

Není možné psát dějiny, aniž zaujmeme stanovisko k základním problémům společnosti, politiky a mravů. Takové zaujetí stanoviska bude vždy zahrnovat silně osobní prvek. To neznamená, že obsah historického díla je zcela nebo třeba jen zčásti věcí názoru. Co historik píše, má být pravdivé a objektivní, a kde do díla vnaší své osobní názory na morální a politické otázky, musí vždy dát jasně najevo, že jeho názory, podněty a preference nejsou téže povahy jako to, co vypovídá o historických faktech samých. Ale výběr podávaných faktů je vždy ve vysokém stupni věcí osobního rozhodnutí, v každém případě ve vyšším stupni, než by tomu bylo v přírodovědeckém pojednání, jakmile bylo jednou stanoveno jeho téma.

V jistém ohledu je však tento rozdíl pouze rozdílem stupně. Ani přírodověda není *pouhým* „souhrnem faktů“. Je to přinejmenším určitá sbírka faktů, a jako

Otištěno v publikaci *Geist und Gesicht der Gegenwart*. Gesehen durch das Spektrum Alpbach (*Duch a tvář přítomnosti*. Viděno spektrem Alpbachu). Vydavatel O. Molden. Europa Verlag, Curých 1962. Tento text z velké části obsahuje formulace z poslední kapitoly knihy: *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, sv. II, s. 304–328, 7. vydání. Mohr/Siebeck, Tübingen 1992.

(Překládali jsme tuto stat z německého textu uveřejněného v Popperově vydání Popperovy publikace *Alles Leben ist Problemlösen*, s. 173–205, a přiložili jsme jak k německému, tak anglickému znění 25. kapitoly svazku Popperova díla *Otevřená společnost a její nepřítel*. Příklopnický český překlad díla od dr. Jany Odehnalové, Otkúmené, Praha 1994, s. 221–238, jsme používali pouze pro srovnání. Pozn. překl.)

taková je závislá na zájmech toho, kdo je sebral, takže závisí na určitém hledisku. Ve vědě je toto hledisko obvykle určeno vědeckou teorií; to znamená, že si z nekonečné rozmanitosti faktů a z nekonečné rozmanitosti jejích aspektů vybíráme ona fakta a ony aspekty, jež nás zajímají, protože jsou spjaté s nějakou více nebo méně předjímanou vědeckou teorií. Jistá škola teoretiků vědy z takových úvah, jako je tato, vyvodila závěr, že se věda vždy pohybuje v kruhu a že se vždy honíme za svým vlastním chvostem, jak to vyjadřuje Eddington; neboť ze svého vědění o faktech můžeme prý dostat jenom to, co jsme do něho sami vložili ve formě svých teorií. Takový argument je však neudržitelný. Třebaže obecně vzato platí, že volíme jen taková fakta, která souvisí s předjímanou teorií, není pravda, že si z nich vybíráme jen taková, která potvrzují teorii nebo která ji jaksi opakují.

Vědecká metoda spočívá spíše v tom, že se ohlížíme po faktech, která by teorii vyvracela. Tento postup nazýváme *přezkoumáváním* teorie – ohledáváme ji, zda v ní není nějaká chyba. I když se fakta shromažďují se zřetelem k teorii a i když teorii potvrzují, je teorie, dokud odolává *přezkoumávání* a pokusům o vyvrácení, rozhodně něčím víc než *pouhým* planým opakováním předjímané domněnky. Neboť fakta potvrzují teorii jen tehdy, jestliže jsou výsledkem neúspěšných pokusů prokázat neplatnost předpovědí dané teorie, a tudíž výmluvně svědčí v její prospěch. Podle mého názoru je to tedy možnost teorii vyvrátit, její falzifikovatelnost, která rozhoduje o možnosti přezkoumání teorie, a tím o její vědeckosti. A to, že větškeré přezkoumávání nějaké teorie je pokusem vyvrátit předpovědi, které byly s její pomocí vyvozeny, je klíčem k vědecké metodě. Toto pojetí vědecké metody je stvrzováno dějinnami věd, jež nám ukazují, že vědecké teorie bývají často zavrženy v důsledku experimententů a že zavrhování teorií je prostředkem vědeckého pokroku. Proto je tvrzení, že se věda pohybuje v kruhu, neudržitelné.

Toto tvrzení nicméně obsahuje pravdivé jádro, totiž že každý vědecký popis fakt je krajně selektivní, že je vždy závislý na teoriích. Situaci lze nejlépe objasnit přirovnáním k reflektoru (k „reflektorové teorii vědy“, jak to obvykle nazývám, v protikladu ke „kbelíkové teorii vědomí“). Co reflektor zviditelní, to závisí na jeho poloze, na způsobu, jak jej zaměříme, na jeho intenzitě, barvě atd.; a bude ovšem velice záležet na tom, jaké věci jím osvětlíme. Podobně závisí nějaká vědecká teorie do značné míry na našem stanovisku, na našich zájmech, a ty jsou zpravidla spjaty s teorií nebo hypotézou, kterou chceme přezkoumat. Ale ta teorie závisí také na tom, jaká fakta má zachytit. Teorii či hypotézu lze tedy docela dobře označit jako krytalizaci určitého hlediska či názoru. Jakmile se totiž pokusíme své názory formulovat, dostaneme zpravidla cosi jako pracovní hypotézu; to znamená předběžnou domněnku, jejíž funkce spočívá v tom, aby nám pomáhala při volbě a uspořádání fakt. Měli bychom však mít jasno v tom, že nemůže existovat žádná teorie a žádná hypotéza, která není a neexistává v tomto smyslu hypotézou pracovní. Neboť žádná teorie není definitivní, ale každá teorie nám pomáhá vybírat a pořádat fakta. Tento selektivní charakter každého popisu jej činí v jistém smyslu „relativním“, relativním ovšem jedine v tom smyslu, že bychom předložili jiný, a nikoli tento popis, kdyby naše stanovisko bylo jiné. To může též ovlivnit naši úroveň pravdivosti popisu; ale neovlivní to otázku pravdivosti nebo nepravdivosti popisu samotného. Pravda *není* „relativní“ v tomto smyslu.

Důvod selektivního rázu všech našich popisů spočívá, zhruba řečeno, v nekonečném bohatství fakt našeho světa a v rozmanitosti jejich možných aspektů. K popisu této nepřehledné hojnosti máme k dispozici jen konečný počet slov. Můžeme tedy popisovat po libosti a jak dlouho chceme, přesto zůstane náš popis stále neúplný, bude to pouhý výběr (a nadto chudý výběr) z fakt, která se nám k popisu nabízejí. Je tudíž

nejen nemožné vyhnout se určitému selektivnímu hledisku, ale neměli bychom se o něco takového vůbec pokoušet. Neboť i kdyby se nám to nakrásně podařilo, nedosáhli bychom tím nějakého „objektivnějšího“ popisu, nýbrž pouhého nakupení naprosto nesouvisejících tvrzení. Je tedy nevyhnutelné vypracovat si určité stanovisko či hledisko; a naivní pokus to obejít může vést pouze k tomu, že člověk klame sama sebe a *nekriticky* se řídí nějakým hlediskem, které si *neuvědomuje*.

Tohle vše tím spíš platí o popisu historickém s jeho „nekonečnou látkou“, jak výstižně říká Schopenhauer. Proto se v historii právě tak jako v jiných vědách nemůžeme obejít bez nějakého hlediska; a domnívat se, že je to možné, vede nutně k sebeklamu a k nedostatků kritické svědomitosti. Což ovšem neznamená, že smíme po libosti zkruslovat, jak nás napadne, nebo že v otázkách pravdy si můžeme počínat ledabyle. Každý jednotlivý historický popis fakt bude prostě buď pravdivý, nebo nepravdivý, ať už je jakkoli těžké dospět k rozhodnutí o jeho pravdivosti či nepravdivosti.

Potud je situace v dějepiscectví analogická situaci v přírodních vědách, například ve fyzice. Když ale srovnáme úlohu, jakou takové „hledisko“ má v historii, s úlohou, jaká „hlediskům“ připadá ve fyzice, shledáme velký rozdíl. Jak jsme viděli, vystupuje „hledisko“ ve fyzice obvykle ve formě nějaké fyzikální teorie, která se dá přezkoumat vyhledáváním nových fakt. V historii nejsou věci zdaleka tak jednoduché.

Všimněme si zprvu poněkud blíže úlohy teorií v nějaké přírodní vědě, třeba ve fyzice. Tam mají teorie různé, navzájem spjaté úkoly. Pomáhají nám vědu sjednotit a pomáhají nám též vysvětlovat fyzikální události a předpovídat je.

K problému vysvětlování a předpovídání mi budíž dovoleno ocitovat z jedné mé publikace toto: „Prohlásit nějaký proces za „kauzální“ znamená deduktivně vyvodit větu, která jej popisuje (takovou větu budeme

nazývá *prognózou*), ze *zákonů* a z *průvodních podmínek*. Vysvětlili jsme například přetržení nějakého drátu, kauzálně, jestliže jsme konstatovali, že drát má pevnost v tahu jeden kilogram, ale byl zatížen dvěma kilogramy. Toto vysvětlení zahrnuje dvě různé složky, a to:

(1) Vycházíme z hypotéz, které mají povahu obecných přírodních zákonů, jako např.: „Vždy, když je nějaký drát vystaven větší než přípustné zátěži, přetrhne se.“ (2) Vycházíme ze specifických vět (z výchozích podmínek), které se týkají zvláštní, právě teď zkoumané události, např.: „Přípustná zátěž, charakteristická pro tento drát, činí jeden kilogram“, a „závaží, které jsme na tento drát zavěsili, má hmotnost dvou kilogramů.“ Z obecných vět (1) lze za příspění marginálních podmínek (2) vydedukovat následující větu (3): „Tento drát se přetrhne.“ Takový závěr (3) nazýváme (zvláštní nebo singulární) *prognózou*. –

Průvodní podmínky (či přesněji situaci jimi charakterizovanou) bývá obvyklé označovat jako „příčinu“ zkoumané události, zato prognózu (či přesněji událost určenou pomocí prognózy) jako „účinek“. Tak například říkáme, že zavěšení závaží dvou kilogramů na drát, který unese jen jeden kilogram, je příčinou přetržení drátu.“

Z této analýzy kauzálního vysvětlení vysvítá několik věcí. Předně to, že o příčině a účinku nemůžeme nikdy mluvit absolutním způsobem; nějaká událost je totiž *příčinou* nějaké jiné události, která je jejím *účinkem*, pouze vzhledem k nějakému univerzálnímu zákonu. Tyto univerzální zákony jsou však vesměs (jako je tomu v našem příkladě) tak triviální, že je zpravidla bereme za samozřejmé, místo abychom s nimi vědomě pracovali. Z druhého vidíme, že použít nějakou teorii za účelem *předpovědi* určité události je jen jiným aspektem toho, že ji užijeme k jejím *uysvětlení*. A poněvadž teorii ověřujeme tak, že porovnáваме předpovídané události s událostmi fakticky pozorovanými, ukazuje naše analýza též to, jak teorie *přezkou-*

*áváme*. Zda tedy použijeme teorii k předpovědi, k vysvětlení nebo k ověření, záleží na tom, co tím sledujeme, a také na tom, o kterých větech soudíme, že jsou dané nebo předpokládané.

V případě takzvaných teoretických či *generalizujících věd* (jako je fyzika, biologie, sociologie a tak dále) nám tedy jde především o univerzální zákony či hypotézy. Rádi bychom věděli, zda jsou pravdivé, a poněvadž se o jejich pravdivosti nemůžeme nikdy ujistit přímo, užíváme metody eliminace nesprávných hypotéz. Naše zainteresovanost na specifických událostech, například na experimentech určovaných výchozími podmínkami a prognózami, je poněkud omezená. Jdeme nám o ně hlavně potud, pokud jsou to prostředky k určitým účelům: prostředky, jejichž pomocí můžeme ověřovat obecné zákony, které mají jednak význam samy o sobě, jednak slouží jako prostředky k sjednocení našeho poznání.

V případě věd aplikovaných je náš zájem zaměřen na něco jiného. Inženýrovi, který využívá fyziky k tomu, aby postavil most, jde především o prognózu: zda jistý druh mostu (definovaný určitými výchozími podmínkami) unese jisté zatížení či nikoli. Pro něho jsou obecné zákony prostředky k určitému účelu a bere je jako dané.

Na základě toho jsou čisté a aplikované generalizující vědy zaměřeny na *přezkoumávání* univerzálních hypotéz a na *předpovídání* specifických událostí. Existuje však ještě jiná oblast vědeckého zájmu, totiž *vysvětlení specifické či jedinečné události*. Když chceme vysvětlit nějaký takový případ, například určitou dopravní nehodu, předpokládáme obvykle mlčky mnoho značně triviálních obecných zákonů (jako například to, že se pod určitým tlakem kost zlomí atd.) a zajímáme se zejména o průvodní podmínky nebo o příčinu, které by mohly dotýcnou událost vysvětlit za použití těchto triviálních obecně platných zákonů. K nim potom obvykle hypoteticky přibíráme jisté výchozí podmínky. A pak se pokoušíme najít další dů-

kazní materiál, abychom zjistili, zda tyto hypoteticky přijímané výchovní podmínky jsou pravdivé či nikoli; přezkoumáváme tedy tyto specifické hypotézy tak, že z nich (za pomoci jiných a obvyčejně právě tak triviálních obecných zákonů) odvozujeme nové předpovědi, které mohou být porovnány s konstatovatelnými fakty.

Kvůli univerzálním zákonům užítým při takovém vysvětlení je zřídka kdy třeba lámat si hlavu. Činíme tak jen tehdy, jestliže zpozorujeme nový a zvláštní průběh nějakého procesu, například nečekanou chemickou reakci. Jestliže taková událost povede ke koncipování a ověřování nových hypotéz, pak je to významné ze stanoviska generalizující vědy. Avšak jde-li nám o specifické události a jejich vysvětlení, bereme zpravidla všechny ony obecné zákony, které právě potřebujeme, jako samozřejmě dané.

Ony vědy pak, které jsou zainteresovány na specifických událostech a jejich vysvětlení, můžeme v protikladu k zobecňujícím vědám nazvat *údavní historikými*.

Takovéto pojetí dějin objasňuje, proč tak mnoho historiků tvrdí, že je zajímaví jedinečné události a ne takzvané „historické zákony“. Neboť podle našeho pojetí nemohou obecné historické zákony existovat. Zákony či generalizace patří prostě do jiné zájmové sféry, která se zřetelně liší od zájmu o specifické události a o jejich kauzální vysvětlení charakteristického pro historii. Kdo se zajímá o zákonitosti, musí se přiklonit ke generalizujícím vědám (například k sociologii). Naš výklad rovněž objasňuje, proč byla historie tak často charakterizována jako celkový obraz minulých událostí, „jak to skutečně bylo“. I když proti tomu vneseme později jisté námitky, přece jen takový popis vystihuje dost dobře specifický zájem historického badatele v protikladu k tomu, co zajímá někoho, kdo se zabývá zobecňujícími vědami. Naše pojetí též vysvětluje, proč se s problémem „nekonečného předmetu“ setkáváme spíše v historii než v generalizujících

vědách. Neboť teorie nebo obecné zákony zavádějí do generalizujících věd jak jednotu, tak určitě „hledisko“. Pro každou jednotlivou generalizující vědu vytvářejí problémy, centra zájmu, jakož i ohniska pro bádání, pro její logickou výstavbu a pro způsob prezentace výsledků. V historii se však takové sjednocující teorie nevyskytují: nesčetné triviální univerzální zákony, jichž zde užíváme, se prostě považují za samozřejmě, nemohou vzbudit historikův zájem a nemohou mu nijak pomoci organizovat materiál. Když kupříkladu vysvětlujeme první dělení Polska v roce 1772 poukazem na to, že Polsko vůbec nemohlo odolat spojené moci Ruska, Pruska a Rakouska, pak mlčky přijímáme některé triviální univerzální zákony, jako například tento: „Jestliže jedna ze dvou přibližně stejně vedených a vyzbrojených armád má nesmírnou převahu v počtu vojáků, pak ta druhá nemůže nikdy zvítězit.“ Můžeme takový zákon nazvat zákonem sociologie vojenské síly; ten je však příliš triviální, než aby byl pro sociology vážným problémem nebo vzbudil jejich pozornost. A budeme-li vysvětlovat Caesarovo rozhodnutí překročit Rubikon řekněme jeho cizízádnost a jeho energii, pak použijeme velmi triviální psychologické generalizace, které na sebe sotva kdy obrátí pozornost psychologů. (Ve skutečnosti se ve většině historických vysvětlení mlčky neužívá triviálních sociologických a psychologických zákonů jako spíše *situacní logiky*, o níž jsem zevrubně psal na jiném místě (ve 14. kapitole *Otevřené společnosti*... – pozn. překl.); to znamená, že se jako zamlčený předpoklad – vedle výchozích podmínek, jako jsou osobní zájmy, cíle a jiné situační faktory (například informace dostupné určité osobě) – bere jako jakási první aproximace triviální obecný zákon, že duševně normální lidé zpravidla jednají více nebo méně rozumně a účelně.

Vídíme tedy, že historické zákony, jakých se užívá při historickém vysvětlení, nenabízejí historii žádný výběrový a jednotící princip, žádné „hledisko“.

V jistém velmi omezeném smyslu však takové hledisko existuje, jestliže dějiny omezíme na *dějiny něčeho*: příklady toho jsou dějiny mocenské politiky, ekonomických vztahů, techniky či matematiky. Zpravidla ale potřebujeme další selektivní principy, to znamená *hlediska, která se současně stanou středem zájmu*. Ně která z nich čerpáme z předpojatých idejí, které se v jistém smyslu podobají obecným zákonům, jako řekněme názor, že v dějinách záleží na povaze „velké osobnosti“ nebo na „charakteru národa“, nebo že v dějinách mají význam určité morální ideje, ekonomické podmínky a tak dále. Je však důležité si uvědomit, že „historické teorie“ (spíše bychom je měli nazývat kvaziteoriemi) se většinou značně liší od teorií vědeckých. Neboť v historii (včetně historických přírodních věd, jako je třeba historická geologie) jsou fakta, jimiž disponujeme, striktně omezena a nelze je po libosti opakovat nebo rozhojňovat. A nadto byla shromažďována podle předpojatého hlediska, neboť takzvané historické „prameny“ zaznamenávají jen ona fakta, jejichž záznam dostatečně vyhovoval nějakému zájmu, takže často obsahují jen fakta, která se hodí k předem koncipované teorii. A poněvadž nejsou k dispozici žádná další fakta, není pak často možné tuto teorii nebo nějakou další teorii podrobit zkoušce. Takovým neověřitelným teoriím lze pak právem vytknout, že se pohybují v kruhu, což se často neoprávněně vytýkalo teoriím vědeckým. Budu takové historické teorie nazývat – v protikladu k teoriím vědeckým – „*historickými koncepcemi*“ či „*historickými interpretacemi*“.

Historické koncepce jsou důležité, protože nám poskytnou nějaké hledisko. Viděli jsme však, že určité hledisko je vždy nevyhnutelné a že se v dějinách jen zřídkakdy setkáme s teorií, která se dá podrobit zkoušce, a má tedy vědecký charakter. Nesmíme tudíž předpokládat, že nějaká historická koncepce může být prokázána jako pravdivá či že může být potvrzena. Není tomu tak ani tehdy, souhlasí-li s veškerým na-

ším pramenným materiálem; musíme totiž mít před očima její kruhovitost, jakož i okolnost, že vždy budou existovat četné jiné (a možná navzájem neslučitelné) dějinné koncepce, které jsou ve shodě s tímž historickými prameny, a že máme jen málokdy k dispozici nová data, abychom provedli rozhodující experimenty, jako si je můžeme opatřit ve fyzice. Historici často nevidí žádné jiné historické pojetí, které se tak dobře hodí k faktům jako jejich vlastní; jestliže však vezmeme v úvahu, že dokonce i ve fyzice s jejím větším a spolehlivějším skutečným materiálem jsou neustále *nutně* nové rozhodující experimenty, protože experimenty dosavadní se shodují se dvěma soupeřícími a neslučitelnými teoriemi (myslím tu např. na pozorování ohybu světla stálic na okraji slunečního kotouče při zatmění Slunce, jehož je zapotřebí, aby se rozhodlo mezi newtonovskou a einsteinovskou teorií gravitace), pak se vzdáme naivního názoru, že se vůbec nějaká řada historických záznamů dá interpretovat jen jediným způsobem.

To samozřejmě neznamená, že jsou všechny interpretace či historické koncepce stejně hodnotné. Předně vždy existují interpretace, které nejsou v souladu s uznávanými historickými záznamy. Z druhé jsou též interpretace, které potřebují určitý počet více nebo méně přijatelných pomocných hypotéz, aby unikly falzifikaci na základě pramenných záznamů. Zatřetí existují interpretace, jímž se nedaří propojit řadu fakt, která dokáže spojit a potud „vysvětlit“ interpretace jiná. Proto je i na poli historických interpretací možný značný pokrok. Kromě toho jsou možné různé mezistupně mezi více nebo méně obecnými „hledisky“ a oněmi výše zmíněnými specifickými nebo singulárními historickými hypotézami, které při vysvětlování historických událostí plní úlohu hypotetických východních podmínek, nikoli obecných zákonů. Ty se pak dají dost často dobře ověřovat a jsou tudíž srovnatelné s vědeckými teoriemi. Avšak některé z těchto specifických hypotéz se velice podobají oněm univerzálním

kvaziteoriím, které jsem nazval interpretacemi či historickými koncepcemi, a na základe toho mohou být klasifikovány rovněž jako „specifické interpretace“. Neboť doklady svědčící ve prospěch takové specifické interpretace jsou dosti často díkazy kruhem stejně jako svědectví ve prospěch nějakého obecného „hlediska“. Tak například není vzácný případ, že náš jediný pramen nám o určitých událostech podává právě onu informaci, která se hodí k specifické interpretaci tohoto pramene. Většina z našich specifických interpretací fakt bude proto kruhová v tom smyslu, že musí být ve shodě s onou interpretací, jíž se použilo při původním výběru fakt. Jestliže však můžeme náš materiál interpretovat tak, že se to radikálně odchyluje od dosavadního interpretování našich pramenů (a tak je tomu jistě například u mé interpretace spisů Platónových), pak se snad naše interpretace bude do jisté míry podobat vědecké hypotéze. Musíme si však stále být vědomi toho, že snadná použitelnost nějaké interpretace a okolnost, že vysvětlí všechno, co víme, je velmi pochybným argumentem v její prospěch; neboť vyzkoušet nějakou teorii můžeme pouze tehdy, dá-li se vyhledat nějaký příklad proti ní. (Tuto skutečnost skoro vždy přehlédnou stoupeni rozmanitých „odhalujících filosofů“, zejména psycholo-, socio- a historio-analytikové, které často svádí snadnost, s níž se jejich teorie dají použít všude.)

Rekl jsem prve, že interpretace mohou být navzájem neslučitelné; není tomu tak ale tehdy, pokud je pojímáme pouze jako krystalizaci *hledisek*. Tak například interpretace, že lidstvo kráčí stále vpřed (směrem k otevřené společnosti nebo k nějakému jinému cíli), je neslučitelná s interpretací, že ustavičně zaostává a upadá. Avšak hledisko historika, pro kterého jsou lidské dějiny dějiny pokroku, není nevyhnutelně neslučitelné s hlediskem toho, kdo je chápe jako dějiny regrese; to znamená, že sice existují dějiny lidského pokroku směřující ke svobodě (ty by zahrnovaly například historii zápasu s otroctvím), ale na druhé

straně jsou tu dějiny lidského zpátečnictví a útlaku (které by například pojednávaly o takových událostech jako stětí bílé rasy s rasami barevnými). Obojí dějiny lze napsat, a přitom si nemusí navzájem odporovat: je docela dobře možné, že se budou doplňovat, jako se doplňuje dvojí pohled na tutéž krajinu ze dvou různých stanovišť.

Tato úvaha je velmi důležitá. Neboť jelikož každá generace má své vlastní obtíže a problémy, a proto také své vlastní zájmy a své vlastní hledisko, vyplývá z toho, že každá generace má právo uvažovat o dějinách po svém a nově je vykládat, komplementárně k tomu, jak je vykládaly generace předchozí. Historii ostatně studujeme proto, že jsme na ní zainteresováni, a také proto, že bychom se rádi dověděli něco o svých vlastních problémech. Ale k žádnému z obou těchto účelů nám dějiny nebudou nic platné, jestliže pod vlivem jakési neupotřebitelné ideje objektivity váháme podat historické problémy ze svého stanoviska. A neměli bychom se domnívat, že naše hledisko, pokud z něho daný problém zpracováváme uvědoměle a kriticky, bude méně hodnotné než hledisko historika, který naivním způsobem předpokládá, že neinterpretuje a že dosáhl takového stupně objektivity, který mu dovoluje zachytit minulost tak, jak to opravdu bylo. (To je též důvod, proč mám za to, že i mé, jak doznávám, zcela osobní postřehy, které se v této úvaze vyskytují, mají své oprávnění; odpovídají totiž historické metodě.) Hlavní věc je, aby si člověk byl vědom svého hlediska a aby byl kritický; to znamená zamezit tomu, nakolik je to jen možné, aby byla fakta podávána s neuvědomovanou, a tedy nekritickou předpojatostí. V každém jiném ohledu musí interpretace mluvit sama za sebe. Její zásluha bude spočívat v její plodnosti – v její schopnosti osvětlit dějinná fakta; a také v jejím aktuálním dosahu – v její schopnosti osvětlit problémy dneška.

Shrnou: dějiny „minulosti“, jak skutečně byla, nemohou existovat. Mohou existovat pouze historické

interpretace, z nichž žádná není definitivní; a každá generace má právo vytvářet si interpretace vlastní. Avšak nejen že má toto právo, nýbrž takřka povinnost; neboť zde vskutku běží o naplnění naléhavé potřeby. N ejen bychom rádi věděli, v jakém vztahu jsou naše obtíže k minulosti, nýbrž potřebujeme to vědět naléhavě. A chtěli bychom najít cestu, po které můžeme postupovat při řešení hlavních úkolů, které jsme si vytkli. Není-li tato potřeba uspokojena rozumnou a kritickou formou, vede to k interpretacím historických. Pod tlakem této potřeby nahradí historicista racionální otázku: „Co máme považovat za své nejnálhavější problémy, jak vznikaly a jak je můžeme řešit?“ otázkou iracionální, která se jen zdánlivě týká historických faktů: „Kam vlastně jdeme? Jaké směry a tendence sleduje naše doba? K jaké podstatné úloze nás dějiny předurčily?“

Smím však historicistovi upírat právo, aby interpretoval dějiny po svém? Což jsem právě neprohlásil, že toto právo má každý? Má odpověď na tuto otázku zní, že historicistické interpretace jsou interpretace-mi zvláštního druhu. Ony interpretace, které jsou potěbné a oprávněné a z nichž tu či onu musíme přijmout, lze přirovnat, jak jsem řekl, k reflektoru. Ten reflektor necháme přejíždět po naší minulosti a doufáme, že odrazem jeho světla se osvětlí naše přítomnost. V protikladu k tomu se interpretace historická podobá reflektoru, který zaměřujeme přímo na sebe. Tím nám znesnadňuje, ne-li znemožňuje, abychom viděli své okolí, a paralyzuje naše jednání. Abych ten přírůstek vložil: historicista nevidí, že jsme to my sami, kdo vybírá a pořádá historická fakta, nýbrž se domnívá, že „historie sama“ či „dějiny lidstva“ určují naše problémy, naši budoucnost, a dokonce naše hledisko, a to svými inherentními zákony. Místo aby rozpoznal, že by historická interpretace měla vyjít vstříc naší potřebě, a že tedy závisí na praktických problémech a rozhodnutích, s nimiž jsme konfrontováni, domnívá se historicista, že se v naší touze

po historickém vysvětlení projevuje jakási hlubinná intuíce, jako bychom uvažováním o dějinách mohli odhalit tajemství a podstatu lidského osudu. Historicismus se vydal hledat cestu, kterou je lidstvu určeno kráčet; chce objevit klíč k dějinám (jak to nazývá John Macmurray – viz. níže, s. 164n) či smysl dějin. Ale existuje vůbec nějaký takový klíč? *Mají světové dějiny smysl?*

Nechci se tu zabývat problémem smyslu slova „smysl“, předpokládám, že většina lidí dostatečně jasně ví, co míní, když hovoří o „smyslu dějin“ nebo o „smyslu života“. A v tomto smyslu, ve smyslu obvyklého kladení otázky po smyslu dějin, odpovídám: *Světové dějiny smysl nemají.*

Abych uvedl své důvody pro tento názor, musím nejdříve něco říci o oné podobě „dějin“, jakou míváme na mysli, když klademe otázku po jejich smyslu. Sám jsem doposud o „dějinách“ mluvil tak, jako kdyby tu nebylo třeba žádného dalšího vysvětlení. To teď už není možné; neboť bych chtěl dát jasně najevo, že „*dějiny*“ v tom smyslu, jak o nich lidé většinou mluví, prostě neexistují; a to je přinejmenším důvod, proč říkám, že nemají smysl.

Jak vlastně většina lidí dospívá k tomu, že užívá slova „dějiny“? (Myslím tím „dějiny“ v tom smyslu, v jakém říkám, že nějaká kniha *pojádnuv*á o dějinách Evropy – a ne v tom smyslu, že to *jsou* dějiny Evropy.) Všichni se o tom učí ve škole i na univerzitě. Otou o tom knihy. Vidí, o čem se pojednává v knihách, které mají název „Světové dějiny“ nebo „Dějiny lidstva“, a zvykají si na to, že v dějinách najdou více nebo méně uzavřenou řadu faktů. Posloupnost těchto faktů pak podle jejich názoru představuje dějiny lidstva.

Už jsme však konstatovali, že těchto faktů je neko-  
nečné množství, a že tedy musíme udělat výběr. Podle toho, co nás upoutává, bychom mohli například zkoumat dějiny jazyka nebo dějiny zakázaných jídel nebo dějiny skvrnitého tyfu (jako např. Hans Zinsser v kni-

ze Krysy, vši a dějiny<sup>\*)</sup>). Jistěže žádné z těchto líčení nepředstavuje dějiny lidstva (ani když je vezmeme všechny dohromady). Když se hovoří o lidských dějinách, myslí se spíše na dějiny říše egyptské, babylonské, perské, makedonské, římské a tak dále až po současnost. Jinými slovy: mluví se o dějinách lidstva, ale to, co se tím míní a co jsme se učili ve škole, jsou *dějiny politické moci*.

Ve skutečnosti neexistují dějiny lidstva, existuje pouze nepřehledné množství historií, které se týkají všech možných aspektů lidského života. A jednou z nich je historie politické moci; ta je pak povýšena na světové dějiny. To je však urážka vůči lidskosti a mravnosti. Je to sotva něco lepšího, než kdybychom za dějiny lidstva chtěli vydávat dějiny podvádění nebo loupení nebo travičství. Neboť *dějiny mocenské politiky nejsou ničím jiným než dějinami národních a mezi národních zločinů a masových vražd* (včetně několika pokusů je pošličit). Těmto dějinám se vyučuje ve škole a někteří z největších zločinců jsou oslavováni jako historičtí hrdinové.

Neexistují však skutečně univerzální dějiny ve smyslu konkrétních dějin lidstva? Takové dějiny nemohou existovat. Tak musí znít odpověď každého humanitně smýšlejícího člověka a zvláště každého křesťana. Konkrétní dějiny lidstva – kdyby existovaly –, by musely být dějinami všech lidí. Musely by být dějinami všech lidských nadějí, bojů a trápení. Neboť žádný člověk není důležitější než kterýkoli jiný. Tyto konkrétní dějiny nemohou být napsány. Musíme abstrahovat, musíme opomíjet, vybírat. Ale tím se dostáváme k mnoha historiím – a mezi jinými též k oně historii mezinárodních zločinů a hromadných vražd, která nám byla nabídnuta jakožto „světové dějiny“.

Proč však byly zvoleny právě dějiny moci a ne například dějiny náboženství nebo básnictví? Pro to jsou

různé důvody. Jedním z nich je to, že moc nás ovlivňuje ve všechny, ale básnictví jen málokoho. Jiným důvodem je, že lidé mají sklon moc uctívat. Avšak uctívání moci je jednou z nejobpornějších forem modloslužby a otrockého smýšlení. Zbožnění moci se zrodilo ze strachu: z pocitu, kterým oprávněně pohrdáme. Třetím důvodem toho, že se mocenská politika stala středem zájmu dějepisců, je to, že moci si často přáli být uctíváni a že měli prostředky svá přání prosazovat. Mnozí historikové psali z pověření a pod dohledem císařů, generálů a diktátorů.

Vím, že tento názor narazí na mnoha místech na nejprudší odpor, a to též ze strany některých apologetů křesťanství. Neboť názor, že Bůh se zjevuje v dějinách, platí často za součást křesťanského dogmatu, třebaže se v Novém zákoně stěží najde věta, která by mohla tento názor podpořit. Totéž platí o názoru, že dějiny mají smysl a že je záměrem Boha, aby jej měly. Historicismus je takto prohlášen za nevyhnutelný prvek náboženství. Já však tvrdím, že tento názor je čirá idolatrie a pověra, a to nejen z pozice racionalisty a humanisty, ale též ze stanoviska samotného křesťanství.

Co vězí za teistickým historicismem? Tak jako Hegel považuje i on dějiny – dějiny politické – za jakési jeviště, za podívanou, za jakousi shakespeareovskou historickou hru. A diváci považují za hrdiny tohoto dramatu buď „velké historické osobnosti“, nebo národy, anebo rovnou celé lidstvo. A pak se zeptají: „Kdo-pak tuto hru napsal?“ A domnívají se, že dají zbožnou odpověď, řeknou-li: „Bůh“. Ale mylí se. Jejich odpověď je holé rouhání, neboť hru nenapsal Bůh (jak dobře víme), nýbrž dějepisci pod dohledem generálů a diktátorů.

Nepopírám, že posuzovat dějiny z křesťanského hlediska je právě tak oprávněné, jako když je posuzujeme z jakéhokoli stanoviska jiného; a mělo by se jistě zdůraznit, že za mnohé cíle a ideály naší západní kultury, jako jsou svoboda a rovnost, vděčíme vlivu kře-

\* *Rats, Lice and History*. Boston 1935. Německé vydání: *Ratten, Läuse und die Weltgeschichte*. Lahr, Stuttgart 1949.



stánství. Ale zároveň spočívá jediné racionální a také jediné křesťanský postoj, dokonce i když jde o dějiny svobody, v doznání toho, že i za ně neseme odpovědnost my sami – a to v též smyslu, jako jsme odpovědní za to, jak naložíme se svým životem – a že našim soudcem může být jen naše svědomí, ne však světský úspěch. Učení, že Bůh zjevuje v dějinách sama sebe a svůj soud, je k nerozeznání od předpokladu, že světský úspěch je posledním soudcem a ospravedlněním našich skutků. To je totéž jako tvrdit, že nás budou soudit dějiny, to znamená, že *budoucí moc je právo*; což je učení, které jsem nazval „morálním futurismem“. Tvrdit, že Bůh se zjevuje v čemsi, co obvykle nazýváme „dějinami“, tedy v dějinách mezinárodních zločinů a hromadných vražd, znamená se rouhat; a rouháním to zůstane, dovolaáváme-li se místo minulých držitelů moci jako svých soudců vladařů a masových vrahů *budoucích*. Co se v lidském životě skutečně děje, toho se tímto krutým a zároveň dětinským přístupem stěží dotkneme. Život zapomenutého, neznámého lidského jedince, jeho starosti a radosti, jeho trápení a jeho smrt – to je skutečný obsah lidské zkušenosti po všechny časy.

Kdyby historie dokázala tohle zachytit, jistě bych nerikal, že je rouháním vůči Bohu vidět v ní boží prst. Ale taková historie neexistuje a existovat nemůže; a to, jaké dějiny existují, totiž dějiny mocných a velkých, je v nejlépeším případě nechutná komedie, opera buffa, kterou inscenují sami držitelé moci (podobně, jako je tomu v opeře buffe Homérově, kde jde vlastně o malicherné soupeření kolem trampot a bojů Olympianů). Jsou tím, co nám jako skutečnost předestřá jeden z našich nejhorsích instinktů – modlářským nejen nevytvořil, ale zpotvořil, se někteří křesťané odvažují spatřovat prst boží! Troufají si chápat a vědět, co je boží vůle, a přitom se Bohu jen pokoušejí podsunout své žalostné malé historické interpretace. „Naopak“, říká teolog Karl Barth ve své *Krédu*

(*Kredo*), „musíme začít doznáním..., že všechno, co se domníváme vědět, říkáme-li ‚Bůh‘, k němu nedosahuje a nezachycuje ho..., nýbrž je to vždy jen některý z idolů vynyšlených a udělaných námi samými, ať je to ‚duch‘, ‚příroda‘, ‚osud‘ nebo ‚idea...“ (Je ve shodě s tímto postojem, když Barth charakterizuje „neoprotestantskou nauku o tom, že se Bůh zjevuje v dějinách“, jako „nepřipustnou“ a jako zasahování do „Křesťanského stanoviska – základem takových pokusů není pouhá namyšlenost: přesněji řečeno, je to protikřesťanský postoj. Neboť křesťanství učí, že rozhodující není světský úspěch. Kristus „trpěl pod Pontským Pilátem“. Cituji opět z Bartha: „Jak se Pontský Pilát dostává do Kréda? Na to lze ihned jednoduše odpovědět: Je to věc datování.“ Muž úspěchu, který představal historickou moc své doby, zde tedy má ryze technickou úlohu ukazatele času, v němž se tyto události odehrávaly. A jaké to byly události? Těmito událostmi nebylo nic jiného než utrpení jednoho člověka. Barth zdůrazňuje, že slovo „trpět“ se vztahuje na celý Kristův život a ne pouze na jeho smrt, a říká: „Kristus trpí. Proto nedobývá. Netriumfuje. Nemá úspěch. Nedosáhne ničeho, leda... svého ukřižování. Totéž se dá říci o jeho vztahu k vlastnímu národu a k vlastním zákům.“ Těmito citáty z Barthových spisů chci ukázat, že velebení historického úspěchu se zdá neslučitelné s duchem křesťanství nejen z mého „rationalistického“ a „humanistického“ stanoviska. Nikoli historické činy mocných římských dobyvatelů, nýbrž (abych užil výroku Kierkegaardova) „to, co dalo světu několik rybářů“, je pro křesťanství rozhodující. A přes to se všechny teistické interpretace dějin pokoušejí v nich, v podobě, v jaké byly zaznamenány, to jest v dějinách moci a historického úspěchu, vidět projev boží vůle.

Proti tomuto útoku na „učení o zjevování Boha v dějinách“ se pravděpodobně namítně, že je to přece úspěch, úspěch po jeho vlastní smrti, jímž se Kristův

neúspěšný pozemský život nakonec lidstvu odhalil jako největší vítězství; že to byl úspěch, že to byly plody jeho učení, které je prokázaly a ospravedlnily, a že to rovněž byl úspěch, jímž bylo potvrzeno proroctví, že „poslední budou prvními a první posledními“. Jinými slovy, že to byl historický úspěch křesťanské církve, v němž se zjevila boží vůle. To je však navýsost nebezpečná metoda obhajoby. Mít implicitně za to, že světský úspěch církve může být považován za argument ve prospěch křesťanství, prozrazuje nedostatek víry. Raní křesťané neměli žádné podobné světské povzbuzení. (Věřili, že svědomí má soudit moc a ne naopak.) Kdo tvrdí, že dějiny úspěšnosti křesťanských učení odhalují boží vůli, měl by si položit otázku, zda tento úspěch byl skutečně úspěchem ducha křesťanství a zda tento duch netriumfoval více v době, kdy byla církev pronásledována, než v době, kdy sama triumfovala. Která církev asi ztělesňovala tohoto ducha v čistší podobě, církev mučedníků nebo triumfující církev inkvizice?

Mnozí, kteří to připouštějí a dokonce naléhavě zdůrazňují, že Kristovo poselství je určeno lidem „tichým“, považují však toto poselství pořád ještě za poselství historicistické, za historické proroctví. Jedním z předních zastánců tohoto názoru je John Macmurray, který ve své knize *The Clue to History*\* spatřuje podstatu křesťanského učení v historickém proroctví a pro kterého je zakladatel tohoto učení objevitelem historiko-dialektického zákona „lidské přirozenosti“. Macmurray tvrdí, že politické dějiny musí podle tohoto zákona nevyhnutelně vést k „socialistické světové říši“. „Základní zákon lidské přirozenosti nelze obejít... Tiší... dostanou zemi za dědictví.“ Avšak tento historicismus, který dosazuje jistotu místo naděje, musí vést k morálnímu futurismu. „Zákon obejít nelze.“ Můžeme si tedy být – z psychologických důvodů – jisti, že výsledek bude stejný, ať už uděláme

\* Klíč k dějinám, London 1938.

cokolí; že dokonce i fašismus konečnou nutně povede k oné socialistické světové říši, takže výsledek nakonec nezáviseí na našem morálním rozhodnutí a není důvodu lámat si hlavu nad vlastní odpovědností. Když se nám říká, že si z vědeckých důvodů můžeme být jisti, že „první budou posledními a poslední prvními“, co je to jiného než nahrazení svědomí historickým proroctvím? Nedostává se tato teorie (zajisté proti vůli svého autora) do nebezpečné blízkosti výzvy: „Připojte se však k těm posledním, ke straně tichých; neboť podle neúprosných vědeckých zákonů lidské přirozenosti je to nejjistější cesta, jak se vyšvihnout nahoru!“? Takový klíč k dějinám předpokládá, že jsme všichni vyznavači úspěchu; znamená to, že se „tichým“ dostane zadostižení tím, že se octnou na straně vítězů. Marxismus se tak převádí do jazyka psychologie lidské přirozenosti a náboženského proroctví. Je to interpretace, která implicitně vidí největší přínos křesťanství v tom, že jeho zakladatel byl předchůdcem Hegelovým, byť zajisté mocnějším.

Jestliže trvám na tom, že bychom se neměli sklánět před úspěchem, že úspěch nám nemůže být soudcem, že se jím nesmíme dát zaslépit, a zvláště jestliže se pokouším ukázat, že tímto postojem jsem podle mého názoru ve shodě s pravým křesťanstvím, nemělo by se mi nespřávně rozumět. Cílem těchto poznámek není obhajovat jakýsi mimosvětský postoj. Nevím, zda křesťanství „není z tohoto světa“, avšak jedno je jisté: učí, že jediný způsob, jímž můžeme dát najevo svou víru, spočívá v tom, že trpíme a potřebným poskytneme praktickou (světskou) pomoc. A je jisté možné spojit postoj krajní rezervovanosti, ba dokonce pohrdání vůči světským úspěchům ve smyslu moci, slávy a bohatství se snahou dělat v tomto světě to nejlepší a lidským cílům, k jejichž přijetí jsme se rozhodli, s jasným úmyslem dopomáhat k úspěchu; nikoli kvůli úspěchu samotnému, ne aby nám dějiny daly za pravdu, ale kvůli samotnému cíli.

V Kierkegaardově kritice Hegela nalézáme silnou

podporu některých z těchto názorů a zvláště myšlenky o neslučitelnosti historicismu s křesťanstvím. Kierkegaard se sice sám nikdy neosvobodil od hegelovské tradice, v níž byl vychován; nicméně sotva existoval někdo, kdo jasněji poznal, co vlastně znamená hegelovský historicismus. „I před Hegelem jistě žili filosofové,“ píše Kierkegaard, „kteří si předsevzali, že vysvětlí jsoucno a dějiny. A při každém takovém pokusu se Prozřetelnost musí nejspíš usmívat. Ale možná že se tomu ani nesmála, neboť v tom byla lidsky poctivá vážnost.“

Avšak Hegel – ó, kéž bych tu dovedl myslet řecky! – jak se asi bohotě otřásali smíchy! Takový protivný profesor, který úplně prokoukl nutnost všeho a může to celé přehrávat jako na kolovrátku: ó, bozi!“ A pak Kierkegaard pokračuje tím, že odkazuje na útok ateisty Schopenhauera proti křesťanskému apologetovi Hegelovi: „Nevýslovně mě potěšilo číst si v Schopenhauerovi. Co říká, je úplně pravda, a navíc, což Němcům přejú, tak drsně, jak to dokáže jen Němec.“ Kierkegaardovy výrazy však nejsou méně drsné než Schopenhauerovy; neboť o hegelovštině píše toto: „Ze všech výstředností je přece jen nejodpornější tato duchaplnost panteistické hniloby“, a dále hovoří o „plesnivé nadutosti“, o Hegelově „intelektuální chlípnosti“ a o „ubohém třpytu zkaženosti“.

A vsukátku je to tak – naše intelektuální stejně jako mravní výchova je zkažena. Zkažena proto, že se kořime třpytnému zdání a duchaplnosti: obdivujeme zpusob a formu, jak se věci říkají a dějají, místo toho, co se říká a dělá. Je pokažena romantickou ideou skvělosti, která ovládá jeviště dějin, na němž hraje své role. Jsme vychováváni k tomu, abychom při všem svém počínání měli pohled upřený na galerii.

Problém, jak může být člověk vychováván ke zdravému oceňování svého vlastního významu s ohledem na význam druhých, je důkladně zamotan etickými systémy založenými na slávě a osudu, morálkou udržující výchovný systém založený pořád ještě na

klasicích světových dějin a jejich romantických morcenských představách, jakož i na jejich romantické kmenové morálce, sahající zpět až k Hérakleitovi. Je uveden ve znatek pod vlivem morálního systému, který v podstatě spočívá na zbožňování moci. Místo střízlivé kombinace individualismu a altruismu – tedy místo stanoviska, které říká asi tolik: „Skutečně důležití jsou jen individuální lidé, ale z toho nevyvozuji, že má osoba je velice důležitá“ – se přijímá jako samozřejmost romantická kombinace egoismu a kolektivismu. To znamená, že se romanticky přehání význam lidského „já“, jeho citového života a jeho „sebvyjádření“, a tím i napětí mezi „osobností“ a skupinou, kolektivem. Tento kolektiv pak zaujímá místo jiných jednotlivců, jiných lidí, ale nepřipouští žádné rozumné personální vztahy. „Panuj, nebo se podlej“ – tak vlastně zní heslo tohoto postoje; buď musíš být velkým mužem, hrdinou, který se bije s osudem a dobývá slávy („Čím větší pád, tím větší sláva,“ říká Hérakleitos), nebo budeš patřit k „masám“, poddáš se těm, kteří vedou, a obětuješ se pro vyšší zájem kolektivu. V tomto přehnaném důrazu na význam napětí mezi lidským já a kolektivem je cosi neurotického a hysterického a já nepochybují, že v této hysterii, v této reakci na brímně civilizace spočívá tajemství silné přitažlivosti, jíž se vyznačuje etika uctívání hrdinů, etika ovládání a poddanství.

Základem toho všeho je skutečná obtíž. Zatímco je celkem jasné, že politik by se měl omezit na boj proti jednotlivým zlům a neměl by se pokoušet probjovat „pozitivní“ či „vyšší“ hodnoty, jako je štěstí, je učitel v zásadě jiné situaci. Neměl by se sice pokoušet vnutit svým žákům svou stupnici „vyšších“ hodnot, ale měl by jistě učinit pokus vzbudit v nich zájem o tyto hodnoty. Měl by pečovat o duše svých žáků. (Když Sókratés říkal svým přátelům, že by se měli starat o své duše, měl zřejmě o jejich duše starost on sám.) Ve výchově je tedy nejspíš cosi takového jako romantický či estetický prvek; prvek, který nemá

v politice co dělat. Ale třebaže se to v zásadě přijímá, dá se tento prvek přece jen stěží aplikovat na náš výchovný systém. Předpokládá totiž přátelský vztah mezi učitelem a žákem, při němž by oběma stranám bylo ponecháno na vůli, zda chtějí ve vztahu pokračovat nebo jej ukončit. (Sókratés si své partnery volil a oni si volili jeho.) V našich školách to znemožňuje už množství žáků. V důsledku toho jsou všechny organizační pokusy zavádět do výchovy vyšší hodnoty nejen neúspěšné, ale kromě toho, jak je nutno naléhavě zdůraznit, se tím působí škody – vedou totiž k čemusi konkrétnějšímu, než jsou ideály, jichž jsme chtěli dosáhnout. Ale zásada, že lidem, kteří nám byli svěřeni, nesmíme především škodit, by měla být ve výchově právě tak fundamentální jako v lékařství. „Nepoškozuj“ (a tedy „dávej mladým lidem to, co naléhavě potřebují, aby se vůči nám stali nezávislymi a aby byli s to volit sami“) – to by byl nanajvýš hodnotný cíl, jehož dosažení je dosti vzdálené, třebaže zní tak skromně. Místo toho jsou v módě cíle „vyšší“, cíle typicky romantické a ve skutečnosti nesmyslné, jako je třeba „plné rozvinutí osobnosti“.

Právě vliv takových romantických idejí stále ještě vede, jako je tomu už u Platóna, ke ztotožňování individualismu s egoismem a altruismu s kolektivismem (to znamená k nahrazování individuálního egoismu egoismem skupinovým). Ale tím se uzavírá i cesta k jasné formulaci hlavního problému výchovy, totiž problému, jak je možné dospět ke zdravému hodnocení významu vlastní osoby ve vztahu k významu jiných jedinců. Jelikož právě cítíme, že si musíme vybrat cíl, který ukazuje někam nad nás, cíl, jemuž se můžeme věnovat a kterému můžeme přinašet oběti, vyvozuje z toho závěr, že tímto cílem musí být kolektiv a jeho „historické poslání“. Říká se nám tedy, že musíme přinašet oběti, a zároveň se dovídáme, že tímto způsobem můžeme udělat vyřešný obchod. Máme se obětovat – ale získáme tím slávu a čest; staneme se „hlavními představiteli“, hrdiny na dějinné scéně; za

malé riziko získáme velkou odměnu. Taková je pochybná morálka oné doby, v níž skutečně záleželo na nepatrné menšině a v níž nikdo nedbal o obvyčejné lidi. Je to morálka lidí, kteří jako příslušníci politické nebo intelektuální oligarchie měli šanci dostat se do učebnic dějepisu. To však rozhodně nemůže být morálka těch, kteří usilují o spravedlnost a rovnoprávnost; neboť historická sláva nemůže být spravedlivá a mohou jí dosáhnout jen nemnozí. Velké množství lidí, kteří jsou právě tak cenní či cennější, zůstane navždy zapomenuto.

Mělo by se asi připustit, že hérakleitovská etika – nauka, že vyšší odměna je něco, co může nabídnout teprve potomstvo – může být o něco lepší než nauka, která nás vyzývá, abychom se po své odměně ohlíželi už teď. Ale ta není tím, co potřebujeme. Potřebujeme etiku, která úspěch a odměnu naprosto odmítá. A takovou etiku není třeba teprve vynalézat. Není nová. Hlásalo ji, přinejmenším ve svých počátcích, křesťanství. A učí ji opět dnešní průmyslová stejně jako vědecká spolupráce. Romantická historická morálka slávy je, jak se zdá, našťestí na ústupu. Svědčí o tom hrob Neznámého vojína. Začínáme si uvědomovat, že obět může znamenat právě tolik, či dokonce více, je-li přinesena anonymně. Tím se musí řídit naše mravní výchova. Musíme se učit dělat svou práci a přinašet oběti kvůli ní, a ne kvůli slávě nebo abychom se vyhnutí hanbě. (To, že všichni potřebujeme určité povzbuzení, naději, odměnu a dokonce pokárání, je jiná věc.) Musíme své ospravedlnění nalézt ve své práci, v tom, co sami konáme, a ne v nějakém fiktivním „smyslu dějin“.

Tvrdím, že dějiny nemají žádný smysl. Z tohoto tvrzení však nevyplývá, že nemůžeme nic dělat, že dějiny politické moci musíme prostě přijmout nebo že jsme nuceni se s nimi smířit jako s krutým žertem. Můžeme je totiž interpretovat se zřetelem k těm problémům mocenské politiky, o jejichž řešení se chceme pokusit ve své době. Můžeme dějiny mocenské politiky

ky interpretovat z hlediska svého boje za otevřenou společnost, za vládu rozumu a práva, za spravedlnost, svobodu, rovnost a za odstranění války. I když dějiny nemají žádný definitivní účel, můžeme jim tyto naše účely ukládat; a třebaže dějiny nemají smysl, můžeme jim smysl dát. (Už Theodor Lessing mluvil o „dějinách jako o dávání smyslu tomu, co je nesmyslné“, i když v poněkud jiném významu.)

Zde narážíme na problémy přirozenosti a konvence. Ani příroda, ani dějiny nám nemohou říci, co máme dělat. Fakta, ať už přírodní nebo historická, nemohou rozhodovat za nás a nemohou stanovit, jaké účely si zvolíme. To my vnášíme do přírody a do dějin smysl. Lidé si nejsou navzájem rovni; ale my se můžeme rozhodnout, že budeme bojovat za rovnoprávnost. Lidské instituce, jako například stát, nejsou racionální, ale my se můžeme rozhodnout, že budeme bojovat, abychom je učinili racionálnějšími. My sami i naše řeč jsme celkem vzato spíše emocionální než racionální; můžeme se ale pokoušet stát se o něco racionálnějšími a můžeme se cvičit v tom, abychom užívali svou řeč ne jako prostředek sebevýrazu (jak by řekli naši romantičtí teoretici výchovy), nýbrž jako prostředek racionálního dorozumívání. Dějiny samy – mním zde sa- mořejmě dějiny mocenské politiky a nikoli neexistující dějiny vývoje lidstva – nemají ani cíl, ani smysl; ale můžeme se rozhodnout, že jim oboji dáme. Můžeme z nich učinit zápas za otevřenou společnost a proti jejím nepřítelům a můžeme je podle toho interpretovat. Nakonec se dá říci totéž i o „smyslu života“. Je na nás, abychom rozhodli o tom, jaký má být účel našeho života, a stanovili si své vlastní cíle.

Tento dualismus fakt a lidských rozhodnutí považují za fundamentální. Fakta jako taková smysl nemají; mohou ho nabýt jen prostřednictvím našich rozhodnutí. Historicismus je jen jedním z mnoha pokusů tento dualismus překonat. Zrodil se ze strachu, neboť uhybá před pochopením toho, že za etická měřítka, která uznáváme, neseme odpovědnost my sami.

Avšak takové pojetí, které se zrodilo ze strachu, se mi zdá právě tím, co se obvykle nazývá pověrou. Předpokládá totiž, že můžeme žnout tam, kde jsme neseli; pokouší se nám namluvit, že všechno dobře dopadne a dopadnout musí, jen když budeme držet krok s dějinami; že sami nepotřebujeme udělat žádné zásadní rozhodnutí; a pokouší se svalit naši odpovědnost na dějiny, a tím na jakousi démonickou hru sil, která se valí přes nás. Pokouší se založit lidské jednání na skrytých úmyslech těchto sil, na záměrech, jež nám mohou být zjeveny pouze v mystických inspiracích a intuicích; a tím nás a naše jednání staví na morální úroveň člověka, který spolehnut na horoskopu a sny volí si své šťastné číslo v loterii. Jako hazardní hra, rodí se i historicismus z toho, že jsme přestali spo- léhat na rozum a na zodpovědnost svého jednání. Je to zvrácená naděje a zvrácená víra, je to snaha nahra- dit naději a víru, založenou na našem mravním entu- ziasmu a na přezírání úspěšnosti, jakousi jistotou, která pramení vždy z pseudovědy, ať už pojednává o hvězdách, o „lidské přirozenosti“ či o našem histo- rickém osudu.

Prohlašuji tedy, že historicismus je nejen racionál- ně neudržitelný, ale že také odporuje jakémukoli ná- boženství, které se dovolává svědomí. Takové nábo- ženství je totiž nutně ve shodě s racionalistickým po- stojem k dějinám, pokud zdůrazňuje, že máme abso- lutní odpovědnost za své jednání a za to, jak naše skutky ovlivňují běh dějin. Je pravda, že potřebujeme naději: jednat nebo žít bez naděje je nad naše síly. Ale víc nepotřebujeme, a také se nám víc nesmí slibovat. Nepotřebujeme jistotu. Náboženství by především ne- mělo být náhražkou za sny a splněná přání. Také by se nemělo krytí ani s vlastnictvím výherního losu, ani s uzavřenou pojišťkou. Historicismus je v náboženství prvkem idolatrie a pověry.

Tento důraz na dualismus fakt a našich rozhodnutí je také určující pro náš postoj k takovým ideám, jako je například myšlenka „pokroku“. Soudíme-li, že ději-

ny jsou na stálém vzestupu nebo že my sami nutně jdeme stále kupředu, dopouštíme se stejné chyby jako ten, kdo považuje dějiny za smysluplné a domnívá se, že se v nich dá tento smysl odhalit a nemusí jim být teprve propůjčován. Neboť kráčet kupředu znamená pohybovat se směrem k určitému cíli, k cíli, který existuje pro nás jakožto lidské bytosti. Tohle „dějiny“ nesvedou; to můžeme provést pouze my, individuální lidé. Můžeme to provést tak, že budeme hájit a posilovat ty demokratické instituce, na nichž závisí svoboda a s ní i pokrok. A budeme to dělat mnohem lépe, jestliže si lépe uvědomíme fakt, že pokrok závisí na nás, na naší probuzenosti, na našem úsilí, na jasnosti, s níž si představujeme své cíle, a na realismu našich rozhodnutí.

Místo abychom se stylizovali do role proroků, musíme se stát tvůrci svého osudu. Musíme se učít plnit své úkoly, jak nejlépe dovedeme, a musíme se učít nahlížet své chyby. A opustíme-li myšlenku, že soudcem nad námi budou mocenskopolitické dějiny, přestaneme-li být posedlí otázkou, zda nám dějiny dají za pravdu, pak se nám snad jednoho dne podaří historické síly zvládnout. A snad potom nakonec dokážeme být sami dějinám právi. Mají toho náležitě zapotřebí.

Mým největším zájmem je příroda – a přírodověda: kosmologie. Od doby svého odvratu od marxismu v červenci 1919 jsem se o politiku a její teorii zajímal jen jako občan – a jako demokrat. Avšak totalitární hnuty vzrnáhající se ve 20. a raných 30. letech zleva i zprava a posléze Hitlerovo uchopení moci v Německu – to vše mě donutilo přemýšlet o demokracii a problému demokracie.

Třebaže jsem se ve své knize *The Open Society and Its Enemies* (Otevřená společnost a její nepřítelé) nezmiňl ani slovem o Hitlerovi a nacistech, byla zamýšlena jako můj příspěvek k válce proti Hitlerovi: je teorií demokracie a obranou demokracie proti starým a novým útokům jejích nepřátel; vyšla r. 1945 a vydávala se stále znovu. Avšak tomu, co jsem na této knize pokládal za nejdůležitější, se podle mě jen zřídka kdy zcela rozumělo.

Jak každý ví, znamená slovo „demokracie“ „vládu lidu“ nebo suverenitu lidu v protikladu k „aristokracii“ (vládě nejlepších či nejpřednějších) a „monarchii“ (vládě jednohlavce). Ale slovní význam nám dál nepomůže. Neboť nikde nevládne lid: všude vládnou vlády (a bohužel taky byrokracie, to znamená úředníci, kteří mohou být voláni k odpovědnosti jen stěží anebo vůbec ne). Kromě toho jsou Velká Británie, Dánsko, Norsko i Švédsko monarchiemi a zároveň dobrými příkla-

---

Otištěno v týdeníku Spiegel č. 32, z 3. srpna 1987, s. 54–55.