

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

ZÁVĚR

Kapitola 25

MAJÍ DĚJINY NĚJAKÝ SMYSL?

I

Jelikož se blížíme ke konci této knihy, rád bych ještě čtenáři připomněl, že cílem těchto kapitol nebylo vylíčit úplnou historii historicismu; jsou to pouze roztroušené poznámky na okraj této historie a to spíše osobního rázu. To, že vedle toho představují určitý druh kritického úvodu do filosofie společnosti a politiky, souvisí úzce s charakterem této filosofie, neboť historicismus je sociální, politická a morální (nebo bych měl říci nemorální) filosofie a jako taková měla největší vliv od počátků naší civilizace. Je tudíž stěží možné komentovat dějiny historicismu, aniž se pustíme do diskuse o základních problémech společnosti, politiky a morálky. Ale taková diskuse, ať to připouští nebo ne, musí vždy obsahovat silný osobní moment. To neznámá, 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 „souhrn faktů“. Je to přinejmenším soubor a jako takový je závislý na zájmech sběratele, na jeho hledisku. Ve vědě je toto hledisko zpravidla určeno vědeckou teorií; to znamená, že vybíráme z nekonečné řady faktů a z nekonečné řady aspektů těchto faktů ta fakta a ty aspekty, které jsou zajímavé proto, že jsou spjaty s více či méně předem uváženou vědeckou teorií. Jistá škola filosofů vědecké metody¹ vyvodila z takových úvah závěr, že věda pokaždé argumentuje v kruhu a „že zjišťujeme, že se jako pes honíme za svou oháňkou“, jak říká Eddington, neboť ze své zkušenosti můžeme získat jenom to, co jsme do ní sami vložili v podobě svých teorií. To však není udržitelný argument. Přestože je obecně naprostá pravda, že vybíráme pouze fakty, které se snesou s nějakou naší předem uváženou teorií, není pravda, že vybíráme pouze takové fakty, které teorii potvrzují a opakují; vědecká metoda spíše hledá ty fakty, které mohou teorii vyvrátit. To je to, co nazýváme testování teorie – zjištění toho, zda v ní nemůžeme najít trhlinu. Avšak i když sbíráme fakta s ohledem na teorii a fakta tuto teorii potvrzují,

dokud teorie odolává testům, jsou fakta více než pouze druhem prázdného opakování předem uvážené teorie. Fakta potvrzují teorii pouze tehdy, jsou-li výsledkem neúspěšných pokusů o vyvrácení jejích 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 *víru* v pravdivost popisu; ale neovlivňuje to otázku pravdivosti nebo nepravdivosti popisu; pravda není „relativní“ v tomto smyslu.⁴

Důvodem toho, že jsou všechny popisy výběrové, je zhruba řečeno nekonečné bohatství a rozmanitost všech možných aspektů skutečností našeho světa. K popisu tohoto nekonečného bohatství máme k dispozici pouze konečné množství konečných slovních spojení. Můžeme tak popisovat, jak dlouho chceme: Naše popisy budou vždy neúplné, budou to pouhé výběry a to menšinové, z faktů, které se nabízejí k popisu. To ukazuje, že je nejen nemožné vyhnout se výběrovému hledisku, ale také to, že je zcela nežádoucí se o to pokoušet; neboť kdybychom tak mohli

učinit, nezískali bychom „objektivnější“ popis, ale pouhou snůšku zcela nesouvislých tvrzení. Hledisko je ovšem nezbytné a naivní pokus vyhnout se mu může vést jenom k sebeklamu a k nekritickému užívání nevědomého názoru.⁵ To vše je pravda zvláště v případě *historického popisu* s jeho „nekonečným předmětem“, jak říká Schopenhauer.⁶ Tak v historii neméně než ve vědě se nemůžeme vyhnout hledisku; a víra, že můžeme, musí vést k sebeklamu a ke ztrátě kritičnosti. To ovšem neznamená, že je nám dovoleno falsifikovat cokoli; nebo brát téma pravdy na lehkou váhu. Každý zvláštní historický popis faktů bude pouze pravdivý nebo nepravdivý, jakkoli těžké může být rozhodnout o jeho pravdivosti nebo nepravdivosti.

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

II

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

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

Tato analýza kauzálního vysvětlení ukazuje několik věcí. Zaprvé nikdy nemůžeme mluvit o příčině a účinku absolutním způsobem, ale tak, že událost je příčinou jiné události, která je jejím účinkem relativněm 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 neunese určité zatížení. Pro něj jsou universální zákony prostředky k dosažení cíle a jsou považovány za samozřejmé.

V souladu s tím, co bylo řečeno, čisté a aplikované zobecnující vědy zajímá testování obecných hypotéz a předpověď specifických událostí. Ale existuje ještě další zájem, zájem o vysvětlení specifických a konkrétních událostí. Jestliže chceme vysvětlit takovou událost, např. určitou dopravní nehodu, pak obvykle mlčky předpokládáme obrovské množství poněkud triviálních universálních zákonů (jako např., že se kost určitým tlakem zlomí nebo že každé auto, které se určitým způsobem srazí s lidským tělem, způsobí tlak dostatečný k tomu, aby se kost

zlomila, atd.) a zajímají nás především původní podmínky nebo příčina, která by spolu s těmito triviálními universálními zákony vysvětlila příslušnou událost. Obvykle potom hypoteticky předpokládáme určité původní podmínky a pokoušíme se nalézt nějaké další důkazy, abychom zjistili, zda jsou tyto hypoteticky předpokládané původní podmínky pravdivé, nebo ne; to znamená, že testujeme tyto specifické hypotézy tím, že z nich odvozujeme (pomocí několika jiných a obvykle stejně triviálních universálních zákonů) nové předpovědi, jež lze konfrontovat s pozorovatelnými fakty.

Velice zřídka se nacházíme v situaci, že bychom si museli dělat starosti s universálními zákony obsaženými v takovém vysvětlení. Stane se to pouze tehdy, pozorujeme-li nějaký nový nebo podivný druh události, jako např. neočekávanou chemickou reakci. Pokud taková událost podnítl návrh a testování nových hypotéz, pak je to zajímavé především z hlediska nějaké zobecnující vědy. Ale zpravidla, když nás zajímají specifické události a jejich vysvětlení, bereme jako samozřejmé všechny ty universální zákony, které potřebujeme.

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

Tento pohled na dějiny objasňuje, proč tolik badatelů na poli historie a jejich metod trvá na tom, že je zajímavá specifická událost, a nikoli nějaké universální historické zákony. Z našeho hlediska totiž nemohou existovat žádné historické zákony. Zobecnění náleží prostě do jiné oblasti zájmu, kterou je třeba ostře odlišit od zájmu o specifické události a jejich kauzální vysvětlení, což je 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 nezpůsobitelné 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 jednájí víceméně racionálně.)

III

Vidíme tedy, že universální zákony, které historické vysvětlení užívá, neposkytují žádný výběrový nebo jednotící princip, žádné „hledisko“ pro historii. Ve velice úzkém smyslu by takové hledisko mohlo poskytnout omezení historie na historii něčeho; příkladem jsou historie mocenské politiky, ekonomických vztahů, technologie nebo matematiky. Zpravidla však potřebujeme ještě další výběrové principy, hlediska, která jsou současně ohniskem zájmu. Některé z nich získáme z předem uvážených idejí, které jsou určitým způsobem podobné universálním zákonům, jako je např. idea, že to, co je v historii důležité, je charakter „velkého muže“ nebo „národní charakter“ nebo morální ideje, ekonomické podmínky atp. Je důležité si uvědomit, že se mnoho „historických teorií“ (bylo by je možná vhodnější označit za „quasiteorie“) svým charakterem velice liší od teorií vědeckých. V historii totiž (včetně historických přírodních věd jako např. historické geologie) jsou fakta, jež máme k dispozici, často značně omezená a nelze je opakovat nebo doplňovat podle naší vůle. Fakta byla shromážděna v souladu s předem uváženým hlediskem; takzvané historické „prameny“ zaznamenávají pouze ty fakty, které se jeví dostatečně zajímavé k zaznamenání; z toho důvodu prameny často obsahují pouze takové fakty, které zapadají do předem uvážené teorie. A pokud nejsou k dispozici žádná další fakta, často není možné testovat tuto teorii ani nějakou jinou teorii následnou. Takové historické teorie, které nelze testovat, je pak možné oprávněně vinit z toho, že se pohybují v kruhu v tom smyslu, v jakém byly vědecké teorie obviňovány nespravedlivě. Budu takové historické teorie nazývat *obecnými interpretacemi* v protikladu k teoriím vědeckým.

Interpretace jsou důležité, neboť představují hledisko. Viděli jsme však, že hledisko je vždy nezbytné a že v historii lze jen zřídka najít teorii, kterou by bylo možné testovat, a která by měla tudíž vědecký charakter. Nesmíme si tedy myslet, že obecnou interpretaci lze potvrdit shodou dokonce se všemi našimi záznamy; neboť musíme mít na paměti její pohyb v kruhu a tu skutečnost, že vždycky bude existovat mnoho jiných (a možná neslučitelných) interpretací, které se shodují se stejnými záznamy, a že zřídka kdy můžeme získat nové údaje, které by mohly sloužit tak, jak slouží klíčové experimenty ve fyzice.⁸ Historikové často nevidí žádnou jinou interpretaci, která by se s fakty shodovala tak dobře jako ta jejich vlastní. Jestliže však uvážíme, že dokonce v oblasti fyziky, kde je větší a spolehlivější zásoba faktů, je stále znova zapotřebí nových klíčových experimentů, neboť staré experimenty jsou všechny v souladu s oběma vzájemně si konkurujícími a neslučitelnými teoriemi (pomysleme na experiment se zatměním, který je zapotřebí pro rozhodnutí mezi Newtonovou a Einsteinovou teorií gravitace), potom se vzdáme naivní víry v to, že nějaký určitý soubor historických záznamů lze někdy interpretovat jenom jediným způsobem.

To ovšem neznamená, že všechny interpretace jsou stejně hodnotné. Zprvce vždy existují interpretace, které se ve skutečnosti neshodují s přijatými záznamy; zadržte 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 to 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 přehlíží 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 objektivitě 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 objektivitě, 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 dostat pokroku v řešení toho, co pocítujeme 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. Doposud 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 *Krasy, 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 zločin 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 „dějin“, je, že ti, co jsou u moci, chtějí být uctívání 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 Hegelem pohlíží na dějiny – politické dějiny – jako na jeviště, nebo spíše jako na nějaký druh dlouhé shakespearovské hry; a hledíště 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 oprávněné 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 zodpovědní ve stejném smyslu, jako jsme zodpovědní 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 zjeování 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 ukřižování. 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 zjeování 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 vítězné 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 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 pravé 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 opravdění 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 stěžel 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 nesmála nahlas, neboť těmto snahám byla vlastní lidská a počestná upřímnost. Ale Hegel – ! Zde bych potřeboval Homérův jazyk. Jak bohové řvali smíchy! Takový hrozný profesůrek, který jednoduše prohlédal nutnost čehokoli a všeho, co je, a který teď celou tu záležitost vyhrává na svém flašinetu: poslouchajte, vy bohové Olympu!“ A Kierkegaard pokračuje a 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 prohniliti“, je „ta nejodpornější ze všech forem zhýralosti“; hovoří o jeho „zplsnivěle nafoukanosti“, jeho „intelektuální chlíplosti“ a jeho „hanebně 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 vychováni 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 zlořádám 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 vnútit 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 hodnotit 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 vybízení 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 politici 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 vojín. 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 neznamená, 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 nepřítelům (kteří, octnou-li se v úzkých, vždy se vykrucují svým humanistickým citěním 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 je 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 měřítko, která si zvolíme. Ale takový pokus podle mého představuje právě to, co obvykle označujeme za pověru. Předpokládá totiž, že můžeme sklízet tam, kde jsme nezasíli; 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 naším 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 oprávněnit. Někaké 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 Gomperzovi) 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 předvídali 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 „fěnické a oské“ hrozby Syrakusám, proč ignoroval makedonskou hrozbu Athénám? Pravděpodobná odpověď na výše uvedenou otázku týkající se Aristotela zní: