

# O POKROKU A VÍŘE V POKROK: SEBEKRITICKÝ AUTORSKÝ DOVĚTEK

Bedřich Loewenstein

On Progress and Faith in Progress: A Self-critical Author's Postscript

Articles appear on pp. 253-355 of the *Dějiny – teorie – kritika* 6/2009 journal, in which the authors comment critically on *Faith in Progress – History of a European Idea*. A paper by Bedřich Loewenstein, the author of this book, responds to the points raised in this debate on his text, as well as dealing with critical observations on the German edition of his work.

Bedřich Loewenstein (\*1929) je emeritním profesorem Svobodné univerzity v Berlíně

Není jistě dobrý styl recenzovat svůj vlastní spis; je však přípustné odpovídat na kritiku, objasnit nedorozumění nebo odmítnout dezinterpretace. Je také možné doplnit a korigovat nedost srozumitelná místa v textu nebo i dodatečně poukázat na přehlédnuté aspekty. Jedna z recenzentů nejčastěji položených otázek zní, co autor svou komplikovanou, „nedidaktickou“ knihou sledoval, jak definuje svůj předmět, jaká je jeho hlavní teze. Dalo by se poněkud jednoduše odpovědět, že historik zpravidla nedochází k abstraktním formulím, jen se snaží lépe pochopit některé aspekty převyprávěné minulosti. I já jsem se během své poněkud klikaté vědecké kariéry vždy spíše snažil o takový „dialog s minulostí“, o podněty k dalšímu přemýšlení, aniž jsem se dopracoval nějaké teorie. To mělo co dělat s mou vědeckou socializací a snad nedostatečnou filozofickou průbojností, na druhé straně historici minulost nekonstruují, i když nemají před sebou neutrální objekt zvaný minulost, a výsledek bádání závisí i na našem způsobu tázání. *Víra v pokrok* vychází i z podnětů přítomnosti, nepřináší však jen to, co hledám, a vůbec jednoznačné závěry, které by se daly shrnout v „abstractu“: je jen nabídkou, jak

porozumět některým aspektům našich evropských tradic. Jaké je „moje pojetí pokroku“, kniha explicitně nezodpovídá, nechťel jsem se příliš vzdalovat od toho, co si lidé různých dob mysleli, co byli či nebyli s to z jen obecně a hypoteticky pojaté ideje pochopit; na druhé straně se asi dá to nebo ono imanentně z textu vyčíst, jak ukázal zejména neobyčejně vnímavý interpretační pokus Tomáše Hermannna.

Přes do určité míry „encyklopedický“ ráz mé syntézy mi nešlo o učebnici nebo příručku dějin idejí: motivem nebyla školská informace, nýbrž specifický *poznávací zájem*. Na počátku byla hypotéza, která jako prizma usměřňuje pohled a směr zkoumání. Poznávací zájem není definice, jen cosi na způsob rybářské sítě, a až dodatečně se ukáže, co uvízlo v jejích okách: někdy to byly úlovky filozoficky nepoužitelné, ale přesto „historicky zajímavé“. Přirozeně mi také nešlo o výčet reálných pokroků nebo objevů – ani o osidla s nimi pokaždé spojená, třebaže jedním z podstatných výsledků mého výjezdu na moře je fakt, že „pokroky“ mívají nečekané důsledky. Nevělnou výtku, že prezentuji jen „tlachovou“ sbírku výroků na dané téma, sice neakceptuji, ale беру na vědomí jako výzvu k větší kritické systematičnosti.

Nejsem ale, jak už bylo řečeno, filozof, nýbrž historik, byť spíše intelektuální, a mám své osobní zkušenosti a hodnotové představy, které ovlivňují obzor a výběr toho, čím se zabývám. Subjektivnost orientace je v určitých mezích nevyhnutelná a je lépe s ní počítat i u reálných dějů a myslitelů, kteří jsou předmětem mého vyprávění. Nelze se spokojit registrací toho či onoho izolovaného „pokroku“, myšlenkového nebo praktického, i proto, že pokroky konstatujeme jen hodnotícím soudem a zůstávají bytostně nejednoznačné. Má sice pravdu Antonínem Kostlánem citovaný Jakub Fatalista, že „všude je kupředu“ ve smyslu otevřenosti historického obzoru a nejednoznačnosti toho, co je výsledkem lidského snažení. Charakter pokroků se totiž zpravidla ukáže až z následných problémů, které způsobily dalším generacím. Co má a nemá „historický význam“, ukáže vždy až dlouhodobá retrospektiva, jejíž soud bývá dost odlišný od pohledu současníků. Pokroky jsou vždy dosahovány v určitém sociokulturním rámci, v návaznosti na tradice, praktiky a potřeby mívají svou historickou a kulturní ražbu („path dependency“). Nezůstávají ale vždy omezeny na původní prostředí, a proto nestačí se vracet k prvotnímu kontextu, abychom porozuměli „vlastnímu smyslu“ textu, jak sugeruje určitá filozofická škola. Podstatné jsou i *pozdější* kontexty, protože mění význam „pokroků“, ať jde o teoretický poznatek, technický vynález, instituci, právní normu nebo etický postoj. „Intencionální objekt“ pokroku není reálný objekt ani nadčasová kategorie, je to prostředek životní orientace a jeho pravdou je *osvědčení se* v historické praxi, která sama není logická, nýbrž kontingentní a mnohoznačná.

Naivní meliorismus, který vyjadřuje představa univerzálního spencerovského „vývoje“, vyžaduje realistické korektury v tom smyslu, že výtobytky různých dob sice na sebe pozitivně navazují, ale nejednou se starší pokroky stávají okovy další generace (R. H. Tawney), a naopak zlé důsledky denuncují vzletné začátky. Sociální smysl slovně stejné víry se může obrátit v cosi původní intenci cizího, a platí to i o ostatních kulturních útvech. Hodiny, v podobě klepshydry v Římě luxusní předmět, ve středověkých kláštorech hlásí dobu modliteb, stávají se nástrojem a přímo symbolem disciplinace člověka průmyslové společnosti. Technický objev nebo politickou instituci je vždy třeba zkoumat v jejich proměnlivých reálně historických prostředích: neexistují pokroky „an sich“: i proto nemá smysl pokusit se o abstraktní definici.

Neměl jsem ale ani v úmyslu víru v pokrok dekonstruovat jako ideologický sebeklam a nepřimlouvám se za naprostý relativismus. Poněkud banálně řečeno: lidství mění své podoby, nikoli však svou podstatu, jinak by historiografie pozbyla svůj humanistický aspekt „setkávání se sebou samým“. Jistě polyfunkcionální fenomén náboženství se mění s charakterem společnosti, přesto je například základní jádro křesťanství rozeznatelné ze všech svých variant a také projekt demokracie svým způsobem zůstává tím, čím byl ve starověkém Řecku. Jinak bychom nedovedli ocenit Platonovy a Aristotelovy politické náhledy. Jednoznačně „vylepšitelné“, hledisku pokroku jednoznačněji podléhající, jsou zařízení kulturně neutrálnější: dům, rodinu, vůz, metalurgii není třeba znovu vynalézt, lze je prostě přebírat nebo rozvinout nové techniky na základě již známých. Jiného charakteru se zdá být zavedení reprezentativní demokracie místo přímé demokracie městského fóra, nebo nahrazení souboje výkupem a rodiny patriarchální konsenzuálním soužitím. Mezi obojím může být souvislost. Když kohosi napadlo kolo spojit se zvířecí nebo vodní silou, později parou a kolejiemi, nejenže se urychlilo tempo našeho života, ale změnily se i představy: symbol „cyklického“ času (věčný návrat podle obrazu hrnčírského kruhu) dostal názorně lineární podobu. Hodnocení nových zařízení a životních forem však zůstává subjektivní a proměnlivé.

Někteří autoři proto pokrok omezují na sféru technologickou, kdežto etika a další „polyteistické“ (na volbě závislé) hodnoty se prý kritériu pokroku vymykají. Sám se tohoto striktního rozlišení nedržím a dávám přednost širokému, civilizačnímu pojetí historie, historického vědomí a pokroků. Této širší koncepci pokroku můžeme vytknout „princip neurčitosti“, k němuž se však mezitím hlásí i fyzika. Pokroky v našem širším kontextu nejsou exaktně měřitelné a vyčíslitelné, jako například výkonnost některého nástroje, zbraní nebo metod lékařství, jsou však základní. Za relevantní pro naše téma tedy nepokládám samotné poznatky a technické pokroky, nýbrž jejich aplikaci, která vždy vytváří kulturní a etické

problémy. Ale také kulturní znaky, hodnoty v užším smyslu, jsou do značné míry zobecnitelné – a pouze srovnávání dává smysl každému tázání po pokroku. Bez něho je z dějin pouhé muzeum nebo panoptikum národopisných kuriozit.

Téma ilustruje v současné době probíhající spor o univerzálnost či kulturní relativnost lidských práv. Základní dokument Organizace africké jednoty jménem *ubuntu*, domácího „afrického humanismu“, zahrnuje západní individualistickou definici práv coby neokolonialistické vměšování, a bangkokská deklarace z roku 1993 proti obecné deklaraci práv staví kodex *povinností* na kulturně-náboženském pozadí. Původní koncept pokroku jako *modernizace* skutečně ignoroval rozmanitost kulturních hodnot, způsobů života a forem jeho řízení. Nové pakty práv ze 60. a 90. let minulého století korigují tento specificky západní důraz na individuální svobodu, kterou zahrnují nejen diktátoři a zkorumpované vládnoucí elity třetího světa (Yusaki Onuma). V dějinách vždy docházelo k přejímání kulturních prvků, a dokonce cizích kultů. Většina světových civilizací vznikla na cizím podkladě a obohacovala se styky se sousedními kulturami. Přejímání se přitom vytěšňovalo, takže novoty byly mytizovány coby dávné dary bohů a život zůstal v uzavřeném obzoru věčné přítomnosti.

Aby mohlo vzniknout ne-li vědomí pokroku v užším smyslu, ale historické vědomí jako takové, musel být, jako při zavedení kalendáře, nejdříve nalezen výchozí bod zprostředkující symbolický smysl: zakladatelská událost, zafixovaná základní zkušenost, kterou znaková pospolitost potom rituálně připomíná. Nad stálou repetici „sakraálně-primordiálního“ řádu (S. N. Eisenstadt) se lidstvo arci dostávalo jen výjimečně: k tomu bylo třeba naučit se svou kulturní paměť odtabuizovat, podrobit reflexi a výběru, „přesáhnout“ ji novými aspekty. Jako současníci v Ježíši Nazaretském nejdříve spatřovali reinkarnaci proroka Eliáše, tak se nové zpravidla oblékalo do šatu tradičně známého. Schopnost vystoupit z uzavřeného kruhu kultury společnosti získávají nejčastěji *stýkáním a potýkáním*, a dokonce západní schopnost kritické reflexe vlastní společnosti a vlastního vědomí je až dílem posledních století.

Můj text ale nezkoumá v prvé řadě reálné pokroky, instituce, objevy a vynálezy, což někteří čtenáři nepochopili; zůstává převážně ve sféře *vědomí*. Vědomí, jak víme, není nezávislé na historické praxi, na druhé straně vědomí *pokroku* neobráží jen faktické úspěchy, neprojektuje je jednoduše do budoucnosti, jak budou věřit pozitivisté. Miloš Havelka právem připomíná tzv. Thomasův teorém, relevanci subjektivní perspektivy pro čtení situace. „Nikoli poměry, nýbrž *vědomí* určuje chování lidí,“ jak říká A. Demandt. Vědomí mnoha epoch, v našich očích „zlatých“, bývalo určováno pocity dekadence. Podle našich kritérií naopak rozpad římské říše představoval civilizační regres, propad do barbarství, úpadek městského života, úroveň kultury, návrat naturalního hospodářství; uprostřed elemen-

tárního ohrožení samotného života se však rostoucí počet lidí upínal k naději v *pokrok jiného druhu*: univerzální víra v budoucí spásu, předjímané vykoupení ze všech břemen všední skutečnosti, bídy a utrpení. Z ní postupně krystalizuje pospolitost stejného očekávání, „vnitřního podrobení nebyvalému, absolutně jedinečnému, a proto božskému“ (Max Weber); charismatické vědomí se odpoutává od zakladatelské osobnosti a zevšedněním přechází na instituci, spravující svátosti, včetně víry a naděje v přicházející pokrok. Probuzená monoteistická naděje se však nejednou vzpírá i proti hierokratickému zcizení, popřípadě „byrokratizaci charismatu“, a stává se svěbytnou duchovní silou, formou „herezí“ a spásodějných představ. Podle tohoto vzorce charismatického překonání reálné bezmoci se pak vytvářejí nová hnutí, někdy zaměřená i proti posvěcené světské moci, a rozvíjejí formy profétie a světské transcendence, utopické vize s rysy *pozitivní negace* přítomnosti: obraz hojnosti uprostřed strádání. „Princip naděje“ představující sen o svobodě a harmonii uprostřed útlaku a pronásledování – podle vzoru exilovaných Židů snících „u vod babylonských“ o zemi zaslíbené.

Nesrovnávám reálnou Evropu s mimoevropskými kulturami, které v oblasti civilizačních výkonů předmoderní Evropu často předčily, a nejsem si ani jist naprostou jedinečností evropské tradice: tvoří konstrukt na podkladě velké rozmanitosti, neustálých zlomů a převratů, kde „předchůdci netuší, čemu předcházejí“. Evropský excecionalismus se dnes jeví méně dramatický, než se zdál našim otcům; duch inovace v dějinách přecházel z jedné kultury na druhou.

Omezují se ale fakticky na Západ a v jeho rámci hledám specifický étos nebo postoj, přesazné vědomí svobody od daných poměrů, popřípadě otvírání se budoucnosti jako dějišti nového a pravého. Ideálnětypickým protikladem této šifry není (rovněž konstrukt) „Asie“, z jejíž úrodné půdy vzešel náš evropský experiment, nýbrž figura střežení svatého, „majetnictví“ pravdy, kanonizace minulosti, petrifikace určitého řádu, nahlížení neměnných podstat; přesvědčení, že není a nesmí být nic nového pod sluncem. V dějinách evropského ducha se fakticky setkáváme s obojím a kontraprezentistický motiv *poutnictví* a hledačství někdy, jako podzemní řeka, mizí pod nánosem teosofických spekulací, kosmologické dogmatiky a hierarchizované autority, popřípadě pohodlné sebespokojenosti. – Evropský středověk byl často romantizován představou stavby chrámu, který dával všemu usilování jediný cíl a vyústění. Románský obraz Krista-vítěze se po roce 1200 většinou sublimuje v podobu Krista-člověka a trpitele, ale tímto přiblížením se lidské realitě nepozbyl symboliky naděje; naopak ve vrcholném středověku se setkáváme s novými rozmanitými podobami víry v pokrok, antickému kosmickému myšlení cizími. Sporné je pouze, v jakém vztahu je duchovní pokrok království božího vůči životu pozemskému; oblast práva se zdá být věčná, takže nemůže být „tvořeno“, a leda „nalézáno“; sféře proměnlivého světa

je upírána autonomie, ba vládne staré podezření, že změny zde nejspíše znamenají změnu k horšímu. Kritický historik také pochybuje o tom, zda vzhledem k předpokladu boží prozřetelnosti lze mluvit o otevřené budoucnosti v plném smyslu. I známý ruský medievista A. J. Gurejevič (1972) dochází k závěru, že až středověk nalezl lineární pojetí času a s ním představu souvislosti a jednoty dějin: *paidagogia theou* jako předobraz ideje pokroku.

Nejsem medievista, a proto se nejen František Šmahel pozastavuje nad tím, že do knihy zařazují kapitolu o „spásném“ chápání historie. Šmahel například připouští „dychtivost po novém“ v době Karla IV., ale namítá, že toto vědomí bylo oslabováno humanistickým respektem před nepřekonanou antikou. To mi zcela neuniklo, ale chtěl jsem kromě subjektivního předjetí víry v pokrok také podtrhnout, že v oné nedostavěné katedrále středověku, prý pro modernu irrelevantní, vznikly základy mnoha kulturních figurací, na které bylo možné navázat. Bez nich neporozumíme zvláště tomu, čemu říkáme víra ve smysluplné vyústění dramatu (pro ilustraci: závěr, který chybí Shakespearovu *Learovi*.) Nejsem ani velký znalec starověku, takže bych měl akceptovat korektury z pera Aleše Havlíčka: a skutečně mi unikla antická představa, že i z cyklického, přesněji neúplně cyklického pohybu možno získat kvalitativně nové vědění. Nepopíral jsem však, že v antice docházelo k pokrokům a že v klasických Athénách znali sebevědomou víru v nové jakožto lepší (s. 18n.); Aristofanův satirický nápad ženské vlády nebo pythagorejská představa společného vlastnictví ale nejsou pro naše téma vůbec relevantní.

Pokud jde o mimoevropské civilizace, tak znají rozmanité formy katarze a vykoupení, ale jen pro elity; zcela neznámé jim jsou alternativní projekty politického řádu, ba samy sociologické předpoklady pro dissent a heterodoxii. Evropská transcendence je zásadně odkázána na tento svět, ale stejně zásadní je i impuls k *odbožštění* světa, včetně státní moci. Jeho nejzřetelnějším výrazem je dualismus moci světské a duchovní, který se vyhnul extrémům „caesaropapismu“ a „teokracie“. V evropském středověku vykrytalizovaly jedinečné formy autonomie univerzit, ale i stavovské a městské samosprávy; zvláštního významu nabylo předpodstatnění askeze na praktickou životní metodiku ovládnání tohoto světa. „Svět se nedá přeskochit. V něm, nikoli mimo něj, se realizuje západní člověk,“ konstatuje Karl Jaspers.

Na středověkých univerzitách mnišské hloubání o skrytých pravdách a autoritativních textech přerostlo v kulturu racionálních disputací a společného hledání koncizního východiska. Středověká víra v možnost zdokonalení se vzejala až k velkým bratrským utopiím *Třetí říše Duchy* a k vizím i ryze rozumového spasení lidstva (Alain z Lille, o něm například F. Seibt). Středověké renesance nejen zpřístupnily jednotlivé starší kulturní podněty: jejich aktivním přisvojováním

a napětím mezi antinomiemi v nich obsaženými vytvořily nový druh duchovna a svérázné subjektivity – nesamozřejmé, vnitřně polarizované, reflektované a nikdy nekončící hledání pravdy, lišící se podstatně od pouhého konzervování poznatého u antických filozofů a v jiných civilizacích.

Holismus jediných dějin však spočívá na určitých premisách, a nikoli na jednom faktickém „velkém příběhu“; privileguje jedny dějové linie a marginalizuje jiné. Motiv pokroku jako konstitutivní kritérium nelze tudíž zaměňovat za sumu reálného dění; je to perspektiva, nikoli celkové panorama skutečnosti, a bez selekce se ani nedá uchopit. Každá současnost je konglomerátem rozmanitého a nesoučasného; vědomí dané epochy bývá plně převzatých představ a derivátů z různých časových (popřípadě kulturních) vrstev, což se může stát právě zdrojem onoho plodného napětí západní tradice, jak soudil Alfred Weber. Téma víry v pokrok tak či onak lze podat jen formou vyprávění, jako nestálý tok uchopování, obměňování, ztracení a znovunalézání.

Vnucuje se však oprávněná otázka, je-li vracející se motiv naděje a otevřeně budoucnosti skutečně jeden a týž. Alexander Veliký před svým perským tažením prý rozdál všechn svůj majetek a na otázku svých velitelů, co mu zbývá, odpověděl: *naděje*. Jeho naděje na kořist a vojenskou slávu samozřejmě není totožná s prorockým nebo raně křesťanským očekáváním království božího. Alexander podle Plutarcha nad Kyrovým hrobem ostatně projevuje dobově typický smutek z pomíjivosti všeho lidského, zatímco například Ježíšova podobenství stojí ve znamení výzvy k bdělosti a aktivnímu využití doby očekávání (Mt 25; L 19). Oba postoje tvoří oblíbený topos evropské tradice, ale jen konkrétně-empiricky z ní můžeme vydělit projevy víry v nové (*pistis*, nikoli *epistème*; ne reálné dějiny komunismu, nýbrž „le passé d'une illusion“, třebaže bez Furetova odhalovacího patosu).

Pokrok nelze zvenčí nazřít, jak říká i Hejdánek, který se ale neomezuje na lidské hlavy a hledá ontologické předpoklady, „koleje“ pro lidský zápas proti úpadku. Mým skromnějším prvoplánovým tématem je rekonstrukce toho, v čem lidé hledali smysl, takže nejde o to, čemu dává přednost autor, a tomu, kdo hledá odpověď na otázku po smyslu života, „podáváme kameny, a ne chleba“ (K. Jaspers). Netvrdím ani, že budoucnostní zaměření (v metahistorickém smyslu) skutečně představuje hlavní znak evropských dějin, vsudypřítomný „západní kulturní kód“. Nejsem si také jistý, že má vždy biblické kořeny; je to však hypotéza, ze které vycházím a která se případ od případu ukazuje nesterjně plodnou: biblický slovník někdy provází snahy odlišné nebo zcela odpoutané od starého zdroje. Uprostřed zdánlivě vítězného barbarství naopak vyznal historik Marc Bloch, že „velkomyslná tradice hebrejských proroků“ je „jedním z nejlepších důvodů, proč žít, věřit a bojovat“ (závěť z března 1941). Spíše než jediný motiv však předpo-

kládám stále obnovovaný a komentovaný sediment překrývajících se zkušeností a přijatých výzev, které jsme se naučili považovat za „své“.

(Tato „červená nit“ se čtenáři v mém textu asi skutečně občas ztrácí už proto, že se skládá z jedenadvaceti na sebe navazujících historických esejů s relativně málo teoretickými ingerencemi. „Odysseovské bloudění“ příběhu postupuje všelijakými oklikami a novými náběhy, popřípadě řadou zastavení, která se někdy projeví jako slepé uličky s negativním výtěžkem – jako „země Lótofágů“ a „Polyfémovy jeskyně“. Poselství třeba hledat v samotném dějinném toku, včetně scesti, na němž se občas ocitají jeho hrdinové, a požadovaná didaktika zůstává výkladu více méně imanentní: poučení z historických nezdarů a hledání nových cest na negativní zkušenostní bázi. Příběh nevrcholí hegelovsky v teleologii konečně pochopeného vzorce pokroku, kterou postrádá i recenzent P. Schulz-Hageleit. Opomím-li poměrně rozsáhlé, avšak mnohohlasé a nejednoznačné závěrečné kapitoly, dovoluji si s patřičnou skromností upozornit alespoň na pasáže o *Výchově lidského pokolení*, jimž připadá klíčové postavení, ježto se tu nejzřetelněji stýká biblické a sekulární pojetí pokroku. Nemám přitom odpověď na jaspersovskou otázku po cíli a konci dějin; proctví ostatně vždy mívala hlavní smysl přimět lidi k zamyšlení a obratu.)

Náš leitmotiv nabývá různých podob, takže jej nelze dobře substancializovat nebo definovat; nechci jej omezit na fenomén eschatologických a apokalyptických hnutí, který pro středověk s aktualizacním záměrem rozpracovala známá kniha Normana Cohna *The Pursuit the Millenium* a kterou v Čechách dobře známe z husitského bádání. Sekty jistě byly především výsledkem společenské krize, vykořenění a dezorientace, ale je správné, že napomáhaly tomu, čemu říkáme „modernizace“: pod sugescí blížícího se království božího provedly emancipaci z magických praktik a hierarchických struktur a antcipovaly společenský model založený na bratrství a nenásilí (R. van Dülmen). I novověk měl svůj milenarismus a utopismus, vedle toho však i jiné formy providenciálně podepřeného směřování k novému, za nímž se nejednou rýsoval zesvětštěný starý étos, ne-li kus touhy po spasení. Tato dynamika pokroku je od počátku ambivalentní: kulturně destruktivní, resp. úniková vůči dosavadním dějinám a jejich sporným civilizačním výtěžkům (římské říši, etablované církvi); jindy „evolucionistická“ v původním významu naplnění viditelných počátků nového, tedy *synergetického* „spolupůsobení při uskutečňování božího plánu“ (K. Erlemann); obdobné pojetí máme u Komenského.

Obě varianty mohou mít problematický charakter svým pseudomesianistickým sklonem k sebezmocnění a záměně věcí relativních za absolutní, jak se s tím v dějinách stále setkáváme – prý díky nesnášenlivému monoteismu (J. Assmann). Netřeba se zmínit o nesporné komunistické eschatologii, „úťeku vpřed“, s ignoro-



váním historické zkušenosti a potřeb přítomnosti. *Naděje* není *jistota*, která vždy také zmocňuje k násilí, stačí vzpomenout na Savonarolův „Nový Jeruzalém“, nebo naopak na pronásledování „kacířů“ ze strany instituce, které na Západě připadlo právo rozhodovat o posledních věcech a která kolektivní eschatologické očekávání zaměnila za individuální správu svátostí. Také kořistnický evropský kolonialismus se vesměs přioděl a legitimoval fasádou „křesťanské civilizace“.

Bylo by však chybou z podobných praktik vyvozovat obecný cynismus a degradovat hledání „království božího“ v dějinách na pouhou ideologickou záminku. Idea boží spravedlnosti, zvláště *Posledního soudu*, svou elementární rovností a slibem vyrovnání tvořily morální protiváhu vůči fatalismu „trojího lidu“ a nespravedlnosti životních osudů. Její podvratnost vůči status quo se neomezovala na funkci odvolací stolice pro ponížené a uražené, pro lidové sekty a oficiální církvi pronásledované blouznivce; inspirovala ještě moderní snahy „naplnit víru skutkem“, tj. nesmiřovat se rezignovaně s „padlým“ světem a jeho nezbytím. Ještě novodobé úsilí svět ovládnout má možná kořeny ve snahách „svět překonat“ a nevyvrstá jen z agresivní vůle k moci, popřípadě státní disciplinaci (Kostlán připouští samotnou akčnost jako motiv modernizace).

Přes nespornou výlučnost vlastní perspektivy bývala v Evropě vždy také velká zvědavost na cizí a vzdálené, ba tvrdí se, že pocit nadřazenosti vlastní civilizace plně vyvrál dokonce až osvícenstvím, které křesťanskou tradici jinak relativizovalo. Nová civilizační převaha korespondovala s představou jediného vícefázového vývoje lidstva (a moderní Evropou jako jeho předvojem). Zámorská expanze neměla v úmyslu šířit pokrok, stejně jako nebyla především vedena ideou křesťanské misie: její cíle byly převážně světské, mocenské, komerční. Její vůdčí představa byla administrativní a tržní *racionalita*, jen nedůsledně provázená ideou práva („rule of law“) jako svou – ne vždy přesvědčivou – legitimací. Redukcionismus však vede na scestí. Příběh evropského a severoamerického *abolitionismu*, velký morální pokrok spojený se zrušením otroctví (ve srovnání s vytěšňovanou velkou lhostejností ostatních kultur vůči degradaci části lidského plemene) přece jen svědčí o tom, že docela neodumřel starý étos pod nánosem sebespokojeného pokrytectví, jak připouští dokonce velký, kulturně relativizující, evropskou výjimečnost zavrhuující Osterhammelův spis o proměnách světa v 19. století – *Die Verwandlung der Welt* (2009).

Idea *svobody*, polární protiklad konkrétního útlaku, vyžadovala povzbuzení, ale i zakotvení už proto, aby se neztrácela v libovůli a anarchii. To neznamená, že je moderní svoboda *produktem* předchozího zkondicionování, jak z mého textu vyčetl Havelka. Souvislost zkáznění a perspektivy osvobození je „dialektická“; naproti tomu byla otevřenost obzoru v židovsko-křesťanské tradici povzbuzením a duchovním zábradlím v jednom. Emancipační hnutí si jistě i k spíše

světským cílům hledala ideové zbraně z tradičních zbrojnic: z *křesťanské svobody* si nebrala samozřejmě trpné snášení útrap, nýbrž symboly, jako stvoření člověka k božímu obrazu, lid boží smlouvy, dějiny pronásledování božího lidu, představu zaslíbené země apod., a tradice disponovala i zvlášť působivou šifrou „spasitele“, vykupitele z nesvobody. (Křesťanská utopie Komenského předchůdce J. V. Andreae byla takovým aktivistickým modelem další reformy světa – o něm poučné R. van Dülmen.) Novodobá svoboda jistě měla i své antické inspirace, spojené zvláště se samosprávnou řeckou *polis*; měla i své moderní zkušenosti a hnací síly typu florentské občanské participace, v neposlední řadě příklad produktivity vlastnických, zvláště obchodních zájmů, příklad úspěšného kalvinisticky impregnovaného odporu proti vojenskému a fiskálnímu zasahování absolutistického státu. Až náboženské posvěcení představou vykoupení a *spasení* z ideje svobody – navzdory katolické nechuti vůči její liberální verzi – učinilo ústřední hodnotu novodobého západního kánonu a vybavilo věc svobody a lidských práv aarou „nezadatelnosti“.

Neběží tu jen o rétoriku volných církví a sekt, nýbrž o mohutný reálný impuls, kterému mimo kulturní půdu hojně zorávanou zejména protestantstvím chyběly živiny. (Čínská tradice symbolizovaná pečlivě upravovanou zahradou proti tomu zná svobodu jen jako hrozbu divočiny typu záplav a barbarských vpádů. A kdo by si tu nevzpomněl na Peroutkova skeptická slova, že stop po náboženství protestantském je u nás asi jako stop po náboženství židovském?) Rozdíl je patrný ještě navzdory tomu, že i v zemích se starou židovsko-křesťanskou ražbou, popřípadě s nedávnou totalitní zkušeností svobodě dnes jakoby vysychají duchovní kořeny a v masové společnosti představa svobody je srozumitelná už téměř jen v pokleslé podobě konzumních šancí.

Nechci se však přidat do sboru kulturně pesimistických žalobců na moderní bezdomoví a nihilistické vyprázdnění, stejně jako mi nešlo o prostou apologii „pokrokové Evropy“: při zpětném pohledu jsou její pokroky heterogenní, nejednoznačné, ohrožené, a tudíž ideologie jediného prý nezadržitelného pokroku nevěrohodná. Nejen celek naší historické existence, i naše užší evropská zkušenost se vymyká jediné definici nebo společnému jmenovateli, nemluvě o tom, že ideologizování brání schopnosti postihnout podstatu jevů. Šlo mi spíše než o idealizování určité tradice o ohledávání našich duchovních kořenů, naší spíše plurální kulturní paměti, která se neubírala drahou organického vývoje, popřípadě teleologie, nýbrž spíše cestou zkoušky a omylu a někdy jen slepého vyrazení k neznámým břehům s až dodatečnými korekturami, kulturní asimilací a konsolidací. Může se zdát, že je tato cesta plna nedorozumění: dovoláváme se autority starého, chápeme nové v jeho světle, vystupujeme v archaických kostýmech a pijeme nové víno ze starých měchů. Zdá se, že vdčíme právě oně plu-

ralitě našeho původu a z ní plynoucím konkurujícím nárokům za onu osobitou evropskou dynamiku, která tradičním jednodimenzionálním civilizacím chybí. *Současnost nesoučasného* naší zkušenosti však projeví své přednosti jen tehdy, když v ní obsažené alternativy nebudeme pouze registrovat, nýbrž aktivně uplatňovat: stabilní pořádek s bohatými muzei může být stejně sterilně ahistorický jako totální chaos, jak jednou poznamenal starověkář A. Demandt.

Dávne je varování před falešnými proroky, jenže v konkrétní situaci nerozeznáváme pravé od nepravých. V důsledku toho se všechno dovolávání se formativní minulosti, od motivu vyjítí z egyptského domu služby a protestu proti kompromisům se světem až po přizpůsobování se moci, smířování se s nutností a zabydlování se ve světě, někdy stává marným voláním v poušti. Prvotní mono-teistický apel k jediné závazné pravdě přes reálpolitiku ustavených strážců tradice však nikdy z polyfonie našeho základního „kulturního textu“ zcela nevymizel; tvoří neodmyslitelnou složku našich představ pokroku, i když skýtal ideovou oporu i silám odlišného původu.

Proti předpokladu živosti starého étosu stojí teze o *sekularizaci*. Je chápána jako postupný, nezvratný proces „zesvětšování“ našich hodnot, právě také původního prorockého radikalismu, jako postupná ztráta srozumitelnosti základních kulturních textů, k nimž patří i nonverbální inscenace kolektivní paměti, obdobně zapomenutým barokním zdrojům pod národním vědomím 19. století. K tomu bych chtěl dodat alespoň dvojí: jednak je sekularizace svým způsobem už smyslem starého *odkouzlování* a odbožštvování, zbavování světa magie a pověr, otvírání se dimenzi jediné pravdy a světu jako poli praktického ovládní. Středověká církev, která křesťansky přeznačila širokou škálu magických lidových praktik a obyčejů, přece jen táhla i zřetelnou hranici mezi tímto světem a transcendentem a v odkouzlování světa pokračovala, až se protestantismus, jak víme od Maxe Webera, obrátil i proti zbytkovým podobám magie: víra a světská praxe se měly důsledně rozejít a lidský život se stát výsledkem vlastního racionálního jednání. Nebyl to pouze puritanismus, kdo razil cestu, popřípadě sázel prémie racionální vědě a ekonomické činnosti jako autentickým novým formám osvědčování, hledání království božího ve světském šatu. Moderní svět, na rozdíl od postmoderny, není asi svou podstatou „protikřesťanský“ – i bez paradoxní pravdy, že „zesvětšováním světa se duchovno stává duchovnějším“ (H. Lübbe).

Staré impulzy se možná jen oblékly do nových kostýmů, ať jde o existenciální napětí jako nejvlastnější motiv pro hledání pravdy, nebo o praktickou touhu po lepším a spravedlivějším světě, třebaže konkrétní výsledky tohoto hledání pravdy a spravedlnosti přirozeně stojí na jiném listě, jak víme od dob Bossuetových a Vicových reflexí o nechtěných důsledcích našeho jednání. S tím, za druhé, souvisí, že nás sekularizace zcela nezbavila starého rámce *náboženství neviditel-*

*něho*, kterým, jakoby palimpsestem, stále prosvítá potlačené. Oslabením prorockého impulsu ožívají staré (a povstávají nové) modly: „bohové vstávají ze svých hrobů“ a zabydlují se v moderní „železné kleci“ funkční racionality. „Démonie“ totalitních hnutí spočívá právě na tomto nečistém paktu mezi archaickým a nejmodernějším.<sup>1</sup>

To si můžeme ověřit i na mimoevropských společnostech, kde sekularismus jako by byl už jen elitním fenoménem, který se netýká většiny obyvatelstva žijícího v částečně aktualizovaných tradičních znakových soustavách (Peter L. Berger) a hrozí dovezenou západní modernu pod sebou pohřbít. Dokonce i Japonsko a Čína, jak se zdá, pod hypermoderním povrchem uchovávají velký kus své staré kolektivní identity a pod náparem západní racionality si jen nově upravují tradiční, liturgicky posvěcenou pospolitost. I náš evropský „kulturní archiv“, který se, jak řečeno, neomezuje na vědomou tradici a obsahuje i nediskurzivní, podvědomé archaické stopy, disponuje širokým repertoárem podivných rekvizit. V tomto smyslu sekularizace, přesněji dechristianizace, otvírá stavidla *novému okouzlení* mimo rámec tradičních církví, které mu vyklidily pole tím, že víru stahují do sféry privátní morálky a pouhé „péče o duši“ (B. Ziemann). Je evropským zrakovým klamem omezovat „víru“ na tuto podobu naší pozdní, civilní religiozity, takže se nám ostatní sféry zdají být „světské“. Jsou jen *laické* ve významu necírkevnosti – od „klanění se mamonu“, náhražkové víry v pokrok a techniku, popřípadě idolatrie masové kultury, až po kult státu, vůdce a národa. Strany byzantského hipodromu, s liturgickým zpěvem a vlastní ozbrojenou organizací, už předjímají tuto praxi mimocírkevního kvazi-náboženství.

V této souvislosti alespoň stručně o vztahu mezi pokrokem a *racionalitou*. Známe Weberovo rozlišení racionality účelu a racionality prostředků, racionality kognitivní jako hodnoty a případně světového názoru na jedné a sféry racionální techniky, která umožňuje dosáhnout libovolný cíl, na straně druhé. Prototyp racionality, moderní věda, svými přívlastky: metodičnosti, zdůvodněnosti, všeobecné platnosti a otevřenosti novému poznání prý „ukazuje cestu a ne cíl“ (K. Jaspers), zásadní neukončenost vědeckého hledání však nemůže vypustit

1 V této souvislosti se rád zmiňuji o Svátkově příspěvku na téma bonapartismus, který skutečně není okrajový v mé práci ani pro předmět sympozia, protože se dotýká jak interpretace fašismu, tak problému „jiné moderny“, alternativního, illiberálního pokroku. Téma bonapartismu mělo kdysi relevanci pro „revizionistické“ pojetí marxismu, totiž „osamostatnění nadstavby“, ale ani v Berlíně mě docela neopustilo: nejméně dvakrát jsem o něm dělal seminář a „Francouzská výzva“ se jmenovala i jedna přednáška. Je sice pravda, že jsem vědecky socializován především německou historiografií, v dospělém věku se mi ale vedle Golo Manna stali učiteli i François Furet a Raymond Aron.

ze svého zřetele ani cíle a hodnoty, jimiž lidé řídí svůj život; přinejmenším ovlivňuje autority, kterým důvěřují. Nahradiť soubor výrokem dvanácti sousedů pod přísahou nezaručuje ještě pravdu výroku nám, ale znázorňuje cestu racionalizace (justice, souběžně s prosazením empirických metod ve filozofii, místo dovolávání se Aristotela). Racionalizace především zpřesňovala metody, takže například odpadla tortura a vyzvánění proti krupobití, ale nová všední praxe nesledovala základně odlišný účel než dosavadní. Místo tradičních autorit se lidé začali orientovat na nové a postupem času na samy prostředky ovládnání světa, takže se mohl úspěšněji věnovat svým praktickým „zájmovým polohám“ (M. Weber). Předpokládaný *užitek* se přitom může ukázat značně mlhavou kategorií kulturní orientace.

„Vláda vědy“, nedosažitelný, nejčistší typ racionality, tvoří abstraktní model, který zapírá svůj původ, tj. svou nezrušitelnou *služebnost*. Všechny historické podoby racionality však tvořily jen ostrůvky v okolním moři tradičních kultur, neochotných dát se ve svém jádru racionálně zpochybnit, a naopak se vždy snažily dílčí, „instrumentální“ racionalitu postavit do vlastních služeb, ať vojenské a byrokratické výkonnosti, ekonomického úspěchu, prestiže nebo obhajoby jiného dále nezproblematizovaného nároku.

Pokrok je s pronikáním racionality do života společnosti „spřízněn volbou“, třebaže ji na ni nebudeme redukovat; tradiční víra, zvláště ve formě autority posvěcených textů a institucí, se zajisté s požadavkem rozumového zdůvodnění všeho dostávala do konfliktu. Některé kulturní útvary, jako tradiční monarchie a formy církevního života, byly racionalizací nesporně znevěrohodňovány a podkopávány, jiné (stát) jí byly nově definovány a posilovány, vždy však v podobě „ligatury“ s nějakým předracionálním elementem. Převaha moderní Evropy nad ostatními částmi světa vděčí své stále narůstající funkční racionalitě, uplatňované často v nesvědomitě bezohlednosti. Myšlenka smysluplného pokroku, hodnota jednotlivého života, jeho svobody a důstojnosti, idea univerzální odpovědnosti a solidarity, se ale z procesu racionalizace přímo vyvodit nedají. Už kvůli rozdrobení racionality na množství specialistických výkonů a výhledů bez podílu na univerzální komunikaci a také bez starého étosu hledání pravdy za každou cenu a bez výjimky. V podobě *druhé přírody*, technizované vlády nad *první* přírodou, racionalita zapomíná na svůj nepřekročitelný instrumentální charakter a zmocňuje se samotného člověka, tzn. redukuje jeho samého tendenčně na kolečko, na nástroj svých samoúčelných procesů, jak moderně podsouvají nejen civilizační pesimisté. Arnold Gehlen naproti tomu zdůrazňuje, že sekundární svět zvládnuté, zhodnocené přírody svou *odlehčovací* funkcí teprve umožňuje kulturní výkony v užším smyslu.

Racionalitě bez kulturní reflexe a etických brzd přinejmenším chybí kontrola: „moudrá nedůslednost“, vlastní už zdravému lidskému rozumu a vědomí toho, že

ne vše, co technicky dovedeme, nám také dlouhodobě prospívá. Vše, co děláme, je nějak technicky zprostředkováno, ale cíle *dobrého života*, a tudíž i „správně pochopeného“ pokroku, z vlastních technických zdokonalení ani vědeckých objevů nevyplývají. Proč dávat podprivilegovaným menšinám práva, proč nedovolit pokusy na lidech a chránit kulturní hodnoty, místo realizace utopického projektu na rozvalinách starého řádu, není jen výsledkem racionální úvahy. Odpoutaný proud moderní vědecko-technické dynamiky vyžaduje integrace ve dvou směrech: jednak reflexí důsledků vlastní činnosti, jednak zpětnou civilizační a historickou vazbou. Znamená to vypořádat se s dosavadními zkušenostmi lidstva, což je věc odlišná než jejich muzealizace. Představitelům historického pokroku většinou tato dvě zábradlí chyběla.

Použitá literatura (kromě příspěvků publikovaných v Dějiny – teorie – kritika 6/2009, s. 253–355)

ASSMANN JAN, *Religion und kulturelles Gedächtnis*, München 2007

BEYRAU DIETRICH (ed.), *Im Dschungel der Macht. Intellektuelle Professionen unter Stalin und Hitler*, Göttingen 2000

BLOCH MARC, *Die seltsame Niederlage. Frankreich 1940*, Frankfurt am Main 1992

COHN NORMAN, *Apokalyptiker und Propheten im Mittelalter*, Erfstadt 2007

DEMANDT ALEXANDER, *Zeit und Unzeit. Geschichtsphilosophische Essays*, Köln 2002

DÜLMEN RICHARD VAN, *Religion und Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1989

ERLEMANN KURT, *Endzeiterwartungen im frühen Christentum*, Tübingen 1996

GEHLEN ARNOLD, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Wiebelsheim 2004

GURJEWITSCH AARON J., *Das Weltbild des mittelalterlichen Menschen*, München 1997

JASPERS KARL, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, München 1963

JASPERS KARL, *Psychologie der Weltanschauungen*, München 1994

JOAS HANS, WIEGANDT KLAUS (edd.), *Die kulturellen Werte Europas*, Frankfurt am Main 2005

KRULL KLAUS (ed.), *Zukunftsstreit*, Weilerswist 2000

OSTERHAMMEL JÜRGEN, *Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts*, München 2009

PETER BORIS, *Oder doch zyklisch?*, Der Tagesspiegel 18. ledna 2010

RÁKOSNÍK JAKUB – recenze Dějiny a současnost 2010, č. 1, s. 45

SEIBT FERDINAND, *Die Begründung Europas. Ein Zwischenbericht*, Frankfurt am Main 2004

SCHULZ-HAGELEIT PETER – recenze [www.geschichte-erforschen.de/rezensionen/loewenstein-der-fortschrittsglaube.htm](http://www.geschichte-erforschen.de/rezensionen/loewenstein-der-fortschrittsglaube.htm)

SKOVAJSA MAREK, *První velké dějiny myšlenky pokroku*, Lidové noviny 1. července 2009

WEBER ALFRED, *Kulturgeschichte als Kultursoziologie*, München 1963

WEBER MAX, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, Tübingen 1972

WEBER MAX, *Religion und Gesellschaft. Gesammelte Aufsätze*, Frankfurt am Main (bez roku vydání)

ZIEMANN BENJAMIN, *Sozialgeschichte der Religion*, Frankfurt am Main 2009