

Bojujte spolu s nimi neúnavně za splnění jejich taktických požadavků, ať ekonomických, či politických. Tak získáte jejich důvěru. Dělníci se zároveň poučí, že tyto potyčky nemohou zlepšit jejich úděl, a že nic menšího než rozsáhlá revoluce nemůže přinést zlepšení. Všechny takové potyčky jsou totiž předurčeny k nezdaru; od Marxe víme, že kapitalisté prostě *nemohou* dělat stále kompromisy a že nakonec bída *musí* narůstat. V souladu s tím jediným – ale cenným – výsledkem každodenního boje dělníků proti svým utlačovatelům je růst jejich třídního uvědomění. To je onen pocit jednoty, jaký lze získat jenom v bitvě, spolu se zoufalým poznáním, že v jejich bídě jim může pomoci jedině revoluce. Jakmile se dosáhne tohoto stupně, udeřila hodina poslední bitvy.

Taková je teorie a komunisté jednali podle ní. Nejprve podporovali dělníky v boji za zlepšení jejich údělu. Avšak oproti všemu očekávání a proroctvím byl boj úspěšný. Požadavky byly přijaty. Důvodem bylo zjevně to, že byly příliš mírné. Proto se musí žádat více. Avšak požadavky byly opět přijaty.⁴⁴ A jak se snižuje bída, dělníci se stávají méně zatrpklí a jsou ochotnější domlouvat se o mzdách raději než plánovat revoluci.

Komunisté tedy zjistili, že musí svou politiku změnit. Je třeba udělat něco, co by uvedlo do chodu zákon růstu zbídačování. Například musí se rozvířít neklid v koloniích (dokonce i tam, kde není naděje na úspěšnou revoluci), a s obecným cílem bránit zburžoaznění dělnictva je nezbytné přijmout politiku podněcování katastrof všeho druhu. Avšak tato nová politika ničí důvěru dělníků. Komunisté ztrácejí své členy s výjimkou těch, kteří nemají se skutečným politickým bojem žádné zkušenosti. Ztrácejí právě ty, které sami označili za „předvoj dělnické třídy“. Jejich mlčky uznávaná zásada „čím hůř, tím lépe, neboť bída musí uspišit revoluci“ je dělníkům podezřelá – čím důsledněji je tato zásada uplatňována, tím silnější je podezření dělníků. Jsou totiž realisté; aby někdo získal jejich důvěru, musí konat něco pro zlepšení jejich údělu.

Je tedy třeba opět změnit politiku – je třeba bojovat za okamžité zlepšení údělu dělníků; a současně doufat v opak.

Tak dosahují „vnitřní rozpory“ teorie nejvyššího stupně zmatení. Je to stadium, kdy je těžké rozpoznat, kdo je zrádce, neboť zrada může být věrností a věrnost zradou. Je to stadium, kdy ten, který stranu následoval nikoli prostě proto, že se mu jevila (obávám se, že právem) jako jedině silné hnutí s humanistickými cíli, ale zejména proto, že se jednalo o hnutí založené na vědecké teorii, musí stranu buď opustit, nebo obětovat svou intelektuální poctivost, neboť se musí nyní naučit slepě věřit v nějakou autoritu. Nakonec se z něj nevyhnutelně stane mystik a nepřítel racionální argumentace.

Zdá se, že se nejen kapitalismus potýká s vnitřními rozpory, které hrozí přivodit jeho pád...

Kapitola 21 HODNOCENÍ PROROCTVÍ

Marxovo historické proroctví je založeno na argumentech, které neplatí. Jeho promyšlený pokus vyvodit prorocké závěry z pozorování dobových ekonomických tendencí neuspěl. Důvodem tohoto nezdaru není nedostatečná empirická základna argumentace. Marxova sociologická a ekonomická analýza dobové společnosti byla možná poněkud jednostranná, ale přes tuto zaujatost byla vynikající, pokud popisovala. Důvod Marxova nezdaru jako proroka spočívá výlučně v bídě samotného historicismu, v prosté skutečnosti, že ačkoli dnes pozorujeme něco, co se jeví jako historická tendence nebo trend, nemůžeme vědět, zda se to bude zítra jevit stejně.

Musíme připustit, že Marx viděl mnoho věcí ve správném světle. Musíme říci, že měl pravdu, jestliže vezmeme v úvahu pouze proroctví, že systém neomezeného kapitalismu, tak jak jej poznal, nebude trvat příliš dlouho, a že se mýlí jeho obhájci, když se domnívají, že bude trvat věčně. Pravdu měl také, když tvrdil, že zejména „třídní boj“, tj. sdružení dělníků, způsobí přeměnu neomezeného kapitalismu v nový ekonomický systém. Nesmíme však zacházet tak daleko, abychom tvrdili, že Marx předpověděl tento nový systém – intervencionismus¹ – pod názvem socialismus. Ve skutečnosti neměl ani nejmenší tušení o tom, co nastane. To, co nazýval „socialismus“, se velice liší od jakékoli formy intervencionismu, dokonce i od ruské formy. Byl totiž pevně přesvědčen, že nadcházející vývoj oslabí politický i ekonomický vliv státu, a zatím jej intervencionismus všude posílil.

Protože Marxe kritizují a do určité míry vychvalují demokratický postupný intervencionismus (zejména jeho institucionální druh, vysvětlený v oddíle VII v kapitole 17), rád bych, aby se ukázalo, že mám velké pochopení pro Marxovu naději na zmenšení státního vlivu. Největším nebezpečím intervencionismu – především jakékoli přímé intervence – je nepochybně to, že vede k nárůstu státní moci a byrokracie. Většine intervencionistů to nevadí nebo před tím zavírají oči, což zvyšuje nebezpečí. Já jsem však přesvědčen o tom, že pokud budeme tomuto nebezpečí čelit zpříma, bylo by možné je zvládnout. Neboť opět jde pouze o problém sociální technologie a postupného sociálního inženýrství. Je však zapotřebí pustit se do něj brzy, neboť představuje nebezpečí pro demokracii. Musíme plánovat kvůli svobodě, ne jenom kvůli jistotě, když už ne z jiného důvodu, potom proto, že pouze svoboda může zajistit jistotu.

Vraťme se však k Marxovu proroctví. Jedna z historických tendencí, o níž prohlašuje, že ji objevil, má trvalejší ráz než ostatní. Mám na mysli tendenci k akumulaci výrobních prostředků a zejména k růstu produktivity práce. Skutečně se zdá, že tato tendence bude ještě nějaký čas trvat, samozřejmě pod podmínkou, že budeme nadále udržovat civilizaci v chodu. Marx však tuto tendenci a její „civilizační aspekty“ nejen poznal, ale viděl také její skryté nebezpečí. Byl zvláště jedním z prvních (přestože měl několik předchůdců, např. Fouriera),² kdo zdůrazňoval souvislost mezi „rozvojem výrobních sil“, v němž spatřoval³ „historické poslání a ospravedlnění kapitálu“, a nejničivějším fenoménem úvěrového systému – systému, který, zdá se, podnítil rychlý vzestup industrializace – *obchodním cyklem*.

Marxovu vlastní teorie obchodního cyklu (diskutovaná v oddíle IV v předcházející kapitole) je snad možné parafrázovat následovně: I když je třeba pravda, že vnitřní zákony volného trhu vytvářejí tendenci k plné zaměstnanosti, je také pravda, že každý jednotlivý krok k plné zaměstnanosti, to jest k nedostatku práce, stimuluje vynálezce a investory k vytváření a zavádění nových strojů, které práci šetří, a tím vyvolávají (nejdříve krátký rozmach a potom) novou vlnu nezaměstnanosti a depresi. Nevím, zda vůbec a kolik pravdy je na této teorii. Jak jsem řekl v předcházející kapitole, teorie obchodního cyklu je poněkud obtížné téma, do něhož se nehodlám pouštět. Protože se mi však zdá důležité Marxovo přesvědčení, že růst produktivity je jeden z faktorů přispívajících k obchodnímu cyklu, mohl bych snad v jeho prospěch rozvinout několik zcela zřejmých úvah.

Následující seznam možností vývoje je ovšem dost neúplný. Je však vypracován tak, že kdykoli stoupne produktivita práce, musí nastat nejméně jeden z následujících typů vývoje, možná také více najednou, a musí dosáhnout takového stupně, který dostačuje k vyrovnání růstu produktivity.

(A) Rostou investice, a to znamená, že se vyrábějí takové kapitálové statky, které zvětšují schopnost produkovat další statky. (Protože to vede k dalšímu růstu produktivity, nemůže růst investic *sám* vyrovnat své následky v jakémkoli časovém období.)

(B) Roste spotřeba – stoupá životní úroveň:

- a) celé populace;
- b) určitých jejích částí (např. určité třídy).

(C) Zkracuje se pracovní doba:

- a) zkracuje se denní pracovní doba
- b) roste se počet lidí, kteří nejsou průmyslovými dělníky a zvláště b₁) roste počet vědců, lékařů, umělců, obchodníků atd.

b₂) roste počet nezaměstnaných dělníků.

(D) Roste množství vyrobeného, ale nespotřebovaného zboží:

- a) spotřební zboží se ničí;
- b) kapitálové statky se nevyužívají (továrny jsou mimo provoz);
- c) vyrábí se zboží, které není ani spotřební, ani typu (A), např. zbraně;
- d) práce se využívá k ničení kapitálových statků (a tedy ke snižování produktivity).

Seznam těchto možností vývoje jsem sestavil tak, že až k vyčárkovanému řádku, tj. k řádku (C, b 1), je vývoj jako takový uznáván všeobecně za žádoucí, zatímco od řádku (C, b 2) dále je vývoj obecně považován za nežádoucí; znamená depresi, výrobu zbraní a válku.

Je teď zřejmé, že jelikož (A) samotné nemůže obnovit rovnováhu, přestože může být velice důležitým faktorem, musí nastat jedna nebo několik vývojových možností z těch dalších. Dále se zdá rozumné předpokládat, že neexistují-li instituce, které by zaručily, aby žádoucí vývoj dosáhl stupně, který by dostačoval k vyrovnání zvýšené produktivity, dojde k některému nežádoucímu vývoji. Všechny jsou ale takového druhu (možná s vyloučením výroby zbraní), že pravděpodobně povedou k výraznému poklesu (A), což musí vážně zhoršit situaci.

Nedomnívám se, že podobné úvahy mohou „vysvětlit“ zbrojení nebo válku v jakémkoli smyslu slova, i když mohou vysvětlit, proč totalitní státy úspěšně bojují s nezaměstnaností. Rovněž se nedomnívám, že mohou „vysvětlit“ obchodní cyklus, přestože snad mohou částečně přispět k takovému vysvětlení, v němž úvěrové a peněžní problémy pravděpodobně hrají velice důležitou roli; neboť pokles (A) např. může být ekvivalentní s hromaděním takových úspor, jež by jinak byly pravděpodobně investovány – často diskutovaný a důležitý faktor.⁴ A není tak docela nemožné, aby marxistický zákon klesající míry zisku (pokud je tento zákon vůbec udržitelný⁵) také přispěl k vysvětlení hromadění zásob; neboť jestliže předpokládáme, že období rychlé akumulace může vést k takovému poklesu, pak to může odradit investice, povzbudit hromadění zásob a snižovat (A).

Avšak toto všechno není teorie obchodního cyklu. Taková teorie by měla odlišnou úlohu. Její hlavní úlohou by bylo vysvětlit, proč instituce volného trhu, která je sama velmi efektivním nástrojem vyrovnání nabídky a poptávky, nepostačuje k zabránění depresi,⁶ tj. nadvýroby nebo podspotřeby. Jinak řečeno, měli bychom ukázat, že nákup a prodej na trhu tvoří obchodní cyklus jakožto jeden z nechtěných sociálních dopadů⁷ našeho jednání. Marxistická teorie obchodního cyklu má přesně tento cíl; a zde načrtnuté úvahy týkající se účinků všeobecné tendence ke zvyšování produktivity mohou přinejlepším pouze doplnit tuto teorii.

Nehodlám zde soudit přínos všech těchto spekulací o obchodním cyklu. Jsem ale zcela přesvědčen, že jsou nanejvýš cenné, dokonce i

když nyní by měly být ve světle moderních teorií zcela překonány. V Marxův prospěch mluví pouhý fakt, že ke svému problému přistupoval s širokým záběrem. Z jeho proroctví se prozatím vyplnilo především toto: trvá tendence k růstu produktivity; také obchodní cyklus trvá a jeho trvání pravděpodobně vede k intervencionistickým protipatřením, a tedy k dalšímu omezení systému volného trhu. Tento vývoj odpovídá Marxovu proroctví, že obchodní cyklus bude jedním z faktorů, které musí přivodit pád neomezeného systému kapitalismu. A k tomu musíme dodat další část úspěšného proroctví, totiž že sdružení dělníků bude další důležitý faktor tohoto procesu.

Je vzhledem k tomuto výčtu důležitých a do značné míry úspěšných proroctví oprávněné hovořit o bídě historicismu? Kdyby Marxova historická proroctví byla dokonce jen z části úspěšná, potom bychom určitě neměli vzdávat jeho metodu snadno. Avšak bližší pohled na Marxovy úspěchy ukazuje, že *jej nikdy k úspěchu nepřivedla jeho historicistická metoda, ale vždy jen metoda institucionální analýzy*. Nikoli tedy historicistická, ale typicky institucionální analýza tak vede k závěru, že konkurence nutí kapitalistu zvyšovat produktivitu. Na institucionální analýze založil Marx svou teorii obchodního cyklu a přelidnění. Dokonce teorie třídního boje je institucionální; je to část mechanismu, který řídí rozdělování bohatství a moci, mechanismu, který umožňuje kolektivní dohadování v nejširším smyslu. Nikde v těchto analýzách nehrají typické historicistické „zákony historického vývoje“ nebo stadia, období, tendence vůbec žádnou roli. Naopak, žádný z Marxových ambicióznějších historicistických závěrů, žádný z jeho „nevyhnutelných zákonů vývoje“ ani „historických stadií, která nelze přeskočit“ se neukázala úspěšnou předpovědí. Marx uspěl *pouze* v tom, že analyzoval instituce a jejich funkce. Opak je rovněž pravdou: Žádné z jeho ambicióznějších a rozmáchlých historicistických proroctví nespadá do sféry institucionální analýzy. Kdekoli se pokusil podpořit je takovou analýzou, dedukce neplatí. Vskutku ve srovnání s vlastními Marxovými vysokými měřítky mají jeho rozmáchlejší proroctví poněkud nižší intelektuální úroveň. Obsahují nejen spoustu úvah založených na přání, ale postrádají rovněž politickou představivost. Stručně řečeno, Marx sdílel víru pokrokového průmyslníka, „buržoy“ své doby: víru v zákon pokroku. Avšak takový naivní historicistický optimismus – Hegelův, Comteův, Marxův a Millův – není o nic méně pověřivý nežli pesimistický historicismus Platónův a Spenglerův. A to je velice špatná výzbroj proroka, neboť ten musí oplývat historickou imaginací. Skutečně je nezbytné uznat za jednu ze zásad každého nezaujatého názoru na politiku, že v lidských záležitostech je možné vše; a konkrétněji, že žádný myslitelný vývoj nelze vyloučit na základě toho, že může narušit takzvanou tendenci k pokroku lidstva nebo který-

koli jiný domnělý zákon „lidské přirozenosti“. H.A.L. Fisher píše:⁸ „Fakt pokroku je zapsán jasně a výrazně na stránkách historie, avšak pokrok není přírodním zákonem. Zázemí získané jednou generací může další generace ztratit.“

Podle zásady, že možné je všechno, může mít svou cenu poukaz na to, že by se Marxovo proroctví mohlo snadno vyplnit. Víra, jako je pokrokový optimismus 19. století, může být mocnou politickou silou; může pomoci nastolit to, co předpověděla. Tak dokonce ani správná předpověď nesmí být příliš ochotně přijata jako potvrzení teorie a jejího vědeckého charakteru. Může to být spíše důsledek jejího náboženského charakteru a důkaz síly náboženské víry, kterou uměla v lidech vyvolat. Zejména v marxismu je náboženský prvek zřejmý. V hodině největší bídy a ponížení dalo dělníkům Marxovo proroctví inspirující víru v jejich poslání a ve velkou budoucnost, kterou jejich hnutí mělo připravit celému lidstvu. Ohlédneme-li se k událostem let 1864–1930, domnívám se, že s výjimkou poněkud nahodilé skutečnosti, že Marx odradil mnohé od výzkumu na poli sociální technologie, se evropské záležitosti mohly možná vyvíjet pod vlivem tohoto prorockého náboženství směrem k socialismu nekollektivistického typu. Důkladná příprava na sociální inženýrství, naplánování svobody na straně ruských marxistů, jakož i marxistů ve střední Evropě, mohly možná vést k nepochybnému úspěchu, přesvědčivému pro všechny přátele otevřené společnosti. Nebylo by to však potvrzení vědeckého proroctví. Byl by to výsledek náboženského hnutí – výsledek víry v humanismus spojené s kritickým užitím našeho rozumu za účelem změnit svět.

Věci se však vyvíjely jinak. Prvek proroctví v Marxově vyzvání dominoval v myslích jeho stoupenců. Smetl všechno ostatní stranou, zavrhl moc chladného a kritického úsudku a zničil víru, že užitím rozumu můžeme svět změnit. Jediné, co zbylo z Marxova učení, byla věstecká Hegelova filosofie, která svými marxistickými léčkami hrozí paralyzovat boj za otevřenou společnost.

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 prodávat 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 pociťoval 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 práci 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 hniající 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, nemohu 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 podřítit „nevyhnutelným zákonům“, a jedině, 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 podřítit 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 nepovažuji 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 popsat 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 nazývá jeho historicistickou morální teorií: Jakožto sociální vědec vím (mohl by říci), že naše morální ideje jsou zbraní 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 předvídatosti, 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 symptemem...“ 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 předvědění je stanovený fakt; vyhradím si pouze to, že historické předvědění 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 nutné 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 vzkříšení 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 předvedení, 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 *historismem*. (Historismus nesmíme ovšem zaměňovat s *historicismem*.) Sociologismus a historismus, 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 věštecké 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 vychováváme 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 Beethovenova 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 Beethovenova 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

s učením, které stojí určitě proti racionalismu (a zejména proti učení o racionální jednotě lidstva, viz kapitolu 24), s učením, které se dobře shoduje s iracionálními a mystickými tendencemi současnosti. Mám na mysli marxistické učení, že naše názory, včetně názorů morálních a vědeckých, jsou determinovány třídním zájmem a obecněji společenskou a dějinnou situací současné doby. Pod názvem „sociologie poznání“ nebo „sociologismus“ byla tato nauka v nedávné době rozpracována (zejména M. Schelerem a K. Mannheimem¹) jako teorie společenské determinace vědeckého poznání.

Sociologie poznání argumentuje tím, že vědecké myšlení a zejména myšlení o společenských a politických záležitostech neprobíhá ve vzduchoprázdnu, nýbrž ve společensky podmíněné atmosféře. Je značně ovlivněno neuvědomělými nebo podvědomými prvky. Tyto prvky zůstávají skryty před pozorujícím okem myslitele, neboť utvářejí vlastní místo, které obývá, jeho *sociální habitus*. Sociální habitus myslitele určuje celý jeho systém názorů a teorií, které se mu zdají nepochybně pravdivé nebo samozřejmé. Domnívá se, jakoby byly logicky a triviálně pravdivé, jako je např. výrok „všechny stoly jsou stoly“. Proto si ani neuvědomuje, že vůbec přijímá nějaké předpoklady. Že však předpoklady přijímá, můžeme vidět při srovnání s myslitelem, který žije ve velmi odlišném sociálním habitu. Ten totiž také bude vycházet ze systému zdánlivě nepochybných předpokladů, ale ze systému, který je velmi odlišný; a jeho systém může být tak odlišný, že nemusí existovat žádný intelektuální most a nebude možný žádný kompromis mezi těmito dvěma systémy. Každý z těchto různých společensky determinovaných systémů předpokladů nazývají sociologové poznání *totální ideologii*.

Sociologii poznání můžeme pokládat za hegelovskou verzi Kantovy teorie poznání. Kráčí totiž ve šlépějích Kantovy kritiky toho, co můžeme označit za „pasivistickou“ teorii poznání. Myslím tím teorii empiriků až po Huma, kterou lze zhruba popsat tak, že tvrdí, že poznání k nám vstupuje našimi smysly a chyba pak vzniká buď kvůli našemu vměšování se do materiálu daného smyslu nebo kvůli asociacím, které se v něm rozvinuly. Nejlepší způsob jak se lze vyhnout chybě je to, že zůstaneme zcela pasivní a receptivní. Proti této receptivní teorii poznání (obvykle ji nazývám „kbelíková teorie vědomí“) Kant² argumentuje tím, že poznání není sbírkou darů, které jsme obdrželi od našich smyslů a uložili v naší mysli jako by to bylo muzeum, ale že je do značné míry výsledkem naší vlastní duševní aktivity; že jsme nuceni se velice aktivně sami zapojit do hledání, srovnávání, sjednocování, zobecňování, pokud chceme dospět k poznání. Tuto teorii můžeme nazvat „aktivistickou“ teorií poznání. V souvislosti s tím se Kant vzdal neudržitelného ideálu vědy zbavené předpokladů všeho druhu. (Že je tento ideál do-

konce vnitřně protikladný se ukáže v následující kapitole.) Zcela jasně ukázal, že nemůžeme začít z ničeho a že svého cíle musíme dosahovat vybaveni systémem předpokladů, které zastáváme, aniž bychom je ověřili empirickými metodami vědy; takový systém můžeme nazvat „kategoriálním aparát“.³ Kant věřil, že je možné odhalit jediný pravý a neměnný kategoriální aparát, který reprezentuje nutně neměnný rámec naší intelektuální výbavy, tj. lidský „rozum“. Této části Kantovy teorie se vzdal Hegel, který na rozdíl od Kanta nevěřil v jednotu lidstva. Učil, že se intelektuální výbava člověka neustále mění a že je součástí jeho společenského dědictví. Podle toho musí vývoj lidského rozumu odpovídat historickému vývoji jeho společnosti, tj. národa, ke kterému patří. Tato Hegelova teorie a zejména jeho učení, že veškeré poznání a pravda je „relativní“ v tom smyslu, že je determinována historií, se někdy nazývá „historismem“ (na rozdíl od „historicismu“, jak o tom byla zmínka v předešlé kapitole). Sociologie poznání nebo „sociologismus“ je mu velice blízký, ne-li téměř s ním totožný. Jediným rozdílem je, že pod Marxovým vlivem zdůrazňuje, že historický vývoj nevytváří jediného sjednoceného „národního ducha“, jak tvrdil Hegel, ale spíše několik, někdy protichůdných „totálních ideologií“ uvnitř jednoho národa podle třídy, sociální vrstvy nebo sociálního habitu těch, kteří je zastávají.

Podobnost s Hegelem jde však dále. Uvedl jsem, že podle sociologie poznání není žádný intelektuální most nebo kompromis mezi odlišnými totálními ideologiemi možný. Takový radikální skepticismus ale není ve skutečnosti míněn tak docela vážně, jak zaznívá. Existuje způsob, jak se z něho dostat, který je analogický hegelovské metodě překonání konfliktů, která mu v dějinách filosofie předcházela. Hegel, duch svobodně balancující nad vírem rozporných filosofí, je všechny redukoval na pouhé komponenty vrcholné syntézy – to jest jeho vlastního systému. Podobně tvrdí sociologové poznání, že „volně se vznášející rozum – inteligence, která je jen mělce zakotvena ve společenských tradicích – může být schopen odolat nástrahám totálních ideologií; že je může dokonce prohlédnout a odhalit různé totální ideologie a skryté motivy či jiné determinanty, které tyto ideologie inspirovaly.“ Tak je sociologie poznání přesvědčena, že nejvyššího stupně objektivitu lze dosáhnout pomocí svobodně balancujícího intelektu, který analyzuje různé skryté ideologie a jejich zakotvení v nevědomí. Cesta k pravému poznání se zdá cestou odhalení nevědomých předpokladů, jistý druh psychoterapie, nebo, mohu-li to tak říci, *socioterapie*. Jedině ten, kdo byl podroben socioanalýze nebo se sám socioanalyzoval a oprostil se tak od svého sociálního komplexu, tj. od své sociální ideologie, může dosáhnout nejvyšší syntézy objektivního poznání.

V předcházející kapitole jsem se při pojednání o „vulgárním marxismu“ zmínil o tendenci, kterou lze pozorovat u řady moderních filosofii, o tendenci odhalovat skryté motivy našeho jednání. Sociologie poznání patří do této řady společně s psychoanalýzou a určitými filosofiiemi, které odhalují „nesmyslnost“ zásad svých oponentů.⁴ Domnívám se, že popularita těchto názorů spočívá ve snadnosti, s níž je lze aplikovat, a v uspokojení, které poskytují těm, kteří vidí za věci a prohlédají pošetilosti neznalých. Takové potěšení by bylo neškodné, kdyby všechny tyto ideje nebyly náchylné k tomu, že zničí intelektuální základ jakékoli diskuse zavedením toho, co jsem nazval⁵ „posíleným dogmatismem“. (Opravdu je svým způsobem podobný „totální ideologii“.) Hegelovství tento základ diskuse ničí tím, že hlásá přípustnost a dokonce plodnost protikladů. Jestliže se ale protikladům není třeba vyhnout, potom se jakákoli kritika a diskuse stává nemožnou, neboť kritika vždycky spočívá v poukázání na protiklady, a to buď v rámci kritizované teorie nebo mezi ní a některými zkušenostními fakty. Podobná je situace u psychoanalýzy: psychoanalytik dokáže vždy odvysvětlit jakékoli námitky poukazem na to, že vyplývají z psychologických represí kritika. Stejně tak filosofům smyslu stačí jen poukázat na to, že to, co tvrdí jejich oponenti, je nesmyslné, což bude pokaždé pravda, neboť „nesmyslnost“ lze definovat tak, že jakákoli diskuse o ní je ex definitione beze smyslu.⁶ Podobně si marxisté zvykli vysvětlovat nesouhlas oponentů jejich třídním zaujetím a sociologové poznání jejich totální ideologií. S takovými metodami se jednak velice dobře pracuje, jednak jsou dobrou zábavou pro ty, kteří s nimi pracují. Očividně však ničí základ racionální diskuse a nakonec musí vést k iracionalismu a mysticismu.

Navzdory tomuto nebezpečí nevidím důvod, proč bych se měl úplně zříci zábavy z použití těchto metod. Neboť právě tak jako psychoanalytikové, na něž se psychoanalýza hodí nejvíc,⁷ socioanalytikové reagují na aplikaci jejich vlastních metod na ně samé s nevývratným nepřátelstvím. Ale cožpak není jejich popis inteligence, která je jen mělce zakotvena v tradici, velice pěkným popisem jejich vlastní sociální skupiny? A není rovněž zřejmé, že považujeme-li za správnou teorii totálních ideologií, je součástí každé totální ideologie přesvědčení, že má vlastní skupina netrpí zaujatostí, a proto je opravdu pouze tato skupina vyvolených schopna objektivity? Neměli bychom tedy, předpokládajícíce pravdivost této teorie, očekávat, že ti, kteří ji zastávají, budou nevědomky klamat sami sebe tím, že budou svou teorii opravovat, aby prokázali objektivitu svých vlastních názorů? Můžeme pak brát vážně jejich tvrzení, že pomocí své sociologické sebeanalýzy dosáhli vyššího stupně objektivity, a že tím socioanalýza dokáže odrazit totální ideologii? Mohli bychom se však dokonce ptát, zda celá teorie není jednoduše výrazem třídního zájmu této zvláštní skupiny; skupiny inteligence,

kteřá je v tradici zakotvena jen mělce, i když natolik pevně, že jejich mateřským jazykem je jazyk hegelovský.

Jak málo byla socioterapie sociologů poznání úspěšná, tedy málo úspěšná ve vymycování své vlastní totální ideologie, bude zvláště zřejmé, pokud uvážíme jejich vztah k Hegelovi. Vůbec si totiž neuvědomili, že ho jen opakují. Naopak nejenže věří, že jej přerostli, ale ještě navíc, že jej úspěšně prohlédli, že jej socioanalýzovali, a že na něj mohou nyní pohlížet nikoli z pozice nějakého zvláštního sociálního habitu, ale objektivně a z povzneseného místa. Takové zjevné selhání sebeanalýzy nám dost vypovídá.

Žerty však stranou, existují daleko vážnější námitky. Sociologie poznání je nejen sebezničující, je nejen poněkud vděčným objektem socioanalýzy, ale také vykazuje zarážející neschopnost pochopit přesně své vlastní téma *sociální aspekty poznání*, nebo spíše vědecké metody. Na vědu nebo poznání nahlíží jako na proces v mysli nebo ve „vědomí“ jednotlivého vědce, nebo snad jako na produkt takového procesu. Když uvažujeme takto, potom to, co nazýváme vědeckou objektivitou, se musí skutečně stát naprosto nepochopitelné, nebo dokonce nemožné; a to nejen v sociálních nebo politických vědách, kde třídní zájmy a podobné skryté motivy mohou hrát svou roli, ale stejně tak ve vědách přírodních. Každý, kdo má trochu ponětí o dějinách přírodních věd, si uvědomuje vášnivou tvrdošijnost charakteristickou pro mnohé jejich spory. Sebevětší míra politické zaujatosti nemůže ovlivnit politické teorie silněji nežli zaujatost uplatňovaná některými přírodními vědci ve prospěch jejich intelektuálních výplodů. Kdyby se vědecká objektivita zakládala na nestrannosti nebo objektivitě jednotlivého vědce, jak naivně předpokládá sociologická teorie poznání, pak bychom se s ní museli rozloučit. Skutečně musíme být rozhodně skeptičtější nežli sociologie poznání; není totiž pochyb o tom, že všichni trpíme vlastním systémem předsudků (nebo „totálních ideologií“, pokud dáme přednost tomuto termínu); že všichni považujeme mnoho věcí za samozřejmé, že je nekriticky přijímáme, a dokonce s naivní a sebejistou důvěrou, že kritika je zhora zbytečná. Vědci netvoří žádnou výjimku z tohoto pravidla, i když se dokonce mohli povrchně očistit od některých předsudků svého konkrétního oboru. Avšak očistili se nikoli pomocí socioanalýzy nebo nějaké podobné metody; nepokoušeli se dobývat vyšších sfér, odkud by mohli pochopit, socioanalýzovat a vymazat své ideologické pošetilosti. Neboť tím, že svou mysl učiní „objektivnější“, nemohou dosáhnout toho, co nazýváme „vědeckou objektivitou“. Nikoli, to, co obvykle tímto výrazem míníme, spočívá v odlišných základech.⁸ Je to záležitost vědecké metody. A dost velkou ironií je, že objektivita je úzce spjata se *sociálním aspektem vědecké metody*, se skutečností, že věda a vědecká objektivita není výsledkem (a ani být nemůže) snahy

jednotlivých vědců být „objektivní“, ale je výsledkem *přátelsko-nepřátelské spolupráce mnoha vědců*. Vědeckou objektivitu lze popsat jako inter-subjektivitu vědecké metody. Ale tento sociální aspekt vědy je téměř úplně opomíjen těmi, kteří sami sebe nazývají sociologi poznání.

V souvislosti s tím jsou důležité dva aspekty metody přírodních věd. Společně vytvářejí to, co mohu označit za „veřejný charakter vědecké metody“. Zaprvé, existuje určitá *svobodná kritika*. Vědec může předložit svou teorii s plným přesvědčením, že je nenapadnutelná. Ta však neudělá dojem na jeho vědecké kolegy a soupeře, spíše je vyprovokuje: jsou si vědomi toho, že vědecký postoj znamená kritiku všeho a sotva je odstraší autority. Zadruhé, vědci se snaží vyhnout tomu, aby každý hovořil o něčem jiném. (Mohli bychom čtenáři připomenout, že hovořím o přírodních vědách, ale lze sem zahrnout i část moderní ekonomické teorie.) Velmi vážně se snaží hovořit jedním a týmž jazykem, i když používají různých mateřských jazyků. V přírodních vědách se toho dosahuje tím, že zkušenost je uznána za nestranného soudce v jejich sporech. Když mluvím o „zkušenosti“, mám na mysli zkušenost „veřejného“ charakteru, jako jsou pozorování a experimenty, na rozdíl od zkušenosti ve smyslu „soukromější“ estetické nebo náboženské zkušenosti. A zkušenost je „veřejná“ tehdy, kdy ji může každý, kdo má nejasnosti, zopakovat. Aby se vyvarovali řeči o něčem jiném, snaží se vědci vyjádřit své teorie v takové formě, aby je bylo možné testovat, tj. vyvracet (nebo potvrzovat) takovou zkušeností.

To vytváří vědeckou objektivitu. Každý, kdo se naučil technice rozumění a testování vědeckých teorií, může experiment opakovat a soudit sám. Navzdory tomu budou stále existovat tací, kteří činí soudy, jež jsou částečné nebo dokonce vratké. Tomu nelze odpomoci a nijak vážně to neohrožuje chod různých *společenských institucí*, jež byly navrženy proto, aby podporovaly vědeckou objektivitu a kritičnost, např. laboratoře, vědecká periodika a kongresy. Tento aspekt vědecké metody ukazuje, čeho lze dosáhnout pomocí institucí, navržených k tomu, aby umožnily veřejnou kontrolu, a pomocí otevřeného vyjadřování veřejného mínění, třebaže je omezeno na kruh specialistů. Pouze politická moc, používá-li se k potlačování svobodné kritiky nebo již se nepodaří svobodnou kritiku ochránit, může oslabit chod těchto institucí, na nichž veškerý pokrok, vědecký, technologický a politický nakonec závisí.

Abychom dále objasnili tento bohužel opomíjený aspekt vědecké metody, můžeme uvažovat o myšlence, že by bylo vhodné charakterizovat vědu spíše jejími metodami nežli jejími výsledky.

Nejprve předpokládejme, že jasnovidce napíše knihu na podkladě snů nebo automatického psaní. Předpokládejme dále, že za několik let následkem nedávných a revolučních vědeckých objevů nějaký velký

vědec (který tuto knihu nikdy neviděl) sepíše přesně takovou knihu. Jinak řečeno, jasnovidce „uzřel“ vědeckou knihu, kterou potom vědec nemohl vytvořit kvůli skutečnosti, že v té době ještě nebyly známy mnohé relevantní objevy. Nyní se ptáme: Je vhodné říkat, že jasnovidce napsal vědeckou knihu? Můžeme předpokládat, že kdyby byla v té době předložena k posouzení kompetentním vědcům, byla by označena za částečně nesrozumitelnou a částečně za fantastickou; budeme tedy muset říci, že jasnovidcova kniha nebyla v době, kdy ji psal, vědeckým dílem, protože nebyla výsledkem vědecké metody. Takový výsledek, který se sice shoduje s některými vědeckými závěry, ale není produktem vědecké metody, budu nazývat dílem „zjevené vědy“.

Abychom uplatnili tyto úvahy na problém veřejnosti vědecké metody, předpokládejme, že se Robinsonu Crusoeovi na jeho ostrově podařilo vybudovat fyzikální a chemické laboratoře, astronomické observatoře apod., a že pak sepsal velké množství děl založených výhradně na pozorování a experimentu. Předpokládejme dokonce, že měl k dispozici neomezenou dobu a že se mu podařilo sestavit a popsat vědecké systémy, které se skutečně shodují s výsledky, které v současnosti přijímají naši vědci. Někteří lidé budou po zvážení charakteru této crusoovské vědy inklinovat na první pohled k tvrzení, že je to skutečná věda, a nikoli „věda zjevená“. A bezpochyby je více podobná vědě ve srovnání s vědeckou knihou zjevenou jasnovidci, neboť Robinson Crusoe používal hojně vědecké metody. Přesto však tvrdím, že tato crusoovská věda ještě náleží k vědám „zjeveným“, protože v ní chybí jeden prvek vědecké metody, a v důsledku toho skutečnost, že Crusoe dospěl k našim výsledkům, je téměř stejně tak nahodilá a zázračná, jak tomu bylo v případě jasnovidce. Neexistuje totiž nikdo jiný než on sám, kdo by ověřil jeho výsledky; nikdo jiný než on sám, kdo by opravil ty předsudky, které jsou nezbytným důsledkem jeho zvláštní mentální historie; nikdo, kdo by mu pomohl zbavit se oné podivné slepoty týkající se vnitřních možností našich vlastních výsledků, což je důsledek toho, že většina z nich jsme dosáhli prostřednictvím poměrně irrelevantních postupů. A pokud jde o jeho vědecké spisy, pouze díky pokusům vysvětlit své dílo *někomu, kdo ho nevytvořil*, může získat disciplínu pro jasnou a rozumnou komunikaci, která je rovněž součástí vědecké metody. V jednom poměrně nedůležitém bodě je „zjevený“ charakter crusoovské vědy obzvláště zřejmý; míním tím Crusoeův objev své „osobní rovnosti“ (neboť musíme předpokládat, že učinil takový objev), rovnosti charakteristické osobní doby reakce ovlivňující jeho astronomická pozorování. Samozřejmě je myslitelné, že objevil, řekněme, změny své reakční doby, což ho vedlo ke stanovení určitých odchylek. Srovnáme-li však tento způsob zkoumání reakční doby se způsobem, jakým se zkoumají ve „veřejné“ vědě – prostřednictvím rozporů mezi

výsledky různých pozorovatelů – pak je „zjevený“ charakter vědy Robinsona Crusoea zřejmý.

Shrňeme-li tedy tyto úvahy, můžeme říci, že to, co nazýváme „vědeckou objektivitou“, není produktem individuální nestrannosti vědce, ale produktem společenského nebo veřejného charakteru vědecké metody; a individuální nestrannost vědce nakolik existuje, není zdrojem, ale spíše výsledkem této společensky nebo institucionálně organizované objektivitě vědy.

Jak kantovci, tak hegelovci⁹ chybují stejně, když mají za to, že naše předpoklady (které jsou nepochybně nepostradatelnými prostředky při aktivním „dělání“ zkušenosti, bez nichž nelze začít) nelze ani změnit rozhodnutím, ani vyvrátit zkušeností; že jsou nad a za vědeckými metodami, které testují teorie, a konstituují tak základní předpoklady všeho myšlení. To je však přehnané a svědčí to o nepochopení vztahů mezi teorií a zkušeností ve vědě. Jedním z největších objevů naší doby bylo, když Einstein ukázal, že ve světle zkušenosti můžeme zpochybnit a revidovat své předpoklady týkající se dokonce času a prostoru, idejí, které byly považovány za nezbytné předpoklady veškeré vědy a patřily do jejího „kategoriálního aparátu“. Tak se skeptický útok na vědu provedený sociologií poznání hroučí ve světle vědecké metody. Empirická metoda prokázala, že se dokáže o sebe dobře postarat.

Nedělá to ale tak, že vymýtí všechny naše předsudky najednou; může je eliminovat pouze jeden po druhém. Klasickým případem je opět Einsteinovo odhalení našich předsudků o času. Einsteinovým úmyslem nebylo odhalit předsudky, a už vůbec ne kritizovat naše pojetí prostoru a času. Jeho problém byl konkrétní problém fyziky, nový návrh teorie, která se zhroutila (díky různým experimentům, které si ve světle teorie jakoby vzájemně odporovaly). Einstein si spolu s většinou fyziků uvědomil, že to znamená, že teorie je chybná. A zjistil, že když ji změníme v bodu, který do té doby každý považoval za samozřejmý, a který tudíž unikal pozornosti, pak můžeme obtíž odstranit. Jinými slovy, pouze použil metodu vědecké kritiky, metodu vynalézání a vyvrácení teorií, metodu zkoušky a omylu. Tyto metody však nevedou k vymýcení všech našich předsudků; spíše můžeme odhalit fakt, že jsme byli zatíženi předsudkem pouze poté, co jsme se ho zbavili.

Určitě však musíme připustit, že v kterékoli chvíli jsou naše vědecké teorie závislé nejen na experimentech apod. podniknutých do této chvíle, ale také na předsudcích, které považujeme za dané a které si proto ani neuvědomujeme (ačkoli nám použití určitých logických metod může pomoci je zjistit). V každém případě můžeme, co se týče takového zkamenění, říci, že věda je schopna se poučit a prolomit některý ze svých krunýřů. Tento proces nemůže být nikdy dokonán, ale neexistuje žádná pevná překážka, před kterou by se musel zastavit. Každý

předpoklad lze v zásadě kritizovat. A to, že kritizovat může každý, vytváří vědeckou objektivitu.

Vědecké výsledky jsou „relativní“ (pokud vůbec máme tohoto pojmu užívat), pouze pokud jsou výsledkem určitého stadia vědeckého vývoje a nakloněny tomu, že je chod vědeckého pokroku překoná. To však neznamená, že *pravda* je „relativní“. Jestliže je tvrzení pravdivé, je pravdivé navždy.¹⁰ Znamená to pouze, že většina vědeckých výsledků má charakter hypotéz, tj. tvrzení, jejichž odůvodnění není uzavřené a které mohou být tudíž kdykoli podrobeny revizi. Tyto úvahy (které jsou úplně rozvedeny jinde),¹¹ nejsou sice nutné pro kritiku sociologů, ale mohou snad pomoci dalšímu pochopení jejich teorií. Vrhají rovněž trochu světla (abych se vrátil k hlavnímu bodu své kritiky) na význam role, kterou hrají spolupráce, intersubjektivita a veřejnost metody ve vědecké kritice a vědeckém pokroku.

Pravda je, že si sociální vědy dosud plně neosvojily tuto veřejnost metody. Částečně je to kvůli Aristotelovu a Hegelovu zničujícímu vlivu na intelekt, částečně snad také díky neschopnosti těchto věd využít společenských nástrojů vědecké objektivitě. Proto to jsou skutečně „totální ideologie“, nebo jinak řečeno, někteří sociální vědci nejsou schopni, a dokonce ani ochotni hovořit společným jazykem. Důvodem však není třídní zájem a lékem není hegelovská dialektická syntéza, ani sebeanalýza. Jediná cesta otevřená sociálním vědám je zapomenout na všechny verbální ohňostroje a pustit se do praktických problémů naší doby pomocí teoretických metod, které jsou v podstatě stejné ve všech vědách. Mám na mysli metody zkoušky a omylu, vynalézáním hypotéz, jež lze prakticky testovat a podrobovat praktickým zkouškám. *Je zapotřebí sociální technologie, jejíž výsledky lze testovat postupným sociálním inženýrstvím.*

Zde nabízený lék pro sociální vědy je úplně protikladný léku předkládanému sociologií poznání. Sociologismus věří, že metodologické obtíže sociálních věd nevytváří jejich nepraktický charakter, ale více ta skutečnost, že praktické a teoretické problémy jsou příliš propleteny v oblasti společenského a politického poznání. To se lze dočíst ve stěžejním díle sociologie poznání:¹² „Zvláštnost politického poznání, na rozdíl od poznání ‚exaktního‘, spočívá v tom, že poznání a vůle nebo racionální prvek a pole iracionální jsou nerozlučně a zásadně propleteny.“ Na to můžeme odpovědět, že „poznání“ a „vůle“ jsou v určitém smyslu vždy nerozlučné; ale tato skutečnost nemusí vést k žádnému nebezpečnému zauzení. Žádný vědec nemůže poznávat, aniž vynaloží úsilí, a aniž projeví zájem; a v jeho úsilí je obvykle zapojeno dokonce určité množství soukromého zájmu. Inženýr zkoumá věci především z praktického hlediska. Právě tak zemědělec. Praxe není nepřitelem teoretického poznání, ale jeho nejhodnotnějším stimulem. Přes-

tože vědci může přináležet určitá míra rezervovanosti, jsou mnohé příklady, jež ukazují, že pro vědce není vždycky důležité, aby byl tak nezaujatý. Důležité však pro něj je udržet si kontakt s realitou, s praxí, neboť ti, kteří realitu přehlížejí, za to platí tím, že upadají do scholastiky. Praktické využití našich objevů a nikoli nějaký pokus odloučit poznání od „vůle“ se tak stává prostředkem, jehož pomocí můžeme ze sociálních věd vyloučit iracionalismus.

Oproti tomu sociologie poznání hodlá reformovat sociální vědy tak, že uvědomí sociální vědce o společenských silách a ideologiích, které je neuvědoměle obklopují. Hlavní potíž s předsudky ale je, že neexistuje žádná taková přímá cesta, jak se jich zbavit. Neboť jak se dozvíme, že jsme pokročili v našem pokusu zbavit se předsudku? Cožpak není běžnou zkušeností, že právě ti, kteří jsou nejvíce přesvědčeni, že se svých předsudků zbavili, jsou předsudeční nejvíce? Mylná je myšlenka, že sociologické, psychologické, antropologické nebo nějaké jiné studium předsudků nám pomůže se jich zbavit. Neboť mnozí z těch, kteří se takovému studiu věnují, jsou plni předsudků; a nejen že sebeanalýza nám nepomáhá překonat neuvědomělou determinaci našich názorů, ale často vede k ještě subtilnějšímu sebeklamu. Tak můžeme číst v témže díle o sociologii poznání následující poukazy na její vlastní činnost:¹³ „Vzrůstá tendence uvědomit si faktory, které nás doposud nevědomě ovládaly... Ti, kteří se obávají, že rostoucí poznání determinujících faktorů může paralyzovat naše rozhodnutí a ohrozit ‚svobodu‘, měli by se uklidnit. Jen ten je totiž opravdu determinován, kdo nezná nejzásadnější determinující faktory, ale jedná bezprostředně pod tlakem determinant jemu neznámých.“ To je jen zřejmé opakování oblíbené Hegelovy myšlenky, kterou Engels naivně zopakoval, když řekl:¹⁴ „Svoboda je... poznání nutnosti.“ A to je reakční předsudek. Neboť jsou ti, kteří jednají pod tlakem dobře známých determinant, např. politické tyranie, osvobození svým poznáním? Jen Hegel by nám mohl vykládat takové pohádky. Ale to, že sociologie poznání přejímá tento zvláštní předsudek, ukazuje zcela zřetelně, že neexistuje žádná možná zkratka, jak se svých ideologií zbavit. (Jednou hegelovcem, hegelovcem provždy.) Sebeanalýza není náhradou žádné praktické akce, které jsou nutné pro ustavení demokratických institucí, které jediné mohou zaručit svobodu kritického myšlení a vědecký pokrok.

Kapitola 24 VĚŠTECKÁ FILOSOFIE A VZPOURA PROTI ROZUMU

Marx byl racionalistou. Tak jako Sókratés a Kant věřil, že lidský rozum je základem jednoty lidstva. Avšak jeho učení, že naše názory determinuje třídní zájem, urychlilo pád této víry. Podobně jako Hegelovo učení, že naše ideje jsou determinovány národními zájmy a tradicemi, Marxovo učení mělo tendenci podkopat racionalistickou víru v rozum. Ohrožován zleva i zprava, tak racionalistický postoj ke společenským a ekonomickým otázkám mohl těžko odolávat, když na něj podnikly frontální útok historicistické proroctví a věšdecký iracionalismus. Proto se stal konflikt mezi racionalismem a iracionalismem nejdůležitějším intelektuálním a dokonce snad i morálním tématem současnosti.

I

Protože výrazy „rozum“ a „racionalismus“ jsou nejasné, bude nezbytné stručně vysvětlit způsob, jak je zde užívám. Zprvč užívám v širokém smyslu;¹ zahrnují nejen intelektuální aktivitu, ale také pozorování a experiment. Je třeba si tuto poznámku pamatovat, neboť „rozum“ a „racionalismus“ jsou často užívány v jiném a mnohem užším smyslu, v protikladu nikoli k „iracionalismu“, ale „empirismu“. Jestliže jsou užívány tímto způsobem, povyšuje racionalismus rozum nad pozorování a experiment, a dal by se proto lépe popsat jako „intelektualismus“. Když však zde hovořím o „racionalismu“, užívám toto slovo vždy ve smyslu, který zahrnuje jak „empirismus“, tak „intelektualismus“; stejně jako věda užívá nejen experimentů, ale i myšlení. Zadruhé, užívám slov „racionalismus“, abych zhruba řečeno naznačil postoj, který se snaží vyřešit co možno nejvíce problémů apelem na rozum, tj. nejasné myšlení a zkušenost spíše než apelem na emoce a vášně. Toto vysvětlení není pochopitelně příliš uspokojivé, neboť takové výrazy jako „rozum“, „vášeň“ jsou nejasné; nemáme „rozum“ nebo „vášně“ v tom smyslu, jako například máme určité orgány těla, např. mozek nebo srdce, nebo v tom smyslu, jako máme třeba určité „schopnosti“, např. schopnost mluvit nebo skřípat zuby. Abych byl tedy o něco přesnější, bylo by možná lépe vysvětlit racionalismus v určených praktických postojů nebo chování. Mohli bychom potom říci, že racionalismus je takový postoj, kdy jsme připraveni naslouchat kritické argumentaci a učit se ze zkušenosti. V podstatě je to postoj, který připouští, že „já se mohu mýlit a ty můžeš mít pravdu, a společným úsilím se můžeme pravdě přiblížit“. Je to

postoj, který se snadno nevzdává naděje, že s takovou pomocí, jako je argumentace a pečlivé pozorování, mohou lidé dosáhnout určitého typu souhlasu o mnoha závažných problémech; a že i když se jejich požadavky a zájmy kříží, je často možné diskutovat o určitých požadavcích a návrzích a dosáhnout – snad smířčím řízením – kompromisu, který je vzhledem ke své rovnoprávnosti přijatelný pro většinu, ne-li pro všechny. Krátce řečeno, racionalistický postoj, nebo jak jej snad mohu označit za „postoj rozumnosti“, je velice blízký vědeckému postoji, víře, že při hledání pravdy je zapotřebí spolupráce a že s pomocí argumentace můžeme časem dosáhnout určité objektivity.

Není nezajímavé podrobněji analyzovat tuto podobnost mezi postojem rozumnosti a vědeckým postojem. V předcházející kapitole jsem se pokusil vysvětlit sociální aspekt vědecké metody na příkladu fiktivního vědce Robinsona Crusoea. Úplně analogická úvaha může ukázat společenský charakter rozumnosti v protikladu k intelektuálnímu nadání nebo chytrosti. O rozumu, podobně jako o jazyce, je možné říci, že je produktem života ve společnosti. Robinson Crusoe (vysazený na břeh v raném dětství) by mohl být dost chytrý na to, aby si poradil v mnoha obtížných situacích, avšak nikdy by nevnalezl ani jazyk, ani umění argumentace. Připouštím, že často argumentujeme sami se sebou, ale zvykli jsme si na to jen proto, že jsme se naučili argumentovat s jinými lidmi a že jsme se tak naučili, že argument platí více než argumentující osoba. (Tato poslední úvaha nepadá ovšem na váhu, když argumentujeme sami se sebou.) Můžeme tedy říci, že máme rozum (jako máme řeč), abychom se mohli stýkat s ostatními lidmi.

To, že racionalistický postoj bere v úvahu argument spíše než argumentující osobu má dalekosáhlý význam. Vede to k názoru, že musíme každého člověka, s nímž komunikujeme, považovat za potenciální zdroj argumentů a rozumné informace – tak vzniká cosi jako „racionální jednota lidstva“.

Dá se říci, že naše analýza „rozumu“ svým způsobem lehce připomíná analýzu Hegelovu a hegelovců, kteří považovali rozum za společenský produkt a za jistý oddíl duše nebo ducha společnosti (např. národa nebo třídy) a kteří pod Burkeho vlivem zdůrazňovali náš závazek vůči společenskému dědictví a to že na něm takřka úplně závisíme. Připouštím, že tu jistá podobnost je. Ale najdeme také značné rozdíly. Hegel a hegelovci jsou kolektivisté. Tvrdí, že jelikož vděčíme za svůj rozum „společnosti“ – nebo určité komunitě, jako je národ – „společnost“ je vším a jednotlivec ničím; nebo že kterákoli hodnota, kterou má jednotlivec, je odvozena z kolektivu, který je skutečným nositelem všech hodnot. Oproti tomu mnou předložený postoj nepředpokládá existenci kolektivů. Např. když řeknu, že vděčíme za svůj rozum „společnosti“, vždy míním to, že za něj vděčíme určitým konkrétním jednot-

livcům – ačkoli třeba značnému počtu anonymních jednotlivců – a našemu intelektuálnímu styku s nimi. Když tedy hovořím o „společenské“ teorii rozumu (nebo vědecké metody), míním přesněji řečeno to, že teorie je *interpersonální*, a nikdy to, že je kolektivistická. Jistě za mnohé vděčíme tradici a tradice je velice důležitá, ale sám termín „tradice“ je také potřeba rozebrat na konkrétní osobní vztahy.² Pokud tak učiníme, můžeme se zbavit onoho postoje, který považuje každou tradici za svatosvatou nebo hodnotnou samu o sobě, a můžeme jej nahradit postojem, který považuje tradici za hodnotnou nebo zhoubnou, jak tomu může být podle toho, jaký vliv má na jednotlivce. Můžeme si tak uvědomit, že každý z nás (příkladem a kritikou) může přispět k rozvoji nebo potlačení takových tradic.

Postoj, který jsem zde zaujal, se velice liší od populárního, původem platónského názoru, že rozum je druhem „schopnosti“, kterou různí lidé mohou mít a rozvinout ve velice různém stupni. Připouštím, že se vlohy mohou lišit tímto způsobem a že mohou přispívat k rozumnosti; ale nutně nemusí. Chytrý člověk může být velice nerozumný; může přilnout ke svým předsudkům a nemusí čekat, že uslyší od druhých lidí něco hodnotného. Podle našeho názoru však za svůj rozum druhým nejen vděčíme, ale nemůžeme druhé svou rozumností nikdy předčí takovým způsobem, který by ustanovil nárok na autoritu. Autoritářství a racionalismus v našem smyslu nelze smířit, protože základem rozumnosti je argumentace zahrnující kritiku a umění naslouchat kritice. Racionalismus v našem smyslu se tedy diametrálně odlišuje od všech moderních platónských snů o báječném novém světě, kde bude rozvoj rozumu kontrolován nebo „plánován“ nějakým vyšším rozumem. Rozum stejně jako věda se rozvíjí cestou vzájemné kritiky; jedinou možnou cestou, jak „plánovat“ jejich rozvoj, je vyvinout instituce, které zabezpečují svobodu této kritiky, to znamená svobodu myšlení. Lze poznamenat, že Platón, i když je jeho teorie autoritativní a požaduje přísnou kontrolu rozvoje lidského rozumu u strážců (jak bylo ukázáno zvláště v kapitole 8), *svým způsobem psaní* platí daň interpersonální teorii rozumu; většina z jeho ranějších dialogů totiž popisuje argumentaci vedenou ve velice racionálním duchu.

Způsob, jak užívám termínu „racionalismus“ snad bude zřetelnější, jestliže rozlišíme pravý racionalismus a racionalismus nepravý neboli pseudoracionalismus. To, co nazývám pravým racionalismem, je racionalismus Sókratův. Je to uvědomění si svých limitů, intelektuální skromnost těch, kteří vědí, jak často chybují a jak velice jsou závislí na druhých dokonce i v tomto poznání. Je to uvědomění si toho, že nesmíme očekávat od rozumu příliš mnoho; že argumentace zřídka kdy vyřeší problém, ačkoli je to jediný prostředek, jak se naučit nikoli vidět jasně, ale vidět jasněji než dříve.

To, co nazývám „pseudoracionalismus“, je Platónův intelektuální intuitivismus. Je to neskromná víra ve vyšší intelektuální vlohy nějakého člověka, požadavek být zasvěcený, vědět s jistotou a autoritativně. Podle Platóna názor – dokonce „pravdivý názor“, jak se dočítáme v *Timaiovi*,³ – „může mít každý, ale rozum“ (nebo „intelektuální intuíci“) „mohou mít jen bohové a pár lidí“. Takový autoritativní intelektualismus, tato víra, že mám neotřesitelný nástroj objevování nebo neotřesitelnou metodu, tato neschopnost rozlišovat mezi intelektuální mocí člověka a jeho závazaností ostatním za všechno, co může vědět a pochopit tento pseudoracionalismus je často nazýván „racionalismem“, ale je diametrálně protikladný tomu, co tímto jménem nazýváme.

Má analýza racionalistického postoje je nepochybně dosti neúplná a jsem ochoten připustit, že je poněkud nejasná; ale našemu účelu bude dostačovat. Podobným způsobem nyní budu popisovat iracionalismus, současně naznačím, jak by jej iracionalista pravděpodobně hájil.

Iracionalistický postoj se může rozvinout následovně. Přestože snad uznává rozum a vědeckou argumentaci jako nástroje, které jsou dosti dobré pro to, abychom se dotknuli povrchu věcí, nebo jako prostředky sloužící nějakému iracionálnímu účelu, bude iracionalista trvat na tom, že „lidská přirozenost“ není zásadně racionální. Bude tvrdit, že člověk je víc než rozumný živočich, a také méně. Že je něco méně, uvidíme tehdy, uvážíme-li, jak málo je těch, kdo jsou schopni argumentovat; proto podle iracionalisty s většinou lidí bude vždy zapotřebí jednat tak, že se bude apelovat na jejich emoce a vášně spíše než na jejich rozum. Člověk je ale také více než jen rozumný živočich, neboť všechno, na čem skutečně záleží v jeho životě, probíhá mimo rozum. Dokonce i těch několik vědců, kteří berou rozum a vědu vážně, jsou zavázáni svému racionalistickému postoji pouze proto, že vědu milují. I v těchto řídkých případech determinuje postoj člověka nikoli rozum, ale jeho emocionální výbava. Navíc velkého vědce utváří nikoli jeho rozumování, ale jeho intuice, jeho mystický náhled do povahy věcí. Racionalismus tak nemůže podat adekvátní interpretaci dokonce ani zdánlivě racionálního jednání vědce. Protože je však oblast vědy výjimečně nakloněna racionální interpretaci, musíme očekávat, že selhání racionalismu bude ještě nápadnější, pokusí-li se zabývat jinými oblastmi lidské činnosti. A takové očekávání, jak bude iracionalista pokračovat ve své argumentaci, se ukazuje být zcela na místě. Pokud pomineme nižší stránky lidské přirozenosti, můžeme se podívat na jednu z těch nejvyšších, na fakt, že člověk dokáže tvořit. Ve skutečnosti záleží jen na malé tvořivé menšině; na lidech, kteří vytvářejí umělecká a myšlenková díla, na zakladatelích náboženství a na velkých státnících. Těchto několik výjimečných jednotlivců nám dovoluje letmo zahlédnout skutečnou

velikost člověka. Přestože však tito vůdci lidstva vědí, jak používat rozum pro své účely, nejsou to nikdy mužové rozumu. Jejich kořeny leží hlouběji – hluboko v jejich instinktech a impulzech a v instinktech a impulzech společnosti, k níž náleží. Tvořivost je zcela iracionální, mystická schopnost...

II

Spor mezi racionalismem a iracionalismem má dlouhé trvání. I když řecká filosofie nepochybně začínala jako racionalistické snažení, měla dokonce i ve svých prvních začátcích mystické rysy. Byla to (jak jsem naznačil v kapitole 10) touha po ztracené jednotě a ochraně tribalismu, která našla svůj výraz v mystických prvcích v rámci zásadně racionalistického pojetí⁴. K otevřenému konfliktu mezi racionalismem a iracionalismem došlo poprvé ve středověku ve sporu mezi scholastikou a mysticismem. (Není možná bez zajímavosti, že se racionalismus těšil oblibě v bývalých římských provinciích, zatímco lidé z „barbarských“ zemí vynikali mezi mystiky.) V 17., 18. a 19. století, kdy se zdvihla vlna racionalismu, intelektualismu a „materialismu“, museli této vlně iracionalisté věnovat určitou pozornost, aby proti ní dokázali argumentovat. Za způsob, kterým předvedli její meze a ukázali neskromné požadavky a nebezpečí pseudoracionalismu (který od racionalismu v našem smyslu nerozlišovali), si získali někteří tito kritici racionalismu, zejména Burke, vděčnost všech pravých racionalistů. Vlna se však nyní obrátila a „hlubokomyslné narážky... a alegorie“ (jak říkal Kant) se dostaly do módy. Věštecký iracionalismus ustanovil (zejména s Bergsonem a většinou německých filosofů a intelektuálů) zvyk ignorovat nebo přinejlepším litovat existenci tak podřadné bytosti, jakou je racionalista. Racionalisté – nebo „materialisté“, jak často říkají – a zejména racionalističtí vědci jsou pro ně chudí duchem, vykonávají bezduché a povětšinou mechanické činnosti⁵ a naprosto si neuvědomují hlubší problémy lidského údělu a jeho filosofii. A racionalisté na oplátku obvykle zatracují iracionalismus jako čirý nesmysl. Nikdy předtím nebyl rozkol tak naprostý. Zhroucení diplomatických vztahů mezi filozofy prokázalo svou význačnost, když bylo následováno zhroucením diplomatických vztahů mezi státy.

Pokud jde o tento problém, stojím plně na straně racionalismu. Je tomu stále tak, i když dokonce cítím, že racionalismus zašel příliš daleko, stále s ním sympatizuji, neboť tvrdím, že výstřelek v tomto směru (pokud vyloučíme intelektuální neskromnost Platónova pseudoracionalismu) je opravdu neškodný v porovnání s výstřelky ve směru druhém. Podle mého názoru jediný způsob, jak se může přehnaný racionalismus pravděpodobně ukázat škodlivým, je ten, že svou činností podkopá svou vlastní pozici, a podpoří tím iracionalistickou reakci.

Pouze toto nebezpečí mě přivádí k podrobnějšímu zkoumání nároků přehnaného racionalismu a k obhajobě skromného a sebekritického racionalismu, který uznává určité meze. Podle toho budu také rozlišovat v následujícím textu dva racionalistické postoje, které nazývám „kritický racionalismus“ a „nekritický racionalismus“ nebo „všeobšáhly racionalismus“. (Toto dělení nezávisí na předcházejícím rozlišení mezi „pravým“ a „nepravým racionalismem“, dokonce i když „pravý“ racionalismus bude podle mého pojetí sotva jiný než kritický.)

Nekritický nebo všeobšáhly racionalismus lze popsat jako postoj osoby, která říká „nehodlám přijmout nic, co se nedá obhájit pomocí argumentace nebo zkušenosti“. Můžeme jej rovněž vyjádřit v podobě zásady, že každý předpoklad, který nelze podpořit argumentem nebo zkušeností, je třeba zavrhnout.⁶ Je ale snadné nahlédnout, že tato zásada nekritického racionalismu není konsistentní, neboť pokud ji opět nelze podpořit ani argumentem, ani zkušeností, znamená to, že by měla být sama zavržena. (To je pak analogické paradoxu lháře,⁷ tj. věť, která tvrdí svou vlastní nepravdu.) Nekritický racionalismus je proto logicky neudržitelný. A jelikož to lze ukázat čistě logickou argumentací, nekritický racionalismus je možné porazit zbraní, kterou si sám určil, totiž argumentací.

Tuto kritiku lze zobecnit. Protože veškerá argumentace musí vycházet z předpokladů, není prostě možné požadovat, aby byly všechny předpoklady založeny na argumentaci. Mnoho filosofů vznášá požadavek, že máme začínat bez jakéhokoli předpokladu a nepředpokládat nic o „dostačujícím důvodu“; a dokonce i slabší požadavek, že bychom měli začínat jen s velmi malým souborem předpokladů („kategorií“); oba požadavky jsou v této podobě nekonsistentní. Neboť samy spočívají na opravdu kolosálním předpokladu, že je možné začínat bez jakéhokoli předpokladu nebo jenom s několika málo, a přesto dojít k výsledkům, které stojí za řeč. (Skutečně tato zásada vyhnout se všem předpokladům není, jak by si mohli někteří myslet, radou dokonalosti, ale formou paradoxu lháře.⁸)

Toto vše zní poněkud abstraktně, ale v souvislosti s problémem racionalismu to lze vyjádřit méně formálně. Racionalistický postoj je charakteristický tím, jak velkou důležitost přikládá argumentaci a zkušenosti. Avšak ani logická argumentace, ani zkušenost nemožou ustanovit racionalistický postoj. Neboť pouze ten, kdo je ochoten o argumentaci a zkušenosti uvažovat, kdo již tudíž tento postoj přijal, bude zkušeností a argumentací ovlivněn. To znamená, že pokud má být jakákoli argumentace nebo zkušenost účinná, musí se nejprve zaujmout racionalistický postoj, a ten ovšem nelze na argumentaci nebo zkušenosti založit. (Uvedená úvaha nezávisí na otázce, zda existují nebo neexistují nějaké přesvědčivé racionální argumenty, které mluví ve

prospěch přijetí racionalistického postoje.) Z toho musíme odvodit, že žádný racionální argument nebude mít racionální vliv na člověka, který nechce přijmout racionální postoj. Proto je všeobecný racionalismus neudržitelný.

To však znamená, že pokud kdokoli přijme racionalistický postoj, činí tak proto, že přijal vědomě nebo nevědomě nějaký návrh, rozhodnutí, víru nebo chování; toto přijetí můžeme označit za „iracionální“. Ať už toto přijetí je prozatímní nebo vede k ustálenému zvyku, můžeme je označit za iracionální *víru v rozum*. Racionalismus je tak nutně vzdálen jakékoli všeobšáhlosti nebo soběstačnosti. To často přehlíželi racionalisté, kteří se tak sami vystavili porážce na svém vlastním poli a svou vlastní oblíbenou zbraní, kdykoli si iracionalista dal námahu a obrátil proti nim tuto zbraň. A opravdu pozornosti některých nepřátel racionalismu rovněž neuniklo, že vždy lze odmítnout akceptovat argumenty, buď všechny, nebo jen určité; a že takový postoj lze prosazovat, aniž by byl logicky rozporný. To je vedlo k náhledu, že se musí mýlit nekritický racionalista, který věří, že racionalismus je soběstačný a že jej lze postavit na argumentech. Iracionalismus je logicky nadřazen nekritickému racionalismu.

Proč tedy nepřijmout iracionalismus? Mnozí, kteří byli zpočátku racionalisty, ale byli zklamáni objevem toho, že všeobšáhly racionalismus ničí sám sebe, skutečně prakticky kapitulovali a obrátili se k iracionalismu. (Pokud se nemýlím, stalo se to Whiteheadovi.⁹) Není ale vůbec třeba takto panikařit. Přestože nekritický a všeobšáhly racionalismus je logicky neudržitelný a přestože všeobšáhly iracionalismus logicky udržitelný je, není to žádný důvod, proč bychom měli iracionalismus přijmout. Jsou totiž další udržitelné postoje, zejména postoj kritického racionalismu, který uznává skutečnost, že základní racionalistický postoj je výsledkem (přínejmenším prozatímním) aktu víry – víry v rozum. Naše volba je tedy otevřená. Můžeme zvolit některou z forem iracionalismu, dokonce i nějakou formu radikální nebo všeobšáhly. Můžeme si ovšem také svobodně zvolit kritickou formu racionalismu, která poctivě připouští svůj původ v iracionálním rozhodnutí (a která v tomto smyslu připouští určitou prioritu iracionalismu.)

III

Volba, která před námi stojí, není jednoduše intelektuální záležitostí nebo věcí vkusu. Je to morální rozhodnutí¹⁰ (ve smyslu kapitoly 5). Neboť otázka, zda přijmout některou z více nebo méně radikálních forem iracionalismu, či zda přijmeme onu minimální koncesi iracionalismu, kterou jsem nazval „kritický racionalismus“, hluboce ovlivní celý náš postoj k ostatním lidem a k problémům života ve společnosti. Bylo již řečeno, že racionalismus je úzce spjat s vírou v jednotu lidstva.

Iracionalismus, který není vázán žádnými zásadami bezspornosti, lze kombinovat s jakýmkoli druhem víry, včetně víry v bratrství lidí. Avšak skutečnost, že se může snadno kombinovat s velmi odlišnou vírou, a zejména ta skutečnost, že se může snadno propůjčit podpoře romantické víry v existenci vyvolené skupiny, v rozdělení lidí na vůdce a vedené, přirozené pány a přirozené otroky, zřetelně ukazuje, že volba mezi iracionalismem a kritickým racionalismem zahrnuje morální rozhodnutí.

Jak jsme viděli dříve (v kapitole 5), a nyní opět při analýze nekritické verze racionalismu, argumentace není s to *determinovat* tak zásadní morální rozhodnutí. Z toho však neplyne, že naší volbě nemůže *pomoci* nějaký typ argumentace. Naopak, kdykoli stojíme tváří v tvář nějakému morálnímu rozhodnutí abstraktnějšího rázu, pomůže nejvíce pečlivě analyzovat následky, které pravděpodobně vyplynou z alternativ, mezi nimiž si musíme vybrat. Neboť jen když si můžeme představit ony následky konkrétním a praktickým způsobem, skutečně víme, o čem je naše rozhodnutí; jinak se rozhodujeme naslepo. Pro dokreslení této skutečnosti mohu ocitovat úryvek ze Shawovy *Svaté Jany*. Hovoří kaplan, který tvrdošijně trval na Janině smrti. Když ji však spatřil na hranici, zhroutil se: „Já jsem to zle nemyslel. Já nevěděl, jaké to je... Já nevěděl, co dělám... Kdybych to byl znal, vyrval bych jim ji z rukou! Vy to neznáte, vy jste to neviděl, vám se to mluví, když to neznáte. Člověk mluví a mluví, přilévá oheň do toho rozpáleného pekla svého rozčilení... Ale když vám to dojde, když vidíte, co jste provedl, když vám to oslepuje zrak a ucpává nos, když vám to rve srdce na kusy, to pak – to pak – Ach bože, zbav mě té podívané!“ [Citováno podle č. překladu M. Lukeše, v: *Divadelní moudrost Bernarda Shawa*, MF, Praha 1979, str. 318-319 – pozn. vyd.] V Shawově hře byly ovšem také jiné postavy, které přesně věděly, co dělají, a přesto se rozhodly tak učinit, a které ani později nelitovaly. Někteří lidé nevidí rádi upalované na hranici, a jiní ano. Tento bod (který opomenuli mnozí viktoriánští optimisté) je důležitý, neboť ukazuje, že racionální analýza následků rozhodnutí neučiní toto rozhodnutí racionálním; následky nedeterminují naše rozhodnutí; pokaždé jsme to my, kdo rozhoduje. Avšak analýza konkrétních následků a jejich zřetelné uvědomění v tom, co nazýváme „představivostí“, rozliší slepé rozhodnutí a rozhodnutí učiněné s otevřenými očima; a jelikož používáme svou „představivost“ velice málo,¹¹ až příliš často se rozhodujeme naslepo. Zvláště pokud jsme nakaženi věšteckou filosofií, jedním z nejmocnějších prostředků toho, jak se člověk slovy rozpaluje ve svém rozčilení – abychom použili Shawovy výrazy.

Racionální a představivá analýza následků morální teorie má určitou analogii ve vědecké metodě. Neboť ve vědě rovněž nepřijímáme ab-

straktní teorii proto, že je sama o sobě přesvědčivá; spíše se rozhodneme ji přijmout, nebo zamítnout poté, co jsme prozkoumali konkrétní a praktické následky, jež lze experimentem přímo ověřit. Je zde však zásadní rozdíl. V případě vědecké teorie závisí naše rozhodnutí na výsledcích experimentů. Když experimenty teorii potvrdí, lze ji přijímat tak dlouho, než nalezneme lepší. Když jsou s teorií v rozporu, zavrhneme ji. Avšak v případě morální teorie můžeme pouze konfrontovat její následky s naším svědomím. A zatímco verdikt experimentů na nás nezávisí, verdikt našeho svědomí ano.

Doufám, že jsem objasnil, v jakém smyslu může analýza následků ovlivnit naše rozhodnutí, aniž by je determinovala. Upozorňuji čtenáře, že nebudu nestranný při presentaci následků obou alternativ, mezi nimiž musíme volit, tedy mezi racionalismem a iracionalismem. Dosud jsem se při presentaci dvou alternativ morálního rozhodnutí, které je před námi – tj. v mnohém smyslu to nejzákladnější rozhodnutí v oblasti etiky –, snažil být nestranný, i když jsem neskrýval své sympatie. Nyní však předložím úvahy o následcích obou dvou alternativ, které se mi zdají nejvýmluvnějšími a které mne samého ovlivnily, když jsem zamítl iracionalismus a přijal víru v rozum.

Nejprve zkoumejme následky iracionalismu. Iracionalista trvá na tom, že emoce a vášně jsou hlavním zdrojem lidského jednání spíše nežli rozum. Na racionalistovu odpověď, že ačkoli to tak může být, měli bychom učinit vše, co můžeme, abychom to napravili a pokoušeli se přisoudit rozumu tu největší roli, jakou hrát může, odvětlí iracionalista (pokud se snížil k diskusi), že takový postoj je beznadějně nereálný. Nebere totiž v úvahu slabost „lidské přirozenosti“, chabou intelektuální výbavu většiny lidí a jejich zřejmou závislost na emocích a vášních.

Jsem pevně přesvědčen o tom, že toto iracionální zdůrazňování emocí a vášní vede nakonec k tomu, co mohu nazvat pouze zločinem. Prvním důvodem pro tento názor je, že uvedený postoj, který v nejlepším případě rezignuje před iracionální přirozeností lidské bytosti a v nejhorším pak pohrdá lidským rozumem, musí vést k apelu na násilí a hrubou sílu jako konečného soudce každého sporu. Když totiž dojde k nějakému sporu, pak to znamená, že ty konstruktivnější emoce a vášně, které by v podstatě mohly pomoci dostat se nad věc, např. úcta, láska, oddanost společné věci atp., se samy ukážou neschopné problém řešit. Avšak pokud tomu tak je, potom co zbývá iracionalistovi než apelovat na jiné méně konstruktivní emoce a vášně, na strach, nenávisť, závist a nakonec na násilí? Tuto tendenci značně posiluje jiný, a možná dokonce důležitější postoj, který je podle mého názoru také v iracionalismu obsažen, jmenovitě důraz na nerovnost lidí.

Nelze ovšem popřít to, že jednotliví lidé jsou, stejně jako všechny ostatní věci v našem světě, ve velmi mnoha ohledech velmi nerovní.

Nelze ani pochybovat o tom, že tato nerovnost je velmi důležitá a v mnoha ohledech je dokonce velmi žádoucí.¹² (Jednou z nočních můr¹³ naší doby je strach, že rozvoj masové výroby a kolektivizace může způsobit zahlazení nerovnosti lidí a individuality.) Ale to vše jednoduše nemá nic společného s otázkou, zda bychom se měli nebo neměli rozhodnout, že budeme lidi zvláště v politických záležitostech pojímat jako sobě rovné nebo tak rovné jak jen možno, to znamená tak, že mají rovná práva a rovné nároky na rovné zacházení; a to nemá co dělat s otázkou, zda bychom měli podle toho vytvářet politické instituce. „Rovnost před zákonem“ není skutečností, ale politickým požadavkem¹⁴ založeným na morálním rozhodnutí; a je docela nezávislá na teorii – která je možná mylná – že „všichni lidé se rodí sobě rovni“. Nemám v úmyslu tvrdit, že přijetí tohoto humanitního postoje nestrannosti je přímý důsledek rozhodnutí ve prospěch racionalismu. Avšak tendence k nestrannosti je s racionalismem úzce spojena a sotva ji lze z racionalistického vyznání vyloučit. Znovu opakuji, nehodlám tvrdit, že by iracionalista nemohl bez rozporů přijmout rovnostářský a nestranný postoj, a i kdyby to nemohl učinit bez rozporů, není nucen být bezrozporný. Rád bych však zdůraznil fakt, že se iracionalistický postoj sotva může vyhnout tomu, aby se nezapletl s postojem, který odporuje rovnostářství. Souvisí to s iracionalistickým důrazem na emoce a vášně, neboť nemůžeme pociťovat stejné emoce vůči všem. Emocionálně všichni dělíme lidi na ty, kteří jsou nám blízcí, a na ty, kteří nám jsou vzdálení. Dělení lidstva na přátele a nepřátele je nejzřejmější emocionální dělení; toto dělení uznává dokonce i křesťanské přikázání „Miluj své nepřátele“. I ten nejlepší křesťan, který skutečně žije podle tohoto přikázání (není jich mnoho, jak ukazuje postoj průměrného dobrého křesťana k „materialistům“ a k „atheistům“), ani ten nemůže cítit rovnou lásku ke všem lidem. Ve skutečnosti nemůžeme milovat „abstraktně“; můžeme milovat jen ty, které známe. A tak dokonce apel na naše nejlepší emoce, lásku a soucit, může směřovat pouze k rozdělení lidstva do různých kategorií. To platí ještě víc, jestliže budeme apelovat na nižší emoce a vášně. Naší „přirozenou“ reakcí bude rozdělit lidstvo na přátele a nepřátele; na ty, kteří patří k našemu kmeni, k naší emocionální pospolitosti, a na ty, kteří stojí mimo; na věřící a nevěřící; na krajany a cizince, na třídní soudruhy a třídní nepřátele; a na vůdce a vedené.

Již dříve jsem se zmínil o tom, že teorie hlásající, že naše myšlenky a názory závisí na naší třídní situaci nebo na našich národních zájmech, musí vést k iracionalismu. Rád bych nyní zdůraznil skutečnost, že opak je rovněž pravdou. Zavržení racionálního postoje, úcty k rozumu a argumentaci a k názoru jiného kolegy, důraz na „hlubší“ vrstvy lidské přirozenosti, toto vše musí vést k názoru, že myšlení je pouze poněkud

povrchní ukázka toho, co leží v iracionálních hloubkách. Podle mého názoru musí téměř vždy podnitit postoj, který bere v úvahu osobu myslitele namísto jeho myšlení. Musí podnitit víru, že „myslíme s naší krví“ nebo „s naším národním dědictvím“ nebo „s naší třídou“. Takový názor lze prezentovat v materialistické nebo ve vysoce spirituální podobě. Myšlenka, že „myslíme s naší rasou“ může být třeba nahrazena myšlenkou vyvolených nebo inspirovaných duší, které „myslí z boží milosti“. Z morálního hlediska odmítám nechat se ovlivnit těmito rozdíly; neboť rozhodujícím způsobem se všechny tyto intelektuálně neskromné názory podobají v tom, že neposuzují myšlenku podle její vlastní zásluhy. Tím, že taktó zavrhnou rozum, rozštěpí lidstvo na přátele a nepřátele; na nemnoho těch, kteří sdílejí rozum společně s bohy, a na množství, které jej nesdílejí (jak říká Platón); na nemnoho těch, kteří stojí blízko, a množství těch vzdálených; na ty, kteří hovoří nepřeložitelným jazykem našich vlastních emocí a vášní, a na ty, jejichž řeč není naší řečí. Jakmile toto učiníme, stane se politické rovnostářství prakticky nemožným.

Právě přijetí antirovnostářského postoje v politickém životě, tj. v oblasti otázek, jež se týkají moci jednoho člověka nad druhým, je to, co bych měl nazývat zločinem. Neboť to poskytuje ospravedlnění postoje, podle něhož různé kategorie lidí mají různá práva; pán má právo zotročit otroka; někteří lidé mají právo užívat druhé jako své nástroje. Nakonec se toho užije (jako v Platónovi)¹⁵ k ospravedlnění vraždy.

Nepřehlížím skutečnost, že existují iracionalisté, kteří lidstvo milují, a že ne všechny formy iracionalismu plodí zločinnost. Tvrdím však, že ten, kdo učí, že nikoli rozum, nýbrž láska by měla vládnout, otevírá cestu těm, kteří vládnou nenávisť. (Mám za to, že Sókratés měl něco podobného na mysli, když vykládal,¹⁶ že nedůvěra nebo nenávisť k argumentu je spojena s nedůvěrou a nenávisť k člověku.) Kdo hned nevidí toto spojení, kdo věří v přímou vládu emocionální lásky, by měl zvážit, že láska jako taková určitě nepodporuje nestrannost a nemůže ani odstranit konflikt. To, že láska jako taková nemůže být schopna konflikt urovnat, lze vidět na neškodném zkušebním příkladu, který může posloužit jako zástupce příkladů daleko vážnějších. Tom má rád divadlo a Dick rád tancuje. Tom láskyplně trvá na návštěvě tanečního sálu, zatímco Dick chce kvůli Tomovi jít do divadla. Tento konflikt nelze urovnat láskou; spíše čím větší bude láska, tím silnější bude konflikt. Existují pouze dvě řešení; jedním je použití emocí a nakonec násilí, druhým je použití rozumu, nestrannosti, rozumného kompromisu. To vše nemá naznačovat, že znevažují rozdíl mezi láskou a nenávisť nebo že bych život bez lásky považoval za hodnotný. (A docela ochotně připouštím, že křesťanská idea lásky není míněna čistě emocionálně.)

Trvám však na tom, že žádné emoce, dokonce ani láska, nemohou nahradit vládu institucí kontrolovaných rozumem.

To ovšem není pochopitelně jediný argument proti myšlence lásky. Milovat člověka znamená přát si jeho štěstí. (To je mimochodem definice lásky od Tomáše Akvinského.) Avšak ze všech politických ideálů, ideál učinit lidi šťastnými je snad ideál nejnebezpečnější. Nevyhnutelně vede k pokusu prosadit naši škálu „vyšších“ hodnot u druhých lidí, abychom je uvědomili o tom, co se nám zdá být nanejvýš důležité pro jejich štěstí; abychom zachránili jejich duše. To vede k utopismu a romantismu. Všichni cítíme s jistotou, že by každý člověk byl šťastný v krásné, dokonalé pospolitosti našich snů. A bezpochyby by to byl ráj na zemi, kdybychom se mohli všichni navzájem milovat. Jak jsem však již uvedl dříve (v kapitole 9), pokus vytvořit nebe na zemi nevyhnutelně vytváří peklo. Vede k nesnášenlivosti. Vede k náboženským válkám a ke spáse duší prostřednictvím inkvizice. To je podle mého názoru založeno na nepochopení našich morálních povinností. Naší povinností je pomáhat těm, kteří potřebují naši pomoc; naší povinností však nemůže být činit druhé lidi šťastnými, protože to nezávisí na nás a příliš často by to znamenalo vměšovat se do soukromí těch, k nimž chováme tak láskyplné úmysly. Politický požadavek postupných (na rozdíl od utopických) metod odpovídá rozhodnutí, že boj proti utrpení se musí považovat za povinnost, zatímco právo pečovat o štěstí druhých se musí považovat za privilegium omezené na úzký kruh přátel. V jejich případě máme možná určité právo pokusit se prosadit naši hodnotovou škálu – naše záliby týkající se např. hudby. (Můžeme dokonce považovat za svou povinnost otevřít jim svět hodnot, o nichž věříme, že mohou značně přispět k jejich štěstí.) Toto naše právo existuje pouze, když a protože se nás mohou zbavit; neboť přátelství lze ukončit. Velmi odlišnou záležitostí je však použití politických prostředků k prosazení naší hodnotové škály u druhých. Bolest, utrpení, nespravedlnost a jejich prevence, to jsou věčné problémy veřejné morálky, „agenda“ veřejné politiky (jak by řekl Betham). „Vyšší“ hodnoty by do značné míry neměly být za „agendu“ považovány a měly by být ponechány oblasti *laissez-faire*. Mohli bychom tedy říci: Pomáhej svým nepřátelům; stůj po boku těch, kteří jsou v nouzi, dokonce i když tě nenávidí; ale miluj jen své přátele.

To je pouze část kauzy proti iracionalismu a analýzy následků, které mě přiměly k tomu, abych přijal opačný postoj, to jest kritický racionalismus. Tento postoj totiž se svým důrazem na zkušenost a argument a se svou radou: „já se mohu se mýlit a ty můžeš mít pravdu, a společným úsilím se můžeme pravdě přiblížit“, je, jak již bylo řečeno, úzce příbuzný vědeckému postoji. Je vázán na myšlenku, že každý má sklon chybovat, což může zjistit každý sám nebo ostatní nebo sám pomocí

kritiky ostatních. Tento postoj tedy navrhuje ideu, že by nikdo neměl být svým vlastním soudcem, a navrhuje ideu nestrannosti. (To souvisí úzce s ideou „vědecké objektivity“, analyzované v předcházející kapitole.) Tato víra v rozum není pouze vírou v náš vlastní rozum, ale také – a ještě větší měrou – v rozum druhých. Racionalista tedy, i když se domnívá, že je intelektuálně ostatním nadřazen, zavrhne každý nárok na autoritu,¹⁷ neboť si uvědomuje, že jestliže je intelektuálně nadřazen ostatním (což je pro něj těžké posoudit), platí to jenom potud, pokud je schopen poučít se z kritiky, jakož i ze svých vlastních chyb a z chyb jiných lidí, a že se člověk může poučít v tomto smyslu pouze tehdy, pokud bere jiné lidi a jejich argumenty vážně. Racionalismus je tedy spjat s myšlenkou, že druhý člověk má právo být vyslyšen a hájit své argumenty. To s sebou nese uznání nároku tolerance přinejmenším¹⁸ pro všechny ty, kteří nejsou sami netolerantní. Žádný člověk nezabije druhého člověka, jestliže předem zaujme postoj, že nejprve vyslechne jeho argumenty. (Kant měl pravdu, když založil své „Zlaté pravidlo“ na ideji rozumu. Zjistěte není možné dokázat správnost nějakého etického principu nebo dokonce argumentovat v jeho prospěch stejným způsobem, jakým argumentujeme ve prospěch vědeckého tvrzení. Etika není věda. Přestože však neexistuje žádný „racionální vědecký základ“ etiky, existuje etický základ vědy a racionalismu.) Idea nestrannosti vede rovněž k ideji odpovědnosti; nejenže musíme naslouchat argumentům, ale máme povinnost odpovídat, dát odpověď tam, kde naše jednání ovlivňuje druhé. Ostatně je racionalismus takto spojen s uznáním nutnosti společenských institucí, které chrání svobodu kritiky, svobodu myšlení, a tak svobodu lidí. Racionalismus ustanovuje jistý morální závazek podporovat tyto instituce. Proto je racionalismus úzce spjat s politickým požadavkem praktického sociálního inženýrství – ovšem postupného inženýrství – v humanistickém smyslu, s požadavkem na racionalizaci společnosti,¹⁹ plánování svobody a její kontroly rozumem; nikoli ‚vědou‘, nikoli platónskou, pseudoracionální autoritou, ale oním sókratovským rozumem, který si je vědom svých mezí, a který tudíž respektuje druhého člověka a nesnaží se jej nutit – dokonce ani ke štěstí. Přijetí racionalismu s sebou navíc nese to, že existuje společné komunikační médium, společný jazyk rozumu; ten ustavuje něco jako morální závazek k tomuto jazyku, závazek dodržovat jeho měřítko jasnosti²⁰ a užívat jej tak, aby si mohl uchovat tuto funkci prostředku argumentace. To znamená, mám-li to říci zřetelně; užívat jej jako nástroj racionální komunikace, významné informace spíše nežli jako prostředek „sebevyjádření“, tak jak je užíván ve zběsilé romantické hantýrce většiny našich vychovatelů. (Typické pro moderní romantickou hysterii je, že spojuje hegelovský kolektivismus „rozumu“ s vypjatým individualismem „emocí“: odtud důraz na jazyk jako prostředek

sebevyjádření namísto prostředku komunikace. Oba postoje jsou ovšem součástí vzpoury proti rozumu.) Racionalismus zahrnuje uznání toho, že lidstvo je sjednoceno tou skutečností, že rozdílné mateřské jazyky, pokud jsou racionální, lze mezi sebou překládat. Uznává jednotu lidského rozumu.

Je možné připojit několik poznámek týkajících se vztahu racionalistického postoje k postoji, který ochotně užívá to, co se obvykle nazývá „imaginací“. Často se tvrdí, že imaginace je blízce spřízněná s emocemi, a tudíž s iracionalismem a že racionalismus má spíše sklon k neimaginativní suché scholastičnosti. Nevím, zda může mít takový názor nějaký psychologický základ, spíše o tom pochybuji. Mé zájmy jsou však více institucionální než psychologické a z institucionálního hlediska (jakož i z hlediska metody) se ukazuje, že racionalismus musí povzbuzovat užívání imaginace, neboť ji potřebuje, zatímco iracionalismus musí mít tendenci ji utlumit. Samotný fakt, že racionalismus je kritický, zatímco iracionalismus musí mít sklon k dogmatismu (kde neexistuje žádný argument, nezbyvá nic jiného než úplné přijetí nebo naprosté odmítnutí), poukazuje tímto směrem. Kritika vždy vyžaduje určitý stupeň imaginace, zatímco dogmatismus imaginaci potlačuje. Podobně také vědecký výzkum a technické konstruování a vynalézání jsou bez výrazného užívání imaginace nemyšlitelné; člověk musí v těchto oborech nabídnout něco nového (na rozdíl od sféry vědecké filosofie, kde celý trik jakoby spočíval v nekonečném opakování působivých slov). Přinejmenším stejně tak důležitou roli hraje imaginace v praktické aplikaci rovnostářství a nestrannosti. Základní racionalistův postoj „Mohu se mýlit, a ty můžeš mít pravdu“ vyžaduje kromě užití v praxi, zvláště pokud jde o lidské konflikty, skutečné úsilí naší imaginace. Připouštím, že city lásky a soucity mohou někdy vést k podobnému úsilí. Tvrdím však, že není v lidských silách milovat velké množství lidí nebo s nimi trpět; ani mi nepřipadá příliš žádoucí, že bychom měli, neboť by to nakonec zničilo buď naši schopnost pomáhat, nebo intenzitu uvedených citů. Rozum však, podporován imaginací, umožňuje nám pochopit, že lidé, kteří jsou nám vzdálení, které nikdy neuvidíme, jsou jako my a že jejich vztahy k jiným lidem jsou jako naše vztahy k těm, které milujeme. Přímý emocionální postoj k abstraktnímu celku lidstva mi sotva připadá možný. Lidstvo můžeme milovat pouze v určitých konkrétních jedincích. Použitím myšlení a imaginace však můžeme být připraveni pomáhat všem, kteří naši pomoc potřebují.

Všechny tyto úvahy podle mého názoru ukázaly, že spojení mezi racionalismem a humanismem je velmi těsné a určitě mnohem těsnější nežli odpovídající propojení iracionalismu s antirovnostářským a anti-humanistickým postojem. Domnívám se, že zkušenost potvrzuje tento výsledek, jak je to jen možné. Racionalistický postoj se obvykle spojuje

se v zásadě rovnostářským a humanistickým názorem; iracionalismus na druhé straně vykazuje ve většině případů přinejmenším některé z popsaných antirovnostářských tendencí, dokonce i když může být často spojen zároveň s humanismem. Můj názor je ten, že ať už je takové spojení čímkoli, nikdy není dobře založené.

IV

Pokusil jsem se analyzovat důsledky racionalismu a iracionalismu, které mě přiměly k tomu, že jsem se rozhodl právě tak, jak jsem se rozhodl. Rád bych zopakoval, že rozhodnutí je do značné míry rozhodnutím morálním. Je to rozhodnutí, že argumentaci se budeme snažit brát vážně. V tom je rozdíl mezi oběma názory, neboť iracionalismus také používá rozum, avšak bez jakéhokoli pocitu závaznosti; buď jej použije, nebo jej zavrhne, jak se mu zlíbí. Domnívám se však, že jediný postoj, který mohu považovat za morálně správný, je postoj uznávající náš dluh vůči druhým lidem a sobě samým, že se k nim a k sobě budeme chovat jako k racionálním bytostem.

Když o tom uvažujeme tímto způsobem, je můj protiútok vůči iracionalismu útokem morálním. Intelektuál shledávající náš racionalismus na jeho vkus příliš ořepaný a vyhledávající poslední esoterickou intelektuální módu, kterou objevuje v obdivu ke středověkému mysticismu, nekoná, obávám se, svou povinnost k bližním. Může považovat sám sebe a svůj subtilní vkus za nadřazený našemu „věku vědy“, „věku industrializace“, který přenáší svou ohlupující dělbu práce a její „mechanizaci“ a „materializaci“ dokonce i do oblasti lidského myšlení.²¹ Tím ale pouze dokazuje, že není schopen ocenit mravní sílu skrytou v moderní vědě. Postoj, který zde nepadám, je možné ilustrovat následujícím úryvkem, který jsem převzal od A. Kellera²², úryvkem, který se mi zdá typickým výrazem romantického nepřátelství k vědě: „Zdá se, že vstupujeme do nové éry, kde lidská duše znovu nabývá svých mystických a religiálních schopností, a protestuje vynalézáním nových mýtů proti materializaci a mechanizaci života. Duše trpěla, když musela sloužit humanitě jako technik, řidič; probouzí se znovu jako básník a prorok, naslouchajíc příkazům a vedení snů, které se zdají právě tak moudré a spolehlivé, ale daleko více inspirativní a podnětné než intelektuální moudrost a vědecké programy. Mýtus revoluce je reakcí na neimaginativní banalitu a namyšlenou soběstačnost buržoazní společnosti a staré unavené kultury. Je to dobrodružství člověka, který ztratil všechny jistoty a vydává se za svými sny namísto konkrétních faktů.“ Při analýze tohoto úryvku bych nejprve rád zřejmě upozornil na jeho typický historicistický charakter a na jeho morální futurismus²³ („vstupujeme do nové éry“, „stará a unavená kultura“ atd.). Ale důležitější, a to více než uvědomění si techniky slovní magie, kterou úryvek užívá,

je otázka, zda je pravda to, co úryvek říká. Je pravda, že naše duše protestuje proti materializaci a mechanizaci našeho života, že protestuje proti pokroku, jehož jsme dosáhli v boji proti nevýslovnému utrpení z hladu a moru, který byl charakteristický pro středověk? Je pravda, že duše trpěla, když musela humanitě sloužit jako technik, nebo byla šťastnější, když sloužila jako poddaný nebo otrok? Nemíním zlehčovat velmi vážný problém čistě mechanické práce, nesmyslné dřiny, která ničí tvořivou sílu dělníků; ale jediná praktická naděje spočívá nikoli v návratu k otroctví a nevolnictví, ale ve snaze přenechat tuto mechanickou dřinu strojům. Marx měl pravdu, když trval na tom, že zvýšená produktivita je jediná rozumná naděje na zlidštění práce a na další zkrácení pracovního dne. (Kromě toho se nedomnívám, že by duše trpěla vždy, když musí humanitě sloužit jako technik; naopak podezřívám „techniky“ včetně velkých vynálezců a velkých vědců, že je to spíše těšilo a že si připadali stejně dobrodružně jako mystici.) Cožpak se někdo domnívá, že „příkazy a vedení snů“, jak se zdají našim současným prorokům, snilkům a vůdcům, jsou skutečně „právě tak moudré a spolehlivé jako intelektuální moudrost a vědecké programy“? Stačí však, když se jen podíváme na onen „mýtus revoluce“ apod., abychom jasněji viděli, čemu zde čelíme. Je to typický výraz romantické hysterie a radikalismu, které vznikly z rozpuštění kmene a tíže civilizace (jak jsem to popsal v kapitole 10). Tento druh „křesťanství“, který doporučuje vytvoření mýtu jako náhražky za křesťanskou odpovědnost, je kmenové křesťanství. Je to křesťanství, které odmítá nést kříž lidství. Mějte se na pozoru před těmito falešnými proroky! To, po čem touží, aniž si to uvědomují, je ztracená jednota kmene. A návrat k uzavřené společnosti, kterou obhajují, je návrat do klece a ke zvířatům.²⁴

Může být užitečné uvážit, jak by stoupenci tohoto druhu romantismu pravděpodobně reagovali na tuto kritiku. Sotva by nabídli argumenty, protože o takových hlubinách nelze diskutovat s racionalistou, nejpravděpodobnější reakcí tedy bude povznesený ústup spojený s tvrzením, že neexistuje společný jazyk mezi těmi, jejichž duše ještě „nenabyla znovu své mystické schopnosti“ a těmi, jejichž duše takové schopnosti mají. Je to reakce analogická reakci psychoanalytika (zminěné v předcházející kapitole), který poráží své oponenty ne tím, že by odpovídal na jejich argumenty, ale tím, že poukazuje na to, že jejich psychické represe jim brání přijmout psychoanalýzu. Je to reakce analogická reakci socioanalytika, který poukazuje na to, že totální ideologie jeho oponentů jim brání přijmout sociologii poznání. Tato metoda, jak jsem dříve připustil, skýtá potěšení těm, kdo ji používají. Zde však vidíme jasněji, že musí vést k iracionálnímu rozdělení lidí na ty, kteří jsou nám blízcí, a na ty, kteří jsou nám vzdálení. Toto rozdělení se objevuje v každém náboženství, ale je poměrně neškodné v mohamedánství,

křesťanství nebo racionalistické víře, které všechny v každém člověku vidí potenciálního konvertitu, a totéž lze říci o psychoanalýze, která v každém člověku vidí potenciální objekt léčby (s tím rozdílem, že u psychoanalýzy představuje poplatek za konverzi vážnou překážku). Rozdělení se ale stává nebezpečnějším, když přejdeme k sociologii poznání. Socioanalytik tvrdí, že pouze určití intelektuálové jsou schopni zbavit se svých totálních ideologií, mohou se osvobodit od „myšlení se svou třídou“; vzdává tak ideu potenciální racionální jednoty lidí a odevzdává své tělo i duši iracionalismu. A tato situace se značně zhorší, když přejdeme k biologické nebo naturalistické verzi této teorie, k rasové doktríně, že „myslíme se svou krví“ nebo že „myslíme se svou rasou“. Avšak přinejmenším stejně tak nebezpečná, protože je subtilnější, je táž idea, když se objeví v hávu náboženského mysticismu; nikoli v mysticismu básníka nebo hudebníka, ale v mysticismu hegelizujícího intelektuála, který přesvědčuje sebe a své stoupence, že jejich myšlení je obdařeno ze zvláštní milosti „mystickými a náboženskými schopnostmi“, které ostatní lidé nemají, a tak může tvrdit, že on a jeho stoupenci „myslí z boží milosti“. Toto tvrzení, které se tak vlídně zmiňuje o těch, kteří boží milost nemají, tento útok na potenciální duchovní jednotu lidstva, je podle mého názoru stejně tak domyšlivý, rouhavý a nekřesťanský, jako si sám o sobě myslí, že je pokorný, zbožný a křesťanský.

Na rozdíl od intelektuální nezodpovědnosti mysticismu, který se utíká ke snům, a nezodpovědnosti věštické filosofie, která se utíká k verbalismu, vnucuje moderní věda našemu intelektu disciplínu praktických testů. Vědecké teorie lze testovat jejich praktickými důsledky. Vědec je ve svém oboru zodpovědný za to, co říká; poznáte jej podle jeho plodů, a můžete jej tak odlišit od falešných proroků.²⁵ Jedním z mála těch, kteří oceňovali tento aspekt vědy, byl křesťanský filosof J. Macmurray (s jehož názory na historické proroctví vůbec nesouhlasím, jak se ukáže v následující kapitole). Říká:²⁶ „Věda ve své vlastní specifické oblasti výzkumu používá metod rozumění, které obnovují ztracenou integritu teorie a praxe.“ Domnívám se, že právě proto je věda takovým pokleskem v očích mysticismu, který vylučuje praxi a namísto ní vytváří mýty. Na jiném místě Macmurray říká: „Věda je ve své vlastní oblasti produkt křesťanství a jeho doposud nejadektivnější vyjádření; její schopnost dosáhnout pokroku spoluprací, která nezná žádné hranice rasy nebo národnosti nebo pohlaví, její schopnost předvídat a schopnost kontrolovat jsou zatím nejúplnějším projevem křesťanství, jaký Evropa dosud viděla. Plně s tím souhlasím, neboť se také domnívám, že naše západní civilizace za svůj racionalismus, za svou víru v racionální jednotu člověka a za víru v otevřenou společnost a zvláště za svůj vědecký názor vděčí starověké sokratovské a křesťan-

ské víře v bratrství všech lidí a víře v intelektuální čestnost a odpovědnost. (Častým argumentem proti morálce vědy je, že mnoho z jejích plodů bylo využito se špatným úmyslem, např. ve válce. Ale takový argument si sotva zaslouží vážnou úvahu. Neexistuje nic pod sluncem, co by nebylo možné zneužít a co by také nebylo zneužito. Dokonce láska může být nástrojem vraždy; a právě tak pacifismus se může stát jednou ze zbraní agresivní války. Na druhé straně je víc než zřejmé, že nikoli racionalismus, ale iracionalismus je zodpovědný za veškerou národní nesnášenlivost a agresi. Bylo už příliš mnoho agresivních náboženských válek, jak před křížáckými výpravami, tak po nich, ale nevím o žádné válce vedené pro „vědu“ nebo inspirovanou vědci).

Bylo možno si všimnout toho, že v citovaných úryvcích Macmurray zdůrazňuje to, co oceňuje na vědě v „její vlastní zvláštní oblasti výzkumu“. Domnívám se, že takové zdůraznění je zvlášť cenné. Dnes totiž často slyšíme, obvykle ve spojitosti s mysticismem Eddingtonovým a Jeansovým, že se moderní věda na rozdíl od vědy 19. století stala daleko skromnější, neboť nyní uznává tajemství tohoto světa. Domnívám se však, že tento názor sleduje úplně špatnou stopu. Např. Darwin a Faraday hledali pravdu stejně skromně jako kdokoli jiný a nepochybují o tom, že byli daleko skromnější nežli oba zmínění velcí současní astronomové. Neboť ač velcí „ve své vlastní zvláštní oblasti výzkumu“ neprokazují, domnívám se, svou skromnost, když rozšiřují svou činnost do oblasti filosofického mysticismu.²⁷ Avšak, řečeno obecněji, opravdu tomu může být tak, že se vědci stávají skromnějšími, neboť pokrok ve vědě probíhá především cestou odhalování omylů, a obecně řečeno, neboť čím více víme, tím jasněji si uvědomujeme, co nevíme. (Duch vědy je duchem Sókratovým.)²⁸

Přestože mě zajímá především morální aspekt konfliktu mezi racionalismem a iracionalismem, cítím, že bych se měl stručně zmínit o „filosofičtějším“ aspektu tohoto problému. Rád bych však, aby bylo jasno, že zde přisuzuji tomuto aspektu důležitost. Mám na mysli tu skutečnost, že kritický racionalista se může s iracionalistou vypořádat ještě jiným způsobem. Může totiž tvrdit, že iracionalista, který se pyšní svým respektem k hlubším tajemstvím světa (na rozdíl od vědce, který se pouze dotkne jejich povrchu), ve skutečnosti ani nerespektuje ani nerozumí jeho tajemstvím, ale uspokojuje se lacinými racionalizacemi. Neboť co je mýtus, když ne pokus racionalizovat iracionálně? A kdo prokazuje tajemství větší úctou, vědec, který se věnuje jeho odhalování krok za krokem, vždy připraven podřídit se faktům a vždy si vědomý toho, že i jeho nejsmělejší výkon nebude nikdy ničím více nežli odrazovým můstkem pro ty, kteří přijdou po něm, nebo mystik, který volně může tvrdit cokoli, protože se nemusí obávat žádného testu? Avšak navzdory této pochybné svobodě mystici donekonečna opakují tutéž

věc. (Je to vždy mýtus o ztraceném kmenovém ráji, hysterické odmítnutí nést kříž civilizace.²⁹) Jak v zoufalství napsal³⁰ F. Kafka, mystický básník: „Všichni mystici se snažili říci..., že nepochopitelné je nepochopitelné a že jsme to dříve nevěděli.“ Iracionalista se nejen pokouší racionalizovat něco, co racionalizovat nelze, ale navíc také drží hůl za špatný konec. Neboť je to zvláštní, jedinečný a konkrétní jednotlivec, kterého nelze uchopit racionálními metodami, a ani abstraktními universáliemi. Věda může např. popsat obecné typy krajiny nebo člověka, ale nemůže nikdy vyčerpat jednu jedinečnou krajinu nebo jednoho jedinečného člověka. Universální, typické je nejen doménou rozumu, ale je také do značné míry produktem rozumu, pokud jde o produkt vědecké abstrakce. Avšak unikátní jednotlivce a jeho unikátní jednání, zkušenosti a vztahy k jiným jedincům nelze nikdy dokonale racionalizovat.³¹ A zdá se, že právě tato iracionální říše jedinečné individuality činí lidské vztahy důležitými. Většina lidí by např. pociťovala, že by se do značné míry ztratilo to, co v jejich životě má hodnotu, kdyby oni sami a jejich životy nebyli v žádném smyslu jedinečné, ale byli by v každém ohledu typičtí pro určitou třídu lidí, a tak by přesně opakovali každé jednání a zkušenost všech ostatních lidí téže třídy. V tomto smyslu právě jedinečnost naší zkušenosti dává našemu životu hodnotu, jedinečnou zkušenost krajiny, západu slunce, výrazu lidské tváře. Ale už od dob Platónových je pro všechny mysticismus příznačné, že přenáší tento pocit iracionality jedinečného jednotlivce a jedinečných vztahů k jednotlivcům do jiné oblasti, totiž do oblasti abstraktních universálií, do oblasti, která vlastně náleží do sféry vědy. Sotva lze pochybovat o tom, že je to právě tento pocit, který se mystik snaží přenést. Je dobře známo, že terminologie mysticismu, mystická jednota, mystická intuice krásy, mystická láska, byla ve všech dobách převzata z oblasti vztahů mezi jednotlivými lidmi a zvláště ze zkušenosti sexuální lásky. Stejně tak není pochyb o tom, že mysticismus přenáší tento pocit na abstraktní universálie; na esence, na formy nebo ideje. Opět jde o ztracenou jednotu kmene, o přání vrátit se pod ochranu patriarchálního domu a z jeho mezí učinit meze našeho světa, který stojí za tímto mystickým postojem. „Mystično je pociťování světa jako ohraničeného celku,“ píše Wittgenstein.³² Avšak tento holistický a universalistický iracionalismus není na místě. „Svět“ a „celek“ a „příroda“, to vše jsou abstrakce a produkty našeho rozumu. (A v tom je rozdíl mezi mystickým filosofem a umělcem, který se nesnaží racionalizovat, který neužívá abstrakcí, ale který tvoří ve své imaginaci konkrétní jednotlivce a jedinečné zkušenosti.) Můžeme tedy shrnout, že mysticismus se pokouší racionalizovat iracionálně a současně hledá tajemství na špatném místě; a dělá to proto, že sní o kolektivu³³ a o sjednocení vyvolených, neboť si

netroufá čelit obtížným a praktickým úkolům, kterým proto musí čelit ti, kdo si uvědomují, že každý jednotlivec je účelem o sobě.

Zdá se mi, že konflikt 19. století mezi vědou a náboženstvím je překonán.³⁴ Protože „nekritický“ racionalismus je rozporuplný, problémem nespočívá ve volbě mezi věděním a vírou, ale pouze mezi dvěma druhy víry. Nový problém je: která víra je správná, a která falešná? Pokusil jsem se ukázat, že před námi stojí volba mezi vírou v rozum a lidské jednotlivce anebo vírou v mystické schopnosti člověka, kterými je sjednocen s kolektivem; tato volba je zároveň volbou mezi postojem, který uznává jednotu lidstva a postojem, který rozděluje lidi na přátele a nepřátele, na pány a otroky.

Už toho bylo řečeno dost, abych vyhověl danému účelu vysvětlit termíny „racionalismus“ a „iracionalismus“, mé pohnutky, které mě vedly k rozhodnutí ve prospěch racionalismu, a důvod, proč v iracionálním a mystickém intelektuálním, který je nyní tak módní, spatřuji jemnou intelektuální nemoc naší doby. Je to nemoc, kterou není třeba brát příliš vážně, je to jen povrchní zranění. (Vědci, až na několik málo výjimek, jsou této nemoci zvláště ušetřeni.) Avšak navzdory své povrchnosti je to nemoc nebezpečná pro svůj vliv v oblasti společenského a politického myšlení.

V

Abych ilustroval toto nebezpečí, podám stručnou kritiku dvou nejvlivnějších iracionalistických autorit naší doby. Prvním z nich je A. N. Whitehead, známý svými matematickými díly a svou spoluprací s největším současným racionalistickým filosofem, Bertrendem Russellem.³⁵ Whitehead pokládá sám sebe rovněž za racionalistického filosofa; ale to dělal i Hegel, jemuž Whitehead dost dluží³⁶; vskutku je jedním z mála novohegelovců, kteří si uvědomují, tak hodně dluží Hegelovi (stejně jako Aristotelovi). Nepochybně dluží Hegelovi to, že se odvážil, navzdory Kantovu bouřlivému protestu, vybudovat velkolepé metafyzické systémy s královským pohrdáním vůči argumentům.

Nejprve zvažme jeden z mála racionálních argumentů, který nám Whitehead v knize *Proces a realita* nabízí. Tímto argumentem hájí svou spekulativní filosofickou metodu (metodu, kterou nazývá „rationalismus“). Píše:³⁷ „Spekulativní filosofii se vytýkalo, že je přehnaně ambiciózní. Připouští se, že racionalismus je metoda, která umožňuje postupovat v mezích speciálních. Tvrdí se však, že tento omezený úspěch nesmí podněcovat pokusy o vytváření ambiciózních schémat, které vyjadřují obecnou povahu věcí. Jedním údajným ospravedlněním této kritiky je neúspěch; evropské myšlení se prezentuje jako myšlení znečištěné metafyzickými problémy, opuštěnými a nevyřešenými. <Ale> totéž kritérium lze přisoudit neúspěchu ve vědě. Nedržíme se

fyziky 17. století více než jako karteziánské filosofie tohoto století... Náležitá zkouška není zkouška finality, ale pokroku.“ To je sám o sobě jistě dokonale rozumný a dokonce věrohodný argument; je ale platný? Zřejmou námitkou vůči němu je, že zatímco fyzika pokroky činí, metafyzika nikoli. Ve fyzice existuje „náležitá zkouška pokroku“, totiž zkouška experimentem, praxí. Můžeme říci, proč je moderní fyzika lepší než fyzika 17. století. Moderní fyzika odolává velkému množství praktických testů, které naprosto ničí staré systémy. A zřejmou námitkou proti spekulativním metafyzickým systémům je to, že pokrok, který hlásají, se zdá stejně tak imaginární jako všechno ostatní kolem nich. Tato námitka je velice stará; datuje se od Bacona, Huma a Kanta. Např. v Kantově *Prolegomeně*³⁸ čteme následující poznámky týkající se údajného pokroku metafyziky: „Je bezpochyby více takových lidí, kteří podobně jako já nejsou při všem tom krásném, co se v tomto oboru odedávna napsalo, přece jen s to uznat, že věda by se tím dostala třeba jen o píď dále. Shledáváme se ovšem ještě s tím, že se přiostrují definice, že se kulhající důkazům dávají nové berle a slátnému šatu metafyziky nové záplaty nebo jiný stříh, ale to svět nechce. Je syt metafyzických tvrzení, jde mu o možnost této vědy, o zdroje, z nichž by bylo možné vyvodit její jistotu, o bezpečná kritéria, podle nichž by se rozlišilo dialektické zdání čistého rozumu od pravdy.“ Whitehead si pravděpodobně uvědomuje tuto klasickou a zřejmou námitku; a vypadá to, jako by na to pamatoval, když po poslední citované větě píše: „Avšak hlavní námitkou, která se datuje z 16. století a které dal poslední výraz Francis Bacon, je neúčinnost filosofické spekulace.“ Jelikož Francis Bacon měl námitky proti experimentální a praktické neúčinnosti filosofie, vypadá to, jako by měl Whitehead na mysli naši otázku. Ale tuto otázku nesleduje. Neodpovídá na zřejmou námitku, že tato praktická neúčinnost vyvrací jeho tvrzení, že spekulativní filosofie, a právě tak věda, je ospravedlněna pokrokem, který dělá. Namísto toho se spokojuje s tím, že přejde k úplně jinému problému, totiž k známému problému „že neexistují žádná holá, samostatná fakta“ a že veškerá věda musí užívat myšlení, neboť musí zobecňovat a interpretovat fakta. Na této úvaze zakládá svou obranu metafyzických systémů: „Tak rozumění bezprostředním holým faktům vyžaduje jejich metafyzickou interpretaci...“ Tak tomu být může, nebo nemusí. Ale určitě je to úplně jiný argument nežli ten, se kterým začal. „Náležitá zkouška... je pokrok“, ve vědě stejně jako ve filosofii; to jsme od Whiteheada původně slyšeli. Nenásleduje však žádná odpověď na Kantovu námitku. Namísto toho se Whiteheadova argumentace ubírá, když už se vydala za problémem universalnosti a obecnosti, k takovým otázkám jako je (platónská) kolektivistická teorie morality³⁹: „Moralita názoru je nerozlučně spjata s obecností názoru. Antitezi mezi obecným dobrem a individuálním

zájmem je možné zrušit jen tehdy, když zájmem jednotlivce je obecné dobro...“

To je příklad racionální argumentace. Ale racionální argumenty jsou skutečně vzácné. Whitehead se od Hegela naučil, jak se vyhnout Kantově kritice, že spekulativní filosofie jenom dává chromým důkazům nové berličky. Tato hegelovská metoda je velmi prostá. Snadno se vyhneme berličkám, pokud se vyhneme důkazům a současně argumentaci. Hegelovská filosofie neargumentuje; ona přikazuje. Je třeba přiznat, že Whitehead na rozdíl od Hegela nepředstírá, že poskytuje finální pravdu. Není dogmatickým filosofem v tom smyslu, že by předkládal svou filosofii jako nesporné dogma; dokonce zdůrazňuje její nedokonalost. Avšak jako všichni novohegelovci přejímá dogmatickou metodu toho, kdo předkládá svou filosofii bez argumentace. Můžeme ji vzít, anebo nechat být. Ale nemůžeme ji diskutovat. (Skutečně stojíme tvář v tvář „holým faktům“; nikoli Baconovým „holým faktům zkušenosti“, ale holým faktům lidské metafyzické inspirace.) Pro ilustraci této metody „vezmi nebo nech být“ ocituji jeden úryvek z *Procesu a reality*; ale musím své čtenáře varovat, že i když jsem se snažil volit citáty spravedlivě, neměli by si vytvářet názor dříve, nežli si knihu přečtou.

Poslední část nazvaná „Konečné interpretace“ se skládá ze dvou kapitol „Ideální protiklady“ (kde se např. objevuje „Stálost a změna“, známá berlička Platónova systému; probírali jsme ji pod názvem „Změna a klid“) a „Bůh a svět“. Cituji z této druhé kapitoly. Kapitulu zahajují dvě věty: „Konečný souhrn lze vyjádřit pouze v určeních skupiny antitezí, jejichž zdánlivá rozporuplnost závisí na opomenutí odlišných kategorií existence. V každé antitezi dochází k posunu významu, který převrací protiklad v rozpor. To je úvod. Přípravuje nás na „zdánlivou rozporuplnost“ a říká nám, že ta „závisí“ na nějakém opomenutí. Zřejmě to naznačuje, že když se vyvarujeme tohoto opomenutí, můžeme se vyhnout rozporu. Avšak jak toho dosáhnout nebo přesněji řečeno, co má autor na mysli, se nám neříká. Buď to vezmeme, nebo to necháme být. Nyní ocituji první dvě ohlášené „antiteze“ nebo „zdánlivé rozporuplnosti“, které jsou rovněž uvedeny bez náznaku argumentace: „Je právě tak pravdivé říkat, že Bůh je stálý a svět se mění, jako říkat, že svět je stálý a mění se Bůh. – Je stejně tak pravdivé, že je jeden Bůh a mnoho světů, jako že je jeden svět a mnoho bohů.“⁴⁰ Nehodlám nyní kritizovat tyto ozvěny řeckých filosofických fantazií; skutečně můžeme považovat za samozřejmé, že jedno tvrzení je „stejně pravdivé“ jako to druhé. Ale byly nám slíbeny „zjevné rozporuplnosti“; a já bych rád věděl, kde se tady nějaký rozpor ukazuje. Neboť mně se nejeví ani zdánlivý rozpor. Rozporuplná by byla např. věta: „Platón je šťastný a Platón je nešťastný“ a všechny věty ve stejné „logické formě“ (to jest všechny věty, které získáme z uvedené věty tak, že dosadíme vlastní

jméno za „Platóna“ a slovo označující vlastnost za „šťastný“. Avšak následující věta zřetelně není rozporem: „Je stejně tak pravdivé říci, že Platón je dnes šťastný, jako že je dnes nešťastný“ (neboť vzhledem k tomu, že Platón je mrtev, je opravdu první věta stejně tak pravdivá jako druhá); a žádnou jinou větu ve stejné nebo podobné formě nelze nazývat rozporuplnou, i když se stane, že bude nepravdivá. Uvádím to jen proto, abych naznačil, proč jsem v rozpacích, pokud jde o čistě logický aspekt této záležitosti, o ony „zdánlivé rozporuplnosti“. Stejně smýšlím o celé knize. Nechápu jen, co chtěl touto knihou autor sdělit. Pravděpodobně je to moje chyba, a ne jeho. Nepatřím k oněm vyvoleným a obávám se, že se ve stejném postavení je řada dalších. Proto tvrdím, že metoda knihy je iracionální. Dělí lidstvo na dvě části, na malou skupinu vyvolených a velké množství ztracených. Přestože jsem ztracen, mohu pouze říci, že jak se mi zdá, nepřipomíná novohegelovství staré bláznivé šaty s několika novými záplatami, jak působivě popisoval Kant; spíše nyní vypadá jako hromádka několika starých záplat, které se z šatů utrhlly.

Ponechám na pečlivém studentu Whiteheadovy knihy, aby rozhodl, zda obstála ve své vlastní „náležité zkoušce“, zda vykazala nějaký pokrok ve srovnání s metafyzickými systémy, na jejichž stagnaci si stěžoval Kant; předpokládá to ovšem, že najde kritéria, podle nichž lze takový pokrok posoudit. Rovněž tak ponechám na studentovi, aby posoudil, zda je vhodné zakončit tyto poznámky další Kantovou poznámkou o metafyzice.⁴¹ „Co se vůbec týče mínění o hodnotě metafyziky, které jsem projevil, možná jsem snad tu a tam nezvolil výraz dosti opatrný a zdrženlivý, jenomže vůbec neskrývám, že pohlížím s odporem, a dokonce skoro se záští na nafoukanou domýšlivost všech těch svazků naplněných náhledy tohoto druhu, jak je to v současné době běžné, když jsem zcela přesvědčen, že cesta, která byla vybrána, je zcela zavádějící, a tudíž metody, jež se daly do pohybu, musí do nekonečna rozmnožovat bláznovství a omyly, a dokonce ani úplné zahlazení všech těchto vymyšlených náhledů by nemohlo být tak škodlivé, jako je tato vysněná věda se svou očarovanou plodností.“

Druhý příklad současného iracionalismu, se kterým se zde hodlám zabývat, je kniha A. J. Toynbeeho *Studium historie*. Rád bych nejprve vyjasnil, že tuto knihu považuji za nanejvýš pozoruhodnou a zajímavou a že jsem ji vybral právě pro její nadřazenost nad všemi ostatními současnými iracionalistickými a historicistickými díly, která znám. Nejsm kompetentní posuzovat zásluhy Toynbeeho jako historika. Avšak na rozdíl od ostatních současných historicistických a iracionalistických filosofů říká mnoho podnětného a vyzývavého, alespoň mně tak připadá a jsem autorovi vděčen za mnoho hodnotných podnětů. Neviním ho z iracionalismu v jeho vlastní oblasti historického výzkumu. Kde jde

o srovnání důkazů ve prospěch nebo v neprospěch určité historické interpretace, tam totiž bez váhání užívá zásadně racionální metodu argumentace. Mám na mysli např. jeho srovnávací studii autentičnosti evangelií jakožto historických záznamů včetně všech jejích negativních výsledků.⁴² Přestože nejsem s to posoudit jeho důkazy, mimo pochybnost je racionální jeho metody, která je o to obdivuhodnější, že Toynbeeho obecné sympatie s křesťanskou ortodoxií mu mohly tížít obhajobu názoru, který je přinejmenším neortodoxní.⁴³ Rovněž tak souhlasím s mnoha politickými tendencemi vyjádřenými v jeho díle a nejvíce s jeho útokem na moderní nacionalismus a kmenové a „archaické“, tj. kulturně reakční tendence s ním spojené.

Důvod, proč navzdory tomu všemu jsem si vybral Toynbeeho monumentální historicistické dílo, abych je obvinil z iracionality, je ten, že pouze tehdy, když vidíme účinky tohoto jedu v díle tak záslužném, plně odhalíme jeho nebezpečí.

To, co je nutné označit za Toynbeeho iracionalismus, se samo vyjadřuje různým způsobem. Jedním z nich je, že přispívá k rozšíření a nebezpečné módě naší doby. Míním módu, která nebere argumenty vážně, nebere je tak, jak jsou formulovány, alespoň prozatímně, a nevidí v nich nic než způsob, jakým našly svůj výraz hlubší iracionální motivy a tendence. To je postoj socioanalýzy, kritizovaný v předešlé kapitole; postoj, který okamžitě hledá nevědomé motivy a determinanty v sociálním habitu myslitele namísto toho, aby byla nejprve prozkoumána platnost samotného argumentu.

Takový postoj může být do určité míry oprávněný, jak jsem se pokoušel ukázat v předcházejících dvou kapitolách; a tak je tomu zejména v případě autora, který nepředkládá žádné argumenty nebo jehož argumenty zřejmě nestojí za zkoumáním. Jestliže se však nepokouší brát vážné argumenty vážně, pak věřím, že je oprávněné vinit jej z iracionalismu; a dokonce jsme oprávněni oplatit stejně a přijmout stejný postup. Domnívám se proto, že máme plné právo na socioanalytickou diagnózu, podle níž Toynbeeho nezáměr brát vážné argumenty vážně představuje intelektualismus 20. století, jež vyjadřuje svou desiluzi, nebo dokonce zoufalství z rozumu a z racionálního řešení našich sociálních problémů tím, že se utíká k náboženskému mysticismu.⁴⁴

Za příklad toho, jak Toynbee odmítá brát vážné argumenty vážně, jsem si vybral jeho pojednání o Marxovi. Důvody toho výběru jsou následující. Zaprvé je to téma, které je blízké mně i čtenáři této knihy. Zadruhé je to téma, u něhož s Toynbeem ve většině praktických aspektů souhlasím. Jeho hlavní soudy o Marxově politickém a historickém vlivu jsou velice podobné výsledkům, k nimž jsem dospěl já přízemnějšími metodami; a je to skutečně jedno z témat, jejichž pojednání ukazuje Toynbeeho velkou historickou intuici. Stěží budu proto podezírán, že

jsem Marxův apologet, když budu obhajovat Marxovu racionalitu proti Toynbeemu. Neboť v tomto bodě s ním nesouhlasím: Toynbee pojednává o Marxovi (tak jako pojednává o každém) nikoli jako o racionální bytosti, člověku, který předkládá argumenty pro to, co učí. Pojednání o Marxovi a jeho teoriích je opravdu jen příkladem obecného dojmu, který navozuje Toynbeeho dílo, že argumenty jsou nedůležitou podobou řeči, a že dějiny lidstva jsou dějinami emocí, vášní, náboženství, iracionálních filosofii a snad umění a poezie; ale že nemají nic společného s dějinami lidského rozumu a lidské vědy. (Jména jako Galileo a Newton/Harvey a Pasteur nehrají v prvních šesti svazcích⁴⁵ Toynbeeho historicistické studie životního cyklu civilizace žádnou roli.)

Pokud jde o společné body Toynbeeho a mého názoru na Marxe, mohl bych čtenáři připomenout své narážky z 1. kapitoly na analogii mezi vyvolených lidem a vyvolenou třídou; a na mnoha jiných místech jsem kriticky komentoval Marxovy teorie historické nutnosti a zejména nevyhnutelnosti sociální revoluce. Tyto ideje Toynbee propojuje se svou obvyklou virtuozitou. Píše:⁴⁶ „Typicky židovskou... inspirací marxismu je apokalyptická vize násilné revoluce, která je nevyhnutelná, neboť je to úradek... samotného Boha, a má zvrátit nynější role proletariátu a vládnoucí menšiny v opak, který má vynést jedním rázem vyvolený lid z nejnižšího na nejvyšší místo v království tohoto světa. Marx dal bohyni ‚historickou nutnost‘ namísto Jehovy pro jeho všemohoucí božství a pozemský proletariát moderního západního světa namísto židovstva; a jeho mesianistické království pojímá jako diktaturu proletariátu. Avšak známé rysy tradiční židovské apokalypsy vyčnívají z tohoto ošumělého přestrojení a je to skutečně předrabínský makabejský judaismus, který tento filosofický impresárió předvádí v moderním západním kostýmu...“ V této skvěle formulované pasáži toho není mnoho, s čím bych nesouhlasil, pokud se nemá pokládat za více než za zajímavou analogii. Jestliže však je zamýšlena jako seriózní analýza marxismu nebo její součást, pak musím protestovat. Marx ostatně napsal *Kapitál*, prozkoumal kapitalismus *laissez-faire* a vážně a nanejvýš důležitým způsobem přispěl k sociální vědě, přestože mnohé již bylo překonáno. Ale Toynbee opravdu zamýšlí tuto pasáž jako seriózní analýzu; domnívá se, že jeho analogie a alegorie přispívají k serióznímu hodnocení Marxe; neboť v dodatku k tomuto úryvku (z něhož jsem citoval jen důležitou část) pod názvem⁴⁷ „Marxismus, socialismus a křesťanství“ pojednává o tom, co považuje za pravděpodobné námitky marxisty proti tomuto „vysvětlení marxistické filosofie“. Tento dodatek sám je také bezpochyby zamýšlen jako seriózní diskuse o marxismu, tak jak lze vysledovat z úvodních slov prvního odstavce: „Obhájci marxismu budou snad protestovat, že...“ a ze slova druhého odstavce: „pokusu odpovědět na protest marxisty...“ Když se však podrobněji

podíváme na tuto diskusi, zjistíme, že není uveden žádný z racionálních argumentů nebo tvrzení marxismu, natož aby byly zkoumány. Ani slovo neslyšíme o Marxových teoriích a o otázce, zda jsou správné, nebo ne. Jediný dodatečný problém nastolený v dodatku je opět problém historického původu; a to proto, že marxistický oponent, jak jej Toynbee vidí, neprotestuje, jak by každý marxista ve vlastním smyslu protestovat měl; totiž že Marxovým nárokem je, že založil starou myšlenku socialismu na novém, jmenovitě racionálním a vědeckém základě; namísto toho „protestuje“ (cituji Toynbeeho): „Že v poněkud shrnujícím vysvětlení marxistické filosofie... jsme ji rozložili na hegelovské, židovské a křesťanské stavební prvky, aniž jsme řekli nějaké slovo o nejtýpčtější... části Marxova sdělení... Socialismus, jak nám řekne marxista, je podstata marxistického způsobu života; je to ten původní prvek v marxistickém systému, který nelze vysledovat v hegelovském, křesťanském, židovském ani žádném jiném předmarxovském zdroji.“ To je protest, který Toynbee vkládá do úst marxistovi, přestože každý marxista, dokonce i když nečetl nic než *Manifest*, musí vědět, že Marx sám rozlišoval už v roce 1847 asi sedm nebo osm různých „předmarxovských zdrojů“ socialismu a mezi nimi také ty, které označil jako „klerikální“ nebo „křesťanský“ socialismus, a že nikdy nesnil o tom, že socialismus vynalezl, ale pouze tvrdil, že jej učinil racionálním; nebo, jak to vyjádřil Engels, že rozvinul socialismus od utopické ideje k vědě.⁴⁸ Toynbee ale toto vše pomíjí. Píše: „V pokusu odpovědět na protest marxisty vůči těmto řádkům ochotně připustíme humanitu a konstruktivnost ideálu, za který se socialismus staví, a právě tak důležitou roli, kterou tento ideál hraje v marxistické ‚ideologii‘, ale nemůžeme připustit marxistické přesvědčení, že socialismus je Marxův původní objev. Musíme z naší strany zdůraznit, že existuje křesťanský socialismus, který se praktikoval a kázal daleko dříve, než bylo slyšet o marxistickém socialismu; a když bychom měli přejít do útoku, budeme... trvat na tom, že marxistický socialismus je odvozen z křesťanské tradice...“ Nikdy bych takové tvrzení nepopíral a je mi docela zřejmé, že by to mohl připustit každý marxista, aniž by obětoval byt jen kousek svého vyznání. Marxistické vyznání totiž není takové, že Marx vynalezl humanitní a konstruktivní ideál, ale že to byl vědec, který čistě racionálními prostředky ukázal, že socialismus přijde, a jakým způsobem přijde.

Ptám se, jak lze vysvětlit, že Toynbee probírá marxismus tímto způsobem, který nemá nic společného s jeho racionálními tvrzeními? Jediné vysvětlení, které nacházím, je takové, že pro Toynbeeho nemá marxistický nárok na racionalitu žádný význam. Jeho zajímá pouze otázka, jak marxismus vznikl jako náboženství. Byl bych poslední, kdo by popíral jeho náboženský charakter. Avšak metoda, která pojednává o filosofii a náboženstvích pouze z hlediska jejich historického pů-

vodu a prostředí, postoj, který jsem v předešlých kapitolách označil za *historismus* (a který je třeba odlišovat od *historicismu*), je přinejmenším velice jednostranný. Nakolik tato metoda vede k iracionalismu, lze pozorovat na Toynbeeho opomenutí, pokud to není opovržení té důležité říše lidského života, kterou jsme zde popsali jako racionální.

Při hodnocení Marxova vlivu dochází Toynbee k závěru,⁴⁹ že „soud Dějin může nakonec vyznít tak, že opětovně uvědomění si křesťanského sociálního svědomí bylo jediným velkým pozitivním počinem Karla Marxe.“ Proti tomuto hodnocení nemám určitě mnoho co říci; možná si čtenář vzpomene, že také já jsem zdůraznil⁵⁰ Marxův morální vliv na křesťanství. Nedomnívám se, že by Toynbee ve svém závěrečném hodnocení vzal dostatečně v úvahu velkolepou morální myšlenku, že by se vykořisťovaní měli osvobodit sami namísto čekání na skutky milosrdenství ze strany vykořisťovatelů; ale to je právě ovšem rozdíl v mínění a já netoužím po tom, abych upíral Toynbeemu právo na jeho vlastní mínění, které považuji za poctivé. Rád bych však upozornil na větu „soud dějin může vyznít...“, která implikuje historicistickou morální teorii, a dokonce také morální futurismus.⁵¹ Trvám totiž na tom, že se sami nemůžeme a nesmíme vyhýbat rozhodování v těchto záležitostech, a že jestliže nejsme schopni vynést soud, neučiní tak ani historie.

Tolik o Toynbeeho pojednání o Marxovi. Pokud jde o obecnější problém jeho historismu nebo historického relativismu, lze říci, že si ho je vědom, přestože jej neformuluje jako obecný princip historické determinace *veškerého* myšlení, ale pouze jako omezený princip použitelný v *historickém* myšlení; neboť vysvětluje,⁵² že pokládá „za odrazový můstek... axiom, že všechno historické myšlení je nevyhnutelně relativní vzhledem ke zvláštním okolnostem myslitelovy doby a místa. Takový je zákon lidské přirozenosti, z něhož nemůže být vyjmut žádný lidský génius“. Analogie tohoto historismu se sociologií poznání je docela zřejmá, neboť „myslitelova doba a místo“ není vlastně nic jiného nežli popis toho, co lze nazvat jako jeho „historický habitus“, v analogii k „sociálnímu habitu“, popisovanému sociologií poznání. Existuje-li nějaký rozdíl, pak ten, že Toynbee omezuje svůj „zákon lidské přirozenosti“ na historické myšlení, což mi připadá poněkud podivné a snad ani nezamýšlené omezení; neboť je poněkud nepravděpodobné, že by existoval „zákon lidské přirozenosti, z něhož nemůže být vyjmut žádný lidský génius“, který by neplatil pro myšlení obecně, ale jen pro historické myšlení.

Už v předcházejících dvou kapitolách jsem pojednával o nepopíratelném, i když trochu triviálním zrncu pravdy obsaženém v historismu nebo sociologismu, a nemusím nyní opakovat, co jsem už řekl. Pokud však jde o tuto kritiku, stálo by za to ukázat, že by Toynbeeho větu, kdyby se neomezovala jen na historické myšlení, stěží bylo možno

považovat za „axiom“, neboť by byl paradoxní. (Byla by to další⁵³ forma paradoxu lháře; neboť jestliže žádný génius nemůže být vyjmut z toho, že vyjadřuje módy svého sociálního habitu, pak toto tvrzení samo může být pouze vyjádřením módy sociálního habitu autora, tj. vyjádřením relativistické módy našich dnů.) Tato poznámka nemá jen formálně logický význam. Naznačuje totiž, že historismus nebo historioanalýzu lze aplikovat na historismus samotný, a to je skutečně přípustný způsob jak zacházet s ideou *poté*, co byla kritizována cestou racionální argumentace. Protože historismus takto kritizován byl, mohu si nyní dovolit historioanalytickou diagnózu a tvrdit, že historismus je typický, ač poněkud přestárlý produkt naší doby; nebo přesněji řečeno, typický projev zaostalosti sociálních věd naší doby. Je to typická reakce na intervencionismus a na období racionalizace a průmyslové kooperace; tedy na období, které snad více než jiné v dějinách vyžaduje praktickou aplikaci racionálních metod na společenské problémy. Sociální věda, která nemůže bezzbytku vyhovět podobným požadavkům, proto inklinuje k sebeobraně tím, že podniká útoky na použitelnost vědy v těchto věcech. Shrnuji svou historioanalytickou diagnózu do odvážné hypotézy, že Toynbeeho historismus je apologetický antiracionalismus, který se zrodil v zoufalství z rozumu a který se pokouší utéci k minulosti, stejně tak jako k proroctvím budoucnosti.⁵⁴ Pokud už vůbec něco musíme chápat jako historický produkt, pak historismus samotný.

Tuto diagnózu potvrzuje mnoho rysů Toynbeeho díla. Příkladem je důraz, který klade na nadřazení nadpozemskosti nad jednáním, které ovlivňuje běh tohoto světa. Tak například hovoří o Mohamedově „tragickém světském úspěchu“, když mluví o příležitosti, která se prorokovi naskytla v jednání na tomto světě, jako o „výzvě, které se jeho duch nedokázal postavit. Tím že ji přijal... zavrhl vznešenou roli váženého proroka a spokojil se s obyčejnou rolí neobyčejně úspěšného státníka“. (Jinými slovy, Mohamed podlehl pokušení, jemuž Ježíš odolal.) Podobně také Ignác z Loyoly získal Toynbeeho uznání, když se z vojáka stal světce.⁵⁵ Avšak můžeme se ptát, zda se tento světce nestal rovněž úspěšným státníkem. (Ale pokud je to otázka jezuitismu, pak se zdá, že je všechno jinak: tato forma státnictví je dostatečně nadpozemská.) Abych zabránil nedorozumění, rád bych vyjasnil, že já osobně bych mnoho svatých stavěl výše než většinu nebo skoro všechny státníky, které znám, neboť obecně vzato politický úspěch na mě nedělá žádný dojem. Cituji tento úryvek pouze jako potvrzení mé historioanalytické diagnózy: Že tento historismus moderního historického proroka je filosofie úniku.

Toynbeeho antiracionalismus je markantní na mnoha jiných místech. Např. při útoku na racionalistické pojetí tolerance užívá kategorií jako „vznešenost“ proti „nízkosti“ namísto argumentů. Úryvek se týká pro-

tikladu mezi pouze „negativním“ vyhnutím se násilí na racionálním základě a pravou nenásilnou nadpozemskostí; a tento úryvek naznačuje, že oba jsou to případy „významů...“, které jsou... pozitivně protikladné jeden druhému“.⁵⁶ Zde je úryvek, který mám na mysli: „Praxe nepoužití násilí nemůže ve své nízkosti vyjadřovat nic vznešenějšího a konstruktivnějšího nežli cynické rozčarování... z násilí... praktikovaného dříve *ad nauseam*... Notorickým příkladem nenásilí... tohoto nepovznářejícího druhu je náboženská tolerance v západním světě od 17. století... dodnes.“ Je těžké odolat pokušení odpovědět otázkou – použitím Toynbeeho vlastní terminologie – zda tento povznářející útok na západní demokratickou náboženskou toleranci vyjadřuje něco vznešenějšího a konstruktivnějšího nežli cynické rozčarování z rozumu; zda to není notorický příklad onoho antiracionalismu, který byl a naneštěstí stále je módní v našem západním světě a který byl *ad nauseam* praktikován zvláště od doby Hegelovy až dodnes?

Moje historioanalýza Toynbeeho není ovšem seriózní kritikou. Jde jen o nezdvořilý způsob odpovědi, splátky historismu jeho vlastní minci. Má zásadní kritika se odvíjí v odlišné rovině a bylo by mi určitě líto, kdybych se měl svým otukáváním historismu stát zodpovědným za to, že bude tato laciná metoda ještě módnější, než je.

Nechtěl bych být špatně pochopen. Necítím žádnou nenávist k náboženskému mysticismu (pouze k militantnímu antiracionalistickému intelektualismu) a byl bych první, kdo by bojoval proti každému pokusu jej potlačit. Nejsem ten, kdo obhajuje náboženskou netoleranci. Tvrdím však, že víra v rozum, v racionalismus nebo humanismus má stejné právo jako kterékoli jiné vyznání přispět ke zlepšení lidských záležitostí a zejména ke kontrole mezinárodního zločinu a k ustavení míru. Toynbee píše:⁵⁷ „Humanista úmyslně soustřeďuje veškerou svou pozornost a úsilí... na to, aby dal všechny lidské záležitosti pod lidskou kontrolu. Avšak jednotu lidstva nelze nikdy skutečně ustanovit s výjimkou toho, že k tomu dojde v rámci jednoty nadlidského celku, jehož bude humanita součástí...; a naše moderní západní škola humanistů byla podivná a zkažená, když plánovala dosáhnout nebe budováním titánské babylonské věže na pozemských základech...“ Pokud mu dobře rozumím, Toynbee tvrdí, že se humanistovi nikdy nepodaří dostat mezinárodní záležitosti pod kontrolu lidského rozumu. Odvolává se na Bergsonovu autoritu⁵⁸ a říká, že pouze věrnost nadlidskému celku nás může zachránit a že pro rozum neexistuje žádný způsob, žádná „pozemská cesta“, řečeno jeho slovy, jak překonat kmenový nacionalismus. Nevadí mi charakteristika humanistické víry v rozum, jako víry „pozemské“, neboť se domnívám, že zásadou racionalistické politiky je opravdu to, že nemůžeme vytvořit nebe na zemi.⁵⁹ Ale koneckonců humanismus je víra, která se osvědčila skutky a osvědčila se stejně tak dobře jako snad

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 vyličit 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 prázdnoho 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 falsifikovatelnost; 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. Tvrzení, 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 (nazývám 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 *viru* 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

učinít, 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 univernálního 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) *univernální 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 popsany původními podmínkami unese nebo neunes 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 zajímá 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 věcí 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. Zprvve 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 přehlídá 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 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 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 neinterpretoval, 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.

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 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 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 odpírat 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 „smysl“; předpokládám, že většina lidí ví dostatečně jasně, co mají na mysli, když mluví o „smyslu dějin“ nebo o „smyslu nebo účelu života“.¹⁰ V tom významu, ve kterém se ptáme na smysl dějin odpovídám: *Dějiny nemají žádný smysl.*

Abych zdůvodnil tento názor, musím nejprve něco říci o oněch „dějinách“, které mají lidé na mysli, když se ptají po jejich smyslu. Dopusud jsem sám mluvil o „dějinách“, jako by nepotřebovaly žádného vysvětlení. To není nadále možné; neboť bych rád osvětlil, že „*dějiny*“ v tom smyslu, jak o nich lidé hovoří, *prostě neexistují*; a to je přinejmenším jeden důvod toho, proč tvrdím, že nemají žádný smysl.

Proč začala většina lidí užívat výraz „dějiny“? (Míním „dějiny“ v tom smyslu, jak říkáme o knize, že je o dějinách Evropy – nikoli v tom smyslu, jak říkáme, že tato kniha je historie Evropy.) Učí se o ní ve školách a na univerzitě. Čtou se o ní knihy. Lidé vidí, o čem se pojednává v knihách pod názvem „dějiny světa“ nebo „dějiny lidstva“ a zvykli si pohlížet na dějiny jako na více či méně určitou řadu faktů. A tato fakta, jak věří, vytvářejí dějiny lidstva.

Viděli jsme však, že říše faktů je nekonečně bohatá, a že musí existovat výběr. Podle našich zájmů bychom mohli např. napsat o dějinách umění; nebo jazyka nebo stravovacích zvyčích; nebo o dějinách skvrnitého tyfu (viz Zinsserova kniha *Krissy, vši a historie*). Určitě žádná z nich není dějinami lidstva (ani všechny dohromady). Co mají lidé na mysli, když mluví o dějinách lidstva, jsou spíše dějiny Egypta, Babylónie, Persie, Makedonie, Římské říše atd. až do našich dnů. Jinými slovy: hovoří se 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 všech aspektů lidského života. A jedním z nich jsou dějiny politické moci. Ty jsou povýšeny na dějiny světa. Tvrdím ale, že je to jen urážka každého slušného pojetí lidstva. Jen stěží je to vhodnější než vykládat dějiny defraudace, lupičství nebo travičství jako dějiny lidstva. Neboť *dějiny politické moci nejsou ničím jiným než dějinami mezinárodního zločinu a masového vraždění* (včetně, pravda, několika pokusů toto vraždění a zločiny zastavit). Tyto dějiny se vyučují 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 existovaly, by musely být dějinami všech lidí. Musely by to být dějiny všech lidských nadějí, zápasů a utrpení. Žádný člověk totiž není důležitější než nějaký jiný člověk. Je zřejmé, že takové konkrétní dějiny sepsat nelze. Musíme abstrahovat, opomíjet, vybírat. Tak však dojdeme k mnoha dějinám; a mezi nimi k oněm dějinám mezinárodního zločinu a masového vraždění, které se inzerují jako dějiny lidstva.

Proč však byly vybrány právě dějiny moci, a ne např. dějiny náboženství nebo poezie? Existuje několik důvodů. Jedním je, že moc

ovlivňuje nás všechny, a poezie oslovuje pouze někoho. Jiný důvod je, že lidé inklinují k tomu moc uctívat. Nemůže však být pochyb o tom, že uctívání moci je jeden z nejhorších druhů lidského modlářství, pozůstatek z doby klece, doby lidského otročení. Uctívání moci se rodí ze strachu, z emoce, kterou právem opovrhujeme. Třetím důvodem toho, proč se z mocenské politiky stalo jádro „dějiny“, je, že ti, co jsou u moci, chtějí být uctíváni a mohli si své přání vynutit. Mnoho historiků psalo pod dohledem císařů, generálů a diktátorů.

Vím, že se tyto názory setkají s rozhodným odporem z mnoha stran, včetně některých apoletů křesťanství; neboť ačkoli v Novém zákoně stěží nalezneme něco, co by takové učení podporovalo, často se považuje za součást křesťanského dogmatu, že Bůh zjevuje sebe v dějinách; že dějiny mají smysl; a že tímto smyslem je božský záměr. Historicismus se tak pokládá za nezbytný prvek 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 samotného.

Co se skrývá za tímto theistickým historicismem? Společně s Heglem pohlíží na dějiny – politické dějiny – jako na jeviště, nebo spíše jako na nějaký druh dlouhé shakespearovské hry; a hlediště vnímá buď „velké historické osobnosti“, nebo abstraktní lidstvo jako hrdiny hry. 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 jistě vědí) nikoli Bůh, ale profesori historie pod dohledem generálů a diktátorů.

Nepopírám, že stejně tak oprávněně je interpretovat dějiny z křesťanského hlediska jako z jakéhokoli hlediska jiného; a jistě by se mělo např. zdůraznit, co dluží naše západní cíle a účely jako je humanismus, svoboda či rovnost, vlivu křesťanství. Současně však jediným racionálním, a právě tak křesťanským postojem dokonce i k dějinám svobody je, že jsme za tyto dějiny sami zodpovědni ve stejném smyslu, jako jsme zodpovědni za to, co uděláme se svým životem, a že nás může soudit jenom naše svědomí, a ne 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; dospívá tak k témuž, k čemu učení, podle něhož budou dějiny soudcem, to jest, budoucí moc je právo; to je totéž, co jsem nazval „morální futurismus“.¹¹ Tvrdit, že Bůh zjevuje Sebe v tom, co se obvykle nazývá „dějiny“, tedy v dějinách mezinárodního zločinu a masového vraždění, je skutečně rouhání; neboť co se skutečně v říši lidských životů odehrává, toho se tato krutá a současně dětinská záležitost sotva kdy dotýká. Život zapomenutého, neznámého jednotlivce; jeho trápení a radosti, jeho utrpení a smrt, to je skutečný obsah lidské zkušenosti po

staletí. Kdyby bylo možné v dějinách o tom mluvit, pak bych určitě neměl říkat, že je rouhání vidět v tom boží stopy. Avšak takové dějiny neexistují a ani existovat nemohou. Veškerá existující historie, naše historie Velkých a Mocných, je v nejlepším případě plytká komedie; je to komická opera hraná silami skrytými za skutečnost (srovnatelná s Homérovou komickou operou o olympských silách v pozadí lidských bojů). Jeden z našich nejhorších instinktů, modlářské uctívání moci a úspěchu, dovedl nás k tomu, že věříme, že tato historie je skutečná. A v této lidmi ani neudělané, nýbrž padělané „historii“ se odvažují někteří křesťané 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 *Krédu*, „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 je to však nejen domýšlivost, která se za těmito pokusy skrývá; je to přesněji řečeno protikřesťanský postoj. Neboť křesťanství, pokud vůbec něco, tak učí, že světský úspěch není rozhodující. Kristus „trpěl za pontského Piláta“. Opět cituji Bartha: „Jak se Pilát pontský dostal do Kréda? Lze okamžitě prostě odpovědět: je to záležitost data.“ Tak člověk, který byl úspěšný, který představuje historickou moc své doby, hraje čistě technickou roli, když ukazuje, kdy se tyto události staly. A které to byly 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 tvrdí, že se slovo „utrpení“ vztahuje k celému životu Kristovu, a nikoli jen k jeho smrti. Říká:¹³ „Ježíš *trpí*. Proto nevíteží. Netriumfuje. Nemá žádný úspěch... Nedosáhl ničeho než... Svého ukřížování. Totéž by bylo možné říci o Jeho vztahu k Jeho národu a k Jeho žákům.“ Záměrně jsem citoval Bartha, abych ukázal, že nejen moje „racionalistické“ nebo „humanistické“ hledisko považuje uctívání historického úspěchu za neslučitelné s duchem křesťanství. Na čem křesťanství záleží, nejsou historické skutky mocných římských dobyvatelů, ale to (pokud mám užít Kierkegaardova obratu)¹⁴ „co dalo světu několik rybářů“. A přesto se všechny theistické interpretace dějin pokoušejí v dějinách, tak jak se zaznamenávají, to jest v dějinách moci a dějinného úspěchu, vidět manifestaci boží vůle.

Tomuto útoku na „učení o zjevování Boha v dějinách“ se pravděpodobně odpoví tak, že to *je* úspěch, Jeho úspěch po Jeho smrti, kterým se

Kristův neúspěšný pozemský život nakonec zjevil lidstvu jako největší duchovní vítězství; že to byl úspěch, že to bylo ovoce jeho učení, které toto učení prokázalo a ospravedlnilo a díky kterému se naplnilo proroctví „Poslední budou prvními a první posledními“. Jinými slovy, že to byl historický úspěch křesťanské církve, skrze níž 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. Raní křesťané neměli žádné takové světské povzbuzení. (Věřili, že moc musí být souzena svědomím,¹⁵ nikoli naopak.) Ti, kteří tvrdí, že dějiny úspěchu křesťanského učení vyjevují boží vůli, by se měli tázat sami sebe, zda byl tento úspěch skutečným úspěchem ducha křesťanství; a zda tento duch netriumfoval v době, kdy byla církev pronásledována, více než v době, kdy církev triumfovala. Která církev ztělesňuje toho ducha ryzejším způsobem: církev mučedníků, nebo vítězná církev inkvizice?

Zdá se, že existuje mnoho těch, kteří by většinu toho připustili, když trvají na tom, že poselství křesťanství se obrací k těm pokorným, ale kteří stále věří, že toto poselství je poselstvím historicismu. Vynikajícím představitelem tohoto názoru je J. Macmurray, který v knize *Klíč k historii* 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 politické dějiny nutně vést k „socialistickému světovému společenství. Základní zákon lidské přirozenosti nelze porušit... Budou to ti pokorní, kteří zdědí zemi.“ Avšak takový historicismus, který nahrazuje naději jistotou, musí vést k morálnímu futurismu. „Zákon *nelze* porušit.“ Musíme 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 proto nezávisí na našich morálních rozhodnutích, a není potřeba dělat si starosti s naší zodpovědností. Když je nám řečeno, že si můžeme být *jisti* z vědeckých důvodů, že „poslední budou prvními a první posledními“, co je to jiného nežli náhrada svědomí historickým proroctvím? Není tato teorie nebezpečně blízká (určitě proti autorovým úmyslům) výzvě „buď moudrý a zapiš si do srdce to, co ti říká zakladatel křesťanství, neboť on byl velkým psychologem lidské přirozenosti a velkým prorokem historie. Připoj se včas k 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 konec konců

spatřuje největší výkon křesťanství ve skutečnosti, že jeho zakladatel byl předchůdcem Hegelovým – pochopitelně jemu nadřazeným.

Neměl bych být mylně pochopen, když trvám na tom, že by se úspěch neměl uctívat, že by neměl být naším soudcem a že bychom se jím neměli nechat oslepit, a zvláště, když se pokouším tento postoj postavit proti tomu, co věřím, co je právě učení křesťanství. Není mým úmyslem podporovat postoj „nadpozemskosti“, který jsem kritizoval v předešlé kapitole.¹⁷ Zda je křesťanství nadpozemské, nevím, ale určitě učí, že jediným způsobem, jak prokázat svou víru, je poskytovat praktickou (a pozemskou) pomoc těm, kteří ji potřebují. A určitě je možné kombinovat postoj krajní opatrnosti a dokonce opovržení vůči světskému úspěchu ve smyslu moci, slávy a bohatství s postojem člověka, který se snaží dělat na světě to nejlepší, čeho je schopen, a snaží se tak rozšířit cíle, pro které se rozhodl se zřejmým úmyslem úspěšně je provést; nikoli kvůli úspěchu nebo kvůli oprávnění dějinami, ale kvůli těmto cílům samotným.

Silnou podporu pro některé z těchto názorů a zejména názoru o neslučitelnosti historicismu a křesťanství lze najít v Kierkegaardově kritice Hegela. Přestože se Kierkegaard nikdy docela nevymanil z hegelovské tradice, v níž byl vychován,¹⁸ stěžl existoval někdo druhý, kdo by jasněji rozpoznal, co znamená Hegelův historicismus. Kierkegaard napsal:¹⁹ „Existovali filosofové, kteří se před Hegelem pokoušeli vysvětlit... dějiny. A prozřetelnost se mohla jen smát, když pozorovala tyto pokusy. Prozřetelnost se však nesměla nahlas, neboť těmto snahám byla vlastní lidská a početná 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: poslouvejte, vy bohové Olympu!“ A Kierkegaard pokračuje a odvolává se na útok²⁰ atheisty Schopenhauera na křesťanského apologeta Hegela: „Čtení Schopenhauera mi skýtalo více potěšení, než mohu vyjádřit. To, co říká, je naprostá pravda; a pak – dělá Němcům čest – je tak hrubý, jak to jen Němec dovede.“ Avšak Kierkegaardovy vlastní výrazy jsou téměř stejně tak neotesané jako Schopenhauerovy; neboť Kierkegaard pokračuje dále a říká, že hegelovství, které nazývá „skvělým duchem prohnitosti“, je „ta nejodpornější ze všech forem zhýralosti“; hovoří o jeho „zplsnivělé nafoukanosti“, jeho „intelektuální chlípnosti“ a jeho „hanebné skvostné zkaženosti“.

A skutečně naše intelektuální i etické vzdělání je zkažené. Je zvrácené obdivem skvělosti, způsobu, jakým se o věcech mluví, který nastupuje na místo kritického zhodnocení věcí, o nichž se mluví (a věcí, které se konají). Je zvrácené romantickou ideou skvělosti jeviště dějin, na

němž jsme my herci. Jsme vychováváni k tomu, abychom hráli pro potlesk.

Celý problém výchovy člověka ke zdravému zhodnocení svého vlastního významu ve vztahu k významu ostatních jednotlivců je skrznaskrz zmatený touto etikou úspěchu a osudu, morálkou, která zvětšuje klasický vzdělávací systém s jeho romantickým pohledem na dějiny moci a s romantickou kmenovou morálkou, jež sahá až k Hérakleitovi; systémem, jehož posledním základem je uctívání moci. Namísto střízlivé kombinace individualismu a altruismu (abych znovu použil těchto označení),²¹ – to jest namísto postoje „to, na čem skutečně záleží, jsou lidská individua, ale to nechápu tak, že jsem to já, na němž hodně záleží“ – se za samozřejmou považuje romantická kombinace egoismu a kolektivismu. To znamená, že se romanticky zvětšuje důležitost jáství, jeho emocionálního života, jeho „sebevyjádření“; a zároveň s tím napětí mezi „osobou“ a skupinou, kolektivem. Toto jáství nastupuje na místo ostatních jednotlivců, ostatních lidí, ale nepřipouští rozumné osobní vztahy. Heslem tohoto postoje je v důsledku „ovládej, nebo se podrob“, buď Velkým mužem, Hrdinou bojujícím s osudem a ověněným slávou („čím větší pád, tím větší sláva“, říká Hérakleitos), nebo buď součástí „masy“ a podrob se vedení a obětuj se vyššímu zájmu svého kolektivu. Takový přehnaný důraz na důležitost napětí mezi jástvím a kolektivem zahrnuje neurotizující a hysterický prvek a nepochybují o tom, že tato hysterie, tato reakce na civilizační tíži, je tajemstvím silného emocionálního apelu etiky uctívání hrdinů, etiky ovládnání a podřízenosti.²²

V pozadí toho všeho je skutečný problém. Zatímco je zcela zřejmé (jak jsme viděli v kapitolách 9 a 24), že by se politik měl omezit na boj proti zlořádům namísto boje za „pozitivní“ nebo „vyšší“ hodnoty, jako je štěstí atd., učitel je v zásadě v odlišné pozici. Přestože by neměl *vnucovat* svou škálu „vyšších“ hodnot svým žákům, měl by se zajisté 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 staral o ně.) Tak existuje zajisté určitý romantický nebo estetický prvek ve vzdělání, který by neměl vstoupit do politiky. Avšak i když je to v zásadě pravda, sotva se dá použít v našem vzdělávacím systému. Předpokládá totiž přátelský vztah mezi učitelem a žákem, vztah, který může každá strana svobodně zrušit (jak bylo zdůrazněno v kapitole 24). (Sókratés si své společníky vybíral a také oni jeho.) Samotný počet žáků v našich školách to vše znemožňuje. Podobně pokusy vnutit vyšší hodnoty jsou nejen neúspěšné, ale musím trvat na tom, že vedou ke *škodě* – k něčemu mnohem konkrétnějšímu a veřejnému než ideály, jež jsou jejich cílem. A zásada, že těm, kteří nám důvěřují, nesmí v první řadě škodit, by měla být uznána za funda-

mentální ve vzdělání právě jako v lékařství. „Neškod“ (a tedy „Dej mladým to, co nejnaléhavěji potřebují, aby se mohli stát na nás nezávislími, a aby byli schopni volit sami“) by bylo velice hodnotným cílem našeho vzdělávacího systému, cílem, jehož realizace je poněkud vzdálená, přestože zní skromně. Namísto toho se staly módními „vyšší“ cíle, cíle typicky romantické a skutečně nesmyslné, takové jako je „plný rozvoj osobnosti“.

Pod vlivem těchto romantických idejí se individualismus stále ještě ztotožňuje s egoismem, tak jak tomu bylo za Platóna, a altruismus s kolektivismem (tj. s náhradou skupinového egoismu za egoismus individuální). To však brání dokonce i zřetelné formulaci hlavního problému, problému, jak se naučit zdravě zhodnotit svůj vlastní význam ve vztahu k ostatním jednotlivcům. Protože se pocituje, a to správně, že se musíme zaměřit na něco, co je za námi samotnými, 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 vybízeni přinášet oběti a současně jsme ujišťováni, že když tak učiníme, uděláme výborný obchod. Tím je řečeno, že přineseme oběti, ale současně s tím získáme úctu a slávu. Staneme se „hlavními herci“, hrdiny na jevišti dějin; neboť za malé riziko získáme velkou odměnu. To je pochybená morálka období, v němž se počítala jen malá menšina a nikdo se nestaral o obyčejné lidi. Je to morálka těch, kdo jako političtí nebo intelektuální aristokraté mají šanci dostat se do učebnic dějepisu. Nemůže to být morálka těch, kteří dávají přednost spravedlnosti a rovnostářství; neboť historická sláva nemůže být spravedlivá a může ji získat jen málokdo. Nesčetné množství lidí, kteří jsou právě tak hodnotní, nebo i hodnotnější, bude navždy zapomenuto.

Mělo by se snad připustit, že hérakleitovská etika, učení, že vyšší odměnu mohou dát jenom potomci, je možná svým způsobem trochu nadřazena etické teorii, která nás učí vyhlížet odměnu nyní. To však nepotřebujeme. Potřebujeme etiku, která opovrhne úspěchem a odměnou. A takovou etiku není třeba vynalézat. Není nová. Učilo ji již křesťanství, přinejmenším ve svých počátcích. Učí jí opět průmyslová a vědecká spolupráce dneška. Romantická historicistická morálka slávy, zdá se, naštěstí upadá. Dokazuje to Neznámý voják. Začínáme si uvědomovat, že oběť může znamenat právě tolik nebo dokonce více, když je učiněna anonymně. Naše etické vzdělání v tom musí následovat. Musí nás naučit, jak vykonávat svou práci, jak přinášet oběti této práci, a nikoli chvále, nebo abychom se vyhnuli pohaně. (Zcela jiná záležitost je, že my všichni potřebujeme nějaké povzbuzení, naději, chválu, nebo dokonce hanu.) Musíme své ospravedlnění najít v práci, v tom, co sami děláme, a nikoli ve fiktivním „smyslu dějin“.

Tvrdím, že dějiny nemají žádný smysl. Toto tvrzení však neznamena, že jediné, co můžeme dělat, je hledět užasle na dějiny politické moci nebo na ně pohlížet jako na krutý zert. Můžeme je totiž interpretovat s ohledem na ty problémy mocenské politiky, o jejichž řešení se z našeho rozhodnutí pokoušíme 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 tyto cíle dodat; *a přestože dějiny nemají žádný smysl, můžeme jim smysl dát.*

Je to problém přírody (přirozenosti) a konvence, s níž se tu opět setkáváme.²³ Ani příroda, ani dějiny nám neřeknou, co bychom měli dělat. Fakta, ať už přírodní nebo historická, za nás nemohou rozhodovat, nemohou určovat cíle, které si hodláme zvolit. Jsme to my, kdo dává účel a smysl přírodě a dějinám. Lidé si nejsou rovni – ale můžeme se rozhodnout bojovat za rovná práva. Lidské instituce, jako např. stát, nejsou racionální, ale můžeme se rozhodnout, že budeme bojovat za to, abychom je učinili racionálnější. My sami a náš běžný jazyk jsou celkem vzato spíše emocionální než racionální; ale můžeme se pokusit být trochu racionálnější a můžeme sami sebe cvičit v tom, abychom používali svůj jazyk nikoli jako nástroj sebevyjádření (jak by řekli naši romantičtí vychovatelé), ale jako nástroj racionální komunikace.²⁴ Samotné dějiny – mám na mysli pochopitelně dějiny mocenské politiky, nikoli neexistující historiku o vývoji lidstva – nemají žádný cíl ani smysl, ale můžeme se rozhodnout, že jim oběho dodáme. Můžeme z dějin udělat boj za otevřenou společnost a proti jejím nepřátelům (kteří, octnou-li se v úzkých, vždy se vykrucují svým humanistickým cítěním dle Paretovy rady); můžeme dějiny podle toho interpretovat. Konečně můžeme totéž říci o „smyslu života“. Je na nás rozhodnout se, co bude naším životním účelem, co bude určovat naše cíle.²⁵

Domnívám se, že tento dualismus faktů a rozhodnutí²⁶ je zásadní. Fakta jako taková nemají žádný smysl; získat jej mohou jen prostřednictvím našich rozhodnutí. Historicismus je jen jeden z mnoha pokusů, jak tento dualismus překonat; zrodil se ze strachu, neboť se obává uvědomění si toho, že my sami neseme konečnou odpovědnost dokonce i za měřítka, která si zvolíme. Ale takový pokus podle mého představy je právě to, co obvykle označujeme za pověru. Předpokládá totiž, že můžeme sklízet tam, kde jsme nezasili; 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 přenést naši zodpovědnost na dějiny, a tím na hru démonických sil mimo nás; pokouší se založit naše jednání na skrytých záměrech těchto sil, jež se nám mohou zjevit pouze v mystickém vnuknutí nebo intuici; a tak klade 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 zodpovědnost za naše jednání. Je to falešná naděje a falešná víra, pokus na místo naděje a víry, která se rodí z našeho 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 musí totiž shodovat s racionalistickým postojem k dějinám ve svém důrazu na naši nejvyšší zodpovědnost za své jednání a jeho dopady na běh dějin. Pravda je, že naději potřebujeme; jednat a žít bez naděje je nad naše síly. Ale nepotřebujeme více a ani nesmíme dostat více. Nepotřebujeme jistotu. Obzvláště náboženství by nemělo být náhražkou za sny a přání; nemělo by se podobat držbě losu do loterie nebo získání pojistky v pojišťovně. Historicistický prvek v náboženství je prvek modlářství a pověry.

Důraz kladený na dualismus faktů a rozhodnutí určuje také náš postoj k takovým idejím jako „pokrok“. Domníváme-li se, že dějiny kráčí vpřed nebo že jsme nuceni kráčet vpřed, pak děláme tutéž chybu jako ti, kteří věří, že dějiny mají smysl, který je možné v nich odhalit, a není potřeba jim ho dávat. Neboť jít vpřed znamená pohybovat se směrem k nějakému cíli, směrem k cíli, který existuje pro nás, lidské bytosti. „Dějiny“ to dělat nemohou; pouze my, jednotliví lidé to můžeme činit; můžeme to činit obhajobou a posilováním těch demokratických institucí, na nichž jsou svoboda a s ní i pokrok závislé. A uděláme to mnohem lépe, pokud si plně uvědomíme skutečnost, že pokrok je naše záležitost, záležitost naší všímavosti, našeho snažení, zřetelného pojetí našich cílů a realismu²⁸ jejich volby.

Namísto toho, abychom pózovali jako proroci, musíme se stát tvůrci svého osudu. Musíme se naučit dělat věci, jak nejlépe můžeme a hledat vlastní chyby. Jestliže se pak vzdáme myšlenky, že dějiny moci budou našim soudcem, když se přestaneme trápit tím, zda nám dějiny jednou dají za pravdu nebo ne, pak se nám snad může jednoho dne zdařit dostat moc pod kontrolu. Tímto způsobem můžeme vposledu naopak dějiny oprávnit. Nějaké ospravedlnění totiž dějiny naléhavě potřebují.

POZNÁMKY

Poznámky ke kapitole 11

1. Mnozí badatelé v oblasti dějin filosofie už připustili, že Aristotelova kritika Platóna je velice často a na důležitých místech zcela nezasloužená. Je to jeden z mála bodů, v nichž Aristotela dokonce jeho obdivovatelé jen velice nesnadno obhajují, protože zpravidla zároveň obdivují i Platóna. Zeller, *Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung* (= PhG), 2. Teil: *Aristoteles und die älteren Peripatetiker*, Leipzig 1879, angl. překlad Costelloe a Muirhead, 1897, II, 261, 2, abychom uvedli jen jeden z příkladů, komentuje rozdělení půdy v Aristotelově Nejlepším Státě: „V Platónových *Zákonech* lze najít podobný plán (Nom. 745 c n.). Aristotelés však v *Pol.* 1265b 24 má proti Platónovu uspořádání – čistě na základě jen drobných odlišností – četné výhrady.“ Podobnou poznámku uvedl i G. Grote, *Aristotle* (kap. XIV, konec druhého odstavce). Ve světle mnoha kritik Platóna, které dost zřetelně vyznívají tak, že závist k Platónově originalitě byla částečně Aristotelovým motivem, – že díky své velice obdivované sebejistotě (*EN I*, 6,1), tkvící v přesvědčení, že je svatou povinností dávat přednost pravdě, a to ho nutí obětovat dokonce i to, co je mu nejdražší, jmenovitě svůj obdiv k Platónovi – tyto poznámky mi připadají poněkud pokrytecké.

2. Srv. Th. Gomperz, *Griechische Denker* (=GD) (III, str. 298, tj. kniha 7, kap. 31, § 6.) Viz zvl. *Pol.* 1313 a

G. C. Field (*Plato and His Contemporaries*, str. 114 n.) obhajuje Platóna a Aristotela proti tomu, že „i když měli možnost, a Aristotelés svou vlastní zkušenost... (tj. Makedonskou nadvládu), neříkají o tomto novém vývoji vůbec nic“. Ale Fieldova obrana (možná namířená proti Comperzovi) není úspěšná, navzdory jeho silným komentářům proti těm, kteří mají podobný přístup. (Field říká: „Tato kritika prozrazuje... jednoduše nedostatek pochopení.“) Pochopitelně je správné tvrdit, jako to činí Field, že „hegemonie praktikovaná Makedonským... nebyla žádnou novou záležitostí“, ale Makedonský byl v Platónových očích minimálně napůl barbar a tudíž přirozený nepřítel. Field má také pravdu v tom, že „zničení nezávislosti Makedonským“ nebylo důsledné, ale předvídal Platón s Aristotelem, že nebude důsledné? Jsem přesvědčen o tom, že Fieldova obrana nemůže uspět, protože by jednoduše musela prokázat příliš mnoho; totiž že význam Makedonské hrozby nemohl být zřejmý v té době žádnému pozorovateli; nesprávnost toho byla prokázána na příkladu Démostenově. Otázkou je: proč Platón, který jako Isokratés projevoval jistý zájem o panhelenský nacionalismus (srv. poznámky 48–50 ke kap. 8, *Rep.* 470, a *Ep.* VIII 353e, o němž Field prohlašuje, že je „zaručeně pravý“) a který si byl vědom „fénické a oské“ hrozby Syrakusám, proč ignoroval makedonskou hrozbu Athénám? Pravděpodobná odpověď na výše uvedenou otázku týkající se Aristotela zní: