

Aluze 3/2008 - Archivalie

Zánik západu

Nástin morfologie světových dějin

Oswald Spengler

Úvod

[...]

6

Co jsou tedy světové dějiny? Bezpochyby jsou uspořádaným obrazem minulosti, vnitřním postulátem, výrazem smyslu pro formu. Ale takto stanovený smysl ještě není skutečnou formou, a je li jisté, že my všichni dějiny světa prociťujeme, prožíváme a domníváme se, že určitě dokonale známe jejich podobu, pak je rovněž jisté, že dnes známe jenom jejich formy, ale nikoli *formu* jakožto odraz *našeho* vnitřního života.

Každý, koho se zeptáme, bude pravděpodobně přesvědčen o tom, že jasně a zřetelně chápe vnitřní formu dějin. Tato iluze spočívá v tom, že se doposud nikdo nad ní vážně nezamyslel a ještě velmi málo pochybujeme o svém vědění, neboť nikdo netuší, o čem všem by zde ještě mohl pochybovat. Ve skutečnosti je *tvar* světových dějin *neověřeným intelektuálním statkem*, který se dědí (také u historiků z povolání) z generace na generaci a jemuž by i nepatrná skepse, jež od časů Galileiho rozkládá i prohlubuje náš vrozený obraz přírody, velmi prospěla.

Starověk – středověk – novověk: to je až neuvěřitelně ubohé a *nesmyslné* schéma, které absolutně ovládá naše historické myšlení, čímž nám neustále brání správně pojímat skutečné postavení toho malého kousku světa, jež se vyvíjí od dob německého císařství na půdě západní Evropy, a především jeho úroveň, podobu a životnost ve vztahu k celkovým dějinám vyššího lidstva. Příští kultury jen stěží uvěří tomu, že nikdy nebyla vážně otřesena platnost tohoto základního dělení s jeho jednoduchým přímočarým průběhem a nesmyslnými proporcemi; s každým stoletím se stává nevhodnějším a vůbec nepřipouští přirozené začlenění oblastí nově vstupujících do zorného pole našeho historického vědomí. Přestože se u historiků stalo zvykem vystupovat proti tomuto schématu, vůbec nic to neznamená. Svými námitkami toto jediné existující dělení jenom stírali, *aniž by ho něčím nahradili*. Můžeme sice dlouho mluvit o řeckém středověku nebo germánském starověku, avšak nedosáhneme tím jasného a vnitřně nezbytného obrazu, v němž by měly své organické místo také Čína, Mexiko, říše Aksumu nebo Sásánovců. I přesouvání počátku „novověku“ z křížových výprav na renesanci a odtud na počátek 19. století dokazuje jenom to, že schéma samo dodnes považujeme za neotřesitelné.

Toto schéma ohraničuje rozsah dějin, ale horší je, že omezuje také jejich dějiště. Oblast západní Evropy¹ zde pak tvoří nehybný pól (řečeno matematicky, singulární bod na povrchu koule) – a nevíme proč, pokud důvodem není to, že jsme my, tvůrci tohoto obrazu dějin, doma právě tady –, kolem něhož se ve vši skromnosti otáčejí tisíciletí těch nejmohutnějších dějin a velké vzdálené kultury. Je to planetární soustava velmi zvláštního druhu. Člověk si volí jednu oblast za přirozený střed historického systému. Zde je centrální slunce, jež vrhá to pravé světlo na všechny dějinné události. Odtud se měří *perspektiv* jejich významu. Ve skutečnosti tu však promlouvá nižádnou skepsí nespoutaná ješitnost západoevropského člověka, v jejímž duchu se vyvíjí fantom „světových dějin“. Jí vděčíme za zvláštní, ovšem pro nás již dávno běžný, strašlivý optický klam, podle něhož se tisícileté dějiny vzdálených oblastí, např. Číny nebo Egypta, scvrkávají na epizodu, zatímco desetiletí v blízkosti našeho vlastního stanoviště (od dob Luthera a zejména Napoleona) nabývají obludných rozměrů. Víme, že jenom zdánlivě oblak pluje tím pomaleji, čím výše se nachází, a že vlak jede v dálce pouze zdánlivě pomalu, ale přesto si myslíme, že tempo starých indických, babylonských a egyptských dějin bylo skutečně pomalejší než naše nejbližší minulost. Považujeme

jejich substanci za řidší, jejich formy za slabší a roztahanější, protože jsme se nenaučili brát do úvahy vnitřní a vnější vzdálenost.

Je samozřejmé, že pro kulturu Západu je důležitější existence Athén, Florencie a Paříže než Luo jangu či Páliputry. Smíme však takováto hodnocení učinit základem schématu světových dějin? Čínský historik by pak měl právo navrhnout světové dějiny, v nichž by se události kolem křížových výprav, renesance, Caesara nebo Bedřicha Velikého přehlížely mlčením jakožto bezvýznamné. Proč by mělo být, *viděno z hlediska morfologie*, 18. století důležitější než jedno ze šedesáti předešlých? Není pak k smíchu stavět „novověk“, zahrnující několik století a navíc lokalizovaný pouze do západní Evropy, do protikladu vůči „starověku“, který trvá tisíciletí a k němuž je masa všech předřeckých kultur bez pokusu o nějaké hlubší členění prostě připočítána jako přívěsek? Abychom zachránili zastaralé schéma, neodbyli jsme snad Egypt a Babylon jako předešlu antiky, ačkoliv tvoří uzavřené dějiny samy pro sebe a daleko převáží i údajné „dějiny světa“ od Karla Velikého po světovou válku? Nevykázali jsme snad mohutný komplex indické a čínské kultury s výrazem rozpačitosti pouze do poznámky, přičemž velké americké kultury jsme ignorovali úplně, protože jim prý chybí „souvislost“ (s čím asi)?

Schéma, které je běžné pro současného Západoevropana a v němž se velké kultury otáčejí *kolem nás* jakožto domnělého centra veškerého světového dění, nazývám *ptolemaiovskou soustavou* světových dějin a považuji za *kopernikánský objev* v oblasti historie, že se v této knize onen systém nahrazuje jiným. V něm nejsou antika a Západ nijak upřednostňovány oproti Indii, Babylonu, Číně, Egyptu, arabským a mexickým kulturám, těmto světům s individuálním vývojem, ježto jsou v celkovém obrazu dějin stejně důležité a v mnohém převyšují antiku svou velkolepou duchovní koncepcí a mohutným vzestupem.

7

Schéma „starověk – středověk – novověk“ je ve své prvotní podobě výtvorem magického vnímání světa, který se poprvé objevil v perském a židovském náboženství v dobách Kýra,² v učení knihy Danielovy o čtyřech světových věcích získal apokalyptický nádech a v pokřesťanských náboženstvích Východu, především v gnostických systémech,³ byl přetvořen na světové dějiny.

Tento výtvor měl každopádně své právo existovat uvnitř úzkých hranic, které tvořily duchovní předpoklad tak významné koncepce. Zde se samozřejmě nemohly brát v úvahu indické, a dokonce ani egyptské dějiny. Slovo „světové dějiny“ znamená v ústech těchto myslitelů jednorázový, navýsost dramatický akt, jehož dějištěm bylo území mezi Řeckem a Persií. Odráží se v něm silně dualistické vidění světa, charakteristické pro člověka Východu; není to však představa bipolární jako v soudobé metafyzice protiklad ducha a rozumu, dobra a zla, nýbrž periodická,⁴ nahlížena jako katastrofa, jako rozhraní dvou věků mezi stvořením a zánikem světa (když odhlédneme od všech prvků, které nebyly fixovány na jedné straně antickou literaturou, na druhé straně Biblí nebo jinou svatou knihou, která zaujímala její místo v konkrétním systému). V tomto obrazu světa se jakožto „starověk“ a „novověk“ objevuje tehdy srozumitelný protiklad pohanství a židovství nebo křesťanství, antiky a Orientu, sochy a dogmatu, přírody a ducha, a to v *časovém* pojetí, jako drama překonání jednoho druhým. Historický přechod nese v sobě náboženské znaky vykoupení – což je nepochybně aspekt založený na úzkých, výlučně provinčních názorech, ale logický a o sobě dokonalý, který se prozatím udržoval v této oblasti a u těchto lidí a nebyl schopen *přirozeného* rozšíření.

Teprve připojením třetího věku – *našeho „novověku“* – na půdě Západu se tomuto obrazu dostalo dynamické tendence. Orientální představa byla *klidná*, uzavřená, v rovnováze setrvávající antiteze s jednorázovou božskou akcí ve svém středu. Náhle, aniž si kdo uvědomil bizarnost této změny, byla přijata a nesena novým typem člověka, jenž ji natáhl do podoby *přímky*, vedoucí od Homéra nebo Adama – jednotlivé možnosti jsou dnes obohaceny o Indoevropany či pralidi doby kamenné – přes Jeruzalém, Řím,

Florencii, Paříž a zpět, vše podle osobního vkusu historika, filosofa nebo umělce, který interpretoval tento třídílný obraz s neomezenou svobodou.

Ke *komplementárním* pojmům „pohanství“ a „křesťanství“ jsme tedy připojili *ukončující* pojem „novověk“, jehož význam již nedovoluje pokračovat ve zmíněném postupu, a zdá se, že poté, co byl novověk od dob křížových výprav opakovaně „natahován“, již není schopen dalšího prodloužení.⁵ Člověk si myslel, aniž to vyslovil, že se nyní, po uplynutí starověku a středověku, začne cosi definitivního, třetí říše, v níž kdesi leží ono naplnění, vrchol a cíl, na jehož výlučné poznání si činil nárok každý počínaje scholastiky a konče socialisty naší doby. Byl to pohodlný a pro svého původce i lichotivý pohled na běh věcí. Ducha Západu, jak se odrážel v hlavě jednotlivce, jsme prostě ztotožnili se smyslem světa. Velcí filosofové pak z intelektuální nouze učinili metafyzickou ctnost, když toto schéma, posvěcené skrze *consensus omnium* bez jakékoli seriózní kritiky, pozvedli za základ filosofie a za zakladatele svého momentálního „světového plánu“ si přizvali Boha. Mystická trojka světových věků měla pro metafyzický jazyk nepochybně svůdnou příchuť. Herder považoval dějiny za výchovu lidského pokolení, Kant za vývoj pojmu svobody, Hegel za samovývoj světového ducha, a mnozí jiní soudili jinak. Kdokoli však vkládal do dané trojice těchto epoch abstraktní smysl, domníval se, že má základní formy dějin již dostatečně promyšleny.

Hned na prahu západní kultury se objevuje velikán Jáchym z Fiore (+ 1202),⁶ první myslitel Hegelova typu, jenž rozvrátil Augustinův dualistický obraz světa a s plným vědomím opravdového gotického ducha postavil nové křesťanství své doby do protikladu k náboženství Starého a Nového zákona jakožto něco třetího: věk Otce, věk Syna, věk Svatého Ducha. V hloubi duše zasáhl nejlepší františkány, dominikány, Danteho a Tomáše Akvinského, a probudil nový pohled na svět, který postupně uchvátil celé historické myšlení naší kultury. Lessing, který svou dobu ve srovnání s antikou mnohdy nazýval „světem potomků“,⁷ převzal myšlenku své „výchovy lidského pokolení“ (s obdobím dítěte, mladíka a muže) z nauk mystiků 14. století; a Ibsen, jenž se touto ideou zevrubně zabývá v dramatu *Císař a Galilejský* (do něhož bezprostředně proniká gnostické chápání světa v postavě divotvůrce Maxima), ji ve svém známém stockholmském projevu z roku 1887 ani o krůček nepřesáhl. Očividně je potřebou západoevropského sebevědomí spojovat s vlastním projevem něco jako konec.

Ale výtvar opata z Fiore byl mystickým vhladem do tajemství Božího světového řádu. Musel nejprve ztratit jakýkoli smysl, aby pak mohl být uchopen rozumem a učiněn předpokladem *vědeckého* myšlení. To se dělo stále rostoucí měrou od 17. století. Je však zcela neudržitelnou metodou vykládat světové dějiny tak, že člověk povolí uzdu svému politickému, náboženskému nebo sociálnímu přesvědčení a třem fázím, na nichž se neodvážá nic měnit, dává směr, který přesně vede k jeho vlastnímu stanovisku. Tisíciletou minulost pak posuzuje vždy podle nějakého absolutního měřítka, jako např. panství rozumu, humanita, štěstí většiny, hospodářská revoluce, osvícenectví, svoboda národů, podmanění přírody, světový mír ap., a snaží se tak dokázat, že lidé žijící v této minulosti ještě nepochopili nebo nedosáhli to pravé, ačkoli ve skutečnosti chtěli úplně něco jiného, než my. „V životě patrně záleží na životě a nikoli na jeho výsledku,“ řekl Goethe, a tento výrok by měl být postaven proti všem bláhovým pokusům odhalit tajemství historické formy pomocí nějakého *programu*.

Stejný obraz načrtávají historikové každého jednotlivého umění nebo vědy, včetně ekonomie a filosofie. A tak jsme svědky přímočarého chápání vývoje např. „malířství“, starým Egyptem (nebo jeskynnými lidmi) počínaje a konče impresionisty, nebo rozvoje „hudby“ od slepého pěvce Homéra až po Bayreuth, „společenského uspořádání“ od dob obyvatelů kolových staveb až po socialismus, a za základ tohoto vývoje se považuje jakási trvalá tendence, aniž by se brala do úvahy možnost, že umění mají omezenou životnost, jsou spojena s jistým územím a určitým typem člověka jakožto jeho vyjádření a tyto souborné dějiny jsou tedy čistě vnějším součtem množství jednotlivých vývojových tendencí a zvláštních umění, která nemají kromě názvu a některých prvků řemeslné techniky pranic společného.

O každém organismu víme, že tempo, podoba a trvání života a jakéhokoli jeho životního projevu jsou určovány *vlastnostmi* druhu, k němuž náleží. Nikdo si nebude myslet o tisíciletém dubu, že teprve nyní je schopen začít svůj skutečný vývoj. Nikdo také neočekává od housenky, již vidí růst ze dne na den, že v tom bude pokračovat ještě několik let. Tu si je každý bezpodmínečně jist, že cítí nějakou *hranici*, a toto citění je totožné se smyslem pro vnitřní formu. Jde li však o dějiny vyššího lidstva, v souvislosti s jejich budoucností zde vládne bezuzdný, veškerou historickou a tudíž organickou *zkušenost*opomíjející optimismus, takže si každý v momentální přítomnosti nalézá jakési „nástavce“ ke zcela výjimečnému, přímočarému „dalšímu vývoji“ – nikoli snad proto, že by byl tento vývoj vědecky dokázán, nýbrž proto, že si ho tak přeje. V tomto případě počítáme s neomezenými možnostmi – nikdy však s přirozeným koncem – a vycházejíce z jakékoli okamžité situace, tvoříme zcela naivní konstrukci pokračování.

Avšak „lidstvo“ nemá žádný cíl, žádnou ideu, žádný plán, asi tak jako je nemají motýli nebo orchideje. „Lidstvo“ je buď zoologický termín, nebo prázdné slovo.⁸ Nechme zmizet tento fantom z oblasti zkoumání historických forem a uvidíme, jak se před námi vynoří překvapivé bohatství *skutečných* forem. Vládne tu nesmírná hojnost, hloubka a dynamika života, jež byla doposud zakrývána prázdným heslem, strnulým schématem a osobními „ideály“. Vidím, jak zde místo onoho pustého obrazu přímočarých světových dějin (který může platit jenom tehdy, když zavřeme oči před velkým množstvím faktů) vykvétá z lůna mateřské krajiny s odvěkou silou množství mohutných kultur, které jsou s ní v celém průběhu své existence pevně spojeny, a každá z nich dává svému materiálu, lidstvu, pečeť své *vlastní* formy; každá z nich má svou *vlastní* ideu, své *vlastní* vášně, svůj *vlastní* život, chtění či citění, a také svou *vlastní* smrt. Jsou tady barvy, světla a pohyby, které se ještě nezjevily žádnému duchovnímu zraku. Existují kvetoucí a stárnoucí kultury, národy, jazyky, pravdy, bohové a krajiny, stejně jako existují mladé a staré duby a pinie, nebo květy, větve a listy – není však žádného stárnoucího „lidstva“. Každá kultura má nové možnosti svého vyjádření, které se objevují, zrají, vadnou a nikdy se neopakují. Je mnoho svou vnitřní podstatou zcela se navzájem lišících soch, obrazů, matematických či fyzikálních systémů, z nichž každý má svou vlastní omezenou životnost, je uzavřen sám do sebe a má stejně jako každý rostlinný druh své zvláštní květy a plody, svůj vlastní typ růstu a zániku. Tyto kultury, živé bytosti nejvyššího stupně, rostou ve své vznešené bezúčelnosti jako květy na louce. Stejně jako rostliny a zvířata patří do Goethovy živé, nikoli do Newtonovy mrtvé přírody. Ve světových dějinách vidím obraz věčného tvoření a přetváření, zázračného vznikání a zanikání organických forem. Avšak profesionální historik je vidí ve formě jakési tasemnice, již neúnavně dorůstají další „články“, další epochy.

Mezitím již pořadí „starověk – středověk – novověk“ konečně vyčerpalo svou platnost. Jakkoli bylo jako vědecký podklad úzké a ploché, přesto představovalo jediné trochu filosofičtější pojetí, které nám sloužilo k uspořádání našich závěrů, a vše, co bylo doposud nazýváno světovými dějinami, mu vděčí za zachování zbytku svého obsahu; nicméně *nejvyšší* možný počet století, která toto schéma mohlo pojmout, byl již dávno dosažen. Jelikož neustále přibývá historický materiál, zejména ten, jehož obsah úplně přesahuje zmíněné uspořádání, tento obraz se začíná rozpadat v nepřehledný chaos. Každý historik, jenž není úplně slepý, to ví a cítí, a jenom proto, aby docela neztratil půdu pod nohama, přidržuje se za každou cenu jediného mu známého schématu. Pojem „středověk“,⁹ který zavedl v roce 1667 leydenský profesor Horn, dnes pokrývá amorfni, neustále se rozšiřující masu, jež je pouze negativně ohraničena tím, co lze bez námitek zařadit k oběma dalším, jakž takž uspořádaným skupinám. Jako příklad může posloužit nejisté zařazování a hodnocení novoperských, arabských a ruských dějin. Především již nelze dál zamlčovat okolnost, že tyto údajné dějiny světa, které se zpočátku skutečně omezují na oblast východního Středomoří, později – od dob stěhování národů, tedy události, jež je důležitá jen pro nás a proto velmi přeceňovaná, s čistě západním významem, který se již arabské kultury netýká – náhle mění své dějiště a odehrávají se ve střední části Západní Evropy. Hegel kdysi s veškerou naivitou prohlásil, že národy, které by se nehodily do systému jeho dějin, bude prostě ignorovat. Bylo to však jenom poctivé přiznání se k metodologickým předpokladům, bez nichž by žádný historik

nedosáhl svého cíle. Ve vztahu k nim lze hodnotit dispozice všech děl o historii. Dnes je vskutku otázkou vědeckého taktu, které linie historického vývoje budeme brát vážně a které nikoli. Dobrým příkladem toho je Ranke.

8

Dnes přemýšlíme s ohledem na jednotlivé světadíly. Jenom naši filosofové a historici se to ještě nenaučili. Jaký význam mohou pro nás mít pojmy a perspektivy, které si sice činí nárok na univerzální platnost, avšak jejich horizont přesto nepřesahuje intelektuální atmosféru západoevropského člověka?

Nahlédněme do našich nejlepších knih. Mluví li Platón o „lidstvu“, míní tím Helény v protikladu k barbarům. To plně odpovídá ahistorickému stylu antického života a myšlení, a se zřetelem k tomuto předpokladu to vede k výsledkům, jež jsou správné a významné *pro Řeky*. Pokud však Kant uvažuje např. o etickém ideálu, je přesvědčen o platnosti svých vět pro všechny lidi všech dob. Nehovoří o tom, jelikož je to pro něj a pro jeho čtenáře samozřejmostí. Ve své estetice neformuluje princip umění Feidiova nebo Rembrandtova, nýbrž umění vůbec. Avšak stanovuje li nějaké nutné formy myšlení, jsou to nutné formy jen pro západní myšlení. Letmý pohled na Aristotelovo dílo a jeho podstatně jiné rezultáty by nás měl poučit, že se zde jedná o sebereflexi nikoli méně jasnou, nýbrž jinak založeného rozumu. Také např. ruskému myšlení jsou kategorie západní filosofie stejně cizí, jako pro západní myšlení kategorie čínského či řeckého myšlení. Skutečné a úplné pochopení antických „praslov“ je pro nás stejně nemožné jako pochopení těch ruských¹⁰ a indických, a pro současného Číňana a Araba s jejich zcela jinak uzpůsobeným intelektem má filosofie od Bacona až po Kanta nanejvýš hodnotu kuriozity.

To, co chybí západnímu mysliteli a přitom by *právě jemu* chybět nemělo, je pochopení *historicky relativního* charakteru výsledků svého bádání, které jsou samy výrazem *jednoho a sice právě tohoto* bytí, uvědomění si nutných hranic jejich platnosti a přesvědčení o tom, že jeho „nezvratné pravdy“ a „věčné vhledy“ jsou pravdivé jenom pro něj a věčné jenom z hlediska jeho světa, a také že je jeho povinností překročit je a snažit se objevit ty, které se stejnou jistotou vytvořil člověk jiných kultur z vlastního hlediska. To patří k *úplnosti* budoucí filosofie. Jako první bude nutno pochopit tvarosloví dějin, *živoucího* světa. Tady neexistuje nic trvalého a všeobecného. Nemluvme již o „formách myšlení“, „principu tragična“ nebo „úloze státu“. Všeobecná platnost je vždycky chybným závěrem z jednoho na druhé.

Mnohem závažnější obraz nám vyvstane, vrátíme li se k současným západním filosofům počínaje Schopenhauerem, a to tam, kde se těžiště filosofování přesouvá z abstraktní systematiky na praktickou etiku a na místo problému poznání vstupuje problém života (vůle k životu, k moci, činu). Zkoumání zde již není podroben ideální abstraktní „člověk“, jako u Kanta, nýbrž skutečný člověk, který se v historickém čase jakožto primitiv nebo kulturní člověk seskupuje v národy a zabydluje zemský povrch, a bylo by nesmyslné, kdyby byla struktura nejvyšších pojmů také zde podmíněna schématem „starověk – středověk – novověk“ a s ním spojeným územním omezením. Ale právě toto se děje.

Podívejme se na dějinný horizont Nietzscheův. Jeho pojmy „dekadence“, „nihilismus“, „přehodnocení všech hodnot“, „vůle k moci“ jsou hluboce zakořeněny v povaze západní civilizace a jsou velice důležité pro její analýzu. Jaký měl základ pro jejich vytvoření? Řeky a Římany, renesanci a evropskou současnost, včetně letmého pohledu do (špatně pochopené) indické filosofie, zkrátka: starověk – středověk – novověk. Přesněji řečeno, Nietzsche se z tohoto schématu nikdy nevymanil a podobně ani ostatní myslitelé jeho doby.

Avšak v jakém vztahu je jeho pojem „dionýství“ k vnitřnímu životu vysoce civilizovaných Číňanů z doby Konfucia nebo současného Američana? Co znamená typ nadčlověka pro svět islámu? Nebo co by měly znamenat pojmy příroda a duch, pohanské a křesťanské, starověké a novověké ve smyslu tvůrčí antiteze v duši Inda a Rusa? Co má společného Tolstoj, jenž z hloubi svého lidství odmítl veškerý ideový svět Západu jako něco cizího a vzdáleného, se „středověkem“, s Dantem či Lutherem;

co má do činění Japonec s Parsifalem a Zarathustrou, nebo Ind se Sófoklem? A je myšlenkový svět Schopenhauera, Comtea, Feuerbacha, Hebbela či Strindberga o něco světovější? Nemá veškerá jejich psychologie přes všechny nároky na světovou platnost význam jenom pro Západ? Jak komicky působí problémy Ibsenových žen, které si také činí nárok na pozornost celého „lidstva“, pokud na místo proslulé Nory (této velkoměstské dámy ze severozápadní Evropy, jejíž obzor nesahá za prostory bytu s nájmem 2 000 až 6 000 marek a protestantského vychování) dosadíme Caesarovu ženu, Madame de Sévigné, nějakou Japonku nebo tyrolskou selku? Ibsen sám vychází z názorového okruhu minulé i současné velkoměstské střední třídy. Jeho konflikty, jejichž psychické předpoklady existují přibližně od roku 1850 a sotva přetrvávají po roce 1950, nejsou konflikty velkého světa ani nižší vrstvy, o městech s neevropským obyvatelstvem ani nemluvě.

To vše jsou epizodické a lokální hodnoty, omezené dokonce většinou na momentální inteligenci velkoměst západoevropského typu, a nikoli světově historické nebo dokonce „věčné“ hodnoty, a ačkoli jsou pro generaci Nietzscheho či Ibsena tak podstatné, přesto to znamená nepochopení smyslu pojmu „světové dějiny“ (které neoznačují výběr, nýbrž celek), pokud jim podřizujeme činitele, jež jsou dnes mimo současný zájem, a zároveň je podceňujeme nebo přehlízíme. A to se děje v neobvykle vysoké míře. Vše, co bylo na Západě dosud vyřčeno a vymyšleno ohledně problémů prostoru, času, pohybu, kvantity, vůle, manželství, vlastnictví, tragična nebo vědy, zůstává omezené a pochybné, neboť zde se lidé vždy snažili najít *jedno* řešení problému, namísto toho, aby pochopili, že na víc tazatelů čeká víc odpovědí a že každý filosofický problém je jenom skryté přání dostat takovou odpověď, která je v otázce již obsažena; že velké filosofické problémy určité doby nedokážeme v jejím průběhu dost dobře pochopit a musíme proto přijmout *soubor historicky podmíněných řešení* a teprve jejich *pochopení* – vyloučíme-li ovšem veškerá vlastní měřítka hodnot – nám odhalí ta největší tajemství. Pro pravého znalce lidí neexistují žádná absolutně správná nebo nesprávná hlediska. K vyřešení tak obtížných otázek, jako je např. problém času nebo manželství, nestačí dotazovat se vlastní zkušenosti, vnitřního hlasu, rozumu nebo mínění předků či současníků. Můžeme se sice dovědět, co je pravdivé pro samotného tazatele a jeho dobu, to však není vše. Fenomén jiných kultur k nám promlouvá jinou řečí. Pro jiné lidi platí jiné pravdy. Pro filosofa jsou platné buď všechny, nebo žádná.

Dříve než si budeme moci říci, že jsme pochopili světové dějiny neboli *svět jako dějiny*, měli bychom pochopit, do jaké míry je Západ schopen rozšířit a prohloubit své kritické vidění světa, překonat relativismus Nietzscheho a jeho generace, nabýt určitého citu pro formu, jisté pokročilosti v psychologii, určitým odříkáním dosáhnout nezávislosti na praktických zájmech a nakonec i neomezeného horizontu.

9

Oproti tomuto všemu, těmto svévolným, omezeným a vnějškovým formám, které byly buď nadiktovány vlastními zájmy nebo historicky vynuceny, navrhuji „kopernikánskou“ podobu světového dění, která je mu v hloubi vlastní a odhaluje se jenom nepředpojatému pohledu.

Chtěl bych zde připomenout Goetha. Co on nazval *živou přírodou*, je přesně to, co my nazýváme dějinami světa v tom nejširším smyslu, *svět jakožto dějiny*. Goethe – který jako umělec neustále vytvářel život, postavy ve vývoji (jak ukazují díla „Wilhelm Meister“ a „Wahrheit und Dichtung“), tedy to, co se děje, a nikoli to, co se již stalo – nenáviděl matematiku. Svět jakožto mechanismus tu stojí v protikladu vůči světu v podobě organismu, neživá příroda vůči živé, zákonitost vůči podobě. Každý řádek, který napsal jakožto badatel v přírodních vědách, měl zdůrazňovat dynamický tvar, „charakteristickou formu, jež se žijíc vyvíjí“. Vcíťování, vhled, porovnávání, bezprostřední vnitřní jistota, přesná smyslová fantazie – to byly jeho prostředky pro přiblížení se dynamickému jevu. *A to jsou vesměs i prostředky historického zkoumání*. Jiných není. Tento *božský* pohled mu umožnil vyslovit onen památný výrok u ohně v předvečer bitvy u Valmy: „Od tohoto momentu se odvíjí nová epocha světových dějin, a vy můžete říct, že jste byli při tom.“ Žádný vojevůdce ani diplomat,

o filosofovi ani nemluvě, neprocítal historické dění natolik bezprostředně. Je to ten nejdůležitější výrok, jaký kdy byl pronesen o velkém dějinném aktu v okamžiku, kdy se odehrával.

Podobně jako on zkoumal vývoj rostlinné formy z listu, původ obratlovců a vznik geologických vrstev – *osud přírody, nikoli její kauzalitu*, my bychom zde měli rozvinout tvarosloví lidských dějin, jejich periodickou strukturu, jejich *organickou logiku* na základě množství všech zjevných jednotlivostí.

Člověka obvykle zařazujeme mezi ostatní organismy, obývající zemský povrch, a právem. Jeho tělesná stavba, přirozené funkce, celý vnější zjev: to vše je součástí jisté obsáhlé jednoty. Tu však děláme výjimku, přes hluboce pociťovanou příbuznost osudu lidí a rostlin (věčné téma veškeré lyriky), přes podobnost celých lidských dějin s vývojem každé jiné skupiny vyšších živých organismů (což je zase tématem nesčetných pohádek o zvířatech, mýtů a bajek). *Tady* srovnávejme, ale tak, že necháme svět lidských kultur čistě a do hloubky působit na svou představivost a nebudeme ji vtěsňovat do předem naplánovaného schématu; ve slovech mládí, vzestup, rozkvět a úpadek, které byly kdysi a dnes více než kdy předtím zpravidla výrazem subjektivních hodnocení a všemožných osobních zájmů sociálního, morálního či estetického druhu, zkusme konečně uvidět objektivní charakteristiky organických stavů; postavme antickou kulturu jako v sobě uzavřený fenomén, jako tělo a výraz antické duše, vedle kultury egyptské, indické, babylonské, čínské a západní, a hledejme typický rys proměnlivých osudů těchto velikých individualit, určitou nutnost v nesmírném množství nahodilého. Nakonec pak uvidíme, jak se před námi rozvine takový obraz světových dějin, který se nám jakožto obyvatelům Západu i jednotlivým lidem bude zdát přirozený.

10

Vrátíme-li se zpět k detailnějšímu úkolu, musíme z tohoto širokého záběru nejdřív morfologicky zhodnotit západoevropsko americkou situaci v období 1800–2000. Je třeba pevně stanovit místo tohoto období v celku západní kultury, smysl, který má jako biografický úsek, nutně se objevující v každé kultuře v té či oné podobě, i organický a symbolický význam, jímž promlouvají jeho politické, umělecké, duchovní a sociální formy.

Výsledkem srovnávacího uvažování je „současnost“ tohoto údobí s obdobím helénismu a zejména jeho momentálního vrcholu – charakterizovaného světovou válkou – s přechodem od helénistického období k římskému. Pokud jsme odkázáni na srovnávání, pak nám *římanství*, které (v přísně faktickém smyslu) postrádá génia a je barbarské, disciplinované, praktické, protestantské, *pruské*, vždycky poskytne klíč k pochopení vlastní budoucnosti. *Řekové a Římané – podobně se liší osud, jenž se již pro nás naplnil, a osud, který nás ještě čeká*. Neboť již dávno jsme ve „starověku“ mohli a měli najít vývoj, který tvoří dokonalý protějšek našeho vlastního západoevropského vývoje: v každém detailu na povrchu sice rozdílný, avšak s úplně stejným vnitřním impulzem, který žene tento veliký organismus vstříc svému naplnění. Krok za krokem – od „trojské války“ a křížových výprav, Homéra a Písně Nibelungů, přes dórský a gotický sloh, dionýské hnutí a renesanci, Polykleita a Sebastiana Bacha, Athény a Paříž, Aristotela a Kanta, Alexandra a Napoleona až ke stádiu světového města a imperialismu v obou kulturách – bychom pak objevovali neustále přítomné *alter ego* naší vlastní skutečnosti.

Jak jednostranně však byla vždy napadána tato interpretace obrazu antických dějin, která zde byla předpokladem! Jak povrchně, stranicky a málo zevrubně! Jelikož jsme se cítili příliš spřízněni se „starými“, svůj úkol jsme si příliš zjednodušili. V *povrchní* podobnosti tkví nebezpečí, kterému podlehla veškerá věda o starověku, jakmile přešla od mistrného třídění a určování nálezů k duchaplnějším výkladům. Měli bychom konečně překonat onen vznešený předsudek, že antika je nám vnitřně blízká – byli jsme totiž jenom zdánlivě jejími žáky a potomky: ve skutečnosti jsme ji uctívali. Celá nábožensko filosofická, kunsthistorická a sociálně kritická práce 19. století byla nutná nikoli k tomu, abychom se konečně naučili chápat Aischylova dramata, Platónovo

učení, Apollóna a Dionýsa nebo athénský stát a césarismus (k tomu máme ještě hodně daleko), nýbrž abychom si konečně připustili pocit, jak nesmírně vnitřně cizí a vzdálené nám toto všechno je, možná ještě víc než mexičtí bohové a indická architektura.

Naše názory na řecko římskou kulturu se pohybovaly vždy mezi dvěma extrémy, přičemž perspektivu všech „stanovisek“ bez výjimky již předem určovalo schéma starověk – středověk – novověk. Jedni – především lidé veřejně činní, ekonomové, politici a právníci – považují „dnešní lidstvo“ za velice dobře vyvinuté, jeho pokročilost vysoce hodnotí a podle ní měří vše minulé. V současnosti neexistuje strana, jejímiž zásadami by nějak nebyli „uctěni“ Kleón, Marius, Themistoklés, Catilina nebo Gracchové. Druzí – umělci, spisovatelé, filologové a filosofové – se v této době necítí být doma, a proto z jakési minulosti přijmou podobně absolutní stanovisko a z jeho pohledu pak neméně dogmaticky posuzují dnešek. Jedni vidí v řeckém duchu něco, čeho jsme „ještě nedosáhli“, jiní zase v přítomné době něco, co „již nebude“, a to vše znovu pod vlivem obrazu dějin, který oba věky navzájem spojuje přímkou.

V tomto protikladu se zvětčily dvě Faustovy duše. Nebezpečí té první tkví v inteligentní povrchnosti. Ze všeho, čím byla antická kultura a čím se skvěla antické duše, nakonec v jejích rukou nezůstalo nic než svazek společenských, hospodářských, politických a fyziologických faktů. Zbytek nabývá charakteru „sekundárních důsledků“, „reflexí“, „přívodních jevů“. Po mytické monumentálnosti Aischylových chórů, nesmírné zemité síle nejstarší plastiky, dórského sloupu, po žáru apollónského kultu nebo hlubokém smyslu ještě i římského císařského kultu nenajdete v jejích knihách ani stopy. Ti druzí, především zpozdilí romantikové jako např. tři basilejští profesori – Bachofen, Burckhardt a Nietzsche, zase podléhají nebezpečí různých ideologií. Ztrácejí se ve vzdušných zámcích starověku, který je však jenom zrcadlovým odrazem jejich filosoficky ovládané senzuality. Spoléhají se na zbytky antické literatury, jedině to svědectví, které se jim jeví dostatečně vznešeným – avšak nikde nebyla kultura svými velkými spisovateli reprezentována tak nedokonale, jak je tomu zde.¹¹ Ti druzí se zase převážně opírají o střízlivý pramenný materiál právních dokumentů, napsů a mincí – těmito prameny Burckhardt a Nietzsche ke své škodě velice pohrdali – a nadřazují ho nad zachovanou literaturu, která se vyznačuje často jen minimální pravdivostí a fakticitou. Obě strany se proto z důvodů kritiky navzájem neberou vážně. Nevím, zda by si např. Nietzsche a Mommsen věnovali alespoň nepatrnou pozornost.

Žádná z obou stran však nedosáhla takové hloubky uvažování, z jejíhož pohledu by zmíněný protiklad zanikl, ale poznání by přesto bylo možné. Historické vědě se vymstil kauzální princip, který byl do ní vnesen z přírodních věd. Nevědomě pak došlo k vzniku pragmatismu, povrchně kopírujícího obraz světa, jak jej zná fyzika: tento pragmatismus pak namísto odhalování jenom zastírá a znejasňuje zcela jinak uzpůsobený jazyk historických forem. Abychom podrobili množství historického materiálu nějakému hlubšímu a jednotčímu principu, neuměli jsme udělat nic lepšího, než označit jeden komplex jevů za primární, čili za příčinu, a druhý za sekundární, tedy účinek neboli následky. Po tomto opatření sáhli nejenom praktikové, nýbrž i romantici, neboť historie ani jejich snivému pohledu neodhalila svou *vlastní* logiku; potřeba pevného ustavení nějaké imanentní nutnosti (jejíž přítomnost mnozí *cítíli*) byla příliš silná, pokud se ovšem člověk k dějinám rozmrzele neobrátil zády jako Schopenhauer.

11

Můžeme tedy bez okolků mluvit o materialistickém a ideologickém způsobu nahlížení na antiku. První způsob vše vysvětluje tím, že pokles jedné misky vah má svou příčinu ve vzestupu druhé. Dokazuje, že to platí bez výjimky, což je nepochybně přesvědčivý důkaz. Máme zde tedy příčinu a účinek: sociální, sexuální a čistě politické skutečnosti – samozřejmě – představují příčiny. Náboženské, intelektuální a umělecké skutečnosti jsou pak nutně jenom důsledky (pokud je ovšem materialista vůbec dokáže za skutečnosti považovat). Ideologové zase dokazují, že vzestup jedné misky je důsledkem poklesu druhé – totéž, ale obráceně a se stejnou exaktností. Jsou pohřženi do kultů, mystérií, obyčejů, do tajemství verše a linie, a malichernost všedního života, trpký důsledek pozemské nedokonalosti, pokládají za vedlejší. Obě strany dokazují, majíce

před očima kauzální posloupnost, že ti druzí evidentně nevidí nebo nechtějí vidět pravou souvislost věcí, a končí tím, že si vzájemně nadávají do slepců, povrchních hlupáků, nejnepřijatelných nebo nestoudných podivínů či bezduchých zpátečníků. Ideolog je zděšen, pokud někdo bere vážně finanční problémy u Řeků, a namísto toho, aby se zabýval např. hlubokomyslnými výroky delfské věštírny, mluví o dalekosáhlých peněžních operacích, které kněží věštírny podnikali s poklady, uloženými do zmíněné svatyně. „Politik“ se zase moudře usmívá nad tím, kdo vyplývá své nadšení na sakrální formule nebo roucha atických efébů, místo toho, aby napsal knihu o třídních rozbrojích, prošpikovanou množstvím moderních hesel.

Předchůdcem jednoho z těchto typů byl již Petrarca. Vytvořil Florencii a Výmar, pojem renesance a západního klasicismu. Druhý typ učence se objevuje v polovině 18. století, kdy začíná etapa civilizované, ekonomicky zaměřené velkoměstské politiky, která se rozvíjela nejprve v Anglii (Grote). V podstatě zde stojí proti sobě dva názory kultivovaného a civilizovaného člověka, které tvoří protiklad příliš hluboký a příliš lidský, než abychom vůbec mohli pocítit slabost *obou* stanovisek, neřku-li překonat ji.

V tomto bodě postupuje i materialismus idealisticky. I on, aniž by to věděl nebo chtěl, učinil své názory závislými na svých přáních. Ve skutečnosti se naši nejlepší duchové bez výjimky s úctou sklonili před obrazem antiky a v tomto jediném případě se vzdali jinak neomezené kritiky. Zkoumání starověku bylo vždycky omezováno ve své svobodě a síle jakousi téměř posvátnou bázní, která zatemňovala jeho úsudky. V celých dějinách neexistuje podobný příklad tak vášnivého kultu, jímž by jedna kultura oslavovala památku jiné kultury. I to, že jsme starověk a novověk ideálně propojili „středověkem“, abychom nějak překlenuli více než tisíc let podceňovaných a téměř opovrhovaných dějin, je již od renesance také výrazem této devoce. My Západoevropané jsme obětovali „starým“ veškerou ryzost a samostatnost svého umění, když jsme se odvážili tvořit jenom tak, že jsme úkosem neustále vzhlíželi k „vznešenému vzoru“; kromě toho jsme do svého obrazu Řeků a Římanů pokaždé vložili to, co jsme postrádali nebo očekávali v hloubi vlastní duše: vnesli jsme do něj své *vlastní city*. Jednoho dne nám možná bude nějaký duchaplný psycholog vyprávět příběh této osudné iluze, skutečnou historii toho, co jsme od dob gotiky uctívali jako antické. Je jen málo úkolů, které by byly přínosnější pro vnitřní pochopení duše Západu od doby císaře Oty III. – první oběti Jihu, až k Nietzschemu, jeho poslední oběti.

Goethe na své cestě po Itálii nadšeně popisuje Palladiovy stavby, na jejichž chladnou akademičnost dnes již pohlížíme poněkud skepticky. Pak uvidí Pompeje a s neskrývaným neuspokojením mluví o „podivném, až trochu nepřijemném dojmu“. To, co pak říká o chrámech v Paestu a Segestě, mistrovských dílech řeckého umění, je rozpačité a nevýznamné. Očividně nepoznával ten starověk, jemuž kdysi kráčel vstříc v rozkvětu svých sil. To se stalo i všem ostatním. Měli se na pozoru před vším skutečně antickým, aby si zachovali svůj vnitřní obraz. Jejich „starověk“ jim vždy sloužil jako pozadí pro životní ideál, který si sami stvořili a živili svou nejlepší krví. Stal se nádobou pro jejich vlastní cítění světa, fantomem, idolem. Ve světničkách filosofů a v básnických kruzích rozněcují své nadšení smělymi historkami Aristofana, Juvenála a Petronia z antických velkoměst, plných jižní špíny a chátřů, hluku a násilí, milců a hetér, falických kultů a císařských orgií – avšak nad obrazem podobné reality dnešních velkoměst naříkají a ohrnují nos. „Ve městech je špatně žít: tam příliš mnoho je říjících“ (*Tak pravil Zarathustra*).¹² Velebí římský smysl pro stát, ale pohrdají všemi, kteří se dnes nevyhýbají kontaktu s veřejnými záležitostmi. Existuje jakási třída znalců, pro které má rozlišování mezi tógou a kabátem, byzantským cirkem a anglickým stadionem, antickou alpskou cestou a transkontinentální železnicí, trierami a parníky, římskými kopí a pruskými bajonety zásadní magickou moc, jež s jistotou zatemňuje svobodné vidění (rozlišovali by dokonce i mezi Suezským průplavem, postaveným faraonem a současným inženýrem). Parní stroj by považovali za symbol lidského snažení a výraz duševní energie pouze tehdy, pokud by ho vynalezl Herón Alexandrijský. Případá jim jako rouhání, když se namísto o kultu Velké Matky z Pessinského vrchu mluví o systému římského ústředního topení nebo účetnictví.

Avšak ti druzí zase vidí *jenom* toto. Domnívají se, že zcela pochopili pro nás tak cizí kulturu, považují li Řeky za úplně stejné jako sebe, a pokud činí nějaké závěry, pohybují se v systému srovnání, která se v ničem netýkají antické *duše*. Vůbec netuší, že slova jako republika, svoboda či vlastnictví označují v antice a v naší kultuře věci, které nemají naprosto nic společného. Posmívají se historikům Goetheho doby, kteří upřímně vyjadřovali své politické ideály tak, že psali dějiny starověku a v odsudcích nebo pochvalách Lýkúrga, Bruta, Catona, Cicerona či Augusta odhalovali své osobní sny; avšak oni sami nedokáží napsat ani jednu kapitolu, aniž by neprozradili, k jaké politické straně se hlásí jejich ranní noviny. Je ovšem jedno, jestli nahlížíme minulost očima Dona Quijota nebo Sancho Panzy. Žádná z těchto cest nevede k cíli. Nakonec si každý z nich dovolil vyzvednout do popředí ten kousek antiky, který nejlépe odpovídá jeho vlastním záměrům – Nietzsche před Sokratovské Athény, ekonomové helénistické období, politici římskou republiku a spisovatelé dobu císařství.

Nejde o to, jsou li náboženské či kulturní fenomény původnější než sociální a hospodářské. Není to ani tak, ani tak. Pro každého, kdo nabytí neomezené svobody názoru a dokáže se povznést nad *jakékoli* osobní zájmy, zde již nebude existovat žádná závislost, žádná priorita, žádný poměr mezi příčinou a účinkem, nebo rozdíl mezi hodnotou a důležitostí. To, co dává jednotlivým faktům váhu, je jedině větší či menší ryzost a síla jazyka jejich forem, moc jejich symboliky – mimo dobro a zlo, vysokost a nízkost, užitek nebo ideál.

12

Upadání Západu z tohoto pohledu neznamena nic menšího než *problém civilizace*. Stojíme tu před jednou ze zásadních otázek: Co je civilizace, chápeme li ji jako organicko logický následek, naplnění a konec určité kultury?

Neboť každá kultura má svou *vlastní* civilizaci. Oba pojmy, které až dosud označovaly neurčitý rozdíl spíše etického druhu, jsou zde poprvé použity v periodickém smyslu jako výrazy pro pevnou a nevyhnutelnou *organickou posloupnost*. Civilizace je neodvratným *osudem* každé kultury. V ní je dosažen vrchol, z jehož hlediska se ty největší a nejtěžší problémy historické morfologie stávají řešitelnými. Civilizace jsou *nejkrajnější a nejmělejší* stavy, jichž je schopen vyšší druh lidí. Tvoří závěr; plynou z vývoje jako jeho výsledek, podobně jako smrt vyplývá ze života, nehybnost z pohybu, zkamenělé velkoměsto z venkovské krajiny a stařecký duch z dětské duše (příkladem buď dórský a gotický sloh). Jsou neodvolatelným *koncem*, jehož lze ovšem znovu a znovu dosáhnout, neboť tak velí nejnuitnější nutnost.

Jenom tak můžeme pochopit Římany jako *nástupce* Řeků. Pouze tak se pozdní antika posouvá do světla, v němž vydá svá nejhlubší tajemství. Neboť jaký by měl význam fakt (který lze popřít jen prázdny slovy), že Římané byli barbaři, kteří se nestali předchůdci velkého rozmachu, nýbrž jeho završiteli? Zcela bez ducha, bez umění, nefilosofičtí, rasově soudržní až k brutalitě, bezohledně závislí na reálném úspěchu, stojí mezi řeckou kulturou a nicotou. Jejich obrazotvornost, zaměřená výlučně prakticky – měli třeba sakrální právo, které řídilo vztahy mezi bohy a lidmi jako soukromníky, avšak zcela postrádali jediný skutečně římský mýtus o bozích –, je charakteristickým rysem, s nímž se v Athénách nesetkáme. Řecká duše a římský intelekt – to je ono. To je rozdíl mezi kulturou a civilizací, který platí nejenom pro antiku. Neustále se objevuje onen typ úplně nemetafyzických lidí silného ducha. Mají v rukou duchovní i hmotný osud každé pozdní epochy. Tito lidé uskutečnili babylonský, egyptský, indický, čínský i římský imperialismus. V těchto dobách dozrál buddhismus, stoicismus a socialismus v definitivní světová hnutí, která dokázala znovu zachytit a přetvořit celou substanci skomírajícího lidstva. *Čistá* civilizace jakožto historický proces spočívá v postupném *odbourávání* forem, které se staly anorganickými a odumřely.

Přechod od kultury k civilizaci se uskutečnil v antice ve 4. století, na Západě v 19. století. Od tohoto momentu se velká duchovní rozhodnutí odehrávají nikoli v „celém světě“, v němž není žádná vesnice zcela nedůležitá (jak tomu bylo za dob orfického hnutí nebo reformace), nýbrž ve třech nebo čtyřech velkoměstech, která do sebe vstřebala všechen obsah dějin. Ve srovnání s nimi celá krajina jedné kultury klesla na

úroveň provincie, jejímž úkolem je jenom živit velkoměsta zbytky svého vyššího lidstva. *Světové město a provincie*¹³ – s těmito základními pojmy každé civilizace se objevuje úplně nový problém dějinné formy, který právě dnes prožíváme, aniž bychom alespoň vzdáleně pochopili něco z celé jeho šíře. Namísto světa je tu jedno *město*, jeden *bod*, v němž se soustřeďuje veškerý život ostatní krajiny, jejíž zbytek uvádá; namísto tvárného národa, srostlého se zemí, se zde objevuje nový nomád, parazit, obyvatel velkoměsta, člověk bez tradic, vystupující z beztvaré, neustále se pohybující masy, realista, areligiózní, inteligentní, neplodný, s hlubokým odporem vůči rolnictví (a jeho nejvyšší formě, venkovské šlechtě), zkrátka, děsivý postup směrem k anorganičnu, ke konci – co to znamená? Francie a Anglie již tento krok udělali, Německo je nyní také připraveno. Po Syrakusách, Athénách a Alexandrii následuje Řím. Po Madridu, Paříži, Londýnu následuje Berlín a New York. Osud provincií je vyhrazen všem zemím, které neleží v blízkém okruhu jednoho z těchto měst, jako předtím třeba Kréta a Makedonie, nyní skandinávský Sever.¹⁴

Kdysi se boj o pochopení ideje nějaké epochy odehrával na poli metafyzicky, kultově nebo dogmaticky zbarvených světových problémů, a sice mezi zemitým duchem rolnictví (aristokracie a kněžství) a „světáckým“ patricijským duchem malých, ale starých a slavných měst raně dórské a gotické doby. Podobný charakter měly i boje o náboženství Dionýsa – např. za sikyonského tyrana Kleisthena¹⁵ – a o reformaci v říšských německých městech a v hugenotských válkách. Ale podobně, jako kdysi tato města nakonec zvítězila nad venkovem – čistě městské vidění světa nacházíme již u Parmenida a Descarta –, světové město zvítězí nad nimi. Takový je duchovní vývoj všech pozdních epoch, např. iónské doby nebo baroka. Dnes (podobně jako v helénistickém období, na jehož počátek klademe založení umělého, tedy venkovu odcizeného velkoměsta, Alexandrie) se někdejší kulturní centra – Florencie, Norimberk, Salamanca, Bruggy nebo Praha – staly provinčními městy, která vedou svůj marný vnitřní boj proti duchu světových měst. Světové město znamená kosmopolitismus místo „vlasti“,¹⁶ chladný smysl pro fakta namísto úcty k tradici otců, vědeckou nenáboženskost jako zkamenělinu předcházejícího náboženství srdce, „společnost“ namísto státu, přirozená namísto nabytých práv. *Peníze* jakožto anorganická, abstraktní veličina, zbavená všech vztahů ke smyslu plodné půdy nebo k hodnotám původního způsobu života – v tom je přednost Římanů oproti Řekům. Od tohoto momentu patří k vybranému světonázoru *také otázka peněz*. Nikoli řecký stoicismus Chryssipův, nýbrž až římská pozdní stoa Catona a Seneky předpokládá určité základní jmění,¹⁷ a také nikoli sociálně etické zaměření 18. století, nýbrž až hnutí 20. století, když se začala uskutečňovat profesionální – a výnosná – agitace, se stalo vhodným prostředím pro milionáře. K světovému městu nepatří národ, nýbrž masa. Její nepochopení pro tradici, s níž bojuje proti *kultuře* (aristokracii, církvi, privilegiím, dynastiím, v umění proti konvenci a ve vědě proti hranicím poznání), její nadřazování britké a chladné inteligence nad „selský rozum“, její naturalismus, který ve zcela novém smyslu, přes Sokrata a Rousseaua, ve vztahu ke všemu sexuálnímu a sociálnímu navazuje na prapůvodní lidské instinkty a stavy, *panem et circenses*, objevující se dnes pod rouškou boje za zvýšení mezd a zájmu o sportovní utkání – to vše charakterizuje ve srovnání s definitivně uzavřenou kulturou, provincií, zcela novou, pozdní formou lidské existence, jež sice nemá budoucnost, ale je neodvratná.

To si žádá být *spatřeno* nikoli očima straníka, ideologa, soudobého moralisty nebo z úhlu pohledu nějakého „stanoviska“, nýbrž z nadčasové výšky, pohledem zaměřeným na svět tisíciletých historických forem – chceme-li skutečně pochopit velikou krizi současnosti.

Symbole prvního řádu vidím v tom, že v Římě, kde se triumvir Crassus stal všemocným spekulantem se stavebními pozemky, onen ze všech nápisů zářící římský lid, před nímž se již z dálky třásl Galové, Řekové, Parthové a Syřané, bydlel v nesmírné bídě v mnohopatrových nájemných domech kasárenského typu na temných předměstích,¹⁸ a jenom lhostejně nebo s jakýmsi sportovním zaujetím vnímal úspěchy vojenské expanze; mnohé z velkých rodin prastaré šlechty, potomkové vítězů nad Kelty, Samnity a Hannibalem, jelikož se nepodílely na bohapustých spekulacích, musely opustit stará sídla svých rodů a nastěhovat se do chudých nájemných bytů. Zatímco se

podél Via Appia stavěly dodnes obdivované hrobky největších římských finančníků, mrtvá těla obyčejných lidí se spolu se zvířecími mršinami a městským odpadem házela do strašlivého masového hrobu, až se nakonec za Augusta, aby se předešlo moru, toto místo zasypalo a Maecenas tam pak dal vysadit svůj proslulý park. Ve vyliďněných Athénách, které žily pouze z návštěv cizinců a darů bohatých cizozemců (např. judského krále Heroda), zbohatlická chátka římských turistů civěla na díla Periklova období, která chápala asi stejně chabě jako američtí návštěvníci Michelangelovu Sixtinskou kapli. Poté se všechna movitá umělecká díla postupně odnesla nebo prodávala za fantastické módní ceny, aby pro ně pak byly stavěny kolosální a arogantní římské stavby vedle hlubokých a skromných děl staré doby. V těchto věcech, které by historik neměl chválit ani hanět, nýbrž morfologicky prozkoumat, se každému, kdo se naučí dívat, bezprostředně projevuje určitá *idea*.

Neboť se ukáže, že od tohoto okamžiku se všechny konflikty světonázoru, politiky, umění, vědy a cítění nesly ve znamení tohoto jediného velkého protikladu. V čem spočívá protikladnost civilizované politiky zítřka oproti kultivované politice včerejška? V antické rétorice, v západní žurnalistice, a sice ve službě onomu abstraktu, které reprezentuje moc civilizace – ve službě *penězům*.¹⁹ Jejich duch nepozorovaně proniká všechny dějinné formy existence národů, často aniž by je v tom nejmenším změnil nebo dokonce zničil. Forma římského státu zůstala od dob staršího Scipiona Afrického až do Augusta statická v mnohem větší míře, než se zpravidla předpokládá. Velké strany jsou jenom zdánlivě středobodem rozhodujících akcí. O všem rozhoduje spíše malý počet nadřazených osob, jejichž jména nejsou právě ta nejznámější, zatímco velká masa druhořadých politiků, řečníků a tribunů, úředníků a žurnalistů, výkvět dle provinčního vidění, udržuje směrem dolů iluzi o sebeurčení lidu. A umění? Filosofie? Ideály platónské a kantovské doby platily výlučně pro vyšší lidstvo; ideály helénismu a současnosti, především socialismus a s ním vnitřně spřízněný darwinismus se svými zcela negoetheovskými hesly boje o přežití a přirozeného výběru a s tím zase spojené problémy žen a manželství u Ibsena, Strindberga a Shawa, impresionistické sklony anarchistické smyslnosti, celý spletenec soudobých tužeb, vášní i bolestí, jejichž výrazem je Baudelairova lyrika a Wagnerova hudba – to všechno není určeno cítění venkovského a vůbec přírodního člověka, nýbrž jenom rozumářskému člověku světového města. Čím menší město, tím menší smysl má zabývat se malířstvím nebo hudbou. Ke kultuře patří gymnastika, turnaje, agon, k civilizaci *sport*. I tím se liší řecká palaistra od římského cirku.²⁰ Samotné umění se stalo sportem – to znamená *l'art pour l'art* – provozovaným před vysoce inteligentním publikem znalců a kupců, lhostejno, zda se jedná o zvládnutí množství absurdních instrumentálních tónů či potíží s harmonií, nebo o „uchopení“ problému barev. Objevuje se nová realistická filosofie, pro niž jsou metafyzické spekulace jenom k pousmání, nová literatura, která je potřebou pro intelekt, vkus a nervy obyvatele velkoměsta, avšak obyvateli provincie je nesrozumitelná a protivná. Alexandrijská poezie ani plenérové malířství se „lidu“ nijak netýká. Přejídné období charakterizovala tehdy stejně jako dnes řada skandálů, s nimiž se můžeme setkat jenom v této epoše. Rozhořčení Athéňanů nad Euripidem a revolučními způsoby malby (např. Apollodóra) se opakuje v odmítání Wagnera, Maneta, Ibsena a Nietzscheho.

Řeky můžeme pochopit, aniž bychom mluvili o poměrech v jejich ekonomice. Římany však můžeme pochopit *pouze* skrze ně. O ideu se naposledy bojovalo u Chaironeje a u Lipska. V první punské válce a u Sedanu již nelze přehlédnout ekonomický moment. Teprve Římané se svou praktickou energií dokázali dát otrokářství onen obrovský styl, který pro mnohé ovládl řízení antického hospodářství, zákonodárství a způsob života, a každopádně velmi snížil hodnotu a vnitřní důstojnost vedle toho existující svobodné námezdní práce. Podobně až germánské, nikoli románské národy západní Evropy a Ameriky vyvinuly za pomoci parního stroje velkopřmysl, který proměnil obraz venkova. Ve zmíněných případech nelze přehlédnout vztah ke stoicismu a socialismu. Teprve římský césarismus, naznačen již C. Flaminiem a poprvé ztělesněn v Mariovi, dal antickému světu pocítit *povýšenost peněz* – v rukou psychicky silných a velkorýsých realistů. Bez *tohoto prvku* nemůžeme pochopit ani Caesara, ani římanství. Každý Řek

má v sobě kus Dona Quijota a Říman zase Sancho Panzy – vše ostatní, čím ještě byli, ustupuje do pozadí.

Přeložila Mária Schwingerová.

Přeloženo podle Oswald Spengler, Der Untergang des Abendlandes (Beck, München 1998, s. 21–50).

Poznámky:

1 Historik se tu nachází také pod vlivem osudového předsudku geografie (když už nemluvíme o sugesci obrazu zeměpisné mapy), která považuje Evropu za světadíl a cítí pak povinnost vytvořit si také příslušné *ideální* vymezení vůči „Asii“. Slovo Evropa by mělo být vyškrtnuto z dějin. Neexistuje žádný „Evropan“ jakožto historický typ. V případě Řeků je bláznovstvím mluvit o „evropském starověku“ (Homér a Hérakleitos byli tedy „Asiaté“?) a o jeho „misi“, která by kulturně sblížovala Asii a Evropu. Tato slova pramení z povrchní interpretace zeměpisné mapy, protože neodpovídají žádné skutečnosti. Jedině slovo Evropa a myšlenkový komplex, jenž vznikl pod jeho vlivem, byly příčinou toho, že se v našem historickém vědomí spojilo Rusko se Západem v jednotu, která není ničím odůvodnitelná. Zde, v kultuře čtenářů, vytvořené pomocí knih, má pouhá abstrakce nesmírné důsledky v realitě. Tito lidé prostřednictvím osobnosti Petra Velikého zfalšovali historickou tendenci primitivních lidových mas na mnoho století, ačkoliv ruský *instinkt* velmi správně a s hlubokým nepřátelstvím ztělesněným v Tolstém, Aksakovovi a Dostojevském vymezuje „Evropu“ vůči „Matičce Rusi“. Východ a Západ jsou pojmy s pravým historickým obsahem. „Evropa“ je prázdný blábol. Všechna velká díla, která vytvořila antika, vznikla v duchu negace veškeré kontinentální hranice mezi Římem a Cyprem, Byzancí a Alexandrií. Vše, co se nazývá evropskou kulturou, povstalo mezi Vislou, Jadranem a Guadalquivirem. A ačkoli připustíme, že Periklovo Řecko „leželo v Evropě“, dnes tam již v žádném případě neleží. – [V našem výběru jsme kvůli přehlednosti pozměnili číslování poznámek. – *Pozn. překl.*]

2 Viz II. díl knihy.

3 Windelband, *Geschichte der Philosophie*, Mohr (Siebeck), Tübingen 1900, s. 275nn.

4 V Novém Zákoně je bipolární pojetí zastoupeno spíše dialektikou apoštola Pavla, periodické zase Zjevením.

5 Lze to poznat podle pochybného a směšného výrazu „nejnovější doba“.

6 Karl Burdach, *Reformation, Renaissance, Humanismus*, Berlin, Paetel 1918, s. 48nn.

7 Výraz „staří“ (předkové) se v dualistickém smyslu vyskytuje již v Porfyriově Isagógé (kolem roku 300).

8 „Lidstvo, to je abstraktum. Vždycky byli a budou jenom lidé.“ (Goethe Ludenovi)

9 „Středověk“ znamená dějiny *oblasti, v níž převládal latinský církevní a vědecký jazyk*. Velkolepých osudů východního křesťanství, které již dávno před Bonifácem proniklo přes Turkestán až do Číny a přes Sábu do Habeše, si ony „světové dějiny“ vůbec nevšímají.

10 Srov. II. díl. Základní představu darwinismu vnímá např. pravý Rus jako úplně nesmyslnou, podobně jako pravý Arab kopernikánskou soustavu.

11 Rozhodující je výběr z toho, co se zachovalo, který není náhodný, nýbrž zcela tendenční. Aticismus Augustova období, těžkopádný, neplodný, pedantský a retrospektivní, byl nazván *klasickým* a za klasická jsou považována také díla úzké skupiny řecké literatury do Platóna. Všechno ostatní, včetně bohaté helénistické literatury, bylo zavrženo a téměř úplně upadlo do zapomnění. Ona skupina děl, která byla vybrána podle školometského vkusu a z větší části se zachovala, ovlivnila pak imaginární obraz „klasického starověku“ nejprve u Florentánů, a poté i u Winkelmannů, Hölderlina, Goetheho a dokonce i Nietzscheho.

12 Citát je z českého překladu. Friedrich Nietzsche, *Tak pravil Zarathustra*, přel. Otokar Fischer, Olomouc, Votobia 1992, s. 44. – Pozn. překl.

13 Srov. II. díl.

14 Tento moment nesmíme přehlížet ve vývoji Strindberga a především Ibsena, jenž byl v civilizované atmosféře svých problémů vždycky jenom hostem. Motivy dramát „Brand“ a „Rosmersholm“ jsou pozoruhodnou směsicí vrozeného provincialismu a teoreticky získaného velkoměstského obzoru. Nora je prototypem obyvateľky provincie, která pomocí četby sešla z obvyklé cesty.

15 Ten zakázal kult městského héraa Adrasta a přednes homérských básní, aby odřízl dórskou šlechtu od kořenů jejího duševního života (kolem roku 560 před naším letopočtem).

16 Toto slovo si zachovává svůj původní hluboký smysl po dobu, než se barbar stane člověkem kulturním, ztrácí ho však poté, co si civilizovaný člověk zvolí za své heslo „*ubi bene, ibi patria*“.

17 Proto si křesťanství získalo nejprve Římany, kteří *nebyli schopni* stát se stoiky. Srov. II. díl.

18 V Římě i Byzanci se stavěly sedmi až desetipatrové činžovní domy (zatímco ulice byly široké nanejvýš tři metry) a jelikož neexistovaly žádné bezpečnostní předpisy, mnohdy se zřítily i se svými obyvateli. Většina *cives Romani*, jimž tvořily *panem et circenses* veškerý obsah života, vlastnila pouze draze zaplacené místo na spaní v „*insulae*“, připomínajících hemžící se mraveniště.

19 Viz II. díl.

20 Německá gymnastika se po roce 1813 velmi rychle vyvinula ze svých provinčních, rázovitých forem, které jí tehdy dal Jahn, a stala se sportem. Již v roce 1914 se berlínské sportoviště o velkých závodech jen velice málo lišilo od římského cirk