

KOVÁCS GÁBOR

A SZERVESTŐL A SZERVETLENIG ÉS VISSZA –

az organikus és a mechanikus fogalma
Oswald Spengler kultúrmorfológiájában



Végül is mi vár
Spengler szerint
az organikus világtól
elszakadt, művi
és mesterséges, 10-20
milliós metropoliszok
által uralt technikai
civilizációra? Ugyanúgy
elmúlás, mint elődeire.

Előzmények

■ Az organikus és a mechanikus viszonyának problémája már a 19. század első felében fölvetődik – nem véletlenül, hiszen ezek az évtizedek hozták azt a robbanásszerű, némiképp leegyszerűsítő módon ipari forradalomként emlegetett technológiai fejlődést, amelynek következményei nem csupán az ipar, hanem a mindennapi élet területén is egyre inkább érezhetőek voltak. A leglátványosabb kétségkívül a vasút megjelenése volt; ez nemcsak az addigiaknál összehasonlíthatatlanul gyorsabb helyváltoztatást tett lehetővé, hanem a tér és az idő percepciójának addigi módját is radikálisan átalakította.¹ Mary Shelley 1818-as *Frankensteinje* a gótikus horrortörténet romantikus köntösében a majd jóval később, a 20. században aktuálissá váló problémát előlegezte meg – a maga sajátos etikai, mondhatni bioetikai konnotációival egyetemben –, hogy a modern tudomány és a technika megjelenése milyen következményekkel jár, s lehetséges-e még természetes és mesterséges világ között olyanformán éles határvonalat húzni, ahogyan azt korábban tettük.²

A problematika irodalmi feldolgozása mellett meglepően korán került sor a filozófiai reflexióra is. Thomas Carlyle, a korszak neves skót filozófusa nem egészen egy évtizeddel Mary Shelley könyvének megjelenése után, 1829-ben, a viktoriánus éra kezdetén *Az idők jelei* (*Sign of Times*) címmel egy pamfletet tett közzé az *Edinburgh Review* júliusi számában, amely

ben egy új éra, a *Gépezet*, a *Mechanizmus* korának eljövételét üdvözli, ám a legcsekélyebb öröm nélkül. Hangvétele sok tekintetben a száz évvel későbbi kultúrkritika megközelítését idézi.³ A Gépezet nem pusztán a technológiai eszközöket jelenti, hanem olyan metafora, amellyel egy egész korszakot akar jellemezni. Nemcsak arról van szó – írja –, hogy a gépek elveszik a kézművestől az értelmes alkotó élet lehetőségét – ez a motívum majd a késő viktoriánus gondolkodók, John Ruskin és William Morris gondolatvilágában lesz központi elem a század végén⁴ –, hanem az élet egésze mechanizálódik, a társadalomtól és a politikától a tudományig és a művészetig. Carlyle – a két világháború közötti aggodalmakra emlékeztető módon – a magaskultúrát és a teremtő egyéniséget félti az eltömegesedéstől. A kontextus itt persze még más: Carlyle számára természet-szerűleg nem Nietzsche és a dekadencia kultúrája, hanem a romantika hőskultusza és Schelling transzcendentális filozófiája szolgáltatták a szellemi municiót. Egyéni kreativitás helyett mindenre rátelepedő organizáció – panasolja Carlyle. Gépezetszerűen működő vallás, tudomány, oktatás, hódít a lapos materializmus a kontinensen és Nagy-Britanniában egyaránt, mindent a személytelen intézményektől várnak; azt hiszik, hogy az igazi szabadság elérhető holmi külsődleges politikai reformokkal. Ám az igazi boldogság nem kívül, hanem belül van. Az ember üdvözülését a társadalmi gépezet megfelelő olajozásától várják – mondja a Bentham-féle utilitárius etikát bírálva, majd leszögezi: „igazi istenünk a Mechanizmus, fizikai értelemben óriások vagyunk, mondhatni Titánok, akik hegyeket raknak egymásra, hogy megostromolják az eget”.

Carlyle a 19. századi haladásoptimizmus jogosságát vonja kétségbe: ez majd száz év múlva, az első világháború kataklizmáját követően közhelyes toposz lesz, de a maga korában blaszfémikus extrémitásnak számít. A vehemens kritika nem is sokáig várta magára, s nem meglepő módon onnan jön, ahol az új technológiára alapozott modern világ fölemelkedése gyorsabb, mint Európában: két évvel az írás megjelenése után, 1931-ban az észak-amerikai Timothy Walker, foglalkozására nézve ügyvéd, aki egy helybeli folyóiratban igyekszik cáfolni a Carlyle-féle kultúrkritikát.⁵ Amerika éppen ekkoriban megy át alapvető identitásváltozáson; a 18. század végén még a paradicsomi *Kert*ként elgondolt Újvilág a 19. század első harmadától kezdve mindinkább a Gép földjeként tekint magára.⁶ Ennek fényében nem túl meglepő, hogy Walker – módszeresen végighaladva a skót filozófus szövegén – teljes egészében elutasítja Carlyle pesszimista diagnózisát. A gépi technológia térhódítása megrázkódtatások közepette megy végbe; vannak vesztesei is, hiszen a feleslegessé vált foglalkozások képviselői elveszítik állásukat, a folyamat hozadéka azonban egyértelműen pozitív. A technológiai haladás áldásos gyümölcsei messze meghaladják az általa okozott károkat. Walker – a korban szokásos módon – a progressziót az isteni gondviselés eszméjével kapcsolja össze. Az ember istenképisége az általa teremtett technológiai világhoz való viszonyában teljeseedik ki igazán – a mindenség Teremtőjéhez hasonlóan az ember is teljes joggal dől hátra, és nézi elégedetten művét, az életét jobbra és kényelmesebbé tevő gépezetek sokaságát. Lehet nagyra tartani az antik civilizáció szellemi teljesítményeit, ámde eközben nem feledkezhetünk meg arról, hogy ezt bizony a rabszolgák munkája tette lehetővé. A modern világ ezzel szemben nem más emberi lények rovására, hanem az ügyes gépeket szolgaként használva biztosítja azt a szabad időt, amelyet aztán a szellem kiművelésére, a tudomány és a művészetek felvirágoztatására lehet fordítani. Következtetése: mai körülmények között az a nép lesz képes a legnagyobb intellektuális haladás-

ra, amely a legtöbb mechanikai eszközzel rendelkezik.⁷ A folyamatosan terjeszkedő mechanikus szféra lépésről lépésre háttérbe szorítja és átalakítja az elsődleges természet organikus világát, ám ebben Walker nem lát semmi rosszat; ennek során azok az akadályok hárulnak el, amelyek az emberi életet szenvedéssé és veritékes gürcöléssé változtatják. A Gép lecsapolja a mocsarakat, elsimítja a hegyeket, lehetővé teszi, hogy a vasút összekösse egymással az embereket, akik egymással kereskedve felvirágoztatják az emberi civilizációt. Walker visszautasítja Carlyle demokráciakritikáját is: a modern technológia politikai értelemben is jobb viszonyokat eredményez. Ez annak a hagyományos republikánus álláspontnak az átértelmezését jelenti, amely szerint az anyagi javak bősége, a luxus morális hanyatláshoz vezet; aláássa a respublikát. Walker felfogásában a technológiai progresszió – s az általa lehetővé tett politikai és morális tökéletesedés, amit a magyar reformkor gondolkodói a nemzet tsinosodásának neveztek – folyamata végtelen: a teljes tökéletesség állapota megközelíthető, ám sohasem érhető el.

A Nagy Háború mint korszakhatár: a spengleri kultúrmorfológia

■ Annak a 20. századi paradigmaváltásnak a természete, amelynek jelei már a 19. század végén megmutatkoznak, de teljes egészében csak az első világháború után bontakozik ki, a Walker-féle felhőtlen haladásoptimizmus kontrasztjában mérhető fel igazán. Ez a világtörténelem első totális technológiai háborúja: a Maxim-géppuskák tüzeiben nemcsak a rohamozó huszárok szakadtak véres cafatokká, hanem az előző évszázad pseudovallásos progresszióhite is. Kiderült, hogy a technológia nem csupán a hétköznapi életet képes jobbá tenni, van egy diabolikus, pusztító dimenziója is: a Gépezet nemcsak bőségszaru lehet, hanem halálmalom is.

A háborús generáció számára a harcok négy éve olyan választóvíznek bizonyult, amelyen átkelve szükségképpen más szemmel nézték a modern technológia feltárukló univerzumát, mint annak előtte. Ez nemcsak azokra igaz, akik személyes résztvevők voltak, nemcsak a frontgeneráció tagjai látták úgy, hogy korszakváltás részesei: a tizennégy alkalommal megsebesült háborús veterán, Ernst Jünger e tekintetben egy véleményen volt a kiszuperált Oswald Spenglerrel vagy a hátszázgi szolgálatot teljesítő Martin Heideggerrel. A háború konkrét történeti eseményből az univerzum működésmódjait alapvetően meghatározó ontológiai jellemzővé vagy metafizikai történéssé stilizálódik át. Németországban a technológia kérdése, modern technika és organikus természeti világ viszonya központi problémává válik: technikafilozófiai írások egész sora születik.

Oswald Spengler kulturális morfológiája egy olyan történetfilozófia keretében bontakozik ki, amelynek tengelyét organikus és mechanikus viszonya adja. Az emberi történelem kultúrái – amelyek önmagukba zárt entitások – az organikus világból nőnek ki szerves módon. Leírásukra Spengler a növény metaforát használja: felfogása szerint ezek olyan organikus létezők, amelyek a saját genetikai programjuknak megfelelően meghatározott életszakaszokon mennek át.⁸ Élő formák, morfék, amelyeket az összehasonlító kultúrmorfológia eszközeivel lehet tanulmányozni. A történelem a létrejövő világa, amely a spengleri koncepcióban szemben áll a létrejött világával, az élettelen természettel – az utóbbit a fizika ok-okozati törvényeivel lehet leírni, ám az előbbi működését a beleélő

módszer segítségével megragadható végzet határozza meg. Egy kultúra végzete történetében teljeseedik ki. Ennek a történetnek a lefolyását, a hogyanját – vagyis a hasonló életszakaszokon átmenő történelmi formák konkrét tartalmát – a térfelfogásukat tükröző sajátos összimbólumuk határozzák meg.⁹ Az összimbólumokat a kialakulóban levő kultúrák természetélménye determinálja. Ez összecseng a kultúráknak mint organikus entitásoknak Spengler-féle ábrázolásával: a táj, amelyben az illető kultúra gyökerezik, meghatározza annak alapattitűdjét, sajátos metafizikai irányultságát, amely aztán az illető kultúra kulturális objektivációiban, spengleri nyelven fogalmazva formavilágában jut kifejezésre, a valástól és a politikától a művészetig és a tudományig.

Az antik-apolóni kultúrát az érzéki-konkrét test, a kínait a tájban kanyargó út, míg a modern nyugati-faustit a végtelen tér összimbólumaiból kiindulva tudjuk értelmezni. A spengleri kultúr-morfológia radikálisan szakít a haladás gondolatával: az emberi történelem nem akkumulatív, értékfelhalmozó meliorációs folyamat, hanem kulturális organizmusok élettörténete: mint minden organizmust, sajátos formaviláguk időbeli kibontakozásának végén őket is az elkerülhetetlen halál várja – ez a végzetük. Egy kultúra története ugyanakkor az élő organizmus mechanizálódásának, külsődlegessé és mesterségessé válásának a története. Minden kultúra ugyanazokon az életciklusokon megy át – ezen nem lehet változtatni. A spengleri komparatív kultúr-morfológiában leírás és kórkritika elválaszthatatlanul összefonódik. Miközben egy kultúra a maga történeti pályáját befutja, élő lelke szellemmé, halott, mechanikus racionalitássá alakul át. Ennek a metamorfózisnak a helyszíne a civilizációvá merevülő történelmi organizmus nagyvárosa, amelyet Spengler a maga városmetafizikájában szuggesztív képekkel, a korabeli híres Fritz Lang-film, a *Metropolis* (1926) képi világát megelőlegezve a valaha létezett legművibb és életidegen entitásként, a földet sorvasztó démonként ír le.¹⁰ A középkori mezőváros a vidék teremtménye, ezer szállal kötődik ahhoz a természeti világhoz, amelytől még az érett kultúra városa sem szakad el. A modern metropolisz ezzel szemben a művi létezés színtere, ahol a pénz az úr, s a plutokrácia a demokrácia köpenyegét magára öltve a város gyökértelen, magányos és elszigetelt atomokként létező tömegei fölött a sajtó segítségével uralkodik.¹¹ Pénzuralom, demokrácia, racionalizmus Spengler konzervatív kultúrkritikájában annak a nagyvárosi modernitásnak a három oldala, amely minden civilizáció végnapjaiban megjelenik, ám a fausti vagy nyugati civilizáció összimbólumának dinamikus jellege miatt mégiscsak különbözik a többitől; ez az egyetlen, amely képes volt planetárisá válni, azaz uralma alá hajtani az egész földgolyót. A ciklikus koncepció logikájából ezen a ponton kilépni látszó Spengler ezt a minden korábbi civilizációét messze meghaladó modern nyugati technológia sajátosságaival magyarázza.

Spengler technikaképe¹²

■ Spenglernek a *Nyugat alkonyában* kifejtett technikakoncepciója szerint a technika az organikus természeti világban gyökerezik: „A technika olyan idős, mint a térben szabadon mozgó élet általában. Csupán a növény tekinthető – ha a természetet nézzük – a technikai folyamatok pusztá színhelyének. Az állatnak, mivel mozog, a mozgás technikájával is rendelkeznie kell, hogy fenntartsa magát, és hogy védekezzen.”¹³ A gondolatot aztán megismétli 1931-es, *Az ember és a technika* címet viselő kis könyvében, amely egyértelművé teszi, hogy ezt a

problémát alapvetőnek, a modern kor talán legfontosabb kérdésének tartja. Állati és emberi technika között a döntő különbség az, hogy az állat technikája fajspecifikus, genetikailag determinált, míg az emberi technika egyéni; mozgatórugója a hatalom akarása. A könyv témája a hatalom technikai akarásának életfilozófiai keretbe illesztett fenomenológiája. Az állat vagy a növényevők, vagy a ragadozók rendjébe tartozik: az ember egyértelműen az utóbbiba. Spengler – aki egyébként az egyetemen komoly természettudományos képzettségre is szert tett: matematikai biológiai stúdiumokat folytatott, s az egyetemi curriculum által megkövetelt egyik disszertációját a gerincesek látásszervének fejlődéséről írta – Nietzsche etikáját biologizálja: az erőseket a ragadozókkal, míg a gyengéket a növényevőkkel azonosítja. Míg magát a darwinizmust nagyon vehemensen visszautasítja, mivel az nézete szerint utilitárius módon, ok-okozati sémákban akarja megragadni az ilyen módon nem értelmezhető evolúciós változásokat, miközben kifejezetten szociáldarwinista elveket vall: „*A ragadozó a szabadon mozgó élet legmagasabb formája. [...] A növényevő – sorsa szerint – zsákmány, és végzete elől harc nélkül próbál kitérni. A ragadozó zsákmányol. Az egyik élet legfelsőbb lényében defenzív, a másik offenzív, kemény, romboló és kegyetlen.*”¹⁴

Antropológiai koncepciójából következően Spenglernél a szerszám mindekelőtt fegyver: a túlélésért folytatott harc eszköze, a technológiai evolúció motorja. A Hobbes-ot idéző *bellum omnium contra omnes*, mindenki harca mindenki ellen állapota van a történelmi idők kezdetén. Ám nem von le kontraktualista következtetéseket; nem a közösségi kooperáció igénye, hanem a mind tökéletesebb harci célú technikai eszközök megkonstruálásának óhaja következik ebből. A harc alacsonyabb kultúrfokon, az emberi történelem kezdetén egyének, haladottabb kultúrfokon közösségi szinten, a magaskultúrák megjelenésével civilizációs szinten zajlik. A háború adorálása a legkevésbé sem Spengler egyéni idioszinkráziája csupán: olyan korszecifikus jelenség ez, amely a weimari Németországban a konzervatív forradalom legtöbb képviselőjénél föllelhető: a legkirívóbb példája Ernst Jünger, akinél a háború az emberi egzisztencia egyedül autentikus létezés módjaként tűnik fel.

Ám mi az oka annak, hogy modern technológia csak a nyugati-fausti civilizációban tűnik fel? – teszi föl a kérdést Spengler. Ez azért van így, mert az emberi technika és technológia kultúrspecifikus jellegű: a különböző civilizációk technikai-technológiai apparátusában a természettel való viszonyuk fejeződik ki, amely viszont az illető civilizáció összimbólumának függvénye. Az egyébként nagyon szofisztikált formavilágot kiépítő kínai civilizáció természettel szembeni beállítottsága defenzív és konciliáns: a kínai ember mintegy kihízelegni akarja a természettől a dolgokat, a fausti ezzel szemben vallatóra fogja azt: „A fausti feltaláló és felfedező teljesen egyedülálló jelenség. Akaratának őseréje, vízióinak megvilágító ereje, gyakorlati gondolkodásának acélos energiája azok számára, akik idegen kultúrából néznek át rá, egészen kísérteties és érthetetlen – nekünk mindez a vérünkben van. [...] Ha valahol, itt megmutatkozik a technikai gondolkodás vallási eredete. A buzgó feltalálók, miközben kolostorcelláikban imádkozás és böjtölés közepette Istent titkai felől faggatták, ezt Isten szolgálatának érezték. Így keletkezett Faust alakja, az igazi feltalálói kultúra nagy jelképe. A scientia experimentalis – ahogy annak idején Roger Bacon a természetkutatást definiálta –, amely a természetnek emelőkkel és csigákkal való erőszakos vallatásával kezdte, ma gyárkérményekkel és aknatornyokkal borított területek formájában áll előttünk.”¹⁵

A *Nyugat alkonyának* technikafilozófiájában a nyugati civilizáció technika iránti rajongása sajátos metafizikai beállítottságának, végtelen iránti vallásos rajongásának a következménye. A kezdet a középkori kolostorok áhítatos, istenkereső szerzeteseinek nevéhez fűződik, ebből fejlődik ki a technológiai evolúció utolsó lépcsőfokán az egész földkerekséget behálózó globális vagy planetáris technológia: „Tolakodó és felfelé törő, és éppen ezért a gótikával mélyen rokon életérzés ez [...] Mámorittas lélek akarja átszelni a teret és az időt. Megnevezhetetlen vágy csal határtalan távlatokba. [...] az tér vissza megint a találmányok hosszú sorának átszellemült mámorában. Ez hozza létre ezt a fantasztikus forgalmat, hogy földrészeket lehet néhány nap alatt bejárni, úszó városokkal lehet átkelni az óceánokon, hegyeket lehet átfúrni, föld alatti labirintusokban lehet közlekedni; ezért lehet áttérni a régi, a lehetőségeit már régen kimerítő gőzgépről a szívógázmotorra, s az utakról és a sínekről végül a repülés segítségével a levegőbe emelkedni; ez teszi lehetővé, hogy egyazon pillanatban hangozzék el a kimondott szó az összes tenger felett, ezért a kínzó becsvágy a rekordok és meghódíthatatlan lehetőségek után; ezért jönnek létre óriási csarnokok az óriási gépek számára, hatalmas hajók és hídfesztávolságok, eszelős építkezések fel a felhőig – mesébe illő erők, melyek egyetlen pontban koncentrálnak, és ott akár egy gyermek kezének is engedelmessé válnak; acélból és üvegből készült, toporzékoló, remegő, dübörgő gyárak, melyekben a parányi ember korlátlan hatalmú úrként járkal, és végül úgy érzi, hogy az egész természetet maga alá gyűrte.

És ezek a gépek a maguk megformáltságában egyre embertelenebbekké, egyre aszkétikusabbakká, misztikusabbakká, ezoterikusabbakká válnak. Az egész földet behálózzák finom erőik, áramlataik, feszültségeik végtelen szövedékével.”¹⁶

Az 1930-as évek elején Spengler technikafilozófiájában megváltoznak a hangsúlyok. *Az ember és a technikájában* a technika kultúrspecifikus jellege, a fausti-nyugati civilizáció történelmi egyediségének hangsúlyozása mellett nagy teret kap a biológiai jellegű technikai ösztön, amelyet ez a civilizáció szabadjárá enged. A nyugati kultúra feltalálói és technikusai itt a vér és a szellem vikingjeiként tűnnek fel, a társadalmi organizáció alapjaként az erősek és gyengék biológiai jellegű szembenállása jelenik meg – a tömeg és elit jellegzetesen kultúrkritikai jellegű oppozíciója ez. Az emberi létezés azonban tragikus, s ez a tragikum a természettel szembeni viszonyból fakad: az ember uralkodásra termelt ragadozóként le akarja gyűrti a természetet, ám ez nem lehetséges, mert biológiai fajként ki van szolgáltatva a természetnek; élete a természeti térben zajlik. „A természet elleni harc reménytelen, és mégis végig kell verekedni.” Az ember nem tehet mást, mert ez a fátuma – vonja le a fatalista konzekvenciát Spengler. Paradox módon éppen az ember teremtette technológiai térben teljesedik ki a természet bosszúja. A technológia ugyanis függőségi viszonyokba kényszeríti az emberi ragadozót; olyan kalitkává változik, amelyből nem lehet kitörni.¹⁷ Ez nagyon is emlékeztet modernitást acélketrechez hasonlító kortárs Max Weber megjegyzésére.

A technika a városokban elpolgárosodik – fogalmazza meg Spengler azt a motívumot, amely aztán majd Ernst Jünger technikafilozófiájának központi gondolatává válik. A technikába vetett hit a haladásvallás formájában jelenik meg. A polgári felfogásban a technika az emberi nem üdvözítőjének, afféle mechanikus megváltónak a képében, materialista vallásként tűnik fel, mondja Spengler maró ironiával a modern kor technikai utópiáiról beszélve: „a technika örök és el

nem múltó, mint az Atyaisten; megváltja az emberiséget, mint a Fiú; és megvilágít bennünket, mint a Szentlélek. Imádói pedig az új idők kultúrfiliszterjei Le Mettrie-től Leninig.”¹⁸

Azonban a technikának a valódi mozgatója nem ez a pszeudovallásos filiszteri rajongás, hanem a ragadozóöszton. Nem a hasznosság, hanem az erős egyéneknek ettől az ösztöntől táplált kreativitása a technológiai fejlődés motorja. Ennek eredményeképpen a biológiai impulzusnak egyedülálló módon korlátlan teret biztosító fausti kultúrkörben exponenciális módon felgyorsul a technológiai evolúció. Itt áll elő az a kulturális konstelláció, amely másutt ismeretlen: tudomány, matematika és technológia összeolvadása. Az élet mind mesterkélttbbé válik. Azonban – mondja Spengler az elitelméletet marxista elidegenedésmeléttel ötvözve – a szédületes technológiai fejlődés következménye társadalmi elidegenedés: a kreatív technológiai elittel szemben egyre nagyobb a csupán kényelmesebb életet akaró tömeg gyűlölete. A másik, nem kevésbé riasztó jelenség az ember növekvő függősége az általa teremtett technoszfértól. A humán ragadozó legmagasabb rendű változata, az északi ember saját teremtménye szolgájjává válik – mondja Spengler a korszakban gyakori vitalista rasszizmus terminológiáját használva.

Spengler világosan látja a technikai civilizáció ökológiai következményeit. Ha a következő részletet kiemeljük technikafilozófiai könyvének kontextusából, akár úgy is vélhetjük, hogy egy kortárs zöld gondolkodóval van dolgunk, aki lényegre törő tömörséggel fogalmazza meg a globális technológiai világ működésmódjainak katasztrofális következményeit, aprólékosan számba véve korunk ökológiai válságának riasztó tüneteit: „A világ *mechanizálása* veszedelmes túlfeszültség állapotába jutott. Megváltozott a Föld arculata, ideértve a növényeket, állatokat, embereket. Néhány évtized leforgása alatt eltűnt az erdők nagy része, átalakult újságpapírrá. Ez aztán oly klimatikus elváltozással járt együtt, hogy már egész népeiségek mezőgazdaságát fenyegeti a pusztulás; számtalan állatfaj, mint amilyen például a bölény, egészben vagy részben kiveszett; egész népfajok tűntek el, példái ennek az észak-amerikai indiánok és az ausztráliai őslakók.

Minden szervezet a túlbujánzó szervezés áldozatává válik. A mesterséges világ befonta és megmérgezte a természetet. A civilizáció maga is gépezetté vált, és mindent gépszerűvé tesz, vagy akar tenni. Már csak lóerőkben gondolkodunk. Nem tudunk a vízesés mellett elmenni úgy, hogy azt gondolatban át ne alakítsuk elektromos erővé. Nem vagyunk képesek látni a mezőn legelésző csordát úgy, hogy ne gondolnánk a húsállomány értékesítésére. [...] A technikai gondolat megvalósulást követel magának, akár van értelme, akár nincs.”¹⁹

Am Spengler – jóllehet a leírás ezt sugallja – egyáltalán nem jut arra a következtetésre, hogy a környezetromboló technológiát korlátozni kellene. Ugyan az a véleménye – ez a morfológiai koncepció logikájából következik –, hogy a fausti-nyugati technikai civilizáció történelmi útja véget ér, de ezt nem az általa felidézett ökológiai katasztrófának tulajdonítja, hanem az élettörténetébe belekódolt végzetnek. Kifejezetten sajnálkozva konstatálja a technika iránti érdeklődés csökkenését, azt a technikacsömört, amely a végzet előjele. Nézete szerint – a gondolatra visszatér utolsó írásában, *A döntés éveiben* – a nyugati civilizáció riválisai, a kínai vagy a japán – eltérő kulturális alapattitűdjük következtében – csak instrumentális módon használják a technikát. Fegyverként szolgál a kezükben a rivális fausti-nyugati civilizáció legyőzéséhez, de hiányzik belőlük az a technikai ethosz, a természeti világot legyőzni akaró agresszív dinamizmus, a technológiai hatalom

akarása, amely a planetárisra vált nyugati civilizáció alapvető mozgatórugója. Ez azt vetíti előre, hogy a technikai civilizáció valami mássá alakulhat át – hogy mi-vé, azt Spengler már nem fejti ki.

Az előbb idézett gondolatmenetnek az a konklúziója, mely szerint a természeti világ az ember számára pusztán nyersanyagkészletként jön számításba, erősen emlékeztet Martin Heidegger későbbi fejtegetésére. Eszerint a modern technika egyfajta kihívást (Herausforderung) támaszt a természettel szemben, amelyet – a premodern, középkori, tájba illeszkedő technikával szemben – raktárkészletként, rendelkezési állományként (Bestand), halott, önállóan technikai objektumként kezel.²⁰ Heidegger kritizálja Spengler cikluselméletét; úgy véli, hogy naturalista koncepció, Nietzsche dekadenciaelméletének biologizáló átértelmezése, azonban technikainterpretációjuk néhány ponton találkozik. Ilyen az az elgondolás, hogy az a technológiai világ, amellyel az ember uralni akarja a természetet, ellene fordul. Nemcsak a természet lesz méltóságát és önálló tárgyi mivoltát elveszítve raktárkészletté, rendelkezési állománnyá, hanem az a veszély fenyeget, hogy végül maga az ember is erre a sorsra jut, fejtegeti Heidegger a maga nagyon sajátos, sokszor csak igen nehezen értelmezhető, más nyelvre szinte lefordíthatatlan egisztenciálfilozófiai terminológiájában: „A modern technikában ténykedő feltárás egy kihívás, amely a természettől azt követeli, hogy energiát szolgáltasson, amit mint olyat el lehet vinni, és fel lehet halmozni. De nem erre szolgált-e a régi szélmalom is? Nem! Szárnyai ugyan forognak a szélben, de közvetlenül a szél fúvására hagyatkoznak. A szélmalom nem azért vár energiákat a légáramlástól, hogy felhalmozza őket. Egy vidéktől ezzel szemben szentet és érceket szokás követelni. A föld öle mint köszöntelep, a talaj mint érc-teller tárulkozik fel. Más-képp jelenik meg az a föld, amelyet azelőtt a paraszt művelt meg, ahol megművelni annyit jelentett, mint gondozni és ápolni. A paraszti cselekvés nem kihívás a szántófölddel szemben. [...] A földművelés jelenleg gépesített élelmiszeripar. A levegőnek az lett a dolga, hogy nitrogént adjon le; a földnek, hogy ércet, az ércnek pedig például az, hogy uránt adjon le, ennek, hogy atom-energiát, amit pusztító vagy békés célokra lehet felhasználni. [...] Amint az elnemrejtett már nem is tárgyként, hanem kizárólag állományként vonatkozik az emberre, és az ember a tárgy nélküliben már csak az állomány megrendelője – akkor az ember a szakadék szélére kerül, oda tudniillik, ahol már őt magát is állományszámba lehet csak venni. Másfelől éppen az ily módon fenyegetett ember terjeszkedik el a földön annak uraként.”²¹

A vég: az organikus visszatér

■ Végül is mi vár Spengler szerint az organikus világtól elszakadt, művi és mesterséges, 10-20 milliós metropoliszok által uralt technikai civilizációra? Ugyanúgy elmúlás, mint elődeire. Az általa teremtett formavilág lépésről lépésre leépül: mivel ez a technológiai formák világa, ez – a manapság használatos fogalommal élve – a technoszféra eltűnését jelenti. Az organikus világ újra átveszi az uralmat a hajdan oly hatalmas civilizáció satnya utódai fölött, a történelmi idő helyét a biológiai idő foglalja el, ám ennek eseményei „egy erdő vadállománya körében zajló eseménysortól csak lényegtelen mozzanatokban”²² különböznek majd. Aztán valahol, valamikor kezdődik minden előlről: a romokon egy új kultúra születik.

■ JEGYZETEK

1. Wolfgang Schivelbusch: *A vasúti utazás története: a tér és az idő iparosodása a 19. században.* (Ford. Laczházi Gyula) Napvilág, Bp., 2008.
2. Erre vonatkozóan lásd Kovács Gábor: *Bűn, Isten, Ember, Állat, Gép, avagy a kigyó esete Frankensteinnel és a cyborggal.* <http://ligetmuhely.com/liget/kovacs-bun-isten-ember-allat-gep>
3. Thomas Carlyle: *Signs of the Times.* <http://www.victorianweb.org/authors/carlyle/signs1.html>
4. Herbert L. Sussmann: *Victorians and the Machine: The Literary Response to Technology.* Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1968, illetve Kovács Gábor: *Út a technológia korszakába: a Gép, a Kert és a Köztársaság.* In: *Uő: Frankensteinről a zöldekig – a gép és kritikái.* Liget, Bp., 2010. 71–87.
5. Timothy Walker: *Defence of Mechanical Philosophy.* The North American Review 1831. Vol. 33. No. 72. 122–136. online: <http://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/027046768900900203?journalCode=bsta>
6. A Gép és a Kert metaforáinak kultúrtörténetére nézve lásd John F. Kasson: *Civilizing the Machine. Technology and Republican Values in America 1776-1900.* Grossman Publishers, New York, 1976.
7. Timothy Walker: i. m. 127.
8. Spengler kultúrformológiájára nézve lásd Kovács Gábor: *Oswald Spengler, az alkony profétája.* In: *Uő: A megátalkodott jóhiszeműség esélyei.* Liget, Bp., 2001. 49–64; Spengler munkásságát több monográfia is tárgyalja: Detlef Felken: *Oswald Spengler. Konservativer Denker zwischen Kaiserreich und Diktatur.* Verlag C.H. Beck, München, 1988; Anton Mirko Koktanek: *Oswald Spengler in seiner Zeit.* Verlag C.H. Beck, München, 1968; H. Stuart Hughes: *Oswald Spengler.* New Transaction Publishers, Brunswick-London, 1952; John Farenkopf: *Prophet of Decline.* Louisiana State University Press, Baton Rouge, 2001; Csejtei Dezső – Juhász Anikó: *Oswald Spengler élete és filozófiája.* Attraktor Kiadó, Máriabesnyő-Gödöllő, 2009.
9. Csejtei Dezső – Juhász Anikó: *Filozófiai elméletek a tájról.* Attraktor Kiadó, Máriabesnyő-Gödöllő, 2012. 66.
10. Oswald Spengler: *A Nyugat alkonya.* II. (Ford. Simon Ferenc) Európa Könyvkiadó, Bp., 1994. 615, 158. lánj. A spengleri városmetafizikára nézve: Kovács Gábor: *A bűnös város mítosza. Oswald Spengler konzervatív városvizsgálata.* In: *Uő: A megátalkodott jóhiszeműség esélyei.* 7–20.
11. Kovács Gábor: *Meg akartunk szabadulni a pártoktól. Maradt egy: a legrosszabb.* In: *Uő: A megátalkodott jóhiszeműség esélyei.* 21–48.
12. Gilbert Merlio: *Spengler und die Technik.* In: Peter Christian Lude (Hrsg.): *Spengler heute. Sechs Essays mit einem Vorwort von Hermann Lübke.* Verlag C. H. Beck, München, 1980. 100–122.
13. Uo. 714.
14. Oswald Spengler: *Az ember és a technika. Adalékok az életfilozófiához.* In: *Uő: Válságok árnyékában. Filozófiai írások.* (Ford. Csejtei Dezső és Juhász Anikó) Noran Kiadó, Bp., 2013. 114, 116.
15. Oswald Spengler: *A Nyugat alkonya.* II. 719.
16. Uo. 721–722.
17. Oswald Spengler: *Az ember és a technika.* 135–136.
18. Uo. 143.
19. Uo. 147–148.
20. Michael. E. Zimmerman: *Heidegger's Confrontation with Modernity. Technology, Politics, Art.* Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 1990. 28.
21. Martin Heidegger: *Kérdés a technika nyomán.* (Ford. Geréby György) In: Tilmann J. A. (szerk.): *A későújkor józansága.* II. Göncöl Kiadó, Bp., 2004. 117–118, 126.
22. Oswald Spengler: *A Nyugat alkonya.* II. 479.

