

SOOČANJA



Prof. dr. Ivo
Fabinc

Ni konec zgodovine

(ob petdesetletnici branja
Zaton Zahoda Oswalda Spenglerja)

Namesto uvoda

TRI MOŽNE RESNICE?

»Vse, kar je doslej Zahod rekel in mislil o problemih prostora, časa, gibanja, števila, volje, zakonskega stana, lastnine, tragike, znanosti, je ozko in dvomljivo, ker so na Zahodu vedno iskali odgovor na vprašanje, ne da bi bili dojeti, da k številnim vprašanjem sodijo številni odgovori, da vsako filozofsko vprašanje prikriva željo, da dobi povsem določen odgovor, ki je vsebovan že v vprašanju, da velikih vprašanj kakšnega časa ne moremo nikdar dovolj razumeti kot minljivih, da moramo zaradi tega sprejeti obstoj skupnih zgodovinsko pogojenih rešitev, ki šele dojeta v celoti – ob izključitvi vseh lastnih vrednostnih meril – dajo odgovor na zadnje tajne. Za pravega poznavalca človeka ne obstajajo absolutno pravilna ali napačna stališča... Druge kulture govorijo drug jezik. Za druge ljudi veljajo druge resnice. Za misleca so vse veljavne ali pa nobena«. (Oswald Spengler. Iz Zaton Zahoda).¹

»Največja nevarnost za Evropo je utrujenost. Borimo se kot dobri 'Evropejci' zoper to nevarnost vseh nevarnosti... tedaj bo iz uničevalnega požara nevere, iz plametečega ognja dvoma o človeškem poslanstvu Zahoda, iz pepela velike utrujenosti vstal Feniks nove duhovne ponotrjenosti in poduhovljenosti: kot prapor velike daljne človeške prihodnosti: kajti, samo duh je nesmrten.« (Edmund Husserl: Kriza evropskega človeštva in filozofije – iz predavanja leta 1935)²

»Ko se oziram na dogodke preteklega desetletja, se ne moremo znebiti občutka, da se je v svetovni zgodovini zgodilo nekaj fundamentalnega... Večini analiz (teh dogodkov) primanjkuje širši konceptualni okvir, ki bi omogočal, da razlikujemo bistveno od naključnosti svetovne zgodovine...

Kaže, da se stoletje, ki se je začelo s polno samozavesti v dokončno zmago zahodne liberalne demokracije, pri svojem zapiranju vrača po opravljenem krogu tja, kjer se je pričelo: ne na ‚konec ideologije‘ ali na konvergenco kapitalizma in socializma, kot so napovedovali, temveč na odločilno zmago ekonomskega in političnega liberalizma.» (Francis Fukuyama. Iz Konec zgodovine? The National Interest. Poletje 1989)³

I.

»S to knjigo je prvič tvegan poskus, da se vnaprej določi potek zgodovine. Gre za napoved tistih še ne uveljavljenih stadijev usode zahodno-ameriške kulture, edine kulture na tem planetu, ki se približuje svoji dokončnosti.«

S temi besedami je Oswald Spengler v že zelo oddaljenih dvajsetih letih (1922 in 1923) pospremil v svet prihodnje uspešnico medvojnega časa, Zaton zahodnega sveta (Untergang des Abendlandes), do današnjih dni mnogo citirano (in malo brano, pa tudi zlorabljeno) delo o cikličnem razvoju velikih kultur, ki nastajajo, rastejo in na koncu izginjajo v sivini dolgih civilizacijskih obdobj.¹

Spenglerjevo delo se je pojavilo in neposredno vplivalo v krizi, celo ob zlomu veljavnega sistema vrednot med vojnama in razširjeni skepsi o možnostih nadaljevati življenje na starih temeljih. V nenehnem prepletanju usode in naključnosti v življenju ne le posameznika, temveč tudi velikih družbenih skupin, je Spengler želel odkriti na novo razumljene stalnice človeškega obstoja, ki ne bi bile vezane na »ptolomejsko«, evrocentrično koncepcijo sveta v sedanjosti, in na ustrezno antično grško-rimsko v preteklosti.

Spengler ima zato pred očmi izgrajevanje morfologije svetovne zgodovine, ki mu pomeni pravi kopernikovski zasuk v odnosu na tradicionalno mehanično delitev zgodovine na stari–srednji–novi vek in ki omogoča uvajanje specifične primerjalne analize po epohah duha, umetnosti in politike razčlenjenih velikih zgodovinskih kultur (egipčanske, kitajske, indijske, arabske, antične, zahodne). Za njegove čase minuciozno izdelani primerjalni pregledi so pred bralci odpirali prej neslutene povezave med časovno oddaljenimi zgodovinskimi epohami, odkrivali so notranje značilnosti posameznih kultur kot nujne, vendar nerazumljive zunaj konteksta primerjalne morfologije svetovne zgodovine.

V resnici homologija zgodovinskih pojavov omogoča drugačno razumevanje njihove »hkratnosti«, ki se ne ravna po koledarski istočasnosti. Hkratna so po Oswaldu Spenglerju zgodovinska dejstva, ki so v vsaki kulturi enako relativna in imajo temu ustrezen pomen.

Kongruenten je razvoj antične in zahodne matematike: lahko bi kot hkratna označili Pitagoro in Descartesa. V spenglerjevskem smislu nastajata hkratno jonika in barok. V vseh kulturah se pojavljajo reformacija, puritanizem, predvsem pa prehod kulture v civilizacijo, ki je v zahodni kulturi vezan na obdobje francoske revolucije in Napoleona, v antiki na imeni Filipa Makedonskega in Aleksandra. »Hkratno« so zgrajeni Aleksandrija, Bagdad in Washington. V isti čas sodita Hanibal in prva svetovna vojna. Protestantizem ima svojo protisliko v dionizijskem kultu.

Hkratnost pojavov in izomorfnost notranjih struktur velikih kultur pa še ne dopušča njihove vsebinske enakosti. Spengler se upira poenostavljenim analogijam, odklanja popularno istovetenje antičnega in zahodnega načina mišljenja, zahteva in tudi ponuja nove razlage za skoraj vse fenomene spoznavnega sveta in vseh plasti družbenega življenja na način primerjalne morfologije. Pot do teh spoznanj je težka in zahteva povsem drugačno poglobljanje v zgodovinske tokove, ne le zgolj zbiranje in urejanje dogodkov v preteklosti.

S tem se odpirajo možnosti, da rekonstruiramo nekatera izgubljena obdobja kultur iz preteklosti na temelju morfoloških analogij in drugače zgolj raztresenih in med seboj nepovezanih fragmentov ekonomskega, kulturnega in političnega življenja.

Vendar v preteklosti ni bila dana možnost napovedovati prihodnji razvoj. Niso vse kulture imele smisel za zgodovinsko razmišljanje; antiki in indijski kulturi naj bi bil popolnoma primanjkoval zgodovinski spomin, nasprotno pa to ne velja za egipčansko kulturo.

Prestop čez mejo sedanjosti in vpogled v prihodnost naj bi bil dejansko omogočen prvič v človeški zgodovini šele v zadnjem zahodnem kulturnem ciklu in v svetovno razširjeni civilizaciji kapitalističnega družbeno-ekonomskega tipa, ki mu pripada.

Svetovna zgodovina je pogled na svet zahodne civilizacije, ne človečanstva nasploh. S tem je dana sposobnost spoznati sam sebe in usodnost lastnega zgodovinskega gibanja. Prav ta okoliščina pa dopušča vsaj možnost, da se človek osvobodi klešč usode in da kot nosilec ustvarjalnega dela transcendira sam sebe in svoje družbeno okolje.

Oswald Spengler ni mogel ob krstu svojega dela slutiti, kako fatalno se bo uresničil napovedani prihod »cezarizmov« v tridesetih letih, obdobja dramatičnih apokalips in mnogih fenomenov iz poznejših časov tehnološke revolucije in radikalnih družbenih, političnih in kulturnih metamorfoz. Pri napovedovanju prihodnosti je bil Spengler daleč bolj uspešen kot veliko bolj tehnično opremljeni transnacionalni prognostični modeli iz sedemdesetih let.

Vendar pri Spenglerju nič ne oznanja katastrofizma ali organskega pesimizma; tudi v naslovu oznanjeni »zaton« zahodnega sveta nima tega smisla. To že zato ne, ker ohranja vero v človeka, šteje se med častilce Goethejevega univerzalnega humanizma; v uvod vgrajuje citat Goethejeve pesmi o človeku. Ne zapušča človeka v bolečem prehodu iz zahodnega obdobja »grške kulture« v brezobzirnost in grobost zahodnega ekvivalenta, rimske civilizacije. Odtod njegova privrženost specifični vrsti etičnega socializma in vračanje človeka k »drugi religioznosti«, pravzaprav vračanje k njegovi izvirni biti, »pravi« naravi.

II.

Na nekem mestu pravi Spengler, da bodo njegovo delo sprejele šele generacije, ki se bodo rodile pripravljene, da ga razumejo. V tem ni iskati zgolj kakšne ustvarjalčeve elitistične samozavesti, temveč predvsem prepričanje, da je s svojim delom prestopil prag nekih sakrosanktnih znanstvenih tabujev in zavrgel priljubljene klišeje o vnaprej zagotovljenem, neustavljivem napredku človeštva. Spengler je filozof trdega bivanja človeka, preže-

tega z voljo do življenja, sicer zakovanega v usodo svojega časa, vendar tudi nosilca ustvarjalne akcije, saj osvobaja tistega, ki to močno želi.

Prav zaradi tega se ni mogel zadovoljiti z epistemološkimi dosežki tradicionalne filozofije, približuje se vprašanjem, ki jih je zastavljal F. Nietzsche (po Spenglerju »zadnji romantik«), razume dvojni svet A. Schopenhauerja (ne pa njegove ahistoričnosti), v majhen seznam resnično vrednih znanstvenih ustvarjalcev XIX. stoletja vključuje K. Marxa in F. Engelsa, vendar pa se po njegovem nista osvobodila triade stari-srednji-novi vek.

Ko gledamo več kot pol stoletja nazaj, laže razumemo spenglerjevski radikalizem v razburkanem obdobju svetovnih vojn, ko sta se začela zlom svetovnega gospodarskega sistema na principih tradicionalnega freetraderstva in razpadlega kolonialnega sistema, se pojavila stalinizem in nacifašizem, uvajali državni intervencionizem in sistem monopolov. Hkrati pa se tedaj pojavlja tudi vpliv pravih zvezdnikov na področju družbenih ved, in sicer iz raznih sredin (Schumpeter, ameriški institucionalisti, Keynes, Hilferding, Buharin, Preobraženski, Gandhi, Weber, Mannheim, Heidegger ...), potrjujejo se bleščeči tehnični dosežki in odpira prostor za revolucioniranje prirodoslovnih znanosti. Bistveno so se spremenili način življenja, človek in njegovo okolje, ne da bi se bili takrat tega popolnoma zavedali. V tem smislu bi morda laže razumeli spenglerjevsko formulo o zatonu zahodnega sveta, opuščanje kulturnih in civilizacijskih vrednot, in sicer ob zapoznelem občutku, da se nekaj izgublja, pojavlja pa se nekaj novega, spoznavno še nedefiniranega, vendar že usodno danega.

V tako negotovem in nepredvidljivem svetu je Spengler odklanjal pojasnjevanje kriznih pojavov s poenostavljeno uporabo načela vzročnosti. Na vprašanje, kaj se je vendar zgodilo od francoske revolucije do prve svetovne vojne, je Spengler – posegaje po globokih koreninah – našel sebi zadovoljiv odgovor le v odkrivanju mesta, ki ga ima to obdobje v velikem zgodovinskem organizmu zahodnega sveta. To pa je obdobje, ki ga lahko razumemo kot prehodno, od sklepnega dela ciklusa zahodne kulture v nastopajoči čas zahodne civilizacije.

»Matematika in načelo vzročnosti vodita v naravno, kronologija in ideja usode pa v zgodovinsko ureditev pojavov. Obe ureditvi pa, vsaka zase, zajemata ves svet«. V tem konceptu ni prostora za brezkončno evolucijo sveta. Matematični zakoni so le sredstvo spoznanja »mrtvih form«, kvalificirane analogije (na načelih morfološkega »sorodstva«) so sredstvo spoznanja živih form. Poleg logike prostora deluje logika časa (ne kantovskega, temveč usode v smislu človeških danosti in omejitev), dejstvo, globoko notranje čuteno v mitološkem, verskem in umetniškem mišljenju.

Pri tem gre Spengler tako daleč, da nasprotuje Darwinovemu linearnemu evolucionizmu, približuje pa se razumevanju skokovitih sprememb v strukturi življenjskih vrst. Anticipira nasploh Heisenbergov princip nedoločnosti, morda celo neke linije sodobnih teorij kaosa ali uvajanja hologramskih tehnik. Uvaja »naključje« kot pomembno kategorijo zgodovinskih tokov, vendar pri svojih pogledih na prihodnost ne opušča dokaj »trdo« razumljenega koncepta usode in omejene svobode.

Spengler se po vsem tem posavlja od tradicionalne racionalnosti, take, kot sta jo zahodna kultura in civilizacija podedovali od razsvetljenstva, in se uvršča v tabor tistih, ki iščejo ne le novo racionalnost, temveč se zgledujejo po novem tipu človeka akcije in boja obeh s svojim okoljem. Visoko

povzdiguje človeka akcije (ne glede na stan), ustvarjalca, ne le izvajalca, s prezirom se izreka o knjižnih moljih, o ljudeh, ki se od silnega razmišljanja ne približajo dejanju. »Nič ni lažjega kot namesto misli, ki jih nimaš, zasnovati nov sistem. Kamen preizkušnje za vrednost misleca je njegov pogled na bistvene danosti njegovega časa. Filozof, ki se ne spopada z realnostjo in je ne obvladuje, ne bo nikdar mislec prvega ranga.«

Otožno se spominja časov, ko so bila velika znanstvena imena – državniki, tvorci zakonov, regenti – nosilci pomembnih družbenih funkcij (od »predsokratov« Kitajske do Konfucija, od Platona, Pitagore in Parmenida do Hobbesa, Leibniza, Goetheja). Njegovim sodobnim filozofom manjka ustrezen odgovoren položaj v življenju, ne poznajo razvoja moderne tehnike, prosvete, narodnega gospodarstva, matematične discipline, fizike, družboslovja, zaostajajo za znanjem enciklopedistov, za Kantom. « Človeka je ob pogledu na ljudi tega formata sram. Kako omejene osebnosti! Kakšna vsakodnevnost političnega in praktičnega horizonta!«

Poudarjena zgodovinskost v Spenglerjevem pristopu ga vodi do visoke stopnje relativizma, do zanikanja splošnih, trajno veljavnih resnic, objektivnih, svetovno zgodovinskih ocen in spoznanj. Vsaka filozofija je samo izraz svojega časa. Kaj naj bi pomenila prizadevanja univerzalizaciji pojmov in perspektiv, ki ne presegajo horizonta človeka zahodnega sveta?! Za Kitajca in Arabca njunega časa ima vsa filozofija od Bacona do Kanta zgolj značilnost kuriozitet. Še težje je, kadar se od splošnih epistemoloških vprašanj obrnemo k prvim problemom življenja (volje po življenju, po moči, po delovanju) in se namesto z abstraktnim človekom srečujemo z realnim. Kakšen je odnos do dionizijskega pojma življenja ali do notranjega življenja Kitajcev iz časa Konfucija ali sodobnega Američana? In kakšen je smisel t. im. nadčloveka za svet islama?!

Zahodnim mislecem primanjkuje ta občutek za zgodovinsko relativen karakter svojih dosežkov in tudi razumevanje za vsebino profilov v globalnih družbah različnih časov. Spremembe v miselnosti so počasne, zato sodi iskanje sprejemljivih resnic tudi za druge k izpopolnjevanju filozofije prihodnosti.

Še eno nalogo prepušča Spengler prihodnjim znanstvenikom. Faustovska nagnjenost k brezkončnosti je v zahodni kulturi široko pojmovano zgodovino človeka vendarle uvrstila zgolj kot epizodo v globalno zgodovino sveta. Posledica tega je bila, da se je začela (po baroku) postopoma oblikovati slojevita slika sveta. Za proučevanje teh slojev so se razvijale ustrezne, bolj ali manj zgodovinsko orientirane znanstvene discipline (astronomija, geologija, biologija, antropologija, pa tudi svetovna zgodovina velikih kultur in njihovih segmentov). Ti piramidalno razvrščeni sloji so drug drugemu postavka, ni pa sam po sebi opredeljen njihov medsebojni odnos. Ko Spengler približuje se duhu sodobne teorije sistema, anticipira v tistem času še komaj sluteno nalogo, da »organsko povezuje posamezne sloje in jih vključuje v eno samo svetovno zgodovino enotne fiziognomije, v kateri življenjski pogled posameznega človeka sega nepretrgano do prvih in zadnjih usod univerzuma.«

XIX. stoletje je to nalogo zastavilo, vendar mehansko, ne zgodovinsko. K značilnostim XX. stoletja sodi, da to nalogo reši.

Prav s tem občutkom za dosegljivo se je Spengler izognil nevarnostim prazne formule o »odvisnosti vsega od vsega«, ko je že obšel podvodne stene iskanja za vsako ceno mehaničnih vzvodov na površini dogajanj. V tej

optiki dobiva pravo mesto njegovo odklanjanje smisla človeštva po sebi, torej tudi zagotavljanja njegovega uspešnega razvoja v vseh zgodovinskih okoliščinah. To je le drugačna zahteva po prevzemanju odgovornosti za lastni obstoj, to je tudi postavljanje klicajev na zgodovinski poti, ki svarijo, ne varujejo pa sami po sebi pred neusmiljenimi življenjskimi udarci. Tudi v tem čutimo kontrapunkt življenja človeka, ki transcendirata sam sebe.

To pa je tudi za Spenglerja tako značilen odnos do vseh fenomenov duha in tudi zgodovine, ki je sicer tudi predmet znanstvene discipline, vendar pa predvsem vredna, da je kot človekovo delo predmet navdihnjene pesnitve. Kdor tega ne sprejema, bo težko dojel Spenglerjevo delo, morda ga bo sprejel ali odvrigel (ali storil eno in drugo, kot je to storil v tem vrstnem redu nacizem), odklonil pa bo edino možno komunikacijo z njim.

III.

Morda je prav zaradi tega Oswald Spengler eden piscev, ki zlepa ne dopušča, da bi skrajševali, sodobne elegantno kratke prikaze ali za leno publiko predelovali vsebine velikih mojstrov. Si pač pred alternativo, da delo bereš ali pa se zadovoljiš – če ti to narava dopušča – z njegovim reduciranjem na zgodovinarja kulturnih ciklov. Pa tudi tedaj, kadar ga bereš, imaš še vedno vtis, kot da avtorju ni do tega, da bi ga hitro bral, ali da mu celo sploh ni do tega, da ga bereš. Ali je prav zaradi tega in še ne pojasnenih psiholoških zakonitosti postal ena najbolj branih knjig svojega časa? Za njegove in celo za sedanje čase ga neverjetna erudicija in resnično svetovljanstvo branita pred prehitrimi oboževalci in tudi kritiki. Morda ni naključje, da je med priznane velikane misli vključil tudi Marxa in se je še, ko je živel – upravičeno bal marksistov hitrega daha, danes pa bi se še bolj branil pred nedvoumno čistim pojasnjevanjem ali recenzijami njegovega opusa, ki redko sežejo do labirintov misli že tretjega dela Kapitla.

Zato je bolje takoj opustiti misel, da bi – poleg že povedanega – poskusili v okviru tega eseja obdelati Spenglerjev morfološki pristop k problemu glede jezika, narodov in ver, zgodovinsko pojasnjevanje smisla števila ali netradicionalno pojmovanje prostora in časa. Vendar se ozirom na njegovo komaj označeno resnično ontološko gledanje na svet.

Osrednje heideggerjansko vprašanje (iz obdobja Bitka in čas) o smislu bistvujočega (der Sinn des Seienden), na katero ni Heidegger nikdar odgovoril, Spengler vnaprej odklanja kot vprašanje, na katero ni možen odgovor.

Spenglerjevo pozicijo lahko razumemo že sedaj, če upoštevamo, da ne priznava človeku statusa ontološko oblikovanega bistvujočega (v heideggerjanskem smislu) tu-bistvovanja (Dasein), ker vključuje v kategorijo tu-bistvovanja (Dasein) vsa živa bitja. To je to, kar je znanstveni spoznavi nedosegljivo, kar se čuti in je samo po sebi živim bitjem razumljivo. Ni težko v tem zaznati sledov dileme XIX. stoletja, od Kantove »stvari po sebi« do schopenhauerjanske dualnosti sveta in njegovega koncepta volje (imanentnega vsemu obstoječemu, ne le živim bitjem).

Za razumevanje Spenglerja je poleg tega bolj pomembna razlika med vezanostjo živih bitij (rastlinsko« – Verbundenheit, »kozmično« v njih) in njihovo svobodo, dano z možnostjo gibanja v prostoru (»živalsko«-Freiheit durch Bewegung, »mikrokozmično« v njih, v odnosu na makrokosmos). Le

v neločljivi povezavi enega in drugega načina življenja obstajamo in lahko razumemo bistvovanje.

Vežanost ima znake periodičnosti, čutimo njen takt, opisujemo jo s pojmi, kot so: usmerjenost, cilj, ritem, usoda, fiziološko pa se izraža v dveh organih krožnega obtoka (krvni obtok in spolni organi). Za njo je vedno veliko vprašanje: kako? – najgloblje vseh življenjskih skrivnosti.

Gibanje v prostoru je za živo bitje možno le, če se lahko loči od vsega (das All«), tako da določa in zaznava svoj položaj. S tem dobiva pojem telesa svoj smisel, ima razprostranjenost v prostoru, je nosilec polarnosti in s tem v napetosti v odnosu na vse (»vsako budno stanje«-Wachsein« – je v svoji biti napetost«, »jaz in ti«, »čuti in predmeti«, »vzrok in posledica« . . .). Telesni organ za zunanje zaznavanje gibanja in polarnosti je oko, ki deluje v kombinaciji z drugimi organi zaznavanja glede gibljivosti teles.

Če ne upoštevamo možnih pomislekov glede uporabljene terminologije – ta je tako in tako prisotna v vseh raziskujočih procesih novejših dni – in imamo pred očmi predvsem Spenglerjev odpor proti dogmatskemu, enostranskemu racionalizmu po eni strani in privrženost – od dni doktorske disertacije – Heraklitovi filozofiji o nenehnem spreminjanju sveta in torej tudi zgodovinskosti kot temeljnemu pristopu razumevanja sveta po drugi strani, tako nam bo Spengler nekoliko bližji, lažje bo razumljiv njegov odnos do socializma in do mislecev XIX. stoletja in predvsem njegov odnos do velikih vprašanj in dilem tudi sodobnega človeka.

Eden od izvorov enostranskega racionalizma je poskus emancipacije razumevanja sveta od njegovega čutnega doživljanja, poskus, da se uveljavlja dominacija razmišljanja in razuma nad delujočim življenjem. Bistvo razuma je doseganje večnih resnic v obliki pojmov in abstraktnega dojemanja, njihovo zapiranje v sistem (»sla po sistemu je volja po ubijanju živega«) in zagovarjanje življenja »kakršno naj bi bilo«. Življenje je seveda močnejše, razum le misli, da vlada. V tem smislu Spengler potencira nujnost postavljati vprašanja glede vrednosti resnic, pa tudi znanja in znanosti. Tudi večne resnice niso nespremenljive. V tem smislu razume Nietzschejevo strastno željo po »razbijanju tablic vrednosti«, vendar jo razvija drugače, spenglerjansko, z drugačnim razumevanjem sveta, njegovih kultur in civilizacij, z usmerjenim relativiziranjem predvsem namišljenih vrednot kultur v odstopanju, med te pa sodi tudi ona zahodnega sveta.

Človek si kljub vsemu zastavlja vprašanja, na katera ni možno dobiti odgovora, ker želi razumeti ne samo sebe, temveč tudi nekaj, kar čuti, da je nedosegljivo in presega možnosti in meje vseh oblik spoznanja. K temu ga sili in nagovarja strah, s katerim je prežeto vsako bitje, da se bo moralo »zazreti v nič«, namesto da bi živelo s prividom rešitve. V te odgovore lahko človek le veruje.

Spengler nasprotno temu svojemu odnosu do razuma, do racionalnosti, veliko pričakuje od ustvarjalnosti uma, od njegove sposobnosti, da priključuje ideje v življenje, ideje, ki se ne prenašajo kot resnica, temveč jih človek sočuti.

In v tem razpoloženju se Spengler vedno znova vrača k svoji priljubljeni temi in trdnemu prepričanju: »Ker le delujoči človek, človek usode, živi konec koncev v resničnem svetu, v svetu političnih, vojaških in gospodarskih odločitev, v katerega ne vodijo pojmi in sistemi.« Gre za usodno nasprotje med življenjem in mišljenjem.

IV.

Prav ta refren spenglerjevske misli navaja, da se tudi v okviru tega eseja približamo njegovemu konceptu prava in z njim povezanega mehanizma gospodarjenja, seveda v duhu njegove primerjalne analize.

Gre predvsem za zanikanje nepretrgane razvojne linije prava skozi dve tisočletji in poudarjanje nepremostljivih razlik med antičnim, t. im. magijskim in zahodnim pravom, razlik med tremi samostojnimi etapami v razvoju prava različnega pomena.

Antično pravo, t. j. pravo posameznih mest držav, pozna pravo *persona*, specifičnega pojma, vezanega za obstoj polisa, ne pozna pa pravne osebe. Magijsko (po Genezi) arabsko pravo, z vplivi na bizantinsko pravo, je razvilo pojem nefizične osebe, vezan za pravo verskih skupnosti, za arabski pojem nacije. Zahodno pravo se je – vedno po Spenglerju – razvijalo neodvisno od rimskega prava na temeljih specifičnega, v časih fevdalizma nastalega normanskega, zahodnogotskega, langobardskega in še kakšnega prava. Ta razvojna linija se je po glosiranju tekstov rimskega prava in po nastajanju cerkvenega prava pretrgala z ideologiziranjem rimskega prava in njegovih institucij v napoleonskem Code civil. Zasvojenost s pojmi rimskega prava naj bi zavirala zahodno misel – in pravnike, odtrgane od življenja – da svoj življenjski stil in potrebe izraža tudi pravno na funkcionalen način, ne v duhu poznoantičnega gospodarstva. Ker delujoči človek čuti, da ga ne razumejo, opaža protislovje med življenjem svojega časa in njegovim pravnim oblikovanjem. Razvija se neizogiben boj med tekočimi navadami političnega življenja in stanjem v znanosti.

Od tod je za Spenglerja le korak do pomembnega pojma firme in do nujnosti pravne osebe v akcionarskih družbah (in pozneje v sodobnih korporacijah). Ni naključje, da nas Spengler spominja na Goethejevo misel, da je lombardsko dvojno knjigovodstvo eden od najiminitnejših izumov človeštva, v nadaljevanju pa ugotavlja, da je osnova za čisto analizo prostora s koordinatnim sistemom, ki mu je izhodišče firma. Ne gre le za neodvisno izražanje količin v antičnem duhu, temveč za emancipacijo od količin, za markiranje dejanja, s katerim se funkcija opravlja pisno, vrednostni papir pa ima le smisel njegovega zgodovinskega dokaza.

To je še ena priložnost, da nas Spengler spomni na svojo priljubljeno temo o razlikah med antičnim (apolonskim) in zahodnim (faustovskim) človekom, prvim ahistoričnim in zaverovanim in sedanosti posegati v prihodnost, spreminjati sebe in svet. Življenje (in tudi njegovo pravo) ne prenaša statike, ne priznava stoicizma; njegovi bistveni elementi so moč, učinek, odnosi, sposobnosti – zato so to tudi »organizacijski talent, kredit, ideje, metode, viri energije«, ne le obstoj telesnih stvari. Zahodni svet je svet ustvarjalcev, misli in delovanja. Gospodarska firma ni le pravna kategorija, je (ali naj bi bila) enota moči in volje, je *središče delovanja* in ne le razmišljanja, stvari pa tudi niso zgolj telesa, temveč sredstva, cilji in rezultati delovanja teh enot. Pojem lastnine je še statičen, ne upošteva dinamične narave zahodnega načina življenja. Zato je firma nosilec ne le razmišljanja nasploh, temveč razmišljanja v denarju, ki prinaša denar. To naj bi bila osnova sveta kreditov in bank, »skrivnost svetovnega gospodarstva«.

Zahodni pojem firme, zamišljen kot neosebno in netelesno središče moči, je v polnem nasprotju z gospodarsko in politično atomiziranim in vase

zaprtim, avtarkičnim idealom antičnega gospodarstva. »Vpliv firme pa nasprotno izžareva na vse strani v neskončnost. Njen »lastnik« jo s svojo sposobnostjo, da misli v denarju, ne predstavlja, temveč jo ima v posesti in *upravlja* z njo, torej jo ima pod svojo močjo kot majhen kozmos. Ta dvojnost firme in lastnika bi bila v antičnem načinu mišljenja popolnoma nemogoča«. Zato se tudi beseda firma (podjetje) ne da prevesti na jezike antike. »Negotium« ima za Rimljane le pomen konkretnega dogajanja.

Ko se zapletamo v naše domače razprave o pojmu in vsebini lastnine, pozabljamo ne le na te Spenglerjeve ugotovitve, temveč tudi na podobne Hilferdingove ocene o ločevanju lastninskih in upravljalnih funkcij v delničarskih družbah (da ne omenjam zgodnjih Marxovih razmišljanj o tem vprašanju), tembolj pa analize funkcioniranja in odnosov, prevladujočih v sodobni korporaciji. Nasploh pa je *organizacija* nekaj, kar je značilno za zahodno in nič manj za egipčansko kulturo, nikakor pa ne za improviziranost antičnega finančnega gospodarstva, za prakso grabeža po provincah, odsotnost vsakega načrtnega razmišljanja o napredovanju gospodarstva ali o gospodarski politiki nasploh.

Naravnost preroško je Spengler dojel nevarnosti, ki prežijo nad učinkovitostjo novo osnovane družbe v SZ. To so v njegovem času komaj slutili. Ko razvija misel o spodbujevalni vlogi kredita nasploh in o kapitalu kot sili (faustovskega načina gospodarjenja), zatrjuje, da vsi zlatniki tega sveta ne bi mogli dati pravega smisla in denarnega ekvivalenta dejavnosti delavca, če bo »z znamenito ekspropriacijo ekspropriatorjev« odstranilo vzvod sposobnosti iz njihovega ustvarjanja in to spremenilo »v prazno ogrodje brez duše in volje«. V tem pogledu naj bi bil Marx klasik kot Adam Smith in pravi proizved rimskega pravnega mišljenja: videnja končne veličine, ne funkcioniranja. Želel bi ločiti sredstva proizvodnje od tistih, ki šele z metodami dela, z organizacijo podjetja in z osvajanjem trga spremenijo »kup železa in zidov v tovarno«. Po Spenglerju, tudi če bi delavci prevzeli vodstvo tovarne, se nič ne bi spremenilo: »Ali nič ne znajo in potem vse propade; če pa kaj znajo, potem pa postajajo v sebi podjetniki in mislijo le še na potrjevanje svoje moči. Ni teorije, ki bi to dejstvo spravila s sveta: takšno je življenje«. Po njegovem je odločilna razlika v vsakem gospodarstvu med vodilnim in izvajalskim delom razlika, ki jo Spengler vidi tudi v širšem kontekstu družbenega življenja in jo srečujemo v raznih oblikah v vsem njegovem delu.

Ko se približuje konkretnostim industrijske družbe svojega časa – »gospodarskega sveta strojne industrije« – postavlja prav v prvo linijo v političnih bojih pogostoma pozabljen lik *inženirja*, »vedočega duhovnika stroja«. Ne le obseg, celo obstoj industrije je odvisen od delovanja stotisočev nadarjenih, skrbno šolanih ljudi, ki obvladajo tehniko in jo nenehno razvijajo. Inženir je tih, a resničen gospodar industrije in njene usode. Brez inženirja bi industrija ob vseh podjetnikih in delavcih ugasnila. Inženir je najbolj oddaljen od starorimskega načina pravnega mišljenja in »on bo dosegel, da dobi *njegovo gospodarstvo* svoje lastno pravo, v katerem bodo sile in učinki zavzeli mesto oseb in stvari.«

V.

Na teh linijah se Spenglerjeva filozofija prepleta z zgodovino mest; vse velike kulture so mestne kulture, svetovno gospodarstvo je gospodarstvo

mest; svetovna zgodovina je zgodovina mest. Mesto je prafenomen človekovega obstoja. Mesto kot posebna celota, ki živi, diha, raste, ima svojo zunanost, notranjo obliko in zgodovino, ima »dušo« mesta, brez katere tudi veliko naselje ne postaja mesto. Prebivalci velemest, »okolja«, province, se razlikujejo, se tudi ne razumejo. Le jezuiti – od vseh meniških redov – so živeli z zavestjo velemeščanov.

Kamniti kolos velemest stoji na koncu življenjske poti vseh velikih kultur. Razduhovljena »demonška« kamnita puščava, ki se kaže očem v veličastni zunanji lepoti, je izraz povzdignjenega simbola smrti dokončno »nastalega«. Spengler v polnosti doživlja dramatičnost intelektualnega nomadstva prebivalcev teh velikanskih spalnih blokov, izdelave skladnih načrtov gradnje mest na principih šahovske table – zgodovinskega simbola brezdušnosti; predvideva nenaravno širjenje mest do obsega 10–20 milijonov ljudi (še le po letu 2.000) in zazidavo velikih površin tudi v predmestjih, s hitrimi prometnimi povezavami. Kljub grozljivemu siromaštvu in podivjanosti življenjskih navad, ki spreminjajo prebivalce kleti, mansard in dvorišč v predzgodovinskega človeka, se obnavlja antični sinkretizem (ki je v antiki spodbujal oblikovanje polisa s prilivom prebivalcev iz okolice), zaradi absurdne želje – v Spenglerjevem času – da človek stanuje v centru mesta. Oblikuje se svet »višjih nadstropij«. Duševni nomad je odtrgan od zemlje in se ne more nikamor vrniti, domotožje za velikim mestom je močnejše od vseh znanih. Tudi *taedium vitae*, življenjska utrujenost, ki končno prevlada marsikoga, ne osvobaja. Razbremenitev napetosti velemestnega življenja ni v *pravi* igri, izpolnjeni z življenjsko radostjo (ki ni več razumljena). Spengler pa s posebno zaskrbljenostjo ugotavlja neplodnost civiliziranega človeka kot obračanje »zadnjega človeka velemest« k smrti, kot izraz njegove volje, da več ne živi, da se naravno ne obnavlja. Obrat nastopa, kadar se navajajo razlogi za dobianje (rojavanje) otrok. Moški ne išče več matere svojih otrok, temveč življenjsko družico. Zgodovinsko dobro znan fenomen depulacije velikih mest od nekdanj spremlja visoko civilizirano družbo (Rim, Egipt, Indija, Kitajska, dežela Majev). V vseh epohah srečujemo usode junakinj velemestne literature nordijskih dežel in pariškega romana. Siromaši se, od zgoraj navzdol, piramida kulturno sposobnega človeštva, nastaja tip felaha.

Spenglerjevo razumevanje usode mest sodi med njegove najbolj negativne ocene za prihodnji razvoj človeštva: »S tem se končuje zgodovina mesta. Vodi nas od prvotnega trga do mesta, nosilca kulture, in končno do velemest, da bi žrtvovala kri in dušo svojih ustvarjalcev duhu civilizacije, s tem pa uničile samo sebe.«

Ta degradacijski proces mest se povezuje z zgodovinskimi spremembami v družbi, v njeni socialni sestavi, v prehodu iz staleške države v absolutno. Ti procesi vodijo ob koncu kulturnih ciklusov do propadanja prastaležev (staležev plemstva in duhovništva mest) in hkrati do naraščanja moči in pomena tretjega staleža (»tiers« iz francoske revolucije). Družbeno shemo dopolnjujejo razredi, vezani za poklice, ki kot nosilci specifičnih lastnih interesov menjajo razpored moči in vpliva v družbi.

V tem kontekstu nas Spenglerjeva analiza vodi v evropskem prostoru od zloma univerzalistično zasnovanega rimskega cesarstva nemške narodnosti in papeških vizij cerkvenega carstva do odstopanja oblasti posameznih evropskih kraljestev v korist tradicionalnih staležev in na tej osnovi formiranja staleške države. Odločilen zasuk je nastal, ko se je ideja države končno

vzdignila iznad staležev in jih zamenjala s pojmom nacije, ko sta odločilni sili v mestih, duh in denar, postali tako močni, da sta kot nestaleški postali kos vplivu zgodovinsko znanih staležev. Čim bolj se država približuje svoji čisti obliki in prerašča iz staleške v absolutno, tem bolj postaja nacija predmet vodenja, staleži pa označujejo zgolj družbene razlike. Plemstvo, duhovništvo, vstaja na zahodu proti tem spremembam v obliki fronde, zahodne dinastije kličejo na pomoč »narod« in ga s tem politično priznajo. Analogijo odkrivamo tudi v antiki, ko tretji stalež vsili nasproti staleški oligarhiji tiranijo, v kateri ena rodbina ali del plemstva prevzame vlogo dinastije. Prve absolutne države so se rodile iz fronde in prve tiranije, poznejše pa s francosko revolucijo in drugo tiranijo.

Plemstvo je stalež vseh zgodovinskih obdobj, duhovništvo je proti stalež, tretji stalež je stalež le po obliki, je nestalež v protestu, usmerjen proti bistvu staleža. Izraža mestno življenje v nasprotovanju s podeželskim, svobodo proti odvisnosti. Odklanja vse razlike, ki jih ne opravičujeta razum in koristnost, v revolucionarnih skokih in v procesu preureja in absorbira vse dele družbe svojega časa. Denarno in duhovno plemstvo je to le po imenu. V resnici se vpliv duha (demokracija) prepleta z vplivom denarja (plutokracija), konec procesa ni zmaga idej, temveč kapitala. To je rdeča nit Spenglerjeve družbene kritike in še en izraz njegovega razumevanja žarišča krize, ki pretresa zahodno kulturo in vodi do prehoda zahodne kulture v zahodno civilizacijo.

Dramatično izzveni Spenglerjeva slutnja o nastopanju četrtega staleža: »Tretji stalež uniči civilizacijo s pojavom četrtega staleža, mase, ki načelno odklanja kulturo v njenih razvitejših oblikah. To je absolutna brezobličnost, ki s sovraštvom preganja vsako formulo, vsako razliko v rangi, urejeno posest, urejeno znanje. To so novi nomadi velemest: »Vse, kar je pretrgalo vezi s svojimi izvori, ne priznava svoje preteklosti in nima prihodnosti. S tem postaja četrti stalež izraz zgodovine na prehodu v brezgodovinskost. Masa je konec, radikalno nič.«

VI.

Postavlja se vprašanje, kakšna je napovedovalna moč Spenglerjeve interpretacije svetovne zgodovine. Če gledamo pol stoletja nazaj, bi kazalo, da je velika. Spengler to zanika.

Spengler poudarja možnost, da bi predvidevali samo daljši razvoj zahodnega sveta, in sicer – kot je rečeno – s primerjalno morfološko analizo, z ugotavljanjem mesta v sedanjem in naslednjem razvoju zahodnega sveta v celotnem ciklu zahodne kulture in civilizacije. Odločno pa odklanja vsako možno predvidevanje glede mesta in časa pri nastajanju in značilnostih kakšne nove velike kulture, ki bi se morda izvila iz nedrij zahodne civilizacije. To pa nikakor ne ovira razmišljanja o prihodnosti.

Po Spenglerju je postal viden fenomen svetovne zgodovine v dveh bistvenih makroelementih: življenjski tok velikih kultur in odnosi med njimi. Ta binarna struktura v fenomenu svetovne zgodovine pušča ob strani obdobja t. i. primitivnih kultur, močnih in celovitih, vendar za nas nerazumljivih in v bistvu nedosegljivih. Tudi pri razmejevanju obdobja primitivnih in obdobja visokih kultur ponovno zasledimo Spenglerjev zagrizen odpor proti enakomernemu evolucionizmu v zgodovini.

Obdobje primitivnih kultur je čas kaotičnih sprememb. To so kulture brez organskih značilnosti. Ne rastejo organsko. Tudi prehod v obdobje visokih kultur je skokovit: visoke kulture se pojavljajo naključno, doslej nepojasnjeno in brez vnaprej danega smisla. Čeprav skupina visokih kultur ni med seboj organsko povezana, ima vsaka kultura lastno razvojno težnjo.

Prav ta dvojnost omogoča, da spremljamo avtonomen življenjski tok vsake posamezne kulture (v času), hkrati pa lahko iščemo smisel, če takšen obstaja, ugotavljamo odnos med prostorsko razvrščenimi kulturami in njihovimi civilizacijami različne moči na raznih stopnjah razvoja. Tako Spengler pojasnjuje, zakaj sta bila nasilno pretrgana razvojna cikla in kultura Majev. Odnos mladih in starih civilizacij vodi do tega, da mlajše zahodne življenjske forme vedno bolj prekrivajo stare avtohtone forme, ki počasi izginjajo.

Za razumevanje te svojevrstne civilizacijske hegemonije in njene usode v optiki, dosegljivi za Spenglerja, je značilen prehod iz t. i. napoleonizma v zloslutni cesarizem, ki ga Spengler napoveduje tudi v zahodnem svetu, ne pa zagovarja; odkriva ga pa v vseh velikih kulturah s presenetljivo izomorfnošjo (na Kitajskem obdobje »vojskujočih se držav«, za antiko čas od zmage nad Etruščani do bitke pri Akciju, za arabski svet prehod od kalifata na sultanat, za Egipt obdobje Hiksov med 12. in 18. dinastijo). To je obdobje vojn in revolucij, prehod od kulture na civilizacijo, nadomeščanje tradicionalne vladavine (in njenih političnih nosilcev) z osebnim režimom močnih posameznikov, odprtih neposredno na vojaško silo in odvečno administracijo. Nobena revolucija iz teh časov – izbruh nezadovoljnih razkoreninjenih prebivalcev velemest – ni dosegla svojega cilja, saj ga ni mogla. Splošnoveljavna zgodovinska resnica pa ostaja, da je s tem pospešeno razgrajevanje starih form in se odpira pot cesarizmu.

Prav pri tem prestopanju meje cesarizma se srečujemo z boleče razklatnim mislecem, ki doživlja neizogiben zaton velike kulture, vendar se krčevito upira, da bi zaton sprejel kot konec vsega, kar je človeško vredno. Njegov lastni, z vsemi razpoložljivimi sredstvi utemeljen konstrukt, mu grozi z občutenimi nevarnostmi cesarizma, vendar mu ne dopušča, da bi odkril vsaj klice kakšne novo nastajajoče velike kulture, drugače zasnovane.

Za človeka njegovih kulturnih razsežnosti – s pogledom, uprtim na razpadajočo politično strukturo Evrope, na kompromitiranost in zlorabo predvojne parlamentarne demokracije in kabinetne diplomacije, na gibanja, izgubljena v vojni vihri na lažnih pozicijah pacifizma, v resnici šovinistična, pa tudi na dogajanja v obljubljeni deželi socializma – so trdi koraki v njegovi viziji nastopajočega cesarizma morali voditi do posebne oblike resignacije zanj in druge. Resignacija je pri njem pomenila ne le prepuščanje pričakovani možni modrosti prihodnjih vladarjev, temveč tudi zaupanje v sposobnost etične prenove človeške družbe. Spengler je bil osamljen, čeprav popularen, vsi so ga kritizirali in veliko prepozno priznavali. Resnično je pisal – kot je čutil – za prihodnje generacije, ki bodo morale doživeti cesarizem v brutalnih oblikah, ki si jih ni mogel niti predstavljati, da bi potem, polne dvomov in zaznavnih nevarnosti uničenja, hotele drugače obstajati in živeti človeka dostojno življenje.

Na tej trnovi, celo nepregledni poti, vidi Spengler veliko nasprotje in »končni boj« med političnimi zahtevami po obnavljanju tradicionalnih kreposti v drugače zasnovani družbeni ureditvi in med prevladujočo družbeno-

politično močjo kapitala in z njim povezano industrijsko družbo, ki vse v njej sodelujoče zaslužuje.

V povsem zoženem področju možnih alternativ se Spengler – za mnoge nepričakovano – zateka k verskim gibanjem, ki so v XVIII. in XIX. stoletju prežemala carsko Rusijo in ki so bila v sredini in v drugi polovici prejšnjega stoletja tudi nosilci revolucionarnih idej in radikalnih metod političnega boja, vse tam do neprikritega terorizma. Ne privlačuje ga kult, temveč verski mit, ki je v ozadju teh gibanj in ki bi bil lahko izvor ene od oblik zgodnjega, neinstitucionaliziranega krščanstva – brez duhovnikov – nezavojen s faustovskimi nagnjenostmi do denarja in moči. Vendar priteguje Spenglerja tudi fascinanta osebnost Dostojevskega, po mnogih značilnostih njegovega nemirnega, strastnega, lahko rečemo kockarskega življenja, doživljenega v Rusiji in v Evropi, kaj malo model človeka, prepojenega z duhom krščanstva. Dostojevski je poleg tega doživel smrt – ko je po obtožbi za veleizdajo stal pred puškami in slišal smrtonosno komando, ki je po cesarjevi milosti niso izvršili – je prav zagotovo v očeh Spenglerja izpolnjeval vse pogoje za njegov koncept nadčloveka, človeka, integralno prepojenega z akcijo kot življenjem.

Oswald Spengler, čudna, markantna, hamletovska figura zahodne kulture, je opozarjal na še ne zapaženo in izzival z briljantno, kontroverzno polno analizo vse okoli sebe. Zato je moral pričakovati in je tudi doživljal kritiko vseh, ki jih je resnično prizadel. V lastni deželi ga nastopajoči nacizem najprej ni dojel, potem pa ga je moral zavrniti, če že ne zaradi drugega pa zaradi vere v prihodnost Rusije in ruskega človeka. V Stalinovem carstvu prav gotovo niso šla nezapažena mimo razmišljanja o »neruskem boljševizmu«, pa tudi ne analize odnosov v sodobnem gospodarstvu. V poštenih demokratskih krogih je moralo že samo spominjanje Freidricha II. zbujati dvome o njegovi politični zrelosti. In obtožbe za elitizem? Tako je razumljiv odpor vseh, zaverovanih vase, v svojo vsakdanjost. Kaj šele tista hladnokrvna zaprtost akademskih krogov do njegovih globalnih pristopov k njegovim problemom, ki je nekoč odklanjala Karla Marxa ali prezgodnjega Cournota ali toliko drugih pred njima in po njiju!

Le povprečnežem je jasna slika sveta v prihodnosti. Spengler je omahoval, to pa danes bolj razumemo kot njegovi časovni sopotniki. Ni nam pa skrival, da bo življenje v današnji civilizaciji drugačno, manj lepo, čeprav morda bolj bogato, vsaj za nekatere, kot je to bilo na vrhovih velike zahodne kulture. Dvomil je o naši sposobnosti, da se emancipiramo iz klešč industrijske družbe, čeprav je občudoval vse, kar je dal tehnični napredek človeštvu do njegovih dni.

Smo morali priti do konca stoletja, da bi na drugem koncu sveta, v popolnoma drugih okoliščinah, nastala nova uspešnica, v kateri Francis Fukuyama – spenglerjevec, ki to ni – sporoča:

»Konec zgodovine bo zelo žalostno obdobje. Boj za priznanje, pripravljenost, da se tvega lastno življenje za popolnoma abstraktne cilje, svetovno razširjen ideološki boj, ki je zahteval stalno napetost, hrabrost, navdahnjenost in idealizem, bodo zamenjali ekonomska kalkulacija, neskončno reševanje tehničnih vprašanj, skrb za okolje in pokrivanje sofisticiranih zahtev in potreb potrošnikov. V pozgodovinskem obdobju ne bo niti umetnosti niti filozofije, pač pa samo nenehna skrb za muzej človeške zgodovine. V sebi čutim in pri drugih okoli sebe vidim močno nostalgijo po času, v katerem je zgodovina še bila. Ta nostalgija bo v resnici nekaj časa tudi v postzgodovin-

skem svetu hranila tekmovanje in konflikte. Čeprav priznavam neizbežnost vsega, kar se dogaja, sem vendar poln občutkov za civilizacijo, ki je bila ustvarjena v Evropi po letu 1945 s svojimi atlantskimi in azijskimi izrastki. Morda bo prav ta pogled na stoletja dolgočasje ob koncu zgodovine pomagal, da se bo zgodovina še enkrat začela.»

Če bi Spengler mogel, bi seveda Fukuyamo z začudenjem vprašal: »Ali niste, g. Fukuyama, opazili, da se je zgodovina že zdavnaj končala?« Bivanje v postzgodovinskih časih civilizacije je za človeka spenglerianskega kova opravičljivo le, če se prepušča – kot smo ugotovili – »drugi religioznosti« ali, dodajmo, če še lahko vkljub vsemu veruje v nastop novega, še neznanega, le možnega kulturnega ciklusa. Zdolgočasen človek velikih tehničnih možnosti bi se zdel Spenglerju verjetno kot neskončno žalosten konec zahodne civilizacije.

Oswald Spengler nima pravega naslednika. To prav zagotovo ni Toynbee, kot bi hoteli nekateri. To niso linije zgodovinarjev ali antropologov različnih smeri, ki sežejo le do sicer pomembnega diferenciranja kulturnih prostorov. Tudi Foucaultov »konec človeka« sloni na drugačnih filozofskih temeljih (vsaj delno) strukturalizma, ko pričakuje nadčloveka in pozablja človeka boga.

Na neprimerljivi ravni so razna, le sodobnim razmeram in interesom prilagojena tolmačenja faz v razvoju, vendar niso manj popularna (npr. razvojni model Rostova). Sodobna socialistična misel (v najširšem smislu), tudi tista, generirana v nerazvitem svetu in po pojavni obliki radikalizirana (npr. Samir Amin), je zavzeta z drugačnimi temami.

Spenglerjevo delo sodi v obdobje globokih zgodovinskih prelomov. Tudi danes živimo pod pritiski prej neznanih dogajanj in izzivov, živimo v časih, ko je oporekanje vsega obstoječega prebivalcem zemlje bližje kot potrjevanje starih vrednot. Ali čutimo v preverjanju naših časov nosilce novega, prihod nove kulture stoletja, ki prihaja, transcendiranje koncepta razvoja in napredka, ki morda to sploh niso!

VII.

Če bi bil Spengler doživel zadnji svetovni pokol in tudi odhod v zgodovinsko pozabo dveh, za svet usodnih cesarizmov, bi bil v odporu proti jedru in ostankom cesarizmov, ki se sploh ni končal z vojaško zmago, ampak se je z njo šele začel, potem bi bil morda le začutil, da se za njegovim četrtim staležem skriva veliko več kot zgolj amorfna masa, ki so jo večno vodili in izkoriščali. Morda bi bil zaznal, da se iz meglj preteklih stoletij in iz sporočil velikih revolucij severnega sveta, z velikimi nosilci luči, ki povezujejo preteklost s prihodnostjo, zelo počasi, omahovaje, vendar vztrajno javlja človek, ne samo trpeči in tudi ne samo čakajoči, temveč tak, ki želi nekaj doseči, bodisi sam bodisi z drugimi, enakomislečimi. To je človek, ki v svetlih zgodovinskih trenutkih nestrpno želi doseči to novo, osvobajajoče, zdaj in tukaj, ki pa prenese tudi poraze in upočasnenje pri vzpenjanju navzgor.

Naključja v zgodovini zahodnega sveta narekujejo raznovrstne oblike in načine pri uresničevanju tega novega človeka v odhajajočem. Skriva se v razrednih spopadih, v osvobodilnih nacionalnih bojih, v nezadržnem razpadanju kolonialnih carstev, v našem »ne« velikemu Stalinu in v veri v delavsko samoupravljanje, v črnih nemirih in v »ameriškem snu« ubi-

tega Luthra Kinga, v odporu mladih 1968. leta proti enodimenzionalnosti človeka in v praški pomladi, ki se še danes širi in utrjuje.

Heglova državna racionalnost in Bismarckov drugi rajh sta prav tako kot Spenglerjev Friedrich II. le zgodovinska epizoda, sicer odporna, trajajoča, pa vendarle neločljiv del kulture v zatonu (če obdržimo to Spenglerjevo paradigmo). Je pa to vendarle edina velika kultura, ki je ustvarila možnosti za nastop drugačnega človeka, za večdimenzionalno mislečega in delujočega, ki želi sam razumeti, določati in živeti svoje mesto v svetu, živeti dostojanstveno. Iz tega pa raste vedno bolj jasna zahteva po utemeljevanju družbe, ki ga v tem potrjuje, mu odpira nove prostore obstoja, ki ga približuje sočloveku.

To bi bil lahko začetek nove zgodovine sveta, ne več v globinah skritih dogajanj komunikacijsko obogatene kulture, v kateri se človek razpozna tudi v okoljih, ki niso njegova, ki odkriva ne le svoje resnične potrebe – v smislu dobrih priporočil odhajajočega, starega Marcuseja – ampak je vedno bolj usposobljen, da razume drugega in njegov svet.

Vendar živimo v svetu grobih omejitev, delno tudi takih, ki smo si jih sami po nepotrebnem, čeprav opravičljivo, ustvarili. Svet postaja enoten, je pa tudi razdeljen. In tudi človek ni osvobojen samega sebe, čeprav se osvobaja.

Veliko odpuščanja bo potrebno za pretrpljeno, ne formalnega, pač pač resničnega. Rad se spominjam znane misli pesnika, ko razmišlja o Evropi, ki bi se morala pred svojim zatonom opravičiti Afriki za storjeno zlo. Živeči bi se morali dnevno opravičevati otrokom, množično umirajočim v nečloveških razmerah v svetu, ki je šele včeraj mednarodno priznal pravico otroka do človeka dostojnega otroštva. Nenehno bi se moral opravičevati milijardam žená, ki se težko osvobajajo, če se sploh, družinske dominacije in sodobnih oblik njihovega poniževanja. Opravičevati se vsem, še danes ponižanim in preziranim v svetu.

To ni duh nürnberškega sodišča in tudi ne duh trenutkov velikih družbenih razhajanj in stresov. Potrjevanje človeka v osvobajajoči perspektivi pa resnično ne more nositi s seboj nenehno nazaj zazrtega sovraštva. Tu stopamo iz sfere simbolike v tegobno realnost, ki jo bomo tem laže premagali, kolikor bolj bo prevladoval humanizem XXI. stoletja nove, v svet zazrte kulture in drugačnega življenja. To je še oddaljeni svet, v katerem bo dominacija človeka nad človekom v katerikoli obliki ne samo prepovedana, temveč človeku družbeno nerazumljiva napaka.

Fukuyamov krog se zato ne zapira nazaj v začetke stoletja, ker že potekajo procesi, obrnjeni v stoletje, ki prihaja. Zgodovina je že prenehala, bi rekel Spengler, Fukuyama še dvomi o tem. Svet okoli nas pa nas prepričuje, da se je nova zgodovina že pričela, še preden smo to opazili.

Nekaj pojasnil:

1.

Prvi del knjige Zaton zahodnega sveta se je pojavil l. 1918, drugi l. 1922. Leta 1923 je objavil temeljito predelan prvi del. Pozneje ni nikdar dopolnjeval ali menjal svojega kapitalnega dela. Moj esej se opira na izdajo Oscarja Becka, München, iz 1929. leta (*Der Untergang des Abendlandes – Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*). Srbski prevod dela se je

pri nas pojavil l. 1936 in l. 1937 kot sedma knjiga filozofske biblioteke Karijatide (Geca Kon, Beograd), pod naslovom Propast zapada – nacrti za morfologiju istorije sveta. Prevod dela, obsežno študijo in sklepna razmišljanja je pripravil Vladimir Vujić.

Pri prevajanju naslova sem se odločil za besedo »zaton«, ki je bližja duhu nemške besede Untergang in tudi načinu razmišljanja O. Spenglerja kot katerikoli drug ekvivalent srbske besede »propast«.

Vsekakor pa ni namen eseja predstaviti opus Oswalda Spenglerja v celoti.

2.

Predavanja Edmunda Husserla l. 1935 je prevzeto pod naslovom: Die Krisis des europäischen Menschen und die Philosophie, Husserliana VI. Martinus Nijhoff. Haag. 1962. Slovenski prevod l. 1989 v biblioteki Znamenje št. 101. Založba Obzorja. Maribor. Prevedel in spremno besedo napisal dr. Tine Hribar.

3.

Francis Fukuyama (36. Ph. D. na Harvardu, študiral tudi na Cornell univerzi pri profesorju Allanu Bloomu, avtorju knjige Closing of American Mind), do pred kratkim analitik Rand Corporation, sedaj namestnik direktorja skupine za planiranje politike State Departmenta, med pariškimi študijami se je bliže seznanil z deli Derride, Foucaulta, Barthesa. V članku Konec zgodovine (gre za reprodukcijo predavanja na Ohin Foundation pri čikaški univerzi) se zavzema za odkrivanje dolgoročnih zgodovinskih trendov in kritično ocenjuje delo sociologa Daniela Bella Konec ideologije. V določeni meri se njegov pristop navezuje na pesimistične ocene profesorja yalske univerze Paula Kennedyja v njegovi knjigi Rast in pad velikih sil (1988). Spomnimo se ob tej priložnosti drugače teoretično usmerjenega dela Mancurja Olsona Rast in pad nacij (1982), morda tudi povezave zgodovinarjev Braudel-Wallenstein. V hitro spremenljivi klimi intelektualne radovednosti v ameriški družbi se že napoveduje konec »endizma«, in sicer v jesenski številki iste revije, ki je poleti objavila Fukuyamov članek. Novi članek ima naslov Ni izhoda. Konec »endizma«.

4.

Vpliv ruskega pisatelja Dostojevskega na Spenglerja je nenavaden, ker se razlikuje od genetičnega vpliva, ki ga Spengler priznava Goetheju ali Nietzscheju. Dostojevski močno vpliva na Spenglerjevo oceno možnih alternativ življenja po zatonu zahodne civilizacije, vendar ne le kot posamezen ustvarjalec, temveč kot jasen izraz kulturnega življenja, ki se zgodovinsko neizogibno pojavlja pred pojavom novih velikih kultur, v tem primeru na področju Rusije.

Spengler povezuje to svoje razmišljanje s fenomenom psevdometamorfoze, ki pomeni ustavljanje začetega ciklusa velike kulture s sloji močnejše stare kulture. Izvirne značilnosti nastajajoče kulture zamirajo ali se sploh izgubljajo v nenaravni mešanici kulturnih elementov. V presenetljivo vodeni vzporedni analizi Spengler ocenjuje prodor evropskega vpliva v ruski pro-

stor od Petra Velikega (in izgradnje Petrograda) naprej kot nekaj, kar je nasprotovalo globljim težnjam razvoja pri ruskem narodu. To naj bi se kazalo tudi pri rušilnem poteku oktobrske revolucije in poskusih, da se vrača zgodovina.

Med koreninami Spenglerjevega idejnega sveta naj bi bila po mnenju mnogih tudi dela N. F. Danielsona (1844–1918), eksponenta ruskih liberalnih narodnikov, prevajalca Marxovega Kapitala v ruščino, v intenzivni korespondenci z Marxom in Engelsom, pisca študij o naši predreformski »ekonomiji« (1893). Lenin je Danielsona kritiziral, češ da je premalo upošteval vlogo industrijskega delavstva in razrednega boja ter idealiziral kmečke zadruge. Vendar so lahko Spenglerjevo pozornost zbujele tudi nekatere točke iz širšega programa narodnikov pod vodstvom intelektualcev z nagnjenostjo k anarhizmu (poleg Danielsona še Bakunin, Lavrov, Tkačev): detronizacija carja, demokratsko izbran parlament, decentralizacija administracije, večja vloga lokalnih organov oblasti, prerazdelitev zemlje v korist kmetov, delavska lastnina tovarn, radikalna modernizacija kmetijstva, nasprotovanje razvoju industrijskega kapitalizma, vaške komune kot jedro družbene organizacije in progressa. Pridružili so se prvi internacionalci. V šestdesetih letih prejšnjega stoletja so z metodami individualnega terorja delovali v tajni revolucionarni organizaciji Zemlja in volja. Po letu 1880 so delno bolj liberalno usmerjeni.

5.

Bolj ko se odmikamo od akademskega ignoriranja njegovega dela, od širokega spektra kontroverz, ki jih je vkljub vsemu sprožal, ali od ostrega nasprotovanja vseh zvrsti (npr. Benedetto Croce), bolj prihajajo na dan priznanja njegovemu nekonvencionalnemu pristopu in briljantnosti njegove intelektualne kreacije. Zato lažje razumemo njegovo bliskovit vpliv na široko evropsko javnost njegovega časa (vključujoč Jugoslavijo), čeprav se je na znanstveni sceni nenadno pojavil kot neznan raziskovalec.

Manj znan je njegov izvenevropski vpliv. Na tem, še slabo proučenem področju lahko omenimo močan vpliv, ki ga je imel na argentinsko družbeno misel, in sicer s posredovanjem Ernesta Quesada (1858–1934), uglednega znanstvenika, člana več evropskih in severnoameriških znanstvenih združenj, ki ga nasploh lahko ocenjujemo kot enega od pomembnih prenašalcev duha evropske kulture v svojo domovino. Za Quesada ta prenos ni mehaničen, nasprotno, prav Spenglerjev prijem je Quesada spodbujal k povsem spremenjenemu pristopu npr. k pravni vedi. Od nje zahteva osvobojanje od zgodovinskih klišejev rimskega in tudi angleškega prava in iskanje drugačnih odgovorov na specifična vprašanja argentinske družbe.¹ Argentina kot ena najbolj »evropskih« dežel Latinske Amerike se ni morda povsem po naključju znašla v obdobju po drugi vojni na vidnem mestu v krogu drugače razmišljajočih dežel o razvojnih vprašanjih, posebno nerazvitega sveta in svetovnega gospodarstva v celoti (Prebisch, teoretiki »odvisnosti dežela«).

Po mnenju, izraženem v Britanski enciklopediji², nihče ne more opore-

¹ E. Quesada: La evolucion sociologica del derecho segue la doctrina Spengleriana. Predavanje na katedri za sociologijo v Cordobi l. 1923. Izd. Alfredo N. Pereyra. Cordoba. 1924. Poleg tega: E. Q.: La sociologia relativista Spengleriana. Corso universitario. 1921.

² Encyclopedia Britanica, izd. William Benter. Chicago–London–Toronto–Genova–Sydney–Tokio. 1965. Vol. 21, str. 204.

kati njegovemu izvirnemu vpogledu v zgodovino (npr. ob inventivni obravnavi grške matematike) in zasluge za razvoj družbene teorije, čeprav so se profesionalni krogi dolgo zgražali zaradi njegovih neortodoksnih (dodajmo: interdisciplinarnih) metodoloških prijemov. Poudarja pa tudi, da je bil Spengler v Nemčiji svojega časa vedno bolj izoliran, še posebno po kritiki nacionalsocialistov, ki so ga odklonili, čeprav so bile zanje nekatere Spenglerjeve teze sprejemljive (kot so bile sprejemljive tudi nekatere ideje J. M. Keynsa in jih je celo uporabil v ekonomski politiki H. Schacht). To, kar za nacizem prav zagotovo ni bilo sprejemljivo, je bila njegova odprta privrženost nekaterim vrednotam stare ruske kulture, prepričanost o možnosti potrjevanja »druge religioznosti« na teh koreninah, na globokem spoštovanju Dostojevskega. Do univerzitetne katedre ni prišel pred prihodom nacionalsocialistov na oblast, odklonil pa je katedro, ki so mu jo ti ponudili. Z lahko dozo ironije dodaja komentator Spenglerjevega dela Northrop Frye v časopisu Ameriške akademije znanosti in umetnosti: »vse to je vendar zadostovalo, da ga pustijo umreti v postelji«³ (v l. 1936). Grozot nacizma Spengler ni doživel, čeprav jih je napovedoval.

Ljubljana, november 1989

1918 in jadransko vprašanje

(tretji del)*

(Rapallo in fašizem – Prelomnice in nekatera vrednotenja)



Dr. Janko
Jeri

X.**

Rapallo ni rešil reške krize; le še bolj je razvnel maksimalistično zasnovane nacionalistične izključnosti. Z D'Annunzijem so simpatizirali tudi nekateri vplivni vojaški krogi, ki so zamerili vladi, da v Parizu ni znala prodreti z italijanskimi zahtevami; to je dalo njegovemu podvigu razsežnosti, ki so presegale mejno vprašanje, kot to vrednoti E. Caviglia, (*Il conflitto di Fiume*, Milano, 1948). Sicer pa je bila igra okoli te arditske pustolovščine značilna, saj je vsebovala tudi dosti »uradne dvojnosti«. Trajala je kar tri leta: na volitvah za konstituanto neodvisne reške države so zmagali (aprila 1921) avtonomisti, ki so dobili osem tisoč glasov, medtem ko jih Nacionalni blok – nacionalisti niso zbrali niti tri tisoč. Toda vnovična arditska intervencija, skupaj z nacionalistično usmerjenimi sopotniki, ki so vnovič vdrli na Reko, je izvršila udar in vodja avtonomične večine R. Zanella je bil prisiljen zapustiti mesto. Rimska vlada se je pod pritiskom evropskega javnega mnenja morala zganiti in je zagoto-

³ Daedalus: Pregled klasikov dvajsetega stoletja, zima 1973. vol. 103, št. 1.

* Ta in naslednji zapis sta vsebinsko nadaljevanje in sestavljata celoto z esejema, ki sta bila objavljena v SODOBNOSTI št. 5 in 6–7 1989.

** Tudi poglavja si sledijo v skladu s to celovito zasnovano.