

EDICE OIKÚMENÉ
Svazek 132

KARL RAIMUND
POPPER

*Otevřená společnost
a její nepřátelé*
II

*Vzednutí prorocství:
Hegel, Marx a co následovalo*

PRAHA
2015

humanismus je konec konců víra, která se osvědčila skutky, a neosvědčila se snad hůře než kterékoli jiné vyznání. A přestože se s většinou humanistů domnívám, že křesťanství svým učením o Božím otcovství může velice přispět k ustavení bratrství mezi lidmi, jsem rovněž přesvědčen, že ti, kdo podkopávají lidskou víru v rozum, k tomuto cíli nejspíš mnoho nepřispějí.

Závěr

25

Mají dějiny nějaký smysl?

I

Jelikož se blížíme ke konci knihy, rád bych čtenáři připomněl, že cílem těchto kapitol zdaleka nebylo podat úplné dějiny historicismu: jsou to pouze roztroušené poznámky na okraj těchto dějin, a to poznámky dosti osobního rázu. To, že vedle toho představují svého druhu kritický úvod do filosofie společnosti a politiky, souvisí těsně s tímto jejich rázem, neboť historicismus je sociální, politická a morální (snad bych měl spíše říci nemorální) filosofie a jako taková měla ohromný vliv od počátků naší civilizace. Je tudíž stěží možné komentovat dějiny historicismu, aniž se pustíme do diskuse o základních problémech společnosti, politiky a morálky. Taková diskuse, ať už to připouští nebo ne, musí však vždy obsahovat silný osobní moment. To neznamená, že mnohé v této knize je čistě záležitost mínění: v těch několika případech, kdy jsem vysvětloval své osobní návrhy či rozhodnutí v morálních nebo politických záležitostech, jsem vždy upozornil na osobní charakter takového návrhu či rozhodnutí. Spíše to znamená, že výběr probíraných témat je záležitostí osobní volby v mnohem větší míře, než by tomu bylo, řekněme, ve vědeckém pojednání.

Svým způsobem je však tento rozdíl věc míry. Ani věda není pouhý „souhrn faktů“. Je to přinejmenším soubor, a jako takový je závislá na zájmech sběratele, na jeho hledisku. Ve vědě je toto hledisko zpravidla určeno vědeckou teorií: to znamená, že vybíráme z nekonečné řady faktů a z nekonečné řady aspektů těchto faktů ta fakta a ty aspekty, které jsou zajímavé proto, že souvisejí s více či méně předem uváženou vědeckou teorií. Jistá škola filosofů vědecké metody¹ vyvodila z takovýchto úvah závěr, že věda pokaždé argumentuje v kruhu a „že

zjišťujeme, že se jako pes honíme za vlastní oháňkou“, jak říká Edington, neboť ze zkušenosti můžeme získat jen to, co jsme do ní sami vložili v podobě svých teorií. To však není udržitelný argument. Přestože je obecně naprostá pravda, že si vybíráme pouze fakta, která jsou relevantní pro nějakou naši předem uváženou teorii, není pravda, že vybíráme pouze taková fakta, která teorii potvrzují a jakoby jen opakují; metodou vědy je spíše hledat ta fakta, která mohou teorii vyvrátit. Toto nazýváme testování teorie – zkoušení, zda v ní nedokážeme najít trhlinu. Avšak i když sbíráme fakta s ohledem na teorii a fakta tuto teorii potvrzují, dokud teorie odolává testům, jsou ta fakta více než jen jakýmsi prázdným opakováním předem uvážené teorie. Fakta potvrzují teorii pouze tehdy, jsou-li výsledkem neúspěšných pokusů o vyvrácení jejích předpovědí, a svědčí-li tak v její prospěch. Tvrdím, že vědecký charakter teorie tvoří možnost jejího testování, tedy možnost jejího vyvrácení čili její falsifikovatelnost, a to, že všechny testy teorie jsou pokusy o falsifikaci předpovědí vyvozených pomocí testované teorie, je klíčem k vědecké metodě.² Tento názor na vědeckou metodu podporují dějiny vědy, které ukazují, že experimenty často vědecké teorie vyvracejí a že vyvrácení teorií je hybatelem vědeckého pokroku. Tvrzení, že věda se pohybuje v kruhu, nelze udržet.

Jeden díl tohoto tvrzení však je pravdivý, totiž to, že všechny vědecké popisy faktů jsou vysoce výběrové a že jsou vždy závislé na teoriích. Situaci lze nejlépe popsat srovnáním s reflektorem (nazýváme to obvykle „reflektorová teorie vědy“ v protikladu ke „kbelíkové teorii vědomí“).³ Co se ukáže ve světle reflektoru, závisí na pozici reflektoru, na tom, kam jej namíříme, na intenzitě jeho světla, barvě atp.; ale bude to ovšem také do značné míry záviset na věcech, které reflektor osvětluje. Podobně vědecký popis bude záviset do značné míry na našem hledisku, našich zájmech, které jsou zpravidla spjata s teorií nebo hypotézou, kterou chceme testovat; ale bude také záviset na popisovaných faktech. Teorii či hypotézu lze vskutku označit za krystalizaci hlediska. Když se totiž pokusíme formulovat své hledisko, tato formulace bude zpravidla představovat to, čemu někdy říkáme pracovní hypotéza: provizorní východisko, jehož funkcí je pomoci nám vybírat a pořádat fakta. Mělo by však být jasné, že nemůže existovat žádná teorie nebo hypotéza, která není v tomto smyslu pracovní hypotézou a která jí nezůstane. Žádná teorie totiž není definitivní a každá teorie nám pomáhá vybírat a pořádat fakta. Tento výběrový

ráz každého popisu jej činí v určitém smyslu „relativním“: ale pouze v tom smyslu, že bychom předložili jiný popis, kdyby naše hledisko bylo odlišné. Může to také ovlivnit naši víru v pravdivost popisu, ale nemá to vliv na otázku jeho pravdivosti nebo nepravdivosti; v tomto smyslu pravda „relativní“ není.⁴

Důvodem toho, že všechny popisy jsou výběrové, je zhruba řečeno nekonečné bohatství a rozmanitost všech možných aspektů faktů o našem světě. K popisu tohoto nekonečného bohatství máme k dispozici pouze konečné množství konečných řetězců slov. Můžeme tedy popisovat, jak dlouho chceme, a naše popisy budou přesto vždy neúplné, budou to pouhé výběry (a to vysoce menšinové) z faktů, která se nabízejí k popisu. To ukazuje, že je nejen nemožné vyhnout se výběrovému hledisku, ale také to, že je zcela nežádoucí se o to pokoušet; neboť kdybychom tak mohli učinit, nezískali bychom „objektivnější“ popis, ale pouhou snůšku vůbec nesouvisejících tvrzení. Hledisko je nezbytné a naivní pokus vyhnout se mu může vést jenom k sebeklamu a k nekritickému užívání hlediska, kterého si nejsme vědomi.⁵ To vše je pravda obzvláště v případě *historického popisu* s jeho „nekonečným předmětem“, jak říká Schopenhauer.⁶ V historii neméně než ve vědě se tak nemůžeme vyhnout hledisku, a víra, že můžeme, musí vést k sebeklamu a ke ztrátě kritičnosti. To samozřejmě neznamená, že máme dovoleno cokoli falsifikovat nebo nebrat pravdivost vážně. Každý konkrétní popis historických faktů bude prostě pravdivý nebo nepravdivý, jakkoli těžké může být o jeho pravdivosti či nepravdivosti rozhodnout.

Až potud je situace v historii analogická situaci v přírodovědách, např. fyzice. Když však porovnáme, jakou roli hraje „hledisko“ v historii a jakou ve fyzice, nacházíme veliký rozdíl. Viděli jsme, že ve fyzice je „hledisko“ obvykle dáno fyzikální teorií, která může být testována pomocí hledání nových faktů, v historii to však není zdaleka tak jednoduché.

II

Uvažujme nejprve trochu důkladněji o roli, kterou hrají teorie v přírodních vědách, jako je fyzika. Zde mají teorie několik vzájemně propojených úkolů. Pomáhají sjednocovat vědu a pomáhají vysvětlovat nebo předpovídat události. Pokud jde o vysvětlení a předpověď, mohou snad citovat z jedné své publikace:⁷ „Podat *kauzální vysvětlení* určité

události znamená deduktivně vyvodit výrok (ten bude nazýván *prognóza*), jenž popisuje tuto událost, přičemž jako premisy této dedukce jsou užity určité *všeobecné zákony* spolu s určitými singulárními či specifickými větami, které můžeme nazývat *počáteční podmínky*. Můžeme např. říci, že jsme podali kauzální vysvětlení přetržení určité niti, když zjistíme, že ta nit měla nosnost pouze jednu libru a že jsme ji zatížili dvěma librami. Při analýze tohoto kauzálního vysvětlení zjistíme, že obsahuje dvě rozdílné složky. (1) Vycházíme z určité hypotézy, která má ráz všeobecného přírodního zákona, v našem případě snad: ‚Kdykoli je určitá nit podrobena napětí přesahujícímu určité maximální napětí přípustné pro tuto nit, pak se nit přetrhne.‘ (2) Předpokládáme nějaké specifické výroky (počáteční podmínky) týkající se příslušné konkrétní události; v našem případě může jít o dva výroky: ‚Maximální přípustné napětí, nad nímž je nit náchylná se přetrhnout, je pro tuto nit zatížení vahou jedné libry,‘ a ‚Tato nit byla zatížena vahou dvou liber.‘ Máme tedy dva naprosto odlišné druhy výroků, které dohromady dávají úplné kauzální vysvětlení, totiž (1) *universální výroky, jež mají ráz přírodních zákonů*, a (2) *specifické výroky týkající se příslušného konkrétního případu, počáteční podmínky*. Z universálních zákonů (1) můžeme s pomocí počátečních podmínek (2) dedukovat následující specifický výrok (3): ‚Tato nit se přetrhne.‘ Tento závěr (3) můžeme nazývat specifickou *prognózou*. – O počátečních podmínkách (přesněji řečeno o situaci jimi popisované) se obvykle mluví jako o *příčině* příslušné události, a o prognóze (či spíše o události jí popisované) jako o účinku: řekneme například, že zavěšení váhy dvou liber na nit, která má nosnost jen jednu libru, bylo příčinou jejího přetržení.“

Z této analýzy kauzálního vysvětlení je vidět několik věcí. Za prvé nikdy nemůžeme mluvit o příčině a účinku v absolutním smyslu, nýbrž jen tak, že událost je příčinou jiné události (která je jejím účinkem) relativně k nějakému universálnímu zákonu. Avšak tyto universální zákony jsou velmi často triviální (jako v našem příkladu), a proto je zpravidla považujeme za samozřejmost, místo toho abychom jim věnovali pozornost. Za druhé, užití nějaké teorie za účelem *předpovědi* nějaké specifické události je jenom jiný aspekt jejího užití za účelem *vysvětlení* této události. A jelikož teorii testujeme porovnáním předpovězených událostí s událostmi skutečně pozorovanými, naše analýza zároveň ukazuje, jak lze teorie *testovat*. Zda užijeme teorii za účelem

vysvětlení, předpovědi nebo testování, to závisí na našem zájmu a na tom, která tvrzení přijímáme jako daná či předpokládaná.

Tak v případě takzvaných teoretických či *zobecňujících věd* (jako je fyzika, biologie, sociologie atd.) nás zajímají především universální zákony nebo hypotézy. Chceme vědět, zda jsou pravdivé, a protože si jejich pravdivostí nikdy nemůžeme být přímo jisti, užíváme metodu eliminace nepravdivých teorií. Náš zájem o specifické události, např. o experimenty popsané počátečními podmínkami a prognózami, je spíše omezený: zajímají nás především jako prostředky k dosažení určitých cílů – prostředky, jejichž pomocí můžeme testovat universální zákony, které považujeme za zajímavé a které sjednocují naše poznání.

V případě aplikovaných věd je náš zájem odlišný. Inženýra, který používá fyziku, aby postavil most, zajímají především prognózy: zda most určitého typu popsaný počátečními podmínkami unese nebo neunes určité zatížení. Pro něho jsou universální zákony prostředky k dosažení cíle a jsou považovány za dané.

V souladu s tím, co bylo řečeno, čisté a aplikované zobecňující vědy zajímá testování obecných hypotéz a předpověď specifických událostí. Ale existuje ještě další zájem, zájem o vysvětlení specifických a konkrétních událostí. Jestliže chceme vysvětlit takovou událost, např. určitou dopravní nehodu, pak obvykle mlčky předpokládáme obrovské množství poněkud triviálních universálních zákonů (jako že kost se určitým tlakem zlomí nebo že každé auto, které se určitým způsobem srazí s lidským tělem, způsobí tlak dostatečný k tomu, aby se kost zlomila, atd.) a zajímají nás především počáteční podmínky neboli příčina, která by spolu s těmito triviálními universálními zákony příslušnou událost vysvětlila. Obvykle potom hypoteticky vycházíme z určitých počátečních podmínek a pokoušíme se najít nějaká další data, abychom zjistili, zda jsou tyto hypotetické počáteční podmínky pravdivé nebo ne: to znamená, že testujeme tyto specifické hypotézy tím, že z nich vyvozujeme (pomocí několika dalších a obvykle stejně triviálních universálních zákonů) nové předpovědi, jež lze konfrontovat s pozorovatelnými fakty.

Velice zřídka se nacházíme v situaci, že bychom si museli dělat starosti s universálními zákony obsaženými v takovém vysvětlení. Stane se to pouze tehdy, pozorujeme-li nějaký nový nebo podivný druh události, např. neočekávanou chemickou reakci. Pokud taková

událost podníti návrh a testování nových hypotéz, pak je to zajímavé především z hlediska nějaké zobecňující vědy. Zpravidla ale, když nás zajímají specifické události a jejich vysvětlení, bereme jako dané všechny ty universální zákony, které potřebujeme.

Nuže, vědy, které se zajímají o specifické události a jejich vysvětlení, můžeme v protikladu k vědám zobecňujícím nazvat *vědami historickými*.

Tento pohled na dějiny objasňuje, proč tolik badatelů na poli historie a jejich metod trvá na tom, že je zajímá specifická událost, a ne takzvané universální historické zákony. Z našeho hlediska totiž nemohou existovat žádné historické zákony. Zobecnění náleží prostě do jiné oblasti zájmu, kterou je třeba ostře odlišit od zájmu o specifické události a jejich kauzální vysvětlení, což je věcí historie. Ti, které zajímají zákony, se musí obrátit k zobecňujícím vědám (např. k sociologii). Náš pohled rovněž objasňuje, proč byla historie často popisována jako „minulé události, jak se skutečně staly“. Tento popis docela dobře vystihuje specifický zájem historiků jakožto protikladný zájmům badatelů v oblasti zobecňujících věd, i když proti tomu budeme muset vznést jisté námitky. A náš pohled také vysvětluje, proč se v historii potýkáme s problémem „nekonečnosti předmětu“ daleko více než v zobecňujících vědách. Teorie universálních zákonů v oblasti zobecňujících věd totiž zavádějí jak jednotu, tak „hledisko“; dávají každé zobecňující vědě její problém, její ohniska zájmu výzkumu, logických konstrukcí a prezentace. V historii však nemáme žádné takové sjednocující teorie; nebo spíše považujeme množství triviálních universálních zákonů za samozřejmé; prakticky se o ně nezajímáme, a jsou zcela nezpůsobivé k tomu, aby daly tématu řád. Když např. vysvětlujeme první dělení Polska v roce 1772 tím, že ukážeme, že by Polsko nemohlo zřejmě vzdorovat spojeným silám Ruska, Pruska a Rakouska, potom mlčky využíváme některých triviálních universálních zákonů, jako je: „Jestliže ze dvou armád, které jsou přibližně stejně dobře vyzbrojeny a vedeny, má jedna obrovskou početní převahu, potom ta druhá nikdy nevyhraje.“ (Zda tu řekneme „never“ nebo „hardly ever“, nehraje pro nás takovou roli jako pro kapitána *H. M. S. Pinafore*.) Takový zákon by se dal popsát jako zákon sociologie vojenských sil; ale je příliš triviální na to, aby u sociologů kdy podnítl vážný problém nebo aby vůbec vzbudil jejich pozornost. Nebo když vysvětlujeme Caesarovo rozhodnutí přebročit

Rubikon, řekněme, jeho ambicemi a vůlí, potom používáme velice triviálních psychologických zobecnění, která by sotva kdy vzbudila pozornost psychologů. (Ve skutečnosti většina historických vysvětlení nepoužívá mlčky ani tak triviálních sociologických a psychologických zákonů, jako spíše to, co jsem v kapitole 14 nazval *logikou situace*; to znamená, že kromě počátečních podmínek, popisujících osobní zájmy, cíle a jiné situační faktory, např. informace dostupné zúčastněné osobě, předpokládají historická vysvětlení mlčky v prvním přiblížení triviální obecný zákon, že příčetné osoby zpravidla jednají víceméně racionálně.)

III

Vidíme tedy, že universální zákony, které historické vysvětlení užívá, neposkytují žádný výběrový nebo jednotící princip, žádné „hledisko“ pro historii. Ve velice slabém smyslu by takové hledisko mohlo poskytnout omezení historie na historii něčeho: příkladem jsou historie mocenské politiky, ekonomických vztahů, technologie nebo matematiky. Zpravidla však potřebujeme ještě další výběrové principy, hlediska, která jsou současně ohniskem zájmu. Některé z nich poskytují předem utvořené myšlenky, které se trochu podobají universálním zákonům, jako např. idea, že to, co je v historii důležité, je charakter „velkého muže“ nebo „národní charakter“ nebo morální ideje, ekonomické podmínky atp. Je důležité si uvědomit, že se mnoho „historických teorií“ (bylo by snad vhodnější je označit za „kvaziteorie“) svým rázem velice liší od teorií vědeckých. V historii totiž (včetně historických přírodních věd jako např. historická geologie) jsou fakta, jež máme k dispozici, často značně omezená a události nelze opakovat ani vytvářet podle naší vůle. Fakta byla shromážděna v souladu s předem utvořeným hlediskem: takzvané historické „prameny“ zaznamenávají pouze ta fakta, která se jeví dostatečně zajímavá k zaznamenání, takže prameny často obsahují pouze taková fakta, která zapadají do předem utvořené teorie. A pokud nejsou k dispozici žádná další fakta, často nebude možné testovat tuto teorii ani žádnou jinou teorii následnou. Takové historické teorie, které nelze testovat, pak lze oprávněně obvinít z toho, že postupují v kruhu v tom smyslu, v jakém z toho byly vědecké teorie obviňovány neoprávněně. Budu takové historické teorie (v protikladu k teoriím vědeckým) nazývat *obecnými interpretacemi*.

Interpretace jsou důležité, neboť představují hledisko. Viděli jsme však, že hledisko je vždy nezbytné a že v historii lze jen zřídka najít teorii, kterou by bylo možné testovat, a která by měla tudíž vědecký charakter. Nesmíme si tedy myslet, že obecnou interpretaci lze potvrdit shodou dokonce se všemi našimi záznamy; neboť musíme mít na paměti její postup v kruhu a to, že vždycky bude existovat mnoho jiných (a možná neslučitelných) interpretací, které se shodují s těmiž záznamy, a že zřídka kdy můžeme získat nové údaje, které by mohly sloužit obdobně jako kruciální experimenty ve fyzice.⁸ Historikové často nevidí žádnou jinou interpretaci, která by se s fakty shodovala tak dobře jako ta jejich vlastní; když však uvážíme, že i ve fyzice s její větší a spolehlivější zásobou fakt je stále zapotřebí nových a nových kruciálních experimentů, neboť staré experimenty jsou všechny v souladu s oběma vzájemně si konkurujícími a neslučitelnými teoriemi (pomysleme na pozorování zatmění, jehož bylo třeba pro rozhodnutí mezi Newtonovou a Einsteinovou teorií gravitace), potom se vzdáme naivní víry v to, že jakýkoli určitý soubor historických záznamů by bylo lze interpretovat jen jediným způsobem.

To samozřejmě neznamená, že všechny interpretace jsou stejně hodnotné. Za prvé vždy existují interpretace, které se doopravdy neshodují s uznávanými záznamy; za druhé existují takové interpretace, které potřebují řadu více či méně věrohodných pomocných hypotéz, mají-li se vyhnout falsifikaci na základě záznamů; a dále existují také, které nejsou schopny spojit určitou řadu fakt, kterou jiná interpretace dokáže spojit a potud i „vysvětlit“. Dokonce i na poli historické interpretace se tedy můžeme setkat se značným pokrokem. Navíc mohou existovat rozmanité mezistupně mezi více méně universálním „hlediskem“ a oněmi specifickými či singulárními hypotézami zmíněnými výše, které hrají ve vysvětlení historických událostí spíše roli hypotetických počátečních podmínek než universálních zákonů. Lze je často dost dobře testovat, a jsou tudíž porovnatelné s vědeckými teoriemi. Ale některé z těchto specifických hypotéz se velmi podobají oněm universálním kvaziteoriím, které jsem nazval interpretacemi, a mohou být tedy s nimi zařazeny do stejné třídy jakožto „specifické interpretace“. Evidence hovořící ve prospěch takové specifické interpretace je totiž často právě kruhová jako evidence ve prospěch nějakého universálního „hlediska“. Např. naše jediná autorita nám může dát právě takovou informaci o určitých událostech, která zapadá

do její vlastní specifické interpretace. Většina specifických interpretací těchto fakt, o něž se můžeme pokusit, se potom bude pohybovat v kruhu v tom smyslu, že se bude nutně shodovat s tou interpretací, která byla použita při původním výběru fakt. Můžeme-li však dát takovému materiálu interpretaci, která se radikálně liší od interpretace držené naší autoritou (a tak je tomu určitě např. v naší interpretaci Platónova díla), potom se ráz naší interpretace může snad podobat rázu vědecké hypotézy. Zásadně je však nutno mít na paměti, jak velice pochybným argumentem ve prospěch určité interpretace je, že ji lze snadno aplikovat a že vysvětlí všechno, co známe; neboť pouze tehdy, můžeme-li hledat protipříklady, můžeme svou teorii testovat. (Tento bod téměř vždy přehlížejí obdivovatelé různých „demaskujících filosofí“, zejména psycho, socio a historioanalytici: často se nechají svést snadností, s níž lze jejich teorie všude použít.)

Řekl jsem výše, že interpretace mohou být neslučitelné; pokud je ale budeme považovat za pouhé krystalizace hledisek, pak neslučitelné nebudou. Tak např. interpretace, že v lidském světě dochází ke stálému pokroku (směrem k otevřené společnosti nebo nějakému jinému cíli), je neslučitelná s interpretací, že tu stále nastává upadání a regres. Nicméně „hledisko“ toho, kdo na lidské dějiny pohlíží jako na dějiny pokroku, není nutně neslučitelné s hlediskem někoho, kdo na dějiny pohlíží jako na dějiny úpadku; jinak řečeno, mohli bychom sepsat dějiny lidského pokroku směrem ke svobodě (obsahující např. příběh o boji proti otroctví) a jiné dějiny lidského regrese a útlaku (které by snad obsahovaly takové věci jako dopad činů bílé rasy na rasy barevné), a tyto dvojí dějiny si nemusí odporovat; spíše budou doplňovat jedny druhé, tak jako dva pohledy na tutéž krajinu pozorovanou ze dvou různých míst. Tato úvaha má velkou důležitost. Protože totiž každá generace má své vlastní obtíže a problémy, a tudíž své vlastní zájmy a vlastní hlediska, plyne z toho, že každá generace má právo pohlížet na dějiny a reinterpretovat je svým vlastním způsobem, který doplňuje interpretace generací předcházejících. Ostatně dějiny zkoumáme proto, že nás zajímají,⁹ a snad také proto, že se chceme dozvědět něco o svých vlastních problémech. Historie však nemůže sloužit žádnému z těchto účelů, pokud se pod vlivem nepoužitelné ideje objektivity zdráháme prezentovat historické problémy z našeho hlediska. A neměli bychom si myslet, že naše hledisko, pokud je na problém užito vědomě a kriticky, bude podradnější než hledisko

pisatele, který naivně věří, že neinterpretuje a že dosáhl takové úrovně objektivity, která mu dovoluje prezentovat „minulé události, jak se skutečně staly“. (Proto se domnívám, že dokonce i osobní komentáře, které lze najít v této knize, jsou oprávněné, neboť jsou ve shodě s historickou metodou.) Hlavní věc je, být si vědom svého hlediska a být kritický, to jest vyhnout se, nakolik to jen je možné, neuvědomělé, a tudíž nekritické zaujatosti při prezentaci faktů. V každém jiném ohledu musí interpretace mluvit sama za sebe a její hodnota bude spočívat v její plodnosti: v její schopnosti osvětlit historická fakta a ukázat je jako zajímavá, v její schopnosti osvětlit problémy dneška.

Abych to shrnul, nemůže existovat žádná historie „minulosti, tak jak se skutečně stala“, mohou existovat pouze historické interpretace a žádná z nich není definitivní; každá generace má právo rozvrhnout si svou vlastní. A nejenže má právo rozvrhnout vlastní interpretaci, svým způsobem má i povinnost to udělat, neboť je třeba odpovědi na vsutku naléhavou potřebu. Chceme vědět, jakým způsobem jsou naše dnešní potíže spjaty s minulostí a jakou cestou se můžeme dobrat pokroku v řešení toho, co pociťujeme a co jsme si vybrali jako své prvořadě úkoly. Tato potřeba, pokud není uspokojena racionálními a férovými prostředky, vede k historicistickým interpretacím. Pod jejím tlakem historicista nahradí racionální otázku „Co si máme vybrat za své nejnaléhavější problémy, jak vznikly a jakou cestou lze postupovat k jejich řešení?“ iracionální a zdánlivě faktickou otázkou „Jakým směrem se ubíráme? Jaká je bytostná role, kterou nám přisoudily dějiny?“

Jsem však oprávněn upírat historicistovi právo na interpretaci dějin jeho vlastním způsobem? Cožpak jsem právě neprohlásil, že takové právo má kdokoli? Na to odpovídám, že historicistické interpretace jsou zvláštního druhu. Ty interpretace, které jsou potřebné a oprávněné a z nichž jednu či druhou musíme přijmout, lze (jak bylo řečeno) přirovnat k reflektoru. Necháme jeho světlo dopadat na naše dějiny a doufáme, že jeho odraz osvětlí naši přítomnost. Historicistické interpretace oproti tomu můžeme přirovnat k reflektoru, který namíříme sami na sebe. Ztěžuje, ne-li znemožňuje vidět cokoli z našeho okolí a paralyzuje naše jednání. Přeložíme-li toto přirovnání, historicista neuznává, že jsme to my, kdo vybírá a pořádá historická fakta: on věří, že „samy dějiny“ či „dějiny lidstva“ určují svými imanentními zákony nás samé, naše problémy, naši budoucnost, a dokonce i naše

hledisko. Místo toho, aby uznal, že historická interpretace by měla uspokojit potřebu vyrůstající z praktických problémů a rozhodnutí, před nimiž stojíme, historicista věří, že v naší touze po historické interpretaci nachází výraz hluboká intuice, že rozjímáním o dějinách můžeme odhalit tajemství: esenci lidského údělu. Historicismus se vydal najít cestu, po níž je lidstvu předurčeno se ubírat: vydal se odhalit klíč k dějinám (jak to nazývá J. Macmurray) či smysl dějin.

IV

Existuje však takový klíč? *Mají dějiny smysl?*

Nerad bych se tady pouštěl do problému významu slova „smysl“; vycházím z toho, že většině lidí je dostatečně jasné, co je míněno, když se mluví o „smyslu dějin“ nebo o „smyslu či účelu života“.¹⁰ A v tomto smyslu, ve smyslu otázky po smyslu dějin, odpovídám: *dějiny nemají žádný smysl.*

Abych tento názor zdůvodnil, musím nejprve něco říci o oněch „dějinách“, které mají lidé na mysli, když se ptají po jejich smyslu. Dosud jsem sám mluvil o „dějinách“, jako by to nepotřebovalo žádné vysvětlení. To ale není nadále možné, neboť bych rád objasnil, že „*dějiny*“ v tom smyslu, v jakém o nich lidé hovoří, prostě neexistují – což je přinejmenším jeden důvod toho, proč tvrdím, že nemají žádný smysl.

Jak se většina lidí dostane k tomu, že začnou užívat výrazu „*dějiny*“? (Míním „*dějiny*“ v tom smyslu, v němž říkáme o knize, že je o dějinách Evropy – nikoli v tom smyslu, v němž říkáme, že tato kniha jsou dějiny Evropy.) Učí se o nich ve školách a na universitě. Čtou o nich knihy. Vidí, o čem je řeč v knihách nazvaných „*dějiny světa*“ či „*dějiny lidstva*“, a zvykli si pohlížet na dějiny jako na více či méně určitou řadu faktů. A z těchto fakt, jak věří, sestávají dějiny lidstva.

Viděli jsme ale už, že říše faktů je nekonečně bohatá a že musí existovat výběr. Podle svých zájmů bychom mohli psát např. o dějinách umění, jazyka, stravovacích návyků nebo tyfu (viz Zinsser, *Krysy, vši a dějiny*). Žádná z těchto knih ovšem nejsou dějiny lidstva (ani všechny dohromady). Co lidé mají na mysli, když hovoří o dějinách lidstva, jsou spíše dějiny egyptské, babylonské, perské, makedonské, římské říše atd., až do našich dnů. Jinými slovy: lidé hovoří o *dějínách lidstva*, ale to, co tím míní a co se učili ve škole, jsou *dějiny politické moci*.

Neexistují dějiny lidstva, existuje pouze nekonečné množství dějin všemožných aspektů lidského života. A jedním z nich jsou dějiny politické moci. Ty jsou povýšeny na dějiny světa. To je ale podle mě urážka každého slušného pojetí lidstva. Je to sotva lepší než považovat za dějiny lidstva dějiny defraudace, lupičství nebo travičství. Neboť *dějiny politické moci nejsou ničím jiným než dějinami mezinárodního zločinu a masového vraždění* (včetně, pravda, několika pokusů o vraždění a zločiny zastavit). Tyto dějiny jsou vyučovány ve školách a někteří z největších zločinců jsou velebeni jako hrdinové.

Ale neexistuje skutečně něco jako universální dějiny ve smyslu konkrétních dějin lidstva? Žádné existovat nemohou. Mám za to, že tak musí znít odpověď každého humanisty a zvláště každého křesťana. Konkrétní dějiny lidstva, kdyby nějaké byly, by musely být dějinami všech lidí. Musely by to být dějiny všech lidských nadějí, zápasů a utrpení. Žádný člověk totiž není důležitější než kterýkoli jiný člověk. Je zřejmé, že takové konkrétní dějiny sepsat nelze. Musíme abstrahovat, opomíjet, vybírat. Tím však docházíme k mnoha dějinám, a mezi nimi i k oněm dějinám mezinárodního zločinu a masového vraždění, které jsou inzerovány jako dějiny lidstva.

Proč však byly vybrány právě dějiny moci, a ne třeba dějiny náboženství nebo poezie? Existuje několik důvodů. Jedním je, že moc ovlivňuje nás všechny, zatímco poezie oslovuje pouze někoho. Další důvod je, že lidé mají sklon moc uctívat. Nemůže však být pochyb o tom, že uctívání moci je jeden z nejhorších druhů modlářství, pozůstatek z časů klece, časů lidského zotročení. Uctívání moci se rodí ze strachu, z emoce, kterou právem opovrhujeme. Třetím důvodem, proč se z mocenské politiky stalo jádro „dějin“, je, že ti, kdo jsou u moci, chtějí být uctíváni a mohou si své přání vynutit. Mnozí historikové psali pod dohledem císařů, generálů a diktátorů.

Vím, že tyto názory se setkají s rozhodným odporem z mnoha stran včetně některých apologetů křesťanství, neboť ačkoli v *Novém zákoně* stěží nalezneme něco, co by takové učení podporovalo, často bývá považováno za součást křesťanského dogmatu, že Bůh se zjevuje v dějinách, že dějiny mají smysl a že tímto smyslem je božský záměr. Historicismus je tak pokládán za nezbytnou součást náboženství. S tím však nesouhlasím. Tvrdím, že takový názor je čisté modlářství a pověra, a to nejen z hlediska racionalisty nebo humanisty, ale z hlediska křesťanství samého.

Co se skrývá za tímto theistickým historicismem? Společně s Hegelem pohlížejte na dějiny – politické dějiny – jako na jeviště, nebo spíše jako na jakousi dlouhou shakespearovskou hru, kde publikum jako hrdiny hry vnímá buď „velké historické osobnosti“, nebo abstraktní lidstvo. Potom se ptají „Kdo napsal tuto hru?“ A domnívají se, že dají zbožnou odpověď, když řeknou: „Bůh.“ Ale mýlí se. Jejich odpověď je čiré rouhání, protože hru sepsal (a oni to vědí) nikoli Bůh, ale profesoři historie pod dohledem generálů a diktátorů.

Nepopírám, že je stejně oprávněné interpretovat dějiny z křesťanského hlediska jako z jakéhokoli jiného; a jistě je správné zdůrazňovat, zač vděčí naše západní cíle a hodnoty jako humanismus, svoboda či rovnost vlivu křesťanství. Zároveň však jediným racionálním a jediným křesťanským postojem dokonce i k dějinám svobody je, že jsme za ně sami zodpovědní ve stejném smyslu, v jakém jsme zodpovědní za to, co uděláme se svým životem, a že nás může soudit jenom naše svědomí, nikoli světský úspěch. Teorie, že Bůh zjevuje sebe a svůj soud v dějinách, je k nerozeznání od teorie, že konečným soudcem a ospravedlněním našeho jednání je světský úspěch; vychází nastejno s učením, že soudcem budou dějiny, jinak řečeno, že budoucí moc je v právu; a to je pojetí, které jsem nazval „morální futurismus“.¹¹ Tvrdit, že Bůh se zjevuje v tom, co se obvykle nazývá „dějinami“, tedy v dějinách mezinárodního zločinu a masového vraždění, je vskutku rouhání: neboť co se skutečně v oblasti lidských životů odehrává, toho se tato krutá a současně dětinská záležitost sotva kdy dotýká. Život zapomenutého, neznámého jedince, jeho trápení a radosti, jeho utrpení a smrt, to je skutečný obsah lidské zkušenosti po všechna staletí. Pokud by historie dokázala toto vypovědět, pak bych určitě neřikal, že je rouhání vidět v ní boží stopy. Avšak taková historie neexistuje a ani existovat nemůže, a veškerá existující historie, naše historie velkých a mocných, je v nejlepším případě plytká komedie; je to *opera buffa* hraná silami skrytými za skutečností (srovnatelná s Homérovou komickou operou olympských mocí v pozadí scény lidských bojů). Jeden z našich nejhorších instinktů, modlářské uctívání moci a úspěchu, nás přivedl k víře, že je skutečná. A v této ani ne tak lidmi vytvořené, jako spíše padělané „historii“ se někteří křesťané odvažují vidět boží ruku! Odvažují se chápat a vědět, co On chce, když mu přisuzují své malé historické interpretace! „Naopak,“ říká theolog K. Barth ve svém *Kředu*, „musíme

si nejprve přiznat... že všechno, o čem si myslíme, že víme, když říkáme ‚Bůh‘, jej nedosahuje ani neobsahuje..., ale vždycky jsou to námi vymyšlené a námi vytvořené idoly, ať je to ‚duch‘, ‚příroda‘, ‚osud‘ nebo ‚idea‘...“¹² (V souladu s tímto postojem Barth charakterizuje „neoprotestantské učení o zjevování Boha v dějinách“ jako „nepřipustné“ a jako neoprávněné zasahování do „královského úřadu Krista“.) Z křesťanského hlediska to však není jen domýšlivost, co se za těmito pokusy skrývá; je to přesněji řečeno protikřesťanský postoj. Neboť pokud křesťanství vůbec něco učí, tedy to, že světský úspěch není rozhodující. Kristus „trpěl za Pontského Piláta“. Opět cituji Bartha: „Jak se Pilát Pontský dostal do Kréda? Hned lze dát jednoduchou odpověď: je to datace.“ Tak člověk, který byl úspěšný, který představoval historickou moc své doby, hraje čistě technickou úlohu indikace, kdy se tyto události staly. A co to bylo za události? Nemají nic společného s mocenskopolitickým úspěchem, s „dějinami“. Dokonce to není ani příběh neúspěšné nenásilné národní revoluce (à la Gándhí) židovského lidu proti římským dobyvatelům. Tyto události nebyly nic jiného než utrpením člověka. Barth trvá na tom, že slovo „utrpení“ se vztahuje k celému životu Kristovu, nikoli jen k jeho smrti. Říká: „Ježíš *trpí*. Proto nevíťezí. Netriumfuje. Nemá žádný úspěch... Nedosáhl ničeho než... svého ukřižování. Totéž by se dalo říci o jeho vztahu k jeho národu a k jeho žákům.“ Záměrně cituji Bartha, abych ukázal, že nejen z mého „rationalistického“ či „humanistického“ hlediska se uctívání historického úspěchu ukazuje jako neslučitelné s duchem křesťanství. Na čem křesťanství záleží, nejsou historické činy mocných římských dobyvatelů, ale to (s užitím Kierkegaardova obratu),¹⁴ „co dalo světu několik rybářů“. A přesto se všechny theistické interpretace dějin pokoušejí v dějinách, tak jak jsou zaznamenávány, to jest v dějinách moci a v historickém úspěchu, vidět manifestaci boží vůle.

Na tento útok proti „učení o zjevování Boha v dějinách“ se mi pravděpodobně dostane odpovědi, že to je úspěch, úspěch po jeho smrti, jímž se Kristův neúspěšný pozemský život nakonec zjevil lidstvu jako největší duchovní vítězství; že to byl tento úspěch, toto ovoce jeho učení, co toto učení prokázalo a ospravedlnilo a díky čemu se naplnilo proroctví „poslední budou prvními a první posledními“. Jinými slovy, že to byl historický úspěch křesťanské církve, skrze nějž se zjevuje boží vůle. To je však ten nejnebezpečnější způsob obrany.

Jeho implikace, že světský úspěch církve je argumentem ve prospěch křesťanství, jasně vyjevuje nedostatek víry. Raným křesťanům se nedostávalo žádného takového světského povzbuzení. (Ti věřili, že moc musí být souzena svědomím,¹⁵ nikoli naopak.) Kdo tvrdí, že dějiny úspěchu křesťanského učení vyjevují boží vůli, měli by se tázat sami sebe, zda tento úspěch byl opravdu úspěchem ducha křesťanství a zda tento duch netriumfoval spíše v době, kdy církev byla pronásledována, než v době, kdy triumfovala. Která církev ztělesňuje toho ducha ryzeji: církev mučedníků nebo vítězná církev inkvizice?

Zdá se, že existují mnozí ti, kteří by mnoho z právě řečeného připustili a kteří trvají na tom, že poselství křesťanství se obrací k pokorným, ale přitom stále věří, že toto poselství je poselstvím historicismu. Vynikajícím představitelem tohoto názoru je J. Macmurray, který v knize *Klíč k dějinám* nachází podstatu křesťanského učení v historickém proroctví a který v jeho zakladateli spatřuje objevitele dialektického zákona „lidské přirozenosti“. Macmurray tvrdí,¹⁶ že podle tohoto zákona musí politikové dějiny nutně vést k „socialistickému světovému společenství. Základní zákon lidské přirozenosti nelze porušit... Budou to ti pokorní, kdo zdědí zemi“. Avšak tento historicismus, který nahrazuje naději jistotou, musí vést k morálnímu futurismu. „Zákon *nelze* porušit.“ Můžeme si tedy být z psychologických důvodů jisti, že ať uděláme cokoli, povede to ke stejnému výsledku, že dokonce i fašismus musí nakonec vést k takovému společenství; konečný výsledek tedy nezávisí na našich morálních rozhodnutích, a není třeba dělat si starosti s naší odpovědností. Když je nám řečeno, že si můžeme být z vědeckých důvodů *jisti*, že „poslední budou prvními a první posledními“, co je to jiného než náhrada svědomí historickým proroctvím? Není tato teorie nebezpečně blízká (zajisté proti autorovým úmyslům) výzvě „buď rozumný a zapiš do svého srdce, co ti říká zakladatel křesťanství, neboť on byl velkým psychologem lidské přirozenosti a velkým prorokem historie. Nastup včas do vlaku pokorných, neboť podle neúprosných vědeckých zákonů lidské přirozenosti je to nejjistější cesta, jak se dostat na vrchol!“ Takový klíč k dějinám implikuje uctívání úspěchu; implikuje to, že pokorní budou ospravedlněni, neboť budou na vítězných straně. Je to překlad marxismu a zejména toho, co jsem popsal jako Marxovu historicistickou morální teorii, do jazyka psychologie lidské přirozenosti a náboženského proroctví. Je to interpretace, která koneckonců spatřuje

velikost křesťanství v tom, že jeho zakladatel byl předchůdcem Hegela – jakkoli mu nadřazeným.

Když trvám na tom, že úspěch by neměl být uctíván, že by neměl být naším soudcem a že bychom se jím neměli nechat oslepit, a zvláště když se pokouším tento postoj postavit proti tomu, o čem věřím, že je to pravé učení křesťanství, hrozí tu jisté nedorozumění. Mým záměrem není podporovat postoj „jinosvětskosti“, který jsem kritizoval v minulé kapitole.¹⁷ Nevím, zda je křesťanství jinosvětské, ale nepochybně učí, že jediný způsob, jak prokázat svou víru, je poskytovat praktickou (a pozemskou) pomoc těm, kdo ji potřebují. A určitě je možné postoj krajní zdrženlivosti, a dokonce opovržení vůči světskému úspěchu ve smyslu moci, slávy a bohatství kombinovat se snažením ze všech sil na tomto světě a s podporou cílů, pro něž se rozhodneme s jasným úmyslem dosáhnout úspěchu – nikoli kvůli úspěchu nebo kvůli oprávnění dějinami, ale kvůli těm cílům samotným.

Silnou podporu pro některé z těchto názorů, zejména názoru o neslučitelnosti historicismu a křesťanství, lze najít v Kierkegaardově kritice Hegela. Přestože se Kierkegaard nikdy docela neosvobodil od hegelovské tradice, v níž byl vychován,¹⁸ stěží by se našel někdo druhý, kdo by jasněji rozpoznal, co znamená Hegelův historicismus. „Existovali před Hegelem filosofové,“ napsal Kierkegaard,¹⁹ „kteří se pokoušeli vysvětlit... dějiny. A Prozřetelnost se mohla jen usmívat, když pozorovala tyto pokusy. Ale Prozřetelnost se nesměla nahlas, neboť těm snahám byla vlastní lidská a počestná upřímnost. Ale Hegel...! Zde bych potřeboval Homérův jazyk. Jak bohové řvali smíchy! Takový hrozný profesůrek, který jednoduše prohlédal nutnost čehokoli a všeho, co je, a který teď celou tu záležitost vyhrává na svém flašinetu: poslouchajte, vy bohové Olympu!“ A Kierkegaard pokračuje a odkazuje se na útok²⁰ atheisty Schopenhauera na křesťanského apologeta Hegela: „Čtení Schopenhauera mi skýtá více potěšení, než mohu vyjádřit. To, co říká, je naprostá pravda; a pak – tak to Němcům patří – je tak hrubý, jak to dovede jen Němec.“ Jenže Kierkegaardovy vlastní výrazy jsou téměř stejně tak neotesané jako Schopenhauerovy; neboť Kierkegaard pokračuje dále a říká, že hegelovství, které nazývá „skvělým duchem prohnlosti“, je „ta nejodpornější ze všech forem slabomyslnosti“; hovoří o jeho „plesnivě pompéznosti“, jeho „intelektuální chlípnosti“ a jeho „neslavně skvostné zkaženosti“.

A naše intelektuální i etické vzdělání vsutku je zkažené. Je zvrácené následkem obdivování brilance, způsobu, jakým se o věcech mluví, které zaujímá místo kritického hodnocení věcí, o nichž se mluví (a věcí, které se dělají). Je zvrácené romantickou ideou skvělosti jeviště dějin, na němž jsme my herci. Jsme vychováni k tomu, abychom hráli pro potlesk.

Celý problém vzdělávání člověka ke zdravému zhodnocení jeho vlastního významu ve vztahu k významu ostatních jednotlivců je skrz naskrz zmatený touto etikou slávy a osudu, morálkou, která uchovává vzdělávací systém založený na klasické filologii s jejím romantickým pohledem na dějiny moci a její romantickou kmenovou morálkou, sahající až k Hérakleitovi; systém, jehož posledním základem je uctívání moci. Místo střízlivé kombinace individualismu a altruismu (užívám znovu těchto označení)²¹ – to jest místo postoje: „to, na čem skutečně záleží, jsou lidská individua, ale to neznamena, že jsem to já, na kom záleží nejvíc“ – se za samozřejmou považuje romantická kombinace egoismu a kolektivismu. Jinými slovy, romanticky je zveličována důležitost jáství, jeho emocionálního života, jeho „sebevyjádření“; a zároveň s tím napětí mezi „osobností“ a skupinou, kolektivem. Kolektiv zaujímá místo ostatních jednotlivců, ostatních lidí, ale nepřipouští rozumné osobní vztahy. Implicitním heslem tohoto postoje je „ovládej, nebo se podrob“: buď buďto Velkým mužem, hrdinou bojujícím s osudem a ověčeným slávou („větší smrt přinese větší slávu“, říká Hérakleitos), nebo buď součástí „masy“, podrob se vedení a obětuj se vyššímu zájmu svého kolektivu. Tento přehnaný důraz na důležitost napětí mezi jástvím a kolektivem obsahuje jistý neurotický, hysterický rys, a nepochybuji o tom, že tato histerie, tato reakce na civilizační zátěž je tajemstvím silného emocionálního apelu etiky uctívání hrdinů, etiky ovládnutí a podřízenosti.²²

Na dně toho všeho se nachází skutečný problém. Zatímco je dost zřejmé (jak jsme viděli v kap. 9 a 24), že politik by se měl omezit na boj proti zlořádům místo boje za „pozitivní“ či „vyšší“ hodnoty, jako je štěstí atd., učitel je v zásadě odlišné pozici. Přestože by žákům neměl *vnučovat* svou škálu „vyšších“ hodnot, zajisté by se měl pokusit *podnítit* jejich zájem o tyto hodnoty. Měl by se starat o duše svých žáků. (Když Sókratés nabádal své přátele, aby se starali o své duše, *on* se tím o ně staral.) Ve vzdělání je tak zajisté přítomen určitý romantický nebo estetický prvek, který by neměl vstoupit do

politiky. Avšak jakkoli je to pravda v principu, stěží to platí o našem vzdělávacím systému. Byl by k tomu totiž třeba přátelský vztah mezi učitelem a žákem, vztah, který může každá strana svobodně zrušit, jak bylo zdůrazněno v kapitole 24. (Sókratés si vybíral své společníky, a také oni jeho.) Samotný počet žáků v našich školách to vše znemožňuje. Následkem toho pokusy vnutit vyšší hodnoty jsou nejen neúspěšné, ale je třeba trvat na tom, že působí škodu – tedy něco mnohem konkrétnějšího a veřejnějšího než ideály, o něž jim šlo. A pravdlo, že těm, kdo nám důvěřují, nesmíme v první řadě škodit, by mělo být uznáno za zásadní ve vzdělání stejně jako v lékařství. „Neškod“ (a tedy „dej mladým, co potřebují nejnaléhavěji, aby se na nás stali nezávislími a byli schopni volit sami“) by bylo velice hodnotným cílem našeho vzdělávacího systému, cílem, jehož realizace je poněkud vzdálená, přestože zní skromně. Namísto toho jsou v módě „vyšší“ cíle, cíle typicky romantické a ve skutečnosti nesmyslné, jako je „plný rozvoj osobnosti“.

Pod vlivem těchto romantických idejí je individualismus stále ještě ztotožňován s egoismem, jako tomu bylo za Platóna, a altruismus s kolektivismem (tj. nahrazením individuálního egoismu egoismem skupinovým). To však brání dokonce i jen jasné formulaci hlavního problému: problému, jak se naučit zdravě hodnotit vlastní důležitost ve vztahu k ostatním jedincům. Protože bývá pocíťováno, a to správně, že se máme zaměřit na něco, co nás přesahuje, na něco, čemu se můžeme oddat a čemu můžeme přinášet oběti, činí se z toho závěr, že to musí být kolektiv a jeho „historické poslání“. Tak jsme vybízeli k přinášení obětí a zároveň jsme ujišťováni, že když tak učiníme, uděláme výborný obchod. Za přinesené oběti, říkájí nám, obdržíme úctu a slávu. Staneme se „protagonisty“, hrdiny na jevišti dějin; za malé riziko získáme velkou odměnu. To je pochybná morálka období, v němž záleželo jen na malé menšině a nikdo se nestaral o obyčejné lidi. Je to morálka těch, kdo jakožto političtí či intelektuální aristokrati mají šanci dostat se do učebnic dějepisu. Nemůže to být morálka těch, kdo upřednostňují spravedlnost a rovnostářství, neboť historická sláva nemůže být spravedlivá a může ji získat jen málokdo. Nesčetné množství lidí, kteří jsou stejně hodnotní nebo i hodnotnější, bude vždy zapomenuto.

Můžeme snad připustit, že hérakleitovská etika – učení, že vysokou odměnu můžeme získat pouze od potomstva – je snad poněkud

nadřazena etické teorii, která nás učí vyhlížet odměnu nyní. To ale není, co potřebujeme. Potřebujeme etiku, která jde proti úspěchu a odměně. A takovou etiku není třeba vynalézat. Není nová. Učilo ji už křesťanství, přinejmenším ve svých počátcích. Učí ji i průmyslová a vědecká kooperace dneška. Romantická historicistická morálka slávy, zdá se, naštěstí upadá. Svědčí o tom Neznámý voják. Začínáme si uvědomovat, že oběť může znamenat stejně mnoho, nebo dokonce více, když je učiněna anonymně. Naše etické vzdělání musí jít s sebou. Musí nás učit dělat svou práci, přinášet oběti kvůli práci, a nikoli kvůli chvále nebo kvůli uniknutí pohaně. (To, že všichni potřebujeme nějaké povzbuzení, nadějí, chválu, nebo dokonce i hanu, je úplně jiná věc.) Musíme své ospravedlnění najít v práci, v tom, co sami děláme, a nikoli ve fiktivním „smyslu dějin“.

Tvrdím, že dějiny nemají žádný smysl. To však neznamená, že vše, co můžeme dělat, je zděšeně pozorovat dějiny politické moci nebo je považovat za krutý zert. Můžeme je totiž interpretovat se zřetelem k těm problémům mocenské politiky, o jejichž řešení se rozhodneme usilovat dnes. Můžeme interpretovat dějiny mocenské politiky z hlediska našeho boje za otevřenou společnost, za vládu rozumu, za spravedlnost, svobodu, rovnost a kontrolu mezinárodního zločinu. Třebaže dějiny nemají cíle, můžeme jim ty cíle vtisknout: *přestože dějiny nemají žádný smysl, můžeme jim smysl dát.*

Je to problém přirozenosti a konvence, s nímž se tu opět setkáváme.²³ Ani přirozenost, ani dějiny nám neřeknou, co máme dělat. Fakta, ať přírodní nebo historická, za nás nemohou rozhodovat, nemohou určovat cíle, které si zvolíme. Jsme to my, kdo vnáší účel a smysl do přírody a dějin. Lidé si nejsou rovni – ale my se můžeme rozhodnout bojovat za rovná práva. Lidské instituce, jako třeba stát, nejsou racionální – ale my se můžeme rozhodnout k boji za to, aby byly racionálnější. My sami a náš běžný jazyk jsme celkem vzato spíše emocionální než racionální – ale můžeme se pokusit být o trochu racionálnější a můžeme se cvičit v tom, abychom používali jazyk jako nástroj nikoli sebevyjádření (jak by řekli naši romantičtí vychovatelé), ale racionální komunikace.²⁴ Samy dějiny – mám pochopitelně na mysli dějiny mocenské politiky, nikoli neexistující příběh vývoje lidstva – nemají žádný cíl ani smysl, ale můžeme se rozhodnout, že jim to obojí propůjčíme. Můžeme z dějin udělat boj za otevřenou společnost a proti jejím nepřátelům (kteří, octnou-li se v úzkých, se

vždy ohánějí svým humanistickým cítěním, v souladu s Paretovou radou) a můžeme dějiny v souladu s tím interpretovat. Konec konců můžeme totéž říci o „smyslu života“. Je na nás rozhodnout, co bude našim životním úkolem, co bude určovat naše cíle.²⁵

Jsem přesvědčen, že tento dualismus faktů a rozhodnutí²⁶ je zásadní. Fakta jako taková nemají žádný smysl; získat je mohou jen prostřednictvím našich rozhodnutí. Historicismus je pouze jeden z mnoha pokusů, jak tento dualismus překonat; zrodil se ze strachu, neboť ucouvne před uvědoměním si toho, že my sami neseme konečnou odpovědnost dokonce i za měřítko, která si zvolíme. Ale takový pokus podle mě představuje právě to, co obvykle označujeme za pověru. Vychází totiž z toho, že můžeme sklízet tam, kde jsme nezaseli; snaží se nás přesvědčit, že nám stačí jenom srovnat krok s dějinami a všechno půjde a musí jít dobře a že není třeba žádného zásadního rozhodnutí z naší strany; pokouší se přesunout naši zodpovědnost na dějiny, a tím na hru démonických sil, které nás přesahují; pokouší se založit naše jednání na skrytých záměrech těchto sil, jež se nám mohou zjevit pouze v mystických vnuknutích a intuicích, a klade tak naše jednání a nás samé na morální úroveň člověka, který si pod vlivem horoskopů a snů vybírá šťastné číslo v loterii.²⁷ Podobně jako hazardní hra se i historicismus zrodil z nedůvěry v racionalitu a ze zoufalství ze zodpovědnosti za naše jednání. Je to nicotná naděje a nicotná víra, pokus na místo naděje a víry, která se rodí z morálního nadšení a z opovržení úspěchem, dosadit jistotu, která se rodí z pseudovědy: pseudovědy hvězd, „lidské přirozenosti“ nebo dějinného údělu.

Tvrdím, že historicismus je nejen racionálně neudržitelný, ale také že odporuje každému náboženství, které učí, že svědomí je důležité. Takové náboženství se totiž musí shodovat s racionalistickým postojem k dějinám ve svém důrazu na naši svrchovanou odpovědnost za naše jednání a jeho dopady na běh dějin. Je pravda, že potřebujeme naději; jednat a žít bez naděje je nad naše síly. Ale *nepotřebujeme* víc a nesmíme dostat víc. Nepotřebujeme jistotu. Obzvláště náboženství by nemělo být náhražkou za sny a přání; nemělo by se podobat šťastnému losu z loterie nebo pojistce z pojišťovny. Historicistický rys v náboženství je rys modlářství a pověry.

Důraz na dualismus faktů a rozhodnutí určuje také náš postoj k takovým myšlenkám jako „pokrok“. Myslíme-li si, že dějiny kráčí vpřed nebo že my nutně kráčíme vpřed, pak děláme tutéž chybu jako

ti, kdo věří, že dějiny mají smysl, který je možné v nich odhalit, takže není třeba jim ho dávat. Neboť pokrok, kráčení vpřed znamená pohyb směrem k nějakému cíli, k cíli, který existuje pro nás jakožto lidské bytosti. „Dějiny“ toho nejsou schopny; dokážeme to pouze my, lidská individua: dokážeme to obhajobou a posilováním těch demokratických institucí, na nichž jsou svoboda a s ní i pokrok závislé. A dokážeme to tím lépe, čím plněji si uvědomíme, že pokrok záleží na nás: na naší všímavosti, na našem úsilí, na jasnosti představ našich cílů a na realismu²⁸ jejich volby.

Místo toho, abychom se vydávali za proroky, musíme se stát tvůrci svého osudu. Musíme se naučit dělat věci tak dobře, jak to dokážeme, a rozhlížet se po vlastních chybách. A když jsme se vzdali představy, že mocenské dějiny budou naším soudcem, když jsme si přestali dělat starost s tím, zda nám dějiny dají za pravdu nebo ne, pak se nám snad může jednoho dne podařit dostat moc pod kontrolu. Tak dokonce můžeme naopak my ospravedlnit dějiny. Nějakého ospravedlnění je totiž dějinám naléhavě zapotřebí.