

Doktori (PhD) értekezés

**Oswald Spengler filozófiája
és a dinamikus jogszemlélet**

Novák Zoltán Sebestyén

Debreceni Egyetem

BTK

2011

Oswald Spengler filozófiája és a dinamikus jogszemlélet

Értekezés a doktori (Ph.D.) fokozat megszerzése érdekében
a *Filozófiai Tudományok* tudományágban

Írta: *Novák Zoltán Sebestyén*, okleveles *filozófus*

Készült a Debreceni Egyetem *Humán Tudományok* Doktori Iskolája
(*Filozófia* programja) keretében

Témavezető: Dr.
Prof. Dr. Rózsa Erzsébet

A doktori szigorlati bizottság:

elnök: Dr.
tagok: Dr.
Dr.

A doktori szigorlat időpontja: 200... ..

Az értekezés bírálói:

Dr.
Dr.
Dr.

A bírálóbizottság:

elnök: Dr.
tagok: Dr.
Dr.
Dr.
Dr.

A nyilvános vita időpontja: 200... ..

Én, Novák Zoltán teljes felelősségem tudatában kijelentem, hogy a benyújtott értekezés a szerzői jog nemzetközi normáinak tiszteletben tartásával készült. Jelen értekezést korábban más intézményben nem nyújtottam be, és azt nem utasították el.

Debrecen, 2011. február 27.

.....

Tartalomjegyzék

Az értekezés kivonata.....	5
English abstract	6
I.Bevezetés.....	8
1.Az értekezés célkitűzése	8
2.A kutatás módszerei	9
3.A Spengler-életmű körvonalai	10
4.A Spengler-életmű megítélése	24
II.A spengleri kultúrelmélet filozófiai alapjai	35
1.Életfilozófia schopenhaueri alapokon.....	35
2.Az éberlét és az ősjelenség	44
3.A világ mint létrejövés.....	63
Exkuzus: Othmar Spann szerepe Polányi Károly fasizmusképében	79
4.A világ immanens struktúrája	91
5.Összefoglalás	97
III.Spengler jogszemlélete	100
1.A jog helye A Nyugat alkonyában	100
2.A jogtörténet kultúrmorfológiai interpretációja.....	109
3.Az antik jog.....	117
4.A mágikus jog.....	121
5.A nyugati jog.....	127
6.Kritika és program	133
7.A spengleri gondolatok hatása	143
8.Összefoglalás	156
Irodalomjegyzék.....	158
A jelölt tudományos közleményei.....	163

Oswald Spengler filozófiája és a dinamikus jogszemlélet

Az értekezés kivonata

A dolgozat célja kettős: egyrészt bemutatni Oswald Spengler életművének filozófiai háttérét, másrészt – a jog példáján – érzékeltetni a munkásságának középpontjában álló kultúrmorfológiai tézis mai társadalomelméleti relevanciáját. A dolgozat ezen keretek között egy kultúrfilozófiai Spengler-interpretációra tesz kísérletet. Kiindulópontja az, hogy Spengler életműve tisztán bölcséleti nézőpontból is olvasható anélkül, hogy ezzel a szerző eredeti intencióját meghamisítanánk.

A disszertáció mindenekelőtt Spengler életművét és annak megítélését tekinti át. Ennek során amellet érvel, hogy Spengler munkásságában világosan elkülönülnek egymástól a tudományos és publicisztikai írások, a tudományos műveket pedig elsősorban kultúrfilozófiai megfontolások határozzák meg.

Az életművön végighúzó metafizikai alapfeltevések rekonstrukciója lényeges űrt tölt be a szakirodalomban. A disszertáció megállapítja, hogy Spengler sok tekintetben Arthur Schopenhauer rendszerét vette át a kor életfilozófiai áramlatainak megfelelő módosításokkal. Részletesen ismerteti Spengler ismeretelméletét, mely az egzisztencialista vonásokat hordozó éberlet és a fenomenológia felé mutató ősjelenség fogalmaira épül. Kimutatja, hogy Spengler a valóságot – Hérakleitoshoz hasonlóan – szakadatlan létrejövésnek látja, és hogy ez a meggyőződése képezi az alapját az oksági elv mellett a szellemi tényezők elutasításának is. Végül amellet érvel, hogy a forma a spengleri koncepcióban a világ immanens rendezőelveként szolgál, mely a jelenségeket mind belülről – mint alapjukul szolgáló eszme – , mind pedig kívülről – mint sors – szervezi.

A Spengler jogfelfogásával foglalkozó rész a téma első átfogó földolgozása, mely a jognak Spengler társadalomelméleti, történetfilozófiai és kultúrelméleti tézisein belül játszott szerepét is számba veszi. A dolgozat kimutatja, hogy Spengler mennyiben támaszkodott saját jogtörténeti fejtegetései során a történeti jogi iskola eredményeire, és mennyiben értelmezte át azokat. A jogtörténet kultúrmorfológiai interpretációjának részletes elemzése után azonosítja a római jog spengleri kritikájának különböző szintjeit, és fölvezolja a Spengler által javasolt dinamikus jogszemlélet fő jellemzőit. Spengler hatásának áttekintése kapcsán a disszertáció végül föl hívja a figyelmet arra, hogy a spengleri gondolatok párhuzamba állíthatók az objektív és szubjektív jogfelfogás ellentétének történeti vizsgálatával.

The philosophy of Oswald Spengler and the dynamic conception of law

Abstract

This paper has a twofold goal: On the one hand, to describe the philosophical background of Oswald Spengler's life-work, on the other hand, to show – on the example of law - the relevance of his cultural morphology, a central part of his work, for today's social theory. Within this scope, the paper attempts to provide a cultural philosophical interpretation of Spengler. It takes as a starting point that Spengler's oeuvre can be read from a purely philosophical perspective without thereby distorting the author's original intentions.

First of all, the dissertation gives an overview of Spengler's life work and its critical estimation. In the course of this, it argues that Spengler's scholarly and journalistic writings are clearly separated from each other in his *oeuvre* and his scholarly works are dominated by cultural philosophical considerations.

The reconstruction of the metaphysical ground assumptions pervading the whole life-work fills an important gap in the literature. The dissertation establishes that Spengler to a great extent took over the system of Arthur Schopenhauer with some modifications inspired by the vitalistic currents of the time. It renders a detailed account of Spengler's epistemology built on the concepts of wakefulness, which bears some existentialistic traits, and prime phenomenon, which in turn has echoes of phenomenology. It shows that Spengler, like Heraclitus, considers the world to be ceaseless “becoming” and that this conviction forms the basis of his rejecting not only causality but also the intellectual factors. Finally it argues that the concept of form serves as an immanent ordering principle of the world in Spengler's thought which organizes phenomena both internally – as their underlying idea – and externally as fate.

The chapters concerning Spengler's conception of law constitute the first comprehensive study of the subject taking account of the role played by the law in Spengler's theses of social theory, philosophy of history and cultural theory. The paper shows to what extent Spengler relied on findings of the German school of historical jurisprudence in his own discussion of legal history and to what extent he reinterpreted them. After a detailed analysis of the cultural morphological interpretation of legal history it identifies the different levels of Spengler's critique of the Roman law and delineates the main features of the dynamic conception of law as proposed by Spengler. Upon surveying Spengler's impact, the dissertation finally draws attention to the fact that Spengler's ideas can be paralleled with the historical inquiry into the conflict of objective and subjective conceptions of law.

Novák Zoltán Sebestyén:
Oswald Spengler filozófiája és a dinamikus jogszemlélet

*Das Fräulein stand am Meere
Und seufzte lang und bang,
Es rührte sie so sehre
Der Sonnenuntergang.*

*Mein Fräulein, sein Sie munter,
Das ist ein altes Stück;
Hier vorne geht sie unter
Und kehrt von hinten zurück.*

(Heinrich Heine)

*A parton állt a lányka,
És sóhajtozott árván,
Úgy a szívén találta
Az alkonyi látvány.*

*Kisasszony, ne csüggedjen,
E szám annyit nem ér;
A nap lemegy itt szemben,
De hátulról visszatér.*

(saját fordításom)

Az értekezés a Magyar Állami Eötvös Ösztöndíj támogatásával készült.

I. Bevezetés

1. Az értekezés célkitűzése

A dolgozat célja kettős: egyrészt bemutatni Oswald Spengler életművének filozófiai háttérét, másrészt – a jog példáján – érzékeltetni a munkásságának középpontjában álló kultúrmorfológiai tézis mai társadalomelméleti relevanciáját. A dolgozat ezen keretek között egy kultúrfilozófiai Spengler-interpretációra tesz kísérletet. Kiindulópontja az, hogy Spengler életműve tisztán bölcséleti nézőpontból is olvasható anélkül, hogy ezzel a szerző eredeti intencióját meghamisítsanak. Meglátásunk szerint ugyanis Spengler a szakirodalom által ritkán méltatott következetességgel választotta el egymástól munkásságának tudományos és politikai-publicisztikai oldalát, tudományos műveiben pedig – szemben a közkeletű nézettel – a kultúrfilozófiai megfontolások dominálnak.

A filozófiai háttérnek a dolgozatban elvégzett vizsgálata lényeges űrt tölt be a szakirodalomban. A Spenglerről szóló monográfiák általában *A Nyugat alkonya* történet- és kultúrelméleti téziseire koncentrálnak, melyeket Spengler politikai nézeteinek és tevékenységének kontextusában értelmeznek. Gondolkodásának filozófiai gyökérzete sokszor pusztán egy konzervatív politikai ideológia megalapozásaként tűnik föl, melynek tartalmi analizisével nem sokat kell bajlódni. A szakirodalom ezért többnyire beéri annyival, hogy Spengler bölcséleti megállapításait besorolja a kor irracionális életfilozófiai áramlataiba. Az eddigi elemzések másik fontos korlátját az jelentette, hogy az életmű filozófiai relevanciával rendelkező kisebb darabjait vagy teljesen kirekesztették vizsgálatuk köréből, vagy a főműtől elkülönítetten tárgyalták. Az *oeuvre* egészén lényegében változatlan formában végighúzó fő motívumokat így nem értékelhették kellő súllyal.

Hasonlóan hiánypótló a Spengler jogfelfogásáról szóló rész, melynek jelen dolgozat az első átfogó földolgozása. Szemben a filozófiai alapokat tárgyaló résszel, ez hangsúlyozottan a teljességre törekszik, vagyis igyekszik számot vetni Spengler vonatkozó gondolatainak eszmetörténeti forrásaival, elméleti alapjaival és szaktudományi relevanciájával is. Jelentősége azonban túlmutat a téma szisztematikus bemutatásán: a jog példáján keresztül fény vetül számos olyan problémára, mely régen foglalkoztatja a szakirodalmat, így Spenglernek a forrásaihoz való viszonyára vagy politikai és kultúrkritikai indítékainak egymás közötti rangsorára. A téma emellett alkalmas arra is, hogy fölhívja a figyelmet a spengleri kultúrmorfológia termékeny és továbbgondolásra érdemes belátásaira.

A vázolt tematikát az értekezés – Spengler életművének vázlatos áttekintése után –

elsősorban a gondolkodó főművének, *A Nyugat alkonyának*, továbbá Hérakleitosról szóló disszertációjának és *Urfragen* című töredékes metafizikai munkájának elemzésével dolgozza föl. A spengleri jogfelfogás vizsgálatához fölhasználja a szerző *Neubau des Deutschen Reiches* című politikai röpiratának vonatkozó fejezetét is.

2. A kutatás módszerei

A dolgozat mindenekelőtt a Spengler-szövegek mikroelemzésére épül, melyet hatástörténeti kutatások és komparatív vizsgálatok egészítenek ki.

A szövegelemzések során a legnagyobb nehézséget – egyben azonban a tudományos földolgozás szükségességének fő indokát is – Spengler filozófiai fejtegetéseinek elszórtsága jelentette. A szakirodalom gyakran föl hívja a figyelmet arra, hogy *A Nyugat alkonya* történet-filozófiájának metafizikai alapjait Spengler nem dolgozta ki kellő részletességgel: bizonyos bölcséleti problémákat a főmű egyes fejezeteinek elején inkább csak fölvet, majd megoldásuk helyett rátér annak kifejtésére, mennyire eltérően fogták föl a kérdést a különböző kultúrák. Gyakran megfélekednek azonban arról, hogy Spengler *A Nyugat alkonyával* részben egy időben keletkezett *Urfragen*ben tulajdonképpen elvégezte bölcséletének rendszeres taglalását, érett filozófiáját pedig számos ponton megelőlegezi *Heraklit* című – szintén metafizikai tárgyú – disszertációja. Az értekezés megkísérli a három műben kifejtett gondolatokat egymás fényében értelmezni, és rávilágítani Spengler filozófiai meggyőződéseinek állandó, illetve változó elemeire.

A szövegelemzés módszertani alapelveül a hermeneutikai megközelítést választottuk – abban az egyáltalán nem magától értetődő értelemben, hogy a filozófiai kijelentéseket ne szerzőjük hóbortjának, hanem az őt foglalkoztató kérdésekre adott válaszoknak tekintsük. Ennek jegyében az értekezés – a Spengler-irodalom jelentős részével ellentétben – tartózkodik attól, hogy a gondolkodó nézetrendszerét egyszerűen „irracionalistának”, ismeretelméletét „intuitívnak”, társadalomfelfogását „romantikusnak” minősítse. Ehelyett megkísérli föl tárnai azokat a megfontolásokat, melyek Spenglert a racionalisztikus teóriák elvetésére ösztönözték, és számba venni azokat az érveket, melyekkel saját megoldását alátámasztani igyekezett. A dolgozat természetesen igyekszik föl hívni a figyelmet a spengleri koncepció elégtelenségeire és ellentmondásaira is, ragaszkodik azonban ahhoz, hogy erre a kritikai műveletre csak a rendszer rekonstruálására tett erőfeszítések után kerülhet sor.

A hatástörténeti összefüggések vizsgálata terén a dolgozat konzervatív módon jár el:

csak olyan szerzőtől való átvételt ismer el, akit Spengler bizonyíthatóan ismert. Az értekezés ily módon szakít a szakirodalomnak azzal a káros hagyományával, mely Spengler gondolatainak érdemi elemzését „előfutárainak” föl kutatásával és a velük mutatkozó – sokszor légből kapott – eszmei párhuzamok megvonásával helyettesítette. A dolgozat mindazáltal nem mond le arról, hogy Spengler nézeteit – azok megvilágítása és filozófiatörténeti helyük kijelölése végett – a bölcselet főáramának hasonló fejleményeivel összevesse.

3. A Spengler-életmű körvonalai

Oswald Spengler *A Nyugat alkonya* szerzőjeként él a köztudatban. Azzal is robbant be oda. Főművének első kötete, mely „a világtörténelem morfológiáját” matematikai, természet-tudományos, képzőművészeti, filozófiai és más területekről vett analógiák segítségével vázolja föl, természetesen sok olvasót tett kíváncsivá arra nézve, kit is tisztelhet az imponáló műveltségű szerzőben. Egy ideig tartotta magát a mendemonda, hogy az ismeretlen dilettáns eredeti szakmája: matematikus. Ez annyiban igaz, hogy Spengler valóban matematikát és természettudományokat tanult az egyetemen, majd matematikából szerzett középiskolai tanári képesítést, és néhány évig oktatta is ezeket a tárgyakat különböző gimnáziumokban.¹ Tanári habilitációs dolgozata mindenesetre biológiai témájú volt, és „A látószerv fejlődése a magasabb rendű állatok körében” címet viselte.² Figyelemre méltó, hogy ehhez a témához Spengler úgyszólván egész életében hű maradt, hiszen a látószerv – vagyis a szem – kitüntetett szerepe filozófiai műveiben is minduntalan föltűnik.³ Tanulmányaihoz visszatérve:

- 1 Csejtej Dezső – Juhász Anikó: *Oswald Spengler élete és filozófiája*. Máriabesnyő, Gödöllő: Attraktor, 2009. 24–27. o.
- 2 „Die Entwicklung des Sehorgans bei den Hauptstufen des Tierreiches”. Idézi: John Farrenkopf: *Prophet of Decline. Spengler on World History and Politics*. Baton Rouge: Louisiana State University Press 2001., 10. o.
- 3 Például a főmű második kötetének elején: „A többi közül kiemelkedik egy legmagasabb rendű érzék. (...) Kialakul a szem, és ellenpólusként (...) létrejön a fény. (...) Ettől a pillanattól kezdve a látás fényvilága öleli át és vonja be az életet. {Ez az a csoda, mely minden emberit meghatároz.} [Dies ist das Wunder, dem alles Menschliche untersteht.]” Oswald Spengler: *A Nyugat alkonya. A világtörténelem morfológiájának körvonalai*. Budapest: Európa Könyvkiadó, 1995. II. k. 16–17. o. (Az első kötetet Juhász Anikó és Csejtej Dezső, a másodikat Simon Ferenc fordította. *A Nyugat alkonyát* a továbbiakban az eredeti szöveg alapján, de az ő fordításukra támaszkodva idézem. Ha saját fordításom eltér az övétől, azt kapcsos zárójellel fogom jelezni, és ebben az esetben lábjegyzetben a német eredetit is megadom.)

Doktori disszertációját Alois Riehl irányításával már Hérakleitos filozófiájából írta. *Heraklit – eine Studie über den energetischen Grundgedanken seiner Philosophie* című dolgozatát 1904-ben védte meg a hallei egyetemen.⁴ Tulajdonképpen ez a munkája is félig természet-tudományos ihletésű: Hérakleitos töredékeit a kor tudományos gondolkodására nagy hatást gyakorló energetikai elmélet fényében értelmezi.⁵ Ahogy Ernst Mach és Wilhelm Ostwald megkísérelték az energia fogalmát az azt hordozó anyag elképzelésétől megszabadítani, úgy tagadta Hérakleitos Spengler fő tézise szerint a szubsztanciát mint fennálló létezőt. A két szemléletmódot az antik és a nyugati természetkép alapvető különbsége ellenére is összeköti, hogy a világot lényegileg tiszta hatások, feszültségek összességének látja.⁶ Első megjelenésekor Spengler disszertációja nem váltott ki említésre méltó visszhangot, és a Hérakleitos-kutatásba sem épültek be az eredményei.⁷ Értekezése azonban megelőlegezte kiforrott bölcséletének számos alapgondolatát – melyeket Spenglernek bőven volt ideje kidolgozni, miután 1910-ben szakított a tanári pályával, és független íróként Münchenben telepedett le.⁸

Humán műveltségét Spengler nagyrészt kitartó önképzés útján szerezte. Középiszolás korában és egyetemistaként is többre becsülte az önállóan fölfedezett és elsajátított ismereteket, mint a rendszerezett tananyagot. Tanítás után – később előadások helyett – könyvtárba jár, történelmi és irodalmi művek tömegét olvassa el.⁹ Visszaemlékezéseiből egy élénk fantáziájú és mohó tudásvágytól hajtott fiatalember lép elé: „Oly világosan emlékszem azokra a délutánokra, melyeket harmadikos gimnazistaként titokban (sem családom, sem osztálytársaim nem tudhattak róla; az egyik megtiltotta, a másik kigúnyolta volna) az egy[etemi] könyvtárban töltöttem. Az első könyv a Jézus élete volt Renantól.

4 A szakirodalom túl gyér idézése miatt azonban dolgozata csak *rite* minősítést kapott, és megvédenie is csak második próbálkozásra sikerült. Detlef Felken: *Oswald Spengler. Konservativer Denker zwischen Kaiserreich und Diktatur*. München: Beck, 1988., 18–19. o.

5 Uo., 20. o.

6 Oswald Spengler: „Heraklit”, in: O. S.: *Reden und Aufsätze*. München: Beck, 1937., 1–47. o., itt 13–20. o. „Ein körperlicher Träger der Bewegung ist nicht zur Vorstellung des Wirkens im Raume, der »Wirklichkeit«, notwendig. Die von Mach und Ostwald aufgestellte energetische Theorie steht darin der Idee Heraklits weit näher. (...) [Seine] Annahme eines reinen, einheitlichen, unaufhörlichen »Werdens« (...) den Substanzbegriff in jedem Sinne ausschließen [muss]. (...) Der Hintergrund der Erscheinung ist ausschließlich als reines Wirken, wenn man will, als Summe von Spannungen, zu denken.”

7 Felken: Oswald Spengler, 23. o.

8 Uo., 25-26.

9 Csejtej – Juhász: Oswald Spengler, 19–24. o.

Túlradó boldogságot éreztem akkoriban, mely túl szép volt ahhoz, hogy bárkinek beszéljek róla. Úgy éreztem, szárnyaim nőnek – új világ [nyílt előttem]...¹⁰ Spengler emellett a színházaknak, képtáraknak is gyakori látogatója, megfordul Párizsban és Olaszországban. Fiatal kora óta dédelget művészi ambíciókat: főleg drámák írásával próbálkozik.¹¹ Intellektuális eszmélésének éveire később úgy emlékszik, mint az európai kultúra utolsó föllobbanására, mielőtt végleg kialudt volna: „Az 1900 körüli nagy korszak: az ember még *megélt* néhány olyan személyiséget[, mint] Nietzsche, Tolsztoj, Ibsen, Strindberg, Maler. Bismarck visszhangja. – A kultúra időszaka volt: az ember még olvasott és gondolkodott (...), ma már csak a futballt és a gyűlési balhékat ismerik.”¹² Az 1910-es évek Münchenében már hiába keresi a letűnt nagy kultúra nyomait: csak felületességet és közönségességet talál.¹³ Úgy érzi, egy szellemi fejlődés végén áll, és az ő dolga, hogy a sort lezárja.¹⁴ Ez a vízió csakhamar elhomályosítja irodalmi terveit, melyek még a városba érkezésekor is foglalkoztatták.¹⁵

Írói álmainak föladása mögött már az a belátása húzódik meg, mely *A Nyugat alkonya* koncepciójának is alapjául szolgál: A nagy művészet korszaka végleg lezárult, és Európa egy hűvös, gyakorlatias, prózai jövő előtt áll.¹⁶ Ebből a nézőpontból szemlélve a lírától és a drámától nem várható többé jelentős teljesítmény.¹⁷ A regény még rejt magában lehetőségeket, ezek megvalósítása azonban sokkal szikárabb, veretesebb, férfiasabb stílust követel, mint Thomas Manné, akinek írásművészetében a romantika legrosszabb hagyományai élnek tovább. Az új német mesterprózát tömörsége, tisztasága, természetessége a klasszikus latinhoz

10 Spengler: *Ich beneide jeden, der lebt. Die Aufzeichnungen »Eis heauton« aus dem Nachlass*. Düsseldorf: Lilienfeld Verlag, 2007. 46–47. o.

11 Csejtej – Juhász: Oswald Spengler, 19–24. o.

12 Spengler: *Eis heauton*, 14–15. o. Az önéletrajzi följegyzések a 10-es években keletkeztek.

13 Például: „In München wird heute jedes lokal vulgär oder spießbürgerlich, wo Literaten und Künstler verkehren.” Spengler: *Eis heauton*, 66. o.

14 „Damit war ich der letzte einer Reihe. Eine neue fängt nicht mehr an. (...) Deutsche Denker seit 1000. - Verschiede Linien, Epochen, Typen. Ich schließe ab. U[ntergang] d[es] A[bendlandes], Fellachen – geistig sind wir das heute schon.” Spengler: *Eis heauton*, 14. o.

15 Farrenkopf: Oswald Spengler, 11. o.

16 Azt, hogy a nyugati kultúrára prózai jövő vár, Hegel írta le elsőként a művészet végére vonatkozó tézis kapcsán. Ez azonban nem az egyetlen pont, ahol Hegel és Spengler közötti párhuzamokba botlunk. Vö. Rózsa Erzsébet: *A modern világ prózája. Hegel-tanulmányok*. Debrecen Egyetemi Kiadó, 2009.

17 Spengler levele Hans Klöresnek, München, 1915. január 30., in: Oswald Spengler: *Briefe 1913-1936*. (In Zusammenarbeit mit Manfred Schröter herausgegeben von Anton M. Koktanek.) München: Verlag C. H. Beck, 1963., 34–35. o.

tenné hasonlatossá.¹⁸ Ennek a római stílusnak pedig a küszöbön álló új korszak „római” valóságát kellene kifejeznie: „a világvárosi civilizáció új problémáinak, új embertípusainak, új formáinak gazdagságát”. Egyik levelében Spengler részletesen fölvázolja egy regény koncepcióját, mely az álmodozók és romantikusok München fémjelezte „régimódi” Németországból a világpolitikát Berlinből alakító új porosz szellemiséghez való átmenetet ábrázolná:

München szellemét ma végérvényesen leváltja a porosz-berlini szellemiség. (...) A regény hőséne ez az időszakot kellene a hadjárat során átélnie. Addig tehát mondjuk művésznak kellene lennie, olyannak, aki túl őszinte ahhoz, hogy a jelen művészeti komédiájával kapcsolatban (...) áltassa magát, *aztán* pedig a *tevékeny* élet jelentőségteljes viszonyai között kellene megtalálnia azt a filozófiai momentumot, melyet Münchenben hiába keresett; vagyis a nagy gyakorlati szervezők egyikének kellene lennie, melyek mostantól Németország szellemét reprezentálni fogják.¹⁹

Bár ő maga végül nem hagyományos irodalmi formában dolgozta ki ezeket a problémákat, a végül elkészült könyv üzenete pontosan megfelel a fölvázolt koncepciónak.

Spengler önéletrajzi följegyzéseiben azt állítja, hogy *A Nyugat alkonya* lélekben már húsz évesen megfogant benne, de az eszme csak Münchenben kerítette őt teljesen a hatalmába.²⁰ Későbbi visszaemlékezéseiben többször is az 1911-es agadiri válságot jelöli meg szellemi fejlődésének – a főműhöz vezető – fordulópontjaként.²¹ Valószínűnek látszik, hogy a benne régóta érlelődő koncepció végül valóban ennek a világpolitikai eseménynek a

18 „Die Sprache muss wie eine Fuge klingen, kurz, mathematisch, logisch, streng und doch in jedem Wort eine tiefe Melodik, die zugleich die Stimmung des Ganzen zeichnet. Keine Bilder, keine Beschreibungen mehr à la Thomas Mann. Kein Wort zuviel.” Spengler levele Hans Klöresnek, München, 1915. július 14. Briefe, 45–46. o.

19 Spengler levele Klöresnek, München, 1915. január 30. Briefe, 35. o. – A München-Berlin szembeállításban Spengler összefoglalni látszik a máig élő északnémet-délnémet *földrajzi* ellentétet és a porosz „kaszárnya-államnak” a Szerb Antal által is megénekelte „rég-i Németországgal” való *történelmi* összeütközését. Az, hogy Spengler ebben a konfliktusban az otthonául választott Münchennel szemben foglal állást, csak egy példája a munkásságán végighúzódó sajátos meghasonlottságnak.

20 „Mein großes Buch, U.d.A., schon gefühlsmäßig mit 20 Jahren konzipiert, in der Schulzeit immer vorgenommen, versucht, Versuche vernichtet. Endlich in München *packt* es mich.” Spengler: *Eis heauton*, 73. o.

21 Felken: Oswald Spengler, 32–33. o.

hatására kristályosodott világos szerkezetű rendszerré. Először csak egy politikai tanulmányt kívánt írni, mely – *Konservativ und Liberal* munkacím alatt – a Németország és Anglia között érlelődő konfliktus mélyebb összefüggéseit világította volna meg.²²

Az eredetileg még rövid lélegzetűnek szánt munka folyamán erősödött meg bennem az a meggyőződés, hogy sokkal szélesebb alapokról kell kiindulni ahhoz, hogy a korszakot valóban megérthessük, s teljességgel lehetetlen az, hogy egy ilyesfajta vizsgálódás (...) megmaradjon a praktikus megfontolások keretein belül, s lemondjon a tisztán metafizikai, hangsúlyozottan transzcendens szemléletmódról is, hacsak nem akar egyúttal az eredmények mélyebb szükségszerűségeitől is eltekinteni. (...) Így az eredeti témakör hihetetlenül kitágult. (...) Végül teljesen világos lett az, hogy a történelemnek egyetlen részletét sem lehet kielégítően megvilágítani akkor, ha előtte nem derítjük fel (...) a magasabb értelemben vett {emberiség történelmének – mint egy szabályos struktúrájú szerves egységnek – titkát}.²³

Amikor 1912-ben egy müncheni könyvesbolt kirakatában megpillantotta az ókortörténész Otto Seeck monumentális munkáját – *Geschichte des Untergangs der antiken Welt* címmel –, Spengler fejében összeállt saját történelmi víziója, mely a kultúrák sorsának összehasonlító elemzésén keresztül próbálja megrajzolni a nyugati civilizáció utolsó évszázadainak történetét.²⁴ A Spengler által választott analógiás módszer a legkülönbözőbb kultúrterületek beható ismeretét előfeltételezte, így hát a szerző ismét a könyvtárazásba vetette magát, és zsákszámra kölcsönözte ki a szakirodalmat a *Bayerische Staatsbibliothek*ből.²⁵ A benne régóta érlelődő filozófia napfényre hozása pedig újra megajándékozta azzal a boldogsággal, melyet ifjúkorának titkos olvasmányélményei nyújtottak.²⁶

Egy 1914. október végén kelt levélben Spengler barátját arról tájékoztatja, hogy „a

22 Farrenkopf: *Prophet of Decline*, 12. o.

23 Spengler: *A Nyugat alkonya*, I. k. 93–95. o. „... bevor nicht das Geheimnis der Weltgeschichte überhaupt, genauer das der Geschichte des höheren Menschentums als einer organischen Einheit von regelmäßiger Struktur klargestellt war”.

24 Farrenkopf: *Prophet of Decline*, 12. o.

25 Csejtej – Juhász: *Oswald Spengler*, 70. o.

26 A 11. lábjegyzetben hivatkozott önéletrajzi följegyzés így zárul: „Dies Glück hat sich erst jetzt wiederholt, in den Jahren 1912–13, wo mir endlich die Philosophie aufging, die ich seit meiner Jugend gesucht hatte.” Spengler: *Eis heauton*, 47. o.

kézirat készen van, egy-két hiányzó résztől eltekintve, melyeket csak a döntés után lehet kitölteni”.²⁷ A levél nemcsak azt bizonyítja, hogy *A Nyugat alkonya* első kötete lényegében még a világháborút megelőzően keletkezett, ahogy egyébként a könyv előszava is állítja, hanem azt is, hogy a nagy erőpróba végső kimenetele alapvetően nem befolyásolta a mű koncepcióját. Nem mintha a Spengler előtt föltáruló összefüggések nem jelölték volna ki az angol–német konfliktusnak is a maga „évszázadok óta előre meghatározott helyét”.²⁸ Leveleiből kiderül, hogy Spengler a világháborút a második pun háború modern megfelelőjének tartotta, melyben Róma erőinek végső megfeszítésével fölülkerekedett Karthágón. Ahogy ez az élethalálharc utat nyitott Róma számára a birodalmi hegemoniához, úgy vezet a világháborús győzelem szükségszerűen német világhuralomhoz.²⁹ A lényeg azonban nem ez, hanem az imperializmusnak mint a hanyatló kultúrák tipikus jelenségének szükségszerű fölemelkedése volt.³⁰ Hogy végül melyik európai hatalomnak sikerül – római módra – a nyugati világbirodalmat összekovácsolnia, az Spengler történetfilozófiai víziójának alapszerkezetét nem érintette.

Spengler ettől függetlenül még 1917 végén, a kézirat végleges lezárásakor is szilárdan hitt a német győzelemben.³¹ Mire azonban a könyv az üzletek polcaira került, Németország elveszítette a világháborút. Bár az első kiadás nagyon korlátozott példányszámú volt, és a tömeges újranyomásra egészen 1919 szeptemberéig kellett várni, a háború végén megjelent mű kultúrpeszimizmusa már a kortársak fejében is összekapcsolódott a német vereség okozta csalódottsággal.³² Így lett *A Nyugat alkonya* – Manfred Schröter szavaival – a kor „titkon óhajtott vigasztaló könyve, melynek az általános hanyatlás és pusztulás szükségszerűségéről szóló felismerései, úgy tűnt, egyfajta hűvös és rezignált megnyugvást és eszmei igazolást

27 Spengler levele Hans Klöresnek, München, 1914. október 25. Briefe, 28. o.

28 Spengler: *A Nyugat alkonya*, I. k. 96. o.

29 „Verfolgen Sie die preußische Geschichte in ihrem wundervoll organischen Aufstieg (...) so werden Sie (...) ein riesenhaftes Fortschreiten auf dem Wege zur Weltmacht finden, wie es nur noch die Römer 300–50 v. Chr. erlebt haben (...). Daß mit diesem Kriege die Umwälzung Europas nicht zu Ende ist, versteht sich. (...) Aber denken Sie einmal an Rom, das 202 bei Zama eben mit letzter Kraft seinen Existenzkampf (den *letzten*, wie wir heute!) siegreich beendete und ohne größere Kriege bis 167 v. Chr. seine Einflußsphäre bis zum Euphrat ausdehnte.” Spengler levele Klöresnek, München, 1915. július 14., in: Spengler: Briefe, 42–43. o.

30 Spengler: *A Nyugat alkonya*, I. k. 76–77. o.

31 Spengler azzal az óhajával zárja az első kötet első kiadásához írt előszót, hogy „bárcsak e könyv ne lenne egészen méltatlan Németország katonai teljesítményeihez.” Oswald Spengler: *A Nyugat alkonya*, I. k. 12. o.

32 Csejtej – Juhász: Oswald Spengler, 72. o.

kínálnak jelenünk és jövőnk homályos zűrzavarával szemben”.³³ Ennek ellenére „a könyvcím (...) semmiképp sem arra a végső katasztrófára céloz, amit Németország számára az elveszített világháború jelentett”, és a könyvben felállított, jóval átfogóbb hanyatlástézist „a világháború előre nem látott kimenetele egyáltalán nem befolyásolja”.³⁴

A Nyugat alkonyának első kötete lényegében egy kultúr- és történetfilozófiai szintézis. Koncepciója mindenekelőtt a pozitivista haladásgondolat ellen irányul: tagadja, hogy az emberiség történelme lineáris, egy irányba tartó fejlődésként leírható lenne. Spengler ennek a felfogásnak a helyére az – egyébként hosszú múltra visszatekintő – ciklikus történet szemlélet egy változatát kívánja állítani. A könyvben nyolc, egymástól teljesen független fejlődési ciklust különít el a „magasabb emberiség” történetén belül, és ezeket kultúráknak nevezi. Spengler teóriájának kulcsa, hogy ezeket a kultúrákat magasrendű organizmusoknak tekinti, melyeknek meghatározott – nagyjából 1000 éves – életidejük van: ennek során fölvirágzanak, beérnek, majd elkerülhetetlenül elpusztulnak.

Valamennyi élő szervezetről tudjuk, hogy életritmusát (...) *annak a fajnak a tulajdonságai* határozzák meg, amelyhez tartozik. Senki sem fogja egy ezeréves tölgyről azt feltételezni, hogy most fog csak igazán fejlődésnek indulni. (...) Ilyen esetekben mindenkiben megvan (...) egy {*határ* érzete, mely a belső forma érzetével azonos}. A civilizált emberiség történelmével kapcsolatban viszont a jövőt illetően eluralkodott egyfajta határtalan, minden történelmi, azaz organikus *tapasztalatot* semmibe vevő optimizmus, vagyis az éppen fennálló jelenben mindenki egy egészen egyedülálló, egyenes vonalú „továbbfejlődés” „kezdeteit” véli látni (...). Hagyjuk, hogy e fantom eltűnjék a történelmi formák témaköréből – és *valódi* formák meglepő gazdagsága tárul majd elénk. (...) Egy egyenes vonalú világtörténelem egyhangú képe helyett (...) hatalmas kultúrák sokaságának színjátékát látom magam előtt, (...) {melyek mind-egyikének megvan (...) a *saját* élete (...), a *saját* halála}. (...) A világtörténelemben az organikus formák örök megformálódásának és átalakulásának, csodálatos keletkezésének és elmúlásának képét látom.³⁵

33 Manfred Schröter: *Metaphysik des Untergangs. Eine Kulturkritische Studie über Oswald Spengler.* München: Leibniz Verlag 1949. 161. o.

34 Uo. 161–162. o.

35 Spengler: *A Nyugat alkonya*, I. k. 49–50. o. „... das Gefühl einer *Grenze*, das mit einem Gefühl für die innere Form identisch ist”, „einer Vielzahl mächtiger Kulturen, (...) von denen jede (...) ihr *eignes* Leben, (...) ihren *eigenen* Tod hat”.

Egy kultúra azonban nemcsak időbeli kiterjedésében, hanem fölépítésében is behatárolt: a szerkezetét és minden megnyilatkozását szigorúan uraló forma képezi az organikus történetiszemlélet másik aspektusát. A kultúra formáját a benne kibontakozó alapeszme határozza meg, mely az élet minden területén – a tudományban, a művészetben, az erkölcsben, a politikában – sajátos és szükségszerű kifejeződést nyer. Mindez azt jelenti, hogy a kultúra életének korlátozott időtartama alatt sem valósíthat meg akármit, hanem csak azt, mely az alapjául szolgáló formaeszmében eleve benne rejtett. Egy kultúra története Spengler számára nem más, mint a kultúra alapeszméjének fokozatos kibontakoztatása és ezáltal a benne rejlő lehetőségek megvalósítása. *A Nyugat alkonya* több-kevesebb részletességgel jellemzi az egyes kultúrák alapeszméit – melyeket Spengler összimbólumnak nevez – és analógiák sorával igyekszik bizonyítani azok átfogó érvényességét az adott kultúrán belül, illetve radikális különbözőségét az egyes kultúrák között.

Hatalmas kultúrák sokaságának színjátékát látom magam előtt, (...) {melyek anyagukat, az emberiséget mind *saját* formájukra képzik, melyek mind *saját* eszmével, *saját* szenvedélyekkel, *saját* étellel, akarással, érzéssel (...) bírnak.} (...) {Minden kultúra a kifejezés új lehetőségeivel rendelkezik}, melyek feltűnnek, elérik érett korukat, elhervadnak, és sohasem térnek vissza többé. Sokféle szobrászat, festészet, matematika és fizika van, melyek lényük legmélyéig különböznek egymástól (...), csakúgy, ahogy mindegyik növényfaj a neki megfelelő módon hoz virágokat és termést (...).³⁶

A kultúra organikus fogalmából szükségszerűen következik, hogy az alapjául szolgáló eszme teljes kibontakoztatása után belső formálóereje kimerül. Törekvése ezután csak kifelé irányulhat: A mesterséges külső terjeszkedésnek ezt az állapotát, mely a természetes formák megmerevedésével és fokozatos elsoványodásával jár, Spengler civilizációnak nevezi.³⁷ „Az élet a lehetőségek megvalósítása, és a [civilizáció] számára *csak {extenzív} lehetőségek léteznek.*”³⁸ A kultúra fejlődésének utolsó évszázadait elkerülhetetlenül ez a lélektelen

36 Spengler: *A Nyugat alkonya*, I. k. 50. o. „... von denen jede ihrem Stoff, dem Menschentum, ihre *eigne* Form aufprägt, von denen jede ihre *eigne* Idee, ihre *eigenen* Leidenschaften, ihr *eignes* Leben, Wollen, Fühlen (...) hat...”, „Jede Kultur hat ihre neuen Möglichkeiten des Ausdrucks...”

37 Spengler: *A Nyugat alkonya*, I. k. 67-68.

38 Spengler: *A Nyugat alkonya*, I. k. 77. o. „Leben ist die Verwirklichung von Möglichem, und für den Gehirnmenschen *gibt es nur extensive Möglichkeiten.*” Az „agyember” a civilizált, világvárosi ember

expanzió jellemzi. Ebből a nézőpontból a jelenkor nem az egyáltalában vett történelmi fejlődés csúcspontjának, hanem pusztán egy meghatározott kultúrciklus civilizációs szakaszának tűnik. „A Nyugat alkonya, így szemlélve, nem kevesebbet jelent, mint *a civilizáció problémáját*.”³⁹

Spengler recepcióját máig meghatározza az a kirobbanó siker, melyet a főmű első kötetének megjelenése a háborús vereségtől és forradalmaktól sújtott Németországban kiváltott. Egy bestseller mellett pedig már a műben megszólított egyetemi filozófia és más szaktudományok sem mehettek el szó nélkül. Többnyire éles kritikájuk, mellyel Spengler provokatív történet- és kultúrfilozófiai téziseit próbálták ízekre szedni,⁴⁰ hozzájárult a könyv zajos fogadtatásához, mely ily módon vonult be a filozófiatörténetbe. Nem tudjuk, mi lett volna *A Nyugat alkonyának* sorsa, ha néhány évvel korábban vagy néhány évvel később jelenik meg. Bár erről természetesen csak spekulálni lehet, nekem erős a gyanúm, hogy a mű – sokszor magasztalt irodalmi és gyakran vitatott gondolati erényei ellenére is – jóval kisebb visszhangot váltott volna ki, ma pedig eszmetörténeti érdekesség lenne, melynek „újrafelfedezésével” néhány megszállott mindhiába kísérletezne.

A kezdeti népszerűség után a német nyilvánosság igen gyorsan elfordult *A Nyugat alkonyától*. Adorno eredetileg a harmincas években angolul megjelent és „Oswald Spengler 70. születésnapjára” németül újraközölt cikkében úgy fogalmaz, „a hivatalos filozófusok laposságot hánytak a szemére, a hivatalos szaktudományok inkompetenciát és sarlatánságot, a német infláció és stabilizáció időszakában pedig senki sem akart hanyatlástézisről hallani”.⁴¹ Amikor 1922-ben – a kiadó többszöri sürgetése után – a második kötet megjelent, a fogadtatás meg sem közelítette az első részét: elmaradtak a heves viták, az olvasók közül pedig sokan csalódottan konstataáltak, hogy a második rész új belátások helyett csak az első kötet témáinak további variálását, kibővítését tartalmazza.⁴² A csalódottak táborát gyarapította Spengler egyik legjőindulatúbb kritikusa, Manfred Schröter is, aki a második kötettől az elsőben fölvezetett

szinonimája Spenglernél. Ugyanabban a bekezdésben ezt is olvassuk: „A kultúrember energiája befelé, a civilizált emberé pedig kifelé irányul.”

39 Spengler: *A Nyugat alkonya*, I. k. 67. o.

40 Ennek legismertebb példája a Logos című „nemzetközi kultúrbölcséleti folyóirat” 1920-as különszáma (*Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur*, 9 (1920-21)), melyben – Adorno szerint „szüklátókörű buzgalommal” – „hét német szaktudós állt össze, hogy elintézzék az outsidersét”. Adorno: *Spengler nach dem Untergang* (lásd a következő lábjegyzetet), 116. o.

41 Theodor W. Adorno: „Spengler nach dem Untergang. Zu Oswald Spenglers 70. Geburtstag.” In: *Der Monat*, Nr. 20 (1950), 115–128. o., itt 115. o.

42 Farrenkopf: *Prophet of Decline*, 167–69. o.

„történetmetafizika” kiteljesítését várta, és ahelyett „az első kötet kiegészítő és kiterjesztő kommentárjával” kellett beérnie.⁴³ A feledés hosszú évtizedei után azonban az utókor – némileg meglepő módon – felértékelni látszik a második kötetet: A modern nagyvárosról, a sajtóról, a tömegdemokráciáról és a cezarizmusról szóló spengleri fejtegetések évtizedek óta *A Nyugat alkonya* leggyakrabban idézett és elemzett passzusai közé tartoznak. Adorno is ezekre utalva véli úgy, hogy tulajdonképpen csak a második rész bontotta ki konkrétan a hanyatlástézist, mégpedig gyakran olyan éleslátással, mely a „felvilágosodás dialektikájának” a kortársakat megszégyenítő megsejtéséről tanúskodik.⁴⁴ Mai szempontból szintén jelentősnek tartja a második kötetet John Farrenkopf, aki különösen a modern világgazdaság eredendő instabilitását, a globális pénzügyi rendszer lehetséges összeomlását megfogalmazó spengleri gondolatokat emeli ki belőle.⁴⁵

A magam részéről nem értek egyet azzal, hogy a második kötet pusztán az elsőben fölvezetett gondolatoknak további kultúrterületekre való kiterjesztését tartalmazná. Spengler maga munkájának bevezetésében így határolja el egymástól a két főrész tematikáját:

Az első rész, az »Alak és valóság«, a nagy kultúrák formanyelvéből indul ki, és kísérletet tesz arra, hogy eredetük végső gyökérzetéig hatolva megalapozzon egyfajta szimbolikát. A második rész, a »Világtörténelmi perspektívák«, a valóságos élet tényeiből indul ki, és (...) megpróbál eljutni a történelmi tapasztalás leglényegéig, melynek alapján kézbe vehetnénk saját jövőnk megformálását.⁴⁶

A homályos fogalmazás mögött valójában a spengleri rendszer két alappillérenek: a kultúrelméletnek és a társadalomfilozófiának a megkülönböztetése rejlik, mely *A Nyugat*

43 Schröter: *Metaphysik des Untergangs*, 8–9. o. Schröter Spenglerrel való kapcsolatát „hosszan tartó szellemi barátságként” jellemzi, „von der hoffenden Begrüßung des in Spenglers Erstlingsband erfüllten und begründeten metaphysischen Zielpunkts bis zu der kritischen Einsicht in dessen allmähliches Verblässen und Entschwinden vor der immer wachsenden Gewalt einer tragischen Überschattung und Verfinsternung”. 12. o.

44 Adorno: *Spengler nach dem Untergang*, 115–120. o. „Spengler sieht etwas vom Doppelcharakter der Aufklärung im Zeitalter universaler Herrschaft.” 118. o.

45 Farrenkopf: *Prophet of Decline*, 169. Az amerikai szerző Spenglerre támaszkodva már 2001-ben látni vélte egy globális pénzügyi válság előjeleit: „Spengler advances the challenging thesis, (...) eerily disturbing in light of the global economic and financial turmoil precipitated by the Asian economic crisis as well as the anxious speculation that the United States may have a bubble economy, that the modern international capitalist system will someday collapse.” 69. o.

46 Spengler: *A Nyugat alkonya*, I. k. 100. o.

alkonya dualisztikus metafizikáján alapul. Spengler két aspektusból vizsgálja az emberi történelmet: mint mély jelképi erejű világképek, világérzületek egymásra következését, illetve mint „testi alakot öltő életáradatok”⁴⁷ egymással összefonódó és versengő szüntelen mozgását. Az emberi történelem e két aspektusa úgy viszonyul egymáshoz, mint egy város magasba szökő tornyainak és kupoláinak körvonalai, melyek „*az építők világképében rejlő logikát*” tükrözik, a város alaprajzához, mely a benne megtelepülő „nemzet életé[ről] és társadalmi tagozódásá[ról]” tanúskodik.⁴⁸ Mint ebből a példából is látszik, a két szempont kultúrterületek szerinti éles elkülönítése nem lehetséges. Spengler ugyanakkor világossá teszi, hogy a matematikát, a művészetet és a tudományt alapvetően a világképhez, míg a gazdaságot, a politikát és a jogot az önmagát megszervező élethez sorolja.⁴⁹ Ebből az alapvető elhatárolásból adódik a két kötet tematikájának és hangsúlyainak különbsége: Míg az első rész a Spengler által kifejlesztett kulturális morfológia módszerével a nyolc magaskultúra világérzületének formanyelvét elemzi, a második inkább életfilozófiai megközelítést alkalmaz a történelmi életegységek belső és külső viszonyainak vizsgálatára. Megítélésem szerint ebből ered az a színvonalbeli különbség is, mely oly sok olvasónak csalódást okozott: Az első kötetet uraló kultúrmorfológia ugyanis eredetibb és mélyebb belátásokat tartalmaz, mint a másodikban unos-untalan ismételt életfilozófiai szemlélet.

Amikor a második kötet megjelent, az első már nem lehetett kapni a könyvesboltokban. Spengler 1920 végétől – a kritikai reakciókra is tekintettel – újra átnézte az első részt, és nem engedélyezte annak az eredeti formában való utánnnyomását. Az új, teljesen átdolgozott kiadás 1923 elején jelent meg, vagyis ekkor nyerte el a főmű – a második kötettel együtt – végleges, ma ismert formáját. Farrenkopf az első kötet teljes körű revízióját azzal magyarázza, hogy Spenglernek – ellentétben sok mai kutatóval – nem adatott meg a kézirat szűk tudósi körben való előzetes vitára bocsátásának luxusa.⁵⁰ Spengler levelezése alátámasztani látszik ezt az értelmezést: a háború éveiben rendszeresen arról panaszkodik,

47 Spengler: *A Nyugat alkonya*, II. k. 510.

48 Spengler: *A Nyugat alkonya*, I. k. 317–18. o. Kiemelés az eredetiben.

49 Lásd például: „...Az istenek templomai (...) *teljes mértékben ornamentumok*, s mindez nem egy {rassz} kifejeződése [Ausdruck nicht einer Rasse], hanem egy világnézet nyelve, amely teljes egészében tiszta művészet...” (A magyar kiadásban „rassz” helyett „faj” szerepel. A „Rasse” kifejezést a továbbiakban is „rassz”-nak fogom fordítani, ahogy a második kötet magyar fordítása egyébként következetesen teszi.) Spengler: *A Nyugat alkonya*, I. k. 317. o. „A gazdaság és a politika az {egy elevenen} tovaáramló létezésnek [des *einen* lebendig dahinströmenden Daseins], nem pedig az éberlétnek, a szellemnek az oldalai.” Uo. II. k. 673. o.

50 Farrenkopf: *Prophet of Decline*, 168. o.

hogy gondolatait senkivel sem tudja megosztani, nem talál olyan embereket a környezetében, akikkel komoly dolgokról eszmét cserélhetne, és ez a munkában is hátráltatja.⁵¹ Tudjuk azt is, hogy az első változattal már a nyomdába adás pillanatában elégedetlen volt.⁵² Az átdolgozás során ezért igyekezett a művével szemben fölhozott kritikai észrevételeket figyelembe venni – a könyv alapstruktúráját és fő gondolatait azonban nem változtatta meg. A felülvizsgálat eredményeként az első kötet összességében körülbelül 80 oldallal rövidebb lett, és szövege számtalan helyen módosult. Ezek közül talán a legfontosabb, hogy Spengler a fausti kultúra hatókörét kiterjesztette a háború lezárultával világtörténelmi szerephez jutó Észak-Amerikára is.⁵³ Említésre érdemes az is, hogy az első kiadásban Spengler még használta a „teljes érettségre nem jutó kultúra” fogalmát, és ebbe a csoportba sorolta a perzsát, a hettitát és a kecsuát (vagyis az inkát).⁵⁴ Az átdolgozott verzióban azonban lemondott erről a köztes típusról, és maradt a 8 teljes magaskultúránál, azt sugallva, hogy egy kibontakozó kultúrlelket csak valamely külső katasztrófa tud föltartóztatni a beteljesülésben (ahogy az az azték civilizáció esetében történt⁵⁵). Végül a filozófiai alapokat érintő érdekes változás, hogy míg az első kiadásban az isteneszmét a számfogalom ellentettjeként, a sors szükségyszerűségének jelképeként vezeti be Spengler, a javított változatban már – a számmal együtt – egyértelműen a természetképéhez, a szisztematikához sorolja azt.⁵⁶

Az első kötet átdolgozása mellett nem azért időztem viszonylag hosszán, mintha annak az értelmezők nagy jelentőséget tulajdonítanának. Ellentétben a Kant-kutatással, mely *A tiszta ész kritikája* első és második kiadásának viszonyáról régi keletű vitát folytat,⁵⁷ a Spengler-

51 Lásd például Klöresnek 1915. június 24-én Münchenből írt levelét: „München ist indessen, was die Zahl von Menschen anbetrifft, mit denen man über tiefere Dinge reden kann, auch nur ein großer Schützengraben (...). Um wie viel weiter wäre ich heute, wenn ich über meine Sachen mit andern hätte reden können und nicht alles hätte allein durchdenken müssen!” Spengler: Briefe, 39. o.

52 Spengler levele Klöresnek, München, 1918. január 16. Spengler: Briefe, 93.

53 Farrenkopf: Prophet of Decline, 168.

54 August Messer: *Oswald Spengler als Philosoph*. Stuttgart: Verlag von Strecker und Schröder, 1922. 73. o.

55 Spengler: *A Nyugat alkonya*, II. k. 66–69. o. „Ez a kultúra az egyetlen példa az erőszakos halálra.” 66. o.

56 Az első kiadásban: „Die Zahl ist die bildgewordene Idee der *kausalen* Notwendigkeit, wie die Vorstellung von Gott, die jede Kultur aus ihrer tiefsten Tiefe neu gestaltet, die bildgewordene Idee der Notwendigkeit des *Schicksals* ist.” Idézi Schröter: *Metaphysik des Untergangs*, 167. o. Az átdolgozott változatban: „Die Zahl ist das Symbol der *kausalen* Notwendigkeit. Sie enthält wie der Gottesbegriff den letzten Sinn der Welt als Natur.” A könnyebb összehasonlíthatóság kedvéért idéztem németül. A második verzió az idézett magyar kiadás 106–107. oldalán található.

57 Mint ismert, Schopenhauer például – a rá jellemző megrögzöttséggel – az első kiadást tartotta autentikusnak: „Aber Keiner bilde sich ein, die »Kritik der reinen Vernunft« zu kennen und einen deutlichen

irodalomban nem ismert olyan álláspont, mely a két verzió alapvető különbségét vallaná. Inkább arra a furcsa helyzetre szerettem volna fölhívni a figyelmet, hogy az a szöveg, melyből az újabb interpretációk kiindulnak, mégiscsak más, mint amely a recepció szempontjából kulcsfontosságú kezdeti sikert kiváltotta, és melyre a – máig érezhető hatású – korabeli kritika hivatkozott. Schröter ezért ragaszkodott például ahhoz, hogy könyvének 1949-es teljes kiadásába is gyakorlatilag változatlan tartalommal illessze be az első kötetre adott kritikai reakciókat összefoglaló 1922-es tanulmányát (*Der Streit um Spengler*): „Hiszen [az első] kötet négy éven keresztül teljesen egymagában állt, egyedül határozta meg Spengler hatását és robbantotta ki azoknak a viharos esztendőknél szerfölött sokrétű vitáit.”⁵⁸ Úgy gondolom, megfontolandó lenne ezért egy olyan kritikai szövegkiadás elkészítése, mely az első kötet eredeti szövegét is tartalmazná.

Spenglertől *A Nyugat alkonyán* kívül 1936-ban bekövetkezett haláláig szinte csak politikai írások jelentek meg. A két legfontosabb, az 1919-es *Preußentum und Sozialismus* és az 1933-as *Jahre der Entscheidung* mellett több röpiratban és számos kisebb cikkben fejtette ki nézeteit a Németország előtt álló kihívásokról. Ezek a konzervatív, és gyakran a brutalitásig menően realista szemléletű írások, bár gyakran hivatkoztak a szerző által fölvázolt kultúrmorfológia eredményeire, nyilvánvalóan sokkal szorosabban kapcsolódtak a főmű második kötetének az állammal, társadalommal és gazdasággal foglalkozó fejezeteihez, mint az első kötet tematikájához. Ez pedig oda vezetett, hogy Spengler életművének súlypontja már a kortársak szemében is fokozatosan eltolódott egyfajta szélsőségesen „reakciós”, ráadásul meglehetősen lapos politikai ideológia irányába, melynek a kultúraelmélet csak a megalapozását szolgálta. Ezt a (filozófiai nézőpontból) kifelé, és egyben lefelé tartó pályáivet plasztikusan rajzolja meg könyvének bevezetésében Schröter,⁵⁹ aki ugyanakkor ennek a képnek a megtévesztő voltára is fölhívja a figyelmet: „Ha (...) a [Spengler] írásaiban nyomon követhető fejlődést közelebről szemügyre vesszük, észrevehetjük, hogy azt átszövi egy

Begriff von Kants Lehre zu haben, wenn er jene nur in der zweiten, oder einer der folgenden Auflagen gelesen hat; das ist schlechterdings unmöglich: denn er hat nur einen verstümmelten, verdorbenen, gewissermaßen unächten Text gelesen. Es ist meine Pflicht, Dies hier entschieden und zu Jedermanns Warnung auszusprechen.” Arthur Schopenhauer: „Kritik der Kantischen Philosophie.” In: *Werke in zehn Bänden*. Zürich: Diogenes, 1977. II. k. 535. o.

58 Schröter: *Metaphysik des Untergangs*, 9. o.

59 „Seine Entwicklung also scheint eindeutig zu verlaufen: Beginnend mit dem Herzpunkt innerer Metaphysischer Wesensschau (...) wendet sie sich nach der gereiften Durcharbeitung der Kulturmorphologie mit nachlassender Kraft nach außen und endigt als Untergangswarnung und Prophetie des schicksalhaft ersichtlichen kommenden Verhängnisses.” Schröter: *Metaphysik des Untergangs*, 8. o.

ellenáramlat – mintha tulajdonképpeni törekvése kitarzott volna az eredeti metafizikai kultúraszemlélet mellett.”⁶⁰

Csakugyan: Spengler már *A Nyugat alkonya* első kötetének nyomdába kerülése, vagyis 1917 körül elkezdett dolgozni egy filozófiai antropológián, melynek terve egész hátralévő életét végigkísérte.⁶¹ Ennek a munkájának jelentős lökést adtak azok a kritikai reakciók, melyek főművéből az egyetemes nézőpontot hiányolták. *A Nyugat alkonyának* számos bírálója róttá föl egyrészt a magaskultúrák merev elhatárolását és teljes diszkontinuitását, másrészt az emberiség őstörténetének és a korai kultúráknak teljes figyelmen kívül hagyását. Ez a két fogyatékoság szerintük oda vezetett, hogy a Spengler által egyébként plasztikusan fölvezetett kultúrtörténet egy minden rendezettség és értelmet nélkülöző, szó szerint állatias összevisszaságból emelkedett ki.⁶² Ahogy ő maga írja főművének bevezetésében: „»Az emberiség« zoológiai fogalom vagy pedig pusztán egy üres szó. Hagyjuk, hogy e fantom eltűnjék a történelmi formák témaköréből – és *valódi* formák meglepő gazdagsága tárul majd elénk.”⁶³ Az említett bírálatoknak, de mindenekelőtt Leo Frobenius primitív kultúrákkal kapcsolatos, az övével sok tekintetben rokon fölismeréseinek hatására Spengler már igen korán revideálta ezt az álláspontját, és – Manfred Schröter szavaival – megkísérelte történelmi vízióját „lefelé kibővíteni”. Ez egy metafizikai és antropológiai alapvetés elkészítését jelentette, mely az emberiség egységes – bár részben továbbra is egymástól független kultúrák keretében zajló – történelmének talapzatául szolgálhatott volna.⁶⁴ A metafizikai érdeklődés csakhamar összekapcsolódott a korai kultúrák történelmi vizsgálatával, és 1926-ra Spengler szeméi előtt világosan kirajzolódnak az új koncepció körvonalai: Az őstörténet beemelésével „a magaskultúrák immár (...) az emberré válás robusztus piramisának záró lépcsőfokát képezik. Most ismét *egy* emberiség, *egy* kultúra, *egy* történelem van. Ez a felfogás eleget tesz

60 Uo.

61 Frits Boterman: *Oswald Spengler en Der Untergang des Abendlandes. Cultuurpessimist en politiek activist*. Assen/Maastricht: Van Gorcum, 1992. 64. o.

62 Anton Mirko Koktanek: „Einleitung” zu Oswald Spengler: *Urfragen. Fragmente aus dem Nachlass*. (Unter Mitwirkung von Manfred Schröter herausgegeben von Anton Mirko Koktanek.) München: Verlag C.H. Beck, 1965. XIV-XVIII. o.

63 Spengler: *A Nyugat alkonya*, I. k. 49. o. Kiemelés az eredetiben.

64 Koktanek: Einleitung zu *Urfragen*, XVII-XIX. o. „Für die »Urfragen« entspringt daraus die Absicht, einen metaphysischen und anthropologischen Grundwurf der Menschheit zu schaffen, über den die Menschheitsgeschichte bei aller aus morphologischen Gründen weiterhin festgehaltenen Diskontinuität der Einzelkulturen dennoch den einheitlichen Grundstrom *einer Kultur* emportreibt.” Uo. XVII. o. Vö. Schröter Solln bei Münchenből 1920. december 13-án Spenglernek küldött levelével, Spengler: *Briefe*, 176. o.

a történelem kontinuitásának anélkül, hogy lemondana az egyes kultúrák diszkontinuitásáról, mely Spengler számára az összehasonlító morfológia (...) előfeltétele.”⁶⁵ Az ambiciózus vállalkozást azonban – részben betegsége miatt – nem tudta befejezni, életében csak részletek jelentek meg belőle.⁶⁶ Hátrahagyott kézírásos jegyzeteit unokahúga, Hildegard Kornhardt gyűjtötte össze és rendezte el, és életrajzírója, Anton Mirko Kocktanek adta ki a 60-as évek derekán *Urfragen*, illetve *Frühzeit der Weltgeschichte* címmel.⁶⁷

4. A Spengler-életmű megítélése

A fenti rövid összefoglalásban szándékosan összpontosítottam az életmű filozófiai szempontból jelentős elemeire. Ennek oka kettős: Egyrészt egy filozófiai disszertáció számára kézenfekvő a téma illetően korlátozása. Másrészt – bár ettől természetesen nem függetlenül – ez a dolgozat egy olyan Spengler-interpretációra tesz kísérletet, mely a szerző bölcséleti munkásságát önértékén kezeli. Természetesen nem kívánom kétségbe vonni a Spengler-életművet átszövő politikai motivációkat. Úgy vélem azonban, ezek középpontba helyezése alapvetően eltorzítja az *oeuvre* egészének értelmezését.

Az egyik „kontextualista” Spengler-monográfia szerzője, Gilbert Merlio a következő tetszetős modellt állítja föl a Spengler-interpretáció lehetséges módjairól:

Az ember kétféleképpen olvashatja Spenglert: Ahogy ő maga érteni szeretne volna magát, vagyis, engedtessek meg nekem a kifejezés, olvashatjuk őt szálirányban [mit dem Strich]. Ekkor egy szélsőséges nacionalistával találkozunk a Weimari Köztársaságból, egy »a császárság és a nemzetiszocializmus között álló gondolkodóval« (Felken), az ún. konzervatív forradalom egyik fő reprezentánsával, aki kétségtelenül maga is hozzájárult annak a szellemi klímának a kialakításához, melyben a nemzetiszocializmus ideológiailag elfogadhatóvá vált. Vagy olvashatjuk Spenglert éppen száliránnyal szemben [gegen den Strich] is, amennyiben korának társadalmi-politikai összefüggéséből kiemeljük, és művét aktuális történet- illetve kultúrfilozófiai hozadékáról faggatjuk. Az első olvasatnál a korhoz kötött és történeti lép előtérbe. A másodiknál viszont ez épp nemkívánatos

65 Kocktanek: Einleitung zu Urfragen, XXII-XXIII.

66 Boterman: Oswald Spengler, 64. o.

67 Kocktanek: Einleitung zu Urfragen, XXVI-XXVII. Szintén Kocktanek munkája nyomán ugyanekkor jelent meg Spengler levelezése is.

ballasztként jelenik meg, mely Spengler meg-, be- és előrelátásainak mélységén és horderején végső soron semmit sem változtat.⁶⁸

Ez a modell azonban megtévesztő. Nem nehéz észrevenni, hogy Merlio itt minden további nélkül azonosítja a történeti olvasatot a politikaival, mintha saját korában Spengler minden sora direkt politikai hatás kifejtésére irányult volna. Az állítólagos politikai intenció figyelmen kívül hagyása eszerint menthetetlenül történetietlenné teszi az értelmezést – még ha a filozófiai megközelítés létjogosultságát Merlio nem is kérdőjelezi meg.

Ennek a fölfogásnak a cáfolatára most csak egy momentumot emelünk ki: *A Nyugat alkonyát* keresztül-kasul végigolvashatjuk anélkül, hogy a Merlio „történeti” interpretációjában főszerepet játszó „szélsőséges nacionalistával” találkoznánk. Spengler mély átérzéssel és nagy tisztelettel beszél az angol politikai kultúráról, a francia fénykor dinasztikus politikájáról és Napóleorról, a kibontakozás előtt álló orosz lélekről, valamint – művészet-történeti jelentőségének leértékelése ellenére is – az olasz reneszánszról. Még figyelemreméltóbb, hogy a második kötetben – mely 1922-ben jelent meg – teljesen a feje tetejére állítja a korban elterjedt antiszemita kliséket: a zsidóságot mint az ezer éve lezárult mágikus kultúra képviselőjét a civilizáció szelleméhez kapcsolja ugyan, de asszimilálódásuktól nem az európai kultúrát, hanem magát a zsidó diaszpórát félti!⁶⁹ Spengler általában is elveti a nemzet mint

68 Gilbert Merlio: „Über Spenglers Modernität”, in: *Der Fall Spengler. Eine kritische Bilanz.* (Hrsg. von Alexander Demandt und John Farrenkopf.) Köln, Weimar, Wien: Böhlau Verlag, 1994. 115. o.

69 Spengler: *A Nyugat alkonya*, II. k. 458–59. o. „{A napóleoni korszak óta a régi civilizáltságú [zsidó] *consensus* – annak nemtetszésétől kísérvé – összekeveredett a városok újonnan civilizálódott nyugati „társadalmával” (...). Ezért (...) ezt a mágikus nemzetet az a veszély fenyegeti,} hogy a gettóval és a vallással együtt maga is eltűnik. Miután a belső összetartó erő minden formáját elvesztette, csak a gyakorlati kérdésekben való {összetartásként maradt fenn}. De az az előny, amellyel e mágikus nemzet ősi üzleti gondolkodása korábban rendelkezett, {csökkenőben van} (...), és ezzel {elvész az utolsó jelentős eszköz, hogy az országgal együtt fölbomlott *consensus* föntartsák}. Abban a pillanatban, amikor az európai-amerikai világvárosok civilizált módszerei teljesen kiforrnak, a zsidóság sorsa (...) {beteljesül}. A zsidó *consensus* nyugateurópai-amerikai része (...) egy fiatal civilizáció {forgatagába került anélkül, hogy bármilyen szilárd földdarabhoz kötődne}. (...) Ezáltal {szétrobbant}, és a teljes felbomlásnak néz elébe. Mindez azonban nem a fausti, hanem a mágikus kultúrán belüli sors.” – „Seit der napoleonischen Zeit hat sich der altzivilisierte *consensus* mit der neuzivilisierten abendländischen »Gesellschaft« der Städte unter deren Widerspruch vermischt (...). Deshalb (...) ist diese magische Nation in Gefahr...”, „lediglich als Zusammenhalt in praktischer Fragen übriggeblieben”, „Aber der Vorsprung (...) wird geringer”, „und damit verschwindet das letzte starke Mittel, den mit dem Lande zerfallenen *consensus* aufrecht zu erhalten”, „ist (...) das Schicksal des Judentums erfüllt”, „in das Getriebe einer jungen Zivilisation geraten, ohne

eredendő történelmi egység elképzelését, és azt a kultúra termékének tartja: A kultúrlélek – írja –

számtalan alakban ölt testet. Ezek egyike (...) a világosan kidomborodó népforma. (...) Minden eddigi történetkutatás (...) e kultúrnépeket mint valami magánvalóan létezőket és primereket fogta fel, magát a kultúrát pedig (...) az előbbieket produktumaként kezelte. Az indiaiak, a görögök, a rómaiak, a germánok számítottak a történelmet tulajdonképpen létrehozó egységeknek. (...) Az itt előtárt tényekből (...) éppen az ellenkezője következik. Teljes határozottsággal le kell szögezni: a nagy kultúrák valami egészen őseredetiek, és a lélek legmélyéből törnek elő. A meghatározott kultúrák büvkörében élő népek ellenben mind belső formájukat, mind egész megjelenésüket illetően (...) teremtményei ennek a kultúrának. (...) A világtörténelem a nagy kultúrák története. A népek csak jelképi formák, melyekben egységbe foglalódva e kultúrák emberei sorsukat beteljesítik.⁷⁰

Spenglernek ezeket a megnyilatkozásait olvastán hirtelen nem is tudjuk, merre futnak azok a bizonyos szálak. A Nyugat-Európa valamennyi népére kiterjedő fausti kultúra koncepcióját ugyanis akár a nemzeteszme dekonstrukciójaként, sőt az európai egység előképeként is föl lehetne fogni. Ha Spengler csakugyan szélsőséges nacionalistaként akarta érteni magát, miért folyamodott ilyen kerülő utakhoz?

Spengler eredeti intenciójának politikai meghatározottságát emeli ki monográfiájában Frits Boterman is, aki a történelmi olvasatot az „eddig aránytalanul nagy figyelmet kapott” kultúrfilozófiai megközelítéssel állítja szembe. A spengleri elmélet érdemi megalapozottságának és helytállóságának további vitatása helyett inkább annak vizsgálatát javasolja, „mi volt a célja magának Spenglernek *A Nyugat alkonyával*”.⁷¹ Véleménye egyértelmű: Spengler jövőre szóló iránymutatása „filozófiájának elsősorban a politikai oldalát érintette: *A Nyugat alkonya* többek között azzal a szándékkal íródott, hogy az első világháború során és azt követően Németországban kialakult politikai viszonyokat befolyásolja. A szerző filozófiáját a német nemzet szolgálatába kívánta állítani”.⁷² Boterman ebben a vonatkozásban egyrészt a Spengler-életmű kultúrfilozófiai és politikai elemeinek szoros összefüggésére, másrészt *A*

Zusammenhang mit irgend einem Stück Land”, „Damit ist er zersprengt”.

70 Uo., II. k. 235-36.

71 Boterman: Oswald Spengler, 61. o.

72 Uo., 62. o.

Nyugat alkonya alapeszméinek a szerző által föl vállalt és hangsúlyozott korhoz kötöttségére mutat rá. Spenglernek azokból a megnyilatkozásaiból, melyekben saját elméleti vízióját – más filozófiai rendszerekhez hasonlóan – nem örök igazságnak, pusztán a korszellem kifejeződésének tartja,⁷³ arra következtet, hogy Spengler – szándéka szerint – művével közvetlen politikai hatás kifejtésére törekedett.

Vizsgáljuk meg a két érvet külön-külön! Ami Spengler életművének egységét illeti, Botermannal ellentétben nekünk inkább a tudományos és a publicisztikai írások szigorú szétválasztása tűnik föl. Kétségtelen például, hogy *A Nyugat alkonya* egy politikai koncepcióból bővült átfogó kultúrelméletté; miután azonban a könyv filozófiai irányt vett, Spengler az ideológiai fejtegetések jelentős részét – a „liberális” angol és a „konzervatív” német szellem különbségének ecsetelését és a ceszarizmus német verziójának meghirdetését – tudatosan kihagyta belőle, és azokat politikai pamfletjébe, a *Preußentum und Sozialismus*ba illesztette. Az is kétségtelen, hogy Spengler egyszerre álmódott aktív politikai tevékenységről és tört tudományos babérokra. Ha azonban életén végigtekintünk, azt fogjuk látni, hogy egy rövid, néhány éves időszakot (1919-24) leszámítva a tudományos munka⁷⁴ mellett kötelezte el magát. Levelezéséből egyértelmű, hogy 1924 után teljesen belemerült a korai kultúrák tanulmányozásába, és csak egy újabb politikai pamflet, a *Jahre der Entscheidung* megírásának erejéig szakította félbe ez irányú kutatásait. Ha szemléletesen – és egy kis túlzással – akarjuk kifejezni magunkat, azt mondhatjuk, az első pamfletnek csak annyival van több köze *A Nyugat alkonya* kultúrelméletéhez, mint a másodiknak a *Frühzeit der Weltgeschichte* történeti táblójához, amennyivel a magaskultúrák világa közelebb áll napjaink politikájához, mint a primitív kultúráké.

Ha Spengler tudományos munkásságának a politikához való viszonyát reálisan akarjuk megítélni, abból kell kiindulnunk, amit *A Nyugat alkonya* bevezetésében a filozófusok jelentőségéről mond: „Egy gondolkodó értékének próbaköve számomra az, hogy miképp közelít egy korszak nagy horderejű tényeihez. Csak itt dől el az, hogy valaki a rendszerek és alapelvek ügyes kovácmestere-e csupán (...) – vagy pedig mindaz, ami műveiből és meglátásaiból kisugárzik, egy egész korszak lelkét adja-e vissza. Soha nem lesz {elsőrangú}

73 Például: „Minden egyes filozófia korának és csakis saját korának kifejeződése...” Spengler: *A Nyugat alkonya*, I. k. 84. o. „Igazságok csakis egy meghatározott emberiség vonatkozásában léteznek.” Uo. 93. o.

74 Ha a továbbiakban Spengler „tudományos” munkásságáról beszélek, az angol „scholar” és a német „Gelehrte” értelmében vett „tudósi” munkát értek rajta, melyet mindenekelőtt publicisztikai tevékenységével állítok szembe. Nem állítom, hogy Spengler bármelyik műve a szó szigorú értelmében vett „tudományt” képviselne, bár nem is tartom rendszerét tudománytalanabbnak, mint bármely más filozófiát.

filozófus az, aki nem ragadja meg s {uralja egyben a valóságot is}.”⁷⁵ A Spengler által hozott példák azonban azt sugallják, hogy a filozófusoktól elvárt valóságérzéknek nem föltétlenül a tudományos munkákban kell kifejezésre jutnia:

A preszókratikusok nagy formátumú kereskedők és politikusok voltak. (...) Hobbes egyik szülőatyja volt annak a nagy tervnek, amely Dél-Amerikát Angliának juttatta volna (...). Leibniz, a nyugat-európai filozófia kétségkívül leghatalmasabb szelleme (...) egy XIV. Lajos elé terjesztett és Németország politikai tehermentesítése céljából kidolgozott memorandumában azt fejtegette, hogy a francia világpolitika szempontjából Egyiptom milyen fontos szerepet játszik.⁷⁶

Értelmezésünket Spengler maga is megerősíti: „mindez (...) nem tartalma a filozófiának, pusztán kétségbevonhatatlan tünete a filozófia szükségszerűségének, termékenységének és szimbolikus rangjának”.⁷⁷ A politikai vagy publicisztikai tevékenységben megnyilvánuló valóságérzék tehát nem egy tudományos elmélet gyakorlati alkalmazásaként, hanem egy tőle tartalmilag független bölcsélet hitelesítőjeként funkcionál. Meggyőződésünk, hogy Spengler így fogta föl a saját munkásságának két fő területe közti összefüggést is.

Ebből a szempontból némi párhuzamot vélek fölfedezni Oswald Spengler és a magyar Szekfű Gyula életművének megítélése között. Tudományos téren mindketten a – legtágabb értelemben vett – szellemtörténeti mozgalom képviselőinek tekinthetők: az egyes korok stílusának elemzését Spengler átfogó történetfilozófiává fejlesztette, míg Szekfű európai színvonalú történettudományi szintézist alkotott belőlük. Emellett azonban mindketten folytattak publicisztikai, sőt, ideológusi tevékenységet is, mely számos ponton kapcsolódott tudományos megállapításaikhoz és nézeteikhez. Éppen ezért az utókor széles körben úgy tartja számon életművüket, mint amely egy politikai ideológia elméleti megalapozásából és gyakorlati kifejtéséből áll. Szekfű történeti művei azonban – Spengler történetfilozófiai munkájához hasonlóan – éppen azért időtállóak, mert mondandójuk érvényessége jóval túlmegegy egy ideológiai alapvetésén. Fogalmazhatunk provokatívabban is: Politikailag mindketten egyértelműen állást foglaltak egy nemzetük elitjét mélyen megosztó vitában: Spengler a Weimari Köztársasággal és az általa megtestesített liberális demokráciával szemben, Szekfű

⁷⁵ Spengler: *A Nyugat alkonya*, I. k. 85. o. „Ein Philosoph, der nicht auch die Wirklichkeit ergreift und beherrscht, wird niemals ersten Ranges sein.”

⁷⁶ Uo., I. k. 85–87. o.

⁷⁷ Uo., I. k. 88. o.

pedig a hagyományos kuruc-labanc ellentét labanc oldalán. Tudományos munkáikban azonban mindketten meghaladták ezt a szembenállást: Szekfű a politikaközpontú történetírás horizontjának kultúrtörténeti kiszélesítésével, Spengler pedig azzal, hogy a politikai eseményeket – és így a demokrácia uralmát is – egy szükségszerű történeti folyamatba illesztette.⁷⁸ Álláspontom szerint ezért lehetséges tudományos munkásságukat a politikáitól függetlenül, önértékén kezelni.

Ami Boterman másik érvét illeti: Kétségtelen, hogy Spengler *A Nyugat alkonyát* nem szaktudományos elméletnek, hanem gyakorlati világnézetnek szánta. Ez saját bevallása szerint benne is csak a kritikai reakciók nyomán tudatosodott: „A műnek (...) már az első része is kifejezetten a tevékeny, nem pedig a kritikus emberekhez szólt. Egy *világkép, melyben élni*, nem pedig egy *világrendszer, melyben tépelődni* lehet – ez volt munkám tulajdonképpeni célja.”⁷⁹ A benne kínált világnézet hatóköre azonban jóval túlmutat korának Németországán és magán a politika szféráján is: Spengler egy egész világtörténelmi korszak gondolkodását kívánta alapjaiban átformálni, és hitt abban, hogy történetfilozófiai belátásai a nyugati kultúrán belül mindazok számára, akik azokat teljes mélységükben fölfogják és elsajátítják, „az élet látókörének mérhetetlen kiszélesítését” jelentik majd.⁸⁰ Azt az állapotot, melyben gondolatai „a jövő megformálásába valóban beleszóló tudó embercsoport gyakorlati világnézetévé vál[nak]”, szintén nem politikai kategóriákkal írja le: „Ha az új nemzedék tagjai, jelen könyv hatására, a líra helyett a technika, a festészet helyett a tengerészet és a megismeréskritika helyett a politika felé fordulnak, akkor szívem vágyát teljesítik; ennél jobbat az ember nem is kívánhat nekik.”⁸¹ Amikor tehát Spengler világnézetről beszél, sokkal inkább életszemléletet ért rajta, mint valamiféle politikai ideológiát.

Fontos kérdés az is, hogyan határozzuk meg azt a korszakot, melyben a spengleri világnézet érvényessége a szerző meggyőződése szerint fönáll. Ellentétben azzal a szoros korhoz kötöttséggel, amit Boterman sugall, nyilvánvaló, hogy ez időben is messze túlnyúlik az első világháború és a weimari köztársaság évtizedein.

78 Szekfű értékelésében Erős Vilmost követem. Lásd: Erős Vilmos: „A hatalom humanizálása, avagy Szekfű démonizálása? Megjegyzések Dénes Iván Zoltán: *Eltorzult magyar alkat*. Bibó István vitája Németh Lászlóval és Szekfű Gyulával című könyvéhez”, in: *Századvég*, 19 (2000). 135–144. o.

79 Oswald Spengler: „Pessimismus?”, in: O. S.: *Reden und Aufsätze*. München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1937., 63–79. o., itt 64. o.

80 Spengler: *A Nyugat alkonya*, I. k. 81–82. o.

81 Spengler: *A Nyugat alkonya*, I. k. 82–84. o.

Amit itt elmesélek, nem egyéb, mint *a következő két évszázad története*. Azt írom le, ami jön, ami már nem jöhet másként: a nihilizmus térhódítását. Ez a történet már most elmesélhető: mert itt maga a szükségszerűség munkál. Ez a jövő szól hozzánk már ezernyi jelben, ez a sors jelzi jövetelét mindenfelé, és már mindenki a jövő e zenéjére hegyezi fülét. Egész európai kultúránk már régen évtizedről évtizedre fokozódó, gyötrelmes feszültséggel tart e katasztrófa felé: nyugtalanul, erőszakosan és rohamosan: akár az áradat, amely a véget akarja, a vég felé tör, amely már nem akar észre térni, mert retteg attól, hogy {bármit is végiggondoljon}.⁸²

Ezek a sorok természetesen nem Oswald Spenglertől származnak, hanem annak a kompilációnak az előszavából, mely Friedrich Nietzsche kéziratok hagyatéka alapján *A hatalom akarása* címmel először 1906-ban jelent meg, és melyet Spengler – sok kortársához hasonlóan – a filozófus befejezetlen főműveként ismert. Ha pedig az idézett szakaszt összevetjük *A Nyugat alkonya* első kötetéhez írt előszóval és a bevezetéssel, a szinte szövegszerű egyezés megdöbbentő:

A cím (...) – a szó legszorosabb értelmében s az antikvitás {alkonyára} célozva –, egy *több évszázadot átfogó világtörténelmi korszakot jellemez, {melynek jelenleg a} kezdetén állunk*.⁸³ (...) Arról van szó ugyanis, {hogy egy kultúra sorsát, (...) mely (...) ma beteljesülőben van, (...) a nyugateurópai-amerikai kultúráét, még le nem pergett stádiumaiban kövessük nyomon}.⁸⁴ A Nyugat alkonya (...) nem kevesebbet jelent, mint a civilizáció problémáját. (...) A civilizáció egy kultúra elkerülhetetlen sorsa. (...) A civilizáció a visszavonhatatlan vég, amely benső szükségszerűségtől hajtva újból és újból beköszönt.⁸⁵ {A tengernyi szenvedélyes kérdésfeltevés és belátás, melyek manapság

82 „... der sich nicht mehr besinnt, der Furcht davor hat, sich zu besinnen”. Friedrich Nietzsche: *A hatalom akarása*. Minden érték átértékelésének kísérlete. Budapest: Cartaphilus Kiadó, 2002. 9. o. (Fordította: Romhányi Török Gábor.) Kiemelés tőlem.

83 „... im Hinblick auf den Untergang der Antike...”, „... in deren Anfang wir gegenwärtig stehen”. Spengler: *A Nyugat alkonya*, I. k. 11. o. Kiemelés tőlem.

84 „Es handelt sich darum, das Schicksal einer Kultur, (...) die heute (...) in Vollendung begriffen ist, der westeuropäisch-amerikanischen, in den noch nicht abgelaufenen Stadien zu verfolgen.” Spengler: *A Nyugat alkonya*, I. k. 19. o.

85 Spengler: *A Nyugat alkonya*, I. k. 67. o.

könyvek és vélemények áradatában, ám egyenként szétszórtan (...) fölbukkantak, s melyek ezért csak fölizgatni, nyomasztani és összezavarni voltak képesek bennünket, fölszabadítani azonban nem, jelzik a nagy válságot.) (...) Itt mindenki megsejtett valamit, saját szűk látásmódja folytán azonban senki sem találta meg azt az egyetlen és átfogó megoldást, amely Nietzsche óta már benne volt a levegőben; (...) a lezáró tannak el kellett jönnie.⁸⁶

Ezek a párhuzamok azt mutatják, hogy Spengler ugyanannak az átfogó szellemi válságnak a diagnózisára tesz kísérletet, mint Nietzsche. Ez a válság mindkettejük szerint több nemzedéket érint, és elsősorban etikai-kulturális természetű. A dekadencia alapproblémája – számos egyéb motívum mellett – valóban az egyik legfontosabb Nietzsche-hatás, mely *A Nyugat alkonyán* kimutatható.⁸⁷ Azokat a tüneteket, melyeket elődje a nihilizmus fogalmában egyesített, Spengler a civilizáció név alatt saját történetfilozófiai sémájába illeszti. Erre utalva jellemzi Massimo Ferrari Zumbini Spengler főművét egy olyan „történelmi atlaszként”, mely az idézett Nietzsche-kompilációnak „Az európai nihilizmusról” szóló első könyvéhez készült.⁸⁸

A fentiekben amellet érveltünk, hogy Spengler tudományos műveit nem egyszerűen egy politikai ideológia megalapozásának, hanem átfogó világnézetnek szánta. Van-e azonban ennek köze a filozófiához? Válasszuk ketté a kérdést. „Történetileg” vizsgálva azt mondhatjuk: Spengler maga az általa kínált világnézetet filozófiának tartotta. Ez világos már abból is, hogy – főművének a bölcsülethez való viszonyát vizsgálva – leszögezi: „Minden valódi történelmi elmélkedés valódi filozófia...”⁸⁹ Évekkel később hasonlóan nyilatkozik a korai kultúrák történetéről megjelent tanulmányának előszavában: „A valódi történetírás *egyáltalán nem valamiféle »tudomány«* – ugyanúgy ahogy az igazi filozófia sem az –, hanem művészet, *teremtő költészet*, a szemlélő lelkének a világ lelkével való egybeolvadása. (...) A valódi

86 „Eine Unsumme leidenschaftlichster Fragen und Einsichten, die heute in tausend Büchern und Meinungen, aber zerstreut, vereinzelt (...) zutage traten und deshalb reizen, bedrücken und verwirren, aber nicht befreien konnten, bezeichnet die große Krisis.” Spengler: *A Nyugat alkonya*, I. k. 96–97. o.

87 Massimo Ferrari Zumbini: „Spengler und Nietzsche: Rezeption und Kritik”, in: M. F. Zumbini: *Untergänge und Morgenröten. Nietzsche – Spengler – Antisemitismus*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1999. 25–86. o., itt 49–50. o.

88 Massimo Ferrari Zumbini: „Macht und Dekadenz”, in: *Der Fall Spengler*, 75-95., itt 94. o.

89 Spengler: *A Nyugat alkonya*, I. k. 84. o.

történetírás metafizika.”⁹⁰ Spengler saját bölceletét tehát ahhoz a történeti szemlélethez kapcsolja, mely „alig száz éve a mi köreinkben keletkezett”, és „még nem ért lehetőségeinek csúcsára”: „a világtörténeti gondolkodás a kor tulajdonképpeni filozófiája”.⁹¹ Bölceletét másrészt az egyetemi szakfilozófiával szemben határozza meg: „Igen szegényes és tartalmatlan életcél az, hogy újfent, egy kissé talán másként, mint ahogy előttünk százan már megtették, kifejtsük az akarat mibenlétéről vagy a pszichofizikai parallelizmusról szóló nézeteket. Ez lehet ugyan »szakma«, filozófia azonban nem.”⁹² Hogy miért nem? Mert nem a kort valóban foglalkoztató kérdésekre válaszol.

Spengler számára, aki nem vár örök igazságokat a filozófiától, „a kérdések sokkal fontosabbak, mint a válaszok, (...) mivel az a különös mód, ahogyan [a világ] egy meghatározott kultúrában élő ember értő szeme előtt kirajzolódik, már eleve megformálja a kérdés [tárgyának] és módjának egészét”.⁹³ Minden kultúrát sajátos problémák jellemeznek: a gondolkodás „a kezdet kezdetén megfogalmazza az őskérdéseket, s azokat (...) egyre újabb válaszokban meríti ki”. Ez a folyamat két szakaszra bontható: „Van egy (...) metafizikai periódus, amikor a gondolkodás és az élet (...) egy túlradó bőségből eredően világformáló erőként hat, s van egy etikai, melyben a nagyvárosivá lett élet önmaga számára kérdésesnek tűnik...”⁹⁴ A filozófia rendeltetése a metafizikai korszakban az, hogy „kritikailag bizonyítsa az áhítatosan szemlélt világkép szent kauzalitását”; az etikai korszakban viszont „a gyakorlati élet kerül a figyelem középpontjába”.⁹⁵ A mai egyetemi filozófia azért olyan terméketlen, mert a nyugati kultúrán belül már mindkét irányú kérdésfölvetés befutotta a számára kijelölt pályát: „A szisztematikus filozófia napjainkban végtelenül távol áll tőlünk, az etikai filozófia pedig le van zárva.”⁹⁶ Akkor viszont úgy merül föl a kérdés, „hogyan valódi filozófia (...) egyáltalában lehetséges-e még”.⁹⁷

Spengler válasza az, hogy igen, még hozzá akképp, hogy a gondolkodás számára – a világkép és a gyakorlati élet után – maga az ember válik problémává. Spengler ezt a

90 Oswald Spengler: „Zur Weltgeschichte des zweiten vorchristlichen Jahrtausends”, in: O. S.: *Reden und Aufsätze*, i. k. 158–291. o., itt 160. o.

91 Uo., 159. o.

92 Spengler: *A Nyugat alkonya*, I. k. 89. o.

93 Uo., I. k. 571. o.

94 Uo., I. k. 573. o.

95 Uo., I. k. 572–74. o.

96 Uo., I. k. 92. o.

97 Uo., I. k. 88. o.

beállítódást szkepszisnek nevezi: „mély szkepszis az »ember« tényével szemben, melyet minden gondolatával, tettével, teremtményével és »örök« alkotásával együtt végig kell mérnünk, hogy megértsük, hogy *átlássunk rajta*”.⁹⁸ A szkepszis valamilyen formája minden kései civilizációban jelen van. Ami a nyugati kultúrát kitünteti, az a történeti szemléletben megnyilvánuló relativizmus.⁹⁹ Az ember problémájának tematizálása a spengleri filozófiát tulajdonképpen egyetemes antropológiává avatja, mely két fő részből áll: Az egyik a szoros értelemben vett történeti antropológia, mely a kultúrák formanyelvének fönmaradt emlékeiből közelít az ember jelenségéhez. A másik pedig a filozófiai antropológia, mely az ember egzisztenciális státusát és a természetben elfoglalt helyzetét vizsgálja; Spengler azonban végső soron ezt is beilleszti kései koncepciójába, mely „a világtörténelmet a kezdetektől fogva” vizsgálja, „vagyis attól az időtől fogva, amikor az emberi lélek belsőleg kezd elválni az állati lélektől, sokrétűbb és szenvedőbb lesz, és ezáltal az emberi élet és annak külső hatása sajátos, elmélyült jelentőségre tesz szert”.¹⁰⁰

A kulturális jelenségeket összehasonlító történeti antropológiát, melyben „valamennyi régi probléma a keletkezésében oldódik fel”, Spengler a Nyugat legvégső filozófiájának tekinti.¹⁰¹ Filozófiai antropológiájáról pedig, mely az emberi egzisztenciát mindenféle tudományos előítéllettől mentesen, a legeredendőbb benyomásokból kiindulva próbálja átvilágítani, ezt írja egy egyetemi szimpóziumra szóló meghívást visszautasító – nem minden iróniától mentes – levelében:

Metafizikát manapság csak olyanoknak lenne szabad művelniük, akik egészen primitív gondolkodásra és érzésre képesek. Ehhez tartozik a gyerekekkel, kutyákkal, macskákkal való érintkezés, de nem olyan fiatal emberekkel, akik el vannak telve elméleti tudálékos-sággal. Én a magam részéről előnynek tartom, hogy soha nem mentem át filozófiai képzésen vagy ehhez hasonlóan, és hogy nem ismerem a jelen egész filozófiai irodalmát. (...) Metafizikaként csak egészen primitív élmények egészen szemléletes és beható visszaadását tudom elképzelni...¹⁰²

98 Spengler: *Zur Weltgeschichte...*, 159. o.

99 Spengler: *A Nyugat alkonya*, I. k. 92. o.

100 Spengler: *Zur Weltgeschichte...*, 158. o.

101 Spengler: *A Nyugat alkonya*, I. k. 92. o.

102 Spengler Hermann Graf Keyserlingnek írt, 1922. december 30-án Münchenben kelt levele: *Briefe*, 232–33. o.

A további kérdés mármost az, hogy – mai szemmel nézve – valóban van-e filozófiai hozadéka a fönti értelemben vett spengleri antropológiának.

Merlio – mint emlékszünk – a ma is érvényes gondolatok kiválogatását tulajdonképpen a filozófiai értelmezéssel azonosítja. Ez mindenesetre azt sugallja, hogy az életmű bizonyos részei ma is rendelkeznek filozófiai relevanciával. Ezek közül a civilizációról adott kordiagnózis a legnagyobb hatású, de korántsem az egyetlen. Spengler történetfilozófiájának aktualitását igazolja nevének gyakori fölbukkanása a történelem végéről szóló irodalomban.¹⁰³ Kultúrfilozófiai megállapításait többek között Peter Sloterdijk használta föl *Sphären* című trilógiájának második kötetében. Sloterdijk olyan messzemenően támaszkodott Spengler összimbólumaira a globalizáció három stádiumának jellemzésekor, hogy elméletét egyes értelmezők egyenesen a spengleri koncepció rehabilitálásának tartják.¹⁰⁴ Spengler társadalomfilozófiájának bizonyos elemeit – például az organikus struktúráknak az intézményes „éberlétkapcsolatokkal” szembeni elsődlegességét – pedig például Ad Verbrugge használta az Európai Unióval kapcsolatos kritikájában.¹⁰⁵ Hogyan állunk azonban azzal a – mondjuk úgy: metafizikai – háttérrel, melyből ezek az elemek kiemelkednek?

Ezzel kapcsolatban két fő attitűdöt lehet fölfedezni a szakirodalomban: A gyakoribb az, hogy a spengleri kultúrbölcselet egészét a ciklikus történetfilozófiák és a romantikus társadalomelmélet modern kiadásának tartják, megvilágítására Spengler által soha nem hivatkozott gondolkodókkal – Ibn Khaldúnnal, Danyilevszkijjel, Herderrel – vonnak párhuzamot, az elmélet metafizikai alapjait pedig azzal intézik el, hogy azokat vitalistának, irracionálisnak, intuitívnak minősítik. Elemzés helyett tehát beérik azzal, hogy a spengleri rendszer általuk irrelevánsnak tekintett részeire egyszerűen egy eszmetörténeti címkét ragasszanak.¹⁰⁶ A másik attitűd mélyebbre hatol: elismeri a spengleri koncepció sajátos – és vizsgálatra érdemes – logikáját, meg is kísérli azt rekonstruálni, de munka közben „statikai problémákba”: az alapok ingatagságába ütközik. A Csejtej-Juhász szerzőpáros erről így ír: „Spenglerben egyrészt élenken működött az a törekvés, hogy történetfilozófiai vizsgálódásai

103 Csejtej-Juhász: *Oswald Spengler*, 204–218. o.

104 Hub Zwart: „Sferisch en mobiliserend denken: Sloterdijk en Spengler,” in: *Wijsgerig Perspectief*, Nr. 44 (2004)/3. 27–34. o.

105 Ad Verbrugge: *Tijd des Onbehagen. Filosofische essays over een cultuur of drift*. Amsterdam: SUN, 2004.

106 Ez leginkább a politikai értelmezésekre (például Botermanra) jellemző, de tipikus példája ennek Karin Erika Eckermann monográfiája is; lásd Karin Erika Eckermann: *Oswald Spengler und die moderne Kulturkritik. Darstellung und Bewertung der Thesen Spenglers sowie der Vergleich mit einigen neueren gesellschafts- und staats-theoretischen Ansätzen*. Bonn, 1980.

számára biztosítsa a (...) metafizikai háttér; (...) viszont e háttér kiépítése töredékes, elnagyolt és kifejtetlen maradt, legfeljebb próbálkozásoknak, nekifutásoknak lehetünk tanúi, melyek azonban soha nem kerekednek zárt, koherens fejtegetésekké.”¹⁰⁷ Ugyanígy látja az általuk is hivatkozott Manfred Schröter, aki arra hívja föl a figyelmet, hogy *A Nyugat alkonya* valamennyi filozófiai eszmefuttatása kisvártatva átcsap annak tárgyalásába, hogy az adott metafizikai problémát az egyes kultúrák milyen különbözőképp fogták föl.¹⁰⁸

Álláspontom szerint a spengleri antropológia metafizikai alapjait töredékességük, ellentmondásosságuk és olykor érezhető dilettantizmusuk ellenére is érdemes komolyan venni. Enélkül ugyanis a tényleg eredeti és releváns kultúrelméleti gondolatok valódi megértése sem lehetséges. Ami a töredékességet illeti: *A Nyugat alkonyában* fölvezetett filozófiai alapvetést Spengler sok tekintetben tovább részletezi és pontosítja az *Urfragenben*. Mint látni fogjuk, emellett számos alapgondolat már disszertációjában is fölbukkan. A metafizikai alapokba tehát mélyebb bepillantást nyerhetünk, ha *A Nyugat alkonyát* nem elkülönülten vizsgáljuk – mint Csejtei és Juhász –, hanem összevetjük Spengler más filozófiai műveivel. A filozófiai alapvetés ellentmondásaira is csak egy olyan elemzés tud valóban fényt deríteni, mely az egyes gondolatokat gyökerüknél ragadja meg, és a spengleri rendszer struktúrájában betöltött szerepüket következetesen végiggondolja. Disszertációm első részében a spengleri filozófia alapfogalmainak ilyen analízisére teszek kísérletet. Megközelítésem inkább szisztematikus, mint történeti: Az érdekel, milyen viszonyban állnak egymással a koncepció elemei Spengler elgondolása szerint, és az őt érő – filológiailag igazolható – hatásokat ennek megvilágítására szedem számba. Ilyen átfogó, az életmű egészére kiterjedő bölcséleti elemzésre a szakirodalomban tudomásom szerint eddig nem került sor.¹⁰⁹ A dolgozat második részében Spengler – jóval ismertebb – kultúrelméleti, történetfilozófiai és társadalombölcséleti gondolatait a jog példáján ismertetem.

II. A spengleri kultúrelmélet filozófiai alapjai

¹⁰⁷ Csejtei–Juhász: Oswald Spengler, 75–76. o.

¹⁰⁸ Schröter: *Metaphysik des Untergangs*, 173. o.

¹⁰⁹ Hozzá legközelebb Klaus P. Fischer könyvének egyes fejezetei állnak. Lásd Klaus P. Fischer: *History and prophecy. Oswald Spengler and the decline of the West*. New York: Peter Lang, 1989.

1. Életfilozófia schopenhaueri alapokon

Bár a szakirodalomban nagy hagyománya van a Spengler „előfutárai utáni nyomozásnak”,¹¹⁰ Arthur Schopenhauerre viszonylag ritkán terelődik a gyanú. Pedig – számos hírbe hozott gondolkodóval ellentétben – őt biztosan ismerte, és rendszeresen hivatkozik is rá *A Nyugat alkonyának* szerzője. Az utalások egy része nem túl hízelgő. A XIX. század materialista filozófiáját mint a hanyatlás biztos tünetét elemző fejezetben Spengler azt állítja Schopenhaueréről: „Rendszere *megelőlegezett darwinizmus* volt, melyben a kanti nyelvezet és az ind fogalmak csak álcául szolgáltak.” A tartalmi szempontokon túl lesújtó véleménnyel van filozófiájának színvonaláról is: „Schellinggel, Hegellel és Fichtével ellentétben Schopenhauer volt az egyetlen, kinek metafizikai formuláit a szellemi középosztály minden nehézség nélkül meg tudta emésztetni. Világosságát azonban, melyre büszke volt, állandóan az a veszély fenyegeti, hogy trivialitásként lepleződik le.”¹¹¹ Spengler szemében azonban, aki szerint a nagy metafizika minden kultúrában összekapcsolódik „a számok formavilágába” való behatolással, egy gondolkodónak a matematikához való viszonya árulja el legtöbbet bölcséletének értékéről; márpedig „Schopenhauer ezen a területen a butasáig menően gyenge”.¹¹²

Spengler más megnyilatkozásaiban viszont Schopenhauer mint kulcsfontosságú gondolkodó jelenik meg. Először is a nyugati kultúrán belül: itt egyrészt ő „az utolsó nagy rendszerező”,¹¹³ sőt – az önéletrajzi följegyzések szerint – egyenesen az „utolsó filozófus”,¹¹⁴ másrészt – azzal, hogy az akaratot metafizikájának középpontjába állította – az ő nevéhez fűződik a fausti kultúrát uraló dinamikus „irányenergia” egyik legtisztább elméleti megfogalmazása.¹¹⁵ De nemcsak relatív – vagyis kultúrához kötött – értéke van Schopenhauernek. Egy kései töredék tanúsága szerint Spengler általában is fontosnak tartotta az érzékelt valóság szubjektív voltának fölismeréséhez – vagyis egyfajta kritikai attitűd kialakulásához – való hozzájárulását: „Fordulat Schopenhauer révén, 19. század. Kanti felemásságainak dacára. A

110 „das Inquisitionsverfahren über seine Vorgänger”, Massimo Ferrari Zumbini: *Macht und Dekadenz*, 77. o.

111 Spengler: *A Nyugat alkonya*, I. k. 578–79. o.

112 Uo. 573–74. o.

113 Uo. 485. o.

114 „Die Architektur ist mit dem Empire zu Ende (...). Musik und Malerei schließen mit d. Impressionismus (...). Hebbel und Ibsen sind die letzten Dramatiker, Schopenhauer d. letzte Philosoph.” Spengler: *Eis heauton*, 71. o.

115 Spengler, *A Nyugat alkonya*, I. k. 485-87.

világ mint képzet. Ez az újdonság. Nietzsche azért lázadt föl saját kritikai belátásai ellen, mert lelkipásztorként jövőbeli eszményekre volt szüksége: [az] emberfölötti emberre, [a] visszatérésre, melyekben maga sem hitt.”¹¹⁶ Spengler tehát, aki szintén megvolt ilyen eszmények nélkül, részben talán Schopenhauer hatására jutott arra – *A Nyugat alkonyában* szkeptikusnak nevezett – belátásra, hogy minden világgép egy adott kultúra része, csak azon belül érvényes, és osztozik annak sorsában.¹¹⁷

Ez azonban nem a legfeltűnőbb párhuzam Spengler és Schopenhauer között. Ami igazán szembeötlő, az a mindkettejük filozófiáján végighúzódó *dualizmusnak* egyrészt szerkezeti, másrészt tartalmi hasonlósága. Schopenhauer kanti alapozású rendszere a világnak mint – az objektív tapasztalat számára hozzáférhető – képzetnek, illetve mint magánvaló akaratnak megkülönböztetésére épül. Kanthoz hasonlóan vallja, hogy a világ mint a megismerés objektuma a szemlélet *a priori* formáinak: időnek, térnek és kauzalitásnak van alávetve. Vele ellentétben azonban lehetőséget lát arra, hogy – saját viselkedésünk közvetlen megfigyelése révén – bepillantást nyerjünk a világnak a tapasztalati valóság mögött meghúzódó lényegébe: ekkor pedig föltárul előttünk, hogy a lét végső soron akarat, melynek az objektív realitás egésze a jelenségét képezi. A magánvaló akarat legvilágosabban az emberi cselekvésekben manifesztálódik; Schopenhauer azonban kiterjeszti hatókörét a szerves és szervetlen természet egészére, úgyhogy a világ valamennyi jelensége, melyeknek téridőbeli és oksági viszonyait a természettudományok vizsgálják, *metafizikai* szempontból ugyanannak az oszthatatlan lényegnek különböző szintű objektivációját jelenti.¹¹⁸ A két aspektus viszonyát Schopenhauer így jellemzi:

Az *akarat* mint magánvaló teljességében különbözik önmaga jelenségétől, és merőben szabad ennek minden formájától, amelyeket csak akkor ölt fel, ha megjelenik (...). Az akarat (...) kívül esik az okelv minden alakzatának területén, következésképpen eleve nincs oka, jóllehet minden jelensége merőben alá van vetve az ok elvének: mentes továbbá minden sokaságtól, holott jelenségei az időben és a térben megszámlálhatatlanok (...): az akarat Egy, mint az, ami időn és téren, a *principium individuationis* körén, vagyis a pluralitás lehetőségén kívül van. Csak ha mindez (...) világossá válik a számunkra,

116 Oswald Spengler: *Frühzeit der Weltgeschichte. Fragmente aus dem Nachlass.* (Unter Mitwirkung von Manfred Schröter hrsg. von Anton Mirko Koktanek.) München: Verlag C. H. Beck, 1966., 32–33. o.

117 „A nyugati (...) szkepticizmus úgy tagad, hogy mindent viszonylagosnak és történeti mozzanatnak fog fel.” Spengler: *A Nyugat alkonya*, I. k. 92. o.

118 Arthur Schopenhauer: *A világ mint akarat és képzet.* Budapest: Osiris, 2002., főként 36., 142., és 161–62. o.

akkor fogjuk ama kanti tan értelmét maradéktalanul átlátni, hogy tudniillik idő, tér és okság nem a magánvaló illetősége, hanem csak a megismerés megannyi formája.¹¹⁹

A Spenglerrel vonható tartalmi párhuzamok legvilágosabban a világ mint *vak* akarat és a *képzetként* megmutatkozó akarat közötti – mintegy léttörténeti – határ meghúzásában érhetőek tetten: Schopenhauer szerint az akarat a szervetlen természetben pusztán sötét, tompa kényszerként, de még a növényvilágban és az állati jelenség vegetatív részében is csak megismeréstelen, homályos törekvésként hat. Az akarat csak akkor válik szét objektumra és szubjektumra, amikor az élőlények egy csoportja „a jelenségek egyre fokozódó sokfélesége folytán” kialakuló „tülekvés[ben] és kavargás[ban]” „táplálékát nem tudná merő ingermozgás révén megszerezni”, „a táplálékot ezért meg kell keresni, ki kell választani”. Csupán a megismerésnek mint „segédeszköznek (...) megléte révén állhat előttünk egy csapásra a világ mint képzet, valamennyi formájával, objektummal és szubjektummal, idővel, térrel, sokszággal és kauzalitással. A világ most megmutatja másik oldalát. Eddig csupán akarat volt, most ugyanakkor képzet is, a megismerő szubjektum objektuma. Az akarat, mely eddig a sötétben (...) követte ösztönét, ezen a fokon fényt lobbantott magának...”¹²⁰ Spengler *A Nyugat alkonya* második kötetének elején nagyon hasonlóan írja le az általa szembeállított két létmód különbségét:

Kötöttség és szabadság: a legmélyebb és legvégső alapvonásai a növényyszerű és az állatszerű létezésnek. De csak a növény az *teljesen*, ami. Az állat belső lényegében valami meghasonlottság rejlik. Egy növény csak növény, egy állat ezzel szemben növény és ezenkívül még valami. (...) Régi, {szép elnevezések vannak erre}: a növény *valami kozmikus*, az állat ezenkívül {egy makrokozmoszra vonatkozó *mikrokozmosz*}. (...) Elkülönül a mindenségtől, (...) képes a hozzá fűződő helyzetét meghatározni. (...) {*A kozmikus létezésnek két keringési szervével rendelkezünk: a vérkeringéssel és a nemzőszervvel*} (...). A mikrokozmosznál, amennyiben a makrokozmoszhoz viszonyítva szabadon mozog, {ehhez járul a megkülönböztető szerv,} az »érzék« (...). Az érzékelés minden fajtája a »saját« és az »idegen« között különböztet. (...) Ezáltal teljes világosságában lép elénk a különbség (...) *létezés és éberlét* között. (...) A növénynek éberlét nélküli létezése van. (...) Jelen van, de {soha nem ébred az első napra, mely az

119 Uo. 156–57. o. (Tandori Ágnes és Tandori Dezső fordítása.)

120 Uo. 196–197. o.

érzéki világot kifeszítené körülötte}.¹²¹

Spengler tehát – Schopenhauerhez hasonlóan – úgy látja, legbensőbb valójában valamennyi élőlény a kozmosz lényegét hordozza, „a térben szabadon mozgó” lények esetében azonban ehhez egy sajátos kettéhasadtság járul. A párhuzamok a két létmód közelebbi jellemzésére is kiterjednek: Ezek közül a legfontosabb, hogy a tér és az okság formáit Spengler is az éberlét feszültségéhez kapcsolja. A kiterjedés és a vele összefüggő kauzalitás tehát az ő felfogásában sem a világhoz magához, hanem – saját szavaival – az állatszerű létmód „megértő érzékeléséhez” tartozik.¹²² Az igazán érdekes mindezek után az, hogyan konstruálja meg a másik oldalt. Itt pedig megfigyelhető, hogy míg Schopenhauer mintegy vertikálisan metszi ketté a világot annak látható felszínére és láthatatlan mélyrétegére, Spenglernél a növénytípusú létezés épp az állatszerű létmód ellentétéként körvonalazódik, vagyis kettőségükre – a transzcendentálfilozófiai gyökerektől elszakadva – inkább az immanens valóságon belüli polaritás jellemző. Ebben a megközelítésben pedig a feszültség ellenfogalma a *taktus*, a kiterjedése az *irány*, a téré az *idő*, az okságé pedig a *sors*. Íme, a spengleri dualizmus váza, mely köré *A Nyugat alkonya* egész konstrukciója épül. „A létezésnek taktusa és iránya van, az éberlét feszültség és kiterjedés. A létezésben sors munkál, az éberlétben ok és okozat különül el egymástól. (...) Egy növény csak a mikorra és a miértre vonatkozást ismeri. A hol (...) olyan kérdés (...), amelyen a felébredő ember törí a fejét naponta.”¹²³

Az irány hangsúlyos említése arra utal, hogy *A világ mint akarat és képzet* hatása a létezés oldalán sem lebecsülendő: Az önmagában vett életet Spengler irányulásként, tendenciaként, törekvésként, vágyként írja le, mely nagyon közel áll az akarat schopenhaueri fogalmához.¹²⁴ Ez alkotja az élet magvát, melyhez az érzékelés külső héjként járul. Ezt a fölöstást Spengler kifejezetten Schopenhauerre utalva javasolja: „A maghoz tartozik az

121 Spengler: *A Nyugat alkonya*, II. k. 12–18. o. „Es gibt alte schöne Namen dafür”, „das Tier ist außerdem ein Mikrokosmos in bezug auf einen Makrokosmos”, „Wir besitzen zwei Kreislauforgane des kosmischen Daseins: den Blutkreislauf und das Geschlechtsorgan”, „Für den Mikrokosmos, insofern er sich im Verhältnis zum Makrokosmos frei bewegt, tritt das Unterscheidungsorgan hinzu, »der Sinn«”, „Sie ist da, aber kein Erwachen, kein erster Tag spannt eine Sinnenwelt um sie aus”.

122 „Ausdehnung ist die Form des Sinnlichen (...). Der starre, exakte Raum gehört zum empfindenden *Verstehen*.” Spengler: *Urfragen*, 18. o.

123 Spengler: *A Nyugat alkonya*, II. k. 13–18. o.

124 „Leben *ist* Trieb, Wille, Flamme, *Angriff*.” Spengler: *Urfragen*, 203. o. „Zur Pflanze gehört das Drängen *überhaupt*, in Einheit mit der Umwelt, zum Tier: *mein* Drang, *mein* Wille *gegen* die Umwelt.” Uo., 207. o.

akarat, voluntas, törekvés, hatalom. A héjhoz intellectus, sensus, a világ mint képzet. A maghoz (lélek) tartozik a világ titka, a héjhoz (érzékek) a világ felszíne.”¹²⁵ A két filozófus felfogása közötti döntő különbség nyilvánvalóan abban áll, hogy Spengler az időt is a növényyszerű létezéshez kapcsolja. Az idő tehát átkerül a határ túlsó oldalára, szemléleti formából az önmagában vett létezés legfőbb határozománya, tulajdonképpen az éberlétben megismert kiterjedt világ ontikus alapja lesz.¹²⁶ „A történés nem az időben van, hanem *ideje van, maga* idő. (...) Az idő önmagában véve azonos az étellel, (...) a mozgással.”¹²⁷ A világ tehát lényege szerint örök keletkezés, kozmikus taktus, szakadatlan hullámokban hömpölygő idő, melyet csak a megismerő tekintet rögzít merev, téries és kauzális viszonyokba. „Idő mindaz, ami eredendő, vagyis az (...) élet ténye: a keletkezés és beteljesülés (...). A tér ellenben az a forma, melyben az érzékek (és a megértés) fölfogja azt, ami jelen van: mint okot, anyagot, kiterjedést.”¹²⁸ Mindezek alapján azt mondhatjuk: Spengler a schopenhaueri akaratfogalom helyére a létezés eszméjét állítja, és ebbe olvasztja be az időnek – mint a továbbra is szemléleti formaként értelmezett tér ellentétének – koncepcióját. A két gondolkodó közötti párhuzamot Erwin von Beckerath így foglalja össze: „Spengler úgy véli, a létezés és éberlét ellentétét legmélyebben (...) az idő (...) és a tér szembeállításával fejezheti ki. Élet és vele ellentétben megismerés... a háttérben földereng Schopenhauer »akarata és képzete«”.¹²⁹

Schopenhauer és Spengler felfogása között van még egy fontos eltérés: Míg a schopenhaueri akarat az egész kozmoszt áthatja, és különböző szintű objektivációi között csak fokozati különbségek vannak, a spengleri létezésfogalom az organikus struktúrákhoz kötődik. Spengler számtalanszor hangsúlyozza az életnek a kozmikus folyamatokkal való szoros összefonódottságát, és egyértelművé teszi azt is, hogy az élet vegetatív részében a kozmikus taktus lüktet tovább. A kulcsfontosságú irány, tendencia, törekvés azonban csak a szerves étellel jelenik meg, és tesz szert egyre erősebb önállóságra. Az élet organikus formájával szemben a szervetlen természet mint irány és tendencia nélküli, mechanikus változások sora

125 Uo. 42. o.

126 Erre utal Spengler a főmű első kötetének kulcsfontosságú helyén, ahol az időt és a teret mint a *létrejövés*, illetve a *létrejött* világát állítja szembe egymással: „mindig egy létrejövés szolgál a létrejött alapjául és nem fordítva”. Spengler: *A Nyugat alkonya*, I. k. 101. o.

127 Spengler: *Urfragen*, 106. o.

128 Spengler: *Urfragen*, 108. o.

129 Erwin von Beckerath: „Spengler als Staats- und Wirtschaftsphilosoph”, in E. v. B.: *Lynkeus. Gestalten und Probleme aus Wirtschaft und Politik*. Tübingen: Mohr (Paul Siebeck), 1962. 267-79., itt 268. o.

jelenik meg.¹³⁰

Az élet és az idő fogalmának előtérbe kerülése nyilvánvalóan összefügg a Spengler munkásságának idején uralkodó életfilozófiai tendenciákkal, és fölveti például Bergson hatásának kérdését. Az, hogy Spengler főművének írása idején ismerte-e Bergsont, a szakirodalomban vitatott. Spengler maga határozottan tagadta, hogy a francia életfilozófus hatott volna rá. Mint egy 1921-es levelében írja, állítólagos előfutárait csak az első recenziókból ismerte meg: mindjárt ötvenet, „köztük Lamprechtet, Diltheyt, sőt Bergsont. Számuk időközben már jóval száz fölé mehetett. Ha ennek csak a felét el akartam volna olvasni, máig sem végeztem volna vele...”¹³¹ Gyakran idézik ezzel kapcsolatban Spengler barátját, egyben kiadójának, a müncheni Beck Verlagnak lektorát, August Alberset, aki egy Spengler otthonában tett – valószínűleg 1919-es – vizitjéről így számolt be:

Sohasem felejttem el első látogatásomat nála. Dolgozószobájában mindenütt Bergson-kötetek heverték az asztalokon. Csodálkozó kérdéseimre azt felelte, hogy a filozófustól eddig csak németellenes [háborús] röpiratát olvasta. A kritikusok megítélése szerint viszont oldalszámra másolta ki Bergsont [*A Nyugat alkonyában*], ennek mégiscsak a végére kellett járnia. Egyébként is mindig azt kellett megállapítanom, hogy a forrásokat, melyekből kritikusai szerint merített, még címről sem ismerte.¹³²

Másrészt viszont Spenglernek már a háború alatt keletkezett műveiben is előfordulnak elszórt Bergson-utalások. *A Nyugat alkonya* első kötetének első kiadásában a filozófust név szerint, egy ekkorra datált, töredékben maradt politikai tervezetében pedig az *élan vital* fogalmát említi Spengler. Önéletrajzi följegyzéseiben, melyek szintén 1919 előtt keletkeztek, egy helyen azt írja: „Ugyanígy Bergson! Miért kellett ennek materializmusunk formájává válnia?”¹³³ A magunk részéről azt gyanítjuk, Bergson legfontosabb eszméi – az életfilozófia

130 „Vom Leben aus gesehen ist die Weltbewegung sinnlos, eine einfache Tatsache. Nur das Lebendige hat Sinn, jedes Wesen seine eigene Tendenz (...). In dem Weltall geschieht etwas, das Leben *tut* etwas. (...) Lebendiges Wirken steht gegen die *unlebendig* sich wandelnde Welt.” Spengler: *Urfragen*, 18–19. o. „Die Gesamtgeschichte des Lebens hat Tendenz, Sinn und innere Gestalt: Immer größere Unabhängigkeit (...) des Mikrokosmos vom Makrokosmos.” Uo., 215. o.

131 Spengler 1921. december 18-án kelt levele Oscar Becknek, idézi Zumbini: *Macht und Dekadenz*, 77–78. o.

132 August Albers: „Oswald Spengler”, in: *Preußische Jahrbücher*, 192 (April-Juni 1923), 129–137. o., idézi: Boterman: *Oswald Spengler*, 88. o.

133 Boterman: *Oswald Spengler*, 88. o.

más áramlataival együtt – benne voltak a korszak levegőjében. A francia bölcsele munkásságára Georg Simmel hívta föl a figyelmet Németországban; az iránta megnyilvánuló érdeklődést jelzi, hogy a *Teremtő fejlődést* már 1912-ben kiadták németül.¹³⁴ Spengler *A Nyugat alkonya* keletkezésekor valószínűleg másodkézből ismerte a főbb gondolatokat; Bergson vitalizmusának általános iránya hozzájárulhatott saját filozófiájának megfogalmazásához, miközben annak konkrét, biológista kidolgozását – a fenti idézet tanúsága szerint – elutasította.

Az életfilozófiai hatás fontosabb, Spengler által is elismert forrása Nietzsche volt. A dekadencia problémája mellett a hatalom akarásának gondolata tekinthető Nietzsche legfontosabb hozzájárulásának Spengler nézetrendszeréhez.¹³⁵ Az élet spengleri fogalmában olyan hangsúlyosan van jelen a hatalomra való törekvés, hogy a filozófus magát a vitalizmust is ezzel definiálja: „Amit ma gyakran életenergiának (vitalitásnak) nevezünk: a kozmikus személytelenség bennünk, amely mindenáron előre és felfelé akar jutni, ez a vak, kozmikus, sóvárgó törekvés az érvényesülés és a hatalom felé...” Minthogy az érvényesülés csak más életegységek kárára történhet, a harc az élet lényegéhez tartozik: „A háború minden élőlény öspolitikája, mégpedig olyan mértékig, hogy a harc és az élet legbensőbb lényegük szerint egyek, és a harci vágy kihunyásával az élet is kialszik.” Spengler nem habozik kijelenteni, hogy az egész élet – a hatalomért való küzdelem értelmében vett – politika, amelynek révén „az áramló létezés fenntartja magát, fejlődik, más életáradatok felett győzedelmeskedik.”¹³⁶ Az idézetekből is látszik, hogy Spengler a nietzschei gondolatokat meglehetősen naturalista módon értelmezte, mely (szociál)darwinistának csak azért nem mondható, mert a harcként fölfogott élet nem a túlélésért, hanem a győzelemért és az uralomért folyik.¹³⁷ Ez a néhol brutálisan leegyszerűsítő Nietzsche-olvasat ahhoz vezetett, hogy Spenglert sokan afféle szélsőjobboldali Nietzsche-epigonnak könyvelték el, aki nélkülöz bármiféle eredetiséget. Thomas Mann – aki egyébként első reakcióiban még meleg szavakkal üdvözölte *A Nyugat alkonyát*, és csak 1922-től, saját politikai páfordulásától kezdődően támadta Spenglert – közismerten „Nietzsche okos majmának” nevezte.¹³⁸

134 Boterman: *Oswald Spengler*, 74. o.

135 Zumbini: Spengler und Nietzsche 49–50. o.

136 Spengler: *A Nyugat alkonya*, II. k. 629–30. o.

137 Merlio: *Oswald Spengler*, I. k. 203–226.

138 Henning Ottman: „Oswald Spengler und Thomas Mann”, in: *Der Fall Spengler* i. k. 153–169. o., itt 156–59.

A kifejezést Mann Ida Boyd-hoz 1922. december 5-én írt levelében használja. Lásd Thomas Mann: *Briefe 1889–1936*. Frankfurt, 1961., 202. o.

Az életfilozófiai mozzanatok a szakirodalom jelentős részében indokolatlanul homályosították el azt a szoros kapcsolatot, mely Spenglert Schopenhauerhez fűzi. Ez a kapcsolat tartalmi szempontból úgy foglalható össze, hogy Spengler az őt érő életfilozófiai hatásokat egy schopenhaueri keretbe illesztette bele. A kettejük rendszere közti rokonság azonban – mint említettük – nemcsak tartalmi, hanem formai szempontból is kimutatható. Ez annak ellenére igaz, hogy első pillantásra a különbségek tűnnek szembe. Míg Schopenhauer világos fogalmi határt húz a magánvaló és a képzetként megjelenő világ közé, a spengleri főművön „vörös fonálként végighúzó” dualitás – az angol tengerészet költészetébe sodort színes szálhoz hasonlóan –¹³⁹ az élet egész valóságát átszövi, valamilyen formában annak minden szintjén visszatér. Ennek megfelelően nem is rögzíthető egy pontosan definiált fogalompárban, inkább szembeállítások sorozatából adódik, melyek a két ellentétes létmódot képszerűen jelenítik meg.¹⁴⁰ Ebből a szempontból Spenglerre is igaz lehet Armin Mohlernek az a megfigyelése, hogy az úgynevezett „konzervatív forradalom” szerzőit nem az általuk használt – gyakran esetleges – fogalmak, hanem az érvelésükből kirajzolódó vezérmotívumok (*Leitbilder*) mentén érdemes megközelíteni.¹⁴¹

Egy ponton mégis emlékeztet ez az eljárás Schopenhaueréra, aki főművét ezekkel a szavakkal vezeti be:

Aminek közlésére e mű hivatott, egyetlen gondolat. (...) *Valamely gondolatrendszernek* mindenkor elengedhetetlen sajátja az architektonikus összefüggés, olyas tehát, amelyikben egy-egy rész mindig tartja a másikat, ám ez amazt nem (...). Ezzel szemben *egyetlen gondolatnak* (...) mindig a legtökéletesebb egységet kell megőriznie. Ha mégis, közlése céljából, részekre bontható, e részek összefüggésének okvetlenül szervesnek kell

139 A szép kifejezés, melyet itt találónak érzek, a Spengler által nagyra becsült Goethétől származik: „Az angol tengerészet egy különös berendezéséről hallottunk. A királyi flotta valamennyi költészetét, a legerősebbet és a leggyengébbet, egyformán úgy fonták, hogy egy vörös fonál húzódik végig mindenben, amelyet nem lehet kibogozni anélkül, hogy az egész fel ne bomoljék, s erről a legkisebb darabon is felismerhető, hogy a koronához tartozik. Éppen így húzódik Ottilia naplóján keresztül a hajlamnak és ragaszkodásnak az a fonala, mely mindent összeköt és az egészet jellemzi.” J. W. Goethe: *Vonzások és választások*. Budapest: Magvető, 2004. 145–46. o. (Vas István fordítása.)

140 Erre Erwin v. Beckerath is utal: „Wenn bei [Spengler] von Begriffen gesprochen wird, so sind immer solche bildhaften Vorstellungen gemeint, die er mit ungewöhnlichen Mitteln der Sprachkunst im Leser wachruft.” Beckerath i. m. 267. o.

141 Armin Mohler: *Die Konservative Revolution in Deutschland 1918–1932. Ein Handbuch*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989., 75–77. o.

azért lennie, olyan összefüggésnek tehát, ahol mindegyik rész éppúgy az egészet tartalmazza, amiképpen őt magát is magában foglalja az egész (...). Ugyanakkor minden könyvnek van szükségképpen első és utolsó sora, s ennyiben a könyv mindig igen kevésbé hasonlatos csak bármi organizmushoz, akármennyire hasonlatos lehetne is tartalma révén: következésképpen forma és anyag itt ellentmondásban fog állni majd.¹⁴²

Meggyőződésünk, hogy *A Nyugat alkonya* is egyetlen gondolatot fejez ki, és e gondolat különböző aspektusait bontja ki Spengler az egyes fejezetekben. Ezért tér vissza a koncepció alapjául szolgáló dualizmus a kifejtés minden szintjén, ezért ölt a mű struktúrája szisztematikus helyett körkörös, önmagába záródó formát. Ez okozza azt is, hogy a spengleri filozófia bemutatása nem lehetséges az alapoktól kiindulva, rendszeres taglalás útján, hanem csak mintegy csigavonalban, belülről kifelé haladva, állandó előreutalásokkal és visszakanyarodásokkal.

2. Az éberlét és az ősjelenség

Világfelfogásának dualizmusát Spengler távolról sem valami önkényes konstrukciónak, hanem az ember léthelyzetéből kikerülhetetlenül adódó elméleti következménynek tartotta. Úgy vélte, ebben minden más filozófiai rendszerrel osztozik: „Dualisztikus az egész világ és minden kísérlet, ami a lényegébe kíván behatolni.”¹⁴³ A világ azért dualisztikus, mert az emberi éberlétben – közvetlen belső bizonyossággal – két őstény: a *saját* és az *idegen* van adva. Spengler ezt az alapellentétet – „melynek megléte magával a tisztán emberi éberlét tényével azonos” – a lélek és a világ szavakkal jelöli. A lélekhez tartozik mindaz, amit – sajátunkként – érzünk, a világhoz pedig mindaz, amit – idegenként – érzékelünk. Az éberlétnek ez az alapszerkezete – a számtalan erre irányuló próbálkozás ellenére – fogalmilag nem elemezhető tovább.¹⁴⁴ Ebből a közvetlenül és megváltoztathatatlanul adott polaritásból fakad azonban a dialektikus világtapasztalat általános emberi szükségszerűsége: „Ellentétekből kiindulva érzékelünk, ellentétekben gondolkodunk, minden fogalom ellentétpárok szerint

142 Schopenhauer: *A világ mint akarat és képzet*, 9. o.

143 Spengler: *Urfragen*, 46. o.

144 Spengler: *A Nyugat alkonya*, I. k. 101–102. o.

keletkezett.”¹⁴⁵

A szakirodalomban gyakran fölvetett kérdés, hogy miért helyettesítette Spengler a német idealizmus tudatfogalmát a maga „éberlét”-ével. A terminológiai váltás mögött meghúzódó motívumokra Spengler csak egyetlen futó célzást tesz a főmű második kötetének elején, a növényyszerű és állatszerű létmód ellentétének összefoglalásakor: „{Ezáltal teljes tisztaságában nyilatkozik meg egy különbség, melyet csak egy homályos szó, a tudat szokott ismét összezavarni. Én a magam részéről *létezés*t és *éberlé*tet különböztetek meg.}”¹⁴⁶ Amit a tudat fogalma összezavar, az a léleknek a tőle idegen világgal való közvetlen szembesülése, mely minden tudatosságot megelőz: „Az első tény, mely ébredéskor az ébredőbe nyomul, a *világ* – az, ami körülvesz minket. (...) A világ az éberlét elemi ténye. (...) Minden ébredő lény belső bizonyossággal ismer emellett olyan tényeket is, melyeknek nincs közük a világhoz: érzések, hangulatok (...) stb. Így fejlődik ki lélek és test, érzés és érzékelés tudott ellentéte.”¹⁴⁷ Az éberlét külső érzéki benyomások pusztá befogadását jelenti; a tudat ehhez képest az a sajátos állapot, melyben érzékeink egy meghatározott dologra irányulnak.¹⁴⁸ Az én és a világ mint alapadottságok tételezéséhez azonban nincs szükség tudatosságra, még kevésbé gondolkodásra. Ez a fő ok, amiért Spengler elutasítja Descartes kiindulópontját: „Cogito, ergo sum. Ez önkényes: ha nem gondolkodom, akkor is vagyok.” „A sum östény: jelen vagyok (...). Ez egy föltétlen bizonyosság, mely nem elemezhető, mely azonos a másikkal: a világ jelen van.”¹⁴⁹ Azt is mondhatnánk, a descartes-i *cogito* helyett Spengler inkább abból indul ki: *video mundum*; „látom a világot, tehát két biztosan értett tény van – én és a világ. Az elméleti töprengés a folyamat módjához tapad. A két előföltétel egyszerűen jelen van.”¹⁵⁰

A Csejtej–Juhász szerzőpáros találóan jegyzi meg, hogy Spengler az éberlét kettős alapszerkezetének leírásakor kerül minden olyan momentumot, melyet kapcsolatba lehetne hozni a reflexivitással. Ezért jellemzi a „saját” östényét az érzés, az „idegen”-ét pedig az

¹⁴⁵ Spengler: Urfragen, 46. o.

¹⁴⁶ Spengler: A Nyugat alkonya, II. k. 17. o. „Damit hat sich in voller Deutlichkeit ein Unterschied offenbart, den wieder ein unklares Wort, Bewußtsein, zu trüben pflegt. Ich unterscheide *Dasein* und *Wachsein*.”

¹⁴⁷ Spengler: Urfragen, 35–36. o.

¹⁴⁸ „Die Augen offen haben, sehen, ist Wachsein überhaupt. (...) Im allgemeinen Wachsein (...) hebt sich das besondere Bewusstsein ab (sich einer Sache bewußt sein). (...) Im Strom des Sehens, Hörens, Riechens, Tastens, der ganz passiv aufgenommen wird ohne Gedächtnis, machen sich Einzelheiten bemerkbar.”

Spengler: Urfragen, 41. o.

¹⁴⁹ Uo., 44. o.

¹⁵⁰ Uo., 46. o.

érzékelés közvetlen tapasztalatával, miközben a tudat átszellemített kategóriáját mellőzi. Véleményük szerint emögött Spenglernek az a törekvése húzódik meg, hogy lerombolja az újkori filozófia szubjektumának önnön szellemi létezésébe mint minden megismerés alapjába vetett hitét. Azáltal, hogy az éberléletet mint a „saját” és az „idegen” közös gyökerét teszi vizsgálódásának kiindulópontjává, azt hangsúlyozza, hogy az emberi létállapothoz a „világ” éppoly szervesen és lényegszerűen hozzátartozik, mint az „én”. Ez a kísérlet „eredendő textúrájában kívánja feloldani azt az ellentétet, amelyet az újkori filozófia a szubjektum-objektum dichotómiájaként – a tudat önmagában összpontosuló, tárgyát pedig e pontból definiáló eljárásaként – rögzített”. Ebben az értelmezésben Spengler felfogása „beilleszkedik a karteziánus szubjektum dekonstruálásának 20. századi folyamatába, s úgy tűnik, hogy ezen a ponton megelőlegezi a világban-benne-lét (...) heideggeri fenoménjét is”.¹⁵¹

A világnak mint az éberlélet eredendő östényének fogalmát Spengler az azonosság – ugyanacsak közvetlenül adott – attribútumával egészíti ki. A világot azonosnak éljük meg időben, térben és más szubjektumok vonatkozásában is: „Mindennap magától értetődően tudom, hogy én és a világ ugyanazok vagyunk, mint tegnap, bármilyen sok minden megváltozott is.”¹⁵² „A világ tartóssága benső bizonyosság tehát, mely egyáltalán nem merül föl kérdésként az éberléletben, miközben folyamatosan úgy éljük meg, hogy ez a világ mindenki számára ugyanaz.”¹⁵³ „Én és a világ – már ez sem helyes, hiszen nem az én, hanem a *mi* világunk. Mind azonosan észleljük (Schopenhauerrel szemben). (...) Mindenki a maga érzését érzi, de ugyanazt látja. Az én énem – a mi világunk.”¹⁵⁴ A gondolat, hogy minden éber lény ugyanazon a világon osztozik, a Spengler által nagyra tartott Hérakleitosnál is megtalálható: „Az ébren lévőknek egy és közös a világuk, az alvók mindegyike viszont saját világába fordul.”¹⁵⁵ Az így fölfogott azonosság objektivitást kölcsönöz a világnak: „Schopenhauer azzal a gondolattal kezdi könyvét: a világ a képzetem. A hozzá hasonló filozófusok (...) mindig átsiklottak afölött, hogy ez helyesen úgy lenne: a világ az én képzetem meg a tiéd és az övé. Ha meghalok, lesznek mások, akiknek továbbra is a képzetük lesz. Az volt, mielőtt megszülettem volna. (...) A maradandó nem az én, hanem a világ. Képzetemmel együtt része vagyok ennek a világnak. A súlypont benne fekszik, nem

151 Csejtei–Juhász: Oswald Spengler, 77. o.

152 Spengler: Urfragen, 44. o.

153 Uo., 38. o.

154 Uo., 48–49. o.

155 DK B89., ὁ Ἡράκλειτος φησι τοῖς ἐγρηγοροῦσιν ἓνα καὶ κοινὸν κόσμον εἶναι τῶν δὲ κοιμημένων ἕκαστον εἰς ἴδιον ἀποστρέφεσθαι.

bennem.”¹⁵⁶

Ezek – az *Urfragen*ből származó – idézetek érdekes kontrasztot képeznek *A Nyugat alkonya* szélsőséges relativizmusával. Főművében Spengler minden emberi világlátás eredendő szubjektivitását emeli ki, és az egyénenként változó valóságok olyan tarka összevisszaságából indul ki, melyben még egy-egy kultúra – a többiétől radikálisan különböző – világérzése is csak a hozzá tartozó emberek szemléletének közös nevezőjét jelenti. „Annyi világ van, ahány éber lény (...); s az állítólag egyetlen, önálló és örök világ – melyről mindenki azt hiszi, hogy a többiekével közös – mindegyikőjük létezésében mindig új, egyszeri és soha meg nem ismétlődő élmény.”¹⁵⁷ Az ellentmondás azonban könnyen áthidalható: éppen a világ objektivitását rögzítő ismeretelméleti fejtegetések képezik azt a hátteret, melyből a szubjektív világképek kultúrfilozófiai tablója kiemelkedik. Spengler egyértelműen elutasítja azt a gondolatot, hogy a tapasztalati valóság teljes egészében a szubjektum függvénye, netán teremtménye volna: ehelyett szubjektum és objektum kölcsönhatásában ragadja azt meg. A valóságot *A Nyugat alkonyában* „egy lélekre vonatkoztatott világ”-ként, vagyis az éberlét két östényének összekapcsolódásaként definiálja. Ennek az összekapcsolódásnak a lényege, hogy a vele szembenálló világ – szimbólumok útján – jelentésre tesz szert az én számára, és ily módon megszűnik a saját és az idegen közötti hasadás.¹⁵⁸ A világ azonban, melyhez a jelentés járul, az aktus előtt is adott, és minden én számára ugyanaz: a világképek különbsége a jelentések különbségéből ered. „A világkép – (...) a megértés módja, a nézőpont (...) szerint – egyénenként más és más. De maga a világ mindenki számára ott van.”¹⁵⁹ Spenglernek ez a felfogása erősen emlékeztet a „társadalmi értelemadások”, illetve „szimbolikus értelmi világok” koncepciójára, mellyel a fenomenológiai szociológia próbálta leírni a „valóság társadalmi felépítését”.¹⁶⁰

A valóság szubjektív és objektív összetevőit azonban csak fogalmilag lehet különválasztani: a kettő olyan szorosan összefonódva jelenik meg éberlétünkben, hogy a köztük lévő határ meghúzása lehetetlen. Erre utal Spengler *A Nyugat alkonya* – tudtommal – egyetlen olyan szöveghelyén, melyben fölveti a világértelmezések közös és minden emberre jellemző

¹⁵⁶ Uo., 58–59. o.

¹⁵⁷ Spengler: *A Nyugat alkonya*, I. k. 271. o.

¹⁵⁸ „Itt tehát nem arról lesz szó, hogy mi is voltaképpen a világ, hanem arról, hogy mit jelent az élőlény számára, akit mintegy körülölel.” Uo., 270-72.

¹⁵⁹ Spengler: *Urfragen*, 54. o.

¹⁶⁰ Lásd például Peter L. Berger – Thomas Luckmann: *A valóság társadalmi felépítése. Tudásszociológiai értekezés*. Budapest: Jószyöveg Műhely Kiadó, 1998., különösen 130–46. o.

alapelemeinek lehetőségét. A hangsúly persze – Kant bírálata keresztül – itt is a szubjektív oldalra esik, de a szellemi tevékenység *a priori* formáinak általános érvényűségét Spengler csak beszűkíti, nem veti el teljes egészében:

Bizonyos, kétségtelenül {*messzemenő*} *érvényességgel bíró vonások* mellett – melyek (...) *függetlenek attól, hogy a megismerő alany melyik kultúrához tartozik, s mely században él* – minden gondolkodásnak alapjául szolgál {...} még egy egészen másfajta formai szükségyszerűség is, melynek az ember – épp mint egy meghatározott és semmi mással fel nem cserélhető kultúra tagja – magától értetődő módon alá van vetve. Ez az *a priori tartalom két alapvetően különböző fajtája*; és minden megismerési lehetőségen túl levő – ennél fogva soha meg nem válaszolható – kérdés az, hogy mi a határ a kettő között, és hogy egyáltalában van-e ilyen.¹⁶¹

Ezen a ponton persze fölmerül a kérdés: Ha az emberi világtapasztalat történetileg meghatározott és egyetemes érvényű elemei így egymásba folynak, ha a történeti elemek pontos elkülönítése nem lehetséges, hogyan határozta meg Spengler azoknak a jelenségeknek a körét, melyekre történeti morfológiáját alkalmazta? Vagy más aspektusból: Hogyan írhatta meg a kulturális különbségek világtörténetét anélkül, hogy tisztában lett volna azoknak az állandó és változatlan szellemi struktúráknak a hatókörével, melyek háttere előtt ezek a különbségek kirajzolódnak? A kérdést mindkét formájában számtalanszor fölvetette a kritika. Manfred Schröter megfogalmazásában: az „általános (...) emberinek (...) a mélyben meghúzódó alapvonásai”, vagyis a „szisztematikus összefüggések” teljes mellőzésével Spengler konstrukciója „nélkülözi azt a szilárd és önmagában nyugvó alapot (...), melyből kiindulva az élet kavargó áradata a maga (...) gazdagságában annál tisztábban és biztosabban lenne vizsgálható”.¹⁶²

Elméleti megoldással erre a dilemmára Spengler nyilvánvalóan nem szolgál. Ha azonban tekintetbe vesszük, hogy ő volt az első, aki a problémát egyáltalán tudatosította, ezt nem is igazán várhatjuk el tőle. Schröter kritikájából az következne, hogy Spenglernek egy saját „tudatfilozófia” szisztematikus fölvezetésével kellett volna indítania *A Nyugat alkonyát*, melyhez képest az egyes kultúrák világképeit speciális eseteknek tekinthette volna. Spengler

161 Spengler: *A Nyugat alkonya*, I. k. 112–13. o. Kiemelések tőlem. Az idézetből egy fontos megszorítást kihagytam („...melyek, *legalábbis látszólag*, függetlenek attól...”, kiemelés tőlem), mert csekély argumentatív funkciójához képest túlságosan eltereli a figyelmet a kijelentés érdeméről.

162 Schröter: *Metaphysik des Untergangs*, 204. o.

azonban „tudatfilozófiák” hosszú sorát látta maga mögött, és célja nem az volt, hogy számukat tovább szaporítsa. Úgy vélte, az eddigi próbálkozások éppen eléggé bizonyították, hogy hallgatólagos előföltevésük, a szellemi formák egyetemessége téves, a valódi megoldás ezért nem álláspontjaik korrigálásában, hanem különbözőségük megértésében rejlik.

Azt, hogy a szellem {szerkezetének} korábban magától értetődőnek tartott állandósága merő illúzió, hogy az előttünk levő történelemben többféle *megismerési stílus* van, eddigelé soha nem merték feltételezni. (...) Egyfajta homályos kétség (...) mindig is lappangott e kérdés körül, és a helyes álláspontot az összes eddigi gondolkodó egyet nem értéséből {, amelyet a gondolkodás történetére vetett futó pillantás is elárul, már korábban ki kellett volna következtetni}. Az viszont, hogy e sokféleség nem az emberi szellem fogyatékoságából vagy a végérvényes tudás „el nem ért” állapotából ered, vagyis nem hiány, hanem sorsszerű történelmi szükségszerűség – ez igazi felfedezés. {A legmélyebb és a legvégső} nem az állandóságból, hanem csakis a *különbözőségből* – mégpedig e *különbözőség organikus logikájából* – következtethető ki. A *megismerésformák összehasonlító morfológiája* olyan feladat, amely a nyugati gondolkodás számára még megoldásra vár.¹⁶³

Azt is mondhatjuk, Spengler azért mert szisztematikus elméleti tisztázás nélkül fejest ugri a történelmi változók vizsgálatának mélyvizébe, mert – a historizmus örököséként – bízott abban, hogy az egyetemes emberiről is ezen az úton tudhat meg legtöbbet. Ahogy az *Urfragen*ben írja: „A rendszer helyett a megismerni akarás történetét választom kiindulópontul. A tévedések története értékesebb, mint egy új igazság, mely csupán újabb tévedés.”¹⁶⁴

A másik ok, ami miatt szinte magától értetődően tekintett el a szellem általános struktúrájának elemzésétől, a szisztematikus megközelítés valamennyi formájának elutasítása volt. Spengler a szisztematikához sorol minden olyan próbálkozást, mely a valóságot nem leírni, hanem megmagyarázni, egyetemes törvényekből levezetni kívánja. Ennek a módszernek legfontosabb megkülönböztető jegyét már *A Nyugat alkonyában* is a fogalmi analízis és a törvények fölállítása jelentik: „azt a tudományt, amely természeti törvényeket tár fel, és

163 Spengler: *A Nyugat alkonya*, I. k. 113. o. „...die bisher als selbstverständlich geltende Konstanz der Geistesverfassung...”, „...man hätte das Richtige schon aus der Nichtübereinstimmung sämtlicher Denker erschließen sollen, welche jeder Blick auf die Geschichte des Denkens offenbart...”, „Das Tiefste und Letzte kann nicht aus der Konstanz, sondern...”

164 Spengler: *Urfragen*, 62. o.

oksági összefüggéseket állapít meg[,] szisztematikának nevezik”.¹⁶⁵ A főműben azonban a szisztematikus megközelítés elsősorban a *világ mint természet* koncepciója felől – a történeti világgéppel szemben – értelmeződött, és ezzel túlságosan is beágyazódott a – némileg túlfeszített – dualisztikus struktúrába: ebben a kontextusban a szisztematika pusztán egy elemnek tűnt a mechanikus-kauzális-fogalmi-számszerű alkotta sorozatban, mely a valóság létrejött-kiterjedt-szétszabdalható aspektusára vonatkozott.¹⁶⁶ Az *Urfragen* mélyebbre hatol. A szisztematikát Spengler itt is a szétbontással és elrendezéssel jellemzi,¹⁶⁷ de már nem azonosítja a természettudománnyal: a fizikai mellett filozófiai szisztematikáról, „a filozófia tudományos módszeréről” is beszél. Ami közös bennük, az a „megismerni akarás következtetések és fogalmak révén”;¹⁶⁸ a különbséget az jelenti, hogy „az ember előbb a megismerést tagolja-e szét – önmagán keresztül – és utána a megismertet, vagy fordítva”. Spengler siet leszögezni: „Mindkettő lehetetlen. (...) A megismerés illúzió. Ezért indulok ki én a megélésből; mindenekelőtt látni, nem megismerni-akarni.”¹⁶⁹

Valamennyi szisztematikus világmagyarázat a kultúremlernek abból a hajlamából ered, hogy „elmélet, fogalmak, hipotézisek révén a dolgok mögé (...) pillantson”.¹⁷⁰ Ezért mindegyiknek egy alapvető különbségtétel: az eleven valóságnak jelenségre és lényegre való szétválasztása szolgál alapjául. Spengler szerint azonban ez az eredendő világtapasztalat meghamisítását jelenti: „A valóság formáiban a [környezet] és érzéki életünk (...) vonásai elválaszthatatlanul egymásba olvadnak. Mögöttük nincs semmi. Amit hallunk, amit látunk stb., az maga a valóság. (...) Csak mikor a szó vezérelte értelem elkezd (...) ezt az eleven valóságot fogalmilag szétbontani, érkezünk el egy jelenségnek és egy magánvaló dolognak az elképzeléséhez.”¹⁷¹ Úgy tűnik, Spengler az alapján különbözteti meg a szisztematika két irányát, hogy a fogalmi elemzést a tudatunkban tükröződő jelenségre vagy az amögött gyanított lényegre alkalmazza: „A racionalizmus a gondolkodásnak két módszerét fejlesztette ki: a gondolkodásból és a tárgyból kiindulva. Az egyik úton Kantig jutott – a világ az emberi gondolkodás formális alkotása volt. A 19. században már semmi lényegeset nem gondoltak

165 Spengler: *A Nyugat alkonya*, I. k. 177. o.

166 Uo. I. k. 167–77. o.

167 „Die Systematik will zerlegen, zerkleinern, atomisieren (...). Sie arbeitet sammelnd, ordnend und kritisch.”

Spengler: *Urfragen*, 56. o.

168 Uo., 66–67. o.

169 Uo., 62. o.

170 Uo., 78. o.

171 Uo., 55. o.

hozzá, mindent csak ellaposítottak, professzorosan túlhajtottak, egyénire színezték. A másik úton Holbach, Haeckel stb. materializmusához jutottunk”.¹⁷² Az idézet azt sugallja, hogy jelenség és lényeg megkülönböztetése szorosan összefügg világtapasztalatunk szubjektív és objektív elemeinek szétválasztásával. Spengler meglátásait továbbgondolva azt mondhatjuk: míg a materializmus ezt a szétválasztást azáltal hatja végre, hogy a megismertet a megismeréstől függetlennek, és így tetszés szerint analizálhatónak tételezi, a kanti transzcendentálfilozófia megkísérli meghúzni a kettő közti határokat. Spengler szerint azonban bármilyen határmegvonás csak önkényes lehet: „A világ (...) lényem része. Én viszont a világ teremtménye vagyok. Az összefüggés nem bontható szét.”¹⁷³ „Ostoba kísérlet elemzéssel behatolni [a világ] lényegébe. A jelenség, ahogy sajátból és idegenből elválaszthatatlanul összeolvadt, az egyedüli, ami valóságos (...).”¹⁷⁴ Az éberlét egységéből következik, hogy a szisztematika egyik útja sem vihet közelebb a világrejtély megoldásához: „A titok megoldhatatlan. (...) A gondolkodás nem képes önmagát megismerni. A világot nem lehet gondolkodási formáktól függetlenül észlelni.”¹⁷⁵

Jelenség és lényeg megkülönböztetését úgy is fölfoghatjuk, mint absztrakciót, mint a konkrét valóság általános törvények alá rendelését. A szisztematikus gondolkodás egyik alapvető absztrakciója a kauzalitás, oksági összefüggés tételezése a világ jelenségei között. Spengler szerint az éberlét eredendő tapasztalatában a világ egyszerűen változások soraként jelenik meg, mely az én számára közvetlenül érthető. A jelenségek közötti kauzális kapcsolat elképzelését csak az elvont magyarázat igénye hívja elő. A körülötte végbemenő változásokon belül az ember – saját cselekvésére vonatkozó ősélményét kivetítve – elsőként organikus és mechanikus mozgást különít el: van, ami – hozzá hasonlóan – önmagától mozog, és van, amit mozgatnak. A mechanikus mozgásnak mozgatóra és mozgatottra való szétválasztásából vonatkoztatja el aztán az erő és hatás fogalmait, melyek megint csak az akaratlagos emberi tevékenység és az abból származó eredmény őstapasztalatán nyugszanak.¹⁷⁶ Ez a kauzalitás-elmélet első pillantásra meglepően induktív szerkezetűnek tűnik: Spengler ábrázolása azonban a külvilág megfigyelésének és az én belső tapasztalatának összekapcsolódását hangsúlyozza, mellyel megint csak az éberlét megbonthatatlan egységét kívánja alátámasztani. „Az oksági elv érzéki tényekből elvont absztrakció. Ezek a kauzális törvények (...) nem a természetben

172 Uo., 61. o.

173 Uo., 49. o.

174 Uo., 55. o.

175 Uo., 61. o.

176 Uo., 89–95. o.

és nem is a szellemben találhatók, ahogy a materializmus és idealizmus állítják, hanem a kettő egységében. Önmagában vett szellem és önmagában vett természet – ez gondolati hibára vall. A gondolkodógép, ahogy Kant megrajzolja, nem más, mint fizikalista rendszer a tiszta gondolkodás képére alkalmazva, és megfordítva.”¹⁷⁷

Fontos ponthoz érkeztünk. Spengler úgy látja, hogy a szellem és a természet analízisének végeredménye megfeleltethető egymásnak, hogy a szisztematika két útja végső soron ugyanoda vezet. Hogyan lehetséges ez? A választ ismét az éberlét egységében kell keresni. Ha a számunkra adott eredendő világtapasztalat nem választható szét jelenségekre és lényegre, szubjektumra és objektumra, az azt is jelenti, hogy semmilyen irányba sem lehet kitörni belőle. Az erre irányuló kísérletek kudarcra vannak ítélve: vagyis a szisztematikus elméletek minden erőfeszítésük ellenére az eredendő világtapasztalat körén belül fognak maradni. Nem lesznek képesek többre, mint hogy egy elvontabb szinten ismételjék meg annak a világnak a szerkezetét, mely kidolgozójuk fejében él. „A világnak csak bennünk élő képét ismerjük, melyben saját és idegen (...) egymásba szövődnek. Csak ezen belül tapogatózunk, méricskélve, elemelve anélkül, hogy mást kapnánk, mint újra ezt a képet némileg más színezetben. (...) Ez a kép összefügg az emberrel (...). Ahogy a világot látja – az az ember még egyszer. Nem juthat ki saját magából, érzékeinek fogja marad.”¹⁷⁸ A szisztematikus elméletek nem mások, mint naiv elképzeléseinket szétboncoló újabb elképzelések.¹⁷⁹ Mivel az absztrakt gondolkodás bármilyen fogalmi rendszert csak az eredeti világnakból vonhat el, egy adott kultúrán belül a szisztematika mindkét válfajának struktúrája szükségszerűen azonos lesz. Ezért van az, hogy a materializmus és a transzcendentalizmus között csak annyi a különbség, „hogy a természettudományos szemléletet képnek tekinti (...) vagy valóságnak”.¹⁸⁰

A kép fogalma nagy jelentőségű Spenglernél. A filozófiailag kissé esetlennek tűnő terminusban az éberlét egysége fejeződik ki, mégpedig egyszerre három síkon: Ismeretelméleti szempontból az, hogy a világ képként adott az én számára, magában foglalja, hogy sem a világ, sem az én nem tételezhető ettől a képtől függetlenül. Antropológiai aspektusból

177 Uo., 50. o.

178 Uo., 51–52. o.

179 „Solche Zerlegungen sind nicht die von Wirklichkeiten, sondern von verstandsmäßigen Vorstellungen in andere Vorstellungen.” Uo., 53. o. *A Nyugat alkonyában* hasonlóan fogalmazza meg Spengler a tudományos kutatás célját: „a magunk előtt látott természeti képet egy mérhető struktúrával rendelkező, egységes, számszerű rend elgondolt képére vezetjük vissza”. Spengler: *A Nyugat alkonya*, I. k. 589. o.

180 Spengler: *Urfragen*, 62. o.

Spengler gondolkodásunk vizuális meghatározottságára mutat rá, mely végső soron a látásnak érzékelésünkben játszott kitüntetett szerepére vezethető vissza.

Számunkra csak a látás tere maradt. (...) {Az éber embert egy különös érzéke annyira uralja, hogy} fülének benyomásai alapján már egyáltalán nem is képes a „hallás világát” megalkotni, hanem azokat látásvilágába illeszti be. És ezért van az, hogy az emberi gondolkodás {szemgondolkodás, hogy fogalmainkat a látásból vonjuk el, hogy az egész logika egy képzetes fényvilág}. [A szónyelvben] a szavak és szókapcsolatok a belső látásképzetek olyan birodalmát alkotják, mely a szem uralma alatt fejlődött ki.¹⁸¹

Az elvont gondolkodás tehát szorosan kötődik – a szem által uralt – eredendő világ-tapasztalatunkhoz. Azt, hogy a tudományos szemlélet a naiv világképből nő ki, nemcsak elképzeléseinek vizualitása, hanem bizonyításainak – szó szerint értett – be-láthatósága is tanúsítja: A teória „egy kép, melyet alkotója (...) még be is láttat. (...) Minthogy látás és beláttatás az embernek ugyanabból az alkotó beállítottságából ered, az egyik semmit nem bizonyít a másikkal kapcsolatban. [Ezek a képek] csak saját magukat bizonyítják, mást nem.”¹⁸² Végül metafizikai síkon Spengler a látásnak mint központi érzéknek az általa tükrözött világgal való kölcsönös összefüggését hangsúlyozza. Ezt az összefüggést – egy Goethe-versre utalva – a szem és a nap összetartozásával fejezi ki: „Ha a szemünk nem napszerű, hogyan is láthatnánk a fényt mi?”¹⁸³ Nem tudni, Spengler maga mennyire metaforikusan érti az alábbi sorokat: „A földi élet a nap hatalmától függ, mely az eleven lényekben olyan szerveket alakított ki magának, melyek fényként és melegként érzékelik. Az emberi szem a napfény *terméke*. (...) Szem és fény (...) azonosak.”¹⁸⁴

Az emberi éberlét tehát „{egy körös-körül zárt fényvilágon *belüli* élet}”.¹⁸⁵ Valamennyi világképet a szemünk elé táruló látványból vonatkoztatunk el: ebből fakad minden szisztematikus teória szükségzerű antropomorfizmusa. A vallásos és tudományos világ-

181 Spengler: A Nyugat alkonya, II. k. 18–20. o. „...der wache Mensch von einem einzelnen seiner Sinne beständig derart beherrscht ist...”, „Und deshalb ist menschliches Denken Augendenken, sind unsre Begriffe vom Sehen abgezogen, ist die gesamte Logik eine imaginäre Lichtwelt.”

182 Spengler: Urfragen, 49. o.

183 „Wär nicht das Auge sonnenhaft, Die Sonne könnt es nie erblicken...” Az idézet a Szelid Xéniákból való. Lásd J. W. Goethe: *Versék*. Európa Könyvkiadó: Budapest, 1982., 416. o. (Kálnoky László fordítása.)

184 Spengler: Urfragen, 16–17. o. „Leben *in* einer rings geschlossenen Lichtwelt.”

185 Spengler: A Nyugat alkonya, II. k. 19. o.

magyarázatok között nincs lényegi különbség: „Erősen előítéletesek vagyunk, ha azt hisszük, hogy az »antropomorf« elképzelések helyébe valaha is odaállíthatjuk »az igazságot«. Csakis ilyen elképzelések vannak; másféle egyáltalában nincs. (...) »Az ember saját képére és hasonlatosságára alkotta meg Istent« – amilyen {biztosan} érvényes ez a tétel valamennyi történelmi vallásra, ugyanolyan {biztosan} érvényes minden fizikai elméletre is, tűnjék az bármennyire jól megalapozottnak...»¹⁸⁶ Ebből kiindulva tart Spengler minden olyan elméletet, mely a látható világ mögé kíván hatolni, függetlenül annak módszertani bázisától, fantazmagóriának: „Minden, amit a töprengés hív életre, antropocentrikus: (...) A világegyetem egy fantom, matematikailag, kémiailag megvilágítva és konstrukciók rendszerébe vonva. A valóságban csak a csillagos eget látjuk.»¹⁸⁷ „A fizikai világkép nem valóság, hanem agyszülemény. A modern atomelmélet éppúgy a fantázia szülötte, ahogy az arabok kémiai nézetei, vagy ahogy a görögök (...) a világegyetemet elképzelték. Magától értetődik, hogy valamennyit be lehet bizonyítani, hiszen a bizonyítás módja már tartalmazza a kívánt választ.»¹⁸⁸

A kimondatlan módszertani előfeltételeknek és gondolati struktúráknak a tudományos megismerésben játszott szerepe, ezzel párhuzamosan pedig a tudományfejlődés diszkontinuitása olyan tézisek, melyek a XX. század tudományfilozófiájában (gondoljunk Gaston Bachelard-ra vagy Thomas Kuhnra) széles körben elfogadottakká váltak. Ahogy Gilbert Merlio fogalmaz: „Egyre inkább tudatára ébredünk annak, hogy a tudomány csak egy adott világtapasztalat másodlagos kifejeződése.»¹⁸⁹ Spengler azonban – az általa hivatkozott Heinrich Hertz és Ernst Mach mellett minden bizonnyal Henri Poincaré nézeteire gondolva – úgy véli, erre a belátásra már a kortárs természettudósok is eljutottak. A főmű egyik figyelemreméltó helyén a fizikusok szellemi alázatát állítja követendő példaként az oksági modelljeikben vakon hívó történészek elé:

186 Spengler: *A Nyugat alkonya*, I. k. 596. o. „...so gewiß das von jeder geschichtlichen Religion gilt, so gewiß gilt es von jeder physikalischen ... Theorie.”

187 Spengler: *Urfragen*, 57. o.

188 Uo., 66–67. o.

189 Merlio: *Oswald Spengler, 190–191. o.* Az egyes korszakok tudományos szemléletét meghatározó „episztemológiai konfiguráció” vizsgálatában pedig Foucault-val rokonítja Spenglert: „L'épistémologie, c'est-à-dire la connaissance des conditions de la connaissance, devient la science majeure qui intègre l'histoire et prend la place de la philosophie. L'oeuvre de Michel Foucault illustre l'intérêt que l'on porte maintenant à l'archéologie du savoir.”

A történészeknek épp korunk legkiforrottabb és legszigorúbb tudományának, a fizikának képviselőitől kellett volna elővigyázatosságot tanulniuk. (...) A fizikus ugyanis az atomokat és elektronokat, az áramokat és erőtereket, az étert és a tömeget {– távol a laikusok és a monisták vakhitétől – *képeknek* tekinti, melyekbe (...) differenciálegyenleteinek a szemlélet számára hozzáférhetetlen számait öltözteti (...) anélkül, hogy más valóságot keresne bennük,} mint ami a konvencionális jeleket illeti meg. S tisztában van azzal, hogy (...) ezen a természettudomány számára egyedül járható úton a környező világ szimbolikus értelmezése érhető csak el, *nem több* (...). A természet képét – a szellem alkotását és képmását (...) – *megismerni* annyit tesz, mint {önmagunkat} megismerni.¹⁹⁰

Ha a természetkép szisztematikus analízisének folyamatát Spengler szétszórt megjegyzései alapján megpróbáljuk rekonstruálni, azt mondhatjuk: A szellemnek ez az önmegismerése több lépcsőfokon halad keresztül. Első állomása minden kultúrában a mítosz. „A megismerő (...) ismeretlen hatalmak nehezen leírható, idegen életét érzi maga körül. E hatások eredetét a *numinára*, a »másik«-ra vezeti vissza.”¹⁹¹ Ebből a vallásos talajból nő ki a tudomány, és látszólag racionális fogalmai egész fejlődésük során megőrzik – az adott hit alapérzületét tükröző – mitikus tartalmukat.¹⁹² „Minden tudomány valamilyen valláson, valamilyen vallás összlelki előfeltételei közepette nőtt fel, és nem más, mint ennek a tévesnek tartott, kevésbé absztrakt tanításnak az elvont kiigazítása.”¹⁹³ A tudományos kritika a világkép érzéki elemeinek fokozatos kiküszöbölését jelenti, és az anyagi valóság szerkezetének megismerhetőségébe vetett hiten keresztül végül minden kultúrában a tiszta formalizmus valamilyen változatához jut el. A természeti jelenségek közti formális viszonyok leírásával – melyet Spengler Kant transzcendentális szemléletével rokonít – a nyugati világkép önmegismerése eljutott a csúcsra: „Ahelyett, hogy a szellem a megismerttől a

190 Spengler: *A Nyugat alkonya*, I. k. 262–63. o. „Denn der Physiker betrachtet seine Atome (...) weitab vom Köhlerglauben des Laien und Monisten als *Bilder*, die er den abstrakten Beziehungen seiner Differentialgleichungen unterlegt, in die er unanschauliche Zahlen kleidet, (...) ohne in ihnen eine andre Wirklichkeit als die konventioneller Zeichen zu suchen. (...) Das Bild der Natur – Schöpfung und Abbild des Geistes, (...) – *erkennen*, bedeutet sich selbst erkennen.” Monistákon a korban népszerű Ernst Haeckel híveit kell érteni.

191 Uo., I. k. 623. o.

192 Uo., I. k. 593–595. o.

193 Uo., II. k. 26. o.

megismeréshez fordul, inkább azt kellene mondanunk: egyre inkább kikapcsolja az érzéki elemet, és végül pusztán saját formáját ragadja meg.”¹⁹⁴

Ebből viszont egy furcsa ellentmondás adódik. Főnt idéztük Spenglernek azt a kijelentését, hogy az én és a világ egymásba szövődése miatt „a gondolkodás nem képes önmagát megismerni”. Az elmondottak azonban azt sugallják, hogy minden szisztematikus kutatás végeredményben magát a gondolkodást ismeri meg. „Le akarja leplezni a titkot, a tükör mögé szeretne nézni, mely azonban csak saját gondolkodását adja vissza, az alter egót.”¹⁹⁵ A kulcsszó a saját. Amit a tudomány megismer, az nem *maga* a gondolkodás – a világgal való kapcsolatától elszakítva – hanem az én és a környezet kölcsönhatásából formálódott *sajátos* világgép absztrakt formája. Kétségtelen episztemológiai értéke ezért csak egy meghatározott lelkület kifejeződéseként van; Spengler *A Nyugat alkonyában* nem is habozik ezt kiaknázni. Az emberi létállapot, a világhoz való viszonyunk megértéséhez azonban – elvontsága és egyoldalúsága miatt – semmilyen szisztematika sem járulhat hozzá. Ez a fő hiányossága Kant transzcendentális filozófiájának is: „Azt hinni, hogy a világot megérthetjük a gondolkodásról való gondolkodás révén, elbizakodottságra vall.” „Azok az absztrakciók csak önmagukat írják le.”¹⁹⁶

A megismerési folyamat fogalmi analízise helyett Spengler a valóság szemlélését javasolja: „Két útja van a megismerésről való töprengésnek (...). Az ember vagy abból indul ki: »gondolkodom« és végül arra jut, hogy az egész világ ennek következménye; vagy a világot látva azt kérdezi magától: hogy tartozhatom én ide? Az egyik absztraktan elgondolt, a másik konkrétan szemlélt. (...) Én a szemlélésre hajlom. Goethehez, nem Kanthoz.”¹⁹⁷ Ez a szöveghely érdekes bepillantást enged a spengleri filozófia motívumaiba: a szellem struktúrájának vagy a világ lényegének megismerése helyett *A Nyugat alkonyának* szerzője az embernek a világban elfoglalt helyzetét kívánja leírni. Ez a helyzet az éberlétben közvetlenül adott valóság megfigyelésével tárható föl. Ennek a valóságnak másra vissza nem vezethető alapeleme pedig a jelenség: „A valósághoz tartozunk. A jelenség az az alak, melyben a valóság adott a számunkra...” A jelenség fogalmát Spengler goethei értelemben használja, de maga inkábbényt mond helyette.¹⁹⁸ „Amiről tudhatunk, azok pusztán tények a világ – az emberiség vagy az univerzum történetének – folyásában. Ez dolgokról, körülményekről, de

¹⁹⁴ Spengler: Urfragen, 65. o.

¹⁹⁵

¹⁹⁶ Uo., 65–66. o.

¹⁹⁷ Spengler: Urfragen, 63. o.

¹⁹⁸ Uo., 56. o.

nem okokról való tudás: *ilyen* a történelem, *ilyen* a világ. Mindez tény, nem pedig igazság.”¹⁹⁹ Az elvont igazság a szisztematikus magyarázat terméke, mely a tények mögé szeretne látni. A tények mögött azonban nincs semmi: A tények a sajátból és idegenből összeszövődő valóság végső adottságai, és így örök titkot takarnak. „Az ember a valóságos világ benyomását – a csillagos éjszakát, a naplementét, a zivatarfelhőkből lecsapó villámot – félő tisztelettel elfogadhatja, mint tényt, mely minden ízében titokzatos és az is marad, vagy megpróbálhatja megmagyarázni, vagyis szétboncolni, hogy a titoktól való félelmét legyőzze.”²⁰⁰ Míg a szisztematika darabjaira szedi a jelenséget, hogy mechanikus törvényeket állíthasson föl közöttük, a Spengler által javasolt szemléletmód – melyet fiziognómiának nevez – megőrzi a jelenség integritását, mert éppen az az alak érdekli, melyben föltűnik.²⁰¹

A Csejtej–Juhász szerzőpáros épp a jelenség és az alak ismeretelméleti szerepében fedez föl kapcsolódási pontokat Spengler és a husserli fenomenológia között. Spengler a jelenségben egyrészt „egy olyan végső adottat intuál, ami fenomenális”; a valóság végső fundamentumát nem valami esszencialitásban, hanem egy jelenszerű képződményben pillantja meg.²⁰² Másrészt úgy látják, hogy „a morphé, a tiszta alak, forma megragadására irányuló spengleri törekvés több ponton emlékeztet a husserli fenomenológia eidoszára. Amiképp Husserl a fenomenológia segítségével többek között az egyetemes eidetika megalkotására is kísérletet tesz, akképpen próbálja létrehozni Spengler a világtörténet morfológiáját.”²⁰³ A magunk részéről úgy véljük, hogy a világ és a tudat komplementaritásának husserli tézise és a jelenség ebből következő középpontba helyezése valóban igen közel áll ahhoz, amit Spengler az éberlet egységes szerkezetéről mond.²⁰⁴ Míg azonban Husserl mégiscsak kettébontja a jelenséget egy tudati aktusra és annak tárgyára, a maga eidoszához pedig a tudati aktus intencionális elemzése révén jut el, Spengler megkísérli a fenomént a maga közvetlen tárgyiságában leírni. Ennek során maga is számot vet az intencionalitás problémá-

199 Uo., 67–68. o.

200 Uo., 56. o.

201 „Die Physiognomik zeigt Gestalt, nicht Gesetz.” Uo., 62. o. Egy másik helyen saját módszerét a – tudással szembeállított – hithez hasonlítja: „Der Glaube fragt nicht nach System und Logik. (...) Glauben heißt, das Geheimnis in Gestalt lassen, nicht enträtseln wollen. Der Glaube hat Ehrfurcht, nicht Neugier.” Uo., 76. o.

202 Csejtej–Juhász: Oswald Spengler, 102–103. o.

203 Uo., 99. o.

204 Az intencionalitás husserli elemzését lásd: Edmund Husserl: *Karteziánus elmélkedések. Bevezetés a fenomenológiába*. Budapest: Atlantisz, 2000. 39–67. o.

jával – vagyis tisztában van azzal, hogy a jelenség mindig valamiként, valamilyen értelemmel fölruházva jelenik meg tudatunkban – de úgy véli, ezt az értelmet nem lehet leválasztani róla. Az egyetlen út, melyen az ember létállapota, a világban elfoglalt helyzete megvilágítható, ha a megfigyelt jelenségek sorában visszatérő, ismétlődő alakzatokat, típusokat különítünk el. Ezeket az alapvető formákat hívja Spengler – Goethe nyomán – ősjelenségeknek.

Goethe gondolatai – Nietzschéit is megelőzve – *A Nyugat alkonya* legfontosabb hivatkozási pontját képezik. Spengler több hangsúlyos helyen – mindenekelőtt a mű alcímében – utal arra a kiemelkedő szerepre, melyet a weimari mester morfológiája saját koncepciójának kialakulásában játszott.²⁰⁵ A szakirodalom, bár Goethe hatásának kizárólagosságát nem ismeri el, többnyire nem vitatja ennek a szellemi kapcsolatnak a döntő jelentőségét. Boterman például kiemeli, hogy Spengler kifejezetten a XIX. századi pozitívizmussal szemben nyúlt vissza a száz évvel korábbi romantikus tradícióhoz és Goethe tanításaihoz.²⁰⁶ Hildegard Kornhardt szerint kétségtelen intellektuális bátorságra vallott az, hogy az evolucionizmus és materializmus évtizedei után Spengler Goethét választotta szellemi vezetőjéül.²⁰⁷ Csejtei és Juhász azonban fölhívják a figyelmet arra, hogy Spengler ezen a téren meglehetősen kitaposott ösvényeken járt: Goethe fölértékelését a századforduló környékén megerősödő élet-filozófiai áramlatok hozták magukkal. A *Faust* költője iránt megélénkülő érdeklődést jelezte Dilthey 1905-ös tanulmánya (*Goethe und die dichterische Phantasie*), majd Simmel 1913-ban megjelent nagy sikerű – és Spengler által olvasott, sőt recenzeált – monográfiája is.²⁰⁸ Utóbbi az ősjelenség goethei fogalmát úgy határozza meg, mint „a természetes létezés valamely viszonyának, kombinációjának, fejlődésének legtisztább, egyáltalában vett tipikus esetét”, egy olyan konkrét alakot, melyben az adott létezés általános szabálya a szellemi szemlélés számára megnyilatkozik.²⁰⁹

Goethe az ősjelenség föltárására szolgáló morfológiai módszert elsősorban természet-

205 „Az e könyv lapjain megfogalmazott filozófiát legfőképpen Goethe bölcséletének köszönhetem – amely még ma is gyakorlatilag ismeretlen – és csak sokkal kisebb mértékben Nietzsche filozófiájának.” Spengler: *A Nyugat alkonya*, I. k. 98. o. „A módszert Goethétől vettem, Nietzschétől pedig a kérdésfelvetéseket...” Uo., I. k. 9–10. o.

206 Boterman: Oswald Spengler, 92–95. o.

207 Hildegard Kornhardt: „Goethe und Spengler”, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, Bern/München, Nr. 38 (1959–60), 152 skó. Idézi Merlio: Oswald Spengler, 157–58. o.

208 Csejtei-Juhász: Oswald Spengler, 92–94. o. – Spengler recenziója *Der Bücherwurm* című folyóirat 1913. áprilisi számában jelent meg. (Idézi Boterman: *Oswald Spengler*, 88. o.)

209 Georg Simmel: *Goethe*. Leipzig: Verlag von Klinkhardt und Biermann, 1923., 57. o., idézi Csejtei-Juhász: Oswald Spengler, 94. o.

tani vizsgálódásai során – mindenekelőtt *A növények metamorfózisáról* szóló tanulmányában – dolgozta ki.²¹⁰ Minthogy Spengler a maga részéről a kultúrákat növényekhez hasonlítja, komparatív vizsgálatukat pedig kimondottan a goethei morfológia példájára képzelel el, a szakirodalom jelentős része abban látja az átvétel lényegét, hogy Spengler Goethe „organikus” szemléletét a történelem jelenségvilágára alkalmazta.²¹¹ Ez az értelmezés már magában hordozza a naturalizmus, illetve biologizmus Spenglerrel szemben minduntalan fölhozott vádját is.²¹² A morfológia azonban egy módszer, melynek alkalmazási köre nem korlátozódik a szerves természetre: Goethe – ahogy Spengler is hangsúlyozza – a tipikus alakzatok leírására törekedett ásvány- és szintani vizsgálódásaiban éppúgy, mint epikus és drámai költészetében.²¹³ „A morfológia szót Goethe” valójában „egy olyan személet számára alkotta meg, mely a természet és a művészet, illetve a történelem »alakzatait« és »változásait« még nem választja szét, s mely megelőzi a természet-, illetve szellemtudományokra való (...) felosztást.”²¹⁴ Uwe Janensch, aki egy egész monográfiát szentelt Spengler és Goethe (illetve Nietzsche) kapcsolatának, a morfológiai szemlélet egyetemességét így fogalmazza meg: „A morfológia Goethe esetében (...) arra tesz kísérletet, hogy az embert és a világot eredendő módon és formában egységben lássa. Természetet és kultúrát (...) egységes egészben fogja össze, melynek tagolása egy egyetemes sémának engedelmeskedik.”²¹⁵ Azt, hogy a „természeti” és „lelki-szellemi” jelenségek Goethe számára még ugyanannak az univerzumnak a részét képezték, és azonos elvek alapján voltak megközelíthetők, legvilágosabban talán a *Vonzások és választások* vegytani metaforikája mutatja.

Ez pedig azt sugallja, hogy Goethe koncepciója Spengler számára sem pusztán saját

210 A tanulmány Goethe „Zur Morphologie” avagy „Bildung und Umbildung organischer Naturen” című írásának gerincét alkotja. Lásd Goethes *Naturwissenschaftliche Schriften*. Hrsg. von Rudolf Steiner. Dornach (Schweiz): Rudolf Steiner Verlag, 1975. 17–59. o.

211 Így például Boterman: Oswald Spengler, 96. o.

212 Merlio: Oswald Spengler, 158. o. Schröter határozottan megvédi Spenglert ezzel a kifogással szemben; Schröter: *Metaphysik*, 100–105. o.

213 Spengler: *A Nyugat alkonya*, I. k. 262–64. Goethe költői munkáiban a „tisza sorsot” akarta megformálni, tudományos téren pedig „a természet nagy történészeként” járt el. „Kauzalitásról sehol sem esik szó.”

214 *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Hrsg. Joachim Ritter, Karlfried Gründer. Basel, Stuttgart: Schwabe & Co Ag. Verlag. VI. k. 200. o. „Morphologie” szócikk, szerzője R. Piepmeier. Idézi Csejtei–Juhász: Oswald Spengler, 95. o.

215 Uwe Janensch: *Goethe und Nietzsche bei Spengler. Eine Untersuchung der strukturellen und konzeptionellen Grundlagen des Spenglerschen Systems*. Berlin: Wissenschaftsverlag, 2006. 190. o. Idézi Csejtei–Juhász: Oswald Spengler, 95. o.

történetszemléletének természettudományos analógiájaként, netán botanikai előképeként, hanem az egész elmélet filozófiai megalapozásaként szolgált. Ezt az értelmezést erősíti meg az is, hogy Spengler Goethét egyértelműen filozófusnak tartja, és – a kanti szisztematika afféle misztikus ellenpontjaként – a nyugati filozófiatörténet csúcsára állítja: „Goethének a nyugat-európai metafizikában elfoglalt helyét még ma is értetlenség övezi. (...) Tanait – szerencsétlen módon – nem foglalta merev rendszerbe (...). Ám Goethe mégis filozófus { } volt. S amit Platón jelentett Arisztotelész számára, {ugyanazt a helyet tölti be} ő a kanti filozófia viszonylatában...”²¹⁶ Goethe és Kant ellentétében a jelenségeket áhítattal szemlélő fiziognómia és az azokat szétboncoló szisztematika szembenállása testesül meg: „Egyesek szemlélődnek, mások pedig azt akarják, hogy mindent leigázzanak, mechanizáljanak és semlegesítsenek. Platón és Goethe alázattal viselik el a titkot, Arisztotelész és Kant viszont fel akarja tárni és meg akarja semmisíteni azt.”²¹⁷ Másként kifejezve: a kritikai filozófia fogalmi analizisével Goethe „egzakt érzéki fantáziája” áll szemben, mely „{hagyja, hogy az eleven dolog háborítatlanul hasson rá}”.²¹⁸ A szemléletben föltáruló jelenségnek ez a tisztelete a legfontosabb alapelv, melyet Spengler Goethétől átvesz. A morfológiai módszer tulajdonképpen arra irányuló kísérlet, hogy az általánost többé ne a jelenségek mögött, hanem magában a jelenségben ismerjük föl. Nézzük, hogyan alapozza meg Goethe rendszerezetlen filozófiája ezt az absztrakció nélküli általánosítást!

Figyelemreméltó, milyen kevés dolog tudta a weimari mestert úgy kihozni a sodrából, mint jelenség és lényeg megkülönböztetése. 1820-ban gúnyos hangú versben támadta Albrecht von Hallernek, a neves svájci természettudósna és költőnek nézeteit, aki úgy vélte, az emberi értelem soha nem hatolhat el a természet legbensőbb magváig; a költemény utolsó sorait Goethe hét évvel később *Ultimátum* című versében nyomatékosan megismételte:

... Ezrendszer most öntöm szavakba:

dúsan s önként árad a kincs,

a természetnek héja nincs,

se magja:

ő mindenét egyszerre adja;

inkább csak magadról ítélj,

216 Spengler: A Nyugat alkonya, I. k. 98. o. „Aber er war Philosoph. Er nimmt Kant gegenüber dieselbe Stellung ein...”

217 Uo., I. k. 210. o.

218 Uo., I. k. 172. o., „die das Lebendige unberührt auf sich wirken läßt”.

hogy mag vagy-e avagy a héj.219

Goethe határozottan elutasította azt a gondolatot, hogy a természet szétválasztható lenne egy látható felszínre és egy láthatatlan mélyrétegre.²²⁰ A mögöttes valóság tagadásában odáig ment, hogy nemcsak a természet „empirikus-mechanikus-dogmatikus kínváltását”, de még műszeres vizsgálatát is elvetette a velünk született érzékszervek és a „közönséges emberi értelem ítélőszékének” nevében.²²¹ Úgy vélte, a rejtett lényeg föltételezése a természet objektivizálásából, vagyis abból a törekvésből ered, hogy a természetet mint az embertől független, magánvaló dolgot ismerjék meg. Az ember és a természet azonban ugyanannak az egységes valóságnak a része.²²² Ez a valóság pedig – melynek szétszakíthatatlan egysége a spengleri éberlét szerkezetét előlegezi meg – a holisztikus személet számára hozzáférhető. A goethei morfológia „azon a meggyőződésen nyugszik, hogy mindannak, ami csak létezik, sejtetnie kell és meg kell mutatnia magát, mégpedig a legelső fizikai és kémiai elemektől kedve egészen az ember szellemi megnyilvánulásaiig”.²²³ Goethe tagad bármiféle törést, különösen a modern természettudományok értelmében vett törést aközött, hogy mi a természet, és hogy milyen jeleket ad magáról. Annak, ami a mélyben van, a felszínen is meg kell mutatkoznia.²²⁴ Ez nem a felszíni egyediség kizárólagos elismerését vagy az általánossal való azonosítását jelenti, hanem azt, hogy a mélyben meghúzódó általános az egyediben annak szétboncolása vagy desztillálása nélkül is megpillantható. „Az általános és a különös egybeesik: a különös nem más, mint a különböző föltételek között megjelenő általános.”²²⁵

Az egyedi és az általános közti hidat Goethénél az alak képezi. Az alakban, melyet a

219 J. W. Goethe: „Csakugyan (A fizikusnak)”, in: Goethe: *Versek*, 263. o. (Eörsi István fordítása.)

220 Jacques Bouveresse: „Anthropologie et culture: Sur une dette possible de Wittgenstein envers Goethe et Spengler.” In: *Taula, quaderns de pensament*, Nr. 29-30 (1998), 27–42. o., itt 27–28. o.

221 „Die Phänomene müssen ein für allemal aus der düstern empirisch-mechanisch-dogmatischen Marterkammer vor die Jury des gemeinen Menschenverstandes gebracht werden.” J. W. Goethe: „Maximen und Reflexionen”, in: *Berliner Ausgabe*. Band 18. *Kunsttheoretische Schriften und Übersetzungen*. Berlin: Aufbau Verlag, 1973. 541. o. Lásd még uo., 588. o. Idézi Bouveresse i. m., 28. o.

222 Ralf Schauerhammer: „Goethes Naturforschung. Natur und Kunst, sie scheinen sich zu fliehen...”, in: *Fusion*, 1999/3. <http://www.solidaritaet.com/fusion/1999/3/goethe.htm>

223 Goethe: *Schriften zur Naturwissenschaft*. Hrsg. Von Michael Böhler. Stuttgart: Reclam, 1982., 45. o., idézi Bouveresse i. m. 28. o.

224 Bouveresse i. m. 28. o.

225 Goethe: *Maximen und Reflexionen*, in: i. k. 566. o.

jelenség közvetlenül magán hordoz, ugyanakkor láthatóvá válik az eszmei.²²⁶ Ebben az értelemben eszme és valóság szintézisét jelenti.²²⁷ Az alak, melyet Goethe „egy valóságos lény létezésének komplexumaként”²²⁸ határoz meg, ezért a morfológia tulajdonképpeni tárgya. Míg a törvényhez a jelenség analízise, az ideához pedig absztrakt kiüresítése vezet, az alakban tükröződő általános csak a jelenség egészét átfogó tekintet számára tárul föl. Ebből következik, hogy a morfológia számára – mely „nem megmagyarázni, csak leírni akar”²²⁹ – a holisztikus szemlélet képezi a legfőbb módszertani imperativuszt. „Valamennyi kor tudós embereiben olyan készlettel jelentkezett, hogy az eleven képződményeket mint olyanokat ismerjék meg, azok külső, látható, megragadható részeit összefüggéseikben fogják föl, azokat a belső jelzéseinek tekintsék, s ily módon az egészet valamennyire szemléletileg uralják.”²³⁰

A jelenség külső karakterjegyei ebben a megközelítésben úgy tekintendők, mint a belső formaeszme kifejeződései:

Az eleven létezők mindegyike sokaság, nem pedig egyediség; még amennyiben individuumként jelenik is meg előttünk, eleven, önálló lények összessége marad, melyek eszméjük és alkatuk szerint azonosak. (...) Vegyünk például egy szem babot, (...) fölnyitása után mindjárt megtaláljuk a két sziklevelet, (...) két igazi, csak épp megduzzadt (...) levelet, melyek a levegőn és a napon kiszáradnak. Fölfedezzük továbbá a rügyecskét, melyet szintén két (...) továbbfejlődésre képes levél alkot. (...) Ily módon már az egyszerűnek tűnő magban is több egyediség összességét pillantjuk meg, melyeket eszmeileg egymással azonosnak, megjelenésben hasonlóknak nevezhetünk. Hogy mármost ami eszmeileg azonos, az a tapasztalatban azonosként vagy hasonlóként, vagy éppen teljesen másként és különbözőként tűnhet elő, abban áll tulajdonképpen a természet mozgalmas elevenisége...²³¹

Az eszme Goethe szerint éppen a jelenség folyamatos alakváltozásaiban bomlik ki; erre utal a Spengler által sokat idézett kifejezés: „megformált alak, mely elevenen fejlődik”.²³² Goethe

226 Csejtej – Juhász: *Oswald Spengler*, 94–96. o.

227 Felken: *Oswald Spengler*, 53. o.

228 Goethe: *Zur Morphologie*, in: i. k. 8. o.

229 Goethe: *Schriften zur Naturwissenschaft*, 56. o.

230 Goethe: *Zur Morphologie*, 7–8. o.

231 Goethe: *Zur Morphologie*, 9–10. o.

232 „Geprägte Form, die lebend sich entwickelt.” Eredetileg az *Orfikus ősigékből*. Goethe: *Berliner Ausgabe*, 1.

botanikai vizsgálatainak középpontjába például azt a „titokzatos rokonságot” állítja, mely „az egymás után és egyszersmind egymásból kifejlődő különféle külső növényi részek között” fönnáll. „A hatást, melynek révén egy és ugyanaz a szerv különbözőképp elváltozva mutatkozik, a növények metamorfózisának hívják.”²³³ Ha elvonultatjuk magunk előtt a növény életciklusának egymásba átalakuló képződményeit, a változások sorában valami állandót pillanthatunk meg: ez az alak a növény tulajdonképpeni eszméje.

Az intellektuális szemlélet azonban ennél is mélyebbre képes hatolni: az egyes növények eszméjében fölfedezheti az ősnövény típusát, mely minden növényi létezés eredendő formájául szolgál.²³⁴ Az ősnövény eszméje a goethei tipizálás egyik szélső alakzata: jelenségek egy csoportjának legáltalánosabb formája, mely a szemlélet számára még hozzáférhető. Az ilyen végső formákat – melyeknek további példái a „gerinces állattípus”, illetve a fény és a sötétség találkozása a Színtanban – Goethe ősjelenségeknek nevezi.²³⁵ Ismeretelméleti jelentőségüket elvi érveléssel rögzíti egy Eckermannal folytatott beszélgetésben: „»A legmagasabb szint, ahová az ember eljuthat, a csodálkozás, s ha az ősjelenség valakit csodálkozásra készítet, akkor legyen elégedett; ennél magasabb nem juthat neki osztályrészül, s valami továbbit nem szabad keresnie mögötte: itt a határ.«”²³⁶

Spengler, aki ezeket a sorokat maga is idézi,²³⁷ meglehetősen híven alkalmazza a goethei morfológiát az emberi történelem jelenségvilágára. Törvények föllállítása helyett ő is az alakok szemléletét részesíti előnyben.²³⁸ Ennek megfelelően a történelem kaotikus áradatában mindenekelőtt formákat igyekszik megragadni, hogy azoknak az intellektuális szemléletben való elmélyítésével föltárja „a történelmi formavilág végső elemeit”. Ahogy írja: „A világtörténelem képe (...) először is úgy jelenik meg előttünk, mint megszámlálhatatlanul sok alakzat sorozata, egy végtelen gazdagságban felbukkanó és tovatűnő, kiemelkedő, majd újból elenyésző, ezernyi színben és fényben ragyogó kusza összevisszaság (...). A dolgok lényegébe mélyebben beható pillantás azonban e szeszélyes kavargásból tiszta formákat

k. 549. o. Spengler az egész szakaszt idézi *A Nyugat alkonya* első kötetében, 264. o.

233 Goethe: *Zur Morphologie*, 20. o.

234 Csejtej – Juhász: *Oswald Spengler*, 96–97. o.

235 Simmel: *Goethe*, 56. o.

236 J. W. Goethe: *Gespräche 1765–1832*. Hrsg. Woldemar von Biedermann. Leipzig: Biedermann, 1889–1896. VII. k. 21. o.

237 Spengler: *A Nyugat alkonya*, I. k. 185. o.

238 Spengler: *A Nyugat alkonya*, I. k. 180. o.

különít el...”²³⁹ A történelem legmagasabb rendű alakzatainak a kultúrákat tekinti, melyeket egységes egészként szemlél, hogy kihámozhassa belőlük a valamennyi képződményük alapjául szolgáló eredendő formaeszmét. „Amikor egy növény habitusáról beszélünk, akkor {ezen külső megjelenésének csak rá jellemző módját, szemünk fényvilágában való föltűnésének jellegét (...) értjük,} melynek révén minden ízében (...) különbözik az összes többi fajta példányaitól. Én ezt a fiziognómia számára oly fontos fogalmat a történelem nagy organizmusaira alkalmazom, s ennek alapján beszélek az indiai, egyiptomi s antik kultúra, történelem vagy szellemiség habitusáról.”²⁴⁰ A kultúra valamennyi jelenségében kifejeződő alapeszme nem más, mint egy ősforma: a kultúra sajátos térszemléletének szimbóluma. Az apollóni kultúra ősszimbóluma a minden oldalról lehatárolt test, a mágiikus a zárt barlang, melybe beszűrődik a fény, a faustié pedig a végtelen tér. Ezek azok az állandó formák, melyeket az intellektuális szemlélet az adott kultúra külsődleges változásainak mélyén megpillant. Ez azonban még nem a tipizálás legszélső határa: ugyanis „ha e kultúrák formáit (...) felsorakoztatjuk a szellem előtt, akkor annak is sikerülnie kell, hogy rábukkanjunk a kultúra mindennemű zavaró és jelentéktelen körülménytől mentes ősformájára, amely – mint formaeszmény – az összes *egyedi* kultúra alapját képezi”. Mindez pedig azt jelenti, hogy Spengler számára „a kultúra minden elmúlt és jövőbeni világtörténelem ősjelensége”.²⁴¹ Ez tehát az a legvégső jelenség, melynek a maga megbonthatatlan egységében való leírására – és semmiképp sem szisztematikus magyarázatára – a spengleri morfológia vállalkozik.

3. A világ mint létrejövés

Az előző fejezetben az ősjelenséget mint a spengleri episztemológia kulcsfogalmát, mint a sajátból és idegenből kibogozhatatlanul összeszövődő emberi világtapasztalat legvégső adottságát ismertük meg. Az ősjelenség azonban – mind Goethe, mind Spengler számára – egyben metafizikai fogalom is. Ez bizonyos értelemben törvényszerű. Emlékezzünk csak arra, amit Spengler és Husserl viszonyáról mondtunk: Spengler tagadja, hogy egy tudati aktus intencionális tartalmát el lehetne választani annak tárgyától. Ez viszont azzal jár, hogy a fiziognómiai szemlélet számára föltáruuló ősjelenségbe a szemlélő intenciója is beleolvad.

239 Spengler: *A Nyugat alkonya*, I. k. 183. o.

240 Spengler: *A Nyugat alkonya*, I. k. 190–91. o., „und meint damit die ihr allein eignende Art der äußern Erscheinung, den Charakter (...) ihres Hervortretens in die Lichtwelt unsrer Augen”.

241 Spengler: *A Nyugat alkonya*, I. k. 184–85. o.

Mint minden más dolog, az ősjelenség is valamilyen jelentéssel fölruházva, *mint* valami tűnik föl az éberlétben. Minthogy pedig minden ősjelenség valamilyen végső titkot takar, a neki tulajdonított jelentés csak valamilyen metafizikai értelmezés lehet. Más szavakkal: Spengler az ősjelenségekhez nem elfogulatlanul, „objektívan” közelít – ennek lehetőségét nem is ismeri el –, hanem határozott és korántsem magától értetődő ontológiai jelleggel ruhazza föl őket. Az ősjelenség értelmezése egy általános metafizikai nézőpont fölvetelét jelenti: egy olyan vitában való – inkább implicit – állásfoglalást, mely a filozófia kezdetei óta jelen van: hogy tudniillik a világ lényege valamilyen állandó szubsztancia – vagy örök mozgás és változás.

A kérdést – ahogy azt a metamorfózis eszméjének központi jelentősége mutatja – már Goethe is a változás javára döntötte el: „Ha azonban az alakokat, különösen az organikusakat, szemügyre vesszük, azt találjuk, hogy egyetlen megállapodott, egyetlen nyugalomban lévő, egyetlen befejezett sem fordul elő, hanem éppenséggel minden állandó mozgásban van.”²⁴² Ettől azonban még a jelenség változásaiból kihámozott formaeszmé elvileg lehetne valami megragadható és szubsztanciális is. Spengler ezen a ponton egyértelműbb: Közvetlenül azután, hogy az ősjelenséget – Goethére hivatkozva – az emberi megismerés legvégső határának minősítette, vállalkozik annak definiálására is: „Ősjelenségnek azt nevezzük, melyben a *létrejövés* eszméje a maga tisztaságában tárul szemünk elé.”²⁴³ Amit tehát az intellektuális szemlélet a jelenségvilág mélyén megpillant, az létrejövés és változás – nem pedig lét és dolog.

A meggyőződés, hogy a valóság legvégső alapelemét nem egy önmagával azonos szubsztancia, hanem valami szüntelen mozgásban és változásban lévő alkotja, végigkíséri a spengleri életművet. A gondolat eredete meglehetősen biztonsággal rekonstruálható. Bár a létrejövésnek a lét fölötti primátusa *A Nyugat alkonya* szellemi talaját képező német historizmus hegeli megalapozásában is kulcsszerepet játszott, Spengler elsődleges forrását a gondolat első klasszikus megfogalmazója, Hérakleitos jelentette. Az, hogy a görög bölcselő a világ lényegét a szakadatlan keletkezésben látta, Spengler Hérakleitos-interpretációjának központi tézisének képezi.

Spengler szerint Hérakleitos híres mondása, a *panta rhei* világszemléletének alapeszméjét teljes mértékben magában foglalja. A gondolat azonban elsősorban nem a látható világ változásaira, hanem a kozmosz lényegét alkotó örök mozgásra vonatkozik. Ez a különbségtétel álláspontom szerint Spenglerre is alkalmazható: Bár történetfilozófiájának

242 Goethe: *Zur Morphologie*, 8. o.

243 Spengler: *A Nyugat alkonya*, I. k. 185. o. Kiemelés tőlem.

középpontjában látszólag minden jelenség mulandóságának tézise áll, a létrejövés fogalma valójában mélyebben ragadja meg a világot. Ezért szűri ki – Goethével együtt – az ősjelenséget a vizsgált fenomén egymást követő állapotainak különbözőségéből. A kérdés – akárcsak Hérakleitos esetében – az, mit pillant meg a változások mélyén. „Ha a természeti folyamatot legalapvetőbb elemeire kívánjuk visszavezetni – írja disszertációjában Spengler –,

akkor a változás fogalma még sokféle felfogást megenged. Föltételezhetünk egy szubsztráumot, melynek egyedüli meghatározottsága az állandóság, és ebben az esetben a változás úgy fog megjelenni, mint az a *mód*, ahogy az állandó az egyes pillanatokban létezik. (...) Az egyszerű és szemléletes elképzelés végett a szubsztrátum említett tulajdonságához általában a térkitöltést, áthatolhatatlanságot és minőségi meghatározottságot is hozzáfűzik, és így kapják a (*testileg* elgondolt) *anyag* fogalmát, melynek változását már csak térbeliként lehet elképzelni. Az anyagi részecskék eltolódásának ez a demokritosi fogalma, mely az újabb természettudománynak is része, *nem* az, amit a hérakleitosi *panta rhei* kifejez.

A szubsztancia anyagi felfogásával a nyugati gondolkodásban a transzcendentálfilozófiai hagyomány áll szemben: „Miután (...) a 18. század kritikai filozófusai a dolgokat összerendezett érzetkomplexumoknak nyilvánították, és ezzel (...) a magánvaló dolog megragadásáról kimutatták, hogy az lehetetlen és hibás, a szubsztanciát nem lehetett többé anyagként fölfogni.” Ez azonban magát a szubsztanciafogalmat mint olyan entitást, mely a változásokat hordozza, nem érintette.²⁴⁴

Hasonló fejlődés ment végbe az antik bölcséletben: A dolgok „eredetét”, az *archét* először anyagként gondolták el. Thalés és Anaximenés szerint a világ sokfélesége a kezdetben jelenlévő őanyag immanens módosulásainak révén keletkezett. „Anaximandros jelentősége abban van, hogy ennek az anyagnak a meghatározásából az érzéki minőségeket kikapcsolta. Az apeiron – archéként elgondolva – az észlelés számára teljesen hozzáférhetetlen valami, melynek az érzékekre való különös ráhatása hozza csak létre a minőségeket és így a dolgokat.” Az érzékletek háttérében azonban továbbra is föltételeződik egy szubsztancia. Minthogy az antik gondolkodástól az egymásra ható különböző entitások – mint szellem és anyag, erő és tömeg – elképzelése távol állt, és csak egyféle *archét* fogadott el, az immanens változást tagadó eleaták monizmusa szükségszerűen vezetett a teret kitöltő egyetlen és

²⁴⁴ Spengler: *Heraklit*, 13–15. o.

oszthatatlan szubsztancia föltételezéséhez. Ugyanez megfordítva is igaz: az eleatákkal szemben a változás mindenekfölöttiségét hangoztató Hérakleitos ezáltal szükségszerűen a szubsztanciát mint olyan tagadta (nem pedig pusztán relativizálta): „Minthogy a görög gondolkodás a mozgató és a mozgatott [szubsztancia] elválasztását nem ismeri, és Hérakleitos a világtörténetiség egységét kifejezetten hangsúlyozza (...), így egy tiszta, átfogó, véget nem érő »létrejövés« föltevése, melyet az eleaták tagadnak, a szubsztanciafogalmat minden értelemben kizárja.”²⁴⁵ Az egységes és változatlan léttel szemben Hérakleitos a mozgásban, a keletkezésben, a tiszta létrejövésben ragadja meg a kozmosz lényegét: ez legjobban talán szemben álló és kioltódást kereső feszültségek szüntelen hullámmásaként írható le.²⁴⁶ „Nem arról van szó, hogy úgymond »minden áramlásban van« – ez a »minden« még mindig egyfajta lét volna –, hanem arról, hogy a jelenségek háttérére kizárólag tiszta hatásként, ha úgy tetszik, feszültségek összességéként gondolandó el.”²⁴⁷

Spengler szerint Hérakleitos filozófiája azt bizonyítja, hogy a világ változásait le lehet írni egy azokat hordozó állandó szubsztancia föltételezése nélkül is: „Lehetséges a szubsztrátum fogalmát, jelentse az akár a jelenségek változásai mögött meghúzódó állandót (...), akár a tulajdonképpeni anyagot, teljes egészében elhagyni, miáltal a változás (létrejövés, áramlás) fogalma új és gazdagabb tartalmat nyer.”²⁴⁸ Ezzel párhuzamosan arra a kérdésre, hogy Spengler maga mit lát meg a jelenségvilág átalakulásainak mélyén, szintén azt a választ adhatjuk: nem egy – akár anyagi, akár más értelemben fölfogott – szubsztanciát, hanem tiszta létrejövést. Ez abból válik teljesen világossá, hogy mindannak, amit ősjelenségnek nyilvánít, tagadja a szubsztancialitását. Az ősjelenségként meghatározott organikus életet az *Urfragen* elején a hérakleitosi értelemben vett tűzhöz hasonlítja, mely „tiszta változás, nem »dolog«”.²⁴⁹ „Az élet – a szisztematikusok kimondatlan előföltevéseivel szemben – *nem* lét, hanem hatás (...), nem dolog, hanem folyamat.” Ez elmondható nemcsak az egyén, hanem a család, a nemzetség, a törzs életéről, sőt egy még átfogóbb organizmusról, a szintén ősjelenségnek minősített kultúráról is: „A művészet, vallás ugyancsak nem valami, hanem egy történet.”²⁵⁰ Vagy még egyértelműbben a *Frühzeit der Weltgeschichte*-ben: „A kultúra nem

245 Uo., 16–17. o.

246 Uo., 17–20. o.

247 Spengler: *Heraklit*, 20. o.

248 Uo., 14. o.

249 Spengler: *Urfragen*, 1., 7. o.

250 Uo., 26–27. o.

olyasmi, ami *van*, hanem ami *történik*, végbemegy az emberekben és az emberek által...”²⁵¹

A szemünk előtt föltáruló valóság azonban nem ősjelenségekből áll. A világ mint tiszta létrejövés csak az intellektuális szemlélet számára hozzáférhető, míg a felszínhez, az eredendő világtapasztalathoz a dolgok bizonyos állandósága is hozzátartozik. Ez fölveti azt a kérdést, milyen viszonyban áll a létrejövés spengleri fogalma a változatlanságot jelképező létével; ennek az ellentétnek a tisztázása Manfred Schröter szerint minden valódi metafizika elsőrendű feladata. A két fogalom „kölcsonös összekapcsolódása – írja – annyira szoros, hogy az ellentétpár bármelyike – a metafizikai gondolkodó típusától és alkatától függően – csak akkor nyilvánítható a föltétlen és abszolút értelem megtestesítőjévé, ha a mindenkori másik oldal ugyanakkor a föltételesnek és magyarázatra szorulónak a teljes érvényű hordozójaként jelenik meg.” Schröter Nietzschét hozza föl annak a filozófusnak a példájaként, aki a létrejövés abszolút elsőbbségéből kiindulva a lét értelmét is meg tudta világítani. Egyik hátrahagyott följegyzésében Nietzsche valóban úgy vélte, hogy az örök visszatérés gondolata ezt a végső egységet ragadja meg: „Abban, hogy minden visszatér, a létrejövés világa a lehető legközelebb kerül a létehez: Az áttekintés csúcsa.”²⁵² Más kérdés, megérdemli-e ez a szurreális kompozíció, hogy ilyen magasra értékeljük. Schröter mindenesetre saját megoldási kísérletét is előadja: Eszerint a létezés nem a pusztán létrejövésben, hanem keletkezés és elenyésztés egységében áll. Az élet visszafordíthatatlan folyamatában, „mely keletkezve fölemelkedik, és elenyészve lesüllyed”, egybeolvadnak az élet és a halál – gyakran szembeállított – aspektusai. Ez az összeolvadás, melynek értelme „az érés szent törvényében” fogalmazódik meg, „föltárja a lét szilárd talapzatát a létrejövés áradatának közepén”.²⁵³

Spengler itt is Hérakleitost követi. A görög bölcselő fontos gondolatának tartja, hogy az örök létrejövés a természet látható jelenségeit is meghatározza: „Hérakleitos úgy vélte, hogy a természet lényegében ennek a változásnak a hatása alatt áll, mely ugyancsak teljes és általános...” A változás ritmusa ott lüktet a látszólagos nyugalmi állapotok mélyén is; Spengler szerint erre utal az a töredék, hogy „a láthatatlan illeszkedés a láthatónál erősebb”.²⁵⁴ A létrejövés alapelvének ezzel az egyetemes érvényességével nem fér meg semmilyen átfogó keret föltételezése, melybe a változások illeszkednének. Spengler számára ebből a szempontból két Hérakleitos-hasonlat meghatározó: Az egyik a világ mint tűz: „Ezt a kozmoszt, amely ugyanaz mindenkinek, sem isten, sem ember nem alkotta, hanem volt mindig és van és

251 Spengler: *Frühzeit der Weltgeschichte*, 27. o.

252 Schröter: *Metaphysik des Untergangs*, 190–91. o.

253 Uo., 191–92. o.

254 DK B54, ἀρμονία ἀφανῆς φανεροῦς κρείττων.

lesz örökké élő tűz, amely fellobban mértékre és kialszik mértékre.”²⁵⁵ Disszertációjában Spengler a töredéket úgy magyarázza, hogy Hérakleitos „a világ folyását» örökké egyformának látja, kezdet és vég nélkül”.²⁵⁶ Figyelemreméltó, hogy Spengler később ezt a fragmentumot szánta mottóul az *Urfragen* elé, melyben az életet – és tágabb értelemben az egész kozmoszt – maga is a lánghoz hasonlította. Ezt tekintetbe véve az alábbi részlet a hérakleitosi töredék parafrázisának tekinthető: „Az élet láng (...). A fenséges színjáték – Isten alkotása – örök elmúlás és keletkezés mint egység; csak az életerő örök, a nagy titok, mely ott lüktet mindenben, amit világnak hívunk...”²⁵⁷

A másik fontos hasonlat a világ mint folyam: „nem lehet kétszer ugyanabba a folyóba lépni, sem pedig egy mulandó anyagot kétszer érinteni az állapotát tekintve”.²⁵⁸ A töredék értelmezéséről Spengler a következőket írja:

Ez a gondolat – a Hérakleitos iránti általános beállítódásnak megfelelően – egy moralizáló, a kézenfekvő értelmet teljesen elhomályosító interpretáción ment át. [Egy kommentátor] úgy magyarázza, hogy »a világon semmi sem kerülheti ki a végső elmúlást«, [egy másik] pedig azt a verset állítja párba vele, hogy „minden születő: elpusztulást érdemelő”²⁵⁹ (...). Ezzel azonban épp az eszme legmélyebb tartalmát tévesztik szem elől. Hérakleitos szembe kíván szegülni a lét teleologikus fölfogásával. (...) A jelenségek változása mindig ugyanaz, mindig ismétlődő (...). Merőben hiányzik itt bármilyen fejlődésgondolat (...), ahogy az oksági elvre való hivatkozás is. Semmi sem fejezi ki jobban ezt az elképzelést, mint az a kép, melyet Hérakleitos maga választott:

255 DK B30, κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἀπάντων, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ ἀείζων, ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα, idézi Spengler: Heraklit, 26. o.

256 Spengler: *Heraklit*, 26. o.

257 Spengler: *Urfragen*, 7. o.

258 DK B91., ποταμῶ γὰρ οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι δις τῷ αὐτῷ καθ' Ἡράκλειτον οὐδὲ θνητῆς οὐσίας δις ἄψασθαι κατὰ ἕξι, idézi Spengler: Heraklit, 25. o.

259 Az idézet a *Faust*ból, Mephistopheles önjellemzéséből való. J. W. Goethe: *Faust*. Budapest: Európa Könyvkiadó, 2004., 53. o. (Jékely Zoltán fordítása.) Az eredetiben: „alles, was entsteht, ist wert, daß es zugrunde geht”. – Egy magyar Hérakleitos-komentátor ugyanannak a gondolatnak a kifejezésére talán Balassit idézte volna: „Idővel paloták, házak, erős várak, városok elromolnak, Nagy erő, vastagság, sok kincs, nagy gazdagság idővel mind elmúlnak, Tavasz szép rózsák, liliom, violák idővel mind elhullnak... Istentől mindenben adatott idővel változás s bizonyos vég...” Balassi Bálint *Az ő szerelmének örök és maradandó voltáról*.

[más és más vizek folynak azokra, akik ugyanazokba a folyókba lépnek].²⁶⁰ A világ folyása úgy tűnik föl előttünk, mintha egy folyó partján állnánk; szünet nélkül árad tova, mindig egyformán, kezdet és vég nélkül, ok és cél nélkül. A kozmoszban zajló történet csak jellege szerint ragadhatjuk meg, nem láthatjuk át az egészet mint eseményt.²⁶¹

Valójában ez a belátás húzódik meg annak a spengleri gondolatnak a mélyén, hogy a történelem egésze szüntelen föl-alá hullámzás, melyben hiába keresünk bármilyen átfogó struktúrát. A valódi értelmet hordozó organizmusok ebből az örökké egyforma áramlásból emelkednek ki. A folyóhasonlat pontosan ebben az összefüggésben bukkan föl *A Nyugat alkonyában*:

Emberi lények áttekinthetetlen sokasága, parttalan áradat, amely a sötét múlt öléből születik, ott ahol a rendszerező időérzékünk csődöt mond (...); egy éppoly sötét és időtlen jövőbe belevesző áradat – íme, ez az emberi történelem fausti képének alapzata. Számptalan nemzedék monoton hullámverése mozgatja a tágas felszínt. Ragyogó csíkok áradnak szét; villódzó fények táncolnak, húznak el fölöttük, elhomályosítják és zavarossá teszik a tiszta tükörképet, átalakulnak, felvillannak és semmivé foszlanak. Nemzetiségeknek, törzseknek, népeknek, {rasszoknak} nevezzük őket; {ezek fogják össze a nemzedékeknek egy sorát a történelmi felszín egy korlátozott körén belül}. Ha kialszik bennük a formálóerő (...), akkor a fiziognómiai, nyelvi s szellemi jegyek is kihunynak, s a jelenség ismét a nemzedékek káoszában oldódik fel.²⁶²

Spengler nemcsak a történelemre alkalmazza, hanem a természet esetében is érvényben tartja az örök létrejövés héraikleitosi fölfogását: „A valóságban minden áramlik, (...) nyugvópont nélkül.”²⁶³

A világban tapasztalható állandósággal és változatlansággal azonban Spenglernek is számot kellett vetnie. Erre szolgál a *létrejött* fogalma, melyet kifejezetten a lét hagyományos kategóriája helyett vezet be:

260 DK B12, ποταμοῖσι τοῖσιν αὐτοῖσιν ἐμβαίνουσιν ἕτερα καὶ ἕτερα ὕδατα ἐπιρρεῖ, Spenglernél görögül.

261 Spengler: *Heraklit*, 25-26. o.

262 Spengler: *A Nyugat alkonya*, I. k. 186. o., „Sie fassen eine Reihe von Generationen in einem beschränkten Kreise der historischen Oberfläche zusammen.”

263 Spengler: *Urfragen*, 115. o.

Úgy tűnik, hogy a lét és a létrejövés közötti különbségtevés, ami széles körben elterjedt, (...) nem alkalmas arra, hogy valóban kifejezze {annak az ellentétnek a lényegét, melyre céloz}. Egy végtelen létrejövés (...) állapotként is felfogható, így a léthez rendelhető; példaként szolgálhat erre (...) a mozgásállapot fizikai fogalma (...). Megkülönböztethető viszont – Goethével szólva – a *létrejövés* és a *létrejött*, mint végső elemei annak, ami az éberlétben és az éberléttel (...) egyenesen adott. {Ha kételkedünk is abban, hogy az »emberi« legvégső alapjai absztrakt fogalomképzés útján megközelíthetők, az az igen világos és határozott *érzés* mindenesetre, melyből ez} az éberlét legkülső határait érintő, alapvető ellentét ered, az a legeredendőbb valami, ameddig az ember egyáltalán eljutni képes.²⁶⁴

A terminológiai váltás mögött két indok sejthető. Az egyik az, hogy a változás ontológiai elsődlegessége és az állandóságnak ehhez képest föltételes volta világos legyen. Ahogy Spengler siet leszögezni: „szükségképpen (...) mindig egy létrejövés szolgál a létrejött alapjául, és nem fordítva”.²⁶⁵ A két kategória közötti viszony semmiképp sem harmonikus. Schröter legfőbb kifogása Spengler ellen épp az, hogy koncepciója nem képes a létrejövést és a létet egymásban megragadni.²⁶⁶ Kétségtelen, hogy a valóság Spengler fölfogása szerint nincs alávetve „az érés szent törvényének”: keletkezés és elenyészés egysége helyett örök létrejövést jelent, mellyel saját eredménye nem kerek egészet alkot, hanem mint elidegenült létező áll szemben. „Minden létrejövés valaminek a létrejöttére irányul, amivel *véget* is *ér* (...). Itt a gyökere annak az örök szorongásnak, melyet a megmásíthatatlan, a véghezvitt, a végérvényes s a mulandó, maga a világ mint megvalósított kelt bennünk...”²⁶⁷ A létrejövés spengleri fogalma a bergsoni értelemben vett „teremtő fejlődésre” emlékeztet, míg a létrejött – „{mint valami megmerevedett az elevenel szemben}” – ennek csak dologiasult végterméke.²⁶⁸ A folytonos változás tehát valódi világalkotó erőt képez; az állandóság és

264 Spengler: *A Nyugat alkonya*, I. k. 101. o., „das Wesentliche des mit ihm bezweckten Gegensatzes wirklich zu treffen”, „Jedenfalls ist, wenn man an der Möglichkeit zweifelt, durch abstrakte Begriffsbildungen den letzten Gründen des Menschlichen nahe zu kommen, das sehr klare und bestimmte *Gefühl*, aus welchem dieser fundamentale, die äußersten Grenzen des Wachseins berührende Gegensatz hervorgeht...”

265 Uo.

266 Schröter: *Metaphysik des Untergangs*, 193. o.

267 Spengler: *A Nyugat alkonya*, I. k., 145–46. o.

268 Uo., I. k. 168. o., „Das Geschehene, als nunmehr Gewordnes dem Werden, als Erstarrtes dem Lebendigen entgegengesetzt, gehört unwiderruflich der Vergangenheit an.”

változatlanság pedig csupán az a holt struktúra, melyet ez az erő maga után hagy. A létrejövés és az élet rokonságának megfelel „a létrejött (...) mély kapcsolata a halállal”.²⁶⁹ Schröter szavai szerint a létrejött úgy jelenik meg Spenglernél, „mint a merev, kiterjedéssé vált szükségyszerűség, okság és lefutott múlt, vagyis pontosan úgy, ahogy egyébként az ingatag létrejövésnek (...) a létben meghaladandó negatív oldala szokott”.²⁷⁰

Az új terminológia bevezetésének másik indoka minden bizonnyal az, hogy az ellentétet – a lét és a létrejövés absztrakt fogalmai helyett – a közvetlen világtapasztalatban horgonyozza le. Az, hogy a két kategória az éberlét struktúráján belülről határozódik meg, az alábbi idézetből is kitűnik: „A létrejövést és a létrejöttet úgy jellemezhetjük, mint azon formát, melyben az élet ténye és eredménye az éberlét számára jelenvaló.”²⁷¹ Az argumentáció azonban filozófiailag inkább fordított irányban működik: Ahelyett, hogy a létrejövés immanens definícióját adná, az éberlét fenomenológiai egységét transzcendálja. Ez teljesen világossá válik abból a leírásból, melyben Spengler az éberlét két alapelemének: a léleknek és a világnak a kapcsolatát az egyikből a másikba „végbemenő” változásként értelmezi: „A »lélek« az, ami majd végbemegy, a »világ« a végbement, az »élet« pedig maga a végbemenés.” Ezáltal „az *élet* szó egészen meghatározott, a létrejövésével közeli rokonságban álló értelmet kap”.²⁷² Ezt a gondolati csavart egyértelműen úgy értékelhetjük, mint amely az éberlét – ismeretelméletileg meghaladhatatlannak tartott – szerkezetét az élet fogalmának közvetítésével beilleszti a létrejövés metafizikájába.

Az élet szerepe a gondolatmenetben azért jelentős, mert – mint emlékezhetünk –, a kozmikus létezés áradatában az élet reprezentálja mindazt, aminek tendenciája, törekvése, iránya van. „Mindaz, ami eleven – írja Spengler –, »élettel«, irányulással, ösztönökkel, akarással s (...) *mozgékonyssággal* rendelkezik...” Az éberlét szerkezetében ez az irány mint a lélek megvalósulási törekvése jelenik meg, melyet legsajátabb, legszemélyesebb tulajdonunknak érzünk, s melynek rejtélyét az idő szóval próbáljuk kifejezni.²⁷³ „Az idő” azonban „csupán egy fogalom. A megélt, a saját életben megélt: a titokzatos honnan és hová. (...) Jövő, tendencia, irány ugyanaz: a bizonytalan. Múlt, emlékezet, tapasztalat szintén ugyanaz: a bizonyos és visszafordíthatatlan.”²⁷⁴ Az élet irányított volta tehát azt jelenti, hogy

269 Uo., I. k. 103. o.

270 Schröter: *Metaphysik des Untergangs*, 190. o.

271 Spengler: *A Nyugat alkonya*, I. k. 103. o.

272 Uo.

273 Uo., I. k. 206. o.

274 Spengler: *Urfragen*, 108. o.

a mozgékonyból és változékonyból visszafordíthatatlanul a merev és megmásíthatatlan felé tart. Az éberlét másik oldala, a megvalósult világ így válik a létrejött birodalmává. Ezzel pedig elérkeztünk a spengleri érvelés kulcsfontosságú momentumához: Az éberlét ugyanis a vele szemben álló idegen világot a kiterjedtség módusában érzékeli; ha a létrejött azonos a megvalósult világgal, akkor ebben az alapstruktúrában határozódik meg. Ez pedig azt jelenti, hogy létrejötnék számít mindaz, amit a tér és az okság kategóriáiban fogunk föl. A magánvaló létezésre ezzel szemben a létrejövés logikája vonatkozik. „Ahogy minden létrejövés az *irány* (...) eredendő jegyét viseli magán, hasonlóképpen minden, ami létrejött, a *kiterjedését*, és pedig oly módon, hogy e szavak jelentése csak erőltetett módon választható el egymástól.”²⁷⁵

A szabadon mozgó emberi létezés eredendően beleszövődik a kozmikus létrejövés áramába; csak az éberlét feszültsége tördeli szét ezt az egységes benyomást kiterjedt dolgok láncolatává. „Így aztán a valóságot hatásként érzékeljük, nem dolgok halmazaként, hanem végtelen sok változás összeszövődéseként.”²⁷⁶ „Amit magam körül látok, hallok, érzek, az nem »az alma«, »az asztal«, hanem a környezet, egy elemi, mozgásban lévő egész. Csak a szándékos, célirányos (...) megérteni-akarás metsz ki (...) egyes vonásokat belőle. Ez mesterséges, nem természetes. A természet az egész. Az anorganikus csak a környezet érzékszellemi földarabolásával (...) áll elő.”²⁷⁷ A földarabolás eszköze a határvonás aktusa, melyet érzéki síkon a dolgok által elfoglalt helyet megszabó matematikai szám, szellemi síkon pedig a dolgokat definiáló fogalom hajt végre: „Minden létrejött, tehát (térbelileg és anyagilag) kiterjedt dolog tulajdonképpen titka (...) a *matematikai szám* típusában testesül meg (...). A szám ennyiben rokonítható a *szóval*, mely – mint fogalom, »megragadó«, »jelölő« – szintén a világból érkező benyomások köré von határt.”²⁷⁸ A tér és a nyelv között tételezett összefüggés Bergson idézi: „Szükségképpen szavakkal fejezzük ki magunkat és legtöbbször a térben gondolkodunk. Más szóval a beszéd azt kívánja, hogy eszméink között is oly tiszta és pontos megkülönböztetéseket, ugyanoly szakadásosságot állapítsunk meg, mint az anyagi tárgyak között.”²⁷⁹ A számon alapuló merev térszemlélet és a szónyelv tehát fokozatosan különíti el kézzelfogható dolgokat az ember körül gomolygó káoszból. Ez az elkülönítés

275 Spengler: *A Nyugat alkonya*, I. k. 107. o.

276 Spengler: *Urfragen*, 94. o.

277 Uo., 87. o.

278 Spengler: *A Nyugat alkonya*, I. k. 107. o.

279 Henri Bergson: *Idő és szabadság. Tanulmány eszméletünk közvetlen adatairól*. Szeged: Universum Könyvkiadó, 1990., 53. o.

egyben egy meghatározott lényeg megragadása is: a tér és a nyelv szubsztancializál. A létrejött ebben az értelemben megőrzi az önmagával való azonosságnak és állandóságnak a létre jellemző tulajdonságait; ezek azonban immár nem abszolútságából fakadnak, hanem épp szélsőséges relativitásából: abból a helyzetéből, melyet más létezőkhöz képest a térben elfoglal. A létrejött spengleri fogalma nyilvánvalóan a lét széttördelését jelenti.

Az elmondottak fényében újrafogalmazhatjuk szisztematika és fiziognómia spengleri megkülönböztetését: A szisztematikus gondolkodás úgy jellemezhető, mint amely az eredendő – ezerféle változásból összeszövődő – világtapasztalat mögött különálló szubsztanciák egymásra hatását tételezi föl. Ez egyben az egységes valóság részekre bontását jelenti: „Az értelem, a rendszer, a fogalom öl, miközben »megismer«. A megismert dolgot merev tárggyá változtatja, amely megmérhető és részekre osztható.”²⁸⁰ Az ennek nyomán előállt világképet Spengler *természetnek* nevezi: „Az, amit megismertünk és a természet – egy és ugyanaz a dolog. Mindaz, amit megismertünk – miként a matematikai szám szimbóluma bizonyítja –, egyjelentésű azzal, ami mechanikus módon körülhatárolt, egyszer és mindenkorra helyes, ami tételszerűen rögzített.”²⁸¹ A természetet Spengler röviden úgy határozza meg, mint a valóságnak olyan szemléletét, melyben a létrejött uralkodik a létrejövés fölött.²⁸² Maga „a létrejövés” azonban „nem »számszerű«. Csak az élettelen számlálható, mérhető és osztható (...). A tiszta létrejövés, az élet ebben az értelemben határtalan. Túl van az ok és okozat, a törvény és a mérték körén.”²⁸³ A fiziognómia holisztikus szemlélete ebből a nézőpontból épp annak tudomásulvételét jelenti, hogy az örök létrejövés áradata nem vezethető vissza kialakult entitások kölcsönhatására. Az ennek megfelelő világképet, melyben a létrejövés uralkodik a létrejött fölött, hívja Spengler *történelemnek*.²⁸⁴

Spengler a két világfölfogást csak elméletileg állítja szembe egymással: a valóságban, mint hangsúlyozza, nem húzódnak közöttük pontosan megszabott határok. „Álljon bármilyen mértékben is ellentétben egymással a létrejövő és a létrejött dolgok világa, legalább ennyire biztos az, hogy a megértés valamennyi fajtájában mindkettő jelen van.”²⁸⁵ Spengler azonban azt is kiemeli, hogy a történelmi szemlélet az elsődleges, vagy ahogy – szándékosan paradox módon – fogalmaz: „{A léleknek} tulajdonképpen *a történelem a természetes*, {míg} az

280 Uo., I. k. 180. o.

281 Uo., I. k. 168. o.

282 Uo., I. k. 167. o.

283 Uo., I. k. 169. o.

284 Uo.

285 Uo., I. k. 171. o.

egzakt, mechanikusan elrendezett természet a {művi beállítódása} önnön világával szemben.”²⁸⁶ Hasonlóképpen:

Mivel mindig a létrejövés képezi a létrejött világ alapját, (...) ezért a történelem az eredendő világforma, a természet pedig – egy kialakított világmechanizmus értelmében – a késői, melyet csak az érett kultúrákban élő emberek tudnak valóban megvalósítani. Ténylegesen az a helyzet, hogy a legkorábbi emberiséget körülvevő sötét, őslélekszerű világ (...), ez a teljes önkény, az ellenséges démonok és szeszélyes erők által uralt, minden ízében organikus világ egy teljességgel eleven, megragadhatatlan, rejtélyesen hullámzó és kiszámíthatatlan egész képezett. Nevezhetjük ugyan természetnek, ám ez mégsem a mi természetünk, nem egy tudó szellem által létrehozott merev tükörkép.²⁸⁷

Spengler odáig megy, hogy a fiziognómiai nézőpontnak megfelelő organikus világképet – *A Nyugat alkonya* egy ritkán idézett helyén – az emberiségre egyetemesen jellemző szemléletmódnak tartja; vagyis ebben jelöli meg azt a konstans *a priori*t, mely általánosan érvényes és minden ember számára azonos. A szisztematikus megközelítés különböző fajtái, melyek csak egy adott kultúra számára érvényesek, erre az alapra épülnek rá:

A történelem hajnalán élő ember – s a gyermek – számára még egyáltalán nem létezik semmiféle, kauzális szempontból tökéletesen rendezett külvilág, s (...) mi, egy késői kor szülöttei – kiknek éberléte {egy} roppant erejű s a nyelv köszörűkövén élesített gondolkodás hatalma alatt áll –, a legfeszültebb figyelem pillanataiban is (...) legfeljebb csak *állíthatjuk*, hogy ez az oksági rend (...) valóban benne foglaltatik a bennünket körülvevő valóságban. Ezt a valóságot, „az istenség eleven ruháját” {szemlélődvén *fiziognómiailag* fogadjuk be: önkéntelenül s mély, az élet forrásaihoz lenyúló tapasztalat alapján}. A *szisztematikus* vonások nem egyebek, mint egy, a *jelenvaló érzékelésből* kiemelkedő megértés kifejeződései; ezek segítségével vetjük alá azt a képzetkört, amely {valamennyi távoli korra és emberre} jellemző, a saját magunk által rendszerezett természet pillanatnyi képének.²⁸⁸

286 Uo., I. k. 174. o., „*Sie ist die eigentlich natürliche, die exakte, mechanisch geordnete Natur die künstliche Fassung der Seele ihrer Welt gegenüber.*”

287 Uo., I. k. 173–74. o.

288 Uo., I. k. 216. o., „*Wir nehmen wachend dieses Wirkliche (...) physiognomisch hin, unwillkürlich etc.*”, „das Vorstellungsbild aller fernen Zeiten und Menschen”.

A szisztematikus gondolkodás azzal kezd, hogy a világ változásait létrejött dolgok egymásra hatásával próbálja magyarázni: „Minden lény állandó áramlásban éli meg a környezetet, mivel maga is él. Csak az érzékelő megértés (...) »definiál« (...) egyes részleteket szavak révén: így jön létre oksági kapcsolat, mely lehatárolást, széttagolást jelent és számokban kifejezhető.”²⁸⁹ Ezekből a kauzális kapcsolatokból a szisztematika kidolgozottabb változataiban „törvény állítható föl, mely az élet áramán kívül áll – tehát »örök« és »igaz«”.²⁹⁰ A megközelítés végső célja azonban egy zárt rendszer létrehozása, mely a valóság valamennyi részét lefödi és a köztük lévő összefüggéseket rögzíti. Egymáshoz pontosan illeszkedő fogalmaknak ez a piramisa a szisztematikus gondolkodás által megragadott változatlan létet jelentené – mely Spengler szerint az eleaták és a racionalisták álma volt: „Descartes és Parmenidés megegyeznek abban, hogy a gondolkodás és a lét – vagyis az, amit elképzelünk s az, ami kiterjedt – azonos. *Cogito, ergo sum* – ez egész egyszerűen [annak] megfogalmazása: megismerek, tehát a térben vagyok.”²⁹¹ Csakhogy a kiterjedt létezőknek ez a merev rendszere teljességgel kizárja a változást. „Annak számára (...), aki nem átéli a természetet, hanem megismeri, (...) a természet – rendszer, semmi több, s következésképpen, a természetben való mozgás ellentmondás.”²⁹² Ebből ered a klasszikus mozgásprobléma: a lét és a mozgás nem fér meg egymással.²⁹³ Az, hogy a szisztematika kauzális magyarázatai végső soron képtelenek számot adni a környező világ képében mutatkozó változásról, e szemlélet mesterséges voltára utal: „semmilyen hézagmentes, zárt mechanika nem létezhet; valahol mindig fellelhető a rendszer organikus kiindulópontja, ott, ahol belenyúlik a közvetlen élet...”²⁹⁴ A történeti világkép eredendőségét épp az alapozza meg, hogy „a közvetlen élet”, vagyis az éberlét egységéből az ember nem tudja kiszakítani magát: „Az a természet képében benne rejlő vonás, melynek révén a természet nemcsak »létezik« (...), hanem szakadatlan áramlásban *körülöttünk és velünk együtt »lesz«*, annak a jele, hogy valamely éber lény s *annak* világa szorosan összetartozik. (...) Ez azonban a *világ mint történelem*.” Ennek elsődlegességével szemben az objektumként vizsgált, holt és merev „»természet« a

289 Spengler: *Urfragen*, 87. o.

290 Uo.

291 Spengler: *A Nyugat alkonya*, I. k. 606. o.

292 Uo., 609. o.

293 Uo., 606–07. o.

294 Uo., 609–10. o.

mindenkori kultúra kifejeződése”.²⁹⁵

A létrejövés spengleri metafizikájában nemcsak anyagi, hanem szellemi szubsztanciák számára sem jut hely. A térbeli metafora jelen esetben súlyos értelmet hordoz: a világ lényegét alkotó örök változás ugyanis a főmű koncepciójában teljességgel a téren kívül hömpölyög. Ez fontos különbség a disszertáció Hérakleitos-interpretációjához képest, melyben Spengler még úgy határozta meg a létrejövést, mint „tisztá, anyaghoz nem kötött hatást *a térben*”.²⁹⁶ *A Nyugat alkonyában* – valószínűleg Bergson hatására – a létrejövés tulajdonképpen azonosítódik az idő rejtélyével, a vele szemben álló létrejött legfontosabb tulajdonsága pedig nem az anyagság, hanem a kiterjedtség lesz. A kiterjedt dolgok – mint körülhatárolt fogalmak – az éberlét merev térképzetéhez kapcsolódnak; az viszont, hogy anyagi entitást takarnak-e vagy szellemit, esetleges különbség csupán. A valóság jelenségeinek szellemi szubsztanciákra való visszavezetése ezért ugyanúgy meghamisítaná az örökké áramló létrejövés logikáját, mint ha anyagi okokat vetítenénk belé. Ez mindenekelőtt kizárja azt, hogy a világ változásai mögött egy egyetemes „világlelket”, az isteni gondviselést vagy a szellem megvalósulását fedezzük föl.²⁹⁷ Kizárja azonban „racionális” szellemi entitásoknak – eszméknek, értékeknek, ideáloknak – a történelem menetére gyakorolt hatását is. Végző soron ebben a felfogásban gyökerezik *A Nyugat alkonya* gondolatmenetének számos föltűnő sajátossága: az elvont „igazságok” leértékelése, a kultúráközi hatások tagadása, ahogy az a sok kritikus által fölhánytorgatott mulasztás is, hogy a társadalom – diltheyi értelemben vett – „szellemi struktúráit”, az intézményrendszer alapjául szolgáló „értékösszefüggést” nem vizsgálta.²⁹⁸

Ugyanez a probléma rejlik a XIX. századi történetírásra vonatkozó – rendkívül egyoldalú – spengleri kritika hátterében is. Míg ugyanis szerzőnk úgy állítja be, mintha rajta kívül minden történész oksági kapcsolatokat keresett volna a történelemben, a német historizmus törekvése valójában a történeti szereplőket mozgató eszmék és célok, a tetteik mögött meghúzódó intenciók kiderítésére irányult. Álláspontom szerint az erről szóló elméleti modell, melyet ebben a formában a történészként is tevékenykedő R. G. Collingwood

295 Uo., 607–608. o.

296 Spengler: Heraklit 18. o. Kiemelés tőlem.

297 „Was wir sinnlich verstehend wahrnehmen, ist Bewegung, Wirken, Wirklichkeit (...). Leben ist (...) eine besondere Form des Allwirkens. (...) Da kommt es dann zu falschen Schlüssen: man sieht das organische Leben auch in die kosmische Bewegung hinein und redet von Weltseele und göttlichem Wesen...” Spengler: Urfragen, 101. o.

298 Lásd Például: Schröter: *Metaphysik des Untergangs*, 216–221. o.

dolgozott ki,²⁹⁹ alapvetően helyesen írja le a Ranke nyomán haladó történetírás gyakorlatát. Amikor tehát Spengler azon kesereg, hogy „a valódi történelem átélése szempontjából milyen végzetes kellett hogy legyen az oksági elv”, vagy azon méltatlankodik, hogy „az egész XIX. század mégis azon fáradozott, hogy a természet és a történelem között húzódnó határt – az előbbi javára – elmossa”, „az eleven világra ráerőltette az ok és okozat téries és időellenes kapcsolatának merev sémáját”, illetve „az organikus módon létrejövőt létrejött mechanizmusként akarta elméletileg megragadni”;³⁰⁰ akkor valójában egy kalap alá veszi a rankei típusú historizmust a kauzális törvényszerűségeket fölállítani igyekvő pozitivizmussal; egyben pedig kinyilvánítja, hogy ő a maga részéről semmilyen különbséget sem lát anyagi okok és szellemi célkitűzések között.

Végül politikai síkon a szellemi szubsztanciák tagadása a liberalizmus alapjául szolgáló racionális diskurzus kiiktatását jelenti. Spengler antiliberalizmusának azonban van egy mélyebb oka is. *A Nyugat alkonya* a politikai közösséget is a folytonos létrejövés egy áramlatának: áttelekesült életáradatnak tartja.³⁰¹ Az emberi történelem ezeknek az áramlatoknak a mozgásáról szól: „A világon mint történelmen belül, melybe {elevenen beleszövődünk} (...), a kozmikus áramlatok {úgy jelennek meg, mint (...) testi alakot öltő életáradatok.} Ezeket az áradatokat, {melyek az irány jegyét hordozzák, különbözőképp foghatjuk föl: a *mozgás* vagy a *mozgatott* szempontjából.} Az előbbit hívjuk történelemnek, az utóbbit nemnek, {törzsnek,} rendnek, népnek...”³⁰² Az áttelekesült életáradatként fölfogott politikai közösséget nem egy szilárd intézményrendszer alapozza meg; ez ugyanis nyilvánvalóan valamiféle merev, létrejött struktúra volna, mely a tiszta létrejövés koncepciójával összeegyeztethetetlen. A politikai berendezkedés intézményesült kifejeződését, „mint egy az időtlen megmaradásban kiterjedt valamit” csak akkor kapjuk meg, ha a tovaáradó történelem irányától teljesen elvonatkoztatunk.³⁰³ A szilárd intézményrendszer leértékelése sokatmondó: az ugyanis – már csak kiterjedtsége okán is – szimbolikus politikai teret feszítene ki a közösség tagjai között. A liberális fölfogás szerint ez lenne az a tér, melyben az egyének közös céljaik megvalósítása végett kapcsolatba léphetnének egymással.

299 Lásd Robert George Collingwood: *A történelem eszméje*. Budapest: Gondolat, 1987.

300 Spengler: *A Nyugat alkonya*, I. k. 254–55. o.

301 Uo., II. k. 33. o.

302 Uo., II. k. 510. o. „Innerhalb der Welt der Geschichte, in der wir lebend verwoben sind, (...) erscheinen die kosmischen Flutungen als (...) Daseinsströme in leiblicher Gestalt. Man kann sie, die das Merkmal der Richtung tragen, verschieden erfassen: hinsichtlich der *Bewegung* oder der *Bewegten*.” „...Stamm...”

303 Uo.

A metafora közkeletű voltát jelzi, hogy a republikánus Hannah Arendt szintén nélkülözhetetlennek tartja a közösség tagjai közti teret a szabad politikai cselekvés kibontakoztatásához.³⁰⁴ A szabad politikai cselekvés legszebb példája pedig nem más, mint egymás meggyőzése elképzeléseink helyes és követendő voltáról. A politikai eszmék és célok mint körülhatárolt szellemi szubsztanciák tehát ugyanúgy előfeltételeznek valamiféle teret hatásuk kifejtéséhez, mint az anyagiak. Azáltal, hogy Spengler az intézményrendszert nem tekinti konstitutív tényezőnek a politikai élet szempontjából, a közösséget megfosztja attól a szimbolikus tértől, melyben az eszmék és célok egymással ütközhetnének. Valójában innen ered az, hogy a spengleri politikaelmélet a közösség javát nem a jövőről szóló elképzelések nyilvános megvitatásától, hanem a közösség vezetőinek a létrejövés logikájába bepillantani képes taktusától várja.

A liberális elméletek által tételezett politikai tér azonban csak másodsorban szolgál arra, hogy a közösség tagjait összekösse; mindenekelőtt elválasztja őket egymástól. Ennek eredménye az individualizmus: az a fölfogás, mely a társadalmat elkülönült – és anyagi okok, illetve eszmei célok által mozgatott – egyének esetleges találkozására vezeti vissza. Ha azonban a tér a közösség életében nem játszik konstitutív szerepet, akkor nem különülnek el egymástól azok az individuumok sem, melyekre a körülhatárolt anyagi és szellemi szubsztanciák hatást fejthetnének ki. A tér leértékelésével Spengler tulajdonképpen a társadalom atomista fölfogását utasítja el. Bölcséletének metafizikai megfontolásai így végső soron beletorkollnak a konzervatív politikafilozófia hagyományos princípiumába: a holista társadalomszemléletbe. A konzervativizmus egyik alapmeggyőződése mindig is az volt, hogy a társadalmat atomizált individuumok alkalmi társulása helyett organikus egésznek tekintette. Organikus egységen hagyományosan azt értették, ami több, mint az őt alkotó részek összessége. Az organikus szerveződés hangsúlyozásában érintkezik a konzervatív társadalom-elmélet Bergson életfilozófiájával. Ebből a szempontból Bergson legnagyobb érdeme az volt, hogy kimutatta az organikus struktúrák és az idő rokonságát: a térbeli egymásmellettség „számszerű sokszorosságához” képest a tartam egymást átjáró állapotok összekapcsolódását és egységgé szerveződését jelenti.³⁰⁵ Spengler azzal, hogy a közösség mint „átlelkesült életáradat” létezését tiszta létrejövésnek tekintette és ezáltal a térrel szemben az időhöz kapcsolta, tulajdonképpen nem tett mást, mint hogy az idő bergsoni értelmezését a konzervatív politikafilozófiai hagyományra alkalmazta.

304 Hannah Arendt: *A totalitarizmus gyökerei*. Budapest: Európa Könyvkiadó, 1992. 584–85. o.

305 Bergson: *Idő és szabadság*, 124–129. o.

Első pillantásra meglepőnek tűnhet, hogy Spengler metafizikája és társadalomelmélete között ilyen rövidre zárt kapcsolatot tételezünk. Az eljárás azonban nem példa nélküli: Armin Mohler klasszikus munkájában szintén az időhöz való viszony segítségével határozza meg a „konzervatív forradalom” alapérzületét. Az ő megközelítésével való összehasonlítás annál is kézenfekvőbb, mert Mohler Spenglert szintén ehhez az áramlathoz sorolja. Mohler a konzervatív forradalom legjellemzőbb vonásának az idő ciklikus fölfogását tartja, és azt a kereszténység, illetve a haladásgondolat lineáris időszemléletével állítja szembe. Míg a ciklikus időfelfogás az embert a természet körforgásába, születés és halál örök váltakozásába illeszti, a lineáris elképzelés értelmes narratívája kiszakítja belőle. Keresztény szempontból az üdvtörténet sarokpontja, Krisztus kereszthalála az értelmetlen ismétlődés megtörését, az embernek a természet bűvköréből való kiszabadítását és erkölcsi felelősséggel való fölruházását jelenti. A természettől való szellemi és morális függetlenség, melyet a megváltás keresztény gondolata magával hozott, a lineáris időfelfogás szekularizált változataiban is meghatározó: ez alapozza meg az individuuum személyes méltóságát és elidegeníthetetlen szabadságát.³⁰⁶ A konzervatív forradalom gondolatrendszerében azonban az individuuum „elveszíti föltétlen értékét és egy egész részévé válik – mindazáltal olyan résszé, mely különös méltóságát éppen ennek az egésznek tagjaként nyeri el”.³⁰⁷ Az individuuum ezáltal beleilleszkedik a világ mint egységes egész konzervatív fölfogásába, melyben természet és társadalom nincs élesen elválasztva egymástól: A konzervatív forradalom számára „valódi választóvonal nincs; minden hely ugyanannak a törvénynek a hatálya alatt áll”.³⁰⁸ Mohler tehát az örök visszatérés ciklikus időkoncepciójából vezeti le a holista társadalomszemléletet, mely Spenglernél az örök létrejövés metafizikáján alapul. Ennek a különbségnek az elméleti kihatásaira később még visszatérünk.

A spengleri társadalomfilozófia itt csak érintőlegesen fölvázolt metafizikai alapjai fölvetik azt a kérdést, mennyiben illeszkedett ez a fölfogás a korban előretörő totalitárius politikai elméletek tágabb kontextusába. Ezt egy rövid kitérő erejéig Spengler kortársának, Othmar Spann-nak példáján vizsgáljuk meg.

Exkurzus: Othmar Spann szerepe Polányi Károly fasizmusképében

306 Mohler: *Die Konservative Revolution*, 80–85. o.

307 Uo., 120. o.

308 Uo., 122. o.

Mi az a szellemi tendencia, mely a fasizmust a kereszténység és a szocializmus közös ellenségévé teszi? Ez a kiinduló kérdése Polányi 1936-ban keletkezett, revelatív és érdekfeszítő esszéjének, mely a fasizmus filozófiai alapjairól és azok szociológiai vetületéről szól. Polányi úgy látja, a fasizmus az európai kultúra közös örökségét képező társadalomelméleti tradícióval áll szemben – abból a megfontolásból kiindulva, hogy annak immanens belső dialektikája a liberális demokrácián keresztül föltartóztathatatlanul a szocializmus megvalósítása felé halad. Ennek a fejleménynek megakadályozása az európai fasiszta mozgalom fő célja. A politikai törekvés racionalizálása az antiindividualizmus, melynek jegyében a fasizmus támadja annak a keresztény töről sarjadt hagyománynak minden megnyilvánulását, mely a társadalmat személyek viszonyának fogja föl.³⁰⁹

Szerzőnk a fasizmus elvitathatatlan érdemének tartja, hogy rávilágított ennek a hagyománynak belső konzisztenciájára, alkotórészeinek szoros összetartozására. A fasizmus az egyén és társadalom keresztény fölfogásának egészével áll szemben, melynek egyetlen elemét sem vetheti el anélkül, hogy meg ne tagadná a többi. Így az emberek egyenlőségének eszméjével nem szakíthat anélkül, hogy el ne utasítaná azt a gondolatot, mely szerint az embereknek lelkük van. Ezek az elvek az emberi testvériség doktrínájában függenek össze egymással, melynek ábrázolásában Polányi erősen igényt tart olvasójának intuitív tehetségére. Alapját az egyén vallási aspektusa képezi: „a személyiség értéke végtelen, mert van Isten”. Az egyén és társadalom viszonyát ezek után a következő, kissé elliptikus szerkezetű gondolatmenet írja le: „Az a kijelentés, hogy az emberek egyenlők, annak újrafogalmazása, hogy lelkük van. A testvériség doktrínája feltételezi, hogy a személyiség nem létezik az emberi közösségen kívül. A közösség realitását a személyközi viszonyok adják. A közösség Isten akaratából létezik.”³¹⁰

Polányi itt nyilvánvalóan arra tesz kísérletet, hogy a testvériség kategóriáját, melynek őelőtte és őutána is számos gondolkodó próbált – a francia forradalom mostohagyermekének státusza helyett – méltó helyet biztosítani a Nyugat szellemi pantheonjában, az egész európai társadalomszervezet szegletkövévé avassa. Kétségtelenül tetszetős megoldásához azonban túlságosan metaforikus eszközöket használ. A továbbiakban arra is kísérletet teszünk, hogy a filozófusnak ezt a belátását szigorúbb társadalomelméleti síkon újrafogalmazzuk. Ehhez azt a kritikát fogjuk megvizsgálni és tárgyának fényében értékelni, melyet Polányi az általa a

309 Polányi Károly: „A fasizmus lényege”, in P. K.: *Fasizmus, demokrácia, ipari társadalom. Társadalomfilozófiai írások.* Gondolat, Budapest, 1986. 299-305.

310 Uo., 308-09.

fasizmus filozófiai megalapozójának tekintett Othmar Spann univerzalizmusa és ennek individualizmusellenes érvei fölött gyakorol. Mindenekelőtt lássuk azonban, milyen szerepet tulajdonít szerzőnk Spann-nak a fasizmus filozófiájában.

Polányi szerint a fasizmus azt a lehetetlennek látszó feladatot tűzte maga elé, hogy fölépítsen és fönntartson egy olyan társadalmat, amely *nem* személyek viszonya, vagyis amelyből a – személyközi viszonyok kiteljesedésének tartott – szocializmus irányába semmilyen út sem vezet. Egy ilyen szerveződés – melyben vagy nem lennének tudatos emberi lények, vagy ha igen, tudatuk nem vonatkozna a társadalom struktúrájára és működésére – mai eszünkkel szinte fölfoghatatlan. Mégis: az emberektől a lélek adományát elvitató fölfogás számára két további antropológiai dimenzió kínálkozik, melyben a társadalmat ily módon megszerkeszthetik: az egyik az ösztönök, a másik a szellem szférája. Az ösztönvilágra alapoz a filozófiai vitalizmus, míg a szellem birodalmát mindenre kiterjesztő rendszert a totalitarianizmus képviseli.³¹¹ „az igazi fasiszta gondolkodás állandóan ingadozik a két pólus, a vitalizmus és a totalitáriánizmus között”.³¹² A kettő közös nevezőjét a szélsőséges antiindividualizmus képezi, melynek szisztematikus kidolgozása a fasiszta filozófia elsőrendű törekvése.

Polányi Ludwig Klagest tartja a vitalista, míg Othmar Spannt a totalitáriánus fölfogás megtestesítőjének. Egyikük Nietzschéből, másikuk Hegelből indul ki, és filozófiájuk a mester egy-egy, eredeti összefüggéséből kiszakított gondolatának meglehetősen otromba, de a végsőig következetes kibontását nyújtja. Klages Nietzsche orgiasztikus életérzését abszolutizálja anélkül, hogy az ember végső fölmagasztosulására igényt tartana, Spann pedig az objektív szellemet kívánja körülbástyázni azáltal, hogy megmerevíti. „Klages az Übermensch nélküli Nietzsche. Spann a dialektikájától megfosztott Hegel. Mindkét hiány olyan alapvető, hogy inkább karikatúra, mint portré jön így létre. De Klagesnél is és Spannnál is a hiány csak tovább növeli a reakciós hatást. Egy anarchista individualizmusától megfosztott Nietzsche és egy forradalmi dinamikájától megfosztott Hegel; az egyik egzaltált animalizmusra, a másik statikus totalitáriánizmusra redukálva: ez a változás nyilvánvalóan csak növelte filozófiai rendszerük módszertani hasznosságát a fasiszta filozófia szempontjából.”³¹³

Annyit azért hozzá kell tenni mindehhez, hogy a hivatalos ideológia – bár a nemzeti-

311 Uo., 310-11.

312 Uo., 323.

313 Uo., 313-14.

szocialista elsősorban Klagesből, a korporativista pedig Spannól sokat merít – alapvetően idegenkedett e rendszeralkotók absztrakt-általános módszerétől. Alfred Rosenberg *A XX. század mítoszában* mindkettejükön el is veri a port amiatt, hogy – a faji sajátosságokat figyelmen kívül hagyva – egyetemes emberi fejlődéstörvényeket, illetve társadalomszervezési elveket igyekeznek fölláttatni. Rosenberg szerint az emberi nem egységének, tagjai egyenlőségének ilyen elfogadása az individualizmus burkolt fönntartását jelenti: az énközpontúság átkától ezért csak a fajelméletnek az egyes csoportok értékét kijelölő vaskövetkezetessége szabadíthatja meg gondolkodásunkat.³¹⁴ Most azonban térjünk vissza „a fasizmus filozófiájának” színvonalasabb képviselőihez!

Klages fő kifogása Nietzsche ellen, hogy a hatalom akarásának zászlajára tűzésével hűtlen lett a természeti készleteknek engedelmessé „szőke bestia” ideáljához. Az akarást természetes életfunkciónak, a hatalom akarását pedig a vitalitás legtokéletesebb megnyilvánulásának tekintette. A *Zarathustra* szerzője nem vette észre, hogy az akarat, mely éket ver az állati ösztönök szövetségébe, a szellem terméke; így a legszorosabban összefügg a lelkiismerettel és az erkölccsel, melyet pedig az élet parazitájának tartott és elvetett. Klages szerint Nietzsche nem látta világosan, hogy két emberfölfogás között kell választania: vagy tulajdonít tudatot az embernek, vagy nem. A tudatos lény természetes kifejeződése az akarat, csak hogy – ettől elválaszthatatlanul – az életem uralkodó moralitás is; ezért ha a keresztényi szeretetet mindenestül, még legjobban álcázott formáiban is ki akarjuk küszöbölni magatartásunk meghatározó elvei közül, a természetes emberi létezés nevében tagadnunk kell, hogy az akarat és a szellem normális életműködések lennének.

Ezt a programot viszi végbe Klages antropológiája: alapvető meggyőződése, hogy az ember számára soha ki nem heverhető sokkot jelentett a szellem betörése az organikus létezésnek abba a romlatlan szférájába, mely a test és lélek kiegyensúlyozott harmóniáján alapult. A szellem most megragadja a környezetével eddig összhangban élő, vágyai kielégítésére berendezkedő lelket, és saját tudatos törekvésének szolgálatába állítja: az Én születése ezért voltaképpen betegséget jelent. Klages ezt a dramaturgiai sémát egy olyan kategóriarendszerrel írja le, melyben az általa tételezett három lélekréteghez két-két tevékenységet (egy aktívát és egy passzívát) kapcsol: a test megnyilvánulásai (az érzékelés és a mozgás), illetve a lélek kifejeződései (a szemlélődés és a formaképzés) hangsúlyozottan tudat nélkül is végbemehetnek, „ezek alkotják totalitásukban az állati és az emberi vitalitást. A

314 Uo., 326-33. – Spannt az Anschluss után néhány hónapig Dachauban tartották fogva, szabadon engedése után pedig tanítási tilalommal sújtották; a tudós hamarosan Svédországba emigrált.

megértés és az akarat tudatosak; ők a szellemnek, ennek az idegen és életellenes erőnek a termékei”. Klages fő mondanivalója, melyet a fasiszta filozófia gazdagon kiaknázható, hogy „a természetes társadalom nem feltételezi az egyéni tudatot. Az ember realitását az a képessége jelenti, hogy tud nem-ember lenni”.³¹⁵

Klages Nietzsche-interpretációja Polányi szerint fontos állomása annak a folyamatnak, melynek során az *Übermensch* arisztokratikus eszményének hirdetője fölhasználhatóvá vált nemzetiszocialista propagandacélokra: ő mutatta meg, hogy Nietzsche messzemenően támogató vitalizmusát el lehet választani zavaró individualizmusától. Így kínálhatja az egyik gyakorlati alternatívát egy olyan társadalom számára, amely nem emberek viszonya – akár a modern kapitalizmus keretei között is. A vitalizmus megidézte törzsi nosztalgiákat a faj dicsőítése integrálja a nemzetállam politikai rendszerébe, míg primitív természetadtságát egy futurizált pszeudomisztika egyezteteti össze az industrializált termelés racionalitásigényével. A teremtő értelem és az akarat legszélsőségesebb fölmagasztalása biztosítja azt a kiüresített tudatállapotot, melyben a magányos egyén, elszakítva az embertársaira való ráeszmélés, a velük való kommunikáció lehetőségétől, minden idegszálával az ipari gyártás eszközeire és technológiájára összpontosíthat: így az egyéni életnek nem a Másik, hanem a földolgozandó materiális világ ad értelmet.³¹⁶

A vitalizmus képezi az emberi társadalom fasiszta konstrukciójának egyik pólusát: a tudatot itt a közösséginél alsóbb, állati szinten rögzítik, hogy az interperszonális relációkat maradéktalanul kiiktathassák; a totalitarizmus ugyanezt az eredményt a szellem szférájának mindenhatóvá tételével éri el. A társadalomnak ebben a fölfogásban nem az egyének, hanem a legkülönbözőbb szempontok szerint tagolódo organizációk az alapegységei: „az egyes személyek nem kapcsolódnak egymáshoz közvetlenül, hanem csak azon a totalitásszférán keresztül, amelybe mindketten beletartoznak”. Minden személyes viszony csak egy objektiváció keretében tesz szert tartalomra. „A társadalom megfoghatatlan entitások, szellemi valamik roppant méretű mechanizmusa, és az egyes ember létezése pusztán egy árnyék árnyéka. Olyan fantomvilágban vagyunk, ahol minden élni látszik, kivéve az embereket.”³¹⁷ Ilyen démoni képet fest Polányi Othmar Spann univerzalizmusáról.

A bécsi professzor rendkívül sokoldalú társadalomelméleti és filozófiai munkássága a német pozitívizmus forrásvidékéről eredt, és miután első programadó írásaiban határozottan

315 Uo., 317-320.

316 Uo., 323-26.

317 Uo., 313.

idealista irányt vett, *opus magnum*ában, a több kiadáson át csiszolatott és bővített *Gesellschaftslehre* című könyvében a neohegelianizmus egy változatába torkollott. Armin Mohler ugyanakkor a háború után szárba szökkenő jobboldali szellemi áramlatok ifjúkonzervatív ágába sorolja. Polányi is a hivatásrendi államnak *Der wahre Staat* (1921) című művében kifejtett modelljét tekinti a spanni gondolatrendszer fő vonatkoztatási pontjának. Minthogy pedig ábrázolásában a fasizmus szociológiája (a tőke uralmát körülbástyázó gyakorlati társadalompolitikája) nagy vonalakban Spann elképzeléseit tükrözi, ez az interpretációs irány végső soron a kapitalista berendezkedés állapotideológiájának színében tünteti föl a tudós *oeuvre*-jét. Polányi tanulmányában tudatosan igyekszik megfeleltetni Spann univerzalista szellemi konstrukcióját a korporatív kapitalizmus politikai berendezkedésének.

A fasizmus lényegének utolsó fejezete abból indul ki, hogy a demokrácia és a kapitalizmus viszonyai hosszú távon összeegyeztethetetlenek. Míg a szocializmus az ellentmondást a demokratikus viszonyoknak a gazdaság szférájára való kiterjesztésével (a termelőeszközök társadalmi tulajdonával és igazgatásával) oldja föl, a korporativizmusban a gazdasági egyenlőtlenségek intézményesült struktúrája olvasztja magába a politikai szférát: a közügyeket a különféle ágazatokba szerveződő kapitalizmus intézi. A konstrukció lényege az egyéni kezdeményezés és felelősség kiiktatása, melynek érdekében fölszámolja a nyilvános akaratképzés és érdekérvényesítés fórumait. Amit a helyére állít, az a társadalom szakmai alapokon történő megszervezése: „Ebben a rendszerben az embereket termelőknek tekintik, és csakis termelőknek. A törvény korporációknak minősíti a különféle gazdasági ágazatokat, és felruhazza őket azzal a privilégiummal, hogy ők foglalkozzanak a területükön felmerülő gazdasági, pénzügyi, termelési és társadalmi problémákkal, vagyis az ő kezükben összpontosuljon majdnem minden törvényhozói, végrehajtói és igazságszolgáltató hatalom, amelynek letéteményese korábban a politikai állam volt.” Polányi a korporativizmusról mint az ember fölszabadulásának még a reményét is elzáró, reakciós struktúráról adott lesújtó bírálatát azzal indokolja, hogy itt „a képviselő a gazdasági funkcióhoz rendelődik hozzá, ezért technikai jellegű és személytelen”.³¹⁸ Ezek a megállapítások párhuzamosak a társadalom totalizálásának azzal az elméleti koncepciójával, melyet Polányi Spann szemére hány.

Szerzőnk úgy véli, Spann nemcsak az objektív szellem kizárólagossá tételével, hanem érvényesülése fő színterének kijelölésével is túltesz Hegel antiindividualizmusán. A *Jogfilozófia* azzal, hogy a szellem dialektikájának a praktikus szférán belüli kiteljesedését az

318 Uo., 333-37.

által megsemmisített államba helyezte, nyitva hagyta a szabadság lehetőségét a társadalom számára: a hegeli állam „sohasem tud egészen megszabadulni a szabadság metafizikus tartalmától, az önmegvalósítástól”. Spann azonban igen szerény helyet jelöl ki rendszerében az államnak, és a totalitást a társadalomra mint egészre tartja fenn. Azzal, hogy az állam helyett a társadalmat nyilvánítja mindenek fölött állóvá, Polányi szerint kiiktatja a szabadság lehetőségét. „Hiszen még egy rabszolgaállam is állam, és így szabaddá válhat. De egy olyan rabszolgatársadalom, amelyet olyan tökéletesen szerveztek meg, hogy állami kényszer nélkül is fennmarad, sohasem lehet szabad; éppen az önfelszabadítás módszerei hiányoznának belőle. Tehát a hegeli módszer ellenére a totális emberi világ nem személy, hanem egy tudatától megfosztott tehetetlen test. Nincs szabadság, és nincs változás. Kialakított-e valaha is valaki olyan társadalomképet, amelyből ennél teljesebben hiányzik az önrendelkezés képessége?”³¹⁹

Spann-nál az állam csakugyan mintegy külsődlegesen: az egységes működés végső garanciájaként települ a társadalmi struktúra csúcsára; a szociális szerkezet összhangját és harmonikus teljesítményét alapvetően az biztosítja, hogy az organizmus egésze egymásba fonódó szellemi és funkcionális alrendszerekbe tagozódik ki.³²⁰ A filozófus univerzalizmusa – melynek ontológiai alapjait *Kategorienlehre* (1924) című könyvében dolgozta ki – az önszabályozó rendszerek elméletével mutat rokonságot: két alappillére, hogy az Egész a tagokban fejeződik ki, illetve hogy a tagok az Egészhez csatolódnak vissza, megőrzik belé kapaszkodó gyökérzetüket. A tagok teljesítményét az Egész elevenítő erejében való részesedésük, annak továbbadása határozza meg.³²¹ Spann rendszere tehát, ha nem politikai vetülete, hanem az általa képviselt társadalomfilozófiai hagyomány felől szemléljük, sokat veszít elvetemültségéből, és a funkcionalizmus sajátos szellemtudományi konstrukciójaként értelmezhető. Spann ebből a perspektívából egy olyan gondolati ívbe illeszkedik, mely Albert Schäffle-től, akinek a társadalmi organizmusra vonatkozó úttörő eszméit³²² maga is bőven fölhasználta, a szociológiai rendszerelméletekig húzódik. Természetesen Polányi kritikáját mindez nem érvényteleníti, inkább beemeli a funkcionalizmus mindenkori bírálóinak sorába, hiszen ezek is az egyén személytelen intézményeknek való kiszolgáltatását és a szándékolt változtatáshoz szükséges autonómia kiiktatását kárhozzatják az irányzatban.

319 Uo., 316.

320 Arnulf Rieber: *Vom Positivismus zum Universalismus (Untersuchungen zur Entwicklung und Kritik des Ganzheitsbegriffs von Othmar Spann)*. Duncker & Humblot. Berlin, 1971. 114-115.

321 Uo., 121-27.

322 Albert Schäffle: *Bau und Leben des sozialen Körpers*. 2. Auflage. H. Laupp. Tübingen, 1896.

Érdemes megjegyeznünk azt is, hogy Polányi totalitarizmuson – szemben annak ma bevett, a politikai rendszer jellemzésére használt fogalmával – a tőkés kizsákmányolás lehető leghatékonyabban megszervezett szociális rezsimjét érti. Ennek oka valószínűleg marxista alapállásában keresendő: baloldali gondolkodóként a szabadság és önmegvalósítás gazdasági korlátozását tekintette elsődlegesnek. Ebben az ideológiai kontextusban a spanni filozófia apologetikus természete még nyilvánvalóbbá tehető, és Polányi él is ezzel a lehetőséggel. Míg Marx, írja, a kapitalista társadalom intézményeit az elidegenedett emberi viszonyok objektivációinak tartotta, Spann „minden társadalmi jelenséget dologiként mutat be, de mégis tagadja az elidegenedés meglétét”. Így igazolja és tartja fenn az álrealitást. „Nemcsak az állam, a törvény, a család, a szokások és a hasonlók objektivációk, mint Hegelnél, hanem a társadalmi csoportok mindenfajta funkciója és kapcsolata, beleértve a gazdasági és a magánéletet is. Az egyén sehol sem vetheti meg a lábát; saját elidegenedése tartja fogva. A kapitalizmus nemcsak jó, hanem örök is.”³²³ Hogy a Polányi észlelte ellentmondást értékelni tudjuk, meg kell vizsgálnunk, hogyan fejlődnek ki az objektív szellem alakzatai Spann filozófiájában: ezáltal válik nyilvánvalóvá, mi az a probléma, melyet az univerzalizmus helyesen tematizált, de rosszul oldott meg.

Spann saját rendszerét az individualista tradícióval szemben fogalmazza meg, és az ezzel való végső leszámolásnak szánja. Meggyőződése, hogy ha az individualizmust legvégső gyökeréig gondoljuk végig, okvetlenül az egyéniség teljes szellemi autarkijának, „önmagából sarjadtságának” (Selbstwüchsigkeit) axiómájához kell eljutnunk. Az egyén ebben a fölfogásban kizárólag magában találja meg létezésének alapját és támasztékát. Spann élesen elválasztja az abszolút individuum tételezését az erkölcsi autonómia szerényebb fogalmától: míg az utóbbi szerint csupán az önmeghatározás formális aktusában jut elengedhetetlen szerephez az Én, „az autarkia sokkal többet állít: Nemcsak a szellemiség (...) formája, hanem tartalma is magamból, miveltem mélyéből származik; és minden szellemi tulajdonom ekképpen ered belőlem. (...) Ez azt jelenti: szellemem nemcsak maga alakította, hanem (anyaggal) is maga töltötte meg magát. Mindent, amit gondolok és ami vagyok, miveltem és szellemem mély kútjából hoztam felszínre.”³²⁴ Az abszolút individuum koncepciója a társadalmat arra kárhoztatja, hogy elszigetelt egyének mechanikusan érintkező pusztá egymásmellettiségeként fogjuk föl. Az individualizmus alapvető tétele, hogy a személyiség már szellemileg kész entitásként lép kapcsolatba másokkal, ezért a társadalom tagjai pusztán a

323 Polányi i. m., 315-16.

324 Othmar Spann: *Gesellschaftslehre*. Verlag Quelle & Mayer. Leipzig, 1930., 68-70.

fizikai létfontartáshoz nélkülözhetetlen anyagi szolgáltatások biztosításában szorulnak rá egymásra. A közösséghez való viszonyuk ezért merőben utilitarisztikus: csak olyan elvárásoknak tesznek eleget, mellyel saját hasznukat is előmozdítják.³²⁵ Az individualista természetjogi tanok szentesítik azt a fölfogást, hogy a társadalmi együttműködés – belső erkölcsi méltóság híján – kénytelen a pusztán külsődleges, kölcsönös segítségnyújtásra redukálódni.³²⁶

Spann univerzalizmusa arra tett kísérletként is értelmezhető, hogy a közösség méltóságát etikai magasabbrendűségének bizonyításával állítsa helyre – az „utilitarizmus” háromszáz éves társadalomelméleti uralma után. A filozófus ezt a programját a társadalmi jelenségek összetevőinek tartalmi elemzésével igyekszik végrehajtani. Úgy véli, a szociális világ megnyilvánulásai végső soron két alapelemre vezethetők vissza: a lelki ingerekre az általában vett érzések (érzetek, gondolatok, érzelmek és akarati aktusok) alakjában, illetve a kifelé közvetlenül ható cselekvésekre. Az egész organizmus külső struktúráját az intézményesült cselekvések alkotják, melyek a szövetezésekben [*Genossenschaften*] alrendszerekké szerveződnek. „Empirikusan úgy tárul elénk a társadalom, mint cselekvések világa. Csak ezekből kiindulva válnak hozzáférhetővé a mögöttük meghúzódó érzések. (...) A közösségek [*Gemeinschaften*] csak ezeken az őket hordozó jelenségformákon túl válnak láthatóvá.” A közösségek jelentik az együtt élő egyének szellemi rendszerekké való összekapcsolódását: kollektív gondolkodást, érzést vagy akarást.³²⁷

A két alapelem rendszerré szövődése markánsan különbözik egymástól: A cselekvések kölcsönhatásba lépve fonódnak össze egymással: „többek együttműködése (...) kizárólag a cselekvések mechanikus egymásba kapaszkodása és egymáshoz fűződése révén mehet végbe”.³²⁸ Az individualista társadalomfilozófia épp azért tarthat ki az önmagával beérő egyén képzelet mellett, mert – egyetlen alapkategóriája a cselekvés lévén – nem lát túl a szociális világ mechanikus-kauzális egymásra következésből álló felszíni rétegén. Spann ezzel állítja szembe az érzések összekapcsolódását, mely a másokban való „belső horgonyvetés” útján zajlik: az érzések kicserélése során kölcsönösen ébresztjük föl, erősítjük és változtatjuk meg egymás gondolati, érzelmi, akarati rezdüléseit. A közösségiesülés [*Vergemeinschaftung*] a

325 Uo., 76-78.

326 Uo., 82-84.

327 Rieber i. m., 100-101., az idézet forrása: O. Spann: *Kurzgefaßtes System der Gesellschaftslehre*. Berlin, 1914. 98.

328 Spann: *Kurzgefaßtes System...*, 21., idézi Rieber i. m., 102.

benne részvevők szerves összefüggésén alapuló folyamat.³²⁹ Spann azt állítja – és ez univerzalizmusának központi tétele –, hogy az egyén szellemileg ebben a folyamatban, mások alakító hatása alatt születik. „Az ember bizonyára saját belső erőire és (...) adottságaira (...) támaszkodva, de külső segítséggel: mások gondolatainak, érzelmeinek, törekvéseinek (...) révén állítja elő szellemi világát.”³³⁰ Az idegen lelki tartalmakra való ráésmélés olyan belső visszhangot idéz elő, mely biztosítja a közvetített érzések saját megélését. „Minthogy (...) az emberek szellemi érintkezésének nyomán mindenhol (...) teremtő hatás támad, mely addig szunnyadó erőket és képességeket elevenít meg, a már eleveneket pedig fölerősíti, gerjeszti – az emberek egymás közti viszonya külsődlegesből és esetlegesebből belsővé és lényegivé válik.”³³¹ A mechanikus szövetkezések mögött földereng az organikus közösségek elsődleges világa. Ha pedig az egyén a közösség szülötte, a mások iránti viselkedését szabályozó erkölcs is a szellem méltóságával és a föltétlen parancs erejével rendelkezik: az „utilitarista” etika tehát meg van haladva.

A közösségiesülés képezi a spanni rendszer szívet és stratégiaileg legfontosabb hadállását: ha sikerül ennek folyamatát plauzibilisan ábrázolni, az univerzalizmus létjogosultsága megerősítést nyer, az individualizmus alapja pedig megrendül; ha nem – az egész konstrukció vele bukik. Szempontunkból különösen érdekes, hogy Spann a közösségnek mint a szellemi érintkezés szférájának elkülönítésével szemlátomást osztja azt a meggyőződést, hogy a társadalom lélekkel rendelkező személyek viszonya. A közösségiesülésnek a magánélet viszonyaiból vett példáiban a Másik már-már az egykorú dialógus-filozófiákból ismert jelentőségre tesz szert mint az Én szellemének lángra lobbantója és táplálója.³³² Spann lírai szavakkal ecseteli, hogy minden szellemi teremtés egy társ közreműködésének tudható be, és magasztalja az idegen lélek befogadásának termékenyítő hatását. Az emberek szellemisége mindig egymáson nyilatkozik meg, és csak valamely szellemi viszony tagjaként nyer értelmet. A filozófus fő tézisét úgy összegzi: „az emberi szellem létformája nem az egyediség, hanem a kettőzés [*Gezweiung*]”. Kettőzés nélkül, a Másikban való lét nélkül az emberi szellem nem is lehet önmaga.³³³ A *Gezweiung* Spann filozófiájának központi kategóriája, mely nevében is kifejezi az alapgondolatot: a szellem több tag relációjában nyilvánul meg.

329 Rieber i. m., 102.

330 Spann: *Kurzgefasstes System...*, 28., idézi Rieber i. m., 103.

331 Spann: *Kurzgefasstes System...*, 29., idézi Rieber i. m., 104.

332 Spann: *Gesellschaftslehre*, 101-13.

333 Uo., 113-15.

A szerelmesek viszonyának példáján megvizsgálhatjuk, hogyan dülja szét a gyümölcsöző társas kapcsolatok idilljét az eldologiasodás jeges fuvallata. „Ami a szeretők szíve között lebeg, (...) az a titokzatos vonzalom, mely új érzések egész világát kelti életre bennünk, (...) újra megnyilvánítja azokat a teremtő erőket, melyek mindenütt hatnak, ahol szellem a szellemmel érintkezésbe lép”, szól a költői leírás, melyet az illető erők státusának kérdése zökkent vissza az értekező próza kerékvágásába: „ami a szeretők között ilyen elemi erővel működik, egyikükhöz sem tartozik kizárólag, nem is abból tevődik össze, amivel egyenként rendelkeznek (...); hanem harmadikként, magasabbként, egyénfölöttiként uralkodik rajtuk”. Ez képviseli az Egészet, mely fogalmilag megelőzi a benne részesülőket.³³⁴ A szerelmi viszonyt, ahogy valamennyi személyközi relációt, Spann közösségi objektivációként fogja föl, és ebben a viszony tagjainak alárendelt szerep jut: egyik fél sem mint egyénnel, hanem csak mint az Egész tagjával áll szemben a másikkal. „»A Másikban való lét« ezért annyit tesz: lét a Másikban, amennyiben már tag = Mindkettő léte egy egyénfölöttiben, egy tárgyasultban, mely kettejüket mint egyedi tagokat magába foglalja. (...) Az emberek a szó legszorosabb értelmében szellemileg nem egyénekként érintkeznek egymással, hanem szükségszerűen csak az adott egész tagjaként; ez továbbá azt jelenti: csak közvetetten egymással, csak az Egészen keresztül.”³³⁵ Az egyes közösségekben megtestesülő Egészeket átfogóbb Egészek foglalják magukban: a család összetett közösségét például azok a szellemi viszonyok képezik és alkotják, melyek a családban mint Egészben kitagozódtak. Ilyen funkcionális rendben épül föl a társadalom.

Mindezek alapján úgy tűnik, nehezen áthidalható konfliktus feszül a lélekkel rendelkező egyének termékeny interakciójának méltatása és az ebből kibontott merev rendszerszemlélet között: míg az előbbi föltételezi, hogy „a társadalom személyek viszonya”, az utóbbi idegenül fölénk magasodó objektivációk fogjává teszi az embereket. Mindez annak a jele, hogy a spanni univerzalizmus kategóriarendszere, mely egész társadalomelméleti építményét hordozza, komoly ellentmondásokkal terhes. Polányi ezt veszi észre, amikor kijelenti: Spann-nak az individualizmus elleni támadása valójában célt téveszt; elveti azt, amit végül a korporatív kapitalizmusban fönntartani szándékozik: elveti az egyenlőtlenek individualizmusát; és tudtán kívül fönntartja azt, amit el akart vetni: az egyenlők individualizmusát.³³⁶ Spann valóban egy olyan hagyományos, organikus társadalomfölfogásra futtatja

334 Uo., 105. Az elemzésben Riebert követem.

335 Uo., 137.

336 Polányi i. m., 308.

ki teóriáját, melyben minden taghoz eltérő funkció és eltérő rang rendelődik; úgy véli, csak különbözők alkothatnak egészet, a homogén egységekből álló halmaz elemeire bomlik.³³⁷ Az ezt megalapozni hivatott *Gezweiung* folyamatának leírása ugyanakkor az egyének közti kölcsönös együttműködés egalitárius hangoltságú koncepciójára támaszkodik, mely – véli Polányi – öntudatlanul megőrzi a személy keresztény fölfogását.

Polányi szerint Spann kritikája ott siklik félre, hogy az individualizmusnak egy már korábban cáfolt, radikális formája: az ateista individualizmus ellen irányul. Ez az egyéniség értékének végtelenségét abból eredezteti, hogy az – Isten híján – teljesen önállóan és szabadon határozhatja meg önmagát. Az ateista individualizmus prófétája természetesen Nietzsche, a koncepció tarthatatlanságát azonban már Dosztojevszkij kimutatta regényeinek számos démoni figurájában. Nem is beszélve Kierkegaard-ról, aki mindkettejüket megelőzve dolgozza ki, majd veti el az önmagára támaszkodó egyén fogalmát. (Polányi egyébként úgy véli, az ateista individualizmus annak a rövid történelmi korszaknak terméke, melyben a liberális kapitalizmus diadalmas volt.) Szerzőnk diagnózisa szerint Spann az ateista individualizmus elleni felületes támadásával valójában megerősíti a keresztény individualizmust, melyben az egyén értékének végtelenségét épp istenképisége (ill. az egyház közösségében mint Krisztus misztikus testében való tagsága) biztosítja.³³⁸ Itt jutunk vissza a fejezet elején fölvetett problémához: hogyan határozzuk meg szabatosabban a keresztény individualizmust?

Ebben segítségünkre lehet Philip Pettit forradalmian új kategorizálása, melyet részletesen *The Common Mind* című könyvében dolgozott ki. Pettit meglátása szerint az elmúlt kétszáz év társadalomelméleti vitái azért futottak gyakran zátonyra, mert az individualizmus mibenlétének megítéléséhez egy túlságosan kezdetleges mátrixot használtak. Ennek tökéletesítésére azt indítványozza, hogy az individualizmus és kollektivizmus ellentétpárja mellett, mely az egyének a közösség egészével szembeni (vertikális) relációjára vonatkozik, különböztessük meg az atomizmus és holizmus szembeállítását, mely az egyének társaihoz fűződő (horizontális) viszonyát írja le.³³⁹ Ebben a megközelítésben individualizmus és kollektivizmus között az dönt, vajon saját szándékai vagy általános társadalmi szabályszerűségek határozzák-e meg az egyén magatartását;³⁴⁰ atomizmus és

337 Spann: *Gesellschaftslehre*, 162-69.

338 Polányi i. m., 306-08.

339 Philip Pettit: *The Common Mind (An Essay On Psychology, Society and Politics)*. Oxford University Press. New York, Oxford, 1993., 165. o.

340 Uo., 111.

holizmus között viszont az, hogy az egyén önmagában is, vagy csak társaival érintkezve képes-e a valóság értelmezésére (gondolkodásra).³⁴¹

Ez a fogalmi keret egyrészt lehetővé teszi, hogy formalizált választ adjunk a kérdésre: hol futott vakvágányra Spann filozófiája. Azt mondhatjuk, Spann individualizmus címén tulajdonképpen az atomizmust támadta a holizmus nevében (mivel csak atomisztikus individualizmust tudott elképzelni), és miután a holizmus fölényét bizonyította, ezt kollektívizmusként értelmezte tovább (mivel csak kollektívisztikus holizmust tudott elképzelni); ennek aztán az univerzalizmus nevet adta. Polányi éleslátását igazolja, hogy ezzel tulajdonképpen csak Pettit nyelvére ültettük át az ő fönt idézett, eredeti megállapításait. A javasolt négy társadalomelméleti kategória egymásra vonatkoztatása másrészt egy olyan új mátrixot ad, melyben a hagyományos „tisztá” formák mellett a holisztikus individualizmus és az atomisztikus kollektívizmus alternatívái is elhelyezhetők.³⁴² Meglátásom szerint a holisztikus individualizmus ad lehetőséget Polányi testvériségfogalmának konceptualizálására: ez a fölfogás elismerné a közösség nélkülözhetetlen szerepét az egyén szellemi arculatának formálása és a világban történő eligazodása során; ugyanakkor uralhatatlan társadalmi erők helyett az egyén szabad választásának és felelős döntésének tulajdonítana meghatározó befolyást viselkedésének és személyes sorsának alakulásában.

Ha végül megkíséreljük Pettit kategóriarendszerét Spenglerre alkalmazni, őt menthetetlenül kollektivistának fogjuk látni. Mint az *Urfragen*ből vett alábbi idézet mutatja, az egyént szerinte teljes mértékben meghatározza az az életegység, melyhez tartozik: „Az élet az eredendő; az élőlény másodlagos. (...) Minden kultúrforma *un*-individuális: állam, törzs, család, hagyomány, rend, sereg. Az individuum csak egy *töredék*. Az egészről van szó: Ahol ez az érzület megszűnik, véget ér az élet.”³⁴³

4. A világ immanens struktúrája

A társadalomelméleti exkurzust megelőzően kimutattuk, hogy a spengleri bölcelet metafizikai hátterét a szüntelen létrejövés elképzelése alkotja. Az életműre vetett futó pillantás is elárulja azonban, hogy Spengler nem maradt meg ennek a kaotikus háttérnek a fölvázolásánál,

341 Philip Pettit: *Defining and Defending Social Holism*, in P. P.: *Rules, Reasons and Norms (Selected Essays)*. Clarendon Press. Oxford, 2002., 119-121.

342 Pettit: *The common mind*, 172.

343 Spengler: *Urfragen*, 120.

hanem az abból kiemelkedő összefüggések ábrázolására is vállalkozott. Ezek az összefüggések mindazáltal – a szubsztanciális létezők tagadásának másik aspektusaként – nem oksági viszonyok: ha ugyanis a világ nem elkülönült entitásokból áll, akkor azok egymásra hatása sem játszhat szerepet a valóság fölépítésében.

A létrejövés metafizikája ugyanakkor nemcsak a jelenségek közti kauzális kapcsolat föltételezését zárja ki. Ugyanígy nem lehet összeegyeztetni egy elkülönült szellemi szubsztancia elképzelésével, mely az anyagi világ változásait kívülről vezérelné. Spengler ezt a héraikleitosi filozófia panteista értelmezésének elutasítása kapcsán teszi világossá: Eszerint a bölcselő töredékeiben szereplő λόγος-nak semmi köze sincs az istenfogalomhoz. Amikor „a sztoikusok (...) Héraikleitos λόγος-át egy transzcendens, cselekvő, szubsztanciális világ-lélekké (...) emelték, mely a többi, passzívan viselkedő szubsztanciával szemben áll”, súlyosan meghamisították az eredeti gondolatokat: „a héraikleitosi létrejövés (πάντα ἔει) materiális mozgássá (ποιεῖν καὶ πάσχειν) változott és az egész rendszer materialisztikussá vált”.³⁴⁴ A – figyelemreméltó módon materializmussal vádolt – idealista megközelítés mellett keresetlen szavakkal illeti Spengler a létrejövés teleológiai értelmezését is: „A *teleológia* téves fogalma, az értelmetlenség netovábbja a tiszta tudományon belül, voltaképpen nem más, mint kísérlet arra, hogy {[a] természetszerű megismerés (...) – egy fordított kauzalitás mechanisztikus elve révén – (...) magát az életet is magához hasonítsa}.”³⁴⁵ A három bírált valóságmagyarázatban az a közös, hogy a jelenségeket valamilyen rajtuk kívül álló szubsztanciára vezetik vissza. Ezt a szubsztanciát – szemléletesen kifejezve – az oksági elv a jelenség mögött, az idealizmus a jelenség fölött, a teleológia pedig a jelenség előtt álló jövőben fedezi föl. A dolgok látható konfigurációja tehát mindhárom esetben egy olyan erő eredménye, mely a fenoméneken túl helyezkedik el; ebben az értelemben mindhárom felfogás transzcendens. Spengler ezzel szemben arra tesz kísérletet, hogy a világot a jelenségekből magukból, immanens módon értelmezze.

Egy teljesen egynemű valóságban – mint amilyen az örök létrejövés – azonban nyilvánvalóan hiába keresnénk értelmet. A szubsztancializmus épp azért osztja ketté a világot látható anyagra és egy azt mozgató erőre, hogy a változásokat magyarázza. Spenglernek, aki a jelenségeket csak leírni, nem megmagyarázni akarja, az erő fogalmára nincs szüksége; egy

344 Spengler: Heraklit, 42–43. o.

345 Spengler: A Nyugat alkonya, I. k. 204. o., „den Versuch, den lebendigen Gehalt aller naturhaften Erkenntnis (...) und mit ihm das Leben selbst durch das mechanistische Prinzip einer umgekehrten Kausalität sich anzugleichen”.

olyan képzetre azonban, mely az anyag örök változásába mégis rendet visz, igen. Ez a képzet, mely a létrejövés mellett a spengleri filozófia másik kulcskategóriáját alkotja, nem más, mint a forma. A forma a valóság immanens rendezőelve az erő transzcendens fogalmával szemben. A szubsztancializmus számára az erő – jelenjen meg akár „ok”, „Isten” vagy „értelem” képében – a világot kormányzó aktív princípium, mely kívülről a passzív anyagra hat. A forma ellenben úgy járul az anyaghoz, hogy mintegy kiegészíti azt: együtt teszik ki a világ teljességét. A forma tehát anélkül alkalmas a valóság szerkezetének föltárására, hogy azt metafizikailag ketté kellene hasítani. A kétféle látásmód szembeállítására már Spengler disszertációjában jelen van:

... Az a felfogás, mely az újkori természettudományra és Hobbes óta nagyon sok filozófusra jellemző (...), a szemléletben adottat – a hosszú (...) megszokás miatt szükségszerűnek tűnő módon – egy aktív és egy passzív összetevőre tagolja. Itt tehát két nagyságot különböztetnek meg: az anyagot és az önálló, attól elkülönült energiát, melynek objektuma az anyag. (...) A görög szemlélet kezdettől fogva más.³⁴⁶ (...) Hérakleitos, a legtöbb görög filozófus és napjaink energetikája is anyag és forma között tesz különbséget. Anyagon itt mindazt érteni kell, ami számunkra megjelenik (...), míg a természettörvények összessége „formának” tekintendő. Aristotelés is ὕλη-t és μορφή-t különböztet meg, Hérakleitos pedig a létrejövést mint adottat és a λόγος-t mint annak formáját.³⁴⁷

A gondolat, hogy a két szemben álló fölfogás a nyugati, illetve az antik világ-szemléletnek felel meg, Spengler főművében is fölbukkan. Az apollóni kultúra összimbóluma, a minden oldalról lehatárolt test éppen anyag és forma egységeként ragadható meg, a fausti kultúra világlátását viszont egy mindent átható erőter elképzelése jellemzi:

Az antik világérzés számára (...) az egyedi test jelentette *a* létet. {Ezzel összhangban e testnek *a fényben feltárulkozó alakját* érezték lényeginek}, a „lét” szó tulajdonképpeni értelmének. Aminek nincs alakja, (...) az egyáltalán nem is létezik. Ebből az alapérzésből kiindulva (...) alkotta meg az antik szellem – mintegy az alak *ellentett fogalmaként* – „a másikat”, az alaktalant, az anyagot, az ἀρχή-t vagy ὕλη-t, melynek önmagában véve

346 Spengler: Heraklit, 14–16. o.

347 Uo., 36. o.

semmilyen léte nincs (...). {A (...) fausti világérzésben azonban (...) a tisztán ható tér jelenik meg az igazi lét foglalataként. Ez a lét egyáltalában véve.} (...) A tér a *magasabb rendű* fogalom – az erő csak kevésbé elvont kifejezés rá –, s {csak ennek ellentett fogalmaként jelenik meg a tömeg, az, ami a *térben* van}. (...) {A tömeg valamely definíciója – valamennyi neki tulajdonított jellemzővel együtt –} az erő definíciójából következik, s nem megfordítva (...). Valamennyi antik szubsztanciafogalom (...) a *megformálандót* jelöli, (...) valamennyi nyugati (...) a *mozgatandót* (...). *Alak és alakatlan, erő és erő nélküli* – a legegységelműbben így adható vissza a két kultúra világbenyomásának alapjául szolgáló (...) polaritás. Amit az összehasonlító filozófia mostanáig – pontatlanul és zavarosan – {azzal az egy szóval adott vissza, hogy anyag,} az az egyik esetben az alak, a másikban pedig az erő szubsztrátumát jelenti. (...) E ponton {az istenérzés} (...) szólal meg. Az antik istenség a legfőbb alak, a fausti pedig a legfőbb erő.³⁴⁸

A világ leírására használt fogalmak különbsége mögött a világhoz való közelítésmódok alapvető ellentéte húzódik meg. Az antik attitűd tiszteletben tartja a valóságnak a szemléletben közvetlenül föltáruló formáját. „A »fizika« (...) a görög (...) számára jól elrendezett s {képek által érzékileg} megerősített, nem pedig feloldott benyomások összessége, mely a természetet annak önmagában végső tökélyre jutott létében érintetlenül hagyta.”³⁴⁹ Az antik tudomány „a szó legszorosabb értelmében véve *θεωρία*, a passzív szemlélődés terméke”: az optikailag adottból indul ki, és a valóság felszínén elhelyezkedő dolgokról állít föl ismeretet.³⁵⁰ Ez a felfogás elfogadja, hogy egyetlen jelenség sem ismétlődik meg pontosan, ezért minden esetet önmagáért valóan vizsgál, és nem kísérli meg maradandóan érvényes formulákba erőszakolni őket.³⁵¹ A nyugati természettudomány ezzel szemben „nem korlátozódik a pillanatnyi és tisztán jelenvaló benyomásokra”, hanem aktívan kutatja és

348 Spengler: *A Nyugat alkonya*, I. k. 624-25. „Folgerichtig empfand man dessen im Licht sich darbietende Gestalt als das Wesenhafte”, „Im (...) faustische[n] Weltgefühl (...) erscheint als Inbegriff des wahren Seins der reine wirkende Raum. Er ist *das* Sein schlechthin.”, „erst als sein Gegenbegriff erscheint die Masse, das, was im Räume ist”, „Eine Definition der Masse folgt mit allen ihr zugeschriebenen Eigenschaften aus derjenigen einer Kraft”, „mit dem einen Worte Stoff wiedergab”, „das Gefühl von Gott”.

349 Uo., I. k. 618. o., „durch Bilder sinnlich verstärkter”.

350 Uo., I. k. 616–18. o.

351 Uo., I. k. 614. o.

előidézi az ismereteket, hogy aztán egyetemes rendszerbe foglalja őket.³⁵² A fausti természetszemlélet „tényei” nem dolgok, hanem viszonyok, melyek a laikus szeme előtt egyáltalán nem tárulnak fel, sokkal inkább szellemileg kell őket meghódítani.³⁵³ A nyugati tapasztalat ezért „elutasítja a látható világ egész szubsztanciáját”:³⁵⁴ az egyedi dolgok érzéki jelenvalóságát meghaladva a végtelen felé tart.³⁵⁵ Míg „az antik, statikus szükségszerűség a változó jelenségekben közvetlenül tárul a szemünk elé”, a fausti, dinamikus „oksági elv a dolgokon túl érvényesül, s e közben csökkenti vagy megszünteti {érzéki tényszerűségüket}.”³⁵⁶

Az iménti fejtegetések, melyek *A Nyugat alkonya* természettudománnyal foglalkozó fejezetéből származnak, a figyelmes olvasóban különös reminiszcenciákat ébresztenek. Ezek alapján ugyanis úgy tűnik, a „Fausti és apollóni természetismeret” szembeállítása párhuzamos azzal az ellentéttel, mely Spengler szerint a dolgok mögé hatolni akaró szisztematika, illetve az azok átfogó szemléletére törekvő fiziognómia között húzódik. Mintha a Spengler által támadott szisztematikus megközelítés, mely a jelenséget szétboncolni és ezáltal teljes körűen megmagyarázni igyekszik, a nyugati, míg a helyette ajánlott fiziognómiai módszer, mely az egészben szemlélt jelenség leírására irányul, az antik tudományos attitűddel mutatna rokonságot. Ez a rokonítás azonban nem válik explicitté: Spengler, bár valószínűleg tudatában volt, nem hívja föl a figyelmet gondolkodásának erre az „apollóni” vonására. Ennek oka elég világos: nehezen kezelhető ellentmondást jelentett volna, ha szerzőnk egy kimondottan antik – egyben hangsúlyozottan anti-fausti – eszmére alapítja egy olyan mű koncepcióját, mely a fausti civilizáció talaján állva a kultúrák közti átjárhatatlanságot hirdeti. Ellentmondás maradt így is jócskán, de Spengler úgy gondolta, ezeket a fausti világérzés egyetemes horizontjára és történeti szemléletére hivatkozva át tudja hidalni.

Összefoglalva: A forma fogalmának központi jelentősége Spenglernél két forrásból fakad. Ismeretelméletileg a fiziognómiai szemlélet előnyben részesítéséből, mely a dolgok szétboncolása helyett a jelenségek látható alakjából indul ki. Ennek a megközelítésnek tudományos értékét Spengler disszertációjában így méltatja:

352 Uo., I. k. 617–18. o.

353 Uo., I. k. 616. o.

354 Uo., I. k. 634. o.

355 Uo., I. k. 617–18. o.

356 Uo., I. k. 616. o.

Az ember [előbb] egy szubsztanciának és a ráruházott tulajdonságoknak elgondolása révén alkot képet magának a dolgok belső struktúrájáról, hogy a természeti folyamatokat hiánytalanul megmagyarázza. Miután azonban fölismeri, hogy a természetet ezen a módon föltárni lehetetlen, ... a jelenség egy másik eleme értékelődik föl: a forma, avagy a matematikai viszony. (...) Ha teljesen lemondunk arról, hogy a természet legbelsőbb tulajdonságait (...) ábrázoljuk, kézenfekvő, hogy a jelenség fontos és jellemző jegyét matematikai mértékében, formaviszonyaiban találjuk meg. (...) A valóság anyagát nem bontjuk szét részekre vagy funkciókra, inkább tudomásul vesszük egyszerűen mint adottságot, melyen kívül már csak annak – (számszerű) viszonyok sorában megjelenő – formája érdekel minket.³⁵⁷

Metafizikai szempontból pedig a forma tagolja a folytonosan áramló valóságot értelmes struktúrává: „Egy minden anyagi minőséget nélkülöző világban, mely nem más, mint ellentétek szüntelen küzdelme egy mozgás lefolyásán belül, nincs semmi állandó, csak a mérték” – írja Spengler Hérakleitosról,³⁵⁸ akinek filozófiáját aztán így summázza: „Van a létrejövés és van (...) a létrejövés formális törvénye”, mely „mint ilyen annak elképzeléséhez elengedhetetlen. A mozgást nem lehet forma nélkül elgondolni.”³⁵⁹

A forma két módon tagolja a valóságot: egyrészt mint az egyes jelenségek belső szerkezete, másrészt mint a jelenségek egymás közötti viszonya. Az első szempontból a forma azt az eszmét jelenti, mely az anyagot egységgé szervezi, és mely az így kialakuló fenomén fejlődését meghatározza. „A formaeszmé cseréli az anyagát. Az anyag csak gondolati elvonatkoztatás: A valóság alak nélkül. Inkább azt kellene mondani, hogy a forma a mozgó valóságban megmarad. (...) A faj az az immanens alak, mely az egyénben *hat*, bár – mint *eszmé* – sosem nyer *teljes* valóságot.”³⁶⁰ Ebben az aristotelési értelemben beszél Spengler valamennyi organizmus: egy növény, egy nép vagy egy kultúra formájáról. A másik aspektust a valóságnak az a konfigurációja képezi, mely az egyes formaeszméknek az érvényesülésért, a környező világ alakításáért vívott harcában megvalósul. Az élet a születéssel adott karakternek a külső tényezőkkel való küzdelmét jelenti.³⁶¹ „A karakter (...) birkózik az

357 Spengler: Heraklit, 35–36. o.

358 Uo., 40. o.

359 Uo., 43–44. o.

360 Spengler: Urfragen, 123. o.

361 Uo., 145. o.

életkörülményekkel. Kibontakozhat, elsatnyulhat, megtörhet – de nem változik.”³⁶² Tulajdonképpen a formaeszmék egymás közötti küzdelmének előre megjósolhatatlan és kauzális alapon meg nem magyarázható, mégis szükségszerű eredményét hívja Spengler sorsnak.

Azt, hogy a sors spengleri fogalma a formáéból vezethető le, megint csak a disszertáció igazolja. Ebben Spengler visszatérően hangsúlyozza, hogy a hérakleitosi filozófia λόγος-át, vagyis a létrejövés formális törvényét nem úgy kell fölfogni, mint valami elkülönült szellemi hatalmat, mely a világ folyását kormányozza. Ez a – transzcendens – értelmezés csak a keresztény-hellenisztikus filozófiában alakult ki. A görög azonban – írja –,

egy másféle világgép hatása alatt áll. Az isteneket nem a világ uraiként, hanem az ember (...) társaiként érzékelték, akik (...) ugyanannak a náluk is hatalmasabb sorsnak vannak alávetve. (...) A görög filozófia számára döntő a εἰμαρμένη elképzelése. A εἰμαρμένη tökéletesen személytelen (...) – egy könyörtelen törvény, mely örök időkre rögzítve van, és nem lehet kibújni alóla. (...) Ebben a hitben találta meg kifejeződését az a titkos bizonyosság, hogy az események folyását végső soron (...) valami olyasmi határozza meg, melynek semmi emberihez (...) nincs köze, melyet semmilyen akarat, ész vagy érzés nem irányít, és mely semmilyen kérésre sem hallgat. A filozófiában ugyanebből a hitből alakult ki az ἀνάγκη-ről (λόγος-ról), a kivételt nem ismerő világtörvényről szóló tudás. (...) Az ember (...) csak a látható világot ismeri, melyben él, a kozmoszt, és azon kívül semmit. Nincs oka rá, hogy egy szubsztanciális energiát vagy világlelket tételezzen föl. A törvény – mint viszony – a világban rejlik, hívják akár θεός-nak, akár λόγος-nak, ἀνάγκη-nak vagy τύχη-nek. (...) Mindezek a fogalmak, melyek a változás szabályára és törvényi okára vonatkoznak, egyenesen a sorsfogalomból származnak. A λόγος azonos a εἰμαρμένη-vel: immanens sorsot, nem pedig személyes okot jelent.³⁶³

A sors tehát a jelenségek egymás közti viszonyának immanens meghatározója, mely mögött semmilyen transzcendens okot nem szabad keresni.

362 Uo., 142. o.

363 Spengler: Heraklit, 37–38. o.

5. Összefoglalás

Spengler a kor filozófiai feladatát az ember problémájának tematizálásában látja, és ezt hozzárendeli a nyugati civilizációra jellemző történeti szkepszishez. Ez a problémafölvetés a spengleri bölceletet tulajdonképpen egyetemes antropológiává avatja, mely két fő részből áll: történeti antropológiából, mely a kultúrák formanyelvének fönmaradt emlékeiből közelít az ember jelenségéhez, és filozófiai antropológiából, mely az ember egzisztenciális státusát és a természetben elfoglalt helyét vizsgálja. Ennek az antropológiai vállalkozásnak a megalapozását szolgálják Spengler metafizikai fejtegetései, melyek áttekintése ezért hozzájárul kultúrelméletének jobb megértéséhez.

Spengler filozófiája számos ponton kapcsolódik Arthur Schopenhaueréhez. Ilyen mindenekelőtt a mindkettejük gondolkodását meghatározó dualizmus, mely a világot egy magánvaló lényegre (Schopenhauernél akarat, Spenglernél létezés) és annak „megértve érzékelt” aspektusára (Schopenhauernél képzet, Spenglernél éberlét) bontja. Fontos hasonlóság az is, hogy az érzékelést és a megértést (az észlelések térbeli és kauzális elrendezését) mindketten szorosan összetartozó képességnek tartják, mellyel már az állatvilág is rendelkezik, az ember megkülönböztető jegyét pedig a fogalomalkotásban jelölik meg (melyet Spengler a szónyelv kialakulásához kapcsol). A kettejük közti koncepcionális különbség az idő kezelésében áll: Míg az időt Schopenhauer – a tér és az okság mellett – a megismerés egyik formájának tartja, addig Spengler a magánvaló létezéshez sorolja. Ez a változás nagy valószínűséggel a kor életfilozófiai áramlatainak – például Henri Bergson munkásságának áttételes – hatására vezethető vissza, melyeknek visszatérő motívuma volt a kanti időfelfogás bírálata. Spengler mindenesetre idő és tér, sors és okság szembeállítására építi föl egész dualista rendszerét.

Spengler ismeretelméletének kulcskategóriája az éberlét, melyet a német idealizmus hagyományos tudatfogalmával való szakítás jegyében alkot meg. Az éberlét azt az eredendő világtapasztalatot jelenti, melyben „saját” és „idegen”, én és világ szétválaszthatatlanul egymásba szövődnek. A fogalom ebben az értelemben illeszkedik a szubjektum dekonstruálásának huszadik századi folyamatába, és megelőlegezi a világban-benne-lét heideggeri terminusát is. Ugyancsak párhuzam vonható a husserli fenomenológiával: Spengler is mintegy zárójelbe teszi a világ objektivitásának kérdését, hogy figyelmét az éberlétben közvetlenül hozzáférhető jelenségekre irányítsa. Ennek során számot vet az intencionalitás problémájával is, vagyis tisztában van azzal, hogy a valóság elemei mindig *valamiként*, az én által nekik tulajdonított jelentéssel fölruházva jelennek meg tudatunkban. Husserlivel

ellentétben azonban tagadja, hogy ezt az intencionális értelmet le lehetne választani a jelenségről, hogy a valóság szubjektív és objektív összetevőit el lehetne különíteni egymástól. Az ember létállapotának megvilágításához ezért az éberlétben adott világ formáit a maguk közvetlenségében kell szemügyre vennünk.

Az éberlét egységes szerkezetéből következik a szisztematikus megközelítések spengleri elutasítása. Minthogy az énből és világból kibogozhatatlanul összeszövődő valóság az emberi tapasztalat végső adottsága, hiábavaló próbálkozás lenne mögé hatolni. Márpedig éppen ezt teszik a Spengler által támadott szisztematikus elméletek: a materializmus az éntől függetlennek gondolt objektív világ föltételezett alapelemeire, a transzcendentális idealizmus pedig – ennek ellentettjeként – az objektív világtól függetlennek gondolt én szellemi struktúráira próbálja visszavezetni a valóságot. Spengler szerint azonban egyik törekvés sem képes kitörni az éberlét megbonthatatlan egységéből, és így arra kárhoztatott, hogy absztraktabb szinten reprodukálja a meghaladni kívánt világképet. A dolgozat szerint Spenglernek ez a belátása összhangban van a huszadik századi tudományfilozófia számos képviselőjének nézetével.

A valóságot darabjaira szabdáló szisztematikával szemben a Spengler által alkalmazott fiziognómiai módszer abból indul ki, hogy a jelenségek látható alakja magán hordozza az alapjukul szolgáló eszmét. Ihletője ebben a vonatkozásban Goethe morfológiája volt. Goethei eredetű az ősjelenség terminusa is, mely a valóság egy-egy alakzatának legáltalánosabb, másra már vissza nem vezethető típusát jelenti. A kultúrák mint ősjelenségek alapjául szolgáló eszmét hívja Spengler összimbólumnak. Spengler tulajdonképpen arra vállalkozik, hogy az emberi jelenségek intellektuális szemlélete révén megfejtse a bennük rejlő ősfomat, és ezáltal lefektesse egy kulturális morfológia alapjait.

Spengler metafizikájának középpontjában a világ mint létrejövés elképzelése áll. Ez a héraikleitosi eredetű meggyőződés egyrészt azt jelenti, hogy az ősjelenség nem valami megragadható szubsztancia, hanem egy állandó változásban lévő folyamat. A tézis másrészt magában foglalja azt, hogy az éberlétben adott valóság folytonos mozgásban van. Ennek a felfogásnak felel meg az, hogy Spengler a történelmet vég és cél nélkül hömpölygő áradatnak tartja. A világban tapasztalható állandósággal való számvetés készítette arra Spenglert, hogy bevezesse a létrejött fogalmát, melyet a kiterjedtséggel azonosít, és így a feszült éberlét szemléleti formáihoz, a térhez és az oksághoz kapcsol. Spengler a történelmi és a természeti világképet az alapján különbözteti meg, hogy a létrejövés vagy a létrejött uralkodik benne. Rögzíti ugyanakkor, hogy a történelmi világkép az elsődleges, sőt, ezt egy olyan *a priori*-nak tartja, mely általánosan érvényes és minden ember számára azonos. Az objektumként vizsgált,

holt és merev természet ezzel szemben a mindenkori kultúra kifejezője.

Azáltal, hogy a természeti világképet mesterséges konstrukciónak tartja, Spengler tulajdonképpen tagadja, hogy az annak alapelemeit képező létrejött dolgok bármilyen konstitutív szerepet játszanának a valóság fölépítésében. Minthogy a létrejött legfontosabb tulajdonsága nem az anyagiság, hanem a kiterjedtség, ez a kizárás vonatkozik a körülhatárolt fogalmakra mint szellemi szubsztanciákra is. A dolgozat szerint ez a végső forrása annak, hogy *A Nyugat alkonya* leértékeli az elvont igazságokat, elveti a kultúraközi hatásokat, és elhanyagolja a társadalom „szellemi struktúráinak” elemzését. Ugyancsak az eszmék valóságalkító szerepének, illetve az ilyen hatás kifejtésére szolgáló térnek mint olyannak az elutasítására vezethető vissza végső soron Spengler antiliberálizmusa is.

Az antiliberális társadalomelméletek metafizikai alapjairól szóló exkurzus mellett érvel, hogy Polányi Károlynak Othmar Spannnt illető kritikája újrafogalmazható Philip Pettit szociálfilozófiai mátrixát használva. Pettit azt indítványozza, hogy az individualizmus és kollektívizmus ellentétpárja mellett, mely az egyénnek a közösség egészével szembeni (vertikális) relációjára vonatkozik, különböztessük meg az atomizmus és holizmus szembeállítását, mely az egyénnek társaihoz fűződő (horizontális) viszonyát írja le. Spann az individualizmust azáltal kívánta megcáfolni, hogy kimutatta a személyközi kapcsolatoknak az egyén szellemi integritásához való nélkülözhetetlenségét; ebből kibontott társadalomtana azonban személytelen objektívációk elidegenült rendszere lett. Ennek oka világossá válik, ha Pettit kategóriáit alkalmazzuk: Spann csak az atomista individualizmust utasította el, még hozzá a holista individualizmus nevében – ezt azonban csak kollektívizmusként tudta értelmezni.

A létrejövés áradatát Spengler felfogásában a forma strukturálja értelmes egészé. Az okok, Isten vagy egy végcél transzcendens erőivel szemben a forma képezi a világ immanens rendezőelvét. A forma két módon tagolja a valóságot: egyrészt mint az egyes jelenségek belső szerkezete, másrészt mint a jelenségek egymás közötti viszonya. Az első szempontból a forma azt az eszmét jelenti, mely az anyagot egységgé szervezi, és mely az így kialakuló fenomén fejlődését meghatározza. Ebben az aristotelési értelemben beszél Spengler valamennyi organizmus: egy növény, egy nép vagy egy kultúra formájáról. A másik aspektust a valóságnak az a konfigurációja képezi, mely az egyes formaeszméknek az érvényesülésért, a környező világ alakításáért vívott harcában megvalósul. Tulajdonképpen a formaeszmék egymás közötti küzdelmének előre megjósolhatatlan és kauzális alapon meg nem magyarázható, mégis szükségszerű eredményét hívja Spengler sorsnak.

III. Spengler jogszemlélete

1. A jog helye A Nyugat alkonyában

Oswald Spengler gondolatai marginális szerepet játszanak napjaink jogtudományi diskurzusaiban. A felületes polihisztorként a *iurisprudentia* kérdéseihöz is hozzászóló kultúrfilozófus érdekesítő és gyakran revelatív meglátásai túlságosan laza fogalmi rendbe illeszkednek, és túlságosan nyeglén kezelt forrásokra támaszkodnak ahhoz, hogy a következetességhez és gondolati szigorhoz szokott jogászok komolyan vehetnék őket. Inkompetenciája miatt hajlamosak vagyunk a jog mibenlétével és szerepével kapcsolatos nézeteit inkább a német eszmetörténet némileg vadregényesebb területére utalni. A jogfilozófia fejlődésének reprezentatív összefoglalásai ezért általában mellőzik bemutatását; az engedékenyebb szerzők pedig, akik biztosítanak művükben némi helyet Spengler jogfölfogásának, – furcsa tematikus vakságban szenvedve – általában a koncepció lapos és banális elemeit emelik ki. Dolgozatom egyik célja fölhívni a figyelmet arra, ami a szerző joggal kapcsolatos elgondolásaiban valóban eredeti és figyelemreméltó. Témánk pontosabb elhatárolásához mindenképp érdemes számba venni azokat az átfogó spengleri téziseket, melyek a jog ábrázolásában is relevánsak.

A három szóba jövő tétel bonyolult viszonyban áll egymással: az első kettő a történelemben kikristályosodó kulturális alakzatok struktúrájával, míg a harmadik az őket tápláló hús-vér élet működésével foglalkozik. A műveltségi formák elemzésének általa kidolgozott módszerét Spengler kultúrmorfológiának nevezi; ennek pedig minden történeti jelenség kapcsán kettős kihívással kell megbirkóznia. D. Felkennek, Spengler monográfiájának szavaival: szükséges volt „egyrészt a nyolc magaskultúra morfológiai egyidejűségét és ezáltal a cikluselméleti elrendezés érvényességét, másrészt a sorseszmenek és öszszimbolikájának az egyes kultúrákon belüli alakító erejét kimutatni”.³⁶⁴ Az első *történetfilozófiai tézis*nek fogom hívni: ez fogalmazza meg a kultúrák organikus kibontakozásának, meghatározott pályát befutó és egymással párhuzamba állítható fejlődésének koncepcióját. A másikat a *kultúrfilozófiai tézis* névvel illetem: ez a

364 „Zum einen war die morphologische Gleichzeitigkeit der acht Hochkulturen und damit die Gültigkeit der zyklentheoretischen Ordnung, zum anderen die prägende Kraft der Schicksalsidee und ihrer Ursymbolik innerhalb der Einzelkulturen nachzuweisen.” D. Felken: *Oswald Spengler (Konservativer Denker zwischen Kaiserreich und Diktatur)*. Beck. München, 1988. 44.

szellemtörténeti ihletésű elgondolás abból az alapvető föltételezésből indul ki, hogy a kultúrák alkotó teljesítményei és kézzelfogható objektívációi egytől egyig a bennük megvalósuló lélek sajátos világérzésének kifejeződései. A gyökeresen eltérő szellemi princípiumokból a megszólalásig hasonló ritmusban kibomló történelmi organizmusok sorának, mely a kultúrmorfológiai szemlélet előtt föltárul, anyagi bázisát „formában lévő” emberi közösségek alkotják. Az erőforrások mozgósításának szociális elveit megfogalmazó *társadalomfilozófiai tézis* a századelő életfilozófiai áramlataiban gyökerezik: legáltalánosabb értelemben azt mondja ki, hogy a nagyformátumú értékteremtés zálogát nem egy kielégítően szabályozott társadalmi berendezkedés, hanem az idők szavát ösztönösen meghalló és a beléjük ivódott ütemérzékre támaszkodva összehangoltan cselekvő „átlekesült tömegegységek” jelentik. Ez természetesen magával vonja az intézményrendszer képlékenységét is: kívánatos, hogy az életünket szervező normák rugalmasan igazodjanak a közösségeinkben uralkodó aktuális erőterhez.

(*A történetfilozófiai tézis*) A következőkben megvizsgáljuk a főt vázolt tézisek jogtudományi vetületét, megkísérelve helyrebillenteni aránytalan szakirodalmi súlyozásukat is. Ami a hivatásos jogfilozófusok egyoldalúságát illeti: J. M. Kelly jogbölcselet-történeti kompendiuma például a történetfilozófiai tézis pusztá illusztrációjaként tekint Spengler joggal kapcsolatos fejtegetéseire.³⁶⁵ *A Nyugat alkonyának* vonatkozó szakaszát amúgy korrekten rekapituláló sorok azzal az általános megállapítással indulnak, hogy Spengler történetfilozófiai „sémájában kitér a jog szerepére is, mely minden egyes kultúrában az ifjúkor, érettség és aggkori hanyatlás hasonló fázisait járja be”.³⁶⁶ Az idézett mondat megerősíti azt az interpretációs irányt, melyet a fejezet címe – *Law and the Philosophy of History* – is sugall; ez a nézőpont azonban egyszerre tűnik túlságosan leszűkítettnek és sztereotípnak. Mindenekelőtt: Spenglernél a jog jelenségvilágának bemutatása sem korlátozódik az egyes jogi formanyelvek befutotta időbeli pályáivak leírására, hanem átfogja azok sajátos szimbolikájának kultúrfilozófiai elemzését is. Másrészt, noha bölcseletnk természetesen az egyes jogrendszerek sorsának elrendeltségéről is meg van győződve – „három jogtörténelem magaslik a szemem előtt, (...) közülük kettő immár beteljesedett”³⁶⁷ –, ezek kissé más úton jutnak el a végkifejlethez, mint az a spengleri sémából általában

365 J. M. Kelly: *A Short History of Western Legal Theory*. Clarendon Press. Oxford, 1997. 380-81.

366 Spengler's „scheme included an account of the role of law, which passes in any particular culture through similar phases of youth, maturity, and senile decay”, Kelly i. m. 380.

367 Spengler: *A Nyugat alkonya* II. 113-14. (Fordította Simon Ferenc.)

következnék. A jog mint vizsgálati tárgy ugyanis némileg szétfeszíti a kultúrstádiumok spengleri elméletének kereteit.

Ha a leghíresebb elhatárolásból, a kultúra és civilizáció megkülönböztetéséből indulunk ki, úgy azt látjuk, hogy a nagy vízválasztónak természetesen a jog vonatkozásában is megvan a maga jelentősége. A *kultúra* a történeti ciklus első szakasza, melynek során a lélek magától értetődő természetességgel valósítja meg a benne rejlő lehetőségeket, és ennek során organikus formákban örökíti meg szimbolikus világértelmezését. A kultúra emberének „a művészet, a vallás, az erkölcs, az állam, a tudomány és a társadalom egész hatalmas formavilága könnyűnek bizonyul. Hordozza és megvalósítja azokat anélkül, hogy »ismerné« őket.” A *civilizáció* hanyatló korszaka a lélek kimerülésével köszönt be, amikor a helyébe lépő intellektusban fölmerül a korábbi életkeretek végiggondolásának igénye. „Egy lélek bágyadásának első tünetei akkor mutatkoznak, amikor e formák között az idegenség érzése kerít hatalmába bennünket, amikor azokat olyan tehernek érezzük, melyek megszüntetik az alkotás szabadságát, amikor megjelenik annak a kényszere, hogy a fennállót – a tudatos felhasználás végett – ésszerűen bizonyítsuk, s amikor feltűnik a mindennemű titokzatos alkotótevékenység számára végzetes utólagos értelmezés kényszere.” Az eredmény: az eleven és átlelkesült formák helyébe célszerű konstrukciók szabályozta mechanikus és merev berendezkedés lép. Az észvallás, az erőltetett, kimódolt stílusirányzatok és a konstitucionalizmus mellett az ilyen civilizációs fejlemények közé sorolja Spengler azt is, hogy „egy természetjogot állítunk szembe a történeti jogokkal”.³⁶⁸ Ez a kijelentés ugyanakkor kevés eredetiséget mutat: nem más, mint az organikus szerzett jogok iránti előszeretetre és a doktriner jogalkotással szembeni ellenszenvre épülő konzervatív jogfölfogás Burke-nél is megtalálható hagyományos szemléletének kultúrmorfológiai parafrázisa.³⁶⁹

Mint látjuk, a nagy jelentőségű korszakhatár átlépése – más műveltségi területekhez hasonlóan – a jogban is a szerves formák szétesését jelenti; ennek következményei azonban itt sokkal kevésbé tragikusak: a jog voltaképpeni küldetése épp a mechanikussá töredező társadalom megszervezésében áll, ezért legnagyobb szabású alkotásait Spengler is a hideg racionalizmusnak tulajdonítja. Kijelenti mindenekelőtt, hogy a jogtudományra – mely minden tudomány között az utolsó – csak igen előrehaladott stádiumában érik meg egy kultúra.³⁷⁰ A szisztematikusan kidolgozott jogi dogmatika Spengler szerint tipikusan kései fejlemény: a

368 Spengler: *A Nyugat alkonya* I. 552.

369 H. Coing: *A jogfilozófia alapjai*. Osiris Kiadó. Budapest, 1996. 44-46.

370 Spengler: *A Nyugat alkonya* II. 88.

civilizáció világvárosi szellemének teljesítménye, egy olyan *par excellence* racionális, elvont konstrukció, mely a külsőleges terjeszkedésre irányuló, gyökértelen és mesterséges társadalmi rend talaján szökken virágba. A professzionálisan művelt jog tehát a kultúrlélek megdermedésével jellemezhető „tél” során teljeseedik ki, így akméja jól érzékelhetően eltolódik a leegyszerűsített spengleri „sémából” fakadó várakozásokhoz képest. Spengler komoly, csak részben szimbolikus jelentőséget tulajdonít annak, hogy a római jogirodalom Aelius *Tripertitá*jával épp akkor kezdődik, amikor az „alkotó matematika” (mely minden kultúra őszérésének legeklatánsabb kifejezője) antik korszaka végleg lezárul. „A hellenizmussal veszi kezdetét az antik jogtudomány: az alkalmazott jog tervszerű, fogalmi feltérképezése. Mivel a jogi gondolkodás szubsztanciaként ugyanúgy előfeltételez bizonyos politikai és gazdasági viszonyokat, ahogy a matematikai gondolkodás fizikai és technikai ismereteket, Róma nagyon gyorsan az *antik jurisprudentia városává* vált.”³⁷¹ Tehát külön is hangsúlyozódik a késő antik viszonyok „modernitása” mint a kifinomult jog kialakulását elősegítő döntő jogszociológiai tényező.

Ez pedig azt jelenti, hogy Kelly leegyszerűsítő értelmezésénél jóval differenciáltabban kell közeledni ahhoz a szerephez, melyet a történetfilozófiai tézis Spengler joggal kapcsolatos gondolataiban játszik. Ha valami, éppen ez a fáziskésés, mellyel a jog fejlődése a kultúra kibontakozásának stádiumait követi, teszi figyelemreméltóvá ezeket az észrevételeket, és kölcsönöz nekik történetfilozófiai szempontból is az egyszerű illusztráción túlmutató jelentőséget. A történetfilozófiai tézis emellett egy sajátos „reflexhatást” fejt ki a spengleri jogfölfogásra. *A Nyugat alkonya* ugyanis – a marxi történelmi materializmushoz hasonlóan – nem pusztán leíró jelleggel tárja föl „a történelmi tapasztalás leglényegét”, vagyis a sorsunkat meghatározó általános fejlődési törvényeket.³⁷² A művön végigvonuló normatív felhang a civilizációnk még le nem zajlott stádiumaira vonatkozó előrejelzések kapcsán kifejezetten preskriptív színezetet kap. Spengler abból a megfontolásból bátorít bizonyos prognosztizált tendenciák előmozdítására, hogy aktív tényezői lehessünk a kikerülhetetlen szükségszerűséggel egy irányba tartó történelemnek. *A Világtörténelmi perspektívák* alcímet viselő második kötetben, mely „a sajátos történelmi, politikai és gazdasági kérdések összefoglaló bemutatásának révén (...) az európai jövő pszichológiáját célozza”, messzemenően érvényre jut az az igény, hogy segítségével kezünkbe vehessük saját jövőnk

371 Spengler: *A Nyugat alkonya* II. 95-96., kiemelés az eredetiben.

372 Spengler: *A Nyugat alkonya* I. 100. (Fordította Juhász Anikó és Csejtei Dezső.)

megformálását.³⁷³ Olyannyira, hogy még a jog jelenségvilágának kultúrfilozófiai szempontú elemzését is egy sajátos preskriptív tétel: a nyugati léleknek megfelelő, világérzésével adekvát jog jövőbeni kidolgozására buzdító fölhívás zárja.

(*A társadalomfilozófiai tézis*) Más síkon függ össze egymással a kultúr- és a társadalomfilozófiai tézis: mindkettőben Spengler történeti relativizmusa nyilvánul meg. Az univerzálisan érvényes normarend eszméjét elutasító bölcselelő számára „a jog sem más, mint egy közösség politikai, gazdasági és társadalmi életföltételeinek törvényi fogalmakban való kifejeződése(...). Ez nemcsak azt jelenti, hogy minden egyes kultúrának megvan a maga sajátos alkatú joga, (...), hanem azt is, hogy minden jog a közösségeken belüli és azok közti erőviszonyokat tükrözi”.³⁷⁴ A társadalomfilozófiai tézis általános mondanivalójával összhangban a jog intézményei sem elsősorban arra szolgálnak, hogy ésszerű kereteket biztosítsanak a közösségen belüli együttműködés számára, hanem arra, hogy olyan testhezillő formát szabjanak az adott életáradatnak, mely megfelelően fölkészíti a rá váró történelmi megmérettetésekre. Az erkölcs önkéntelen rendjével szemben „a jog a létezés *akart* formája” egy nemzet számára; a tovaáramló lét alakját, ha „szándékosan hozzák létre, és el kell ismerni, *jognak*” nevezzük.³⁷⁵ A jog társadalmi meghatározottsága kettős arculatú: egy oksági és egy célviszonyt foglal magában. Egy adott jogrendszer a nemzet életének adekvát formája, *mert* a nemzet sorsának irányt szabó rend értékeit képviseli; ugyanakkor adekvát formának kell lennie, *hogy* a nemzetet jó kondícióban tartsa a külső kihívásokkal szemben.

Spengler szerint minden államot egy meghatározott rend kormányoz: a politikai vezetés annak a domináns kisebbségnek kezében van, „amely az állam világtörténelmi tendenciáját képviseli”.³⁷⁶ Olvasóinak valóságérzékére apellálva hangsúlyozza, hogy mindig az erősebb joga érvényesül: az uralkodó rend érdekeinek megfelelően meghatározott jog

373 „Er wird eine zusammenfassende Darstellung der spezifischen historischen, politischen und wirtschaftlichen Fragen (...) mit dem Ziel einer Psychologie der europäischen Zukunft geben.” K. Wolff: *Briefwechsel eines Verlegers 1911-1963*. Frankfurt a. M. 1966. 284., idézi Felken i. m. 116.

374 „...Le droit est toujours la projection en termes de lois des conditions de vie politiques, économiques et sociales d'une collectivité (...). Ce qui ne veut pas dire seulement que chaque culture a son type particulier de droit (...), mais aussi que tout droit traduit un rapport de forces qui existe à l'intérieur des collectivités et entre les collectivités”. Gilbert Merlio: *Oswald Spengler (Témoin de son temps)*. Akademischer Verlag Hans-Dieter Heinz. Stuttgart, 1982. II. 793.

375 Spengler: *A Nyugat alkonya* II. 512-13., kiemelés az eredetiben.

376 Spengler: *A Nyugat alkonya* II. 523-24.

hatálya pedig kiterjed a gyöngébbre is.³⁷⁷ Szerzőnk egy bántóan eltorzított Nietzsche-parafrazissal igyekszik némileg elegánsabb külsőt adni a szofistáktól a maga nyersségében átvett tanításnak: azt állítja, hogy az államvezetésre elsősorban hivatott nemesség úr-erkölcsét „a jog alkotóinak és címzettjeinek rangkülönbsége” fejezi ki, míg a jogosság és jogtalanság klasszikus, de hiábavaló megkülönböztetése a jó és a gonosz szembeállításának papi-ideológiai morálján alapul, és mint ilyen, a „reálpolitikában” hasznavehetetlen.³⁷⁸

A nemesség mint természettől fogva hatalomgyakorlásra hivatott rend – az államhoz való viszonya alapján – kétféle jogeszmét oktroyálhat a közösség tagjaira. A *themis* és a *diké* elhatárolása az előzőnél jóval érdekesebb, bár szintén nem eredeti gondolattal gazdagítja a jog társadalomfilozófiai aspektusának spengleri elemzését. A korai hűbériségnek az az érzület képezi alapját, hogy a világon minden egy olyan „életért”: a nemesi sorsért létezik, melynek kitüntetett jelentősége van. A hatalom birtokosa azon a csupasz jogcímen vár el szolgáltatásokat az alávetettektől, hogy a történelem kiválasztottjaként megilleti az önfelelt életvitel. Míg „a *themis* csak jogi követelést tartalmaz, a *diké feladatot* is”: az állam eszméjének megerősödésével az abszolút nemesi öntudatot fölváltja az a meggyőződés, hogy a rendeknek kötelezettségeik vannak azzal a nagy egészszel szemben, melybe beletartoznak. Az élet öncélúságának tudata a rendi államban „alárendelődik annak a másiknak, hogy az életnek voltaképpen *feladata* van”: a nemesség a hatalom élvezőjéből a kormányzás gyakorlójává válik.³⁷⁹

A *diké* érzülete a politikai történelemirányítás alapja és meghatározó karakterisztikum: ennek lényege, hogy az uralkodó rend az összállami érdekeket szem előtt tartva mint „kívülálló mindenható kéz igazságos jogot biztosít a gyengék között”.³⁸⁰ A *themis* ellenben a társadalmi történelemirányítás prototípusa, mely az állam szolgálata helyett az egyéni kiválóság révén mások kárára szerzett vagyon biztosítására törekszik. Ez az ősi zsákmányérzület a kései kor folyamán újult erővel támad föl a „harmadik rendként” megszerveződő polgárságban: „a gazdaságnak olyan államra van szüksége, mely gyenge, és őt szolgálja”.³⁸¹ A társadalom és az állam közti, minden kultúrában hasonló dramaturgiát követő erőpróbák a cézárok harcaiban jutnak el a végkifejlethez. A pénz és a politika közötti döntő küzdelemben, mely a civilizáció napjának utolsó sugarainál zajlik, a jogra is fontos

377 Spengler: *A Nyugat alkonya* II. 514-18.

378 Spengler: *A Nyugat alkonya* II. 514-15., kiemelés az eredetiben.

379 Spengler: *A Nyugat alkonya* II. 534-36.

380 Spengler: *A Nyugat alkonya* II. 515.

381 Spengler: *A Nyugat alkonya* II. 488-89.

küldetés járul. A kapitalizmus magánérdekeket hajszoló erőivel szemben „a nemes lelkű gondoskodás és kötelesség” feladatát föl vállaló cézár elsősorban a jog fegyverére támaszkodhat. „A gazdaság *privát* hatalmai szabad utat akarnak a nagy vagyonok megszerzéséhez. Semmilyen törvényhozás nem állhat az útjukban. (...) A jognak, hogy ezt a támadást kivédje, nemes tradícióra, erős nemzetségek becsvágyára van szüksége, mely nem gazdagságok felhalmozásában, hanem minden anyagi előnyön túl, az igazi uralkodás feladataiban elégül ki.” A cezarizmusban, reméli Spengler, a hatalomgyakorló nemesi akarat ismét maga alá gyűri a zsákmányszerző akaratot.³⁸²

A spengleri jogfölfogás társadalomfilozófiai aspektusa iránti egyoldalúság, melyet az életmű konzervatív politikai ideológiakénti olvasata von magával, elsősorban az avatott Spengler-kutatók körében érhető tetten. A megközelítés fönt ismertetett tanulságai mellett azonban ennek esetében is elkönnyvelhetünk egy áttételes „reflexhatást”, mely a jog mostanáig elhanyagolt kultúrfilozófiai szempontú elemzését érinti. Egy adott jogrendszernek, mint utaltunk rá, azért kell a hatálya alá tartozó közösség életműködését adekvát módon megszerveznie, hogy az – Spengler kedvelt sporthasonlatával élve – „formában legyen” a nemzetek közti vetélkedés során. Filozófusunk „instrumentális és alárendelt karaktert tulajdonít a jognak, mely nem az egyetemes és örök erkölcsi értékek megvalósítását, hanem, a politika szolgálatában, a kibocsátó közösség védelmének biztosítását szolgálja”. Ezt a társadalmi rendeltetést azonban csak olyan jog tudja betölteni, mely az otthonául szolgáló kultúra lelkét, részeseinek világérzését visszhangozza.³⁸³ Ennek föltételeit határozza meg a jog kultúrfilozófiai vizsgálata, mellyel azonban mindeddig mostohán bánt a kutatás; dolgozatomban azt a széles horizontot igyekszem föltérképezni, melyet a kultúrfilozófiai tézis a jogtudomány számára nyit.

(*A kultúrfilozófiai tézis*) Mindenekelőtt ismerkedjünk meg azzal a kontextussal, melyben Spengler a jog kultúrfilozófiai vizsgálatát bevezeti. *A Nyugat alkonya* az egyes műveltségi területek és társadalmi alrendszerek köré csoportosítva vázolja föl előttünk monumentális történelmi tablóját. A bemutatás szempontrendszerét a tárgyalt szektorok történelmi párhuzamosságának és kulturális különbözőségének komplementer tézisei alkotják. A jog problémáját azonban – miután a második kötet elején váratlanul új szemponttal hozakodik elő

382 Spengler: *A Nyugat alkonya* II. 726-27., kiemelés az eredetiben.

383 „[...On trouve déjà chez lui] la mise en évidence du caractère instrumental et subordonné du droit qui n'a pas à réaliser des valeurs morales universelles et éternelles mais à assurer, au service de la politique, la protection de la communauté dont il émane.” Merlio i. m. 795-96.

– Spengler egészen egyedien tematizálja. A *Táj és eredet* című első fejezetben, melynek záró szakaszát képezik a jogtörténeti fejtegetések, szerzőnk még egyszer nekirugaszkodik, hogy összefoglalja és metafizikailag megalapozza filozófiai koncepcióját; ahogy (a kultúrák formanyelvével foglalkozó) első kötetben ígéri, ezúttal a valóságos élet tényeiből kiindulva.³⁸⁴ A *létezés* kozmikus áramában újra és újra átlelkesült tömegegységek alakulnak ki, melyek az *éberlét* feszültségén környezetüknek egy sajátos mélységélményre támaszkodó értelmezésével vesznek erőt.³⁸⁵ A leghatalmasabb és legösszetettebb ilyen közösségek „a *magaskultúrák*, melyek valamilyen nagy lelki megrázkódtatásból születnek, és amelyek ezeréves létezésükben az összes kisebb sokaságot: nemzeteket, rendeket, városokat és nemzetségeket egyetlen hatalmas egységbe fogják”.³⁸⁶ Az emberiség történelméből ismert másik szerveződésfajtától, a primitív műveltségtől abban különböznek, hogy annak „kozmosz személytelenségével” szemben szilárd formanyelvet, egységes stílust és erőteljes belső tendenciát ruháznak a szokásokra, mítoszra, technikára és művészetekre, melyek mint egy óriási organizmus szervei működnek bennük.³⁸⁷ A történeti gondolkodás mármint – folytatja Spengler – „az előtt a kettős feladat előtt áll, hogy egyrészt az *egyes életfolyamatok* összehasonlító szemléletét kidolgozza (...), és másrészt, hogy a *kultúrák egymás közötti* véletlenszerű és szabálytalan *kapcsolatainak* mélyebb értelmét megvizsgálja”.³⁸⁸

Olybá tűnik tehát, hogy (a kulturális alakzatok szimbolikája helyett) „a magasabb emberiség történelmi gyakorlatából” kiinduló második kötet olyan elméleti alapvetést igényelt, mely a spengleri historiográfia kettős stratégiáját a művelt társadalmak fejlődésének komparatív analízisébe vonja össze – egyben jelentőséghez juttat egy Spengler által azelőtt alig tematizált, a pozitív szellemtudományokban viszont fontos szerepet játszó kutatási irányt: a kultúraközi kapcsolatok vizsgálatát. A fent idézett program második pontját a következőkben konkrét elemzésekre váltó szakasz a jogtörténet példáján mutatja be a kultúrák egymásra hatásának spengleri modelljét, és ennek során mindenekelőtt az egymással érintkező jogrendszerek markánsan különböző szimbolikáját domborítja ki. Hogy miért dominál benne a kultúrfilozófiai megközelítés, annak elsősorban filológiai oka van: Spengler az eredetileg fölvázolt fejezeti beosztástól eltérve illeszti be könyvének második kötetébe az interkulturális relációkról szóló fejtegetést; célja az volt, hogy az első kötet egyik

384 Spengler: *A Nyugat alkonya* I. 100.

385 Spengler: *A Nyugat alkonya* II. 11-35.

386 Spengler: *A Nyugat alkonya* II. 35., kiemelés az eredetiben.

387 Spengler: *A Nyugat alkonya* II. 54.

388 Spengler: *A Nyugat alkonya* II. 57., kiemelések az eredetiben.

legvitatottabb állítását, egy-egy műveltség vívmányainak a másikba való átültethetlenségét a szaktudományos támadások keresztüzében megvédje.³⁸⁹

A XIX. századi historizmus örökségét ápoló korabeli bölcsész kutatók azzal vélték megcáfolhatni az egymástól elszigetelt „óriásmonások”³⁹⁰ előre programozott fejlődésének spengleri vízióját, hogy a társadalom vagy a műveltség struktúrájában bekövetkező bizonyos múltbéli változásokat az egyik kultúra által a másikra gyakorolt, történetileg kimutatható hatásoknak tulajdonították. Spengler elmélete azonban metafizikai alapjainak tekintetében igen távol áll a történelem mozgását az eszmék működésére visszavezető, idealista historizmustól, és a korabeli tudományos mozgalmak közül leginkább az evolucionista antropológiával mutat rokonságot. *A Nyugat alkonya* stádiumtanával szemben megfogalmazott bírálatok is párhuzamba állíthatók azzal a kortárs kritikával, mely a kulturális diffúzió teóriáját valló etnológusok részéről az emberi közösségek általános fejlődési törvényeit összehasonlító elemzés útján kimutatni igyekvő antropológiai munkákat érte. Az etnológusok, akik a kultúráról kultúrára vándorló, keveredő és variálódó műveltségi elemekből igyekeztek rekonstruálni az egyes népek komplex intézményrendszerét, Malinowski funkcionális elméletének is azt vetették szemére, hogy eleve föltételezi a társadalom elszigeteltségét, és figyelmen kívül hagyja a kultúrák közötti érintkezés problémáit.³⁹¹ Éppen a kulturális diffúzió eszméje az, melyet Spengler a különböző kultúrlelkek autonóm és immanens kibontakozásának abszolutizálása miatt szintén a legvehemensebben tagadni kényszerült.

Ahhoz, hogy a historista támadásokat visszaverje, Spenglernek bizonyítania kellett, hogy a műveltségelemek átvétele felszíni jelenség csupán, és sem a kulturális alakzatok szimbolikáját, sem a kifejlődésük ütemét megszabó sors elrendeltségét nem érinti. A szellemkörök ilyen sterilitását Spengler világértelmezésük formanyelvének teljes lefordíthatatlanságával magyarázza: „Olyan antik ősfogalmak, mint αρχή, ύλη, μορφή, egészen más módon megformált belső életből erednek, s másként kialakított világ tartalmát képezik, egy olyan világot, amely számunkra távoli és idegen marad. (...) A gondolkodás, az élet, a világtudat alapvonásai (...) különbözők. (...) Mindenekelőtt a nyelv közös szimbolikája táplálja azt az illúziót, hogy benső életünk egyformán kialakított, s hogy azonos

389 Felken i. m. 119.

390 Siegfried Kracauer: *Geschichte – Vor den letzten Dingen*. Frankfurt a.M., 1971. 54, idézi Felken i. m. 54.

391 H. Szilágyi I.: *Bevezetés*, in: *Jog és antropológia*, szerk. H. Sz. I. Osiris. Budapest, 2000. 5. – C. Lévi-Strauss: *Strukturális antropológia*. Osiris. Budapest, 2001. I. 15-17.

világformával rendelkezünk.”³⁹² Ezt az illúziót szerzőnk azáltal igyekszik eloszlatni, hogy a lehető legélesebben kidomborítja a nyelv mögött meghúzódó érzésvilágok gyökeresen eltérő szerkezetét. Minthogy a látszatra hasonló mozzanatoknak a különböző műveltségek egészen eltérő jelentést tulajdonítanak, valódi megértésen nyugvó kultúraközi kommunikáció nem létezik.

A sajátos tudati struktúra, mely az adott közösség minden megnyilvánulását szervezi, biztos érzékkel választja ki azokat az idegen képződményeket, melyekbe önnön szimbolikáját belevetítheti. Minden befogadott aspektus egyben átértelmezésen is keresztülmegegy, így a fiatalabb kultúra mindig magáértvalóan sajátítja el az idősebb alkotását.³⁹³ „Minthogy a fő premisszák, összimbólumok vagy filozófiai előfeltevések minden egyes civilizáció (...) esetében különbözők; minthogy minden kulturális rendszer szelektál a befogadandó és elutasítandó között; és minthogy minden kulturális jelenség (...) változáson megy keresztül, ha egy eltérő premisszán alapuló másik kultúrába kerül – így valamennyi »gondolati terméket« a rá jellemző módon határoz meg, alakít és rendez az adott civilizáció (...).” A szellemi javak kulturális determinációjának kimutatását az imént idézett Sorokin egyenesen a tudásszociológiához való komoly hozzájárulásnak tekinti.³⁹⁴ *A Nyugat alkonya* az öröklött intézményekhez külsőleg kiváltképpen hű nyugati jogi tradíció példáján mutatja be, hogyan formálja a hozott anyagot saját képére és hasonlóságára valamennyi vele érintkező kultúra. A mediterrán és európai jogfejlődés fölvázolását Spengler tehát a felszínen esetleg egymásba csúszó szellemkörök lényegi függetlenségének és különbözőségének érzékeltetéséül szánja – ehhez pedig leginkább a kultúrfilozófiai tézis hangsúlyozására van szükség.

2. *A jogtörténet kultúrmorfológiai interpretációja*

Hogy világosabban meg tudjuk ítélni, mivel járult hozzá Spengler az általános jogtudományhoz, érdemes koncepcióját mindjárt a – vele legtöbb rokonságot mutató – történeti jogelmélet perspektívájába állítanunk. A következő vizsgálódást, mely *A Nyugat*

392 Spengler: *A Nyugat alkonya* I. 296.

393 Spengler: *A Nyugat alkonya* II. 81-83.

394 „Since the major premises or prime symbols or philosophical presuppositions of each (...) civilization are different; since any cultural system is selective in what it ingests and what it rejects; and since any cultural phenomenon (...) must undergo a change when it passes from one culture into another based upon a different premise – any »mental production« is thus conditioned, molded, and patterned by each civilization (...) in its own way.” P. A. Sorokin: *Social Philosophies of an Age of Crisis*. A & C. Black. London, 1952. 306-07.

alkonyában körvonalazott jogszemlélet elméleti alapjaival és történeti forrásaival foglalkozik, egy olyan összehasonlítás foglalja keretbe, mely az anyagi jogforrások spengleri fölfogását Savigny és A. Watson párhuzamos elgondolásaival ütközteti. Mint ehhez szorosan kapcsolódó problémára, néhány szóban kitérünk a történeti jogelméletet leginkább foglalkoztató kérdésnek: a jogfejlődés mozgatórugóinak háromféle értelmezésére is. A fejezet végén a jog és a társadalom egymásra hatásának rendre eltérő ábrázolásait számba véve megkíséreljük kimutatni, hogy Spengler elmélete nemcsak időben, hanem logikailag is közbenső lépcsőfokot képez a *historische Rechtsschule* alapítójának és a *historical jurisprudence* mai legbefolyásosabb képviselőjének nézetei között. Mindehhez előljáróban még az a metodológiai megjegyzés kívánkozik, hogy természetesen egyik szerző sem merőben esetlegesen és önkényesen lett az irányzat gazdag kínálatából kiragadva: Watson mindenekelőtt azért került a képbe, mert életművének jelentős részében a – Spengler által jóval felületesebben tematizált – jogátültetés problémájával foglalkozott; Savigny és Spengler rokonítása pedig, mint mindjárt látni fogjuk, komoly szakirodalmi hagyományra tekint vissza.

(Savigny és Spengler) Azon az általános szellemtörténeti kisugárzáson túl, mely a történeti jogi iskola örökségéből *A Nyugat alkonyára* is vetült, abban mutatkozik a legfontosabb konkrét hasonlóság Savigny és Spengler között, hogy a jogot az összkultúra részeként fogták föl.³⁹⁵ A legtöbb kutatónak azonban természetesen nem ez, hanem a népszellem és a kultúrlélek párhuzama tűnt föl; a német társadalomelmélet romantikus vonulatának tudták be, hogy a jogot mindkét szerző a közösségből mint kollektív entitásból származtatta. Fontos észrevennünk azonban, hogy az anyagi jogforrások struktúrájának hasonló felszíne alatt lényegileg eltérő filozófiai alapvetés húzódik meg. Savigny és Spengler közelítésmódjának eredendő különbségét – Leo Straussra támaszkodva – a historicizmus korai (idealista) és radikális (egzisztencialista) változata³⁹⁶ közti eltérésként ragadhatjuk meg.

Savigny a jogintézmények történeti és szisztematikus elemzésével a jogban organikusan kifejlődő ésszerűséget kereste, és a historizmus más úttörőivel együtt hitte, hogy „ha megértjük az ember múltját, örökségét, történelmi helyzetét, olyan elvek birtokába jutunk, amelyek ugyanolyan objektívek lesznek, mint [... a természetjog elvei], ráadásul nem lennének elvontak vagy egyetemesek, ezért nem állnának a bölcs cselekvés vagy az igazi emberi élet útjába, hanem konkrétak vagy egyediek lennének, olyan elvek, amelyek

395 Coing i. m. 46-48.

396 L. Strauss: *Természetjog és történelem*. Pallas Stúdió – Attraktor Kft. 1999. 30.

illeszkednek egy adott korhoz vagy nemzethez”.³⁹⁷ A történeti jogi iskola számára a főnálló jog ésszerűségét az garantálta, hogy a valóságos társadalmi-gazdasági viszonyok „belső, csendben működő erőinek” hatására nyerte el aktuális formáját. Spengler ezzel szemben semmiféle racionalitást sem tulajdonít a jogrendszernek: a jogot azért állítja történeti perspektívába, hogy minden jogintézmény szükségképpen relativitását, végső megalapozhatatlanságát kimutassa; bizonyítsa, hogy az éppen érvényes szabályanyagot „semmilyen objektív vagy elméleti bizonyosság nem támasztja alá”. Ez a radikális historicizmus jellegzetes attitűdje; célja immár nem az, mint az idealista elődöké, hogy az embert az otthonosság kellékeivel ruházza föl ebben a világban, hanem mintha épp az ellenkezőjére: arra törekedne, hogy minden eszmei támasztékától és gondolati kapaszkodójától megfosztva a semmibe vesse, és az értelem által uralhatatlan sorsnak kiszolgáltatassa. Ebben a metafizikai szituációban minden keservesen kiküzdött vonatkozási keret csak önkényes lehet. „A sors az, amely valamelyik átfogó nézetet ránk rója: vagy a társadalmunk vagy az egyén sorsa alakítja ki azt a horizontot, melyen belül minden megértési és tájékozódási aktusunk végbemegy.”³⁹⁸ Ilyen esetlegesen és megindokolhatatlanul merülnek föl a történelem áramából a jog Spengler bemutatta, markánsan különböző formavilágai is.

(*Spengler elméleti bázisa*) Filozófusunk nem akármilyen kihívással nézett szembe, amikor a mindenkori jog ésszerűtlenségét éppen az évszázadokon át *ratio scripta* nak tekintett római jog fejlődésén próbálta bizonyítani. Erre szolgált fő tézise: a római jognak csak „nyelvi és szintaktikai formája” vándorolt három évezreden át, és közben a vele élők sajátos világértelmezésük, sorsélményük szerint gyökeresen eltérő jelentéssel ruházták föl a belőle származó intézményeket.³⁹⁹ Spengler úgy vélte, mindez szükségszerűen következik a kultúrlelkek közti kommunikáció lehetetlenségéből: az antik jogi fogalmak az ókori ember számára mély metafizikai konnotációval rendelkeztek, életének egész horizontját előfeltételezték; idegen gondolkodás azonban nem képes ezekhez a dimenziókhoz hozzáférni. A szövegösszefüggés elemzése csak a logikai szóhasználatot tárhatja föl, nem pedig a létezés stílusát, mely annak alapjául szolgált, és melyet a norma eredeti címzettjei még magától értetődően vettek a szabály alkalmazásakor. „Minden jog eléggé soha nem értékelhető mértékben szokásjog: a törvény csak definiálhatja a szavakat – az élet értelmezi őket.”⁴⁰⁰

397 Strauss i. m. 19., fordította Láncki András.

398 Strauss i. m. 26.

399 Spengler: *A Nyugat alkonya* II. 113-14.

400 Spengler: *A Nyugat alkonya* II. 118., kiemelés az eredetiben.

A római jog formakincse kettős viszonyban áll az azt átvevő kultúrák lelkiületével: ezeket a relációkat – melyek természetesen általában érvényesek a kultúrák közti kapcsolatokra –, én aktív és passzív viszonyoknak fogom hívni. Az aktív viszonyon azt értjük, hogy egy készen kapott formába, „melyben a szemlélő tevékeny érzékelése és megértése a *saját* teremtés lehetőségét fedezi fel”, a befogadó lelket önt, azt jelentőséggel ruházza föl, miáltal saját belső tulajdonává teszi.⁴⁰¹ A jogtörténet esetében ez azt az alkotó elsajátítást jelenti, melynek révén a későbbi jogrendszer képessé válik arra, hogy az öröklött intézmények segítségével saját vágyait, törekvéseit és céljait fejezze ki.

A passzív viszonynak Spengler külön nevet ad: „Történeti pszeudomorfózisnak hívom azokat az eseteket, amelyeknél egy idegen ősi kultúra annyira rátelepszik a tájra, hogy a fiatalabb, amely egyébként itt otthon van, lélegzethez sem jut, és nemcsak tiszta, egyéni kifejeződésformáit nem tudja kialakítani, de öntudatának teljes kibontakoztatásáig sem jut el.”⁴⁰² A pszeudomorfózisnak, vagyis az autentikus forma idegen struktúrába kényszerített fejlődésének fogalma *A Nyugat alkonyában* koncepcionális jelentőségre tesz szert azáltal, hogy a kultúrkörelmélet bizonyos nehézségeit Spengler ennek grandiózus alkalmazásával hidalja át. Úgy véli például, hogy az arab kultúra, mielőtt az iszlámban rátalált volna sajátos nyelvére, a Kelet-római Birodalom keretében az antikvitás holt, merev alakzataiba zárva vergődött.⁴⁰³ Noha meghatározott kultúrjavak szűkebb körű átvételére, mint amilyen a jogi recepció, szerzőnk nem alkalmazza a fogalmat, a passzív viszony mégis ennek jellemzőit mutatja. Az átértelmezett jogintézmények ugyan hozzásegíthetik a befogadó kultúrát önnön törekvéseinek érvényre juttatásához, óriási tehetetlenségi erőt képeznek ugyanakkor a saját jogelvekre való ráeszméléssel és a tudatos jogfejlesztéssel szemben, miáltal súlyosan akadályozzák azt, hogy a jog lépést tartson az adott lélek igényeivel. „Ha (...) egy a tudósok által kidolgozott idegen jogi nyelvvel (és annak fogalmi sémáján belül) akarják a saját jogot összetartani, akkor a fogalmak üresek lesznek, és az élet néma marad. (...) Ezért ez a joganyag (...) még a művelt emberek gondolkodása számára is formátlan és ennél fogva nem létező lesz.”⁴⁰⁴ A passzív viszony tehát abban a visszahúzó erőben áll, melyet a római jog megkövesedett formáiban való gondolkodás más kultúrákban a jogélet önálló princípiumainak kibontakoztatására gyakorol.

401 Spengler: *A Nyugat alkonya* II. 81., kiemelés az eredetiben.

402 Spengler: *A Nyugat alkonya* II. 261.

403 Spengler: *A Nyugat alkonya* II. 261-461.

404 Spengler: *A Nyugat alkonya* II. 118-19.

(Spengler filológiai bázisa) Szerzőnk két hagyományból merített, amikor a különböző jogrendszereknek a római jogon fönnálló közös tulajdonát a fejlődéstörténet természetbeni megosztásával szüntette meg. Az a felfogás, mely a nyugati (germán) jogszemléletnek a rómainál markánsan különböző jellegét hangsúlyozta, a történeti-jogi iskola romanista és germanista szárnya között a recipiált római jognak a német jogfejlődésben játszott szerepéről zajló vitában formálódott meg. A romanisták – elsősorban Savigny – szerint a német bíróságokon alkalmazott pandektajog pontosan kifejezi a társadalom szükségleteit, mert az alapjául szolgáló iustinianusi kódexek joganyagát az európai jogászok generációi – a népszellem letéteményeseként – értelmező tevékenységük révén hozzáigazították a modern életviszonyokhoz.⁴⁰⁵ A germanistáknak viszont a XIX. század közepétől visszatérő szívfájdalma volt, hogy a római jog recepciója megakadályozta a német jog szerves és autonóm kibontakozását, helyette természetes fölfogásától és mindennapi életvitelétől idegen szabályozást erőszakolt a birodalom népére. A recepció szerintük – Koschaker némileg sarkított tolmácsolásában – az élet idegen minták szerinti berendezését jelentette: „a római jog lappangó méregként fertőzte és sorvasztotta a német jogtestet”.⁴⁰⁶ Spengler az autentikus germán jog iránti romantikus vágyódásból teremtette meg a *fausti* jog képét, mely az antik princípiumoktól teljesen független metafizikai alapokon nyugodott. A fausti jog potenciálisan egyidős az otthonául szolgáló nyugati kultúrával, vagyis 1000-tól számíthatjuk kibontakozását Európában, mely „tisztá” fejlődés esetén persze a ténylegesnél látványosabb és eredetibb lett volna.

A Spengler jogtörténeti tablójának kompozícióját ihlető másik forrás annak a XIX. század utolsó évtizedeiben megélnékülő tudományos kutatási iránynak általános beállítódása volt, mely növekvő jelentőséget tulajdonított a hellenisztikus jogok által a posztklasszikus római jogra gyakorolt hatásnak. A római jog egészének orientális eredetét parttalan összehasonlítások útján kimutatni igyekvő tudománytalan hipotézisek mellett olyan komoly, máig alapvető jelentőségű munkák osztoznak ebben a meggyőződésben, mint L. Mitteisnek a keleti „népjogokat” vizsgáló, Spengler által is hivatkozott munkája, melynek legfontosabb célját a szerző abban látta, „hogy ezeknek a hellenisztikus gondolatoknak a római jogot fokozatosan átalakító termékeny visszahatását nyomon kövessük. Világtörténelmi folyamat

405 Friedrich Carl von Savigny: *Vom Beruf unsrer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft*. Heidelberg: Mohr & Zimmer 1814, S. 11-14.

406 „[...] Die Rezeption (...) eine Überfremdungserscheinung gewesen sei;] das römische Recht aber sei ein schleichendes Gift, das den deutschen Rechtskörper infiziert und verseucht habe”. P. Koschaker: *Europa und das Römische Recht*. C. H. Beck. München/Berlin, 1966. 148.

zajlik szemünk előtt: a görög jogeszmé összekapcsolódik a rómaival, és együtt lépnek rá a jövőbe vezető útra”.⁴⁰⁷ Ezt a későbbiekben befutott utat kísérli meg rekonstruálni Spengler a *mágikus* jog szimbolikájának fölvázolásával és különböző megnyilvánulásainak elemzésével. Ebben segítségére van az a fönt említett, kissé bizarr teoréma, mely szerint a Közel-Kelet térségében idősámításunk kezdetétől nagyjából 1000-ig virágzó mágikus kultúra születése és serdülökora az antik formák rákényszerítette pszeudomorfózisban játszódtott le: így a hellenisztikus közreműködést könnyen tekinthette koraarabnak. Annál is inkább, mert ebben támaszkodhatott az arámi hatásokat első lelkesedésükben túlbecsülő és a *Digesta* posztklasszikus szövegváltoztatásainak terjedelmét túlértékelő („interpolációvadászatot” folytató) tudományos nézetekre.⁴⁰⁸ Ahogy az erős hellenisztikus befolyás doktrínájáról egy lábjegyzetben megjegyzi, kérdés „mennyi volt ebből a »hellenisztikusból« valóban görög és nem csupán görögül írt. Az interpolációkutatás eredményei Justinianus digesztáinak »antik« szellemére vonatkozóan őszintén szólva lesújtók”.⁴⁰⁹

Ennek a merész vonalú gondolati építménynek szegletkövét természetesen az eredeti római jognak az *apollóni* kultúrába illesztése alkotja. Minthogy pedig ez a műveltség a Krisztus előtti első évezred egész mediterráneumára kiterjedt, a *ius civilé*ben Spengler csak a görög-latin antikvitásra jellemző, világos metafizikai előföltevéseken nyugvó antik jogok legkiforrottabb példányát látja. Ezek a jogok – bár mindig egy-egy városhoz kötődtek – sokban hasonlítottak egymásra; a hellenizmus „olvasztótégelyében” a sok különálló jog közös szelleme is kialakult. A római jog végül mint a hegemon uralom eszköze vált általánossá.⁴¹⁰ – A tág értelemben vett nyugati jogtörténet mindezek alapján „három (minden alkalommal egészen más jelentést hordozó) teljes fejlődési szakaszon ment keresztül”.⁴¹¹

(*Spengler és Watson*) Spengler azért tételez élesen elkülönülő stádiumokat a római jog formálódásának látszólag összefüggő és műveltségi határokon átívelő folyamatában, hogy hű

407 „...die befruchtende Rückwirkung dieser hellenistischen Ideen auf die allmähliche Umbildung des römischen Rechts zu verfolgen. Hier vollzieht sich ein weltgeschichtlicher Prozess; der griechische Rechtsgedanke verbindet sich mit dem römischen, und beide treten gemeinsam den Weg in die Zukunft an.” Ludwig Mitteis: *Reichsrecht und Volksrecht in den östlichen Provinzen des römischen Kaiserreiches*. Leipzig, 1891. 8-9., idézi Hamza G.: *Jogösszehasonlítás és az antik jogrendszerek*. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó. Budapest, 1998. 58., a továbbiakra i. m. 56-59.

408 R. Gamauf: *Die Kritik am Römischen Recht im 19. und 20. Jahrhundert*. Orbis Iuris Romani. 1996. 48.

409 Spengler: *A Nyugat alkonya* II. 102.

410 Spengler: *A Nyugat alkonya* II. 87-88.

411 Spengler: *A Nyugat alkonya* II. 85.

maradhasson az egyes kultúrák immanens fejlődésének általa fölállított princípiumához. Hasonló problémával nézett szembe Savigny, aki az idegenből importált pandektajog áldásos hatásának elismerése mellett szintén ragaszkodott a jog népi ihletettségének és organikus kibontakozásának alaptételéhez. Az ellentmondást különbözőképp oldják föl: Savigny a jogi megoldások széles köréből válogató tudós jogászrendet teszi meg a népszellem letéteményesévé⁴¹², Spengler pedig elválasztja egymástól az intéciók maradandó kifejezőmódját és változó mélyebb jelentését. Nyilvánvalóan nincs rászorulva ilyen praktikákra A. Watson, aki a jogintézmények tartósságát a jog fő jellegzetességének, a jogkölcsonzést pedig egyenesen a jogfejlődés legfontosabb útjának-módjának tartja.⁴¹³ Az angol történeti jogász, Spenglerrel ellentétben, épp a jogátültetés átfogó és sikeres alkalmazhatóságának tapasztalatából kiindulva jut el saját jogfogalmához, mely a normák racionalitásán és kommunikálhatóságán alapul.⁴¹⁴

Fölfogását az anyagi jogforrások idealistább szemléletére alapozza: úgy véli, a jogi normák, amellet, hogy a társadalmi struktúra részét képezik, az eszmék szintjén is működnek. A jog azért marad hosszú ideig változatlan, mert a jogalkotást fölügyelő csoportok bíznak a bevált szabály helytállóságában, és azért kerül sor időnként jogátvitelre, mert ugyanezek a csoportok, megismerkedvén egy idegen megoldással, üdvösnek ígérkező gondolatot fedeznek föl benne. A kölcsonzés tehát nagyon gyakran egy befolyásos eszmére irányul; a norma által kielégítendő társadalmi elvárások háttérbe szorulnak, annál is inkább, mert a jogalkotás felelőseinek sokszor fogalmuk sincs a szabály hatékonyságáról és gyakorlati következményeiről. A jogfejlődés motorját Watsonnál már bevallottan a jog hivatásos művelői jelentik: „a jogátültetés révén történő jogfejlődés inkább az idegen szabályt ismerő jogászok szakértelméből ered, nem pedig abból a tudatosságból, amelyet a társadalom közönségesen tanúsít”⁴¹⁵.

A jog és a társadalom fejlődése ennek megfelelően elszakadhat egymástól. Míg Savignynál és Spenglernél a közösség szükségletei folyamatosan változásra ösztökélik a jogrendszert, Watson sokkal passzívabb szerepre kárhoztatja őket. E fölfogásának alapját egy némileg szkeptikus antropológia veti meg: meglátása szerint az ember csak akkor cselekszik, ha muszáj, és akkor is a legszükségesebb mértékre korlátozza tevékenységét. Ez a konzervatív

412 Gamauf i. m. 36.

413 A. Watson: *Comparative Law and Legal Change*. Cambridge Law Journal, 1978 november. 313-14.

414 Watson: *Comparative Law*... 320.

415 „... Legal development by transplanting derives from the expertise of the lawyers who know the foreign rule rather than from the common consciousness of society.” Watson: *Comparative Law*... 315.

attitűd nyomja rá bélyegét a jogfejlődés egészére: a bevált formákkal és eszközökkel csak akkor szakítunk, ha célunk eléréséhez valamennyi kombinációjuk elégtelennek bizonyul.⁴¹⁶ Watson inerciának, tehetetlenségnek nevezi a jogfejlődésnek ezt a negatív tényezőjét, melynek értelmében többnyire hiányzik a társadalomnak, vagy akár az elitnek abban való érdekelttsége, hogy a lehető legmegfelelőbb szabályért kardoskodják. Ha a jog legfontosabb feladatát betölti, vagyis a rendet biztosítja, nagyon feszítő szükségnek kell fölmerülnie ahhoz, hogy annak oltárán a stabilitást föláldozzák.⁴¹⁷ A jog ilyen módon koránt sincs kiszolgáltatva a vele élő közösség szeszélyeinek, mi több: jelentős mértékben önálló életerővel rendelkezik, így az illető társadalom tagjainak igényei, vágyai vagy osztályérdekei keltette hullámokat egy elég tág tűréshatáron belül elnyeli anélkül, hogy észrevehetően módosulna. „A Nyugat legtöbb államának magánjoga nemigen tart lépést egyik társadalmi réteg szükségleteivel és kívánságaival sem, mégis képes évszázadokig változatlan maradni.”⁴¹⁸

Watson fölállít egy modellt a jog változására, ebben azonban semmilyen szerephez sem jut a társadalom egésze vagy akár annak kormányzó eliteje; a jogfejlődés legfontosabb pozitív tényezőjét azok a többé-kevésbé partikuláris nyomásgyakorló csoportok jelentik, melyek elég energiát hajlandók fektetni sürgető érdekeik törvényi biztosításába ahhoz, hogy a jogrendszer tehetetlenségét legyőzzék. Így aztán a hatályos jog általában nem felel meg a társadalom általános igény szintjének, és nem igazodik kellően a mindennapi élet szükségleteihez.⁴¹⁹ A jognak a szociális szférától való viszonylagos függetlensége más oldalról nézve azt jelenti, hogy egy meghatározott norma többféle konstellációban is kielégítően működhet. „Eltérő körülmények nagyon hasonló eredményre vezethetnek. Az egyes jogszabályok és gondolkodási modellek nincsenek egyetlen egybehangzó társadalmi, gazdasági, politikai környezethez kapcsolva.” Sőt „jellemző rájuk, hogy igen eltérő körülmények közé szánják és lehet beilleszteni őket...”⁴²⁰

416 Szabadfalvi J.: *Historical jurisprudence, avagy a történeti jogelmélet mint a jog „kultúrtörténeti” megközelítése*, in Sz. J.: *Jogbölcséleti hagyományok*. Multiplex Media – Debrecen U. P. Debrecen, 1999. 212.

417 Watson: *Comparative Law...* 331.

418 „... Private law in most countries of the Western world is in large measure out of step with the needs and desires of all classes of society and yet can continue unchanged for centuries.” Watson: *Comparative Law...* 314-15.

419 Watson: *Comparative Law...* 332-34.

420 „...Different circumstances may lead to a very similar result. Particular legal rules and habits of thought are not tied to one and only one consonant social, economic, political environment. (...) It is a characteristic of a legal rule to be made for and to fit into very different circumstances...” A. Watson: *Society and Legal Change*. Scottish Academic Press. Edinburgh, 1977. 110-11.

Savigny, mindezzel szöges ellentétben, igen szoros kapcsolatot tételez föl a jog és a társadalom között: a közösség gyakorlata termeli ki a hatályos szabályanyagot, mely a mindennapi élet szükségleteire adott válaszok útján, szervesen fejlődik. A jog változása ezért mindig lépést tart a nép szociális és gazdasági viszonyainak alakulásával.⁴²¹ A normaalkotó népszellem – értelmezésem szerint – azoknak a törekvéseknek, hajlamoknak és vágyaknak a foglalata, melyeket a közösség ügyleti érintkezése előhív. A spengleri kultúrlélek ezzel szemben nem a társadalmi praxisból születik, hanem magát a szociális berendezkedést is megelőzi és meghatározza. A magvát képező összimbólum a tudatunkon keresztül fejt ki formálóerejét, így a jogot is közvetlenül eszmei síkon befolyásolja. Amíg a társadalmi intézményrendszert hasonló irányú hatások érik, a két szféra fejlődése párhuzamos, és szorosan összekapcsolódónak látszik. Ha azonban valamilyen anomália lép föl – melynek legfontosabb példája a pszeudomorfózis –, a jog és a szociális környezet változása elszakadhat egymástól. A jog tehát Spenglernél is viszonylag független a társadalomtól, mert nem a termelés és elosztás anyagi bázisából sarjad, hanem a lélekbe plántált szimbolikát bontakoztatja ki – a kultúra más területeihez hasonlóan.

3. Az antik jog

A spengleri kultúraértelmezés heurisztikus eszközéül az összimbólum szolgál; ennek kifejeződését ismerjük föl a műveltség valamennyi alkotásában, így a jogban is.⁴²² Az összimbólum azonban egy-egy kulturális alrendszerben is többféleképpen nyilatkozik meg; kibontakozása a különböző jogi formanyelvekben például három fő síkon követhető nyomon. Az egyes jogi kultúrák szimbolikus jelentőséget hordozó vonásain belül, melyeket Spengler ömlesztve sorol föl, elkülöníthetjük egyrészt a nekik megfelelő államfölfogást; másrészt a jogrendszer formális, illetve materiális tulajdonságait. Formális tulajdonságon az alanyi jog megalapozásának módját, materiálison a tárgyi jog tartalmi karakterisztikumait értem.⁴²³ A nyugati jog három történeti alakváltozatának jellegzetességeit a következőkben e szempontok szerint ismertetem.

Az antik világérzés összimbóluma az önmagába zárt testiség, melynek alapvonásait – a klasszikus szobrászat plaszticitása, a dór templom kőteste és a látható dolgok jól elrendezett

421 Szabadfalvi i. m. 197-98.

422 Felken i. m. 45.

423 Szóhasználatomat itt Webertől kölcsönöztem, lásd a *Jogszociológia* alább idézendő kiadását.

kozmoszát lezáró testi égboltozat mellett – paradigmatikusan tükrözi az állam és a jog apollóni fölfogása is: „az állam: test, amely valamennyi polgár testének összességéből áll; a jog csak testi személyeket és testi dolgokat ismer”.⁴²⁴ A politikai szférában a szünoikizmosz jelenti az áttekinthetőségre és megragadhatóságra irányuló apollóni formatörekvésnek a csúcspontját: az „összeköltözéssel” egy rakásra zsúfolt lakosság nélkülözhetetlen lelki föltétele az antik államalapításnak.⁴²⁵ Az így létrejött „polgárság teljes mértékben *egyetlen* testként, *szómaként* létezik. Aki nem tartozik hozzá, az jog nélküli, *hostis*”. Spengler ennek megfelelően értelmezi Arisztotelésznek az emberről alkotott definícióját is: az egyén azért *zoon politikon*, mert kizárólag valamely polisshoz tartozása érdekesebb az emberként való elismerésre.⁴²⁶

A berendezkedés „alkotmányjogi” és „civiljogi” aspektusai elválaszthatatlanul összetartoznak: az antik magánjog személyi hatályának *civitas*hoz kötöttsége miatt polgárjog nélkül az ember jog nélküli, és személyként nem is létezik.⁴²⁷ „Az antik jog olyan jog, melyet polgárok hoztak létre polgárok számára.” A város joga kizárólag a polis állagát alkotó személyekre vonatkozik. „A római *ius civile* csak a *quirites* számára érvényes; az idegenek, a rabszolgák, a városon kívüli egész világ ki van rekesztve – miközben már a *Sachsen-spiegel*ben jelen van az a mélyen átértett elv, hogy tulajdonképpen csak egyetlen jog létezhet.”⁴²⁸ Spengler itt juttatja először kifejezésre az antik és a nyugati jog stílusában érzékelhető, általa sokatmondónak ítélt különbséget: a fausti kultúrának az egyetemes iránti vonzalmát itt térbeli aspektusában állítja szembe az antikvitásnak az „itt és most”-hoz való ragaszkodásával, pontszerű szemléletével. Megállapítja, hogy a római jog a maga teljes fejlődése során sok száz másik mellett egy város jogrendszere maradt; csak abból a történelmi esetlegességből fakadóan vált birodalmi joggá, hogy Rómának sikerült végül egyes városként a teljes antik imperiumot uralnia.⁴²⁹

Úgy tűnik, Spengler szerint a személy (*persona*) antik fogalmának két konstitutív eleme van: az, hogy testileg jelenvaló, és az, hogy államalkotó tényező (a kettő az állam mint *szóma* fölfogásában összefügg egymással). Bár szövegéből ez nem derül ki egyértelműen, valószínűleg az első hiányával magyarázza, amiért az istenek, a másodikéval pedig, amiért a

424 Spengler: *A Nyugat alkonya* I. 292.

425 Spengler: *A Nyugat alkonya* II. 542.

426 Spengler: *A Nyugat alkonya* II. 547., kiemelés az eredetiben.

427 Spengler: *A Nyugat alkonya* II. 547.

428 Spengler: *A Nyugat alkonya* II. 86-88.

429 Spengler: *A Nyugat alkonya* II. 87-88.

rabszolgák, akár a többi dolog, kívül álltak a személyeknek ezen a közösségén.⁴³⁰ A dolgok és az istenek pontosan szabályozott, megint csak a polgárok által rögzített jogviszonyban állnak a személyekkel. A dolog (*res*) jellegzetesen antik fogalma mint a személyek körét alulról határoló testi világ eleme, mint a személyek tevékenységének objektuma fogható föl.⁴³¹ Ami mármost a jogviszonyok sajátos apollóni stílusát illeti, arról Spengler mindenekelőtt leszögezi, hogy „*az antik jog a testek joga*”. Az antik jog szerkezetét, melyet a testi személyek és testi dolgok közt tételezett kapcsolatok határoznak meg, ezután két párhuzammal világítja meg: Egyrészt az eukleidészi geometriával rokonítja, mivel ahhoz hasonlóan az áttekinthetőhöz és megragadhatóhoz vonzódó apollóni világtapasztalat leírására szolgál. Másrészt Démokritosz atomelméletével, amennyiben a személyek és dolgok közti állapotviszonyokkal és kölcsönhatásokkal foglalkozik. Az ezután levont konklúzió – „*az antik jog egyfajta jogi statika*” – világosabb lesz a nyugati jog föltételezett dinamizmusával való összevetés után.⁴³²

A római jog történetében jelentős szerepet játszó praetori jogfejlesztés kapcsán utal Spengler az antik jogélet következő fontos vonására: „*az antik jog teljes mértékben a nap, sőt a mindekori pillanat joga*. Esetről esetre alkotják meg, s az eset elmúltával meg is szűnt jog lenni”. Spengler ezzel az „itt és most”-ra összpontosító apollóni érzülettel az egyetemesség iránti fausti szenvedély időbeli aspektusát állítja szembe, amikor fölhívja a figyelmet arra a teljesen ellentétes nyugati tendenciára, hogy „*az egész joganyagot már eleve egy örök időkre szóló, rendszerezett és teljességre törő összműben foglalják össze, amelyben a jövő összes, egyáltalában elgondolható esetét már előre eldöntik*”. A praetor ugyanis minden egyes esetben konkrét jogelvet fogalmaz meg a bíró számára, mely alapján ezt az ítéletet, és csak ezt, meg kell hoznia. Ezáltal az ókori jog a szó legszorosabb értelmében jelenre vonatkozó, minden tartamot nélkülöző szabályanyaggá válik.⁴³³ (Megjegyzendő, hogy bár a *lex Aebutia*ra utalva maga Spengler is a formuláris perrendben látja ennek a pillanatra irányultságnak legtipikusabb kifejeződését, az anyagi jogi normák alkalmazhatóságát a keresetadástól függővé tevő perjogi szemlélet miatt tézise a civiljogi eljárásra is érvényesnek látszik.)

Szerzőnk ezután számot vet a legkézenfekvőbb ellenvetéssel, a nyugati kultúrkörhöz sorolt, mégis esetjogi gondolkodású *common law*-ra való hivatkozással. Úgy véli, a látszólagos hasonlóság ellenére merőben más jelentést hordoz „*az angol jognak az a zseniális,*

430 Spengler: *A Nyugat alkonya* II. 547.

431 Spengler: *A Nyugat alkonya* II. 86-87.

432 Spengler: *A Nyugat alkonya* II. 97., kiemelések az eredetiben.

433 Spengler: *A Nyugat alkonya* II. 89-91., kiemelés az eredetiben.

eredeti germán vonása, hogy a bírónak jogalkotó hatalma van. Olyan jogot kell alkalmaznia, mely fogalma szerint örök érvényű”. Ha a szóba jöhető törvények és az adott tényállás összevetésekor joghézagot észlel, azt azonnal betömheti, „vagyis az eljárás kellős közepén új jogot teremthet, ami *innen kezdve már rendes jognak számít*. Éppen ez az, ami a legkevésbé sem hasonlít az antik formához”. A római praetor ugyanis a hivatali évének elején kibocsátott *edictum*ban közölte azokat a jogelveket, amelyek alapján eljárni szándékozott, ezek azonban utódait semmilyen tekintetben sem kötötték.⁴³⁴ (Mint hogy jogot az ismert regula – *praetor ius facere non potest* – értelmében nem alkotott, ezek jogpolitikai jellegű vállalások, program-pontok voltak, melyeket *imperium*ára támaszkodva garantált).⁴³⁵

A tárgyi jog valamelyes megszilárdulásához a jogi tapasztalat sajátos antik formája vezetett, mely annak ismeretét jelentette, hogy bizonyos tényállások állandóan reprodukálódnak, így megtakarítható, hogy a rájuk vonatkozó jogot mindig újraformálják. A bevált jogi elvek egyfajta készlete alakul így ki, melynek legfontosabb alkotóelemeit az egyik praetor a másiktól célszerűségi okokból átveszi anélkül, hogy a rendszerezés igénye valaha is fölmerülne.⁴³⁶ Ugyanígy hiányzik a jog hosszú időre történő rögzítésének szándéka is; az antik törvénykönyvek ellenpéldáját Spengler azzal intézi el, hogy ezek akut hatalmi-politikai kérdések eldöntését szolgálták.⁴³⁷ Minden látszat ellenére az *edictum perpetuum* is hű marad a pillanatra korlátozódó antik jogszemlélethez: a praetor továbbra is „saját évének jogaként” hirdette ki az *edictumot*, és „csupán hivatali hatalma következtében, nem pedig mint birodalmi törvény volt érvényes”. Az egyetlen új fejlemény, hogy a praetornak tartania kellett magát a szigorúan rögzített szöveghez; Spengler számára azonban ez a megváltoztathatatlanosság nem a pontszerű összimbólum magyarázó erejét csökkenti, hanem a kultúra-civilizáció ciklikus sémájának érvényét erősíti, hiszen „nem más ez, mint a »hivatali jog« hírhedt »megkövülése« – egy kései civilizáció igazi jelképe”.⁴³⁸ Ilyen rafináltan dolgozik össze *A Nyugat alkonya* kultúrfilozófiai és történetfilozófiai stratégiája.⁴³⁹

434 Spengler: *A Nyugat alkonya* II. 89-90.

435 Földi András – Hamza Gábor: *A római jog története és intézményei*. Nemzeti Tankönyvkiadó. Budapest, (1996). 83.

436 Spengler: *A Nyugat alkonya* II. 90-91.

437 Spengler: *A Nyugat alkonya* II. 91-94.

438 Spengler: *A Nyugat alkonya* II. 95.

439 A spengleri „szofisztika” érzékletes és szellemes bírálatát lásd Csécsy Imre: *Oswald Spengler riadója*. Századunk Könyvtár, 1934. 4-5.

4. A mágikus jog

Spengler Gaius *Institutióit* tartja az antik jog utolsó emlékművének.⁴⁴⁰ Ezt követően az anyagilag és szellemileg sorvadó nyugati provinciák ellenpontjaként egyre látványosabban fölvirágzó keleti birodalomrészen és a vele szomszédos vidékeken – Bizánc mellett tehát Szíriában, Észak-Mezopotámiában és Dél-Arábiában – már a mágikus jog bontogatja szárnyait.⁴⁴¹ A késő- és posztklasszikus római *iurisprudentiának* az arab jogok csoportjához való sorolását Spengler mindenekelőtt azzal indokolja, hogy a remekjogászok „valamennyien arameusok voltak”.⁴⁴² Ennek az érvek számtalan változata volt forgalomban a római jog orientális vonásait hangsúlyozó korabeli szerzőknél: Az asszír hatásokra összpontosító Lapouge szerint például a római jog „amalgám” jellegét támasztja alá, hogy „a jogtudósok tekintélyes hányada idegen etnikumból származik”.⁴⁴³ H. S. Chamberlain a századfordulón megjelent fajelméleti alapvetésében ebből a sovány anyagból már tetszetős hanyatlástörténetet konstruál, mely szerint „az ősi római, árja jog később »idegen jogtudósok«, »főként kis-ázsiaiak, görögök és szemiták« kezére jutott, ők pedig szörszálhasogatásra és dogmatizmusra való hajlamuk révén tönkretették” és „bizantinikus poszt-jelleget adtak neki”.⁴⁴⁴ Már itt fontos megjegyezni, hogy – ezzel gyökeres ellentétben – Spenglernél hanyatlás helyett egy életerős ifjú lélek ébredéséről van szó; a keleti provinciákban „mindenütt új jog van kialakulóban: fiatalos stílusú szóbeli vagy írásban rögzített szokásjog”.⁴⁴⁵

Spengler – az egyházjog történészeként híressé vált R. Sohmnak a korban közkeletű római jogi tankönyvére hivatkozva – azt állítja, a mágikus jog első alkotása a nem fizikai személy fogalma volt.⁴⁴⁶ Ennek igénye végső soron az arab kultúra összimbólumából: a

440 Spengler: *A Nyugat alkonya* II. 96.

441 Spengler: *A Nyugat alkonya* II. 97. 264.

442 Spengler: *A Nyugat alkonya* II. 97.

443 Hamza i. m. 57.

444 „...das arische, altrömische Recht später in die Hände »fremder Rechtsgelehrter«, »zumeist Kleinasiaten, Griechen und Semiten« gefallen sei, die es durch ihren Hang zur Spitzfindigkeit und Dogmatismus verdorben und in [die] »byzantinische Aftergestalt« gebracht hätten, [in der es im Abendland rezipiert worden sei]”, Gamauf i. m. 50., az idézetek forrása H. S. Chamberlain: *Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts*. München, 1941. 175. 181. 211.

445 Spengler: *A Nyugat alkonya* II. 97.

446 Spengler: *A Nyugat alkonya* II. 97.

barlangszerűségéből adódott. Eszerint a barlangként fölfogott világtérben harcolnak egymással a mágikus szubsztanciák, mint például a fény és a sötétség filozófusunk sajátos János 1,5-interpretációjában: „A fény a barlangba szüremkedik és felveszi a harcot a sötétséggel.”⁴⁴⁷ A legfontosabb azonban a lélek (*pszükhé*) és szellem (*pneuma*) ellentéte, mely az ember bensőjében feszül: a lélek a testivel, földivel rokon, törekvése, hogy fölemelkedjen a szellem képviselte istenihez. „De a lelkek lényegük szerint elszigeteltek, a *pneuma* ezzel szemben egy és mindig ugyanaz. Az embernek lelke *van*, ehhez képest a fény és a jó szellemiségében csak *részesül*; az isteni ereszkedik le benne, összekapcsolva ott lent minden egyént a magasban meglévő eggyel.” Ebből adódik, hogy a mágikus ember magasabb rendű létezésében csak egy pneumatikus „mi”-nek a tagja, az isteni kiáramlás (az Újszövetségben a Szentlélek) által eltöltött hívők *consensus*ának részese.⁴⁴⁸ Mivel a közösség *consensus*on alapul, szellemi dolgokban tévedhetetlen, a hitközség egésze (például az ókeresztény zsinat) az igazság letéteményesévé válik.⁴⁴⁹ A mágikus jog fejlődése azzal veszi kezdetét, hogy az egyes városállamok jogából minden föltűnés nélkül a hitközségek joga jön létre. „Az azonos *pneuma*, az azonos szellem, a kizárólagos igazság azonos tudása és megértése az, amely e vallás híveit az akarat és a tett egyfajta egységévé: *jogi személylé* összefogja.”⁴⁵⁰

A mágikus jog – weberi szóhasználattal – teljes mértékben szakrális jellegű. Személyi hatályát az igazhitűség terjedelme határozza meg, és az érvényesítésére hivatott állami intézményrendszer is vallási alapon szerveződik. Ennek oka, hogy a *consensus*ra épülő közösség a világbarlang evilági és túlvilági lakóit egyaránt fölöleli, és ebben a struktúrában az állam csak a látható oldal egy elemét alkotja, melynek tevékenységét az egész működése szabja meg.⁴⁵¹ A mágikus ember világérzése, melyben „az állam, az egyház és a nemzet egyazon szellemi egységet képeznek”, csakhamar kikövetelte, hogy „a hívőknek a látható és egyre merevebben tagolódó közösséget az állam szervezetével azonosítsák”.⁴⁵² Ez maga után vonta az uralkodó egyházfőként való elismerését, az igazhitűségnek mint az állampolgári státus föltételének elfogadását, a tévhitek üldözésének kötelezettségét és az államban megtűrt

447 Spengler: *A Nyugat alkonya* II. 324-325. Károlinál: „És a világosság a sötétségben fénylik, de a sötétség nem fogadta be azt.”

448 Spengler: *A Nyugat alkonya* II. 325-28., kiemelés az eredetiben.

449 Spengler: *A Nyugat alkonya* II. 340. – Nota bene: Spengler az ókeresztény egyházat és a diaszpóra zsidóságát is az arab kultúrához sorolja.

450 Spengler: *A Nyugat alkonya* II. 98.

451 Spengler: *A Nyugat alkonya* II. 340.

452 Spengler: *A Nyugat alkonya* II. 341. 356.

hitetlenek külön joghatóság és közigazgatás alá helyezését.⁴⁵³ A kora arab jogok, melyek mindegyikének megvan a maga sajátos jogi nyelve, döntően vallási alapon különülnek el egymástól: az egyes felekezetek a hívőknek a hitetlenekkel szembeni egységében rendeződnek jogi közösségbe. A többi „népjog” leválásával végül a római császári jog, mely már a *divus*-kultuszban a szakralizálódás útját járta, a Constantinus létrehozta keresztény közösség jogaként kezdett funkcionálni. „Constantinus után a »római« jog egészen észrevétlenül, de egyre határozottabban az *igazhitű keresztények jogává* vált, és mint ilyet ismerték meg és vették át a megtért ázsiaiak és germánok.”⁴⁵⁴ Az „ortodox császári egyháztól” különálló hitközségek jogéletének alakulására pedig a megelőző évtizedek tudományosságát élénken foglalkoztató *Szír-római jogkönyv* vethet fényt. A Mitteis nyomán *Volksrecht*nek tartott joggyűjteményben Spengler a jogi pszeudomorfózis típuspéldáját látja: „félreismerhetetlenül kora arab szokásjog ez ügyetlen késő antik modorban”, benne az antikvitás „elaggott kultúrájának magas civilizáltságú joga terpeszkedik rá egy fiatalra”.⁴⁵⁵

A fő kérdés azonban nyilvánvalóan az, hogy milyen szerepet játszott a mágikus jogeszmé magának a birodalmi római jognak késő- és posztklasszikus fejlődésében. Ebben a tekintetben Spengler nem sokat teketóriázik: „Ennek a latinul írt jognak a történelme 160 után az arab Kelet történelmének része; sokatmondó, hogy teljesen párhuzamos a zsidó, a keresztény és a perzsa irodalom történelmével.”⁴⁵⁶ A filozófus vonta párhuzamok mellbevágók, és a spengleri analógiakeresés leghajmeresztőbb eredményei közé tartoznak. Az alapötletet valószínűleg a Talmud és a *Corpus Iuris* keletkezéstörténetében föllelhető egybeesések adták. Bajosabb megválaszolni azt, hogy ezekre mi tette figyelmessé Spenglert; R. Gamauf föltételezi, hogy némi inspirációt merített a szabadjogász E. Fuchsnak a pandektisztika és a világuidegen, elvont-teoretikus fogalmi jogtudomány elleni éles kirohanásaiból, melyek során a szerző a bajok ősforrásának tartott iustinianusi *Digestával* szembeni ellenszenvének is keresetlen szavakkal adott hangot. „Ha a *Corpus Iurist*, ezt a förtelmes jogi *tohuwabohut*, ezt a római Talmudot, ezt a perverz rabulistamonstrumot soha nem fedezték volna föl, és folyvást mi határoztuk volna meg, mire van szükségünk, megkíméltük volna magunkat a mai jogászi szofisztika egész nyomorúságától” – írta Fuchs a századelőn.⁴⁵⁷ A zsidó kazuisztikával mutatkozó stiláris rokonság hangsúlyozását

453 Spengler: *A Nyugat alkonya* II. 356.

454 Spengler: *A Nyugat alkonya* II. 98-101., kiemelés az eredetiben.

455 Hamza i. m. 55-56. – Spengler: *A Nyugat alkonya* II. 101.

456 Spengler: *A Nyugat alkonya* II.102.

457 „Hätte man das Corpus Iuris, dieses scheußliche Rechts-Tohuwabohu, diesen römischen Talmud, dieses

valószínűleg éppen Spengler hatására egészíti ki nála az első világháború után az a történeti érv, hogy a klasszikus római jog szír származású jogtudósok kezén formálódott azzá a „digeztasalátává”, mely a közösségre kártékony konstruktív jogtudomány alapanyagát képezi.⁴⁵⁸

Spengler szerint minden korai mágikus közösségben kialakul valamilyen jogtudósi rend, mely a jogértelmezés és gyakorlati tanácsadás megszólalásig hasonló formáit alakítja ki. Ezek évszázados tevékenysége végső soron arra irányul, hogy az elődeiktől rájuk szállt normaanyagot forradalmian új világérzetükkel összhangba hozzák. A diaszpóra zsidósága a népük előtörténetéből örökölt Tóráat a Talmud első részében, a héberül írt *Misnában* dolgozza föl. Spengler szerint pontosan ilyen viszonyban állnak a remekjogászok kommentárjai a *ius civile* megkövült antik anyagával: „*halakhák* ezek, vagyis új szokásjogok, amelyeket a tekintélyelv alapján áthagyományozott törvénytömeg interpretációjának formájában fognak fel”.⁴⁵⁹ A „nyers” szabályhalmaz megemésztésének, saját kultúrájukhoz való asszimilálásának második szakaszát a zsidó közösségben a *Gemará* keletkezése, a császári keresztényben a konstitúciós jog összegyűjtése jelenti.⁴⁶⁰

Ez a párhuzam sokkal kevésbé világos az előzőnél. A Talmud két részének különbségét Max Weber így fogalmazza meg: „A Misna még a tanácsadók saját tevékenységének a terméke (...). A hozzá tartozó kommentárokat (*Gemará*) viszont a hallgatóságnak felolvasott helyeket arameus nyelvre fordító és megmagyarázó (...) tanító jogászok (...) tevékenysége hozta létre. (...) Ezek (...) lényegében »dialektikusan« tárgyalják a szöveget”.⁴⁶¹ Nehéz belátni, mi rokonságot mutat ez a módszer a császári rendeletalkotással, még ha tartalmában nyilván mindkettő a szokásjog továbbfejlesztésének tekinthető is. A spengleri analógia alátámasztására a *constitutiók* magánjellegű és hivatalos összegyűjtéséhez

perverse Rabulistenmonstrum nie entdeckt und hätten wir stets darüber entschieden, was uns frommt, so wäre uns das ganze Elend der heutigen Justizsophistik erspart geblieben...”, Ernst Fuchs: *Gesammelte Schriften über Freirecht und Rechtsreform*. Aalen, 1970-75. I. 338., idézi Gamauf i. m. 51-52.

458 Gamauf i. m. 51-52.

459 Spengler: *A Nyugat alkonya* II. 102-03. – „A bibliának értelmezése (...) régen két irányban mozgott; vagy erkölcsi eszmék, vallásos buzdítások céljaira használták tartalmát s így keletkezett a *haggadának* nevezett bibliai értelmezés, vagy pedig bizonyos logikai szabályok (...) alapján a gyakorlati életbe vágó törvényeket vezettek le a biblia tartalmából, amely utóbbi értelmezésnek eredménye a *halakha*.” Révai Nagy Lexikona XVII., Talmud szócikk.

460 Spengler: *A Nyugat alkonya* II. 103.

461 M. Weber: *Gazdaság és társadalom (A megértő szociológia alapvonalai)*. 2/2. *Jogszociológia*. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó. Budapest, 1995. 145. (Erdélyi Ágnes fordítása.)

szükséges jogászi szerkesztő tevékenység mellett mindenekelőtt azt hozhatjuk föl, hogy a császári rendeletek bizonyos mértékig összefonódtak a jogtudománnyal: a császári *constitutiók* szabták meg a jogtudományi művek használhatóságát, alkalmazásuk elveit, miután a jogtudósok írásainak tengerében a bíróságok szinte elvesztek.⁴⁶² Spengler mindenesetre kitart amellett, hogy „a két irány egyidejűleg zárul le a *Corpus Iuris*ban és a *Talmud*ban”.⁴⁶³

A iustinianusi törvénytől normaanyagában két különböző módon érvényesül az arab jogfölfogás: „A konstitúciók és a novellák *legest* adnak: magyarázat formájában megjelenő új jogot.” Ezek keleti jellege, melyet az életviszonyok mágikus stílusa kényszerített ki, Spengler szerint magából a szövegekből is nyilvánvaló. Némileg bonyolultabb a helyzet az ősi jogászi jog eredményeit őrző részekkel, melyeknek mindenekelőtt alkalmazásuk módja adott mágikus színezetet. „Az institúciók és a digeszták *just* alkotnak; ezek egyértelműen a kanonizált szövegek jelentőségével bírnak.” Ez abban nyilvánul meg, hogy a bíróságok egy idő után már nem Róma város ősi törvényeit alkalmazzák az egyes tényállásokra, hanem jogászok véleményeit idézik, akár a Bibliát.⁴⁶⁴ Hogy megértsük, milyen értelmet tulajdonított ennek a mágikus lélek, meg kell ismerkednünk az arab jog szimbolikájának legfontosabb jellegzetességeivel.

Tüzetesebb vizsgálat után megállapítható, hogy Spengler a mágikus jogot merőben formális kategóriákkal írja le. Míg az apollóni és fausti jogeszmét a „statikus” és a „dinamikus” szemléletes fogalmaival jellemzi, konstrukcióikat a „test” és az „erőközpont” materiális kategóriái körül látja kikristályosodni, a mágikus jog karakterisztikumait pusztán alanyainak a jog forrásához való viszonyával magyarázza. Hogy a konkrétumokra térjünk: Az arab jog Istentől ered, aki megvilágosultak közvetítésével hirdeti azt ki; „minden jog (...) *deo auctore* jött létre – ahogy Justinianus digestáinak első szavai is mondják”.⁴⁶⁵ Nemcsak az általános norma származik a *pneuma* kiáradásából: az isteni szellem tölti el a bírót is bölcsességgel, amikor ítéletet hoz. „Ezen alapul a mágikus jog minden eszméje és teljes gyakorlata.”⁴⁶⁶ Az arab kultúra részesei ugyanis a törvényt vagy ítéletet nem egy fölöttük álló

462 Földes – Hamza i. m. 93-94.

463 Spengler: *A Nyugat alkonya* II. 103. – A (később jelentőséghez jutó) politikai korrektség érdekében fontos megjegyezni, hogy a fönt rekapitulált gondolatmenetben Spengler (a gazdagabb bizonyító anyag kedvéért) ókeresztény, perzsa és muszlim párhuzamokat is hoz.

464 Spengler: *A Nyugat alkonya* II. 103-04.

465 Spengler: *A Nyugat alkonya* II. 104.

466 Spengler: *A Nyugat alkonya* II. 326.

embertársuk akaratának kifejeződéseként, hanem az isteni rend alkotóelemeként fogadják el, ezért indoklására sem tartanak igényt: egyszerűen belenyugszanak, „odaadásukat (*iszlám*) juttatják kifejezésre. A keleti ember nem kíváncsi a rá vonatkozó törvény gyakorlati céljára, ahogy az ítélet logikai alapjait sem fogja fel”. A mágikus jogalkalmazás lényege a fent mondottaknak megfelelően az, hogy a kádi érintkezésbe lép a törvényt sugalmazó *pneumával*. Erre maga a szöveg is módot ad, mert – mint az a „szent könyv” arab kultuszából is leszűrhető – itt általános meggyőződés, hogy „Isten szelleme a betűk titkos értelmébe költözött”. A kinyilatkoztatott mondanivalóhoz viszont nem a jogszabályt alkotó szavak hétköznapi jelentésének elemzésével lehet hozzáférni, mert az csak a szöveghelyek gyakorlati indokához vezethetne el, az azonban a kádit legkevésbé sem érdekli. Az előtte fekvő jogászai véleményt orákulumszerűségnek tekinti, melyhez misztikusan közelít: szavait ama mágikus vonatkozás alapján vizsgálja, amelyben a szóban forgó esetben állniuk kell.⁴⁶⁷

A jogi szövegek érvényességét a közösség elhivatottjainak *consensusa* biztosította azáltal, hogy igazságukat kinyilvánította. Az igazság arab fogalma az általános meggyőződésen alapult, ami „nem lehet téves, hiszen Isten szelleme és a gyülekezet szelleme azonosak”.⁴⁶⁸ Az idzsma, melyet Spengler metafizikai háttérrel ruház föl, valóban fontos összetevője az iszlám jognak; Weber úgy határozza meg, mint „a jogot hirdető próféták – tehát a nagynevű jogászok (...) – megegyező álláspontját. Hivatalosan a prófétákon kívül csakis az idzsmát tekintik tévedhetetlennek”.⁴⁶⁹ Spengler szerint hasonló jogászai *consensus* megteremtése volt a célja II. Theodosius és III. Valentinianus 426-os híres idézési törvényének is: ezáltal jött létre az a kizárólagosan érvényes jogi kánon, melynek szövegeire a bíróságokon hivatkozni szabad. A kanonizált corpus azonban fogalma szerint időtlenül igaz, tehát nem módosítható; az örökérvényűség követelménye és az élet változó szükségletei között kialakuló feszültség föloldására alkották meg az interpolációk módszerét, „a titkos megváltoztatás egyfajta technikáját, amely a változtathatatlanság fikcióját látszólag fenntartja”.⁴⁷⁰

A jogforrásokhoz való ilyen „materiálisan irracionális” viszony részletes ábrázolásában merül ki a mágikus jog szimbolikájának ismertetése; az anyagi jog tartalmának meghatározására, úgy tűnik, nem terjed ki a barlangszerűség összimbólumának hatóköre. Ez

467 Spengler: *A Nyugat alkonya* II. 105.

468 Spengler: *A Nyugat alkonya* II. 106.

469 Weber i. m. 141.

470 Spengler: *A Nyugat alkonya* II. 106. – Weber az iszlám jog kapcsán hasonló jelenségeket a szakrális jog fogalmának bevezetésével szociológiai alapon magyaráz, lásd Weber i. m. 141.

azonban azt is jelenti – állapíthatjuk meg –, hogy ez a jogi kultúra elméletileg a legkülönbözőbb tárgyi normaanyagot képes elsajátítani, ha a szabályok betűjéhez misztikusan közeledik. A szellemnek a könyvhöz való illetén viszonyával ismerkedhetünk meg – írja szerzőnk – a gnosztikus és apokaliptikus írásokból, a neopüthagoreus filozófiából, a Kabbalából, „és nem kétséges, hogy az alsóarameus joggyakorlatban a latin *codex*eket is teljesen így használták”.⁴⁷¹ A romanisztika szemszögéből mindez persze a jog szellemében bekövetkezett hanyatlásnak, a jogi gondolkodás vulgarizálódásának jele; kultúrmorfológiailag egy másoktól átvett jogtest megemésztéséről, saját képünkre való formálásáról beszélhetünk. A mágikus kultúra embereinek ezáltal „sikerült egy idegen, rájuk erőszakolt irodalmat abban az egyetlen formában elsajátítani, mely saját világérzésük szempontjából egyedül szóba jöhetett.”⁴⁷² Az arab jogászokat nem akadályozta ebben egy olyan *materiális* princípium, mely önnön lelkületük nevében az antik jog alakzataival összeegyeztethetetlen intézményrendszer kifejlesztését követelte volna. A *formális* jogászai technikák kizárólagos igénybevételével végrehajtott asszimiláció biztosította azt, hogy a kultúraközi érintkezésnek ebben az esetben a befogadó műveltség általunk *aktív*nek nevezett szerepe legyen a domináns. Hogy a spengleri koncepció ilyen továbbgondolásából a végső konklúziót levonhassuk, meg kell vizsgálnunk könyvének a római jog nyugati átvételéről adott beszámolóját.

5. A nyugati jog

A recepció folyamatát Spengler lényegében a jogi pszeudomorfózis típuspéldájaként ábrázolja: az általunk bevezetett fogalmak szerint tehát az átvétel *passzív* aspektusa kerül itt előtérbe. A kontinentális jogrendszerek a fausti kultúra hosszú évszázadai alatt teljes egészében római formákban fejlődtek, „így aztán a nyugati civilizáció küszöbén Blackstone-nak a *Laws of England*hez (...) írt kommentárja az *egyetlen tisztán germán kódex*”.⁴⁷³ A *common law* organikus fejlődését – hogyan is tehetne másképp? – természetesen üdítő kivételnek tekinti szerzőnk: nagy érdemének tartja, hogy eredeti germán szellemét megrázkódtatás nélkül modernizálta. A siker kulcsát pedig abban véli fölfedezni, hogy Angliában a jogfejlesztés nem „elméleti jogtudorok”, hanem gyakorló jogászok,

471 Spengler: *A Nyugat alkonya* II. 105.

472 Spengler: *A Nyugat alkonya* II. 104.

473 Spengler: *A Nyugat alkonya* II. 113., kiemelés az eredetiben.

mindenekelőtt a bírói rend kezébe volt letéve.⁴⁷⁴ Ez azt mutatja, hogy Spengler – egy csaknem évszázados eszmei tradícióba illeszkedve – nagy szerepet tulajdonít a nyugati jogfejlődés kisiklásában „a gótika végzetes örökségének”, vagyis annak, hogy a jogot „egy tudósi rend saját privilégiumának tekint[ette]”.⁴⁷⁵ Ezt a főleg konzervatív körökben közkeletű kritikát Spengler – meglátásunk szerint – azért építi be saját érvelésébe, mert ezt látja a döntő tényezőnek a nyugati jog általa fölismert tendenciái közt dúló „nagy fausti ellentét” kimenetelében.⁴⁷⁶

Az ellentét kialakulásához, úgy tűnik, az vezet, hogy a nyugati kultúra – szemben az arabbal – mind formális, mind materiális tekintetben erőteljesen körvonalazott jogeszmével rendelkezik. A fausti jog tragédiája, hogy noha mindkét formatörekvés műveltségünk összimbólumát bontja ki, egymással való összeegyeztetésük meghaladta a kultúrlélek – megvalósulásának természetes és öntudatlan stádiumában rendelkezésre álló – erejét. Csak a civilizáció korszaka eszmél rá a föloldandó ellentmondásra és jut el a szisztematizálás és konceptualizálás olyan mesterséges fokára, hogy lehetségessé váljon az a „nagy formátumú építőmunka”⁴⁷⁷, melyben Spengler a jövőre nézve reménykedik. A konfliktust, mely – értelmezésünk szerint – az örök érvényű jogtételek doktrinér alkalmazása és a társadalom (fausti!) igényeihez igazodó jogfejlesztés között feszül, szerzőnkél az elméleti beállítottságú papi-egyházi és a gyakorlati orientációjú nemesi-politikai „jogakarat” szembenállása szimbolizálja.⁴⁷⁸ Az ellentét az egész nyugati jogtörténeten végighúzódik, így méltán vélhetjük úgy, hogy a „klerikus” jogszemlélet, mely egy teoretikus bizonyosságból ered, és időtlen törvényt kíván nyújtani, a konstruktív fogalmi jogtudományban, míg a „legista”, mely „a szokásból táplálkozik, és kezét a jövő generációira terjeszti ki”, a történeti-jogi iskola programjában csúcsosodik ki. A következőkben megvizsgáljuk, hogyan lehet mindkét tradíció „a végtelenség feletti hatalom akarásának kifejeződése”.⁴⁷⁹

A fausti kultúra összimbóluma a végtelen lélektér.⁴⁸⁰ Államjogilag ez a dinasztikus elv alapján szerveződő és kiterjedt birodalmaknak gondját viselő kormányzás

474 Spengler: *A Nyugat alkonya* II. 109-110.

475 Spengler: *A Nyugat alkonya* II. 113.

476 Spengler: *A Nyugat alkonya* II. 112.

477 Spengler: *A Nyugat alkonya* II. 114.

478 Spengler a nemességet és a papságot „életük minden szeletében jelképi méltóságot hordoz[ó]” (472.) ősrendeknek tartja. Vö. Spengler: *A Nyugat alkonya* II. 461-510.

479 Spengler: *A Nyugat alkonya* II. 112-13.

480 Spengler: *A Nyugat alkonya* I. 289.

intézményrendszerében valósul meg. Ez a hatalmi alakzat „a mérhetetlen távolságérület hordozója, okiratokkal és tradícióval a múltba mélyen visszanyúlva és a tartamnak ugyanezzel az igényével a távoli jövőre is gondolva, a jelenben azonban a tág térben való politikai hatásra törekedve” mindenekelőtt a diplomácia révén.⁴⁸¹ Az e keretek között érvényesülő fausti jog szimbolikája, mint főt jeleztük, formális és materiális tekintetben is plasztikusan fejezi ki az alapjául szolgáló világérzést: A jogforrások kezelésében ez az egyetemesen fönnálló *ratio scripta* minden földitől eloldott, kifinomult és szubtilis analízisét jelenti. A normaanyag tartalma pedig annak a végtelen világtérnek dinamikus kiaknázását biztosítja, mely az önmagát erőközpontként fölfogó Én előtt nyílik. A formális szimbolikát tökélyre fejlesztő „teoretikus” hagyomány történelmi balszerencse (az Irius-féle pandektakézirat megtalálása)⁴⁸² folytán idegen joganyagon gyakorolta jogászai technikáját, így a jog materiális szimbolikájának letéteményesévé a germán „néplélek” igényeit megfogalmazó szokásjogi tradíció vált – mely azonban mostanáig nemigen jutott szóhoz.

A fausti jog materiális jellegzetessége, hogy a valóság jogi leképezését az antikvitásban központi jelentőségű test helyett a nyugati világérzést uraló *funkció* szerint végzi el: a társadalom minden tényezője valamilyen rendeltetés hordozójaként jelenik meg, mely arra törekszik, hogy a világ előtte elterülő anyagát működési elvének megfelelően földolgozza. Ennek a megközelítésnek alapjául ösztönös tapasztalatunk szolgál: a dolgok mint birtokba vehető tárgyak helyett mindennapi életvitelünkben a munkaerő, a vállalkozói szellem, a művészi tehetség, a szervezési energia és a föltalálói képesség funkcionális fogalmaiból indulunk ki. „A szellemi tulajdon fogalma egy olyan szerzőnek, mint Cicero, soha nem jutna eszébe, és még kevésbé a gyakorlatilag hasznosítható eszme tulajdonának (...) fogalma” – érzékelteti Spengler a római jog kategóriarendszerének mai jogeszménk kifejezésére való elégtelenségét.⁴⁸³ (A nevezett auktor fantáziájának korlátait illetően csak a – sokszor szellemes – „spengleri megérzésre” hagyatkozhatunk, Gaiusnak viszont dokumentáltan voltak nehézségei a szellemi tulajdon fogalmának elképzelésével.⁴⁸⁴) A fausti szemlélet

481 Spengler: *A Nyugat alkonya* II. 542.

482 Spengler: *A Nyugat alkonya* II. 108-09. Vö. „nationales Unglück” a recepció vonatkozásában, Koschaker i. m. 148.

483 Spengler: *A Nyugat alkonya* II. 118-20.

484 D 41, 1, 9, 1 (Gaius libro secundo rerum cottidianarum sive aureorum) *Litterae quoque licet aureae sint, perinde chartis membranisque cedunt, ac solo cedere solent ea quae aedificantur aut seruntur. ideoque si in chartis membranisque tuis carmen vel historiam vel orationem scripsero, huius corporis non ego, sed tu dominus esse intellexeris. sed si a me petas tuos libros tuasve membranas nec impensas scripturae solvere velis potero me defendere per exceptionem doli mali utique si bona fide eorum*

számára a menedzser, a föltaláló vagy a vállalkozó nem dolgok birtokosaiként, hanem energiák hordozóiként vesznek részt a gazdasági életben: egyfajta teremtőerőt képviselnek, mely alkalmazottaikra, a végrehajtóerőkre hatva azok tevékenységének irányt, célt és eszközt biztosít. A fő különbség tehát: „Számunkra a személyek nem testek, hanem erőnek és akaratnak az egységei, mint ahogy a dolgok sem azok, hanem az előbbi egységek céljai, eszközei, teremtményei.”⁴⁸⁵ A rómaiak jogászai statikájával szemben feladatunk egy jogászai dinamika megalkotása.

A fausti jog formális karakterisztikuma, hogy olyan, „mostantól mindörökké” érvényes, teljes, könyvbe foglalt rendszert igényel, mely minden egyáltalán lehetséges esetet előre elrendez.⁴⁸⁶ Ennek megkonstruálásához „a jogi fogalmak tisztán logikai taglalásának és egymásra vonatkoztatásának tudományos tapasztalatára” van szükség. A baj, úgy tűnik, az volt, hogy ennek a formatörekvésnek többnyire nem volt türelme a megfelelő kategóriákat a jogtalálás gyakorlatából elvonni. Emiatt gyorsan elillant az esélye annak, hogy a nyugati magánjog adekvátan jelenítse meg az őt körülvevő társadalmi létezés szellemét. Az elvont fogalmakkal végzett szubtilis műveleteknek azonban valami kézzelfoghatóra kell irányulniuk: „a szociális és gazdasági élet erős és szilárd szokásai helyett” itt jönnek a képbe elhamarkodottan és túl korán a latin írások.⁴⁸⁷ A *Corpus Iuris* szövegét a glosszátorok – merőben dialektikus érdeklődésből – igazi jogskolasztika tárgyává tették.⁴⁸⁸

Elméletileg azonban még ekkor is elképzelhető lett volna, hogy a nyugati jogtudomány a római jogtól megtermékenyülve rálép saját, világosan kirajzolódó útjára: csak hogy a kultúrjavak átvételének fausti módja gyökeresen eltér a mágikustól. Míg keleten az idegen teljesítmény befogadása – mint láttuk –, „annyit jelent, hogy gondolataink kész és sokkal korábbi »tartályát« fedezzük fel”, nyugaton ez „egyfajta lassú és idegőrlő felszínrehozatal formáját öltötte”. A fausti lélek történeti hangoltsága megkövetelte a múlt emlékeinek gondos ápolását. A régi könyv is a megőrzött történelem egy darabja, mely általunk, olvasói által szeretne a lehető leghitelesebben reprodukálódni. Ezzel magyarázható,

possessionem nactus sim. „A betűk – még ha aranyból vannak is – épp úgy a papír vagy pergamen jogi sorsát osztják, mint ahogy az épületek vagy a vetés a telek sorsát szokták osztani. Ha tehát én a te papírodra vagy pergamenedre verset, valamilyen történetet vagy beszédet írok, nem én, hanem te számíatsz majd a mű tulajdonosának. De ha te a papirusztekercsedet vagy pergamenedet követeled tőlem, és az írás árát nem akarsz megfizetni, *exceptio dolī*val védekezhetem, föltéve persze, hogy jóhiszeműen jutottam birtokukba.”

485 Spengler: *A Nyugat alkonya* II. 119-20.

486 Spengler: *A Nyugat alkonya* II. 116.

487 Spengler: *A Nyugat alkonya* II. 115-16.

488 Spengler: *A Nyugat alkonya* II. 111.

hogy a római jog kategóriarendszerét, ahogy az a Pandektákból megállapítható volt, a nyugati jogász mélységesen komolyan vette, és a klasszikus antikvitás alkotásainak kijáró áhítatos tisztelettel övezte. Ezáltal azonban olyan fogalmak hálójába akadt, melyek teljesen alkalmatlanok voltak a fausti jog materiális szimbolikájának kifejezésére. „Nem az a baj, hogy idegen életérzés kerül gondolkodásába, mert ilyen veszély nem fenyeget, de megakadályozza saját életérzését abban, hogy elfogulatlan nyelvezetet fejlesszen ki magának.”⁴⁸⁹

„Jogtörténetünk alapmotívuma a könyv és az élet harca.”⁴⁹⁰ Az egyértelműen és teljes körűen rögzített szabályrendszer iránti igény jogi kultúránk sajátosságai folytán ellentmondásba került a társadalom tényleges szükségleteit kielégítő ügyletek gyakorlati követelményeivel. Abban, hogy a teoretikus tradíció a német birodalmi főttörvényszék föllállításával teljesen maga alá gyűrte a szokásjogi hagyományt, a jogtudorok szervezettsége volt a meghatározó. Az egyetemesen érvényes normaanyag kidolgozása megkövetelte a folyamatos és tervszerű tudományos munkát, és ezáltal a tudós jogalkotók és jogalkalmazók rétegének kitermelődését és fönmaradását eredményezte. Ez a már említett világidegen jogászrend, mely Spengler szerint évszázadokra az Irnerius-féle pandektakéziratban rendezkedett be, a római jog skolasztikus fogalmait erőltette rá a fausti élet stílusára.⁴⁹¹ A jog formális aspektusára vonatkozó elvárásokat azon az áron elégitette ki, hogy a megfelelő materiális jogeszmét tökéletesen elnyomta. Hasonlóan értékeli a recepciót Max Weber: A peres eljárás racionalizálásának igénye hozta magával a szakképzett jogász „doktorok” alkalmazását. „A római jog *materiális* meghatározásainak átvétele viszont éppen a »legmodernebb« érintetteknek, a polgároknak nem állt érdekében; a középkori kereskedelmi jog és a városi földbirtokjog intézményei sokkal jobban megfelelték az érdekeiknek. Az elkerülhetetlenül mindinkább szakszerűen működtetett joggal együtt a római jogot csak az általános *formális* tulajdonságai segítették mindenütt győzelemre”.⁴⁹²

Spengler természetesen – mint legtöbb kortársa – úgy látja, a német magánjog kodifikációja nem segített a helyzeten: „Csak Justinianus joggyűjteményétől szabadított meg minket, fogalmaitól nem.” A pandektisztikus kategóriarendszernek a jelen szükségleteivel való inadekvátságát külön vizsgálhatjuk a jogviszonyok alanyainak és (közvetett) tárgyainak szempontjából. Életünk kereteinek dimenzionális bővülésével egyre feszítőbbé válik a

489 Spengler: *A Nyugat alkonya* II. 114-15.

490 Spengler: *A Nyugat alkonya* II. 114.

491 Spengler: *A Nyugat alkonya* II. 116-17.

492 Weber i. m. 165-66., kiemelés az eredetiben.

probléma, hogy a cselekvésünk lehetséges objektumaira, „civilizációnk tényeire épülő joganyagot a jogi könyvek antik sémáiba csak külsőlegesen vagy egyáltalán nem lehet beilleszteni”. Erről tanúskodik, hogy a német magán-, illetve büntetőjogot olyan mellékszabályok koszorúja veszi körül, melyeknek anyaga makacsul ellenállt az antik panelekbe való beszerkesztés kísérleteinek. Az azóta iskolapéldává avanzsált áramlopás szükség törvény általi groteszk szankcionálásán túl elsősorban a szellemi alkotások jogának szabályozási fonákságaira mutat rá szerzőnk, melyek abból adódnak, hogy ezen az egyértelműen funkcionális meghatározottságú területen is a testi dolog antik kategóriájának befolyása érvényesül.⁴⁹³ (Megjegyezzük, Spengler valószínűleg félmegoldásnak tekintette azokat a – például Kohler immateriális javakról szóló vagy Gierke személyiségi jogi elméletével fémjelzett – teoretikus kísérleteket, melyek – az egyoldalú tulajdoni elmélettel vitázva – az általa védett érdekekkel adekvátabb megalapozást kívántak adni a szellemi alkotások jogának.⁴⁹⁴ A fő problémát ugyanis e jogterület alárendelt rendszertani pozíciójában jelölte meg. A kérdésről Spengler talán azt mondta volna, a nyugati jog kategóriarendszerét funkcionálissá alakító paradigmaváltás során immár az alapvető tapasztalatainkat kifejező szellemi alkotások jogából kellene kiindulnunk – így ez a ma *lex specialist* alkotó jogterület válna az egész civilisztika voltaképpeni anyajogává.)

A nyugati jog szubjektumainak körét hasonlóan képtelen lefödni a pandektisztika. „Miért állnak jogi fogalmaink tehetetlenül a mai gazdaság alapvető tényeivel szemben? Mert a személyt is *csak testként* ismerik!”⁴⁹⁵ Ez pedig összeférhetetlen a fausti „kapitalizmus” szellemével, melynek hallatlan teljesítményei mindenekelőtt dinamikus erőközpontként működő, képességeiket nagy formátumú szervezőmunkában kamatoztató egyének közös tevékenységén alapulnak. Spengler úgy látja, a mérnök szerepe különbözteti meg radikálisan a statikus tulajdon gyümölcsöztetésében álló antik vállalkozást a modern nyugatitól: számunkra a mérnök szaktudásában rejlő képességek teszik kiaknázhatóvá az egyébként meddő tőkejavakat. Ebből a kulcsfontosságú személyből olyan erővonalak áramlanak ki, melyeknek dinamikája megragadhatatlan az antik jog eszközeivel. „A mérnök az, aki a római jogi gondolkodástól a legtávolabb áll, és ő teszi lehetővé, hogy gazdasága jogához jusson, hogy erők és teljesítmények foglalják el személyek és dolgok helyét.”⁴⁹⁶ Ezt a törekvést kell az előttünk álló időszak jogi gondolkodásának fölkarolnia azáltal, hogy a jelen gyakorlati

493 Spengler: *A Nyugat alkonya* II. 117-19.

494 Lontai Endre: *Szellemi alkotások joga*. Eötvös József Könyvkiadó. Budapest, 1998. 14-26.

495 Spengler: *A Nyugat alkonya* II. 118., kiemelés az eredetiben.

496 Spengler: *A Nyugat alkonya* II. 724-25.

életének legmélyebb (fausti) elveit föltárja és jogi alapfogalmakká emeli.⁴⁹⁷ „A jövő követelménye: az egész jogi gondolkodásnak a magasabb fizika és matematika analógiájára történő átalakítása. Az egész társadalmi, gazdasági, technikai élet arra vár, hogy végre ebben az értelemben közelítsék meg”.⁴⁹⁸

6. Kritika és program

A következőkben megkíséreljük világossá tenni, milyen platformra helyezkedett Spengler a modern kontinentális jogrendszerek bírálatában és a kibontakozás kívánatos útjának fölvázolásában. A célul kitűzött autentikus nyugati jog pozitív jellemzéséhez fontos adalékokat meríthetünk Spengler 1924-ben megjelent politikai röpiratának (*Neubau des deutschen Reiches*) joggal foglalkozó fejezetéből is. A német nép életének újjászervezését a legkülönbözőbb ágazatokra kiterjedő útmutatásokkal segíteni kívánó publicisztika jogi programja – a kultúráról érzékelhetően a nemzetre tolódo súlypontjának dacára – lényegében *A Nyugat alkonya* jogfölfogásához illeszkedik. A következőkben kimerítően igyekszem bemutatni a pandektajogtudomány spengleri kritikájának szintjeit, remélve, hogy ezek egyúttal a szemünk előtt lebegő fausti jog mibenlétéről is sokat elárulnak.

(*Antiszemita kritika?*) Tapasztalatom szerint legszélesebb körben az a sommás értékelés terjedt el, hogy Spengler egyszerűen a római jog antiszemita kritikáinak sorát gyarapította volna. R. Gamauf ezt a besorolást a mágikus jog kapcsán ismertetett *Corpus Iuris* - Talmud párhuzamra és néhány tendenciózusan kiragadott idézetre alapozza. Ám figyelmen kívül hagyja többek között azt, hogy Spengler fejtegetései retorikailag semmilyen rokonságot sem mutatnak a posztklasszikus jog elzsidósodásáról szóló korabeli brosrák gondolatmenetével. Ezek egyetlen számottevő teljesítménye ugyanis az volt, hogy a római jognak korábban is rendszeresen szemére hányt individualizmust „a magát minden kötelességtől eloldó és az érzéki élvezeteknek átadó zsidó életfölfogás jogtalan szellemiségére” vezették vissza, melynek befolyása a *Digestá*ban már háttérbe szorította az eredeti római jog tiszta erkölcsiségét; így a minden bajok forrásának tekintett „tudós” pandektajogot is afféle zsidó

497 Spengler: *A Nyugat alkonya* II. 117.

498 Spengler: *A Nyugat alkonya* II. 120. Magasabb fizikán és matematikán itt ezeknek a tudományoknak klasszikus fausti formáját kell érteni: az erő és a tömeg kategóriáira épülő newtoni fizikát és a szám mint függvény (Funktion) leibnizi fölfogásán alapuló újkori matematikát.

találmánynak lehetett elkönyvelni.⁴⁹⁹ Spengler viszont nem a recipiált római jog kései, „elfajzott” állapotában látja a problémát, hanem épp hamisítatlan antik, ősi római vonásai: statikussága, test-központúsága miatt támadja – műve tehát legföljebb a latinellenes érzelmek fölszítására lett volna alkalmas. *A Nyugat alkonya* jogtörténeti koncepciója elméletileg tehát nem implicálja a római jog antiszemita kritikáját; mégis igazat kell adnunk P. Koschakernek, aki a gyakorlatban fontos összekötő láncszemnek tartja a művet a késő- és posztklasszikus római jog erősödő keleti vonásainak tudományos tézise és a pandektajogtudomány ellen irányuló politikai publicisztika antiszemita jelszavai között. Spengler értelmezte át ugyanis az orientalizálódásnak eredetileg hellenisztikus befolyást jelentő terminusát tulajdonképpeni arameizálódássá, gazdag tápot adva ezzel a későrómai jog elzsidósodását hirdető nemzetiszocialista irodalomnak.⁵⁰⁰

(„*Szabadjogi*” kritika) E. Fuchs valószínűsíthető hatása köti össze ezt a vonulatot a kritika második, immár szövegszerűen igazolható szintjével, melyet „szabadjogi” bírálatnak nevezhetünk. Ez lényegében a fogalmi jogtudomány életidegensége, az elmélet elefántcsonttoronyába zárkózó attitűdje ellen irányul. Spengler szerint minden eleven jognak magából az életből kell származnia; míg tehát Angliában az organikusan kifejlődött *common law*, Franciaországban a szerkesztőbizottság alapos emberismeretén és gyakorlati tapasztalatán nyugvó *Code civil* betölti rendeltetését, a német jog – melynek elsődleges forrása egyedülálló módon nem a valóság, hanem egy latin könyv – merőben diszfunkcionális. Mind a polgári, mind a büntető törvénykönyv kizárólag jogtudorok munkája, és mereven őrzi a joganyag római szempontok szerinti beosztását. A bírók képzése nem a praxisra, hanem egy elvont doktrínára épül, és ennek keretében elsősorban az absztrakt fogalmak mind kifinomultabb szétválasztásán és összekapcsolásán iskolázzák őket.⁵⁰¹

Az élet persze lázad a rá erőszakolt, könyvszagú kategóriák ellen, és ez a gyökere a fensőbbség Németországban általános elutasításának is: ha hazánkban „mindenütt »a hatósággal«, »a bírósággal«, sőt az állammal mint valami idegennel és rosszindulatúval szembeni ellenszenvbe ütközünk – írja Spengler –, úgy az is mindenekelőtt azon alapul, hogy valójában egész társadalmi és gazdasági életünk kényszerűen olyan alapelvek szerint van

499 Gamauf i. m. 49-53., az idézet forrása A. Wagemann: *Deutsche Rechtsvergangenheit als Wegweiser in eine deutsche Zukunft*. Jena, 1922. 110. „jüdischer Unrechtsgeist mit seiner pflichtenlosen, dem Sinnesgenuß ergebenden Lebensführung”.

500 Koschaker i. m. 158.

501 Spengler: *Neubau*... 51-52

berendezve, melyek tőle belsőleg teljesen idegenek, és egy olyan hivatalnokréteg fölügyelete alatt áll, melyet ugyanennek a jognak a segítségével merőben formálisan és elméletileg képeznek ki”.⁵⁰² Spengler reformjavaslata elég konstruktívnak tűnik: úgy véli, a példát nem a római jog fönmaradt emlékeiből, hanem keletkezésének folyamatáról kellene vennünk: a praetort ugyanis nem jogi végzettsége, hanem tisztviselőként, hadvezérként vagy üzletemberként szerzett valóságérzéke tette alkalmassá arra, hogy igazságot szolgáltatson. Hasonlóképp ma is a jogalkotói fölhatalmazás előfeltételül kellene szabni a jelenkori társadalom, gazdaság és politika viszonyaiban saját tevékenység útján szerzett élettapasztalatot.⁵⁰³

(*A fausti jog contra Bizánc*) A kritika harmadik szintjét szerzőnk a történeti jogi iskola germanista szárnyától örökölte: ennek lényege egy hanyatlástörténeti modell, mely a kései római jog elsatnyulását nem a zsidó szellem befolyására, hanem a bizánci típusú, despotikus hatalomgyakorlás kiépülésére vezette vissza. E már Beseler által is képviselt nézet szerint a felelős polgárok számára szigorú, de világos követelményeket támazstó, ősi római jogot fokozatosan a császár szolgálalkú alattvalóira szabott, nyakatekert kazuisztika váltotta föl, mely a szabadság germán alapelvével merőben összeegyeztethetetlen.⁵⁰⁴ Spengler – aki ezt a szálát kizárólag a *Neubauban* veszi föl – annyiban szövi tovább a gondolatmenetet, hogy a történelmi kisiklás időpontját eggyel visszább tolja, és a német jogot is megfertőző pandektisztikus méreg csíráját a *ius honorariumban* fedezi föl. „Ne feledjük, hogy a *Corpus Iuris* szóban forgó részét, a *Digestát*, a *praetor peregrinus*, nem pedig a sokkal tekintélyesebb *praetor urbanus* hivatali tevékenysége termelte ki. Az utóbbi a vele egyivásúakkal, a római polgárokkal foglalkozott, az előbbi idegenekkel, tehát a római hatalom pusztá objektumaival. (...) Ezt a »népjogot« (*jus gentium*) Kr. u. 200-tól fogva tanult jogászok kommentálták *keleten*, és a kommentárok tömege *orientális* nézőpontból lett összegyűjtve, kivonatolva és átértelmezve. Így jutott a pandektajog Bizáncnak, tehát egy *orientális* hatalomnak birtokába,

502 „[Wenn wir in Deutschland] überall auf eine tiefe Abneigung gegen die »Behörde«, das »Gericht«, sogar den Staat wie gegen etwas Fremdes und Feindliches stoßen, so beruht das vor allem auch darauf, daß unser gesamtes gesellschaftliches und wirtschaftliches Leben in der Tat zwangsweise nach Grundsätzen geordnet worden ist, die ihm innerlich ganz fremd sind, und daß es von einer durch dasselbe Recht rein formal und theoretisch erzogenen Beamtenschicht unter Aufsicht gehalten wird.” Oswald Spengler: *Neubau des deutschen Reiches*. C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München, 1924. 52.

503 Spengler: *Neubau...* 51.

504 Gamauf i. m. 38.

mely csak odaadást ismert (...), a személyiség jogait vagy szabad akaratot nem.”⁵⁰⁵ Ennek a gyülevész népség számára alkotott szabályanyagnak átvételével keletkezett „a német nemzet lélektelen római joga”.⁵⁰⁶

A Nyugaton recipiált pandektisztika ezért oktrojált jogokat alapoz meg, melyek nem kapcsolódnak össze megfelelő állampolgári kötelezettségekkel.⁵⁰⁷ Márpedig minden valamirevaló jog valamilyen kötelességből születik: „Így volt ez mindig és mindenütt, és ezen nyugszik a valódi jogfogalmak mély erkölcsi ereje; az ő titkos metafizikájukban egy rassz életének taktusa ver.”⁵⁰⁸ A római polgár joga azokon a szigorúan megszabott szolgáltatásokon alapult, melyekkel a közösségnek tartozott, a normann hűbéri jog pedig a nemesség arra való készségén, hogy életét és birtokát bármikor föláldozza az uralkodóért. Ennek tudata töltötte el őket büszkeséggel az őket megillető szabadságok tekintetében. Csak a mai német jogból hiányzik a kötelességnek mint a jogok forrásának eszméje – ahogy minden más eszme is.⁵⁰⁹ *De lege ferenda* ezért az az elsőrendű teendő, hogy a jogokat és a kötelességeket eleven összefüggésükben szemléljük: eszerint minden jognak megfelel egy kötelesség; aki követi a jogot, az igényt tarthat mások kötelességteljesítésére, aki megsérti, eljártssza ezt az igényt. „Ezért kellene a polgári és a büntetőjognak ugyanolyan fölépítésűnek lennie. Ezek úgy aránylanak egymáshoz, mint *jogosság* és *jogtalanság*, mint egyazon viszonyok tételezése és biztosítása. Németország jogrendszerében világok választják el őket.”⁵¹⁰

505 „Man vergesse nicht, dass der Teil des Corpus Iuris, um den es sich handelt, das Pandektenrecht, aus der Amtstätigkeit des Praetor peregrinus hervorgegangen ist, nicht aus der des viel angesehenen Praetor urbanus. Dieser hatte es mit seinesgleichen zu tun, römischen Bürgern, jener mit Fremden, also bloßen Objekten der römischen Macht. (...) Dieses »Völkerrecht« (ius gentium) wurde seit 200 n. Chr. im *Orient* von gelehrten Juristen kommentiert, die Masse dieser Kommentare nach *orientalischen* Gesichtspunkten gesammelt, ausgezogen und umgedeutet. So entstand das Pandektenrecht für Byzanz, also für einen *orientalischen* Herrscher, der nur Ergebung kannte (...) aber kein Recht der Persönlichkeit und keinen freien Willen.” Spengler: *Neubau...* 53-54.

506 „Das seelenlose römische Recht deutscher Nation” – a szójáték „a Német Nemzet Szent Római Birodalmára” utal. Spengler: *Neubau...* 53.

507 Merlio i. m. 797.

508 „So war es immer und überall, und darauf beruht die tiefe sittliche Kraft echter Rechtsbegriffe, in deren geheimer Metaphysik der Lebenstakt einer Rasse schlägt.” Spengler: *Neubau...* 52-53. Megjegyzendő, hogy Spengler a rassz kategóriáját nem biológiai értelemben használja, hanem a közösség szellemileg meghatározott „formában létét” érti rajta.

509 Spengler: *Neubau...* 52-53.

510 „Deshalb sollten bürgerliches und Strafrecht gleichartig gebaut sein. Sie verhalten sich wie *Recht* und *Unrecht*, wie *Setzung* und *Sicherung* derselben Verhältnisse. In den Gesetzwerken Deutschlands stehen sie sich weltenfern.” Spengler: *Neubau...* 55.

Spengler abban is követi a germanistákat, hogy a nyugati jog princípiumául a szabadságot teszi meg: ennek az ideálnak legtisztább megnyilvánulását pedig abban a nemesi gesztusban látja, hogy valaki saját javát önálló elhatározásból egy magasabb ügyért föláldozza. „Ezt a kötelességet bensőleg szabadon magára vállalni az ő *legmagasabb* joga. Ezen nyugszanak a gótikus vazallusi hűség, a tiszti kötelesség és a régi porosz állami szolgálat büszke eszményei. A pandektajog számára ez a mélyen átérzett szabadság idegen és ismeretlen. Csak az obligációt, a más teljesítése iránti igényt ismeri.”⁵¹¹ A keleten átalakuló, eredeti szellemét levetkező és rabszolgamentalitást magára öltő „római” jog ugyanis csak a jogalkotás és jogalkalmazás objektumának, nem pedig a közrend együttműködő részesének tekinti az egyént.⁵¹² Ha a germán szabadságeszménynek megfelelően a jogrendszer alanyává kívánjuk tenni a polgárokat, mindenekelőtt két reformot kell keresztülvinnünk; mindkettőnél útmutatóul szolgálhatnak a normann jog szellemét intaktul őrző *common law* intézményei.

Angliában, melynek lakossága valódi államhatalom híján társadalomként szerveződik meg, az egyén aktív közreműködése többek között abban is nyilvánul, hogy a bűnvádi eljárást, legalábbis formailag, a büntett fölfedezője folytatja le. Németországban azonban a nemzet összakarata az államban nyugszik, és ennek a ténynek mélyebb fölfogása az általános följelentési kötelezettség előírását követeli meg. A hatályos jog ugyan elismeri, de nem teszi erkölcsi parancssá a följelentést, melyhez ezáltal széles körben a besúgás pejoratív színezete tapad. Ezzel szemben szükséges volna „az egyén jogtudatát odáig fejleszteni, hogy egy büntetendő cselekményről való tudomásszerzéskor úgy érezze, az állami szuverenitás egy része rá ruházódik, és az ehhez kötődő felelősséget átérezve cselekedjék”.⁵¹³

Az angolszász jogrendszerek emellett széles körben elismerik a szabad ember igényét arra, hogy saját becsületét, biztonságát és vagyonát, illetve hazájának létfontosságú érdekeit *maga* védje minden rendelkezésére álló eszközzel. A német jog ezzel szemben a személyes, valamint a nemzeti büszkeség és önérték tagadását a jogos védelem szánalmas fogalma mögé rejti. Azzal, hogy a jogtalan támadás elhárítója mindig a helyzetből eredő fölhatalmazás

511 „Diese Pflicht in innerer Freiheit auf sich nehmen ist sein *höchstes* Recht. Auf ihm beruhen die stolzen Ideale der gotischen Gefolgstreue, der Offizierspflicht und des altpreußischen Staatsdienstes. Dem Pandektenrecht ist diese seelenhafte Freiheit fremd und unbekannt. Es kennt nur die Obligation, den Anspruch auf die Leistung eines andern.” Spengler: *Neubau*...54.

512 Spengler: *Neubau*...56-57.

513 „...das Rechtsbewusstsein des Einzelnen dahin zu entwickeln, dass er mit der Kenntnis einer strafbaren Handlung einen Teil der Staatshoheit auf sich übertragen fühlt und unter dem Eindruck der damit verbundenen Verantwortung handelt.” Spengler: *Neubau*... 56.

„túllépését” kockáztatja, a sértett magatartása egy szintre kerül a bűnözőével. „Az elkövető és a védekező áldozat egyaránt pusztá tárgya az igazságszolgáltatásnak.”⁵¹⁴ Spengler szerint épp ellenkezőleg: alapelvvé kellene emelni, hogy a bűnözőt a tett elkövetése alatt és a menekülés során semmilyen jog sem oltalmazza az általa megtámadott visszacsapásától. „Azzal szemben, aki éppen jogtalanságot visz végbe, nem követhető el jogtalanság.”⁵¹⁵ Ezt az angolszász világban magától értetődő szabályt kellene a kontinentális jogokban is meghonosítani, így a szabad ember fölléphetne az állam nevében, ha az pillanatnyilag nincs abban a helyzetben, hogy cselekedjék. „És ugyanennek kellene a nemzetbiztonság elleni támadások esetén is érvényesülnie: Aki hazaárulás (...) bűncselekményéről vagy kísérletéről tudomást szerez, azt nemcsak följelentésre (...) kötelezni, hanem tetszés szerinti személyes közbelépésre is jogosítani kellene. A bűnöző tudatában lenne annak, milyen körülmények között cselekszik, és – *volenti non fit iniuria*.”⁵¹⁶

(*A fausti jog contra Róma*) A „hanyatlástörténeti” tézis följújtásán kívül kevés hasonlóságot mutat a recepció spengleri kritikája azzal a germanista „jogi romantikából” származó, mintegy évszázados toposszal, mely a római jog intézményeinek a német jogéletből való kiiktatását szorgalmazta. A program klasszikus, a Beseler-Gierke vonallal fémjelezhető megfogalmazása egyszerre tartalmazott nemzeti és szociális megfontolásokat. Beseler *Volksrecht und Juristenrecht* című, 1843-ban megjelent könyvében a népszellemre hivatkozva elutasította a jogászok recipiálta római jog németországi érvényességét; helyette az érthető, népi és német joghoz való visszatérést követelte.⁵¹⁷ Gierke pedig a BGB első tervezete kapcsán tartott előadásában individualista és aszociális karaktert tulajdonított a római jognak; a pandektajog kodifikálásával szemben olyan magánjog megalkotását indítványozta, mely megvédi „a szegényeket a gazdagokkal, az összesség javát az egyének önzésével szemben”.⁵¹⁸ Mindkettejük közös előföltevése volt azonban, hogy a római jog reális, valódi hatást kifejtő

514 „Der Täter und das sich wehrende Opfer sind gleichmäßig bloße Objekte der Rechtssprechung.” Spengler: *Neubau...* 57.

515 „Ein Unrecht kann gegen den, der gerade Unrecht tut, nicht begangen werden.” Spengler: *Neubau...* 57.

516 „Und dasselbe sollte von Anschlägen gegen die Sicherheit der Nation gelten: Wer von einem Verbrechen oder Versuch des Landesverrats (...) Kenntnis erhält, sollte nicht nur zur Anzeige (...) verpflichtet, sondern auch zu persönlichem Einschreiten in jeder Form berechtigt sein. Der Verbrecher würde wissen, unter welchen Bedingungen er handelt, und – *volenti non fit iniuria*.” Spengler: *Neubau...* 57-58.

517 Gamauf i. m. 38-39.

518 Gamauf i. m. 46-47.

tényezője a társadalom életének, mely képes a valóságot a maga képére alakítani: vagyis recepció nélkül a német történelem más – szerintük egészségesebb – irányt vett volna. Itt világossá válik, hogy a történeti jogi iskola fordított irányban is tételjezi a jog és társadalom szoros kapcsolatát: a jogi berendezkedés erőteljesen strukturálja a hatálya alá tartozó közösség életviszonyait.

Spenglernél – minthogy mindkettő elsősorban az összimbólumtól függ – a kölcsönös egymásra hatás ebben a viszonylatban is gyöngébb. A recepció esetében ez azt jelenti, hogy a kultúrfejlődés szigorú immanenciája miatt nem játszhat kézzelfogható társadalomalakító szerepet a kívülről érkező római jog. A kultúra kibontakozásának stádiumai eleve elrendeltek, az általuk meghatározott társadalmi szerkezet szükségszerű alakot ölt attól függetlenül, hogy a vele párhuzamosan fejlődő jog idegen formák kényszerzubonyába van szorítva. A jogi pszeudomorfózis nem a valóságot, csak annak értelmi leképezését torzítja el: olyan fogalmakat kényszerít ránk, melyek nincsenek összhangban létezésünk stílusával, így nem írják le megfelelően magatartásunk motívumait. Voltaképpen a „hamis tudat” jelenségét idézi elő, ahogy a tulajdon kapcsán Spengler le is írja: „Gondolkodásunkban a »tulajdon« szó az antik *statikus* megközelítés sajátosságaival terhes; ezért hamisítja meg minden használatkor életvitelünk dinamikus jellegét.”⁵¹⁹

A tulajdon problémája azért is érdekes, mert a germanisták recepciókritikájában visszatérő motívum volt a római és a germán tulajdonfölfogás különbségére való hivatkozás. Ez röviden úgy szólt, hogy míg a római polgár tulajdona fölött korlátlanul rendelkezett, azt a közösség érdekeivel ellentétesen is használhatta, a germán tulajdonjognak szociális alapú belső korlátai voltak, a benne foglalt jogosultságokhoz kötelezettségek is járultak.⁵²⁰ El kell ismernünk, hogy nyomokban Spenglernél is fölbukkan az erkölcsi kötöttségekkel terhes germán tulajdonfölfogás méltatása a javak liberális rendjével szemben: A vállalkozókat egy helyen arra inti, hogy vagyonukat „hitbizománynak” fogják föl, mert – mint írja – „a tulajdon kötelez”; ezen a területen is egyfajta kategorikus imperativusznak kell uralkodnia: „Cselekedj tulajdonoddal úgy, mintha a nép bízta volna rád!” További hasonlóság, hogy Spengler tulajdonjogi fejtegetéseiben is a rendeltetésellenes joggyakorlás jelenti a neuralgikus pontot: a joggal való visszaélést adadályozó törvények szigorú föllépését sürgeti mindenekelőtt „az üzemeknek és ingatlanoknak a spekuláció általi kizsigerelése” ellen.⁵²¹

519 Spengler: *A Nyugat alkonya* II. 119., kiemelés az eredetiben.

520 Gamauf i. m. 44-46.

521 Merlio i. m. 784., az idézetek forrása: O. Spengler: *Politische Schriften*. C. H. Beck. München, 1932. 284-85. „Eigentum verpflichtet”; „Verfahre mit deinem Eigentum so, als ob es dir vom Volke anvertraut sei”; „die

A termelő gazdaság kapitalista szerkezetű működését azonban a világot sem tekintette volna a tulajdonnal való visszaélésnek: a fausti jog az ő ábrázolásában inkább a távoli horizonton hívogató üzleti lehetőségek megvalósításának eszköze, mint a konzervatív szociálpolitika fegyvertára. A római jog bevett, népjóléti alapú kritikájával azért is szakít szükségszerűen, mert nem ismeri el a társadalmi viszonyokba való érdemi beavatkozását. Így a nyugati tulajdonfelfogás pandektisztikus eredetű félresiklását is elsősorban ideológiai-társadalomlélektani síkon bírálja. Ennek szellemében kell megpróbálnunk értelmezni *A Nyugat alkonya* egyik legenigmatikusabb nyilatkozatát, mely a római jog káros szerepét eképp határozza meg: Jelenleg „olyan magánjogunk van, mely a késő antik gazdaság árnyszerű alapjára támaszkodik. Az az elkeseredett düh, amellyel a civilizált nyugati gazdasági élet kezdete óta a kapitalizmus és a szocializmus fogalmait szembeállítják egymással, túlnyomórészt azon alapul, hogy a tudományos jogi gondolkodásban (...) az olyan alapvető fontosságú szavak, mint a személy, a dolog vagy a tulajdon, az antik élet állapotaihoz és berendezkedéseikhez kapcsolódnak. *A könyv a tények és felfogásuk közé áll.* A művelt (...) ember lényegében még ma is antik módon értékeli a dolgokat. A csak tevékeny (...) ember úgy érzi, hogy félrevezetik. Észreveszi az ellentmondást a kor élete és saját jogi felfogása között, és keresni kezdi, hogy ki is az, aki – véleménye szerint önös érdekből – ezt az ellentmondást előidézte”.⁵²²

Életművének beható ismeretében megállapíthatjuk, hogy Spengler itt lényegében az általa ősellenségként kezelt marxizmus eszmerendszerének kialakulását és megerősödését írja a római jog számlájára. Mint kisebb írásaiból kiderül, a marxizmus eredendő bűnének a munkaérték-elméletet tartotta, mert ennek értelmében a vállalkozó pusztán mint a dolgozók elidegenített munkájából származó tőkejavak tulajdonosa áll szemben a munkásokkal. Ez a tendenciózus beállítás véleménye szerint figyelmen kívül hagyja, hogy a vállalkozó stratégiai tervező és szervező tevékenysége nélkülözhetetlen a gazdasági üzem hatékony működtetéséhez. De nem illeszthető be ebbe a „statikus” képbe a mérnök és a menedzser vállalaton belüli rendeltetése sem.⁵²³ Az ingatag lábakon álló marxista elmélet Spengler szerint annak köszönheti németországi sikerét, hogy a propagandája által megcélzott munkások a testileg birtokolható tárgyak fölötti rendelkezési jognak antik mintára központi jelentőséget tulajdonítottak. Ahogy a *Neubauban* némileg világosabban leszögezi: „»A tőke«

Ausbeutung unbeweglicher Werke und Güter durch die Spekulation”.

522 Spengler: *A Nyugat alkonya* II. 115-16., kiemelés tőlem.

523 Felken i. m. 205-15.

elleni gyűlölet (...) egyik oka szintén az, hogy az egész gazdasági törvényhozás a római *dolog* – számunkra – lapos és ormótlan fogalmának volt alárendelve a germán *tulajdoné* helyett.”⁵²⁴

Hogy a római jog mennyire nem illik a nyugati viszonyokhoz, azt világosan mutatja a kultúránk alapintézményeinek biztosítására való képtelensége; a pandektajog éppenséggel ellenségességet szít mindazzal szemben, amit védeni hivatott: az állammal, a hatóságokkal és a tulajdonnal szemben. Spengler jogi reformjavaslatainak kidolgozása során is mindenekelőtt a közösség kohéziójának és erejének fokozása motiválja: fő gondja a német nép „formában létének”, vagyis történelmi helytállásra való készségének erősítésére irányul.⁵²⁵ A „tulajdon nélkülieknek” a tőkésekkel való szembefordulása pedig épp a társadalmi organizációt veszélyezteti. A „hamis tudat” (mely ebben a kifordított modellben éppen a munkásosztály öntudatra ébredését jelenti) elfödi előlük, hogy életükben már nem a fölhalmozott javak statikája, hanem a belső tehetségek és képességek dinamikája játszik döntő szerepet. A fizikai dolgok helyett az immateriális javak – „vagyoni értékű gazdasági, műszaki és szervezési ismeretek és tapasztalatok”⁵²⁶ – birtoklása boldogulásuk záloga.

A pandektisztika spengleri kritikájának legeredetibb és legfigyelemreméltóbb rétegét kétségtelenül az annak testközpontúságát illető bírálata alkotja. A dologiség fojtó szorításából kiszabadítani kívánt funkcionális nyugati jogot Spengler olyan kategóriákkal írja le, melyek az információ és a tudásalapú gazdaság kurrens fogalmai köré rendezhetők. A fausti jog általa vázolt körvonalai ezért értelmezhetők a posztindusztriális társadalom jogi dogmatikájának alapvetéseként is. Ennek rendszere a személyt mint dinamikus erőközpontot tételezi: Az életet szervező normatív struktúra „hordozója számunkra *a szabad emberi akarat* – nem filozófiailag fölfogva: mint bizonyítottan szabad, hanem jogilag fölfogva: mint szabadként kezelt –, amely cselekvésekre, helyzetekre, alkotásokra vagy egy idegen akaratra irányulhat. Nem a római jog értelmében vett testi személyek és testi dolgok állnak vele vonatkozásban, hanem *hatásának kiindulópontjai és céljai* (alanyai és tárgyai)”.⁵²⁷ A szabad akarati aktus

524 „Der Haß gegen »das Kapital« hat einen seiner Gründe auch darin, daß die gesamte wirtschaftliche Gesetzgebung dem – für uns – flachen und brutalen Begriff der römischen *Sache* statt dem des germanischen *Eigentums* unterstellt worden ist.” Spengler: *Neubau...* 52.

525 Merlio i. m. 797-98.

526 Ptk. 86. §

527 „[Danach ordnet das Gesetz die Verhältnisse des tatsächlichen Lebens.] Träger [dieser Ordnung] ist für uns *der freie menschliche Wille* – nicht philosophisch als frei bewiesen, sondern rechtlich als frei behandelt – der sich auf Handlungen, Lagen, Schöpfungen oder einen fremden Willen richten kann. In bezug auf ihn gibt es nicht körperliche Personen und körperliche Sachen im Sinne des römischen Rechts, sondern *Ausgangspunkte und Ziele* – Subjekte und Objekte – *seines Wirkens*.” Spengler: *Neubau...* 55.

szubjektuma lehet az egyén, a család, a rend, az elismert egyesülés, végül a nemzet. Objektuma – a cselekvés eszköze vagy célja, illetve a helyzetek vagy dolgok tulajdonsága – a becsület, a szabadság és biztonság, továbbá a tulajdon.⁵²⁸

Vizsgáljuk meg sorban az utóbbiakat! Spengler szerint egy méltóságának tudatában lévő nép számára jogának csúcsán – mint legféltettebb és így leginkább védett jogtárgy – a *becsületnek* kell állnia. „Az a jogkönyv, mely a becsület személyes oltalmazását nem engedi meg, az élet értelmét a materiális körülményekben látja, és ezért nélkülözi a belső tartást.”⁵²⁹ Csak sejteni lehet, hogy ezekkel a szavakkal szerzünk a párbaj helyénvalóságáról és létjogosultságáról folytatott, évszázados disputához kívánt támogatólag hozzászólni.

A gazdasági *szabadság és biztonság* mindenekelőtt a saját, munkára irányuló akarattal való rendelkezésben áll: ez pedig magában foglalja a munkamegtagadás jogát éppúgy, mint azt a jogot, hogy abban ne vegyünk részt – még hozzá a gazdasági vezetők számára is, akik az üzemek működtetését tagadhatják meg.⁵³⁰ Azok az interpretátorok, akik Spengler oeuvre-jét konzervatív politikai filozófiaként olvassák, hajlamosak a szerző gondolatrendszerében a közösségelvűség hatókörét tágabban megvonni, mint az szövegszerűen alátámasztható. Így jár el Merlio is, aki szerint a Spengler javasolta jogi berendezkedés legfontosabb célja, hogy a társadalmi integráció nevében elnyomjon minden önző egyéni követelést a közösséggel szemben; hallgat viszont arról, hogy szerzünk – a nemzetgazdaságnak okozott kár dacára – elismeri a sztrájkhoz való munkavállalói és a gyárak leállításához való munkáltatói jogot.⁵³¹ Spenglert ebben kultúrfilozófiai megfontolások vezérlik: „Az érvényes római – materialista – jog tulajdonképpen csak a »munkát« ismeri mint elvégzett teljesítményt, egy úgyszólván anyagi mennyiséget, pusztá dolgot. A lényeg azonban a *munkavégzés*, mint az akarat működésbe hozása és a teljesítmények *forrása*. Egy jövőbeli munkajognak (...) egyértelműen a szabad akarat tényén, nem pedig materiális eredményének jelenvalóságán kellene fölépülnie. Előbbi a germán, utóbbi a római álláspont.”⁵³²

528 Spengler: *Neubau*... 55.

529 „Ein Rechtsbuch, das den persönlichen Schutz der Ehre nicht gestattet, erblickt den Sinn des Lebens in materiellen Zuständen und entbehrt damit der inneren Würde.” Spengler: *Neubau*... 58.

530 Spengler: *Neubau*... 59.

531 Merlio i. m. 798. „La préoccupation de Spengler est encore et toujours (...) la suppression de tout droit pouvant servir aux revendications égoïstement individuelles envers la collectivité.”

532 „Das geltende römische – materialistische – Recht kennt eigentlich nur »Arbeit« als das Geleistete, ein gleichsam stoffliches Quantum, eine bloße Sache. Es kommt aber auf *das Arbeiten* an, als die Betätigung eines Willens und als Quelle von Leistungen. Ein künftiges Arbeitsrecht (... müsste) klar auf der Tatsache des freien Willens, und nicht auf der des Vorhandenseins von dessen materiellem Ergebnis aufgebaut sein. Jenes ist der germanische,

Filozófusunk a fausti tulajdonfogalom számára is szolgál definícióval: „A tulajdon számunkra nem dolog, hanem egy akaratra vonatkozó tulajdonság, mely éppúgy tapadhat gondolatokhoz és viszonyokhoz, mint testekhez.”⁵³³ A tulajdonunkhoz tartozik mindaz, ami kizárólag a mi akaratunknak van alárendelve, tehát dolgainkon kívül cselekvéseink céljai, eszközei és eredményei is, minden üzleti, technikai, művészeti, szervezési eszme és képesség. Ha tárgyát megfelelően fogjuk föl, sokkal könnyebb a lopás tényállása alá vonni – a csalás és az uzsora mellett – az idegen tehetséggel saját céljaink érdekében való visszaélést, valamint a találmányok, gondolatok, motívumok és szándékok eltulajdonítását is.⁵³⁴ A vagyonunk mindezek értelmében nem redukálható arra a jogra, hogy hozzánk képest külsődleges dolgokkal éljünk vagy visszaéljünk, mint a rómaiaknál, hanem úgy kell fölfogni, mint teremtő dinamizmusunk meghosszabbítását. A tulajdont lelki kötelék kapcsolja tulajdonosához, mint a találmányt a föltalálóhoz, és ennek továbbörökíthetőnek kell lennie: ezért képezi az öröklési jog a fausti tulajdonjog sarokkövét.⁵³⁵

7. A spengleri gondolatok hatása

Spenglernek a dinamikus-funkcionális jog kidolgozására vonatkozó programmatikus tézise összességében gyér hatást fejtett ki a jogtudományra; bár ennek mértékét vitatják, a valóban komolyan vehető értelmezések száma csekélynek látszik.⁵³⁶ Kézenfekvőnek tűnne bizonyos visszhangra számítani a Spengler által is képviselt konzervatív forradalom joggal foglalkozó szerzőinél. A filozófusunkkal ideológiai rokonságot mutató jogászprofesszorok azonban egytől-egyig az alkotmány- és közjog tanárai voltak, így tőlük mindössze a spengleri államtan behatóbb tárgyalására futotta.⁵³⁷ Az sem mindig bizonyul Spengler-hatásnak, ami első pillantásra annak látszik; H.-P. Haferkampot például félrevezeti M. Bott-Bodenhausen 1926-ban megjelent könyvének címe: *Formatives und funktionales Recht in der*

dieses der römische Standpunkt.” Spengler: *Neubau...* 59.

533 „Eigentum ist keine Sache, sondern für uns eine Eigenschaft in bezug auf einen Willen, die ebenso an Gedanken und Verhältnissen haften kann wie an Körpern.” Spengler: *Neubau...* 55.

534 Spengler: *Neubau...* 59-60.

535 Merlio i. m. 798.

536 H.-P. Haferkamp: *Die heutige Rechtsmissbrauchslehre – Ergebnis nationalsozialistischen Rechtsdenkens?* Berlin Verlag, Arno Spitz GmbH, Nomos Verlagsgesellschaft. Berlin/Baden-Baden, 1995. 175.

537 A. Mohler: *Die Konservative Revolution in Deutschland 1918-1932 (Ein Handbuch)*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt, 1989. I. 428.

gegenwärtigen Kulturkrisis. A tanulmány gondolatmenete ugyanis *A Nyugat alkonyára* csak áttételesen utal (ha egyáltalán), és a címében jelzett fogalmi szembeállítást, melyet a jogrendszer egészen végigvezet, mindenekelőtt a szubsztancializmus és a funkcionalizmus E. Cassirertől származó megkülönböztetése ihlette.⁵³⁸

Ténylegesen kimutatható viszont Spengler befolyása azoknak a szakjogászoknak munkásságára, akik jogterületük újszerű megalapozásához merítettek inspirációt *A Nyugat alkonya* dinamikus-funkcionális jogfogalmából: a polgári eljárásjogban James Goldschmidt, a versenyjogban Rudolf Callmann a weimari korszak jogirodalmának fontos reprezentánsai.⁵³⁹ Az ingatlanjoggal foglalkozó Curt DuChesne pedig – szintén a húszas években – *Dinglich-obligatorisch-dynamisch* című cikkében hivatkozott sűrűn Spenglerre.⁵⁴⁰ A nagy jövő előtt álló értékjogok jellegének elemzése során azonban elrugaszkodott az eredeti intencióktól: nála egy jogviszony akkor minősül dinamikusnak, ha a felek közti konkrét kapcsolat háttérbe szorul, és a jog közvetlenül processzuálisan nyilatkozik meg; „ez csak nagy eljárásjogi jogbiztonság esetében lehetséges és ezért a magánjognak utolsó, legmagasabb rendű terméke”.⁵⁴¹

Ami az elvontabb jogelméleti recepciót illeti: sok jel arra utal, hogy Spengler hatása egy félreértés történeteként rekonstruálható. A dinamikus és funkcionális jog elgondolását egyesek ugyanis annak a korban népszerű jogpolitikai koncepciónak alátámasztására idézték, mely a BGB merev és formális szabályozásával szemben mindinkább a jog rugalmassá és egyben szolidárisá tételét szorgalmazta.⁵⁴² Ebben a fölfogásban a dinamizmus már a jogrendszernek azt a tulajdonságát jelenti, hogy az egyéni jogosultságok hatóköre – a germanista tradícióból kölcsönzött immanens korlátok működésének révén – folyamatosan a közösség céljaihoz, igényeihez és érdekeihez igazodik. A funkcionalitás pedig Gierke nyomán a rendeltetészerű joggyakorlás követelményeként értelmeződött át: minden alanyi jog csak annyiban ismerendő el, amíg a rá kiszabott társadalmi szerepet betölti.⁵⁴³

Úgy tűnik, a „dinamikus” és a „funkcionális” jelzők elég jól csengő, ugyanakkor

538 M. Bott-Bodenhausen: *Formatives und funktionales Recht in der gegenwärtigen Kulturkrisis*. Walther Rotschild. Berlin-Grunewald, 1926. 2-35.

539 K. W. Nörr: *Zwischen den Mühlsteinen. (Eine Privatrechtsgeschichte der Weimarer Republik.)* J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). Tübingen, 1988. 35.

540 Megjelent a Deutsche Juristen-Zeitung 30. évfolyamában; összefoglalja Nizsalovszky.

541 Nizsalovszky Endre: *Értékjog és zálogjog*. Magyar Jogi Szemle, 1928/3-4-5. 85-87.

542 Haferkamp i. m. 173-74.

543 Haferkamp i. m. 162-66.

homályos hívószavak voltak ahhoz, hogy Spengler olyan ügyekben is tekintélyként szerepeljen, melyek elméletétől tartalmilag távol álltak ugyan, de osztoztak annak forradalmi hevületében. Rendkívül találóan jellemzi és az eredeti koncepcióra is kiható érvennyel bírálja ezt az interpretációs irányt egyik szakcikkében Nizsalovszky Endre: „Nézetem szerint a Spengler nyomán járó jogászok (...) abban hibáznak, hogy rendszerint egészen újszerű beállításokkal kísérlik meg a spengleri tanok igazolását, holott Spengler, ha jogász lenne, kétségkívül éppen úgy, mint a hozzá közelebb álló tudományágakban, a nyugati civilizációtól már kitermelt tudományos eredményeket hozná fel a jog terén is állításainak igazolására”.⁵⁴⁴ A kiváló magyar magánjogász konstruál is egy ilyen érvet: eszerint Spenglernek éppenséggel a tulajdonjog modern, abszolutisztikus szerkezetét kellett volna a dinamikus jogszemlélet példájául fölhozni a dologi jog antik fölfogásával szemben. „A római azt mondta: *res meum est*, tulajdonos vagyok és az is akarok maradni s aki a tulajdonomat bántja, aki a nyugalmi állapotot megzavarja, azzal szemben majd fellépek. A modern jogi elmélet azonban – éppen a nyugati civilizáció karakterisztikus képviselőjeként Spenglertől is bemutatott Kantnak bölcséleti alapvetése nyomán – nem éri be ennyivel, hanem azt mondja, hogy a sarkoktól az egyenlítőig minden ember, s ha a Marson élnek emberek, azok is valamennyien kötelesek tartózkodni minden olyan magatartástól, amellyel az én mindenkivel szemben fennálló jogomat sérténék. Csak az egész emberiség kötelezettségében, amely, ha senki sem vét is ellene, minden pillanatban teljesítettik és újraszületik, tudja a nyugati civilizáció embere meglátni a maga hatalmát az uralmában levő dolgok felett. Ez a fausti, ez a dinamikus a jogban a spengleri szemlélet szerint.”⁵⁴⁵ Nizsalovszky ezzel az eredeti észrevételével szép példát szolgáltat arra, hogy *A Nyugat alkonya* metodikája olyasvalakit is megtermékenyíthet, aki a mű mondanivalóját egyébként elutasítja.

A jogtudományi Spengler-recepció legszámottevőbb teljesítménye azonban egy olyan szerzőtől származik, aki nyilvánvalóan nemcsak a kultúrmorfológiai módszert, hanem annak *A Nyugat alkonyában* közreadott konkrét eredményeit is magáévá tette – a jog vonatkozásában legalábbis föltétlenül.⁵⁴⁶ Alfred Müller, aki cikkének megjelenésekor Szászország egyik elsőfokú bíróságán praktizált, jogászi szemmel gondolja tovább és bontja ki a statikus és a dinamikus jog spengleri koncepcióját. Cikkéből nehéz megállapítani, mennyiben járult hozzá a benne kifejtett gondolatokhoz a filozófus műve: az írásból teljesen

544 Nizsalovszky i. m. 169.

545 Nizsalovszky i. m. 169.

546 Alfred Müller: *Statisches und dynamisches Recht*. Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie, 1926/27. 529-48.

hiányzik az elmélettel szembeni kritikai távolságtartás, ugyanakkor sok helyen rendkívül mélyenszántó és szellemes adalékokkal egészíti azt ki. Összességében az a benyomásunk támad, szerzőjét régebb óta foglalkoztathatta az antik és a nyugati jogi kultúra közti különbség problémája, míg gondolatai végül Spengler koncepciója körül kristályosodtak ki. Meglátásai, mint látni fogjuk, filozófiailag is rendkívül érdekfeszítők.

Müller mindenekelőtt annak a meggyőződésének ad hangot, hogy az antik és a nyugati jogszemlélet Spengler javasolta szembeállítására rendkívül fontos jellegzetességekre hívja föl a figyelmet, és ezek a jogfejlesztés során is figyelembe veendőek.⁵⁴⁷ Szerzőnk ezután szisztematikusan és igen meggyőzően rekapitulálja a spengleri koncepciót: fölvezet mindkét jogrendszer összimbólumát és alapszerkezetét, majd a különböző jogágakból vett példák segítségével illusztrálja téziseit. Ennek során híven tartja magát a filozófus intencióihoz, legtöbb megfogalmazása és példája azonban szemmel láthatóan saját kútfőből ered, mintha alkotó módon azonosulna az eredeti elgondolással. Retorikája is hasonló: míg a római jogot a választott értelmezési keretben ábrázolja, a nyugati jogon az értelmezési keret kijelölte ideális fejlődést kéri számon, illetve az attól való eltérésért kárhoztatja.

Müller szerint a római jog két alapkategóriáját a személy és a dolog jelenti: minden test, vagyis minden megformált anyag jogilag személynek vagy dolognak számít, ugyanakkor kizárólag test tartozhat ezekbe a kategóriákba. Az egyes jogviszonyok azt a helyzetet képezik le, melyet ezek a testek egymáshoz képest elfoglalnak. A statikus jogszemléletet a jogi kötelék (*iuris vinculum*) kifejezetten hús-vér fölfogása határozza meg: a jogintézmények a testek összekapcsolódását, illetve a tagok egymástól való eloldódását szabályozzák. Ezek az alapfogalmak rögzítik a statikus jogrendszer kereteit, melyekhez igazodva a rómaiak a jogviszonyok osztályozását is elvégezték; három lehetséges helyzetet különböztettek meg és dolgoztak ki: személyek egymás közti, személynek dologhoz való és dolgok egymás közti helyzetét. „Ezáltal olyan jog jött létre, melyet az eukleidészi matematikához fogható áttekinthetőség és szemléletesség jellemezett.”⁵⁴⁸

A következőkben arra szorítokozom, hogy bemutassam, miben ragadja meg Müller a római jog egyes területeinek szerkezeti sajátosságát; a téziseinek igazolására fölhozott számos példa ismertetésétől eltekintek. Szerzőnk először is megállapítja, hogy a római jog az egyes emberből indul ki; a személyi jog azzal foglalkozik, milyen helyzetet foglal el az egyén

547 Müller i. m. 529.

548 Müller i. m. 529-30. „Dadurch wurde ein Recht von der gleichen Durchsichtigkeit und Anschaulichkeit geschaffen, wie sie die euklidische Mathematik besitzt.”

másokhoz képest, és ezt a helyzetet átfogóan a három *status*szal írja le.⁵⁴⁹ Egy személynek valaki vagy valami fölötti uralmi viszonyát a rómaiak számára az jelképezte, hogy az illető kezében tartotta az adott testet. Ezért a *manus* (kéz) fejezi ki a jogi szaknyelvben egy személynek valamely másik személyen vagy dolgon fönnálló hatalmát, és ez a jellegzetesen testszerű szemlélet nyomja rá bélyegét egész dologi jogukra.⁵⁵⁰ A kötelelem lényegét – ahogy a latin *obligatio* szó is érzékelteti – az adósnak a hitelezőhöz való hozzákapcsolása képezi: ez meghatározott helyzetet hoz létre két konkrét test között, mely addig áll fönn, míg rendeltetését be nem tölti; ekkor bekövetkezik a *solutio*, mely a testeket elválasztja egymástól.⁵⁵¹ A római öröklési jog arra a statikus elgondolásra épül, hogy az örökös az örökhagyó helyébe lép, és ezzel azt a helyzetet foglalja el, melyben az más testekhez: személyekhez és dolgokhoz állt.⁵⁵² Végül a római közjog legfontosabb sajátosságát abban látja, hogy az államot emberi testek sokaságának fogja föl: a római jog individualista jellege mutatkozik meg abban, hogy a közösségtől megtagadja a személykénti elismerést. Ebből adódik, hogy csak az államra vonatkozó egyéni jogokról és köteleességekről beszélhetünk, az állam jogairól és köteleességeiről viszont nem.⁵⁵³

Müller ezután áttér az antiktól gyökeresen eltérő nyugati jogszemlélet jellemzésére, és ezt a következőkben részletesebben ismertetem. A fausti kultúra a jogot – összimbólumának megfelelően – olyan erőnek tekinti, mely a közösség életének irányt szabva fejt ki hatását.⁵⁵⁴ A statikus és dinamikus jogfölfogás különbségét jól mutatja, hogy míg a római igazságszolgáltatás beérte a megsértett jogrend helyreállításával, a nyugati bíróság – az evidenciává vált társadalmi fejlődés kontextusában – sokkal inkább a közösség igazgatását, energiáinak a megfelelő irányba terelését végzi.⁵⁵⁵ A jog képezte erővonalak természetesen hatnak az egyénekre, mégpedig vagy pozitívan: szubjektív jogokat, vagy negatívan: személyes kötelezettségeket indukálva. A jogviszonyok pólusai között tulajdonképpen szociális feszültségmező alakul ki.⁵⁵⁶

549 Müller i. m. 532.

550 Müller i. m. 532.

551 Müller i. m. 534.

552 Müller i. m. 535.

553 Müller i. m. 536.

554 Müller i. m. 536.

555 Müller i. m. 536. A fönti mondat utolsó fordulatában Müller etimológizáló fejtegetését próbáltam – kissé továbbgondolva – magyaráítani: „Recht ist das Gerichtete, im subjektiven Sinne das Richtung Gebende. Der Richter richtet heißt: er bringt in Richtung, was aus der Richtung gekommen ist. Was er gerichtet hat, ist Recht.”

556 Müller i. m. 536-37.

A nyugati jogi gondolkodás nem a testet látja az emberben, hanem a hatóerőt. Személynek azt ismeri el, aki jogképességgel rendelkezik, ennek mértékét pedig – még a fogalom megalkotása előtt – a régi germán jog is aszerint határozta meg, képes-e az illető arra, hogy a konkrét ügyben hatást fejtessen ki. A jog gyakorlásához szükségesnek tartott rátermettség hiánya a középkorban lépten-nyomon korlátozta a jogképességet: nő például nem szerezhette ingatlanbirtokot, mert híján volt annak az erőnek, melynek révén jogával élni tudott volna. A jogképesség megszűnik, mihelyt az illető nem tud többé hatást kifejteni: a szerzeteseket ezért a világi jog úgy tekintette, mintha meghaltak volna. A kéz a nyugati jogban is fontos szimbólum, de merőben másként jelenik meg: a kardot hordozó, védő, oltalmazó kéz a hatóerő jelképe. A *munt* fogalma alá tartozik a családfő és a gyám védő, s egyben képviseleti hatalma, az egyházak fölötti védnökség, valamint a patrónusnak szolgálói, jobbágysai és a neki hűséget fogadók fölötti oltalmazó hatalma. A *munt* nemcsak jogokat biztosít, de köteleességeket is ró a vele rendelkezőre.⁵⁵⁷

A nyugati jog kollektív karaktere nyilvánul meg abban, hogy mindig emberek valamely összességéből indul ki. Az egyén közösségi meghatározottságának eszméje az egész nyugati jogfejlődést áthatja: szabályozása a mulandó egyén helyett az állandó szerveződésekre koncentrál. Ezek a tartósan fennálló csoportok a tulajdonképpeni jogalanyok, és tagjaikat a maguk mulandó érdekeivel csak származékosan illetik meg jogok. A sokaságot organikus egységgé összefogó szerveződések céljuk megvalósításának érdekében önálló hatóerővel lépnek föl, és a nyugati jog ennek keretében biztosítja a társulási formát. Azzal pedig, hogy a társulásokat jogi személyiséggel ruházza föl, nyilvánvalóan szakít a személy testszerű antik fölfogásával; ebből a szempontból nagy jelentőséggel bír, hogy Nyugaton a kezdettől társulási formát öltő állam jogi személyiségét is elismerték. A jogi személy másik típusát, az alapítványt is a nyugati jog fejlesztette ki: ennél az alapító vagyonának egy részét egy kinyilvánított cél szolgálatára rendeli, és ezzel eleven hatóerővel ruházza föl. A dinamikus jog személyfölfogásának kulcsa az akarat, mely a hatóerőt irányítja: a társulat a tagok akaratát képviseli, az alapítványban pedig az alapító akarata tárgyiasul. Az ennek módjáról kibontakozó elméleti vitára még visszatérünk.⁵⁵⁸

A nyugati jog másik alapfogalma a vagyon. Müller a német *Vermögen* szó Heideggeret idéző etimológiai elemzésével igyekszik a kifejezésben eredendően benne rejlő dinamizmust napvilágra hozni; ennek a gondolatmenetnek visszaadására helyel-közzel a magyar nyelv is

⁵⁵⁷ Müller i. m. 537-38.

⁵⁵⁸ Müller i. m. 538-40.

alkalmas: „Birtok az, amivel valaki elbír, átvitt értelemben az eszköz, melynek révén elbír valamivel.”⁵⁵⁹ Ezek az eszközök vagy a személyhez kötődnek, mint például az énekhang, vagy külsőleg járulnak hozzá, mint például a kard. Jogilag csak a valaminek elérésére szolgáló jogi eszközök, tehát a szubjektív jogok számítanak vagyonnak. Egy személy vagyonát vagyoni jogainak összessége teszi ki.⁵⁶⁰ Ám a vagyon fogalma is csak a pénzben való absztrakt gondolkodás érvényre jutásával vált közkeletűvé: azt megelőzően javakról beszéltek. A javak fogalmának a hasznosíthatóság képzete szolgál alapjául: a javak olyan külsődleges eszközök, melyek hatást fejthetnek ki érdekünkben. A nyugati jog funkcionális szemléletének megfelelően a javak összetartozása gazdasági és szociális szempontoktól függ: a lovagi birtok, a parasztgazdaság, a kovácműhely, a malom, a fogadó és a bánya tartozékaikkal együtt egy-egy egységes jószágot képeznek. Ugyanebből fakadóan javaknak minősülnek olyan testetlen dolgok is, melyek pusztán viszonyokat fejeznek ki, mint amilyen a vadászati, halászati vagy éppen bíraskodási jogosultság.⁵⁶¹

Müller ezután azt az anomáliát írja le, amit a dolog római jogi fogalmának recipiálása a nyugati jogban előidézett. Ennek egyik tünete, hogy az európai jogtudósok átemelték a *Digestából* a *res corporales* – *res incorporales* ott csak futólag említett megkülönböztetését – így próbálták ugyanis dinamikus tapasztalatukat a tőle bensőleg idegen terminológiával összeegyeztetni.⁵⁶² Ennek a megoldásnak nyilvánvaló fogyatékoságait csak egy autentikus nyugati jogi fogalomrendszer küszöbölheti ki; ebbe az irányba a döntő lépést szerzőnk szerint R. Sohm tette meg „*A tárgyról* szóló mesteri kis írásában”.⁵⁶³ Sohm ebben fölismerte: a nyugati érületnek megfelelő dinamikus jog megformálódásához arra van szükség, hogy a testi dolog fogalmát kirekesszék a jogi terminológiából. A teljesen átépítendő nyugati jogdogmatika új alapjául Sohm a tárgy fogalmát konstruálja meg, és azt a „rendelkezési ügylet” objektumaként definiálja. A rendelkezési ügylet olyan jogügylet, mely megváltoztatja azt, hogy egy tárgy kit és milyen minőségben illet.⁵⁶⁴ A fogalom messzemenően dinamikus szemléletet tükröz: lényegében azt ragadja meg, ahogy a vagyonban megtestesülő energia az

⁵⁵⁹ „Vermögen ist das, was einer vermag, in übertragenem Sinne das Mittel, durch das er etwas vermag.” Müller, i. m. 541.

⁵⁶⁰ Müller i. m. 541.

⁵⁶¹ Müller i. m. 542.

⁵⁶² Müller i. m. 542.

⁵⁶³ „... in der meisterhaften kleinen Schrift *Der Gegenstand...*” Müller i. m. 543.

⁵⁶⁴ „... ein Rechtsgeschäft, das die Zuständigkeit oder die Art des Daseins eines Gegenstandes ändere”, Müller i. m. 543.

egyik erőközpontból a másikba áramlik.⁵⁶⁵ Sohm elgondolásában mármost nem a dolog, hanem a rajta fönnálló jog képezi a rendelkezés tárgyát, míg a dolog maga csak az uralomnak tárgya. Jogi értelemben ezek a tárgyak teszik ki a vagyont: a tárgy és a vagyoni jog ugyanazt jelentik; a tárgy, melyről rendelkeznek, mindig egy szubjektív jog. Ezzel eltűnik a jogrendszerből a testszerűség: helyére egy dinamikus fölfogott fogalom lép, hiszen a szubjektív jog a hatóerő kisugárzása.⁵⁶⁶

A nyugati tulajdonfölfogás szintén dinamikus. Müller erre vonatkozó fejtegetését is egy szójátékba hajló etimológiával indítja, melyet hevenyészve ekképp adhatunk vissza: „Tulajdon az, ami hozzánk tartozik, vagyis ami szót tartozik fogadni akaratumknak.”⁵⁶⁷ Tulajdonfogalmunkban benne rejlik az erőközpont, valamely akaratra való vonatkozás. A valakihez való tartozás relációja osztható: a gazdasági javaknak ugyanaz az egysége többekhez is tartozhat – mindenkire más-más hatásmező szempontjából.⁵⁶⁸ Ebből a megállapításból vezeti le szerzőnk „a tulajdonjog belső korlátainak” klasszikus germanista elvét: „Az eredeti közösségi tulajdon széthasadt. Kivált belőle a különtulajdon, mely az elkülönült használatból fejlődött ki. De a köztulajdon ezzel nem tűnt el, a külön tulajdon mellett fönnmaradt, és megőrzött bizonyos tulajdoni hatásokat. Ma is él a »tulajdon közjogi korlátaiban«, melyeket (...) a tulajdon lényegéhez kell sorolnunk”.⁵⁶⁹ A tulajdon eszerint csak a jogi hatáskifejtés lehetőségének legáltalánosabb formája: tárgya csak meghatározott szempontból tartozik valakihez, más szempontból viszont továbbra is a közösséghez, az államhoz. A máshoz tartozó dologi részjogosítványok a tulajdonost hatáskifejtési lehetőségeinek egy részétől fosztják meg. A nyugati jog a tulajdon lehetséges tárgyaiban is alapvetően eltér a rómainól: bármi állhat tulajdonban, amit valaki használni, céljainak eszközéül alkalmazni tud; a szellemi tulajdon elismerése ennek a fölfogásnak szükségszerű következménye.⁵⁷⁰

A dinamikus szemléletnek felel meg a nyugati birtokfogalom is. A „fölrüházás”, a

⁵⁶⁵ Müller i. m. 543.

⁵⁶⁶ Müller i. m. 544.

⁵⁶⁷ „Eigen ist, was einem gehört, d. h. auf seinen Willen hört.” Müller i. m. 544.

⁵⁶⁸ Müller i. m. 544.

⁵⁶⁹ „Das ursprüngliche genossenschaftliche Gesamteigentum hat sich gespalten. Es löste sich das Sondereigentum heraus, das sich aus der Sondernutzung entwickelte. Aber das Gesamteigentum verschwand damit nicht, es blieb neben dem Sondereigentum bestehen und behielt gewisse Eigentumswirkungen. Es ist heute noch lebendig in den »öffentlichrechtlichen Eigentumsbeschränkungen«, die (...) mit in die Substanz des Eigentums hineinbezogen werden müssen”, Müller i. m. 544-45.

⁵⁷⁰ Müller i. m. 545.

birtokba való beiktatás középkori aktusa a fölruházott kéz (*manus vestita*) elképzelésével függ össze. Ez a kéz föl van vértézve arra, hogy valamit megoltalmazzon, megőrizzen és ezáltal hatalmat gyakoroljon rajta: ebben is kifejezésre jut az erő összimbóluma.⁵⁷¹ A birtokkal való fölruházás jogilag a tényleges uralom átadását jelenti; ennek gyakorlása a „közösségi béke” eszméjén nyugszik, vagyis az egyéni erőknek a köz ereje általi korlátozásán. Egy tartósan fönnálló állapot szent és sérthetetlen, azt önkényesen megváltoztatni tilos, mert az a békesség megsértését jelentené.⁵⁷²

A római *obligatio*tól gyökeresen különböző fölfogást képvisel az a jogi viszony is, melyet nyugaton a tartozás jelent. Tartozáson eredetileg azt értették, hogy valaki – egy népközösség tagjaként – jogilag megtenni tartozott valamit.⁵⁷³ Emellett a fogalom szűkebb értelmében megjelenik az ígéretből fakadó tartozás, mely *sui generis* jogviszonyként a közösség egyes tagjai között áll fönn. A tartozás egy feszültségviszonyt jelenít meg, mely kiegyenlítődsre törekszik, és a tartozás lerovásában éri azt el. Ha valaki a közösségi szolidaritásból eredő tartozásának nem tesz eleget, békebontást követ el, és kiteszi magát a közösség bosszújának; a béke csak jóvátétel nyújtásával állítható helyre.⁵⁷⁴ Az ígéretből fakadó tartozást ezzel szemben egy sajátos felelősségi viszony biztosítja: valakinek a felelőssége azt jelenti, hogy egy tartozásért helyt kell állnia.⁵⁷⁵ A hitelező ezáltal egy személyi vagy vagyoni jogot kap: az elsőt a neki hűséget fogadó adós jelképes alávételére alapozza meg, a másodikat az adós vagyona fölötti hatalom jelképes átengedése. Személyi jogviszonyról van szó mindenekelőtt a szolgálati viszony esetén. „Talán a recepció legvégzetesebb következménye volt, hogy ennek során a személyi jogviszony helyébe a *locatio conductio*, tehát a kötelelem szerkezete lépett, és ezzel a munkavégzés áruvá, a szolgálati viszony vagyonszövetségévé vált.”⁵⁷⁶ A vagyonszövetség felelősségi viszony legtisztább

571 A fentiekben megint csak Müller etimológiai fejtegetéseit próbáltam magyarázni: „Der Ausdruck *Gewere*, der im Mittelalter für Besitz gebraucht wurde, hängt mit der Vorstellung der gewerten Hand (*manus vestita*) zusammen. Wern (got. *varjan*, lat. *vestire*) bedeutet bekleiden und damit bewahren, schützen, verteidigen. (...) Wer etwas (...) in seinem Gewahrsam hat, der hat die *Gewere*, die tatsächliche Herrschaft.” Müller i. m. 545-46.

572 Müller i. m. 546.

573 Müller etimológiai elemzése itt a következőképp hangzik: „Unser Schuldverhältnis und die römische *obligatio* sind grundverschieden gedacht. Schuld im ursprünglichen Sinne ist gleichbedeutend mit rechtlichem Sollen, (...) das dem einzelnen als Glied der Volksgenossenschaft obliegt.”

574 Müller i. m. 546.

575 „Haftung bedeutet Einstehenmüssen für eine Schuld.” Müller i. m. 547.

576 „Es ist vielleicht die verhängnisvollste Folge der Rezeption gewesen, dass hier an Stelle des personenrechtlichen Verhältnisses die Konstruktion der *locatio conductio*, also der *obligatio* trat und damit die Arbeitsleistung zur

formáját az értékpapírban nyerte el: ebben a jellegzetesen dinamikus konstrukcióban az okirat egy energia hordozójaként szerepel. Tévesen alkalmazta a jogtudomány az értékpapírra a római dologfogalmat, hiszen testi megjelenése teljesen érdektelen. A lényeges az, hogy az okirat a követelési jogosultság jele és hordozója: az értékpapír egy erőt tesz láthatóvá.⁵⁷⁷

A cikk eddig bemutatott fejtegetései nagyjából párhuzamosak Spengler gondolatmenetével – van azonban egy mozzanat, mely egyértelműen túlmutat azon. Müller merőben új távlatokat nyit az általa is támogatott koncepció számára azzal, hogy fölveti: a statikus és a dinamikus jogszemlélet közti különbség végső soron a jogi szabályozás eltérő szerkezetében rejlik; eszerint az antik jog az objektív normában rögzített kötelezettségekre épül, míg a nyugatinak a szubjektív jogosultság a sarokköve. Ez a meglátás azért különösen értékes, mert a kissé egzotikusnak tűnő spengleri teóriát hozzákapcsolja az európai jogelméleti gondolkodás fősodrához.

Richard Tuck, aki a cambridge-i eszmetörténeti iskola egyik klasszikus művében a két jogfölfogás híveinek kora újkori vitáját földolgozta, alapvető különbségüket abban látja, hogy a jog tárgyához való viszonyt aktívnek vagy passzívnek tartják: míg a szubjektív jogszemlélet szerint egy jog alanya rendelkezik azzal, amire jog illeti meg, az objektív jogszemlélet csak annyit enged meg számára, hogy azt másoktól elfogadja.⁵⁷⁸ „Ha minden jogot ki lehet fejezni olyan köteleességek (...) halmazaként, melyek másokra a jog birtokosával szemben hárulnak, ezeket a köteleességeket pedig le lehet vezetni néhány magasabb rendű erkölcsi elvből”, akkor az, hogy jogunk van valamire, pusztán „egy olyan helyzetet jelent, melyben igényünk megfogalmazása (...) alkalmat nyújt másnak egy rá kirótt köteleesség gyakorlására”.⁵⁷⁹ A másik fölfogás ezzel szemben azt vallja, hogy ha jogunk van valamire, azzal tulajdonképpen mi magunk határozzuk meg, hogyan viselkedjenek mások velünk szemben. A szubjektív jogszemlélet „középpontját az az eszme képezi, hogy az egyén szuverenitást gyakorol erkölcsi világának releváns szelete fölött; (...) következképpen hangsúlyozza annak fontosságát, hogy az egyén képes legyen önálló erkölcsi döntéseket hozni – vagyis éljen

Ware, das Dienstverhältnis zu einem vermögensrechtlichen gemacht wurde.” Müller i. m. 547.

⁵⁷⁷ Müller i. m. 547-48.

⁵⁷⁸ R. Tuck: *Natural rights theories (Their origin and development)*. Cambridge University Press, 1979. 5-6.

⁵⁷⁹ „If any right can be completely expressed as a (...) set of duties on other people towards the possessor of the right, and those duties can in turn be explained in terms of some higher-order moral principle”, then to have a right to something is merely „to be in a position where one's expressed (...) want is the occasion for the operation of a duty imposed upon someone else”. Tuck i. m. 6.

szabadságával”.⁵⁸⁰ Ennél is közelebb áll Spengler látásmódjához Michel Villeyé, aki számos tanulmányában foglalkozott az antik és a modern jogfelfogás ellentétével. Az antik jog logikáját, mely a társadalmi viszonyokat az egyének egymás iránti kötelességeinek előírásával szabályozta, az aristotelési osztó igazságossággal rokonítja. Ezzel a klasszikus szemlélettel szemben emelkedett föl a középkortól kezdődően a szubjektív jogosultság elképzelése, mely az emberi kapcsolatokat nem kötelező erkölcsi normák rögzítésével, hanem a mindenki által tiszteletben tartandó egyéni szabadság körének kijelölésével kívánta rendezni. Villey az erkölcsi alapok mellőzése miatt hibásnak és károsnak tartja a modern felfogást.⁵⁸¹

Maga Müller két jogtudós megállapításaira hivatkozik, amikor kiterjeszti a statikus és a dinamikus jogfelfogás szembeállítását erre a szempontra is. Az egyik V. Puntschartnak a „jogi kötelekekről” megfogalmazott elmélete: eszerint a római jogászok – a modern jogelmélettől eltérően – nem a szubjektív jogból indulnak ki, hanem az alkalmazott objektív jogból; fölfogásuk szerint a jogi normáknak meghatározott személyekre és dolgokra való alkalmazása hozza létre ezek között – meghatározott cél érdekében – a jogi köteleket. A nyugati jogtudomány ezzel szemben a személy jogi hatóképességét állítja a középpontba, és ez a dinamikus szemlélet forrása.⁵⁸²

A másik fölhívott szerző nem kisebb tekintély, mint Hans Kelsen, aki első nagyobb művében már a beszámítás – nála központi jelentőségű – kategóriájának segítségével dolgozta ki a jogi akaratfogalmat.⁵⁸³ Kelsen ugyanis ennek tisztázása révén próbált megbirkózni azzal a hűsbavágó problémával, amit a modern jogtudomány számára a jogi személy – a gyakorlatban általánosan bevett – fogalmának elméleti megalapozása jelentett. A fő kérdés hosszú idő óta úgy szólt: mi teszi a jogi személyt személyllyé, hogyha egyszer nincsen az emberéhez fogható akarata.⁵⁸⁴ Kelsen megoldása előrevetíti a *Tiszta jogtan* metsző logikáját és gondolati szigorát: azt javasolja, hogy a jogtudományban használhatatlan pszichológiai akaratfogalmat egy jogival helyettesítsük, melyet a jog lényegének megfelelően képezünk. A jogi értelemben vett

580 The other theory has „at its heart the idea of the individual's sovereignty within the relevant section of his moral world. (...) As a consequence” it stresses „the importance of the individual's own capacity to make moral choices, that is to say his *liberty*.” Tuck i. m. 6-7.

581 Michel Villey: *Lecons d'histoire de la philosophie du droit*. Dalloz. Paris, 2002. 221–249. o.

582 Müller i. m. 530. – A hivatkozott mű Valentin Puntschart: *Die moderne Theorie des Privatrechts und ihre grundbegrifflichen Mängel*. Veit. Leipzig, 1893.

583 Hans Kelsen: *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre - entwickelt aus der Lehre vom Rechtssatze*. Mohr. Tübingen, 1911.

584 Müller i. m. 540.

akaratot Kelsen mármost „a beszámítás végpontjaként” határozza meg.⁵⁸⁵

Kelsen jogelméletében a beszámítás olyan transzcendentális kategóriaként szerepel, mely – az okságnak a természettudományos megismerésben betöltött funkciójához hasonlóan – a társadalmi normák és az általuk kialakított társadalmi viszonyrendszer megértésére szolgál. Az okság és a beszámítás elvét is egy-egy hipotetikus ítélet fejezi ki, de a föltétel és a következmény közti kapcsolat a két esetben más-más jelentést hordoz: az okság elve azt mondja ki, hogy ha fönnáll A, akkor be fog következni B; a beszámítás elve ezzel szemben úgy szól, hogy ha fönnáll A, be kell következnie B-nek. Az okság és a beszámítás között az a lényegi különbség, hogy míg az ok és a hatás közötti kapcsolat csak természeti tényezőkön múlik, addig egy adott föltételhez a társadalmi norma által fűzött következményt tudatos akarati aktusok határozzák meg. A két elem közötti viszonyt épp ezt a sajátos értelmét fejezi ki a „kell” szó.⁵⁸⁶ Az erkölcs- és a vallástudomány mellett a jogtudomány is a beszámítás elvére épül: a *Tiszta jogtan* „a jogi normát (...) olyan hipotetikus ítéletnek tekinti, mely valamely feltételt képező tényállásnak egy a feltételtől függő következménnyel történő sajátos összekapcsolását fejezi ki”, „a jogkövetkezmény a jogi feltételnek számíthat be”.⁵⁸⁷ A föltételt mindig jogsértés jelenti, mely a jogi kényszert mint jogkövetkezményt előhívja.⁵⁸⁸

A kauzalitás és a beszámítás közötti további lényeges különbség, hogy míg az okok és okozatok láncolata azok mivoltjából adódóan végtelen, a beszámításnak egyértelműen meghatározott végpontja van. Minden ok maga is egy előző ok hatása, az egyes eseményeket pedig végtelen számú oksági sor kereszteződése alkotja – azok a föltételek viszont, melyekhez a társadalmi norma következményt fűz, maguk nem okvetlenül számíthatók be megelőző föltételeknek. Ugyanígy, míg minden hatás egyben következő hatások oka, addig a társadalmi normában előírt következmény egyben nem szükségszerűen föltétele egy neki beszámítandó további következménynek. Míg az okság fonalára végtelen sok láncszem van fölfűzve, a beszámítása mindössze két láncszemet fűz egybe: „Ha azt mondjuk, hogy egy adott következmény egy bizonyos föltételnek számíthat be, például valamely jutalom egy érdemnek vagy valamely büntetés egy vétségnek, akkor a föltétel, vagyis az érdemet vagy vétséget képező emberi cselekvés a beszámítás végpontja.”⁵⁸⁹

585 „Endpunkt der Zurechnung”, Müller i. m. 541.

586 H. Kelsen: *Causality and Imputation*. Ethics, 1950. 5-6.

587 H. Kelsen: *Tiszta jogtan*. Rejtjel Kiadó. Budapest, 2001. 12-13. (Fordította Bibó István.)

588 Kelsen: *Tiszta jogtan* 15-16.

589 „If we say that a definite consequence is imputed to a definite condition, for instance, a reward to a merit, or a punishment to a delict, the condition, that is to say the human behavior which constitutes the merit or the

A beszámításnak épp ez a jellegzetessége biztosítja a társadalomban, vagyis az emberek egymás közti normatív viszonyrendszerében a szabadság érvényre jutását. Ha meghatározott emberi viselkedést az erkölcsi, vallási vagy jogi törvény szerint érdemnek, véteknek vagy büntettnak fogunk föl, akkor a törvényben előírt következményeket: a jutalmat, a vezeklést és a büntetést anélkül számítjuk be az adott magatartásnak, hogy azt magát bármilyen megelőző föltételnek próbálnánk meg beszámítani. „A beszámítás végén, az oksággal ellentétben, ott áll az az emberi viselkedés, amely egy erkölcsi, vallási vagy jogi törvényben meghatározott következménynek: jutalomnak, vezeklésnek illetve büntetésnek föltétele. Valójában ezt jelenti az az állítás, hogy az ember mint valamely erkölcsi, vallási vagy jogi rendnek alávetett lény, azaz mint a társadalom tagja, mint erkölcsi, vallási vagy jogi személyiség, szabad.”⁵⁹⁰

Kelsen szerint a szabadság és a kauzalitás elve összeegyeztethető egymással – föltéve, hogy érvényességi szféráikat világosan elhatároljuk egymástól, azokon belül viszont következetesen alkalmazzuk őket. „Semmi akadálya sincs annak, hogy elménk két különböző interpretációs séma alá vonja az emberi viselkedést. Ha a természet törvényei szerint, azaz a természet részeként értelmezzük, olyan hatásnak kell tekintenünk, melyet előzetes okok határoznak meg. (...) Módunkban áll azonban, ahogy ezt ténylegesen is tesszük, az emberi viselkedést társadalmi normák szerint, azaz erkölcsi, vallási vagy jogi törvények szerint értelmezni anélkül, hogy a kauzalitás alóli mentességét föltételeznénk.” A társadalmi normák a magatartást oksági összefüggéseitől elvonatkoztatva értékelik azáltal, hogy pozitív vagy negatív következményt rendelnek hozzá. A kauzalitás és a beszámítás dualizmusa két egyaránt racionális és empirikus, az ismerettárgyakat más-más módon összekapcsoló megismerési mód párhuzamosságát jelenti.⁵⁹¹

A pszichológiai akaratfogalom épp a két különböző valóságértelmezési séma összekeveréséből származik: az alapjául szolgáló fölfogás a szabadságot a kauzalitás elve

delict, is the end-point of the imputation.” Kelsen: *Causality...* 6.

590 „Imputation, in contradiction to causality, comes to an end in that human behavior which, according to a moral, religious or legal law, is the condition of the consequence determined by that law: the condition of the reward, the penance, the punishment. This is the true meaning of the statement that man as subjected to a moral, religious, or legal order, and that means man as a member of society, as a moral, religious, or legal person, is free.” Kelsen: *Causality...* 7.

591 „There is nothing to prevent the human mind's subjecting human behavior to two different schemes of interpretation. If interpreted according to laws of nature, and that means if interpreted as part of nature, human behavior is to be conceived as an effect determined by preceding causes. (...) We may, however, and actually do, interpret human behavior according to social norms, that is to say, moral, religious, or legal laws, without the assumption that this behavior is exempted from causality.” Kelsen: *Causality...* 8-9.

alóli mentességnek tekinti. Eszerint a szabad – tehát oksági törvényeknek alá nem vetett – akarat teszi egyáltalán lehetővé az erkölcsi, vallási vagy jogi számonkérést; az ember csak azért vonható felelősségre bizonyos tettekért, mert szabad akarattal rendelkezik. Kelsen jogi akaratfogalma a probléma fordított megközelítéséből származik: az ember azért szabad, mert magatartásának mint föltételnek – kauzális meghatározottsága dacára – következményeket számítunk be, lévén ez a magatartás a beszámítás végpontja.⁵⁹² Ebben a szigorúan formális rendszerben tehát minden olyan cselekvő, melynek tevékenységét a jog szankcióval fenyegeti, a beszámítás végpontjaként jogi értelemben vett akarattal rendelkezik. A személy eszerint vonatkoztatási központot képez a jogban: a jogi beszámítás akaratot tulajdonít azoknak a társadalmi szereplőknek, amelyeknek magatartásához következményt rendel, és ezáltal a személy státusával ruházza föl őket. – Müller ebben az elgondolásban is a nyugati kultúra irányérzetét látja kifejeződni, mely az egyén aktivitását állítja a társadalmi normarend tengelyébe.

A fentiekben azt igyekeztem bizonyítani, hogy Spengler jogszemlélete egyrészt tükrözi nyugati kultúránk alapvonásait, másrészt számos tekintetben hasznos iránymutatással szolgál növekvő mértékben „testetlen”, a tudásra és a szolgáltatásokra épülő társadalmunk átalakítandó jogrendszere számára. Mindezek alapján jó okunk van abban reménykedni, hogy a posztindusztriális társadalom jogelmélete előbb-utóbb fölfedezi magának Oswald Spengler gondolatait.

8. Összefoglalás

Spengler joggal kapcsolatos gondolatai három szempontból érdemelnek figyelmet: a szerző társadalomelméleti, történetfilozófiai, illetve kultúrfilozófiai tanainak kontextusában. Társadalomelméleti síkon a jog egy létáramlat akart formájaként jelenik meg, mely annak működését az uralkodó rend vallotta értékeknek megfelelő módon szabályozza. Fontos különbség van azonban aközött a jog között, melyet egy saját érdekeit az egész közösség fölé helyező rend szab (*themis*), illetve melyet egy uralkodásra hivatott rend a közösség érdekeinek védelmére alkot (*diké*). Ez a megkülönböztetés azt mutatja, hogy Spengler saját jogfogalmában nemcsak az erőnek és a hatalomnak, hanem az igazságosságnak is biztosított helyet.

Történetfilozófiai aspektusból a dolgozat azt a sajátos fáziskésést emeli ki, mely a jog

592 Kelsen: *Causality...* 7-8.

fejlődését az egyes kultúrák életciklusán belül jellemzi: az érett jogtudomány ugyanis csak a civilizáció – vagyis a hanyatlás – időszakában alakul ki. Ez arra utal, hogy Spengler történet-filozófiai koncepciója összetettebb, mint azt általában föltételezik. Végül a kultúrfilozófiai fejtegetések körében azért van a jognak kitüntetett jelentősége, mert Spengler ennek példáján kívánja bizonyítani egyik fő tézisé: a kultúrák egymástól való érdemi kölcsönzésének lehetetlenségét. Ebből a célból Spengler – implicit módon – a jogtörténetre is alkalmazza kultúrelméletének egyik grandiózus koncepcióját, a pszeudomorfózis fogalmát, és azt állítja, a római jognak csak formáját vették át a későbbi – az arab és a nyugati kultúrához tartozó – jogrendszerek, abba azonban valamennyien saját – mágikus, illetve fausti – világérzésüknek megfelelő tartalmat igyekeztek tölteni.

A dolgozat számot vet Spengler és a történeti jogi iskola kapcsolatával, különös tekintettel a szakirodalomban gyakran fölbukkanó Savigny-Spengler párhuzamra. A fő különbséget abban állapítja meg, hogy Savigny népszelleme a társadalom gyakorlati igényeiből kifejlődő ésszerűséget képviseli, míg a spengleri kultúrlélek a társadalom életviszonyait egy egzisztencialista ihletésű összimbólum alá rendeli. A dolgozat kimutatja ugyanakkor, hogy Spengler a jogtörténet kultúrmorfológiai interpretációjának megalkotásakor sok tekintetben a történeti jogi iskola eredményeire támaszkodott: Az iskola germanista szárnyának a római jog németországi recepcióját illető kritikájára alapozta Spengler a fausti jog elképzelését, míg a későklasszikus római jog hellenisztikus hatásaira irányuló, a századfordulón megélénkülő kutatások adták az ihletet a mágikus jog megkonstruálására.

Spengler jogtörténeti tablójának részletes elemzését a dolgozat azok köré a formális, illetve materiális jellegzetességek köré csoportosítja, melyek az antik, a mágikus, valamint a fausti jogot – az egyes kultúrák alapját képező összimbólumból eredően – meghatározták. Az antik jog esetében a formális jellegzetességet a pillanathoz kötöttség, a materiális a jogviszonyoknak testi dolgok statikus kapcsolatai gyanánt való fölfogása jelenti. A mágikus jog formális karakterjegyének a jogi szövegek misztikus értelmezése tekinthető, mely – materiális jellegzetesség híján – lehetővé tette az áthagyományozott római joganyag világérzésüknek megfelelő elsajátítását. A fausti jog éppen azért nem tudott hasonlóan adekvát lelket önteni a *Pandekták* átöröklött *corpus*ába, mert formális és materiális karakterjegyei ebből a szempontból összeütközésben álltak egymással. Míg az egyetemesség igénye mint formális jellegzetesség a római jog *ratio scripta*ként való gondozására ösztönzött, a jogviszonyok tartalmának dinamikus fölfogása, mely azokban teremtő képességeknek, illetve azok céljainak és eszközeinek kapcsolatát látta, szöges ellentétben állt vele.

A dolgozat számba veszi Spengler római joggal kapcsolatos kritikájának szintjeit, és –

az annak életidegensége ellen irányuló „szabadjogi” bírálaton túlmenően – két fő összetevőt különít el benne: a pandektisztika „bizánci”, illetve „római” elemeinek bírálatát. A bizánci elem kritikájában Spengler meglehetősen híven követi a germanistákat, és a *Pandekták* fő problémájának a bennük kodifikált szolgálalkú és passzív attitűdöt tartja, mely a szabadság és köteleességteljesítés germán ethoszával összeegyeztethetetlen. A „római”, vagyis eredeti antik vonások megítélésében viszont Spengler véleménye élesen eltér a germanistákétól. Míg azok a germán szabadsággal rokon eszményeket fedeztek föl az ősi római jogban, Spengler rámutatott annak jellegzetesen apollóni vonásaira, mindenekelőtt testközponúságára, mely a funkcionális nyugati szemlélettel összeegyeztethetetlen. Összességében elmondható, hogy míg a germanisták – Gierke vezetésével – elsősorban szociális alapon támadták az individualistának tartott pandektisztikát, Spengler – kultúrfilozófiai megfontolásokból – éppen az értékteremtő kapitalista vállalkozás előtt álló akadályt látott benne.

A pandektisztika helyébe állítandó dinamikus jogfelfogás spengleri koncepciójának végső soron egy olyan jogi dogmatika felelne meg, melyben a testi dolgok helyett a képességek és teljesítmények állnak a középpontban. A disszertáció szerint ebben a dogmatikában mintegy a szellemi alkotások joga válna az egész civilisztika tulajdonképpeni anyajogává. A vállalkozó szervező tehetsége és a mérnök technikai tudása mellett Spengler kiemeli ebben a körben a munkás munkaerejét is, melynek „működésbe hozásáról” vagy nem hozásáról a munkás rendelkezik. A sztrájkjog ebből következő – konzervatívnak nehezen nevezhető – elismerése egy újabb bizonyíték arra, hogy Spengler tudományos munkásságában a kultúrfilozófiai szempontok dominálnak a politikaiakkal szemben.

Spengler joggal kapcsolatos gondolatai összességében csekély hatást váltottak ki. Legalaposabb méltatója egy gyakorló jogász, Alfred Müller volt, aki cikkében nemcsak újabb adalékokkal szolgált az antik és nyugati jogfelfogás tartalmi ellentétéhez, de rámutatott arra is, hogy a statikus és dinamikus jogszemlélet közti különbség végső soron a jogi szabályozás eltérő szerkezetében rejlik: míg az antik jog az objektív normában rögzített kötelezettségekre épül, a nyugatinak a szubjektív jogosultság a sarokköve. Ez a meglátás Spengler elméletét összekapcsolja a jog- és eszmetörténet olyan tekintélyeinek hasonló irányú kutatásaival, mint Richard Tuck és Michel Villey.

Irodalomjegyzék

A. Elsődleges irodalom:

SPENGLER, Oswald: *A Nyugat alkonya (A világtörténelem morfológiájának körvonalai)*. Európa Könyvkiadó. Budapest, 1995. I-II.

SPENGLER, Oswald: *Briefe 1913-1936*. (In Zusammenarbeit mit Manfred Schröter herausgegeben von Anton M. Koktanek.) München: Verlag C. H. Beck, 1963.

SPENGLER, Oswald: *Frühzeit der Weltgeschichte. Fragmente aus dem Nachlass*. (Unter Mitwirkung von Manfred Schröter hrsg. von Anton Mirko Koktanek.) München: Verlag C. H. Beck, 1966.

SPENGLER, Oswald: „Heraklit“, in: O. S.: *Reden und Aufsätze*. München: Beck, 1937., 1–47. o.

SPENGLER, Oswald: *Ich beneide jeden, der lebt. Die Aufzeichnungen »Eis heauton« aus dem Nachlass*. Düsseldorf: Lilienfeld Verlag, 2007.

SPENGLER, Oswald: „Pessimismus?“, in: O. S.: *Reden und Aufsätze*. München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1937., 63–79. o.

SPENGLER, Oswald: *Reden und Aufsätze*. München: Beck, 1937.

SPENGLER, Oswald: *Neubau des deutschen Reiches*. C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung. München, 1924.

SPENGLER, Oswald: *Urfragen. Fragmente aus dem Nachlass*. (Unter Mitwirkung von Manfred Schröter herausgegeben von Anton Mirko Koktanek.) München: Verlag C.H. Beck, 1965.

SPENGLER, Oswald: „Zur Weltgeschichte des zweiten vorchristlichen Jahrtausends“, in: O. S.: *Reden und Aufsätze*, i. k. 158–291.

B. Másodlagos irodalom:

ADORNO, Theodor W. : „Spengler nach dem Untergang. Zu Oswald Spenglers 70. Geburtstag“, in: *Der Monat*, Nr. 20 (1950), 115–128.

ARENDT, Hannah: *A totalitarizmus gyökerei*. Budapest: Európa Könyvkiadó, 1992.

BECK, Ulrich: *A kockázat-társadalom (Út egy másik modernitásba)*. Andorka Rudolf Társadalomtudományi Társaság. Budapest, 2003.

- BECKERATH, Erwin von: „Spengler als Staats- und Wirtschaftsphilosoph”, in E. v. B.: *Lynkeus. Gestalten und Probleme aus Wirtschaft und Politik*. Tübingen: Mohr (Paul Siebeck), 1962. 267-79.
- BERGER, Peter L. – LUCKMANN, Thomas: *A valóság társadalmi felépítése. Tudásszociológiai értekezés*. Budapest: József Eötvös Műhely Kiadó, 1998.
- BERGSON, Henri: *Idő és szabadság. Tanulmány eszméletünk közvetlen adatairól*. Szeged: Universum Könyvkiadó, 1990.
- BOTERMAN, Frits: *Oswald Spengler en Der Untergang des Abendlandes. Cultuurpessimist en politiek activist*. Assen/Maastricht: Van Gorcum, 1992.
- BOTT-BODENHAUSEN, Manfred: *Formatives und funktionales Recht in der gegenwärtigen Kulturkrise*. Walther Rotschild. Berlin-Grunewald, 1926.
- BOUVERESSE, Jacques: „Anthropologie et culture: Sur une dette possible de Wittgenstein envers Goethe et Spengler.” In: *Taular, quaderns de pensament*, Nr. 29-30 (1998), 27–42. o.
- COING, Helmut: *A jogfilozófia alapjai*. Osiris Kiadó. Budapest, 1996.
- COLLINGWOOD, Robert George: *A történelem eszméje*. Budapest: Gondolat, 1987.
- CSÉCSY Imre: *Oswald Spengler riadója*. Századunk Könyvtár, 1934.
- CSEJTEI Dezső – JUHÁSZ Anikó: *Oswald Spengler élete és filozófiája*. Máriabesnyő, Gödöllő: Attraktor, 2009.
- DEMANDT, Alexander – FARRENKOPF, John (Hrsg.): *Der Fall Spengler. Eine kritische Bilanz*. Köln, Weimar, Wien: Böhlau Verlag, 1994.
- ECKERMANN, Karin Erika: *Oswald Spengler und die moderne Kulturkritik. Darstellung und Bewertung der Thesen Spenglers sowie der Vergleich mit einigen neueren gesellschafts- und staats-theoretischen Ansätzen*. Bonn, 1980.
- ERŐS Vilmos: „A hatalom humanizálása, avagy Szekfü démonizálása? Megjegyzések Dénes Iván Zoltán: Eltorzult magyar alkat. Bibó István vitája Németh Lászlóval és Szekfü Gyulával című könyvéhez”, in: *Századvég*, 19 (2000). 135–144. o.
- FARRENKOPF, John: *Prophet of Decline. Spengler on World History and Politics*. Baton Rouge: Louisiana State University Press 2001.
- FELKEN, Detlef: *Oswald Spengler (Konservativer Denker zwischen Kaiserreich und Diktatur)*. Beck. München, 1988.

- FISCHER, Klaus P.: *History and prophecy. Oswald Spengler and the decline of the West*. New York: Peter Lang, 1989.
- FÖLDI András – HAMZA Gábor: *A római jog története és institúciói*. Nemzeti Tankönyvkiadó. Budapest, (1996).
- GAMAUF, Richard: *Die Kritik am Römischen Recht im 19. und 20. Jahrhundert*. Orbis Iuris Romani, 1996.
- GOETHE, Johann Wolfgang: *Berliner Ausgabe*. Berlin: Aufbau Verlag, 1973.
- GOETHE, Johann Wolfgang: *Faust*. Budapest: Európa Könyvkiadó, 2004.
- GOETHE, Johann Wolfgang: *Gespräche 1765–1832*. Hrsg. Woldemar von Biedermann. Leipzig: Biedermann, 1889–1896.
- GOETHE, Johann Wolfgang: *Schriften zur Naturwissenschaft*. Hrsg. von Michael Böhler. Stuttgart: Reclam, 1982.
- GOETHE, Johann Wolfgang: *Versek*. Európa Könyvkiadó: Budapest, 1982.
- GOETHE, Johann Wolfgang: *Vonzások és választások*. Budapest: Magvető, 2004.
- GOETHE, Johann Wolfgang: „Zur Morphologie. Bildung und Umbildung organischer Naturen”, in Goethe: *Naturwissenschaftliche Schriften*. (Hrsg. von Rudolf Steiner.) Dornach (Schweiz): Rudolf Steiner Verlag, 1975. 17–59. o.
- H. SZILÁGYI István.: *Bevezetés*, in: *Jog és antropológia*, szerk. H. Szilágyi I. Osiris. Budapest, 2000.
- HAFERKAMP, Hans-Peter: *Die heutige Rechtsmissbrauchslehre – Ergebnis nationalsozialistischen Rechtsdenkens?* Berlin Verlag, Arno Spitz GmbH, Nomos Verlagsgesellschaft. Berlin/Baden-Baden, 1995.
- HAMZA Gábor: *Jogösszehasonlítás és az antik jogrendszerek*. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó. Budapest, 1998.
- HÉRAKLEITOS töredékei. Eredetileg: H. Diels – W. Kranz: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I-III, 7. Auflage, Berlin, 1954. (A szövegben DK rövidítéssel és a fragmentum számával hivatkozva.)
- HUSSERL, Edmund: *Karteziánus elmélkedések. Bevezetés a fenomenológiába*. Budapest: Atlantisz, 2000.
- KELLY, John Maurice: *A Short History of Western Legal Theory*. Clarendon Press. Oxford,

1997.

KELSEN, Hans: *Causality and Imputation*. Ethics, 1950. 1-11.

KELSEN, Hans: *Tiszta jogtan*. Rejtjel Kiadó. Budapest, 2001.

KOKTANEK, Anton Mirko: „Einleitung”, in Oswald Spengler: *Urfragen. Fragmente aus dem Nachlass*. (Unter Mitwirkung von Manfred Schröter herausgegeben von Anton Mirko Kocktanek.) München: Verlag C.H. Beck, 1965.

KOSCHAKER, Paul: *Europa und das Römische Recht*. C. H. Beck. München/Berlin, 1966.

LÉVI-STRAUSS, Claude: *Strukturális antropológia*. Osiris. Budapest, 2001. I.

LONTAI Endre: *Szellemi alkotások joga*. Eötvös József Könyvkiadó. Budapest, 1998.

MERLIO, Gilbert: *Oswald Spengler (Témoin de son temps)*. Akademischer Verlag Hans-Dieter Heinz. Stuttgart, 1982.

MERLIO, Gilbert: „Über Spenglers Modernität”, in: *Der Fall Spengler. Eine kritische Bilanz*. (Hrsg. von Alexander Demandt und John Farrenkopf.) Köln, Weimar, Wien: Böhlau Verlag, 1994., 115-127.

MESSER, August: *Oswald Spengler als Philosoph*. Stuttgart: Verlag von Strecker und Schröder, 1922.

MOHLER, Armin: *Die Konservative Revolution in Deutschland 1918–1932 (Ein Handbuch)*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt, 1989.

MÜLLER, Alfred: *Statisches und dynamisches Recht*. Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie, 1926/27. 529-548.

NIETZSCHE, Friedrich: *A hatalom akarása. Minden érték átértékelésének kísérlete*. Budapest: Cartaphilus Kiadó, 2002.

NIZSALOVSKY Endre: *Értékjog és zálogjog*. Magyar Jogi Szemle, 1928/3-4-5.

NÖRR, Knut Wolfgang: *Zwischen den Mühlsteinen. (Eine Privatrechtsgeschichte der Weimarer Republik)*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). Tübingen, 1988.

OTTMAN, Henning: „Oswald Spengler und Thomas Mann”, in: *Der Fall Spengler. Eine kritische Bilanz*. (Hrsg. von Alexander Demandt und John Farrenkopf.) Köln, Weimar, Wien: Böhlau Verlag, 1994., 153-169.

PETTIT, Philip: *The Common Mind (An Essay On Psychology, Society and Politics)*. New

- York, Oxford: Oxford University Press, 1993.
- PETTIT, Philip: „Defining and Defending Social Holism”, in P. P.: *Rules, Reasons and Norms. Selected Essays*. Oxford: Clarendon Press, 2002.
- POLÁNYI Károly: „A fasizmus lényege”, in P. K.: *Fasizmus, demokrácia, ipari társadalom. Társadalomfilozófiai írások*. Budapest: Gondolat, 1986. 299-305.
- RIEBER, Arnulf: *Vom Positivismus zum Universalismus. Untersuchungen zur Entwicklung und Kritik des Ganzheitsbegriffs von Othmar Spann*. Duncker & Humblot. Berlin, 1971.
- RÓZSA Erzsébet: *A modern világ prózája. Hegel-tanulmányok*. Debrecen Egyetemi Kiadó, 2009.
- SCHAUERHAMMER, Ralf: „Goethes Naturforschung. Natur und Kunst, sie scheinen sich zu fliehen...”, in: *Fusion*, 1999/3. <http://www.solidaritaet.com/fusion/1999/3/goethe.htm>
- SCHOPENHAUER, Arthur: *A világ mint akarat és képzet*. Budapest: Osiris, 2002.
- SCHOPENHAUER, Arthur: „Kritik der Kantischen Philosophie” in: *Werke in zehn Bänden*. Zürich: Diogenes, 1977. II. k.
- SCHRÖTER, Manfred: *Metaphysik des Untergangs. Eine Kulturkritische Studie über Oswald Spengler*. München: Leibniz Verlag 1949.
- SIMMEL, Georg: *Goethe*. Leipzig: Verlag von Klinkhardt und Biermann, 1923.
- SOROKIN, Pitirim A.: *Social Philosophies of an Age of Crisis*. A & C. Black. London, 1952.
- SPANN, Othmar: *Gesellschaftslehre*. Verlag Quelle & Mayer. Leipzig, 1930.
- STRAUSS, Leo: *Természetjog és történelem*. Pallas Stúdió – Attraktor Kft. 1999.
- SZABADFALVI József: *Historical jurisprudence, avagy a történeti jogelmélet mint a jog „kultúrtörténeti” megközelítése*, in Sz. J.: *Jogbölcséleti hagyományok*. Multiplex Media – Debrecen U. P. Debrecen, 1999.
- TUCK, Richard: *Natural rights theories (Their origin and development)*. Cambridge University Press, 1979.
- VERBRUGGE, Ad: *Tijd des Onbehagen. Filosofische essays over een cultuur of drift*. Amsterdam: SUN, 2004.
- VILLEY, Michel: *Lecons d'histoire de la philosophie du droit*. Dalloz. Paris, 2002.
- WATSON, Alan: *Society and Legal Change*. Scottish Academic Press. Edinburgh, 1977.

WATSON, Alan: *Comparative Law and Legal Change*. Cambridge Law Journal, 1978 november.

WEBER, Max: *Gazdaság és társadalom (A megértő szociológia alapvonalai)*. 2/2. *Jogszociológia*. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó. Budapest, 1995.

ZUMBINI, Massimo Ferrari: „Spengler und Nietzsche: Rezeption und Kritik”, in: M. F. Zumbini: *Untergänge und Morgenröten. Nietzsche – Spengler – Antisemitismus*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1999. 25–86. o.

ZUMBINI, Massimo Ferrari: „Macht und Dekadenz”, in: *Der Fall Spengler. Eine kritische Bilanz*. (Hrsg. von Alexander Demandt und John Farrenkopf.) Köln, Weimar, Wien: Böhlau Verlag, 1994. 75-95.

ZWART, Hub: „Sferisch en mobiliserend denken: Sloterdijk en Spengler,” in: *Wijsgerig Perspectief*, Nr. 44 (2004)/3.

A jelölt tudományos közleményei

A. Tanulmányok az értekezés tárgykörében

„Das Recht als Form und Symbol”, in *Tektonik der Systeme. Neulektüren von Oswald Spengler* (Hrsg. von Bart Philipsen, Sientje Maes und Arne De Winde). Heidelberg: Synchron – Wissenschaftsverlag der Autoren, 2011. (Kb. 14 oldal, megjelenés előtt.)

„A Pirenne-tézis mint minden tradicionalizmus cáfolata”, in *Debreceni Disputa*, 2009/2. 52–55. o.

„Spengler és a Nyugat funkcionális joga (Út egy másik formális racionalitásba?)”, in *Jogelméleti Szemle*, 2005/2. <http://jesz.ajk.elte.hu/novak22.html> (Elektronikus folyóirat, kb. 50 oldal.)

„Univerzalizmus, holizmus, keresztény individualizmus (Othmar Spann szerepe Polányi Károly fasimusképében)”, in *A totalitarizmus és a magyar filozófia*. Debrecen, 2005. 166–178. o.

„A nemzeti partikularitás politikai gazdaságtana”, in *Vulgo*, 2005/1-2. 382–388. o.

„Sors és szellem (Az egzisztencialista ihletésű kultúrtudomány esélyei a két háború közötti magyar filozófiában)”, in *Vulgo*, 2004/2. 134–153. o.

B. Egyéb tanulmányok

„A Balassi Bálint Gimnázium története a kezdetektől 1920-ig”, in *A Balassi Bálint Gimnázium centenáriumi évkönyve*. Balassagyarmat, 2000. 10–25. o.

„Huszár Aladár élete”, in *Balassagyarmati Honismereti Híradó*, 1995/1-2. 77–110. o.

C. Kritikák

„A posztmaterializmus kockázatai” (Ulrich Beckről). *Vulgo*, búcsúsám (kb. 12 oldal, előkészületben).

„Francisco de Vitoria mint a globális igazságosság prófétája” (Csejtei Dezső – Juhász Anikó: Amerika felfedezése és az új globális rend). *Vulgo*, 2005/4. 180-189. o.

Kibővített változata „Globális kormányzás, globális gazdaság – ahogy a spanyol későskolasztika látta” címmel megjelent a *Jogelméleti Szemle* 2006/3. számában (<http://jesz.ajk.elte.hu/novak27.html>)

„Nulladik út” (Bogár László: Magyarország és a globalizáció). *Debreceni Disputa*, 2004/2. 48–50. o.

„Hamvas a fősodorban” (Thiel Katalin: Maszkjáték). *Vulgo*, 2003/2. 179–185. o.

D. Esszék

„Az Ahtisaari-terv és alternatívái (Miért nem lett volna szabad elismernie Magyarországnak Koszovó függetlenségét?)”, in *Grotius*, 2008. január, <http://www.grotius.hu/publ/displ.asp?id=WIIVFJ>. (Elektronikus megjelenés, kb. 15 oldal.)

„Achilleus világa (W. Petersen *Trójája* és a források)”, in *Debreceni Disputa*, 2004/10. 69–75. o.

„Pacifisták, fegyverbe!” in *Kapu*, 2003/6-7. 17–19. o.

E. Előadások („Előadás címe”. *Konferencia címe*. Konferencia ideje és helye.)

„Das Recht als Form und Symbol.” *Tektonik der Systeme. Neulektüren von Oswald Spengler*. 2009. december, Katholieke Universiteit Leuven, Belgium.

„Dynamic Law and Western Capitalism.” *Workshops in Political Theory*. 2008. szeptember, Manchester Metropolitan University, Nagy-Britannia.

„Oswald Spengler jogszemlélete.” *Bibó István Szellemi Műhely*. 2006. november, Budapest.

„Berlin, Dworkin és az értékek integritása.” *Politika az erkölcsi minimum mércéjén*. 2006. október, Debreceni Egyetem ÁJK, Bibó István Szellemi Műhely.

„O. Spann szerepe Polányi Károly fasizmusképében.” *A totalitarizmus és a magyar filozófia*. 2005. május, Debrecen, MTA Vulgo Kutatócsoport, DE Filozófia Intézet.