ještě jednou v napoleonismu. S tímto napoleonismem, který uvádí věk nepodmíněné dějinné beztvorosti, začíná vlastní doba rozkvětu velkých jednotlivců, jež pro nás světovou válkou dospěla téměř k svému vrcholu. V antice k tomu došlo v osobě Hannibala, který ve jménu helénismu, k němuž vnitřně patřil, zahájil boj proti Římu, protože zcela antický helénistický východ pochopil smysl té hodiny příliš pozdě nebo vůbec. S jeho zánikem začíná ona hrdá řada, která vede od obou Scipionů přes Aemilia Paula, Flaminia, Catony, Gracchy, Maria a Sullu k Pompeiovi, Caesarovi a Augustovi. Jim odpovídá onen sled státníků a vojevůdců v Číně válčících států, kteří se shromažďují tam kolem Říma, zde kolem říše Čchin. Při neporozumění, s jakým se pojednává politická stránka čínských dějin, se označují jako sofisté. Byli i jimi, ale v tom smyslu, jako byli vznešení Římané stejné doby stoiky, poté, co přijali na řeckém východě filosofické a rétorické vzdělání. Všichni byli školení řečníci a všichni příležitostně psali o filosofii. Caesar a Brutus stejně dobře jako Cato a Cicero, ale ne jako

filosofové z povolání, nýbrž na základě vybraného mravu a ze svého *otium cum dignitate*. Odhlédnuto od toho byli mistry faktů na bitevním poli jako ve vysoké politice, a přesně totéž platí o státním kancléři Čang-ji a Su-čchin, o obávaném diplomatovi Fan-sui, který sesadil generála Pe-ki, o zákonodárci říše Čchin Wej-jangovi, Maecenatovi prvního císaře Lui-ši, a o jiných.

Kultura vážala všechny síly v přísné formě. Nyní se zbavily okovů a bezprostředně vyniká „příroda“, to znamená to kosmické. Obrat od absolutního státu k - válčícímu - společenství národů každé začínající civilizace může pro idealisty a ideology znamenat, co chce, avšak ve faktickém světě znamená přechod od vládnutí ve stylu a taktu přísné tradice k tomu *sic volo, sic judeo* neomezeného osobního režimu. Maximum symbolické, nadosobní formy spadá v jedno s vrcholem pozdních dob, v Číně kolem roku 600, v antice kolem 450, pro nás kolem roku 1700; minimum leží v antice mezi Sullou a Pompeiem a my jej dosáhneme v příštím století nebo jím možná již procházíme. Velké mezistátní boje se všude prosazují s boji vnitrostátními, revolucemi strašného druhu, ale bez výjimky - ať už to víme a chceme vědět, nebo ne - slouží vnějšně státním a vposledku čistě osobním otázkám moci; o co samy teoreticky usilují, je dějinně bezvýznamné, a nepotřebujeme vědět, pod jakými hesly propukaly čínské a arabské revoluce této epochy, nebo zda byly vedeny bez něčeho takového. Žádné nesčetné revoluce tohoto věku, které se víc a víc stávají slepými výbuchy vykořeněných velkoměstských mas, nikdy nedosáhly nebo ani nemohly dosáhnout nějakého cíle. Dějinným faktem zůstává jen urychlené odbourávání prastarých forem, jež vytváří volnou dráhu pro caesarské mocnosti.

Totéž však platí i o válkách, v nichž vojska a jejich taktika se víc a víc stávají výtvary ne už epochy, nýbrž neomezených jednotlivých vůdců, kteří dosti často objevili svého génia až pozdě a náhodou. Kolem roku 300 př. Kr. existovalo římské vojsko, od roku 100 př. Kr. existuje už jen vojsko Mariovo, Sullovo, Caesarovo a Octavianus byl svým vojskem (Caesarových veteránů) spíše veden, než by je vedl. Tím však metody vedení války, jejich prostředky a cíle nabývají zcela jiných, naturalistických, děsivých forem. Nejsou to už jako v 18. století duely v rytířských způsobech jako souboj v trianonském parku, při nichž existovala pevná pravidla, když někdo prohlásil svoje síly za vyčerpané, pravidla o tom, co platí jako nejvyšší míra sebraných bojových sil a jaké podmínky může stanovit vítěz jako kavalír. Jsou to zápasy zuřících lidí všemi prostředky, pěstmi a zuby, které se vedou až k tělesnému

zhroucení jednoho a k bezmeznému využití úspěchu druhým. První velký příklad tohoto návratu k přírodě podávají vojska revoluce a Napoleona, která namísto uměleckého manévrování s malými oddíly nasazují útok mas bez ohledu na ztráty a tím srážejí do trosek celou jemnou strategii rokoka. Nasadit na bitevní pole sílu svalů celého národa, jak se to děje použitím všeobecné branné povinnosti, je myšlenka, která byla věku Friedricha Velikého naprosto vzdálená.

A právě tak ve všech kulturách technika války jen váhavě sledovala techniku řemesla, až na počátku každé civilizace náhle přebírá vedení, bezohledně staví do svých služeb všechny mechanické možnosti a vojenskou potřebou vůbec poprvé otevírá zcela nové oblasti, tím však ve velkém rozsahu vyřazuje i osobní hrdinství rasového člověka, šlechtický étos a jemného ducha pozdní doby. Uvnitř antiky, kde podstata poliš znemožňovala masová vojska - v poměru k malosti všech antických forem, i taktických, jsou počty vojsk u Kann, Filippi a Aktia zcela obrovské - zavedla druhá tyranie mechanickou techniku ve stejně velkorysém měřítku, a to prostřednictvím Dionýsia ze Syrakús.¹⁴³ Teprve nyní jsou možná obléhání jako Rhodu (305 př. Kr.), Syrakús (213 př. Kr.), Kartága (146 př. Kr.) a Alesie (52 př. Kr.), na nichž lze zároveň poznat rostoucí význam samotné rychlosti pro antické válčení; a z téhož důvodu římská legie, jejíž vybudování je výtvozem teprve helénistické civilizace, působí proti athénským a spartským hotovostem 5. století jako stroj. Tomu odpovídá, že v „současné“ Číně se od roku 474 zpracovává železo pro sečné a bodné zbraně, od roku 450 lehká jízda podle mongolského vzoru vytlačuje těžké válečné vozy a náhle se mocně rozvíjí pevnostní boj. Základní sklon civilizovaného člověka k rychlosti, pohyblivosti a masovému účinku se konečně v západoevropsko-americkém světě spojil k panství nad přírodou a vedl k dynamickým metodám, které by ještě Friedrich Veliký prohlásil za šílené, které však v sousedství naší dopravní a průmyslové techniky mají něco zcela přirozeného. Napoleon vybavil dělostřelectvo koňmi, a tedy mu dodal rychlý pohyb, jako také masové vojsko revoluce rozpustil v systému rychle se přesunujících jednotlivých korpusů a již u Wagramu a Moskvě jejich čistě fyzikální účinek vystupňoval až ke skutečně rychlé bubnové palbě. Druhý stupeň, což je velmi příznačné, přináší americká občanská válka z let 1861-65, která i s ohledem na sílu oddílů poprvé daleko překročila velikostní uspořádání napoleonské doby, válka, v níž se poprvé pro přesun velkých mas vojáků vyzkoušela železnice, pro zpravodajskou službu elektrický telegraf, pro blokádu flotila parníků, která se měsíc držela na

volném moři, a byly vynalezeny pancéřová loď, torpédo, vrtnané střelné zbraně a velmi velká děla o mimořádném dostřelu. Třetí stupeň po předešlé rusko-japonské válce vyznačuje světová válka, která postavila do svých služeb letecké a podmořské zbraně, tempo vynálezů povýšila na novou zbraň a tím dosáhla vrcholu rozsahu, ale ještě vůbec ne intenzity použitých prostředků. Vynaložení síly totiž v této době všude odpovídá i tvrdost rozhodnutí. Hned na začátku čínské periody čchan-kuo stojí úplné zničení státu Wu (472), jež by nebylo možné za rytířských mravů předchozí periody čchun-čchiu; Napoleon již v míru z Campo Formio dalece překročil konvenci 18. století a od Slavkova založil zvyk využití válečných úspěchů, pro něž neexistovaly už vůbec jiné než materiální meze. Poslední ještě možný krok provádí typ versailleského míru, který už nechce obsahovat vůbec žádný závěr, nýbrž nechává otevřenou možnost klást nové podmínky z každého nového utvoření situace. Tentýž vývoj ukazuje sled tří punských válek. Myšlenka vyhladit jednu z vedoucích velmocí z povrchu země, jak se stalo každému běžné Catonovým střízlivě míněným výrokem *Carthaginem esse delendam*, by vítězi od Zamy nepřišla na mysl a Lysandrovi, když zvítězil nad Athénami, by se přes divoké zvyklosti antické poliš tato myšlenka jevila jako rouhačství vůči všem bohům. Doba válčících států začíná pro antiku bitvou u Ipsu (301), jíž byla upevněna trojice východních velmocí, a římským vítězstvím u Sentina (295) nad Etrusky a Samnity, kteří na Západě vedle Kartága tvořili ještě jednu středoitalskou velmoc. Antické lpění na blízkosti a přítomnosti však potom způsobilo, že Řím, aniž by to zpozoroval, získal Pyrrhónovým dobrodružstvím italský jih, první válkou s Kartágem moře, Flaminielem keltský sever, a že v nepochopení zůstal i Hannibal, snad jediný člověk své doby, Římany nevyjímaje, který zřetelně předvídal chod vývoje. U Zamy a ne teprve u Magnesie a Pydny byly poraženy i helénistické východní mocnosti. Bylo zcela nadarmo, když se velký Scipio s opravdovou úzkostí před osudem, jemuž šla vstříc poliš obtížená úkolem světovlády, od nynějška pokoušel vyvarovat každého dobývání. Bylo nadarmo, když jeho okolí proti vůli všech kruhů prosadilo makedonskou válku, jen proto, aby mohl být východ bez rizika ponechán sám sobě. Imperialismus je tak nutný výsledek každé civilizace, že lid ho má v zádech a narazí do panské role, když se zdráhá ji hrát. Římská říše nebyla dobytá. *Orbis terrarum* se vtlačil do této formy a donutil Římany, aby jí dali jméno. To je cele antické. Zatímco čínské státy v neúprosných válkách bránily ještě poslední zbytek své samostatnosti, přistoupil od roku 146 Řím na přeměnu východní masy zemí na provincie jen proto, že už neměl jiný prostředek proti anarchii. A to také mělo za následek, že vnitřní forma Říma, poslední, která se ještě

zachovala, se pod tímto břemenem rozložila v gracchovských nepokojích. Bezpříkladné je, že konečný boj o impérium zde už vůbec neprobíhá mezi státy, nýbrž mezi stranami jednoho města; forma polis však nepřipouštěla jiné východisko. Co kdysi bylo Spartou a Athénami, se nyní nazývá stranou optimátů a populárů. V gracchovské revoluci, které roku 134 předcházela již první válka otroků, byl tajně zavražděn Scipio mladší a C. Gracchus veřejně ubit. To je první princeps a první tribun jako politické středy světa, který ztratil formu. Když městská římská masa roku 104 př. Kr. poprvé přenesla impérium nezákonným a chvatným způsobem na soukromníka - Maria -, je hlubší význam tohoto divadla srovnatelný s přijetím mytického titulu císaře Čchin roku 288 př. Kr.: na obzoru se náhle vykresluje nevyhnutelný konec epochy, caesarismus.

Dědicem tribuna (Graccha) je Marius, který jako on spojil cháturu s velkým finančnictvím a roku 87 př. Kr. masově vyvraždil starou šlechtu; dědicem princepse (Scipiona) byl Sulla, který roku 82 př. Kr. svými proskripcemi zničil stav velkých finančníků. Od nynějška se naplňovala poslední rozhodnutí rychle, jako v Číně od vystoupení Wang-čenga. Princeps Pompeius a tribun Caesar -tribun nikoli úřadem, ale postavením - ještě zastupují strany, ale již v Lucce spolu s Crassem si mezi sebou poprvé rozdělili svět. Když u Filippi bojovali Caesarovi dědicové proti jeho vrahům, byly to ještě jen skupiny; u Aktia to byly už jen jednotlivé osoby: tím byl i touto cestou dosažen caesarismus.

Odpovídající vývoj uvnitř arabského světa spočívá v základu nikoli tělesné polis, ale magického consensu jako formy, v níž a skrze níž se uskutečňují fakta, a oddělení politických a náboženských tendencí je vyloučeno až k tomu stupni, že i městské, měšťanské nutkání po svobodě, jehož propuknutím i zde začíná věk válčících států, se jeví v ortodoxním převleku, a proto až dosud bylo sotva povšimnuto. Je to touha uvolnit se od kalifátu, který kdysi založili Sásánovci a podle jejich vzoru Diocletian ve formě feudálního státu. Od Iustiniana a Chosru Nuširvana to spočívalo v útoku frondy, v jejímž čele vedle hlav řecké a mazdaistické církve stála persko-mazdaistická šlechta především z Iráku, řecká především z Malé Asie a podle obou náboženství rozštěpená arménská vysoká šlechta. V 7. století již téměř dosažený absolutismus se potom náhle zhroutil pod útokem islámu, který byl ve svých politických počátcích přísně aristokratický. Neboť sledováno z této strany málo početné arabské rody, které měly všude v rukou vedení, v dobytých zemích velmi brzy vytvářejí novou vysokou šlechtu silné rasy a obrovského sebevědomí, která islámskou dynastii stlačila na úroveň

„současné“ anglické. Občanská válka mezi Othmanem a Alim (656-61 př. Kr.) je výrazem pravé frondy a pohybuje se výlučně kolem zájmů dvou čeledí a jejich stoupenců. Islámští toryové a whigové 8. století jako angličtí století 18. dělají sami velkou politiku a jejich koterie a rodinné odnože jsou pro dějiny té doby důležitější než všechny události ve vládnoucím domě Ummajovců (661-750).

Avšak s pádem této jaré a osvícené dynastie, která sídlila v Damašku, tedy v západoaramejské - a monofyzitské - Sýrii, se přirozené těžiště arabské kultury stává opět pozorovatelným: východoaramejská oblast, kdysi opěrný bod Sásánovců, nyní Abbásovců, oblast, která - lhostejno, zda je perského nebo arabského vzdělání, mazdaistického, nestoriánského či islámského náboženství - vyjadřuje vždy jednu a tutéž velkou linii vývoje a vždy zůstala vzorem pro Sýrii i pro Byzanc. Z Kufy vychází vývoj, který vede k zániku Ummajovců a jejich ancien régime, a - což ve svém dosahu ještě dosud nebylo nikdy poznáno - má charakter sociální revoluce zaměřené proti prastavům a vznešené tradici vůbec. Začíná mezi Mavalii, malým měšťanstvem na východě, a s neúprosným nepřátelstvím se obrací proti arabství, ne pokud bylo obhájcem islámu, nýbrž pokud bylo novou šlechtou. Právě obrácení Mavaliové, téměř všichni dřívější mazdaisté, brali islám vážněji než sami Arabové, kteří kromě toho ještě zastupovali stavovský ideál. Již v Aliho vojsku se oddělili zcela demokratičtí a puritánští charidšité. V jejich kruzích se nyní poprvé objevuje spojení fanatického sektářství a jakobínství. Zde tehdy vznikl nejen šíitský směr, nýbrž i nejranější náběh ke komunistické churrámiji, kterou lze svést až k Mazdakovi a která později vyvolala obrovské povstání pod Babakem. Abbásovci nebyli povstalcům v Kufě vůbec vítání a vděčili jen své velké diplomatické obratnosti za to, že byli vůbec připuštěni jako důstojníci a nakonec - téměř jako Napoleon - mohli převzít dědictví revoluce rozšířené přes celý východ. Po vítězství vybudovali Bagdád, nově vzniklý Ktésifón a památník porážky feudálního arabství; a toto první světové město mladé civilizace bude v letech 800-1050 jevištěm událostí, které povedou od napoleonismu k caesarismu, od kalifátu k sultanátu, neboť to je v Bagdádu jako v Byzanci magický typ moci bez formy, která je nakonec i zde jediná možná.

Udělejte si tedy jasno, že demokracie i v arabském světě je stavovský ideál, a sice městských lidí a výraz jejich touhy po osvobození od starých vazeb země, ať už je to poušť nebo orná půda. To Ne vůči tradici kalifů se halí do velmi mnoha forem a může zcela postrádat volnomyšlenkářství a ústavu v našem smyslu. Magický duch a magické peníze jsou

„svobodné“ jiným způsobem. Byzantské mnišství je liberální až ke vzpouře, a to nejen proti dvoru a šlechtě, ale i proti silám vysokého duchovenstva, které se vytvořily již před níkajským koncilem, podobně jako gotická hierarchie. Consensus pravověrných, „lid“ v nejopováhlivějším smyslu, je od Boha - Rousseau by řekl od přírody - stejně chtěný a osvobozený od všech mocí krve. Slavná scéna, v níž opat Theodor ze Studionu vypovídal poslušnost císaři Lvovi V. (813), má význam útoku na Bastillu v magických formách. Brzy nato začíná povstání velmi zbožných a v sociálních věcech zcela radikálních paulikiánů, kteří si na druhé straně Tauru zřídili vlastní stát, vydrancovali Malou Asii, císařskou hotovost poráželi jednu po druhé a mohli být podrobeni teprve roku 874. Tomu odpovídá komunisticko-náboženské hnutí churramíja východně od Tigridu až po Merw, jehož vůdce Babak podlehl teprve po dvacetiletém boji (817-837), a hnutí karnatů na západě (890-904), jejichž vazby sahaly od Arábie do všech syrských měst a rozšířily vzpouru až k perskému pobřeží. Vedle toho však existovaly zcela jiné převleky politického boje stran. Jestliže slyšíme, že byzantská armáda byla nepřátelská vůči obrazům, a proti vojenské straně tedy stála strana mnišská, přátelská k obrazům, pak se tato vášeň ve století obrazoborectví (740-840) náhle jeví ve zcela novém světle a pochopíme, že konec krize (843), definitivní porážka nepřátel obrazů a zároveň svobodně církevní mnišské politiky, měly význam restaurace ve smyslu roku 1815. A konečně do této doby spadá strašlivé povstání otroků v Iráku, ústřední oblasti Abbásovců, jež vrhá náhlé světlo na celou řadu jiných sociálních otřesů, o nichž v zemi běžní historici nic nevyprávějí. Ali, Spartakus islámu, roku 869 jižně od Bagdádu založil se zběhlými masami skutečný černošský stát, vystavěl si rezidenci Muchtaru a svou moc rozšířil hluboko do Arábie a Persie, kde se s ním spojovaly celé kmeny. Roku 871 byla dobytá, vyvražděna a vypálena Basra, první přístavní město islámského světa s bezmála milionem obyvatel; tento otrocký stát byl zničen teprve roku 883.

Tak se pomalu vykotlávala sásánovsko-byzantská státní forma a na místo prastarých tradic vysokého úřednictva a dvorské šlechty nastupuje bez předsudků zcela osobní moc náhodných vloh: sultanát. Neboť to je specificky arabská forma, která se objevuje současně v Byzanci a Bagdádu a postupuje od napoleonských počátků kolem roku 800 až k úplnému caesarismu seldžuckých Turků od roku 1050. Tato forma je čistě magická; patří jen této kultuře a nelze jí porozumět bez hlubších předpokladů její duše. Kalifát, souhrn politického, abychom neřekli kosmického taktu a stylu, není zrušen, neboť kalif je svatý jako consensem

povoláných uznaný zástupce Boží; odňala se mu však veškerá moc, která je spojena s pojmem caesarismu, přesně jako Pompeius a Augustus fakticky a Sulla a Caesar i podle jména abstrahovali tuto moc ze všech starých ústavních forem Říma. Nakonec zůstává kalifovi právě tolik moci jako senátu a comitiím třeba za Tiberia. Celá plnost vysoké zformovanosti v právu, kroji a mravu byla kdysi symbolem. Nyní se stala kostýmem, a to kostýmem čistě faktického režimu bez formy.

Tak vedle Michala III. (842-67) stojí Bardas, vedle Konstantina VII. (912-59) Romanos, jmenovaný spolucísařem.¹⁵⁶ Roku 867 dřívější státník Basileios, napoleonský zjev, sesazuje Bardase a zakládá arménskou dynastii po meči (až 1081), v níž místo císaře vládli většinou generálové, násilníci jako Romanos, Nikefóros a Bardas Fókas. Největší mezi nimi je Jan Cimiskés (969-976), arménský Kjur Zan. V Bagdádu hráli roli Arménů Turci. Jednomu z jejich vůdců roku 842 poprvé kalif Al Walik propůjčil titul sultána. Od roku 862 turečtí pretoriáni vykonávali poručenství nad panovníkem a roku 945 Achmed, zakladatel sultánské dynastie Bujidů omezil abbásovského kalifa ve vsí formě na duchovní hodnost. Od té doby se v obou světových městech pozvedá bezohledný boj mocných provinčních rodů o nejvyšší moc. Jestliže na křesťanské straně vystupuje především Basileios II. proti velkým vlastníkům latifundií, nemá to ani v nejmenším význam sociálního zákonodárství. Je to akt obrany momentálního mocnáře proti možným dědicům, a proto je nejbližší spřízněný s proskripcemi Sully a triumvirů. Dukům, Fókům a Sklerům patřila půlka Malé Asie; kancléř Basileios, který svým bájným majetkem mohl zaplatit celou armádu, byl už dávno srovnáván s Crassem. Vlastní císařství však začíná teprve seldžuckými Turky. Jejich vůdce Togrulbek roku 1043 dobyl Irák, roku 1049 Arménii a roku 1055 donutil kalifa, aby mu předal dědičný sultanát. Jeho syn Arp Aslan dobyl Sýrii a roku 1071 bitvou u Mantzikertu východní Malou Asii. Zbytek Byzance od té doby ztratil veškerý význam pro další osud turecko-arabského impéria.

A tento věk je to, co se v Egyptě skrývá pod jménem doba Hyksósů. Mezi 12. a 18. dynastií leží dvě staletí, jež začínají zhroucením ancien régime, který dospěl k svému vrcholu za Sesostrida III., a na jejichž konci stojí císařská doba Nové říše. Již počítání dynastií dává poznat nějakou katastrofu. V seznamech králů se objevují těsně po sobě a vedle sebe jména uzurpátorů nejtemnějšího původu, generálů, lidí s podivnými tituly, kteří mnohdy vládli jen několik dnů. Egypt se rozpadá na množství efemerních národů a oblastních panství. Hned s prvním králem 13. dynastie se přerušují údaje o výšce Nilu v Semne, s jeho následníkem pak

listiny v Kahunu. Je to doba, z níž Leidenský papyrus načrtává obraz velké sociální revoluce. Po pádu vlády a vítězství masy následují povstání ve vojsku a vzestup ctižádostivých vojáků. Zde se, zhruba od roku 1680, vynořuje jméno „zlořečenců“, Hyksósů, jímž historikové Nové říše, kteří už nechápali nebo nechtěli chápat smysl epochy, kryli potupu těchto let. Tito Hyksósové zcela bezpochyby hráli roli Arménů v Byzanci a nejiný by byl osud Kimbrů a Teutonů, kdyby zvítězili nad Mariem a jeho legiemi doplňovanými z velkoměstské spodiny, jež svými stále se obnovujícími masami plnily vojska triumvirů a nakonec by snad na jejich místo dosadily své vůdce. Čeho se tehdy cizinci mohli odvážit, ukazuje příklad Jugurthy. Je zcela lhostejné, jakého původu a složení příslušníci této masy byli, zda to byli tělesní strážci, vzbouření otroci, jakobíni nebo zcela cizí kmeny. Záleží na tom, čím byli pro egyptský svět po celé jedno století. Ve východní deltě nakonec založili stát a vystavěli rezidenci, Auaris. Jeden z jejich vůdců Chian, který si místo titulu faraóna dal zcela revoluční označení „uchvatitel zemí“ a „kníže mladého mužstva“ - právě tak revoluční jako „consul sine collega“ a „dictator perpetuus“ v císařské době - asi muž jako Jan Cimiskes, vládl nad celým Egyptem a donesl své jméno až na Krétu a k Eufratu. Po něm však začíná boj všech županů o impérium a z něj s Amósisem vychází jako vítěz thébská dynastie.

Pro nás začal věk válčících států Napoleonem a násilností jeho opatření. V jeho hlavě se poprvé stala účinnou myšlenka vojenské a zároveň lidové světovlády, něco zcela jiného než říše Karla V. a anglická koloniální říše ještě v jeho době. Jestliže 19. století bylo chudé na velké války - a revoluce - a nejtěžší krize překonávalo diplomaticky na kongresech, pak to spočívá právě na ustavičné, tak obrovské připravenosti k válce, že strach před následky v poslední hodině vždy znovu vedl k ujednání definitivního rozhodnutí a k nahrazení války politickými šachovými tahy. Toto století je totiž stoletím stálých obrovských vojsk a všeobecné branné povinnosti. Jsme ještě příliš blízko, abychom pocítili hrůzu tohoto pohledu a bezpříkladnost uvnitř celých světových dějin. Od Napoleona jsou neustále připraveny na pochod statisíce, nakonec miliony, v přístavech leží mocné flotily, jež se každých deset let obnovují. Je to válka bez války, válka v předstihování se výzbrojí a úderností, válka čísel, tempa, techniky, a diplomaté nevyjednávají od dvora ke dvoru, nýbrž od hlavního štábu k hlavnímu štábu. Čím déle je oddalováno vybití, tím strašnější jsou prostředky, tím nesnesitelněji roste napětí. To je faustovská, dynamická forma válčících států ve svém prvním století, ale končí s vybitím světové války. Vypětím těchto čtyř let je totiž v této formě

překonán skrz naskrz revoluční princip všeobecné branné povinnosti, vycházející z francouzské revoluce, a to taktickými prostředky, které se z něj vyvinuly. Namísto stálých vojsk nastupují postupně profesionální vojska dobrovolných a válkou nadšených vojáků, na místo milionů opět nastoupí statisíce, ale právě tím se toto druhé století skutečně stane stoletím válčících států. Pouhá existence těchto vojsk není žádná náhrada války. Jsou tu pro válku a chtějí ji. Ve dvou generacích ji budou mít, jejich vůle je silnější než vůle všech, kteří potřebují klid. V těchto válkách o dědictví celého světa se budou nasazovat kontinenty, budou je vyhlášovat Čína, Jižní Afrika, Rusko, islám, budou proti sobě používat nové techniky a taktiky. Velká centra světových měst budou podle libosti disponovat menšími státy, jejich oblastí, jejich hospodářstvím a lidmi; to všechno je už jen provincie, objekt, prostředek k cíli; jeho osud nemá význam pro chod velkých věcí. V pár letech jsme se naučili tomu, že si sotva ještě všímáme událostí, které před válkou nechávaly svět ustrnout. Kdo dnes vážně myslí na miliony, které hynou v Rusku?

Že mezi těmito katastrofami plnými krve a hrůz stále znovu zaznívá volání po usmíření národů a míru na Zemi, je jako pozadí a ozvěna velkolepého dění nutné v tom stupni, že to musíme předpokládat i tam, kde se o tom nic netraduje, jako v Egyptě doby Hyksosů, v Bagdádu a Byzanci. Toto přání můžeme oceňovat, jak chceme, ale měli bychom mít odvahu vidět věci, jak jsou. To vyznačuje člověka rasy, jehož pobýváním jediné existují dějiny. Život je tvrdý, má-li být veliký. Nechává jen volbu mezi vítězstvím a porážkou, ne mezi válkou a mírem, a oběti vítězství patří k vítězství. Neboť to není nic než literatura, psaná, myšlená, žitá literatura, co si zde znepokojivě a horlivě vykračuje vedle událostí. Jsou to pouhé pravdy, které se ztrácejí v tlaku faktů. Dějiny si nikdy neodpočinuly od toho, aby braly na vědomí takové návrhy. V čínském světě se již roku 535 př. Kr. Čchiang-sui pokoušel založit mírovou ligu. V době válčících států se proti imperialismu (lienheng) především v jižních zemích u Jang-c'-ťiang staví idea spolku národů (hohcung). Byla od počátku odsouzena k zániku jako všechno poloviční, co vstupuje do cesty celku, a zmizela již s konečným vítězstvím severu. Obě se však obracely proti antipolitickému vkusu taoistů, kteří si v těchto strašných staletích předsevzali duchovní sebevyzbrojení a tím se degradovali na pouhý materiál, který byl spotřebován ve velkých rozhodnutích druhých a pro druhé, I římská politika, jakkoli je jinak myšlení dopředu vzdálené antickému duchu, se ještě jednou pokusila přivést svět k systému stejně uspořádaných mocností, jež měly učinit další války bezúčelnými: tehdy, jako

po Hannibalově porážce, pohrdlo přivtělením východu. Výsledek byl tak bezútěšný, že strana Scipiona mladšího přešla k rozhodnému imperialismu, aby skoncovala s chaosem, ačkoli její vůdce jasným pohledem předvídal osud svého města, jež mělo v nejvyšším stupni antickou neschopnost něco organizovat. Avšak cesta od Alexandra k Caesarovi je jednoznačná a nevyhnutelná a nejsilnější národ každé kultury jí musel jít, ať už to chtěl a věděl, nebo ne.

Před tvrdostí těchto faktů není žádné útočiště. Mírová konference v Haagu roku 1907 byla předeheurou k světové válce, mírová konference ve Washingtonu roku 1921 bude předeheurou k nové válce. Dějiny této doby už nejsou duchaplnou hrou v dobrých formách o méně či více, z čehož se člověk kdykoli může stáhnout. Vydržet nebo zaniknout - nic třetího neexistuje. Jediná morálka, kterou nám dnes dovoluje logika věcí, je morálka horolezce na příkrém horském hřbetě. Okamžik slabosti a všechno je u konce. Avšak veškerá „filosofie“ dnes není nic než vnitřní abdikace, poddanost a zbabělá naděje, že prostřednictvím mystiky vyklouzne faktům. V římské době nebyla nic jiného. Tacitus vypráví, jak se proslulý Musonius Rufus přednáškami o dobru míru a o zlu války pokoušel působit na legie, které roku 70 stály před branami Říma, a jak sotva unikl jejich ránám. Vojevůdce Avidius Cassius nazval císaře Marka Aurelia filosofickou starou babou.

Co zůstalo zachováno národům 20. století na staré a velké tradici, na historické zformovanosti, na zkušenosti, která pronikla do krve, se tím povznáší k moci, která nemá obdoby. Tvůrčí pieta nebo, abychom to pojali hlouběji, prastarý takt ze vzdálené rané doby, který dále tvořivě působí ve chtění, pro nás lpí jen na formách, které jsou starší než Napoleon a revoluce, které jsou vyrostlé a ne vyprojektované. Každý i tak skromný zbytek toho, který se zachová v pobývání nějaké uzavřené menšiny, brzy stoupne k nezměrným hodnotám a přinese dějinné účinky, které v tom okamžiku ještě nikdo nepovažuje za možné. Tradice staré monarchie, staré šlechty, staré vznešené společnosti, pokud jsou ještě dost zdravé, aby od sebe držely na distanc politiku jako obchod nebo kvůli abstrakci, pokud mají čest, odříkání, disciplínu, pravý cit velkého poslání, tedy rasové vlastnosti, pěstění, smysl pro povinnost a oběť, mohou se stát ústředním bodem, kolem něhož se semkne proud pobývání celého národa, dá mu přetrvat tuto dobu a dosáhnout břehů budoucnosti. Být v stavu je všechno. Jedná se o nejtěžší dobu, jakou znají dějiny vyšší kultury. Poslední rasa ve formě, poslední živá tradice, poslední vůdce, který má obojí za sebou, projdou cílem jako vítězové.