

MARXOVA ETIKA

Kapitola 22

MORÁLNÍ TEORIE
HISTORICISMU

Úkolem *Kapitálu* bylo odhalit nevyhnutelné zákony vývoje společnosti. Nešlo o odhalení ekonomických zákonů, které by byly užitečné pro sociálního technologa. Nebyla to ani analýza ekonomických podmínek, které by dovolily realizovat takové socialistické cíle jako jsou spravedlivé ceny, rovná distribuce bohatství, jistota, racionální plánování výroby a především svoboda. Nebyl to ani pokus analyzovat a objasnit tyto cíle.

Přestože se však Marx stavěl rozhodně proti utopické technologii a právě tak proti každému pokusu o morální ospravedlnění socialistických cílů, jeho spisy implicitně obsahují etickou teorii. Vyjádřil ji zejména v morálním hodnocení společenských institucí. Ostatně Marxovo zavržení kapitalismu je v podstatě morální. *Systém je zavržen* kvůli kruté nespravedlnosti, která je mu vlastní a která se pojí s plnou „formální“ spravedlností a formálním právnictvím. Systém je zavržen, neboť nutí vykořisťovatele zotročovat vykořisťovaného a okrádá je oba o jejich svobodu. Marx nepotíral bohatství, ani nevelebil chudobu. Marx nenáviděl kapitalismus ne proto, že hromadí bohatství, ale pro jeho oligarchický charakter; nenáviděl ho, protože mít v tomto systému bohatství znamená mít politickou moc ve smyslu moci nad ostatními lidmi. Z pracovní síly se stává zboží; to znamená, že lidé musí pročkávat sami sebe na trhu. Marx nenáviděl systém, neboť připomínal otroctví.

Tím, že kladl takový důraz na morální aspekt společenských institucí, zdůraznil naši odpovědnost za vzdálenější sociální dopady našeho jednání; např. takového jednání, které pomáhá prodloužit život sociálně nespravedlivých institucí.

Přestože však *Kapitál* ve skutečnosti pojednává především o sociální etice, nejsou v něm tyto etické ideje samotné nikdy vyloženy. Jsou vyjádřeny pouze implicitně, nijak to však nesnižuje jejich váhu, neboť jsou velmi očividné. Domnívám se, že se Marx vyhnul explicitní morální teorii, neboť nenáviděl kázání. Silně nedůvěřoval moralistům, kteří obvykle kážou vodu a pijí víno, a zdráhal se formulovat své etické přesvědčení výslovně. Principy humanity a slušnosti byly pro Marxe záležitostmi, o nichž není třeba diskutovat, a jsou přijímány bez pochyb. (V tomto směru také byl optimistou.) Napadal moralisty, pro-

tože je považoval za podlézavé apologety společenského řádu, který pocítoval jako nemorální. Napadal velebitelé liberalismu pro jejich sebeuspokojení, pro to, že ztotožňovali svobodu se svobodou formální působící potom ve společenském systému, který svobodu ničí. Tak vyjádřil implicitně svou lásku ke svobodě a navzdory svému filosofickému zaujetí pro holismus nebyl zajisté kolektivistou, neboť doufal, že stát „odumře“. Domnívám se, že Marxova víra byla v podstatě vírou v otevřenou společnost.

Marxův postoj ke křesťanství s tímto přesvědčením úzce souvisí, tak jako souvisí se skutečností, že pokrytecká obrana kapitalistického vykořisťování byla pro oficiální křesťanství té doby typická. (Marxův postoj se nelišil od postoje jeho současníka Kierkegaarda, velkého reformátora křesťanské etiky, který odhalil¹ oficiální křesťanskou morálku tehdejší doby jako antikřesťanskou a antihumánní přetvářku.) Typickým představitelem takového křesťanství byl kněz z vysokých církevních kruhů J. Townsend, autor *Pojednání o chudinských zákonech od lidumila*, nesmírně krutý obhájce vykořisťování, kterého Marx odhalil. „Hlad,“ zahajuje Townsend svou eulogii,² „je nejen mírný, tichý, ustavičný nátlak, nýbrž jako nejpřirozenější pohnutka k píli a práci vyvolává i největší úsilí.“ V Townsendově „křesťanském“ světovém řádu všechno závisí (jak pozoruje Marx) na permanentním hladovění dělnické třídy; Townsend věří, že to je skutečně boží záměr růstu obyvatel, neboť dále říká: „Jak se zdá, je přírodní zákon, že chudáci jsou do jisté míry lehkomyšní, proto se vždy najde někdo, kdo je ochoten dělat nejhrubší, nejspínavější a nejnižší služby ve společnosti. Zásoba lidského štěstí se tím značně zvětšuje, zatímco jemnější lidé se mohou se nerušeně věnovat povoláním vhodným jejich vlohám.“ A tento „jemný páter“, jak jej Marx na základě této poznámky nazval, dodává, že chudinský zákon tím, že pomáhá hladovějícím „má tendenci porušovat harmonii a krásu, souměrnost a řád tohoto systému, který vytvořili na světě Bůh a příroda“.

Jestliže dnes takové „křesťanství“ zmizelo z povrchu té lepší části naší země, není to ani v nejmenším díky morální reformaci prováděné Marxem. Netvrdím, že církev v Anglii reformovala svůj postoj k chudým dlouho před tím, než získal Marx v Anglii nějaký vliv; Marx ale ovlivnil tento vývoj zvláště na kontinentu a nástup socialismu posílil takový vývoj rovněž v Anglii. Marxův vliv na křesťanství lze přirovnat k Lutherovu vlivu na římskokatolickou církev. Oba byli výzvou, oba vyvolali v táboře svých nepřátel protireformaci, revizi a nové hodnocení etických měřítek. Křesťanství nedluží Marxově vlivu málo, jestliže je dnes na jiné cestě, než jakou sledovalo před třiceti lety. Je to dokonce z části Marxův vliv, že církev naslouchá Kierkegaardovu hlasu, který ve své *Knize soudců* popisuje svou vlastní aktivitu takto:³ „Ten, jehož

úkolem je tvořit opravné myšlenky, musí jen přesně a do hloubky prozkoumat hnijící části existujícího řádu – a potom co nejstraničtěji, zdůvodnit opak.“ („Neboť je tomu tak,“ dodává, „že zdánlivě chytrý člověk snadno vznese námitku stranickosti proti opravné myšlence a přiměje veřejnost, aby věřila, že je to celá pravda.“) V tomto smyslu lze říci, že raný marxismus se svou nesmlouvavou etikou, se svým důrazem na skutky oproti pouhým slovům byl možná nejdůležitější opravnou ideou naší doby.⁴ To vysvětluje jeho obrovský morální vliv.

Požadavek, že by se lidé měli osvědčovat svými skutky, je zvláště patrný v některých z Marxových raných spisů. Tento postoj, který bychom mohli nazvat *aktivismem*, je nejzřetelněji formulován v poslední tezi jeho práce *Teze o Feuerbachovi*:⁵ „Filosofové svět jen různě vykládali, jde však o to jej změnit.“ Existují však mnohé další pasáže, v nichž se projevuje stejná „aktivistická“ tendence; zejména tam, kde Marx mluví o socialismu jako o „říši svobody“, říši, v níž člověk bude „pánem svého sociálního prostředí“. Marx si socialismus představoval jako období, v němž jsme do značné míry osvobozeni od iracionálních sil, které nyní determinují náš život, a kdy lidský rozum může aktivně řídit lidské záležitosti. Soudě podle toho všeho a podle Marxova obecného morálního a emocionálního postoje, nemožno pochybovat o tom, že kdyby byl postaven před alternativu: „*máme být tvůrci svého osudu, nebo se spokojíme s tím, že budeme jeho proroky*“, zvolil by si roli tvůrce, a ne pouhého proroka.

Ale jak již víme, proti těmto silným „aktivistickým“ sklonům stojí Marxův historicismus. Prorokem se stal hlavně pod vlivem historicismu. Rozhodl, že se alespoň v kapitalismu musíme podřídit „nevyhnutelným zákonům“, a jediné, co můžeme udělat, je „zkrátit a zmírnit porodní bolesti přirozených fází jeho vývoje“.⁶ Mezi Marxovým aktivismem a jeho historicismem zeje hluboká propast a tuto propast ještě prohlubuje učení, že se musíme podřídit čistě iracionálním dějinným silám. Neboť protože je každý pokus použít rozumu pro plánování budoucnosti utopický, *nehraje rozum žádnou roli v nastolení rozumnějšího světa*. Domnívám se, že tento názor obhájit nelze, a že musí vést k mysticismu. Musím však připustit, že je možné teoreticky tuto propast přemostit, přestože nepovažují takový most za spolehlivý. Tento most, z něhož najdeme ve spisech Marxových a Engelsových jen hrubé plány, nazývám jejich *historicistickou morální teorií*.⁷

Marx s Engelsem nebyli ochotni připustit, že jejich vlastní etické ideje mají v každém ohledu konečnou platnost a nevyžadují další ospravedlnění, přednostně na své humanistické cíle pohlíželi ve světle teorie, která je vysvětlovala jako produkt nebo odraz sociálních podmínek. Tuto teorii lze popsát následovně. Domnívá-li se reformátor spo-

lečnosti nebo revolucionář, že je veden svou nenávistí k „nespravedlnosti“ a láskou ke „spravedlnosti“, potom je do značné míry obětí iluze (jako kdokoli jiný, např. apogeti starého řádu). Nebo přesněji řečeno, jeho morální ideje „spravedlnosti“ a „nespravedlnosti“ jsou vedlejším produktem společenského a historického vývoje. Tento vedlejší produkt je však důležitý, neboť je součástí mechanismu, který pohání vývoj kupředu. Pro ilustraci tohoto bodu existují vždy nejméně dvě ideje „spravedlnosti“ (nebo „svobody“ nebo „rovnosti“) a obě ideje se od sebe opravdu značně liší. První je idea „spravedlnosti“, tak jak jí rozumí vládnoucí třída, druhá je stejná idea, tak jak jí rozumí třída utlačovaných. Tyto ideje jsou pochopitelně produktem třídní situace, ale současně hrají důležitou roli v třídním boji – oběma stranám poskytují ono dobré svědomí, které potřebují pro vedení svého boje.

Tuto teorii morálky můžeme charakterizovat jako historicistickou, neboť tvrdí, že veškeré morální kategorie jsou závislé na historické situaci; obvykle se označuje za *historický relativismus* v oblasti etiky. Z tohoto hlediska není otázka: „Je správné jednat tímto způsobem?“ úplná. Úplná otázka by zněla takto: Je správné ve smyslu feudální morálky 15. století jednat tímto způsobem? Nebo snad: Je správné ve smyslu proletářské morálky 19. století jednat tímto způsobem? Takový historický relativismus formuloval Engels následovně:⁸ „Jaká morálka se nám dnes káže? Za prvé křesťansko-feudální, zděděná z dřívějších dob, kdy panovala víra; tato morálka se opět v podstatě dělí na katolickou a protestantskou, přičemž nechybějí další pododdíly počínaje jezuitsko-katolickou a ortodoxně protestantskou až po laxně osvícenskou. Vedle ní je tu moderní buržoazní morálka a vedle té zas proletářská morálka budoucnosti...“

Ale tento takzvaný „historický relativismus“ v žádném případě nevyčerpává historicistický charakter marxistické teorie morálky. Představme si, že bychom se mohli zastánců této teorie, např. samotného Marxe, zeptat: Proč jednáte tak, jak jednáte? Proč byste považoval za ohavné a odporné např. přijmout úplatek od buržoazie, abyste zastavil svou revoluční aktivitu? Domnívám se, že by Marx nerad na podobné otázky odpovídal; pravděpodobně by se pokusil odpovědi vyhnout snad tvrzením, že jednal právě tak, jak se mu líbilo nebo jak se cítil povinen jednat. To vše se ale netýká našeho problému. Jisté je, že při svých praktických životních rozhodnutích dodržoval Marx velmi přísný morální kodex; je rovněž jisté, že od svých spolupracovníků vyžadoval vysoký morální standard. Ať zvolíme jakoukoli terminologii pro tyto záležitosti, potýkáme se s problémem, jak by pravděpodobně odpověděl na otázku: Proč jednáte tímto způsobem? Proč se snažíte např. pomáhat utlačovaným? (Sám Marx do této třídy nepatřil; ani původem, ani výchovou, ani způsobem života.)

Položíme-li otázku takto, Marx by, tuším, formuloval své morální přesvědčení v následujících výrazech, které tvoří jádro toho, co nazýváme jeho historicistickou morální teorií: Jakožto sociální vědec vím (mohl by říci), že naše morální ideje jsou zbrání v třídním boji. Jakožto vědec o nich mohu uvažovat, aniž bych je akceptoval. Avšak jakožto vědec také zjišťuji, že se nemohu v tomto boji vyhnout stranictví; jakýkoli postoj, dokonce i nestrannost, znamená zaujetí toho či onoho postoje. Můj problém tedy dostává tuto formu: Na kterou stranu se dám? Jestliže zvolím určitou stranu, pak jsem pochopitelně také rozhodl o své morálce. Budu muset přijmout morální systém nutně vázaný na zájmy třídy, kterou jsem se rozhodl podporovat. Než však udělám takové zásadní rozhodnutí, nepřijímám vůbec žádný morální systém, jestliže jsem schopen se osvobodit od morální tradice své třídy. To je ovšem nezbytný předpoklad jakéhokoli vědomého a racionálního rozhodnutí ohledně soupeřících morálních systémů. Protože je mé rozhodnutí „morální“ pouze ve vztahu k některému již dříve přijatému morálnímu kodexu, mé základní rozhodnutí nemůže být v žádném případě rozhodnutím „morálním“. Může však být rozhodnutím *vědeckým*. Jakožto sociální vědec mohu totiž vidět, co se stane. Mohu vidět, že buržoazie a s ní i její systém morálky nutně zanikne a proletariát a s ním jeho nový systém morálky nutně zvítězí. Vidím, že tento vývoj je nevyhnutelný. Bylo by bláznovstvím pokoušet se mu odporovat, a právě tak by bylo bláznovstvím pokoušet se odporovat zákonu gravitace. Proto je mé základní rozhodnutí ve prospěch proletariátu a jeho morálky. Toto rozhodnutí je založeno jen na vědecké předvídatelnosti, na vědeckém historickém proroctví. Přestože samo není morálním rozhodnutím, protože není založeno na nějakém systému morálky, vede k přijetí určitého systému morálky. Abych to shrnul, mé základní rozhodnutí není (jak jste očekával) sentimentálním rozhodnutím pomáhat utlačovaným, ale vědeckým a racionálním rozhodnutím marně neodporovat vývojovým zákonům společnosti. Teprve když se takto rozhodnu, jsem připraven přijmout a plně využívat ty mravní city, které jsou nutnými zbraněmi v boji za to, co nutně nastane v každém případě. Tímto způsobem přijímám skutečnost nadcházejícího období za měřítko své morality. A tímto způsobem řeším zdánlivý paradox, že přijde rozumnější svět, aniž by byl rozumem plánován; neboť podle nyní přijatého mého morálního měřítka musí být budoucí svět lepší, a proto rozumnější. Tak rovněž přemostím propast mezi svým aktivismem a historicismem. Je totiž zřejmé, že dokonce i když jsem odhalil přirozený zákon určující pohyb společnosti, nemohu přirozené fáze jejího vývoje vymazat ze světa škrtnutím pera. Mohu však udělat toto. Mohu aktivně napomáhat při zkrácení a zmírnění jejich porodních bolestí.

Domnívám se, že tak by zněla Marxova odpověď a právě tato odpověď pro mě představuje nejdůležitější formulaci toho, co jsem nazval „historicistická morální teorie“. Právě tuto teorii Engels naznačuje, když píše:⁹ „... Nejvíc prvků, u nichž lze očekávat trvalou platnost, bude mít jistě ta morálka, která představuje v přítomnosti převrat přítomnosti, budoucnost, tedy proletářská morálka; je to morálka, která představuje budoucnost; je to proletářská morálka... Podle této koncepce není poslední příčinou všech společenských změn a politických revolucí hlubší pochopení spravedlnosti; není třeba ji hledat ve filosofii, ale v ekonomice příslušné epochy. Rostoucí uvědomění si toho, že stávající společenské instituce jsou iracionální a nespravedlivé, je toho jen symptomem...“ Je to teorie, o níž moderní marxista říká: „Tím, že založili socialistický cíl na racionálním ekonomickém zákonu vývoje společnosti *namísto toho, aby jej ospravedlnili na základech morálky*, Marx a Engels prohlásili socialismus za historickou nutnost.“¹⁰ Je to velice rozšířená teorie, ale zřídka byla zřetelně a explicitně formulována. Její kritika je tedy důležitější, než by se na první pohled zdálo.

Zprv je zřejmé, že teorie je do značné míry závislá na možnosti správného historického proroctví. Když to je zpochybněno – a je třeba je zpochybnit – pak ztrácí teorie většinu své přesvědčivosti. Pro účely analýzy však budu nejprve předpokládat, že historické předvedění je stanovený fakt; vyhradím si pouze to, že historické předvedění je omezené; vyhradím si, že máme předem vědění, řekněme o příštích 500 letech, což je výhrada, která by neměla omezit ani ta nejmělejší tvrzení marxistického historicismu.

Nyní nejprve prozkoumáme tvrzení historicistické morální teorie, že základní rozhodnutí ve prospěch nebo neprospěch jednoho z daných morálních systémů samo není rozhodnutím morálním; že není založeno na nějakých morálních úvahách nebo citech, ale na vědecké historické předpovědi. Domnívám se, že takové tvrzení je neudržitelné. Pro objasnění postačí vyjádřit explicitně imperativ nebo princip postoje chování, který z tohoto základního rozhodnutí plyne. Jde o tento princip: Přijměte morální systém budoucnosti! Nebo: Přijměte morální systém těch, jejichž jednání je nejužitečnější pro nastolení budoucnosti! Pokládám nyní za zřejmé, že i za předpokladu, kdy přesně víme, jak bude vypadat následujících 500 let, není pro nás vůbec nutně takový princip přijmout. Například je přinejmenším myslitelné, že by se některému Voltairovu humanistickému žákovi, který v roce 1764 předvídal vývoj Francie až do roku řekněme 1864, taková vyhlídka nezamlouvala. Je přinejmenším myslitelné, že by se rozhodl považovat takový vývoj spíše za odporný, a že nehodlá přijmout morální měřítko Napoleona III. za svá vlastní. Zůstanu věrný svým humanistickým měřítkům, mohl by říci, budu je vykládat svým žákům; ti snad toto období přežijí, snad jednoho dne

zvítězí. Právě tak je přinejmenším myslitelné (prozatím netvrdím více), že se člověk, který dnes především s jistotou ví, že směřujeme k období otroctví, že se opět vracíme do klece uzavřené společnosti, nebo dokonce že se zřejmě navracíme ke zvířatům, může nicméně rozhodnout, že nepřijme morální měřítko tohoto nadcházejícího období, ale napomůže, jak jen nejlépe bude moci, k přežití svých humanistických ideálů a bude snad doufat ve vzkríšení své morálky někdy v nejasné budoucnosti.

To vše je přinejmenším myslitelné. Možná to nebude „nejmoudřejší“ rozhodnutí. Avšak skutečnost, že takové rozhodnutí nelze vyloučit ani na základě předvedění, ani jakéhokoli sociologického nebo psychologického zákona, ukazuje, že první tvrzení historicistické morální teorie je neudržitelné. Pokud máme přijmout morálku budoucnosti jen proto, že je to morálka budoucnosti, pak je to samo právě morální problém. Z jakéhokoli poznání budoucnosti nelze odvodit základní rozhodnutí.

V předcházejících kapitolách jsem se zmínil o *morálním pozitivismu* (zejména Hegelově); o teorii, že neexistuje morální měřítko než to, které existuje; že to, co je, je rozumné a dobré; a tudíž že *moc je právo*. Praktický aspekt této teorie je pak tento. Morální kritika existujícího stavu věcí není možná, neboť tento stav sám určuje morální měřítko věcí. Historicistická morální teorie, o níž uvažujeme, není než další formou morálního pozitivismu. Tvrdí totiž, že *přicházející moc je právo*. Přítomnost je zde nahrazena budoucností – a to je vše. A praktický aspekt teorie je tento. Morální kritika nadcházejícího stavu věcí není možná, neboť tento stav určuje morální měřítko věcí. Rozdíl mezi „přítomností“ a „budoucností“ je zde ovšem pouze záležitostí stupně. Lze prohlásit, že budoucnost začíná zítra nebo za 500 let nebo za 100 let. *Pokud jde o teoretickou strukturu, není žádný rozdíl mezi morálním konzervatismem, morálním modernismem a morálním futurismem*. Nelze si mezi nimi příliš vybírat, ani pokud jde o morální city. Když morální futurista kritizuje zbabělost morálního konzervativce, který straní dané moci, pak morální konzervativce může vznést podobné obvinění; může říci, že morální futurista je zbabělec, neboť straní moci, která přijde se zítřejšími vládci.

Jsem si jist, že kdyby Marx uvažoval o těchto implikacích, zavrhl by historicistickou morální teorii. Četné poznámky a skutky dokazují, že jej k socialismu nepřivedl vědecký úsudek, ale morální podnět, přání pomáhat utlačovaným, přání osvobodit bezostyšně vykořisťované a zubožené dělníky. Nepochybuji, že tento morální apel je tajemstvím vlivu jeho učení. Sílu tohoto apelu velice umocnila skutečnost, že o morálce nekázal abstraktně. Nepředstíral, že má nějaké právo, aby to dělal. Zřejmě se sám sebe ptal, kdo v životě splňuje své morální požadavky, pokud to nejsou požadavky zrovna nízké? Tento pocit jej vedl k tomu, že se v záležitostech etiky vyjadřoval velmi zdrženlivě a že se pokoušel

najít v prorocké sociální vědě autoritu v záležitostech morálky, která by byla spolehlivější než se cítil být sám.

Je jisté, že kategorie jako svoboda a rovnost hrají v Marxově praktické etice velkou roli. Koneckonců byl jedním z těch, kteří brali ideály roku 1789 vážně. Viděl také, jak nestoudně lze překroutit pojem, jako je „svoboda“. Proto nekázal svobodu slovy, proto ji kázal činy. Chtěl zlepšit společnost a zlepšení pro něj znamenalo více svobody, více rovnosti, více spravedlnosti, více jistoty, vyšší životní úroveň a zejména ono zkrácení pracovního dne, které hned dává dělníkům *nějakou* svobodu. Jeho odpor k pokrytectví, nechuť k řešení sporů o „velké ideály“ společně s jeho obdivuhodným optimismem, jeho důvěra v to, že to vše lze uskutečnit v blízké budoucnosti, jej dovedly k tomu, že své morální přesvědčení zahalil do historicistických formulací.

Tvrdím, že by Marx opravdu nehájil morální pozitivismus v jeho futuristické formě, kdyby viděl, že implikuje uznání budoucí moci jako práva. Existují však jiní, kteří postrádají jeho vášnivou lásku k humanitě, kteří jsou morálními futuristy právě pro tuto implikaci; a to ti oportunisté, toužící být na straně vítězů. V dnešní době je morální futurismus velice rozšířen. Jeho hlubší ne-oportunistickou základnu tvoří pravděpodobně přesvědčení, že dobro musí „nakonec“ zvítězit nad zlem. Morální futuristé však zapomínají, že nebudeme žít tak dlouho, abychom byli svědky „konečného“ výsledku současných událostí. „Dějiny budou našim soudcem!“ Co to znamená? Že bude soudit *úspěch*. Klanění se úspěchu a budoucí moci je nejvyšší měřítko pro mnohé, kteří by nikdy nepřipustili, že současná moc je právo. (Zcela zapomínají, že současnost je budoucností minulosti.) Základem toho všeho je polovičatý kompromis mezi morálním optimismem a morálním skepticismem. Zdá se, že je těžké věřit ve vlastní svědomí. A zdá se, že je těžké odolat nutkání stát na straně vítězů.

Všechny tyto kritické poznámky odpovídají předpokladu, že lze předvídat budoucnost, řekněme na příštích 500 let. Vypustíme-li však tento zcela fiktivní předpoklad, ztrácí historicistická morální teorie veškerou svou hodnověrnost. A my jej vypustit musíme. Neexistuje totiž žádná prorocká sociologie, která by nám pomohla při výběru morálního systému. Nemůžeme přesunout svou odpovědnost za tento výběr na kohokoli, a už vůbec ne na „budoucnost“.

Marxova historicistická morální teorie je ovšem jen důsledek jeho názoru na metodu sociální vědy, Marxova *sociologického determinismu*, který se dnes stává poněkud módním. Říká se, že všechny naše názory včetně našich mravních měřítek, závisí na společnosti a jejím historickém stavu. Jsou produktem společnosti nebo určité třídní situace. Výchova je definována jako speciální proces, jímž se společenství pokouší „předat“ svým členům „svou kulturu včetně měřítek, podle

nichž by měli žít“,¹¹ zdůrazněna je „relativita výchovné teorie a praxe vzhledem k převažujícímu rádu“. Rovněž věda, říká se, závisí na sociální vrstvě vědeckých dělníků atd.

Teorie tohoto druhu zdůrazňující sociologickou závislost našich názorů se někdy nazývají *sociologismus*; pokud je zdůrazněna dějinná závislost, pak se nazývají *historicismem*. (Historicismus nesmíme ovšem zaměňovat s *historicismem*.) Sociologismus a historicismus, pokud tvrdí, že vědecké poznání je determinováno společností nebo historií, bude diskutován v následujících dvou kapitolách. Pokud jde o význam sociologismu pro morální teorii, mohu zde doplnit několik poznámek. Nežli přejdeme k podrobnostem, rád bych, aby bylo srozumitelné mé mínění o těchto hegelizujících teoriích. Domnívám se, že přemílají triviality zahalené do žargonu věstecké filosofie.

Prozkoumejme teď morální „sociologismus“. Je pravda, že člověk a jeho cíle jsou v *určitém smyslu* produktem společnosti. Je však rovněž pravda, že společnost je produktem člověka a jeho cílů a že tomu tak může být v rostoucí míře. Prvořadou otázkou je tato: Který z těchto dvou aspektů vztahu mezi člověkem a společností je důležitější? Který je třeba zdůraznit?

Sociologismus pochopíme snadněji ve srovnání s analogickým „naturalistickým“ názorem, že člověk a jeho cíle jsou produktem dědičnosti a prostředí. Opět musíme připustit, že je to částečně pravda. Je však také zcela zřejmé, že životní prostředí člověka je stále větší měrou jeho produktem a produktem jeho cílů (v omezené míře lze totéž prohlásit o dědičnosti). Opět se musíme ptát: Který z těchto dvou aspektů je důležitější? Který je plodnější? Odpověď může být snazší, dáme-li otázce následující praktičtější formu. My, nyní žijící generace a naše myšlení, naše názory jsou do značné míry produktem našich rodičů a způsobu, jímž nás vychovali. Příští generace však bude podobným způsobem produktem nás samých, našeho jednání a způsobu, jímž je vychováváme. Který z těchto dvou aspektů je dnes důležitější?

Budeme-li uvažovat o této otázce vážně, zjistíme, že rozhodujícím bodem je, že ačkoli naše názory a naše myšlení do značné míry závisí na naší výchově, nezávisí na ní úplně. Kdyby byly zcela závislé na naší výchově, kdybychom nebyli schopni sebekritiky, nedokázali bychom se učit nazírat věci vlastním způsobem, z vlastní zkušenosti, potom by ovšem způsob, kterým jsme byli vychováni předcházející generací, determinoval způsob, jak vychováme tu příští. Je však docela jisté, že tomu tak není. V souladu s tím můžeme soustředit své kritické schopnosti na obtížný problém výchovy příští generace způsobem, který považujeme za lepší, než je způsob, jak jsme byli vychováni sami.

Zcela analogicky můžeme pojednat o situaci, kterou tak zdůrazňuje sociologismus. To, že naše myšlení a naše názory jsou svým způsobem

produktem „společnosti“ je triviální pravda. Nejdůležitější částí našeho prostředí je jeho společenská část; obzvláště myšlení do značné míry závisí na společenském styku; jazyk, medium myšlení, je sociální fenomén. Nelze však prostě popřít, že můžeme zkoumat myšlenky, že je můžeme kritizovat, vylepšovat, a dále že můžeme měnit a zlepšovat naše přírodní prostředí podle svých změněných a zlepšených myšlenek. A totéž platí o našem sociálním prostředí.

Všechny tyto úvahy jsou úplně nezávislé na metafyzickém „problému svobodné vůle“. Dokonce i indeterminista připouští určité množství závislosti na dědičnosti a na vlivu životního, zejména sociálního prostředí. Na druhé straně musí determinista souhlasit s tím, že naše názory a jednání nejsou plně a výhradně determinovány dědičností, výchovou a společenskými vlivy. Musí připustit, že existují další faktory, např. „náhodnější“ zkušenosti získané v průběhu lidského života, a že tyto zkušenosti také mají svůj vliv. Determinismus ani indeterminismus neovlivňují náš problém, pokud zůstávají ve svých metafyzických mezích. Důležité ale je, že mohou tyto meze překročit; že metafyzický determinismus např. může povzbudit sociologický determinismus nebo „sociologismus“. V této formě však lze konfrontovat teorii se zkušeností. A zkušenost ukazuje, že je to nepochybně mylné.

Vezměme si příklad z oblasti estetiky, která se svým způsobem etice podobá. Beethoven je zajisté do určité míry *produktem* hudebního vzdělání a tradice a ti, kdo se o Beethovena zajímají, budou ovlivněni tímto aspektem jeho díla. Důležitějším aspektem však je, že je také *tvůrcem* hudby, tudíž hudební tradice a vzdělání. Nerad bych se přel s metafyzickým deterministou, který by trval na tom, že každý takt napsaný Beethovenem je determinován nějakou kombinací vlivu dědičnosti a prostředí. Takové tvrzení je empiricky zcela bezvýznamné, neboť nikdo by tímto způsobem nemohl skutečně „vysvětlit“ ani jeden takt jeho díla. Důležité je, že každý připustí, že to, co napsal, nelze vysvětlit ani hudebními díly jeho předchůdců, ani sociálním prostředím, v němž žil, ani jeho hluchotou, ani stravou, kterou mu vařil jeho domácí; jinými slovy, nikdy žádným určitým souborem vlivů nebo okolností prostředí přístupných empirickému výzkumu, ani ničím, co bychom mohli znát o jeho dědičnosti.

Nepopírám, že existují určité zajímavé sociologické aspekty Beethovena díla. Je např. velmi dobře známo, že přechod od malého k velkému symfonickému orchestru je svým způsobem spjat se společensko-politickým vývojem. Orchestry přestaly být soukromou zábavou knížat a začaly být alespoň zčásti podporovány střední třídou, jejíž zájem o hudbu značně vzrostl. Jsem ochoten ocenit každé sociologické „vysvětlení“ tohoto druhu a připouštím, že takové aspekty stojí za vědecké

zkoumání. (Ostatně jsem se sám pokusil o něco podobného v této knize, např. v mém pojednání o Platónovi.)

Co je tedy konkrétně předmětem mého útoku? Je to zveličování a generalizace aspektů tohoto druhu. „Vysvětlíme-li“ Beethovenův symfonický orchestr naznačeným způsobem, vysvětlili jsme velice málo. Popíšeme-li Beethovena jako reprezentanta buržoazie, která je v procesu své emancipace, řekneme toho velice málo, i když je to pravda. Taková role by se zajisté dala spojit s tvorbou špatné hudby (jak vidíme u Wagnera). Nemůžeme se pokoušet vysvětlovat Beethovena génia tímto způsobem nebo vůbec za každou cenu.

Mám za to, že se Marxovy vlastní názory dají použít právě tak dobře na empirické vyvrácení sociologického determinismu. Budeme-li totiž uvažovat ve světle této doktríny o dvou teoriích – aktivismu a historicismu – a jejich boji o převahu v Marxově systému, musíme prohlásit, že by se historicismus spíš hodil pro konzervativního obhájce nežli pro revolucionáře nebo dokonce reformátora. A opravdu historicismu užíval Hegel s touto tendencí. Fakt, že Marx od Hegela nejen přejal historicismus, ale připustil, aby historicismus nakonec vypudil jeho vlastní aktivismus, ukazuje, že pozice, kterou člověk ve společenském boji zaujme, nemusí vždy determinovat jeho intelektuální rozhodnutí. Ta mohou být determinována, jako v případě Marxe, ani ne tak pravým zájmem třídy, kterou podporuje, ale nahodilými faktory, jako např. vlivem předchůdce nebo snad krátkozrakostí. Tak může v tomto případě sociologismus prohloubit naše pochopení Hegela, ale příklad Marxe ukazuje, že jde o neoprávněnou generalizaci. Podobným případem je Marxovo podceňování významu vlastních morálních idejí. Nelze totiž pochybovat o tom, že tajemství jeho náboženského vlivu spočívalo v morálním apelu, a jeho kritika kapitalismu byla tolik účinná hlavně proto, že to byla morální kritika. Marx ukázal, že společenský systém může jako takový být nespravedlivý; a pokud je systém špatný, pak veškerá spravedlnost jedinců, kteří ze systému profitují je pouze zdánlivá, je pouhým pokrytectvím. Naše odpovědnost se totiž rozšiřuje na systém, na instituce, jejichž existenci připouštíme.

Právě tento morální radikalismus vysvětluje Marxův vliv; a to je sám o sobě nadějný fakt. Tento morální radikalismus stále žije. Naším úkolem je udržet jej naživu, zabránit tomu, aby se dal tou cestou, kterou se bude muset Marxův politický radikalismus ubírat. „Vědecký“ marxismus je mrtev. Jeho cit společenské odpovědnosti a jeho láska ke svobodě musí žít dále.

NÁSLEDKY

Racionalita ve smyslu apelu na universální a neosobní měřítko pravdy je nanejvýš důležitá... nejen v dobách, kdy měla snadno navrch, ale také a ještě více v oněch méně šťastných dobách, kdy je v opovržení a je odmítána jakožto marný sen lidí, kteří nejsou dost odvážní na to, aby zabili tam, kde nemohou souhlasit.

Bertrand Russell

Kapitola 23 SOCIOLOGIE POZNÁNÍ

Stěží lze pochybovat o tom, že Hegelova a Marxova historicistická filosofie je charakteristickým produktem své doby – doby společenské změny. Podobně jako filosofie Hérakleitova, Platónova a stejně jako Comteova a Millova, Lamarckova a Darwinova je to filosofie změny. Tyto filosofie dosvědčují ohromný a nepochybně poněkud děsivý dojem, který zanechávalo měnící se sociální prostředí v myslích těch, kdo v takovém prostředí žili. Platón reagoval na tuto situaci pokusem zastavit jakoukoli změnu. Modernější sociální filosofové, jak se zdá, reagovali dost odlišně, neboť změnu akceptovali, a dokonce vítali; třebaže se mi tato láska ke změně jeví poněkud ambivalentní. Přestože se totiž vzdali jakékoli naděje na zastavení změny, jako historicisté se ji pokoušeli předvídat, a tak podrobit racionální kontrole; a to samozřejmě vypadá jako pokus změnu zkrotit. Proto se zdá, že pro historicisty změna úplně neztratila své hrozby.

V naší době stále rychlejší změny se můžeme dokonce setkat s touhou nejen změnu předvídat, ale kontrolovat ji rozsáhlým centralizovaným plánováním. Takové holistické názory (které jsem kritizoval v *Bídě historicismu*) znamenají kompromis mezi Platónovou a Marxovou teorií. Platónova vůle zastavit změny, spojená s Marxovým učením o nevyhnutelnosti změny přinášejí jako nějaký druh hegelovské „syntézy“ požadavek, že když není možné změnu zastavit úplně, měla by být alespoň „plánována“ a řízena státem, jehož moc by se měla velice rozšířit.

Takový postoj se může na první pohled zdát druhem racionalismu. Je těsně spjat s Marxovým snem o „říši svobody“, kde je člověk poprvé pánem svého vlastního osudu. Faktem však je, že je v nejužším spojení

kterékoli jiné vyznání. A přestože se s většinou humanistů domnívám, že křesťanství tím, že učí otcovství Boha, může velmi přispět k ustavení bratrství člověka; a dále se domnívám, že ti, kteří podkopávají lidskou víru v rozum, nejspíš k tomuto cíli mnoho nepřispějí.

ZÁVĚR

Kapitola 25

MAJÍ DĚJINY NĚJAKÝ SMYSL?

I

Jelikož se blížíme ke konci této knihy, rád bych ještě čtenáři připomněl, že cílem těchto kapitol nebylo vylíčit úplnou historii historicismu; jsou to pouze roztroušené poznámky na okraj této historie a to spíše osobního rázu. To, že vedle toho představují určitý druh kritického úvodu do filosofie společnosti a politiky, souvisí úzce s charakterem této filosofie, neboť historicismus je sociální, politická a morální (nebo bych měl říci nemorální) filosofie a jako taková měla největší vliv od počátků naší civilizace. Je tudíž stěží možné komentovat dějiny historicismu, aniž se pustíme do diskuse o základních problémech společnosti, politiky a morálky. Ale taková diskuse, ať to připouští nebo ne, musí vždy obsahovat silný osobní moment. To neznamená, že mnohé v této knize je čistě záležitostí mínění; v několika případech, kdy jsem vysvětloval své osobní návrhy nebo rozhodnutí v morálních nebo politických záležitostech, jsem vždy ozřejmil osobní charakter takového návrhu nebo rozhodnutí. Spíše to znamená, že výběr probíraného tématu je záležitostí osobní volby v mnohem větší míře, než by tomu bylo, řekněme, ve vědeckém pojednání.

Svým způsobem je však tento rozdíl rozdílem stupně, ba ani věda není pouhý „soubor faktů“. Je to přinejmenším soubor a jako takový je závislý 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 jsou spjaty s více či méně předem uváženou vědeckou teorií. Jistá škola filosofů vědecké metody¹ vyvodila z takových úvah závěr, že věda pokaždé argumentuje v kruhu a „že zjišťujeme, že se jako pes honíme za svou oháňkou“, jak říká Eddington, neboť ze své zkušenosti můžeme získat jenom to, co jsme do ní sami vložili v podobě svých teorií. To však není udržitelný argument. Přestože je obecně naprostá pravda, že vybíráme pouze fakty, které se snesou s nějakou naší předem uváženou teorií, není pravda, že vybíráme pouze takové fakty, které teorii potvrzují a opakují; vědecká metoda spíše hledá ty fakty, které mohou teorii vyvrátit. To je to, co nazýváme testování teorie – zjištění toho, zda v ní nemůžeme najít trhlinu. Avšak i když sbíráme fakta s ohledem na teorii a fakta tuto teorii potvrzují,

dokud teorie odolává testům, jsou fakta více než pouze druhem prázdného opakování předem uvážené teorie. Fakta potvrzují teorii pouze tehdy, jsou-li výsledkem neúspěšných pokusů o vyvrácení jejich předpovědí, a svědčí-li tedy v její prospěch. Tvrdím tedy, že vědecký charakter teorie tvoří možnost jejího testování, tedy možnost jejího vyvrácení nebo její falsifikovatelnosti; a fakt, že všechny testy teorie jsou pokusy falsifikace předpovědí odvozených její pomocí, tento fakt je vyjádření vědecké metody.² Tento názor na vědeckou metodu potvrzují dějiny vědy, neboť ukazují, že experimenty často vědecké teorie vyvrací a že vyvrácení teorie je hybatelem vědeckého pokroku. Tvzení, že věda se pohybuje v kruhu, nelze udržet.

Jeden prvek tohoto tvrzení však je pravdivý; jmenovitě to, že všechny vědecké popisy faktů jsou vysoce výběrové, že jsou vždy závislé na teoriích. Situaci lze nejlépe popsat srovnáním s reflektorem (nazýváme to obvykle „reflektorovou teorií vědy“ na rozdíl od „kbelíkové teorie vědomí“³). Co bude viditelné ve světle reflektoru, závisí na pozici reflektoru, na způsobu, jak jej namíříme, na intenzitě jeho světla, barev atp.; ačkoli to bude ovšem také do značné míry záviset na věcech, které reflektor osvětluje. Podobně také vědecký popis bude záviset do značné míry na našem hledisku, našich zájmech, které jsou zpravidla spjaty s teorií nebo hypotézou, kterou chceme vyzkoušet; ačkoli to rovněž bude také záviset na popisovaných faktech. Teorii nebo hypotézu lze opravdu označit za krystalizaci hlediska. Neboť když se pokusíme formulovat naše hledisko, potom zpravidla tato formulace bude představovat to, co se někdy nazývá pracovní hypotéza; to jest provizorní předpoklad, jehož funkcí je pomoci nám vybírat a řadit fakta. Měli bychom si však vyjasnit, že nemůže existovat žádná teorie nebo hypotéza, která by nebyla v tomto smyslu pracovní hypotézou a zůstala by sama. Žádná teorie totiž není konečná a každá teorie nám pomáhá vybírat a řadit fakta. Takový výběrový charakter každého popisu jej činí v určitém smyslu „relativním“; ale pouze v tom smyslu, že bychom předložili jiný popis, jestliže by naše hledisko bylo odlišné. Může to také ovlivnit naši víru v pravdivost popisu; ale neovlivňuje to otázku pravdivosti nebo nepravdivosti popisu; pravda není „relativní“ v tomto smyslu.⁴

Důvodem toho, že jsou všechny popisy výběrové, je zhruba řečeno nekonečné bohatství a rozmanitost všech možných aspektů skutečností našeho světa. K popisu tohoto nekonečného bohatství máme k dispozici pouze konečné množství konečných slovních spojení. Můžeme tak popisovat, jak dlouho chceme: Naše popisy budou vždy neúplné, budou to pouhé výběry a to menšinové, z faktů, které 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 zcela nesouvislých tvrzení. Hledisko je ovšem nezbytné a naivní pokus vyhnout se mu může vést jenom k sebeklamu a k nekritickému užívání nevědomého názoru.⁵ To vše je pravda zvláště v případě *historického popisu* s jeho „nekonečným předmětem“, jak říká Schopenhauer.⁶ Tak v historii neméně než ve vědě se nemůžeme vyhnout hledisku; a víra, že můžeme, musí vést k sebeklamu a ke ztrátě kritičnosti. To ovšem neznamená, že je nám dovoleno falsifikovat cokoli; nebo brát téma pravdy na lehkou váhu. Každý zvláštní historický popis faktů bude pouze pravdivý nebo nepravdivý, jakkoli těžké může být rozhodnout o jeho pravdivosti nebo nepravdivosti.

Potud je situace v historii analogická situaci přírodních věd, např. fyziky. Jestliže však porovnáme roli, jakou hraje „hledisko“ v historii s rolí „hlediska“ ve fyzice, pak zjišťujeme veliký rozdíl. Viděli jsme, že ve fyzice je „hledisko“ obvykle dáno fyzikální teorií, která může být testována při hledání nových faktů. V historii to není zdaleka tak jednoduché.

II

Uvažujme nejprve trochu důkladněji o roli, kterou hrají teorie v přírodních vědách, jako je fyzika. V těchto oborech mají teorie několik vzájemně propojených úkolů. Pomáhají sjednocovat vědu a pomáhají vysvětlovat, stejně jako předvídat události. Pokud jde o vysvětlení a předpověď, mohu snad citovat z jedné své publikace:⁷ „Podat *kauzální vysvětlení* určité události znamená deduktivně odvodit tvrzení (to bude nazýváno *prognóza*), jež popisuje tuto událost, přitom se použijí jako premisy této dedukce nějaké *obecné zákony* společně s určitými jednotlivými nebo specifickými větami, které můžeme nazývat *úvodními podmínkami*. Např. můžeme říci, že jsme podali kauzální vysvětlení přetržení určité niti, jestliže zjistíme, že tato nit byla schopna unést pouze jednu libru, a že jsme ji zatížili dvěma librami. Budeme-li analyzovat toto kauzální vysvětlení, zjistíme, že obsahuje dva základní konstituční prvky: 1) Předpokládáme nějakou hypotézu, která má charakter *universálního přírodního zákona*, v našem případě snad: „Kdykoli zatížení určité niti přesáhne určité maximální zatížení přípustné pro tuto nit, pak se nit přetrhne.“ 2) Předpokládáme nějaká specifická tvrzení (původní podmínky) týkající se konkrétní události, o níž jde; v našem případě můžeme mít dvě tvrzení: „Pro tuto nit je maximální přípustné zatížení, při němž je nit náchylná se přetrhnout, jedna libra“, a „Tato nit byla zatížena vahou dvou liber.“ Máme tak dva odlišné druhy tvrzení, které dohromady dávají úplné kauzální vysvětlení: 1) *universální tvrzení, jež mají charakter přírodních zákonů* a 2) *specifická tvrzení týkající se konkrétního případu, o němž jde, původní podmín-*

ky. Z universálních zákonů (1) můžeme pomocí původních podmínek (2) vydedukovat následující specifické tvrzení (3): „Tato nit se přetrhne.“ Tento závěr (3) můžeme nazývat specifickou *prognózou*. – O původních podmínkách (nebo přesněji řečeno o situaci jimi popisované) se obvykle mluví jako o *příčině* události, o níž jde, a o prognóze (nebo spíše o události popisované prognózou) jako o účinku: např. říkáme, že zavěšení váhy dvou liber na nit, která snese zatížení pouze jedné libry, bylo příčinou přetržení niti.

Tato analýza kauzálního vysvětlení ukazuje několik věcí. Zaprvé nikdy nemůžeme mluvit o příčině a účinku absolutním způsobem, ale tak, že událost je příčinou jiné události, která je jejím účinkem relativním k nějakému universálnímu zákonu. Avšak tyto universální zákony jsou velmi často triviální (jako v našem příkladu), a proto je zpravidla považujeme za samozřejmé, namísto toho, abychom je vědomě užívali. Zadruhé, použití nějaké teorie za účelem *předpovědi* nějaké specifické události je jenom jiný aspekt jejího použití za účelem *vysvětlení* této události. A jelikož teorii testujeme porovnáním předpovězených událostí s událostmi skutečně pozorovanými, naše analýza také ukazuje, jak lze teorie *testovat*. Zda použijeme teorie za účelem vysvětlení nebo předpověď nebo testování, to závisí na našem zájmu a na tom, jaká tvrzení bereme jako daná nebo předpokládaná.

Tak v případě takzvaných *teoretických* nebo *zobecnujících věd* (jako fyzika, biologie, sociologie atd.) nás zajímají především universální zákony nebo hypotézy. Chceme vědět, zda jsou pravdivé, a protože si nikdy nemůžeme být přímo jisti jejich pravdivostí, užíváme metodu eliminace teorií nepravdivých. Poněkud omezený je náš zájem o specifické události, např. u experimentů popisovaných původními podmínkami a prognózami; zajímají nás především jako prostředky k dosažení určitých cílů, jejichž pomocí můžeme testovat universální zákony, které se považují 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 původními podmínkami unese nebo neunese určité zatížení. Pro něj jsou universální zákony prostředky k dosažení cíle a jsou považovány za samozřejmé.

V souladu s tím, co bylo řečeno, čisté a aplikované zobecnující 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 např., že se kost 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 původní podmínky nebo příčina, která by spolu s těmito triviálními universálními zákony vysvětlila příslušnou událost. Obvykle potom hypoteticky předpokládáme určité původní podmínky a pokoušíme se nalézt nějaké další důkazy, abychom zjistili, zda jsou tyto hypoteticky předpokládané původní podmínky pravdivé, nebo ne; to znamená, že testujeme tyto specifické hypotézy tím, že z nich odvozujeme (pomocí několika jiných 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, jako např. neočekávanou chemickou reakci. Pokud taková událost podnítl návrh a testování nových hypotéz, pak je to zajímavé především z hlediska nějaké zobecnující vědy. Ale zpravidla, když nás zajímají specifické události a jejich vysvětlení, bereme jako samozřejmé všechny ty universální zákony, které potřebujeme.

Vědy, které se zajímají o specifické události a jejich vysvětlení, můžeme na rozdíl od věd zobecnujících nazvat *vědami historickými*.

Tento pohled na dějiny objasňuje, proč tolik badatelů na poli historie a jejich metod trvá na tom, že je zajímavá specifická událost, a nikoli nějaké 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 věc historie. Ti, které zajímají zákony, se musí obrátit k zobecnujícím vědám (např. k sociologii). Náš pohled rovněž objasňuje, proč byla historie často popisována jako „události minulosti, jak se skutečně staly“. Tento popis docela dobře označuje specifický zájem historiků, který je protikladný zájmům badatelů v oblasti zobecnujících věd, i když proti tomu budeme muset vznést určité námitky. Náš pohled také vysvětluje, proč se v historii potýkáme s problémem „nekonečnosti předmětu“, mnohem více než v zobecnujících vědách. Teorie universálních zákonů v oblasti zobecnujících věd totiž zavádějí jak jednotu, tak „hledisko“; dávají každé zobecnující 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 ukazujeme, 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 vede-

ny, má jedna obrovskou početní převahu, potom ta druhá nikdy nevyhraje.“ (Když řekneme „nikdy“ nebo „sotva kdy“, není to pro nás takový velký rozdíl, jako pro kapitána H.M.S. „Pinafora“.) Takový zákon by se dal popsat jako zákon sociologie vojenských sil; ale je příliš triviální na to, aby u sociologů vůbec podnítl nějaký vážný problém nebo aby vzbudil jejich pozornost. Nebo jestliže vysvětlujeme Caesárovo rozhodnutí překročit Rubikon, řekneme, 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 kromě původních podmínek, které popisují osobní zájmy, cíle a jiné situační faktory, jako např. informace dostupné zúčastněné osobě, používají tato historická vysvětlení mlčky v prvním přiblížení triviální obecný zákon, že zdravé 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 úzkém 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 získáme z předem uvážených idejí, které jsou určitým způsobem podobné universálním zákonům, jako je 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 je možná vhodnější označit za „quasiteorie“) svým charakterem velice liší od teorií vědeckých. V historii totiž (včetně historických přírodních věd, jako např. historické geologie) jsou fakta, jež máme k dispozici, často značně omezená a nelze je opakovat nebo doplňovat podle naší vůle. Fakta byla shromážděna v souladu s předem uváženým hlediskem; takzvané historické „prameny“ zaznamenávají pouze ty fakty, které se jeví dostatečně zajímavé k zaznamenání; z toho důvodu prameny často obsahují pouze takové fakty, které zapadají do předem uvážené teorie. A pokud nejsou k dispozici žádná další fakta, často není možné testovat tuto teorii ani nějakou jinou teorii následnou. Takové historické teorie, které nelze testovat, je pak možné oprávněně vinit z toho, že se pohybují v kruhu v tom smyslu, v jakém byly vědecké teorie obviňovány nespravedlivě. Budu takové historické teorie nazývat *obecnými interpretacemi* v protikladu k teoriím vědeckým.

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 pohyb v kruhu a tu skutečnost, že vždycky bude existovat mnoho jiných (a možná neslučitelných) interpretací, které se shodují se stejnými záznamy, a že zřídka kdy můžeme získat nové údaje, které by mohly sloužit tak, jak slouží klíčové experimenty ve fyzice.⁸ Historikové často nevidí žádnou jinou interpretaci, která by se s fakty shodovala tak dobře jako ta jejich vlastní. Jestliže však uvážíme, že dokonce v oblasti fyziky, kde je větší a spolehlivější zásoba faktů, je stále znova zapotřebí nových klíčových experimentů, neboť staré experimenty jsou všechny v souladu s oběma vzájemně si konkurujícími a neslučitelnými teoriemi (pomysleme na experiment se zatměním, který je zapotřebí pro rozhodnutí mezi Newtonovou a Einsteinovou teorií gravitace), potom se vzdáme naivní víry v to, že nějaký určitý soubor historických záznamů lze někdy interpretovat jenom jediným způsobem.

To ovšem neznamená, že všechny interpretace jsou stejně hodnotné. Zprvce vždy existují interpretace, které se ve skutečnosti neshodují s přijatými záznamy; zadruhé existují některé interpretace, které potřebují řadu více či méně věrohodných pomocných hypotéz, jestliže se mají vyhnout falsifikaci na základě záznamů; zatřetí existují některé interpretace, které nejsou schopny spojit řadu faktů, které jiná interpretace spojit dokáže, a potud se může „vysvětlit“. Dokonce i v oblasti historické interpretace se tedy můžeme setkat se značným pokrokem. Navíc mohou existovat všemožné druhy mezistupňů mezi více nebo méně universálním „hlediskem“ a oněmi specifickými a jednotlivými hypotézami zmíněnými výše, které hrají ve vysvětlení historických událostí spíše roli hypotetických původních podmínek nežli universálních zákonů. Lze je často dost dobře testovat, a tudíž jsou porovnatelné s vědeckými teoriemi. Avšak 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 jako „specifické interpretace“. Důkazy, které hovoří ve prospěch takové specifické interpretace, jsou totiž často právě tak v kruhu svým charakterem jako důkazy ve prospěch některého universálního „hlediska“. Např. naše jediná autorita nám může dát právě takovou informaci o určitých událostech, která zapadá do jeho vlastní specifické interpretace. Většina specifických interpretací těchto faktů, o něž se můžeme pokusit, se potom bude pohybovat v kruhu. V tom smyslu, že se musí shodovat s tou interpretací, která byla použita při původním výběru faktů. Můžeme-li však dát tomuto materiálu interpretaci, která se

radikálně liší od interpretace přijaté autoritou (a tak je tomu určitě např. v naší interpretaci Platónova díla), potom se charakter naší interpretace může snad podobat interpretaci vědecké hypotézy. V zásadě je však nutno mít na mysli tu skutečnost, jak velice pochybný je argument ve prospěch určité interpretace, že ji lze snadno aplikovat a že vysvětlí všechno, co víme; neboť pouze tehdy, můžeme-li hledat příklady proti své teorii, můžeme ji testovat. (Tento bod téměř vždy přehlídí ti, co obdivují různé „zjevené filosofie“, zejména psycho-, socio- a historioanalytici; často je svede snadnost, s níž lze jejich teorie všude použít.)

Uvedl jsem dříve, že interpretace mohou být neslučitelné; pokud je však budeme považovat za pouhé krystalizace hledisek, pak neslučitelné nebudou. Např. interpretace, že se člověk stále vyvíjí v pokroku (k otevřené společnosti nebo k nějakému jinému cíli), je neslučitelná s interpretací, že člověk stále upadá a kráčí zpět. Avšak „hledisko“ toho, kdo na lidskou historii pohlíží jako na dějiny pokroku, není nutně neslučitelné s hlediskem toho, kdo na historii pohlíží jako na dějiny úpadku; to jest, mohli bychom sepsat historii lidského pokroku směrem ke svobodě (která by např. obsahovala příběh o boji proti otroctví) a jinou historii lidského úpadku a útlaku (která by snad obsahovala takové záležitosti jako působení bílé rasy na rasy barevné); a tyto dvě historie by nemusely být v rozporu; spíše budou doplňovat jedna druhou jako dva pohledy na stejnou krajinu viděnou z dvou různých míst. Tato úvaha má velkou důležitost. Protože totiž každá generace má své vlastní obtíže a problémy, a tudíž své vlastní zájmy a svá vlastní hlediska, vyplývá z toho, že každá generace má právo pohlížet na dějiny a reinterpretovat je svým vlastním způsobem, který doplňuje interpretace generací předcházejících. Ostatně historii zkoumáme proto, že nás zajímá,⁹ a snad také proto, že se chceme dovědět něco o svých vlastních problémech. Historie však nemůže v obou těchto případech posloužit, jestliže pod vlivem nepoužitelné ideje objektivity váháme prezentovat historické problémy podle našeho hlediska. A neměli bychom si myslet, že naše hledisko, pokud je na problém užito vědomě a kriticky, bude podřadnější než hledisko pisatele, který naivně věří, že neinterpretuje, a že dosáhl takové úrovně objektivity, která mu dovoluje prezentovat „události minulosti, jak se skutečně staly“. (Proto se domnívám, že dokonce i přiznané osobní poznámky, které lze najít v této knize, jsou oprávněné, neboť se shodují s historickou metodou.) Hlavní věcí je být si vědom svého hlediska a být kritický, to jest vyhnout se, nakolik to jen bude možné, neuvědomělé, a tudíž nekritické zaujatosti při prezentaci faktů. V každém jiném směru musí interpretace mluvit sama za sebe; a její hodnota bude spočívat v její plodnosti, v její schopnosti osvětlit historická fakta, a právě tak její současný zájem, tedy v její schopnosti osvětlit problémy doby.

↑ Weber

Shrnuji: Nemůže existovat žádná historie „minulosti, tak jak se skutečně stala“; mohou existovat pouze historické interpretace a žádná z nich není konečná; každá generace má právo si rozvrhnout svou vlastní. Nejenže má právo rozvrhnout si svou vlastní interpretaci, má svým způsobem i povinnost tak učinit; neboť existuje opravdu naléhavá potřeba dostat odpověď. Chceme vědět, jakým způsobem jsou naše potíže spjaty s minulostí a jakou cestou se můžeme dobrat pokroku v řešení toho, co pociťujeme a co jsme si vybrali jako své prvořadé 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 můžeme postupovat, abychom je vyřešili?“ iracionální a zdánlivě faktickou otázkou „Jakým směrem se ubíráme? Jaká je základní role, kterou nám přisoudily dějiny?“

Ale jsem oprávněn odírat historicistovi právo na interpretaci historie jeho vlastním způsobem? Cožpak jsem právě neprohlásil, že toto právo má kdokoli? Na tuto otázku odpovídám tak, že historicistické interpretace jsou zvláštního druhu. Ty interpretace, které jsou potřebné a oprávněné a jednu nebo druhou jsme nuceni přijmout, je možné, jak jsem řekl, přirovnat k reflektoru. Necháme jej pohrát si s naší historií a doufáme, že svým reflektorem osvětlí naši přítomnost. Naproti tomu můžeme historicistické interpretace přirovnat k reflektoru, který namíříme sami na sebe. Ztěžuje, pokud ne znemožňuje, vidět cokoli z našeho okolí a paralyzuje naše jednání. Přeložíme-li tuto metaforu, historicista neuznává, že to jsme my, kdo vybírá a řadí historická fakta, ale historicista věří, že „sama historie“ nebo „historie lidstva“ určuje svými vnitřními zákony nás samé, naše problémy, naši budoucnost, a dokonce naše hledisko. Namísto toho, aby historicista uznal, že by historická interpretace měla uspokojit potřebu, jež vyrůstá z praktických problémů a rozhodnutí, jež před námi stojí, věří, že v naší touze po historické interpretaci nachází svůj výraz hluboká intuice, že přemýšlením nad historií můžeme odhalit tajemství, podstatu lidského údělu. Historicismus se vydal najít Cestu, po které je lidstvo předurčeno se ubírat; vydal se odhalit Klíč k Historii (jak to nazývá J. Macmurray) nebo smysl Dějin.

IV

Existuje však takový klíč? *Mají dějiny nějaký smysl?*

Nerad bych se tady pouštěl do problému smyslu slova „mysl“; předpokládám, že většina lidí ví dostatečně jasně, co mají na mysli, když mluví o „myslu dějin“ nebo o „myslu nebo účelu života“.¹⁰ V tom významu, ve kterém se ptáme na smysl dějin odpovídám: *Dějiny nemají žádný smysl.*