

# Ali ima zgodovina kakršen koli smisel?\*

## I.

S približevanjem koncu knjige bi rad bralca vnovič spomnil, da ta poglavja niso bila namenjena ničemur, kar bi bilo podobno popolni zgodovini historicizma; gre zgolj za razpršene obrobne zapiske k taki zgodovini in vrhu tega še za osebne zapiske. Da poleg tega oblikujejo nekakšen kritičen uvod k filozofiji družbe in politike, je tesno zvezano z njenim značajem: kajti historicizem je družbena, politična in moralna (ali bi moral reči "amoralna") filozofija, in tak je bil najvplivnejši že od začetkov naše civilizacije. Zato je skoraj nemogoče obravnavati njegovo zgodovino, ne da bi razpravljali o temeljnih problemih družbe, politike in morale. Takšna razprava pa, če to priznamo ali ne, vsebuje močan osebni element. To ne pomeni, da je mnogo v tej knjigi le stvar mnenja; v nekaj primerih, kjer razjasnjujem svoje osebne predloge ali odločitve o moralnih in političnih zadevah, sem tudi vsakič obelodanil osebno naravo predloga ali odločitve. Pomeni le, da je izbor obravnavane tematike stvar osebnega izbora v večji meri, kot bi to bilo npr. pri naravoslovni razpravi.

Na neki način je ta razlika vendarle stvar stopnje. Tudi znanost ni zgolj "seštevek dejstev". Na koncu koncev je zbirka, in kot taka je odvisna od zbiralčevih interesov, od gledišča. V znanosti je to gledišče navadno pogojeno z znanstveno teorijo; t. j. izbiramo iz neštete

---

\* Prevod iz K. R. Popper, *Open Society and its Enemies*, zv. II., Routledge & Kegan Paul, London 1957, str. 259–280.

raznolikosti dejstev in neskončne raznolikosti gledišč dejstev, tistih dejstev in tistih gledišč, ki so zanimiva, ker so zvezana s kako bolj ali manj vnaprej zamišljeno znanstveno teorijo. Določena šola filozofov znanstvene metode<sup>1</sup> je iz takšnih premišljevanj sklepala, da znanost vedno dokazuje v krogu in da “se venomer znajdemo, da lovimo lasten rep” – kot trdi Eddington –, ker iz dejstvenega izkustva lahko dobimo le to, kar smo vanj dali v obliki naših teorij. Ni pa to branljiv argument. Četudi je nasplošno res, da izbiramo zgolj dejstva, ki so povezana s kako vnaprej zamišljeno teorijo, pa ni res, da izbiramo zgolj takšna dejstva, ki potrjujejo to teorijo, kot da bi jo ponavljala; metoda znanosti je bolj iskanje dejstev, ki bi lahko izpodbila teorijo. To je tisto, kar bi lahko imenovali preverjanje teorije: da vidimo, ali ni mogoče odkriti razpoke. Ker pa so dejstva že zbrana z enim očesom na teoriji in jo bodo potrjevala, dokler bo vzdržala ta preverjanja, so več kot zgolj nekakšno prazno ponavljanje vnaprej zamišljene teorije. Teorijo potrjujejo le, če so rezultat neuspešnih poskusov ovržbe njenih napovedi in zato zgovorno pričevanje v njen prid. Zato vztrajam, da je možnost ovržbe teorije ali njena ovrgljivost tista, ki vzpostavlja možnost preverjanja in zatorej znanstveno naravo teorije; dejstvo, da so vsa preverjanja teorije namerne ovržbe napovedi, izpeljanih z njeno pomočjo, daje vodilo za znanstveno metodo<sup>2</sup>. Ta pogled na znanstveno metodo je okrepljen z zgodovino znanosti, ki kaže, da so znanstvene teorije pogosto ovržene z eksperimenti in da je prav ovržba teorij gibalno znanstvenega napredka. Trditev, da je znanost krožna, ne more zdržati.

En element te trditve pa ostane resničen; namreč, da so vsi znanstveni opisi dejstev izjemno selektivni, da so vedno odvisni od teorij. To situacijo lahko najbolje opišemo s primerjavo z žarometom (“žarometna teorija znanosti”, kot jo navadno imenujem za razliko od “vedrne teorije duha”<sup>3</sup> /“bucket theory of the mind”/). Kaj bo osvetlil žaromet, je odvisno od njegovega položaja, od našega načina njegove usmeritve, njegove intenzivnosti, barve itd.; četudi bo odvisen tudi od dejstev, ki se opisujejo. Vsekakor lahko teorijo ali hipotezo opišemo kot kristalizacijo gledišča. Kajti če poskušamo formulirati svoje stališče, potem bo ta formulacija praviloma tisto, kar se včasih imenuje delovna hipoteza; recimo, da je to začasna podmena, katere funkcija je, da nam pomaga izbrati in urediti dejstva. Vendar

<sup>1</sup> Tako imenovani konvencionalisti (H. Poincaré, P. Duhem in v zadnjem času Eddington); gl. op. 17 k 5. poglavju.

<sup>2</sup> Gl. mojo *Logik der Forschung*.

<sup>3</sup> “Vedrna teorija duha” je bila omenjena v 23. poglavju. (Za “žarometno teorijo znanosti” glej tudi moj članek “Towards a Rational Theory of Tradition” v *The Rationalist Annual*, 1949, zlasti str. 45.) Kdo bi lahko trdil, da “žarometna teorija znanosti” obsega tiste elemente kantovstva, ki zdržijo. Če se držimo metafore, lahko rečemo, da je bila Kantova napaka v tem, da je menil, da je žaromet sam nezmožen izboljšave; in da ni videl, da nekaterim žarometom (teorijam) ne uspe osvetliti dejstev, ki jih drugi jasno izpostavijo. To pa je način, kako opustimo rabo določenih žarometov in napredujemo.

nam mora biti jasno, da ne more biti nobene teorije ali hipoteze, ki ni v tem smislu delovna hipoteza in taka ostane. Kajti nobena teorija ni dokončna in vsaka teorija nam pomaga izbrati in urediti dejstva. Ta selektivni značaj vseh opisov jih naredi na določen način "relativne"; vendar le v smislu, da ne bi ponudili tega, temveč drug opis, če bi imeli drugačno stališče. To lahko vpliva na naše verovanje v resničnost opisa; ne vpliva pa na vprašanje o resnici ali napačnosti opisa; resnica ni "relativna" v tem smislu.<sup>4</sup>

Razlog, zakaj je vsako opisovanje selektivno, je, grobo rečeno, neskončno bogastvo in različnost možnih gledišč na dejstva našega sveta. Da bi opisali to neskončno bogastvo, pa imamo na voljo zgolj končno število končnih zaporedij besed. Zato lahko opisujemo tako dolgo, kot hočemo: naš opis bo vedno nepopoln, gol in poleg tega majhen izbor dejstev, ki se predstavijo za opisovanje. To kaže, da se ni nemogoče izogniti zgolj selektivnemu stališču, temveč je povsem nezaželeno kaj takega tudi poskušati; kajti če bi to lahko, ne bi dobili le bolj "objektivnega" opisa, ampak golo kopico povsem nepovezanih izjav. Vendar pa je, seveda, stališče neizogibno; naivni poskus, da bi se mu izognili, lahko pelje le k samoprevari in nekritični uporabi nezavednih stališč.<sup>5</sup> Vse to je res, v najširšem pomenu, na primeru historičnega opisa, z njegovo, kot jo poimenuje Schopenhauer<sup>6</sup>, "neskončno tematiko". Zato se v zgodovini, nič manj kot v znanosti, ne moremo izogniti stališču; vera v to, da se lahko, pa pelje k samoprevari in pomanjkanju kritične skrbi. To seveda ne pomeni, da nam je dovoljeno ovreči kar koli ali pa da zlahka jemljemo zadeve resnice. Vsak posamezni zgodovinski opis dejstev bo preprosto resničen ali napačen, pa kakor koli bi bilo težko odločiti o njegovi resnici ali napačnosti.

Zaenkrat je stališče zgodovine analogno tistemu v naravoslovnih znanostih, na primer fizikalnemu. Če pa primerjamo vlogo, ki ga igra "stališče" v zgodovini, s tistim, ki ga igra "stališče" v fiziki,

<sup>4</sup> Gl. opombo 23 k 8. poglavju.

<sup>5</sup> Glede poskusa izogibanja vsem predpostavkam gl. kritiko (Husserla) v opombi 8 (I) v 24. poglavju in besedilo. Naivna ideja, da se je mogoče izogniti predpostavkam (ali stališčem), je bila napadena na različnih mestih od H. Gomperza. (Gl. *Weltanschauungslehre*, I., 1905, str. 33 in 35; moj prevod je najbrž nekoliko svobodnejši.) Gomperzov napad je usmerjen proti radikalnim empiristom. (Ne proti Husserlu.) "Filozofski ali znanstveni odnos do dejstev," piše Gomperz, "je vedno odnos misli, in to ne odnos uživanja dejstev na način krave, ali pa kontemplacije dejstev na slikarjev način, ali biti preplavljen z dejstvi na način vizionarja. Upoštevati moramo, da filozof ni zadovoljen s takšnimi dejstvi, kot so, temveč o njih razmišlja. (...) Zato se zdi jasno, da je za tistim filozofskim radikalizmom, ki se pretvarja (...), da gre do neposrednih dejstev ali podatkov, vedno skrito nekritično sprejemanje tradicionalnih doktrin. Čeprav se morajo nekatere misli o dejstvih prikazati celo tem radikalcem, pa nimamo druge možnosti – ker se jih ne zavedajo do te stopnje, da bi trdili, da zgolj upoštevajo dejstva – kot da domnevamo, da so njihove misli (...) nekritične. (Gl. tudi pripombe istega avtorja o *Interpretation v Erkenntnis*, zv. 7, str. 225 ff.)

<sup>6</sup> Gl. Schopenhauerjeve pripombe k zgodovini (*Parerga*, itd., zv. II., pogl. XIX., § 238; *Works*, druga nemška izdaja, zv. VI., str. 480).

odkrijemo veliko razliko. Kot smo videli, je v fiziki “stališče” ponavadi predstavljeno s fizikalno teorijo, ki jo lahko preverjamo z iskanjem novih dejstev. Pri zgodovini pa stvar ni čisto tako preprosta.

## II.

Oglejmo si najprej nekoliko bližje vlogo teorij v naravoslovnih vedah, kot je to naprimer fizika. Tu imajo teorije več povezanih nalog. Pomagajo poenotiti znanost in pomagajo razložiti kot tudi napovedati dogodke. Glede razlage in napovedovanja bi mogoče lahko citiral iz mojega lastnega dela<sup>7</sup>: “Podati *vzročno razlago* določenega dogodka pomeni deduktivno izpeljati izjavo (imenovali jo bomo *napoved / prognosis*), ki opisuje ta dogodek tako, da za premise dedukcije uporablja nekatere univerzalne zakone skupaj z določenimi singularnimi ali specifičnimi stavki, ki jih lahko imenujemo *začetni pogoji*. Rečemo lahko, naprimer, da smo vzročno razložili pretrganje določene niti, če smo odkrili, da je bila ta nit

<sup>7</sup> (1) Kolikor vem, je bila teorija vzročnosti, kot je orisana zgoraj, prvič predstavljena v moji knjigi *Logik der Forschung* (1935). Citirani odlomek je s strani 26 f. V tem prevodu so opuščeni izvorni oklepaji, številke v oklepajih kot tudi štirje kratki odlomki pa so bili dodani, deloma zato, da bi nekako zgoščen odlomek postal razumljiv, in deloma (pri zadnjih dveh oklepajih) zato, da bi bilo dopuščeno stališče, ki ga še nisem jasno videl, ko je bil odlomek napisan; mislim na stališče, ki ga je A. Tarski poimenoval “semantično”. (Za primer glej njegov članek “Grundlegung der wissenschaftlichen Semantik”, v *Actes du Congrès International Philosophique*, zv. III., Pariz, 1937, str. 1 ff., in R. Carnap, *Introduction to Semantics*, 1942). Po zaslugi razvoja temeljev semantike Tarskega ne omahujem (kot sem še, ko sem pisal citirano knjigo) pri polni rabi terminov “vzrok” in “posledica”. Kajti definiramo ju lahko, uporabljajoč koncept resnice Tarskega, s tole semantično definicijo: dogodek A je vzrok dogodku B, in dogodek B je posledica dogodka A zgolj in samo, če obstaja jezik, v katerem lahko formuliramo tri stavke, *u*, *a* in *b* tako, da je *u* resničen univerzalen zakon, *a* opisuje A in *b* opisuje B, in je *b* logična konsekvence *u* in *a*. (Tu lahko termina “dogodek” in “dejstvo” definiramo s semantično različico moje definicije “dogodka” iz *Logik der Forschung*, str. 47 ff., npr. s tole definicijo: dogodek D je obči designatum razreda vzajemno prevedljivih singularnih izjav.) (2) Dodamo lahko še nekaj zgodovinskih pripomb, ki zadevajo *problem vzroka in posledice*. Aristotlovski koncept vzroka (oz. njegov formalni in materialni vzrok ter njegov posledični vzrok; finalni vzrok nas tu ne zanima, četudi moje pripombe veljajo tudi zanj) je značilno esencialističen: naloga je razlaga spremembe ali gibanja, ki je razloženo z nanašanjem na skrito strukturo stvari. Ta esencializem še najdemo pri Baconovih, Descartesovih, Lockovih in celo Newtonovih pogledih na to zadevo; vendar pa Descartesova teorija odpre izhod za nov pogled. Bistvo vseh fizikalnih teles je videl v njihovi prostorski razsežnosti ali geometričnem liku, iz česar je sklepal, da je potiskanje edini način, na katerega delujejo telesa drugo na drugo; eno gibajoče se telo *nujno* potisne drugo z njegovega mesta, ker sta obe razsežni in zato ne moreta zavzeti istega prostora. Zato *posledica po nujnosti sledi vzroku in mora biti vsaka resnično kavzalna razlaga (fizikalnih dogodkov) v terminih potiska*. Newton je imel še vedno ta pogled in je temu ustrezno o svoji teoriji gravitacije – ki seveda uporablja bolj idejo potega kot potiska – izjavil, da je ne bi imel za zadovoljivo razlago nihče, ki ima kaj pojma o filozofiji; še vedno pa je v fiziki vpliven po

zmožna nositi le en funt, da pa so jo obremenili z dvema funtoma. Če analiziramo to vzročno razlago, odkrijemo, da sta vpletena dva različna konstituensa. (1) Dopuščamo hipoteze, ki imajo značilnost univerzalnih zakonov narave; v našem primeru mogoče: 'Vsakič, ko določeno nit izpostavimo napetosti, ki presega določeno minimalno napetost, značilno za to določeno nit, se ta pretrga.' (2) Dopuščamo nekatere specifične izjave (začetni pogoji), ki se nanašajo na določen obravnavani dogodek; v našem primeru bi lahko imeli dve takšni izjavi: 'Za to nit je značilna minimalna napetost, pri kateri je zavezano, da se bo strgala, enaka teži enega funta.' in 'Teža, s katero se je obremenila nit, je znašala dva funta.' Zato imamo dve različni vrsti izjav, ki skupno tvorijo popolno vzročno razlago, namreč (1) *univerzalne izjave o značaju naravnih zakonov* in (2) *specifične izjave, ki se nanašajo na specialne primere pri vprašanju – začetni pogoji*. Zdaj lahko iz univerzalnih zakonov (1) s pomočjo začetnih pogojev (2) izpeljemo tole specifično izjavo (3): 'Ta nit se bo pretrgala.' Ta sklep (3) lahko imenujemo specifično *napoved/prognosis*. – Začetni pogoji (ali natančneje: situacije, ki jih opisujejo) so navadno

tem, da zavrača vsako vrsto "delovanja na daljavo". – Berkeley je bil prvi, ki je kritiziral razlage s skritimi bitnostmi, bodisi da so vpeljane zato, da bi "razložile" Newtonovo privlačevanje, bodisi da peljejo h kartezijanski teoriji potiska; zahteval je, naj bi znanost *opisovala* in ne *razlagala* z bistvenimi ali nujnimi povezavami. Ta doktrina, ki je postala ena glavnih značilnosti pozitivizma, zgubi svojo oporo, če se sprejme naša teorija vzročne razlage; to je opis, ki uporablja univerzalne hipoteze, začetne pogoje in logično dedukcijo. Za Huma (ki so ga deloma anticipirali Sextus Empiricus, Al-Gazzâlî in drugi) je značilno, kar bi lahko imenovali najpomembnejši prispevek k teoriji vzročnosti; izpostavil je (proti kartezijanskemu pogledu), da ne moremo nič vedeti o nujnosti povezave med dogodkom A in drugim dogodkom B. Vse, kar lahko vemo, je to, da dogodkom vrste A (ali dogodkom, podobnim A-ju) zaenkrat sledijo dogodki vrste B (ali dogodki, podobni B-ju). Dejansko lahko vemo, da so dogodki bili povezani; ker pa ne vemo, ali je ta povezava nujna, lahko rečemo le to, da se je v preteklosti dobro držala. Naša teorija popolnoma priznava to Humovo kritiko. Razlikuje pa se od Huma, ker (1) izrecno formulira *univerzalno hipotezo*, da dogodkom vrste A vedno in povsod sledijo dogodki vrste B; in ker (2) zagovarja resničnost izjave, da je A vzrok B-ju, pod pogojem, da je resnična univerzalna hipoteza. – Hume je, z drugimi besedami, gledal le na sama dogodka A in B, ni pa med njima mogel najti nikakršne sledi vzročne zveze ali nujne povezave. Mi pa smo dodali tretjo reč, univerzalni zakon, in upošteva ta zakon lahko govorimo o vzročni zvezi ali celo o nujni povezavi. Definiramo lahko npr.: dogodek B je vzročno zvezan (ali nujno povezan) z dogodkom A le in zgolj, če je A vzrok B-ju (v smislu zgornje semantične definicije). – Glede vprašanja resničnosti univerzalnega zakona lahko rečemo, da obstaja nešteto univerzalnih zakonov, katerih resničnosti v vsakdanjem življenju nikoli ne preizprašujemo; skladno s tem obstaja tudi nešteto primerov vzročnosti, kjer v vsakdanjem življenju nikoli ne preizprašujemo "nujne vzročne zveze". Z gledišča znanstvene metode je stališče drugačno. Kajti racionalno nikoli ne moremo vzpostaviti resnice znanstvenih zakonov; kar lahko napravimo, je to, da jih resno preverjamo in odstranimo napačne (to je bržkone glavni poudarek moje *Logik der Forschung*). Skladno s tem obdržijo vsi znanstveni zakoni svoj hipotetični značaj – so domneve. Konsekventno obdržijo vse izjave o specifičnih vzročnih povezavah enak hipotetični značaj. Nikoli ne moremo biti gotovi (v znanstvenem smislu), da je A vzrok B-ju natančno zato, ker nikoli ne moremo biti gotovi, ali

izrečeni kot vzroki obravnavanega dogodka, in napoved (ali bolje: dogodek, ki ga opiše napoved) kot posledica: pravimo, naprimer, da je bila obremenitev dveh funtov za nit, ki zmore prenašati samo en funt, vzrok temu, da se je pretrgala.”

Iz te analize vzročne razlage lahko vidimo nekaj reči. Ena je, da nikoli ne moremo govoriti o vzroku in posledici na absoluten način, ampak je en dogodek vzrok drugemu, ki je njegova posledica v povezavi z nekaterimi univerzalnimi zakoni. Res pa je, da so ti univerzalni zakoni pogosto tako trivialni (kot pri našem primeru), da jih praviloma jemljemo za samoumevne, namesto da bi jih oza-vestili. Druga je, da je raba teorije z namenom *napovedovanja* kakega specifičnega dogodka zgolj drugo gledišče njene rabe z namenom *razlage* takega dogodka. Ker pa teorijo preverjamo s primerjavo napovedanih dogodkov s tistimi, ki so bili dejansko opazovani, naša analiza tudi kaže, kako se lahko teorije *preverjajo*. Ali teorijo rabimo zato, da razlagamo, napovedujemo ali preverjamo, je odvisno od našega interesa in tega, katere stavke /propositions/ jemljemo za dane ali dopustne.

je obravnavana univerzalna hipoteza resnična, pa če je še tako dobro preverjena. Nagibali pa se bomo k temu, da bomo imeli specifično hipotezo, da je A vzrok B-ju, za sprejemljivejšo, bolje kot smo preverjali in potrdili ustrezno univerzalno hipotezo. (Glede moje teorije potrditve glej VII. poglavje *Logik der Forschung*, še posebej str. 204, kjer obravnavam začasne koeficiente ali indice potrditve stavkov.) (3) Glede moje teorije historične razlage, ki sem jo razvil tu (glej naprej), bi rad dodal nekaj kritičnih pripomb k članku Mortona G. Whita, “Historical Explanation”, objavljenega v *Mind* (zv. 52, 1943, 212 ff.). Avtor sprejema mojo analizo vzročne razlage, kot sem jo izvirno razvil v *Logik der Forschung*. (To teorijo pomotoma pripisuje članku C. G. Hempla, objavljenem v *Journal of Philosophy* v letu 1942; vendarle glej Hemplov prikaz moje knjige v *Deutsche Literaturzeitung*, 1937 (8), str. 310–314.) Odkrivajoč to, kar smo nasplošno poimenovali razlaga, White nadalje sprašuje, kaj je *historična* razlaga. Da bi odgovoril na to vprašanje, izpostavi, da je značilnost biološke razlage (kot nasprotno, recimo, fizikalni) pojavljanje *specifično bioloških terminov* v razlagalnih univerzalnih zakonih; potem pa sklene, da bi bila historična razlaga tista, pri kateri tako nastopajo *specifično historični termini*. Nadalje odkrije, da bi vse zakone, pri katerih se pojavi kaj takega, kot so specifični historični termini, bilo bolje označiti za sociološke, kajti obravnavani termini so bolj sociološkega kot zgodovinskega značaja; zato je na koncu prisiljen “historično razlago” istovetiti s “sociološko razlago”.

Zdi se mi očitno, da ta pogled zanika to, kar je bilo v tem članku opisano z razliko med *historičnimi in posplošujočimi znanostmi* ter njihovimi specifičnimi problemi in metodami; lahko pa tudi rečem, da so razprave o problemih metode zgodovine že zdavnaj pokazale na dejstvo, da zgodovino bolj zanimajo specifični dogodki kot obči zakoni. V mislih imam npr. esej lorda Actona proti Bucklu, ki je bil napisan leta 1858 (najdemo ga v njegovih *Historical Essays and Studies*, 1908), in razpravo med Maxom Webrom in E. Meyerjem (gl. Webrove *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 1922, str. 215 ff.). Tako kot Meyer je Weber pravilno poudarjal, da se zgodovina zanima za *posamezne dogodke*, ne pa za univerzalne zakone, in da se *obenem* zanima za *vzročne razlage*. Na žalost pa ga ti pravilni pogledi vodijo k temu, da se ponovno (npr. *op. cit.*, str. 8) obrne proti pogledu, da je vzročnost zvezana z univerzalnimi zakoni. Zdi se mi, da naša teorija historične razlage, kot je razvita v tem besedilu, odstrani težavo in obenem razloži, kako se je lahko pojavila.

Zato smo pri tako imenovanih teoretičnih ali *posplošujočih znanostih* (takih kot fizika, biologija, sociologija itd.) zvečine zainteresirani za univerzalne zakone ali hipoteze. Želimo si vedeti, ali so resnične, in ker se nikoli ne moremo neposredno prepričati o njihovi resničnosti, uporabimo metodo odstranjevanja napačnih. Naše zanimanje za specifične dogodke, na primer pri eksperimentih, ki so opisani z začetnimi pogoji in napovedmi, je nekako omejeno; zanimajo nas v glavnem kot sredstva za določene namene, sredstva, s katerimi lahko preverjamo univerzalne zakone, ki se pozneje dojemajo kot sami zase zanimivi in takšni, ki poenotijo naše znanje.

Pri uporabnih znanostih je naš interes drugačen. Inženir, ki uporablja pri gradnji mostu fiziko, je zainteresiran predvsem za napoved: ali bo most opisane (z začetnimi pogoji) vrste prenašal določeno breme. Zanj so univerzalni zakoni sredstva za neki cilj in samoumevni.

Zaradi tega so čiste in uporabne posplošujoče znanosti ustrezno zainteresirane za preverjanje univerzalnih hipotez in napovedovanje specifičnih dogodkov. Je pa tu še drug interes: tisti za razlago specifičnega ali posamičnega dogodka. Če hočemo razložiti takšen dogodek, na primer cestno nesrečo, potem navadno molče priznavamo množico trivialnih univerzalnih zakonov (takih kot to, da se kost pod določenim bremenom zlomi ali da bo vsako motorno vozilo, ki trči s katerimkoli človeškim telesom, proizvedlo breme, ki zadošča, da se kost zlomi, itd.) in smo najpoprej zainteresirani za začetne pogoje ali vzrok, ki bi skupaj s temi trivialnimi univerzalnimi zakoni razložil obravnavani dogodek. Tedaj imamo navadno začetne pogoje za hipotetične in poskušamo odkriti dodatne dokaze, da bi odkrili, ali so hipotetično predpostavljeni začetni pogoji resnični ali ne; t. j.: preverjamo te specifične hipoteze tako, da iz njih izpeljemo (s pomočjo nekaterih drugih, navadno prav tako trivialnih univerzalnih zakonov) nove napovedi, ki jih lahko primerjamo z opazljivimi dejstvi.

Zelo redko se nam zgodi, da bi morali skrbeti za univerzalne zakone, vpletene v takšno razlago. To se zgodi le, če opazujemo kak nov ali nenavaden dogodek, kot je nepričakovana kemična reakcija. Če tak dogodek prispeva k oblikovanju in preverjanju nove hipoteze, potem je zanimiv v glavnem s stališča kake posplošujoče znanosti. Praviloma pa – če se zanimamo za specifične dogodke in njihove razlage – jemljemo za samoumevne vse univerzalne zakone, ki jih potrebujemo.

Zdaj lahko te znanosti, ki so zainteresirane za specifične dogodke in njihovo razlago, za razliko od posplošujočih znanosti imenujemo *historične znanosti*.

Tak pogled na zgodovino pojasnjuje, zakaj toliko proučevalcev zgodovine in njene metode vztraja, da jih zanima določen dogodek in ne kakšni tako imenovani historični zakoni. Z našega stališča ne more biti nobenih historičnih zakonov. Posploševanje preprosto sodi

k drugačni vrsti interesa, ki jo je treba ostro ločiti od interesa za specifične dogodke in njihovo vzročno razlago, kar je naloga zgodovine. Tisti, ki jih zanimajo zakoni, se morajo obrniti k posplošujočim znanostim (na primer k sociologiji). Naš pogled tudi pojasnjuje, zakaj je bila zgodovina pogosto opisana kot "pretekli dogodki, kot so se dejansko zgodili". Ta opis dokaj dobro izpostavi specifičen interes proučevalcev zgodovine v primerjavi s proučevalci posplošujočih znanosti, čeprav bomo zoper njega izrazili nekaj ugovorov. Naš pogled razloži, zakaj smo pri zgodovini, veliko bolj kot pri posplošujočih znanostih, soočeni s problemi "neskončnih tematik". Kajti teorije in univerzalni zakoni posplošujočih znanosti vpeljujejo enotnost kot tudi "stališče"; za vsako posplošujočo znanost ustvarjajo svoje probleme, svoja središča zanimanj, kot tudi raziskovanj, logičnih konstrukcij in predstavitev. Pri zgodovini pa nimamo takšnih poenotujočih teorij; ali še bolje: kopico trivialnih univerzalnih zakonov, ki jih uporabljamo, jemljemo kot samoumevne; praktično so brez interesa in povsem nesposobni, da bi vnesli red v tematiko. Če naprimer razložimo prvo delitev Poljske v letu 1772 tako, da poudarimo, da se ne bi mogla upirati združeni sili Rusije, Prusije in Avstrije, potem molče uporabimo nekaj trivialnih univerzalnih zakonov, kot je ta: "Če ima od dveh armad, ki sta enako dobro oborožena in vodeni, ena velikansko premoč v moštvu, potem druga nikoli ne zmaga." (Za našo rabo ni nobene razlike, če rečemo "nikoli" ali "skoraj nikoli", kot tudi ne za kapitana HMS *Pinafore*.) Takšen zakon lahko opišemo kot sociološki zakon vojaške moči; je pa preveč trivialen, da bi sociologom zbudil resen problem ali pritegnil njihovo pozornost. Ali če razložimo Cezarjevo odločitev, da prečka Rubikon, recimo, z njegovo ambicijo in energijo, potem uporabljamo nekaj zelo trivialnih psiholoških posplošitev, ki bi težko kdaj koli pritegnile pozornost psihologa. (Dejansko večina zgodovinskih razlag potihlo uporablja, ne toliko trivialne sociološke in psihološke zakone, ampak tisto, kar sem v 14. poglavju imenoval *logiko situacije*; to je: poleg začetnih pogojev, ki opisujejo osebne interese, namere in druge situacijske dejavnike, kot so to informacije, ki so tej osebi na voljo, potihoma domneva, kot nekakšno prvo približno oceno, trivialen obči zakon, da zdrave osebe praviloma delujejo bolj ali manj racionalno.)

### III.

Zato vidimo, da tisti univerzalni zakoni, ki jih uporablja historična razlaga, ne ponujajo nobenega selektivnega ali poenotujočega principa, nikakršnega "stališča" za zgodovino. V zelo omejenem smislu se takšno stališče lahko zagotovi tako, da se zgodovina omeji na zgodovino nečesa; primeri so zgodovina politik oblasti ali ekonomskih razmerij ali tehnologije ali matematike. Toda praviloma potrebujemo dodatna selektivna načela, stališča, ki so hkrati središča



interesa. Nekatera od teh ponujajo vnaprej zamišljene ideje, ki na neki način spominjajo na univerzalne zakone, tako kot na primer ideje, da je za zgodovino pomemben značaj “velikih mož”, ali pa “nacionalni značaj”, moralne ideje, ekonomski pogoji itd. Zdaj je pomembno videti, da so mnoge “historične teorije” (mogoče bi jih bilo bolje opisati kot “kvazi-teorije”) po svoji naravi izjemno drugačne od znanstvenih teorij. Kajti pri zgodovini (vključno z zgodovinskimi naravoslovnimi znanostmi, kot je to zgodovinska geologija) so dejstva, ki so nam na voljo, pogosto zelo omejena ter jih ne moremo ponavljati ali implementirati po svoji volji. Poleg tega so bila zbrana skladno z vnaprej zamišljenim stališčem; tako imenovani zgodovinski “viri” beležijo samo tista dejstva, ki se jim zdijo dovolj zanimiva za beleženje, tako da viri praviloma vsebujejo samo dejstva, ki ustrezajo vnaprej zamišljeni teoriji. Ker ni na voljo nobenih drugih dejstev, praviloma te ali katerekoli druge teorije ne bo mogoče preverjati. Takšnim nepreverljivim historičnim teorijam lahko upravičeno očitamo, da so krožne, v smislu, kot je ta očitek bil neupravičeno sprožen proti znanstvenim teorijam. Takšne historične teorije bom, v nasprotju z znanstvenimi teorijami, imenoval “*obče interpretacije*”.

Interpretacije so pomembne, ker izražajo stališče. Videli smo, da je stališče vedno neizogibno, da pa je pri zgodovini le redko dosegljiva teorija, ki se lahko preverja in ima zato znanstveni značaj. Zato ne smemo misliti, da je lahko obča interpretacija potrjena z njenim strinjanjem, četudi z vsemi našimi zapisi; kajti spomniti se moramo njene krožnosti, kot tudi dejstva, da bodo vsakič obstajale številne druge (in najbrž neskladne) interpretacije, ki se ujemajo z istimi podatki, in da redkokdaj lahko zagotovimo nove podatke, ki lahko rabijo tako kot ključni eksperimenti v fiziki.<sup>8</sup> Zgodovinarji pogosto ne vidijo nobene druge interpretacije, ki bi umeščala dejstva bolje kot njihova; če pa upoštevamo, da so celo na polju fizike, z njeno večjo in bolj zanesljivo zalogo dejstev, znova in znova potrebni ključni eksperimenti, kajti stari držijo z eno od dveh tekmujočih in neusklajljivih teorij (upoštevaj eklipsni eksperiment, ki je potreben pri odločitvi med Newtonovo in Einsteinovo teorijo gravitacije), potem bomo opustili naivno verovanje, da je kakršna koli zbirka zgodovinskih zapisov lahko kdaj koli interpretirana na en sam način.

To pa, seveda, ne pomeni, da so vse interpretacije enakovredne. Prvič, vedno obstajajo interpretacije, ki niso nikoli kos sprejetim zapisom; drugič, so nekatere, ki potrebujejo nekaj bolj ali manj verodostojnih dodatnih hipotez, da bi se izognile ovržbi z zapisi; nadalje, so nekatere, ki so nesposobne povezati številna dejstva, ki pa jih lahko poveže druga interpretacija in toliko “razloži”.

<sup>8</sup> Doktrino, da je v fiziki mogoče napraviti ključne eksperimente, so napadli konvencionalisti, zlasti Duhem (cp. op. 1 k temu poglavju). Toda Duhem je pisal pred Einsteinom in pred Eddingtonovim ključnim opazovanjem eklipse; pisal je celo pred Lummerjevimi in Pringsheimovimi eksperimenti, ki so z ovržbo Rayleighove in Jeansove formule peljali h kvantni teoriji.

Skladno s tem je pomemben napredek možen celo znotraj polja historične interpretacije. Nadalje, možne so različne vrste posrednih stopenj med bolj ali manj univerzalnimi "stališči" in tistimi zgoraj omenjenimi specifičnimi ali singularnimi zgodovinskimi hipotezami, ki pri razlagi zgodovinskih dogodkov igrajo bolj vlogo hipotetičnih začetnih pogojev kot pa univerzalnih zakonov. Dovolj pogosto pa se lahko ustrezno preverjajo in so zato primerljive z znanstvenimi teorijami. Toda nekatere od teh specifičnih hipotez zelo spominjajo na tiste univerzalne kvazi-teorije, ki sem jih poimenoval interpretacije, tako da jih lahko ustrezno uvrstimo s temi kot "specifične interpretacije". Kajti dokazi v korist takšnih specifičnih interpretacij so po naravi pogosto tako krožni kot dokazi v korist nekaterih univerzalnih "stališč". Na primer: naša edina avtoriteta nam lahko da samo tiste informacije o določenih dogodkih, ki se skladajo z njeno specifično interpretacijo. Za večino specifičnih interpretacij teh dejstev lahko pričakujemo, da bodo krožne v smislu, da se morajo uskladiti s tisto interpretacijo, ki je bila uporabljena pri izvornem izboru dejstev. Če pa takšno snov vendar lahko interpretiramo radikalno drugače, kot jo je naša avtoriteta (tako pa je gotovo npr. pri naši interpretaciji Platonovega dela), potem bi bila naša interpretacija podobna znanstveni hipotezi. Toda v osnovi je treba upoštevati dejstvo, da je zelo dvomljiv argument v prid neki interpretaciji to, da jo je zlahka aplicirati in da razloži vse, kar vemo; kajti teorijo lahko preverjamo le, če lahko poiščemo nasprotno primere. (To točko skoraj vsakič spregledajo občudovalci različnih "odkrivajočih filozofij", zlasti psiho-, socio- in historični analitiki; te pogosto zapelje lahkotnost, s katero se lahko povsod uporabijo njihove teorije.)

Že prej sem rekel, da so interpretacije lahko neuskladjive; vendar pa to niso tako dolgo, dokler jih razumemo zgolj kot kristalizacije določenih stališč. Na primer interpretacija, da človek postopno napreduje (k odprti družbi ali kakšnemu drugemu cilju), je neskladna z interpretacijo, da postopno drsi nazaj ali nazaduje. Toda "stališče" tistega, ki gleda na človeško zgodovino kot zgodovino napredka, ni nujno neskladno s tistim, ki nanjo gleda kot na zgodovino nazadovanja; to pomeni, da bi lahko pisali zgodovino človeškega napredka k svobodi (vsebujoč npr. zgodbo boja proti suženjstvu) in drugo zgodovino človeškega nazadovanja in zatiranja (vsebujoč mogoče takšne reči, kot je vpliv bele rase na obarvane); tema dvema zgodovinama ni treba biti v konfliktu; še več, lahko sta si komplementarni, tako kot bi bila dva pogleda na isto pokrajino z dveh različnih gledišč. Ta premislek /consideration/ je upoštevanja vreden /considerable/. Ker ima vsaka generacija svoje težave in probleme in zato lastne interese in stališča, sledi, da ima vsaka generacija pravico do pregleda in reinterpretacije zgodovine na svoj način, ki je komplementaren tistemu prejšnjih generacij. Konec koncev zgodovino študiramo zato, ker nas za-

nima<sup>9</sup>, in mogoče, ker se želimo naučiti kaj o naših lastnih problemih. Če pod vplivom neuporabne ideje objektivnosti ne pomišljamo predstaviti zgodovinske probleme z našega stališča, potem zgodovina ne more rabiti nobenemu od teh dveh namenov. Ne bi smeli misliti, da je naše stališče, če ga zavestno in kritično uporabimo na primeru, inferiorno glede na tistega pisatelja, ki naivno verjame, da ne interpretira in da je dosegel raven objektivnosti, ki mu dopušča, da predstavi “dogodke, kot so se dejansko zgodili”. (Ker so v skladu s historično metodo, verjamem, da so upravičeni celo tako priznani osebni komentarji, kot jih najdemo v tej knjigi.) Pri prezentaciji dejstev je najpomembnejše zavedati se osebnega stališča in biti kritičen, t. j. izogibati se, kolikor je to možno, nezavednim in zato nekritičnim nagibom. V vsakem drugem oziru mora interpretacija govoriti zase; potem bodo njena plodnost, sposobnost osvetlitve zgodovinskih dejstev, kot tudi njen interes za aktualne zadeve, njena sposobnost, da osvetli aktualne probleme, tudi njene zasluge.

Če povzamemo: ne more biti nobene zgodovine “preteklosti, kot se je dejansko zgodila”; obstajajo lahko le interpretacije zgodovine, in nobena od teh ni dokončna; vsaka generacija si ima pravico zgraditi svojo. Pa ne samo, da si ima pravico zgraditi lastne interpretacije, ima tudi nekakšno obvezo, da to napravi; kajti nujno potrebno ji je odgovoriti. Vedeti hočemo, kako so naše težave zvezane s preteklostjo, in videti hočemo črto, ob kateri bi lahko napredovali proti rešitvi tega, kar čutimo in kar izberemo za naše glavne naloge. Potreba, na katero se ne odgovori z racionalnimi in fair sredstvi, je tista, ki proizvede historicistične interpretacije. Pod tem pritiskom historicist zamenja racionalno vprašanje “Kaj moramo izbrati kot najbolj pereče probleme, kako nastanejo, in po katerih poteh bi lahko napredovali k rešitvi?” z iracionalnim in navidezno faktušnim vprašanjem “Po kateri poti gremo? Katera je v bistvu vloga, ki nam jo je namenila zgodovina, da jo igramo?”.

Vendar, ali sem upravičen historicistom odrekati pravico, da interpretirajo zgodovino na svoj način? Ali nisem pravkar razglasil, da ima vsakdo takšno pravico? Moj odgovor na to vprašanje je, da so historicistične interpretacije posebne vrste. Interpretacije, ki so potrebne in upravičene, in tiste druge, ki smo jih zavezani sprejeti, sem rekel, da jih lahko primerjamo z žarometi. Pustimo jih, da delujejo na našo preteklost, in upamo, da s svojo refleksijo os-

<sup>9</sup> Odvisnost zgodovine od našega interesa sta priznala oba: E. Meyer in njegov kritik M. Weber. Meyer piše (*Zur Theorie und Methodik der Geschichte*, 1902, str. 37): “Naš /.../ interes /.../ bo pogojeval razpon kulturnih vrednot, ki pogojuje /.../ zgodovino.” Weber, sledeč Rickerta, vedno znova vztraja, da je obratno: naš interes odvisen od idej o vrednem; gotovo se ne moti v tem, vendar pa ničesar ne doda k metodološki analizi. Vendar pa ni nobeden od teh avtorjev izpeljal revolucionarne konsekvence – ker je vsa zgodovina odvisna od našega interesa –, da lahko obstajajo zgolj zgodovine in nikoli “zgodovina”, zgodba o razvoju človeštva, “kot se je zgodila”.

vetljujejo sedanjost. Nasprotno temu se historicistična interpretacija lahko primerja z žarometom, ki ga usmerimo na sebe same. S tem je težko, če ne nemogoče, videti karkoli od okolice, to pa ohromi naša dejanja. Naj prevedemo to metaforo: historicist ne prepozna, da smo mi tisti, ki izbiramo in urejamo zgodovinska dejstva, temveč verjame, da "zgodovina sama" ali "zgodovina človeštva", prek svojih notranjih zakonov, pogojuje nas, naše probleme, našo prihodnost in celo naše stališče. Namesto da bi spoznali, da bi zgodovinske interpretacije morale odgovoriti na potrebo, ki raste iz praktičnih problemov in odločitev, s katerimi se soočimo, historicist verjame, da se v naši želji za historično interpretacijo izraža sama temeljna intuicija, da lahko s kontemplacijo zgodovine odkrijemo skrivnost, bistvo človeške usode. Historicizem je tu, da odkrije Pot, po kateri je človeštvu usojeno, da gre; tu je zato, da odkrije Ključ k zgodovini /The Clue to History/ (kot temu pravi J. Macmurray) ali pa Smisel zgodovine.

#### IV.

Toda ali obstaja takšen ključ? *Ali je v zgodovini smisel?*

Tu ne bi želel načeti problema pomena "smisla"; za samoumevno imam, da je večini ljudi zadosti jasno, kaj mislijo, ko govorijo o "smislu zgodovine" ali o "smislu ali namenu življenja".<sup>10</sup> V tem smislu, v smislu, v katerem je zastavljeno vprašanje smisla zgodovine, odgovarjam: *Zgodovina nima smisla.*

Da bi podal razloge za takšno mnenje, moram najprej povedati nekaj o tisti "zgodovini", ki jo imajo v mislih ljudje, ko se sprašujejo, ali ima smisel. Do zdaj sem govoril o "zgodovini", kot da ne potrebuje nobene razlage. To ni več mogoče; kajti pojasniti želim, da *preprosto ne obstaja "zgodovina" v pomenu, v katerem o njej govori večina ljudi*; to pa je vsaj en razlog, zaradi katerega pravim, da nima smisla.

Kako pride večina ljudi do rabe termina "zgodovina"? ("Zgodovina" mislim v pomenu, ko govorimo o knjigi, ki govori o zgodovini Evrope – ne pa v pomenu, ko govorimo o tem, da *je* to zgodovina Evrope.) O njej se naučijo v šoli in na univerzi. O njej berejo knjige. Vidijo, kaj je v knjigah obravnavano pod imenom "zgodovina sveta" ali "zgodovina človeštva", ter se nanjo navadijo gledati kot na bolj ali manj končne serije dejstev. Potem verjamejo, da ta dejstva vzpostavljajo zgodovino človeštva.

Videli pa smo že, da je področje dejstev neskončno bogato in da mora biti selekcija. Glede na naše interese bi lahko naprimer pisali o zgodovini umetnosti ali jezika ali prehrabnih navad ali tifusu (glej Zinsserjevo *Rats, Lice, and History*). Seveda ni nič od tega zgodovina

<sup>10</sup> Glede tega zavračanja razprave problema "pomena smisla" (Ogden in Richards), ali boljše, "pomenov smisla" (H. Gomperz) cp. 11. poglavje, zlasti opombe 26, 47, 50 in 51. Glej tudi opombo 25 k temu poglavju.

človeštva (tudi če so vzete vse skupaj). Kar imajo ljudje v mislih, ko govorijo o zgodovini človeštva, je bolj zgodovina egiptovskega, babilonskega, perzijskega, mezopotamskega in rimskega imperija itd., vse do naših dni. Z drugimi besedami: govorijo o zgodovini človeštva, s tem pa mislijo, o čemer so se učili v šoli, *zgodovino politične oblasti*.

Zgodovine človeštva ni, obstajajo zgolj neštete zgodovine človeškega življenja vseh vrst in vidikov. In ena od teh je zgodovina politične oblasti. Ta je povzdignjena v zgodovino sveta. To pa je, tako menim, žalitev vsakršnega spodobnega koncepta človeštva. Težko, da je boljša od obravnave zgodovine poneverb ali zaslužnjevanja ali zastrupljanja kot zgodovine človeštva. Kajti zgodovina oblastnih politik ni nič drugega kot zgodovina mednarodnega zločina in množičnih umorov (res pa, vključno z nekaj poskusi, da se to zatre). Ta zgodovina se poučuje v šolah in nekateri največji zločinci so povzdignjeni v njene junake.

Ali res ni nič takega kot univerzalna zgodovina v pomenu konkretne zgodovine človeštva? Ne more biti nobene. Verjamem, da mora biti to odgovor vsakega humanista, zlasti vsakega kristjana. Konkretna zgodovina človeštva, če bi bila kakršna koli, bi morala biti zgodovina vseh ljudi. Morala bi biti zgodovina vseh človeških upov, bojev in trpljenj. Kajti ni nobenega človeka, ki bi bil pomembnejši od katerega koli drugega. Seveda pa ni mogoče napisati takšne konkretne zgodovine. Delati moramo abstrakcije, zanemarjati in selekcionirati. S tem pa pridemo do mnogih zgodovin; med drugimi tudi do zgodovine mednarodnega zločina in množičnega umora, ki sta se reklamirala kot zgodovina človeštva.

Toda zakaj je bila izbrana prav zgodovina oblasti in ne, na primer, religije ali poezije? Je nekaj razlogov. Eden je ta, da oblast vpliva na vse nas, poezija pa samo na nekatere. Drugi je ta, da so ljudje nagnjeni k čaščenju oblasti. Ne more pa biti dvoma, da je čaščenje oblasti najslabša vrsta človeškega malikovanja, ostanek obdobja ječe in človeške služnosti. Strah, čustvo, ki je upravičeno zaničevano, poraja čaščenje oblasti. Tretji razlog, zakaj je politika oblasti postavljena za jedro "zgodovine", je ta, da so tisti, ki so bili na oblasti, želeli biti čaščeni ter so imeli moč, da so to vsilili. Mnogi zgodovinarji so pisali pod nadzorom vladarjev, generalov in diktatorjev.

Vem, da se bodo ti pogledi soočili z najmočnejšim nasprotovanjem z mnogih strani, vključno z nekaterimi zagovorniki krščanstva; četudi ni skoraj nič v Novi zavezi, kar bi podpiralo to doktrino, se pogosto, kot del krščanske dogme, obravnava, da se bog razodeva v zgodovini; da ima zgodovina smisel; da je njen smisel sredstvo Boga. Historicizem se zato šteje za nujni element religije. Jaz tega ne priznavam. Trdim, da je ta pogled čisto malikovanje in praznoverje, ne zgolj s stališča racionalista in humanista, ampak tudi s krščanskega stališča samega.

Kaj je v ozadju tega teističnega historicizma? Skupaj s Heglom gleda na zgodovino – politično zgodovino – kot na oder, ali bolje: kot nekakšno razpotegnjeno shakespearsko igro; in gledalci dojemajo

bodisi "velike zgodovinske osebnosti" ali pa abstraktno človeštvo kot junake te igre. Potem vprašajo: "Kdo je napisal to igro?" Mislijo, da dajo pobožen odgovor, ko odgovorijo: "Bog". A se motijo. Njihov odgovor je čisto bogokletstvo, kajti igre ni napisal Bog (in to vedo), temveč profesorji zgodovine pod nadzorom generalov in diktatorjev.

Ne zanikam, da je zgodovino prav tako upravičeno interpretirati s krščanskega stališča kot tudi s katerega koli drugega stališča; gotovo je treba poudariti, koliko dolgujejo vplivu krščanstva, na primer, naši zahodni cilji in smotri, humanizem, svoboda, enakost. Obenem pa je edina racionalna kot tudi krščanska drža, sploh glede zgodovine svobode, tista, da smo sami odgovorni zanjo, v enakem pomenu, kot smo odgovorni za to, kar napravimo iz svojih življenj, in da nas lahko sodi le naša vest in ne naš posvetni uspeh. Teorija, da se Bog in Njegova sodba razodevata v zgodovini, je nerazločljiva od teorije, da je posvetni uspeh zadnja sodba in upravičilo naših dejanj; pripelje do istih reči kot doktrina, da bo zgodovina presodila oz. da je prihodnost močnejša od pravice; to pa je isto kot tisto, kar sem poimenoval "moralni futurizem".<sup>11</sup> Trditi, da se Bog razodeva v tem, kar navadno imenujemo "zgodovina", zgodovina mednarodnega zločina in množične morije, pa je bogoskrunstvo; kajti tisto, kar se dejansko zgodi znotraj področja človeških življenj, ta kruta in obenem otroška zadeva skoraj nikoli ne omenja. Življenje pozabljenega, neznanega posameznika; njegove skrbi in radosti, njegovo trpljenje in smrt, to je od vekomaj stvarna vsebina človeške izkušnje. Če bi se to dalo povedati v zgodovini, potem zagotovo ne bi rekel, da je bogoskrunstvo videti v tem božji prst. Toda take zgodovine ni in ne more biti; in vsa zgodovina, ki obstaja, naša zgodovina Velikih in Mogočnih, je v najboljšem primeru plehka komedija; je komična opera, ki jo igrajo sile, ki so za njo (primerljivo s Homerjevo komično opero o olimpskih silah za prizoriščem človeških bojev). Eden naših najhujših nagonov, malikovalsko čaščenje oblasti, uspeha, nas je peljal k temu, da verjamemo, da je resnična. In v tej, še celo ne človeško narejeni, ampak človeško potvorjeni "zgodovini" si nekateri kristjani upajo videti božjo roko! Upajo si razumeti in vedeti, kaj On hoče, ko Mu podtaknejo svoje malenkostne historične interpretacije! "Nasprotno", pravi teolog K. Barth v svojem *Credū*, "pričeti moramo s priznanjem /.../, da vse, kar mislimo, da vemo, ko rečemo 'Bog', Ga ne dosega ali obsega /.../, temveč predstavlja vsakič enega od naših samo-izmišljenih in samo-narejenih idolov, bodisi da gre za 'duha', 'naravo',

<sup>11</sup> O moralnem futurizmu gl. 22. poglavje.

<sup>12</sup> Cp. K. Barth, *Credo* (1936), str. 12. Glede Barthove pripombe proti "neoprottestantski doktrini o oznanjenju Boga v zgodovini", cp. op. cit., 142. Glej tudi heglovski vir te doktrine, naveden v besedilu k opombi 49, 12. poglavje. Cp. tudi opombo 51, 24. poglavje. Za naslednjo navedbo cp. Barth, op. cit., 79. Glede moje opombe, da Kristusova zgodba ni "zgodba neuspele /.../ nacionalistične revolucije", se nagibam natančno k temu; glej knjigo *Jesus Basileus* R. Eislerja. V nobenem primeru ne gre za zgodbo o posvetnem uspehu.

‘usodo’ ali ‘idejo’ /.../’.<sup>12</sup> (Prav prevzemanje te države “neoprotestantske doktrine oznanjanja Boga v zgodovini” označi Barth za “nedopustno” in za prilasčanje “Kristusove kraljevske vloge”.) S krščanskega stališča ne gre zgolj za nevednost, ki je plod takih poskusov; bolj gre za anti-krščansko držo. Kajti če že krščanstvo karkoli uči, potem uči, da ni odločilen posvetni uspeh. Kristus je “trpel pod Poncijem Pilatom”. Znova navajam Bartha: “Kako je Poncij Pilat prišel v Credo? Takoj je mogoče preprosto odgovoriti: gre za datum.” Zato človek, ki je bil uspešen, ki je predstavljal zgodovinsko moč svojega časa, igra tukaj zgolj tehnično vlogo indikacije, kdaj so se ti dogodki zgodili. Kateri pa so bili ti dogodki? Nič nimajo opraviti z oblastno-političnim uspehom, z “zgodovino”. Niso niti zgodba o neuspešni nenasilni nacionalistični revoluciji židovskega ljudstva (*a la* Gandhi) proti rimskim osvajalcem. Dogodki niso bili nič drugega kot trpljenje človeka. Barth vztraja, da se beseda “trpi” nanaša na celoto Kristusovega življenja in ne zgolj na njegovo smrt; pravi<sup>13</sup>: “*Jezus trpi*. Zato ne zmagaja. Ne triumfira. Ni uspešen /.../ Dosegel ni nič drugega razen /.../ svojega križanja. Isto lahko rečemo o njegovem razmerju do svojega ljudstva in njegovih učencev.” Moj namen pri navajanju Bartha je pokazati, da ni zgolj moje “racionalistično” ali “humanistično” stališče tisto, ki mu je čaščenje zgodovinskega uspeha nezdržljivo z duhom krščanstva. Krščanstvu niso pomembna zgodovinska dejanja mogočnih rimskih osvajalcev, ampak to (če uporabim Kierkegaardov izraz<sup>14</sup>), “kar je nekaj ribičev dalo svetu”. Kljub temu pa vse teistične interpretacije zgodovine poskušajo v njej videti, kot da bi bila, npr. v zgodovini oblasti in zgodovinskem uspehu, posneta manifestacija božje volje.

Na ta napad na “doktrino oznanjanja Boga v zgodovini” se bo najbrž odgovorilo, da je uspeh, njegov posmrtni uspeh, s katerim se Kristusovo neuspešno zemeljsko življenje končno oznani človeštvu kot največja duhovna zmaga; da je bil uspeh, ki so ga dokazali sadovi njegovega učenja, in s katerim je bila potrjena prerokba “Zadnji bodo prvi in prvi zadnji”. Z drugimi besedami, da je bil zgodovinski uspeh krščanske Cerkve tisti, skozi katerega se je manifestirala sama božja volja. To pa je najnevarnejša črta obrambe. Njena implikacija, da je posvetni uspeh Cerkve argument v prid krščanstvu, pomeni jasno pomanjkanje vere. Zgodnji kristjani niso imeli tovrstnega posvetnega opogumljanja. (Verjeli so, da mora vest soditi moč<sup>15</sup> in ne obratno.) Tisti, ki menijo, da zgodovina uspeha krščanskega nauka oznanja božjo voljo, bi se morali vprašati, ali je ta uspeh res uspeh v duhu krščanstva; in ali ni ta duh triumfiral v času, ko je bila Cerkev preganjana, ne pa v času, ko je bila Cerkev zmagovalna. Katera

<sup>13</sup> Cp. Barth, op. cit., 76.

<sup>14</sup> Glej Kierkegaardov dnevnik iz 1854; glej nemško izdajo (1905) njegove *Knjige sodbe*, str. 135.

<sup>15</sup> Cp. opomba 57 k 11. poglavju in besedilo.

Cerkev je bolj utelešala ta duh, Cerkev mučencev ali zmagovalna Cerkev inkvizicije?

Zdi se, da je veliko takih, ki bi veliko tega priznali in trdili, kot tudi počno, da je sporočilo krščanstva namenjeno krotkim, hkrati pa vseeno verjeli, da je to sporočilo historicistično. Izrazit predstavnik takšnega pogleda je J. Macmurray, ki v *The Clue to History* odkriva bistvo krščanskega nauka v zgodovinski prerokbi in ki vidi v njegovem utemeljitelju odkritelja dialektičnega zakona "človeške narave". Macmurray meni<sup>16</sup>, skladno s tem zakonom, da mora politična zgodovina nujno pripeljati do "svetovne socialistične skupnosti. Temeljnega zakona človeške narave ni mogoče kršiti ... Krotki so tisti, ki bodo podedovali svet." Toda ta historicizem, s svojim zamenjevanjem upanja z gotovostjo, mora peljati v moralni futurizem. "Zakon *ne more* biti kršen." Tako smo lahko, na psiholoških temeljih, gotovi, da kar koli že delamo, bo peljalo do istega rezultata; da mora celo fašizem na koncu peljati v svetovno skupnost; tako da ni končni rezultat odvisen od naših moralnih odločitev in da ni potrebe, da bi skrbeli po naših odgovornostih. Če nam je rečeno, da smo na znanstvenih temeljih lahko gotovi, da "bodo zadnji prvi in prvi zadnji", je to kaj drugega kot zamenjava vesti s historično prerokbo? Ali ne pride ta teorija nevarno blizu (seveda proti nameram njihovih avtorjev) opozorilu: "Bodi moder in si vzemi k srcu to, kar ti pravi utemeljitelj krščanstva, kajti bil je velik psiholog človeške narave in velik prerokovalec zgodovine. Pridruži se večini krotkih, ker je to, skladno z neuklonljivimi znanstvenimi zakoni človeške narave, najbolj gotova pot, da pridemo na vrh!" Takšno vodilo zgodovini implicira čaščenje uspeha; implicira, da bodo krotki odrešeni, ker bodo na zmagoviti strani. Marksizem, in zlasti to, kar sem opisal kot marksistično historicistično moralno teorijo, to prevede v jezika psihologije človeške narave in religiozne prerokbe. Gre za interpretacijo, ki po implikaciji največji dosežek krščanstva vidi v dejstvu, da je njegov utemeljitelj predhodnik Heglu – priznано nadmočen.

Ne bi smeli napak razumeti mojega vztrajanja pri tem, da se uspeh ne bi smel častiti, da ta ne more biti naš razsodnik in da nas ne bi smel zaslepiti, še posebej pa mojih poskusov pokazati, da se v tej drži strinjam s tem, kar verjamem, da je pravi krščanski nauk. Niso namenjeni temu, da podprejo držo "ne-posvetnosti", ki sem jo kritiziral v zadnjem poglavju.<sup>17</sup> Ne vem, ali je krščanstvo z onega sveta, zagotovo pa uči, da je edini način dokazovanja posameznikove vere s ponujanjem praktične (in posvetne) pomoči tistemu, ki jo potrebuje. Gotovo je tudi mogoče kombinirati držo skrajne zadržanosti in celo zaničevanja posvetnega uspeha v pomenu moči, slave in bogastva s poskusi delati najboljše na tem svetu in pospeševati cilje, ki se jih je kdo odločil sprejeti

<sup>16</sup> Cp. zaključne stavke Macmurrayeve *The Clue to History* (1938; str. 237).

<sup>17</sup> Cp. zlasti opombo 55 k 24. poglavju in besedilo.



z jasnim namenom, da jih bo uresničil; ne zaradi uspeha ali priznanja zgodovine, temveč zaradi njega samega.

Močno oporo nekaterih od teh pogledov, zlasti o nezdržljivosti historicizma in krščanstva, je mogoče najti v Kierkegaardovi kritiki Hegla. Čeprav se Kierkegaard ni nikoli povsem osvobodil Heglove tradicije, v kateri je bil vzgojen<sup>18</sup>, si je bil redkokdo bolj kot on na jasnem, kaj pomeni heglovski historicizem. "Bili so," je pisal Kierkegaard<sup>19</sup>, "že pred Heglom poskusi, da bi se pojasnila /.../ zgodovina. Previdnost /božja/ se je lahko le nasmehnila, ko je videla te poskuse. Ni pa se povsem smejala, kajti v tem je bila človeška, poštena iskrenost. Toda Hegel! Tu rabim Homerjev jezik. Kako so se bogovi krohotali! Tak odvraten mali profesor, ki je preprosto videl skozi nujnost česarkoli in vsega, kar je, in ki zdaj vso to reč igra na lajno: poslušajte, vi bogovi Olimpa!" Kierkegaard nadaljuje nanašujoč

<sup>18</sup> Kierkegaard je študiral na univerzi v Kopenhavnu, v času intenzivnega in celo nekoliko agresivnega heglovstva. Zlasti vpliven je bil teolog Martensen. (Glede agresivnega odnosa cp. sodbo kopenhavnske Akademije proti Schopenhauerjevemu nagrajenemu esaju "Temelji morale" iz leta 1840. Zelo verjetno je, da se je prav prek te zadeve Kierkegaard seznanil s Schopenhauerjem, v času, ko je bil v Nemčiji še neznan.)

<sup>19</sup> Cp. Kierkegaardov *Dnevnik* iz leta 1853; glej nemško izdajo njegove *Knjige sodbe*, str. 129, iz katere je ta odlomek prosto preveden. Kierkegaard ni edini krščanski mislec, ki protestira proti Heglovemu historicizmu; videli smo (cp. opombo 12 k temu poglavju), da je proti temu protestiral tudi Barth. Posebej zanimivo kritiko Heglove teleološke interpretacije zgodovine je ponudil krščanski filozof M. B. Foster – velik občudovalec (če že ne privrženec) Hegla – na koncu svoje knjige *The Political Philosophies of Plato and Hegel*. Poglavitna točka njegove kritike, če ga razumem prav, je v temle. S teleološko interpretacijo zgodovine Hegel na njenih različnih stopnjah ne vidi smotrov samih, ampak zgolj sredstva za povzročanje končnih smotrov. Hegel se je motil, ko je domneval, da so zgodovinski fenomeni ali obdobja sredstva za doseg cilja, ki jih lahko razumemo in navedemo kot nekaj, kar je mogoče razločiti od samih fenomenov, in to tako, da se namen lahko razloči od dejanj, ki ga hočejo uresničiti, ali razločiti nauk /moralo/ od igre (če napačno menimo, da je edini namen igre, da prenaša neko moralo). Foster izjavlja, da ta domneva kaže na nesposobnost razlikovanja med delom *ustvarjalca* in instrumentalista, tehnika ali "*Demiurga*". "/.../ nize del ustvarjanj lahko razumemo kot razvoj," piše Foster (op. cit., str. 201–3), "/.../ brez jasnega koncepta cilja, h kateremu peljejo /.../ slika nekega obdobja, se lahko npr. razume, da se je razvila iz prejšnjega obdobja, ne da bi jo razumeli kot najboljši približek k popolnosti ali cilju. (...) Podobno lahko /.../ razumemo politično zgodovino kot razvoj, ne da bi jo razlagali kot teleološki proces. – Toda Heglu, tu in drugod, primanjkuje vpogled v pomen ustvarjanja." Pozneje Foster piše (op. cit., str. 204, poudarki so delno moji): "Hegel gleda na držo tistih, ki zagotavljajo, da obstaja načrt /božje/ Previdnosti, hkrati pa zanikajo, da ga je moč spoznati, kot na znak neprimernosti religioznih predstav /.../ Gotovo je neprimerno izreči, da je načrt Previdnosti nedoumen, toda resnica, ki jo neprimerno izraža, ni ta, da je božji načrt spoznaven, temveč da Bog, kot ustvarjalec in ne Demiurg, *sploh ne dela po načrtu*." Mislim, da je ta kritika odlična, čeprav lahko ustvarjanje umetniških del, v zelo drugačnem smislu, napreduje glede na "*načrt*" (ne pa glede na cilj ali smoter); kajti lahko je poskus uresničitve nečesa takega kot platonska ideja teka dela – popolnega modela pred njegovim mentalnim očesom ali ušesom, ki ga slikar ali glasbenik hočeta kopirati. (Cp. opombo 9 k 9. poglavju in opombi 25–26 k 8. poglavju.)

se na napad<sup>20</sup> ateista Schopenhauerja zoper krščanskega apologeta Hegla: "Branje Schopenhauerja mi je dalo več zadovoljstva, kot lahko to izrazim. To kar pravi, je popolna resnica; poleg tega – Nemci so si to zaslužili – je tako grob, kot je to lahko samo Nemeč." Toda Kierkegaardovo izražanje je skoraj prav tako brezobzirno kot Schopenhauerjevo; Kierkegaard potem pravi, da je heglovstvo – ki ga označi: "ta briljantni duh gnilobe" – "najbolj priskutna od vseh oblik zanikrnosti"; govori o "plesnobi izumetničenosti", "intelektualni pohoti" in "nesramnem blišču popačenosti".

In res, naša intelektualna kot tudi etična izobrazba je popačena. Pervertirana je z občudovanjem odličnosti, načina, kako se stvari izrečejo, ki zasede mesto kritičnega pretresanja izrečenih stvari (in udejanjenih stvari). Pervertirana je z romantično idejo blišča stopnje Zgodovine, na kateri smo igralci. Vzgojeni smo tako, da igramo z enim očesom proti gledalstvu.

Ves problem vzgoje človeka za zdravo presojo lastne pomembnosti glede drugih posameznikov je povsem zmešan s to etiko slave in usode, z moralo, ki vzdržuje izobraževalni sistem, ki še vedno temelji na klasiki z njenim romantičnim pogledom na oblast in zgodovino in romantično plemensko moralo, ki sega k Heraklitu; sistem, čigar poslednji temelj je čaščenje oblasti. Namesto trezne kombinacije individualizma in altruizma (če lahko spet uporabim te oznake<sup>21</sup>) – torej namesto stališča kot: "Kar je v resnici pomembno, so človeški posamezniki, toda s tem ne mislim, da sem jaz tisti, ki pomeni veliko" – je za samo po sebi umevno vzeta romantična kombinacija egoizma in kolektivizma. To je namreč romantično pretiravanje pomembnosti sebstva, njegovega čustvenega življenja in njegovega "samo-izražanja"; s tem pa tudi napetost med "osebnostjo" in skupino, kolektivom. Ta zavzame mesto drugih posameznikov, drugih ljudi, ne dopušča pa razumnih osebnih razmerij. "Vladaj ali se podvrzi" je implicitno geslo te države; bodisi bodi Velik mož, Junak, ki se bori z usodo in si prisluži slavo ("Večji kot je padec, večja je slava," pravi Heraklit), ali pa sodi k "množicam" in se podredi vodstvu in se žrtvuj višjim ciljem svojega kolektiva. V tem pretiranem poudarjanju pomena napetosti med sebstvom in kolektivom je nevrotičen, histeričen element, in ne dvomim, da je v tej histeriji, oz. reakciji na pritisk civilizacije, skrivnost močne čustvene privlačnosti etike čaščenja junakov, etike dominacije in podrejanja.<sup>22</sup>

Na koncu vsega tega pa obstaja prava težava. Medtem ko je popolnoma jasno (kot smo videli v poglavjih 9 in 24), da bi se politiki

<sup>20</sup> Glede Schopenhauerjevih napadov na Hegla, ki jih navaja Kierkegaard, cp. 12. poglavje, npr. besedilo k opombi 12 in zaključne stavke. Delno citirani Kierkegaardov odlomek je op. cit., str. 130. (Pozneje je Kierkegaard v opombi vstavil "panteistično" pred "gnilobo".)

<sup>21</sup> Cp. 6. poglavje, zlasti besedilo k opombi 26.

<sup>22</sup> Glede Heglove etike dominacije in podrejanja, cp. opombo 25 k 11. poglavju. O etiki čaščenja junakov cp. 12. poglavje, zlasti besedilo k opombam 75 ff.

morali omejiti na boj proti zlu, namesto da se borijo za “pozitivne” ali “višje” vrednote, kot je sreča itd., pa je učitelj načeloma v drugačni situaciji. Čeprav ne bi smel svojim učencem *vsiljevati* svojih lestvic “višjih” vrednot, pa bi gotovo moral poskusiti *spodbuditi* njihovo zanimanje za te vrednote. Skrbeti bi moral za duše svojih učencev. (Ko je Sokrat rekel svojim prijateljem, naj skrbijo za svoje duše, je *on* skrbel zanje.) Zato pri vzgoji gotovo obstaja nekaj takega kot romantični ali estetski element, ki pa ne bi smel vstopiti v politiko. Čeprav je to načeloma res, pa je za naš izobraževalni sistem skoraj neuporabno. To pa zato, ker predpostavlja prijateljsko razmerje med učiteljem in učencem, razmerje, ki ga lahko, kot je bilo pokazano v poglavju 24, vsakdo prekine. (Sokrat je izbral svoje spremljevalce, oni pa njega.) Veliko število učencev v naših šolah vse to onemogoča. Zaradi tega postanejo poskusi vsiljevanja višjih vrednot ne le neuspešni, vztrajati je treba, da le-ti *škodijo* – kar je bolj konkretno in javno od nameranih idealov. Spoznati je treba, da je načelo, da ne smemo škoditi tistim, ki so nam zaupani, prav tako temeljno za izobraževanje, kot je za medicino. “Ne škodi” (in zato: “ponudi mladim tisto, kar najbolj nujno potrebujejo, zato da postanejo neodvisni od nas in sposobni samostojne izbire”) bi bil najvrednejši smoter našega izobraževalnega sistema, čigar uresničitev pa je nekako oddaljena, čeprav zveni skromno. Namesto tega so modni “višji” cilji, kot je to “polni razvoj osebnosti”, ki so značilno romantični in celo bedasti.

Prav zaradi vpliva takih romantičnih idej se individualizem še vedno enači z egoizmom, kot je to počel Platon, altruizem pa s kolektivizmom (npr. z zamenjavo skupinskega egoizma za individualistični egoizem). To pa preprečuje jasno formulacijo glavnega problema, problema, kako ohraniti razumno presojo lastne pomembnosti v razmerju do drugih posameznikov. Kajti čuti se – in po pravici –, da moramo stremeti k nečemu onkraj nas samih, nečemu, čemur se lahko posvetimo in za kar bi se lahko žrtvovali. Sklepa se, da mora biti to nekaj kolektivnega in z lastnim “zgodovinskim poslanstvom”. Zato nam pravijo, da se žrtvujemo, obenem pa zagotavljajo, da bomo tako napravili odlično kupčijo. Reče se, da se bomo žrtvovali, zato pa dosegli čast in slavo. Postali bomo “glavni igralci”, junaki na Odru Zgodovine; z majhnimi tveganji bomo dosegli velike nagrade. To je dvomljiva morala dobe, v kateri je štela le neznatna manjšina, nihče pa se ni brigal za navadne ljudi. To je morala tistih, ki lahko pridejo v učbenike zgodovine, ker so politični ali intelektualni aristokrati. Nikakor ne more biti morala tistih, ki podpirajo pravičnost in enakopravnost; kajti zgodovinska slava ne more biti pravična, dosežejo pa jo le zelo redki. Številni, ki so pravični in vredni ali pa zaslužnejši, bodo za zmerom pozabljeni.

Mogoče bi morali priznati, da je Heraklitova etika – doktrina, da je najvišja nagrada tista, ki nam jo lahko ponudi le potomstvo – nekoliko boljša od etične doktrine, ki nas zdaj uči, naj stremimo k nagradi. Ni

pa to tisto, kar potrebujemo. Potrebujemo etiko, ki kljubuje uspehu in nagradi. Takšne etike nam ni treba izumiti. Ni nova. Učilo jo je krščanstvo, vsaj v svojih začetkih. Obenem jo uči sodobno industrijsko, pa tudi znanstveno sodelovanje. Zdi se, da je romantična historicistična morala slave na srečo v zatonu. To kaže neznani vojak. Spoznavamo, da anonimno žrtvovanje pomeni prav toliko, če ne več. Temu ustreza mora biti naša etična vzgoja. Izobraženi moramo biti, da opravljamo svoje delo; da se žrtvujemo za to delo, ne pa zaradi nagrade ali izogibanja sramoti. (Povsem druga zadeva je dejstvo, da vsi potrebujemo nekaj opogumljanja, upanja, nagrade in celo graje.) Svoje opravičilo moramo najti v lastnem delu, v tem, kar sami počnemo, in ne v fiktivnem "smislu zgodovine".

Vztrajam pri tem, da zgodovina nima smisla. Ta trditev pa ne pomeni, da je vse, kar lahko storimo, to, da prestrašeno gledamo na zgodovino politične oblasti ali pa da jo jemljemo kot kruto šalo. Kajti lahko jo razlagamo glede na politične probleme, katerih rešitve nameravamo izbrati za naš čas. Zgodovino oblastnih politik lahko razlagamo s stališča našega boja za odprto družbo, za vladavino uma, za pravico, svobodo, enakost, za nadzor mednarodnega kriminala. Čeprav zgodovina nima ciljev, ji lahko vsilimo te naše smotre: in *čeprav zgodovina nima smisla, ji lahko damo smisel*.

Tu se spet srečujemo s problemom narave in konvencije.<sup>23</sup> Niti narava niti zgodovina nam ne moreta povedati, kaj bi morali storiti. Niti naravna niti zgodovinska dejstva ne morejo odločiti namesto nas, ne morejo pogojevati ciljev, ki jih bomo izbrali. Mi smo tisti, ki v naravo in v zgodovino vpeljemo smoter in pomen. Ljudje niso enaki; lahko pa se odločimo, da se bomo borili za enake pravice. Človeške institucije, kot je to država, niso racionalne, lahko pa se odločimo, da se bomo borili, da bodo racionalnejše. Mi sami, pa tudi naša običajna govorica, smo v celoti bolj čustveni kot racionalni; lahko pa poskusimo postati nekoliko racionalnejši, lahko se izurimo, da svojega jezika ne rabimo kot orodje samoizražanja (kot bi to rekli naši romantični vzgojitelji), temveč kot sredstvo racionalne komunikacije.<sup>24</sup> Zgodovina sama – mislim seveda na zgodovino oblastnih politik, ne pa ne-eksistentne zgodbe o razvoju človeštva – nima ne cilja ne smisla, lahko pa se odločimo, da ji damo oboje. Damo ji lahko naš boj za odprto družbo in proti njenim sovražnikom (ki potem, ko so stisnjeni v kot, skladno s Paretovimi nasveti, protestirajo vedno s humanitarnimi občutki); in lahko jih interpretiramo skladno s tem. Končno, isto lahko rečemo o "smislu življenja". Na nas je, da odločimo, kakšen bo smisel življenja, ki

---

<sup>23</sup> Cp. 5. poglavje (zlasti besedilo k opombi 5).

<sup>24</sup> "Izrazimo" se lahko na več načinov, ne da bi kar koli sporočali. Glede naše naloge rabe jezika za racionalno sporazumevanje in o potrebi po ohranjanju meril jasnosti jezika cp. opombi 19 in 20 k 24. poglavju in opombo 30 k 12. poglavju.

bo določal naše cilje.<sup>25</sup>

Verjamem, da je v temelju ta dualizem dejstev in odločitev.<sup>26</sup> Dejstva kot taka nimajo pomena; pridobijo ga le z našimi odločitvami. Historicizem je zgolj eden od mnogih poskusov presejanja tega dualizma; rodi ga strah, ker se umika spoznanju, da smo končno odgovorni celo za merila, ki jih izberemo. Tak poskus pa mi pomeni natanko to, kar navadno opišemo kot praznoverje. Kajti predpostavlja, da lahko žanjemo tam, kjer nismo sejali; poskuša nas prepričati, da bo vse šlo in moralo iti v redu, če bomo šli zgolj v korak z zgodovino, ter da z naše strani ni potrebna nikakršna temeljna odločitev; našo odgovornost poskuša prenesti na zgodovino in zato na igro demoničnih sil onkraj nas samih; naša dejanja poskuša utemeljiti na skritih namenih teh sil, ki se nam lahko razodenejo le prek mističnih inspiracij in intuicij; zato naša dejanja in nas same postavlja na moralno raven človeka, ki izbere svojo srečno številko na loteriji tako, da ga navdihnejo horoskopi in sanje.<sup>27</sup> Historicizem, tako kot igre na srečo, rodi naše zdvojljenje v racionalnost in odgovornost naših dejanj. Je ponižano upanje in ponižana vera, poskus nadomestka upanja in vere, ki izvirata iz našega moralnega navdušenja in zaničevanja uspeha, z zanesljivostjo, ki izvira iz psevdo-znanosti; psevdo-znanosti zvezd, ali "človeške narave", ali zgodovinske usode.

Trdim, da historicizem ni le racionalno nevzdržen, je tudi v nasprotju z vsako religijo, ki uči o pomenu vesti. Kajti taka religija se mora skladati z racionalistično držo do zgodovine in njenim poudarjanjem naše vrhovne odgovornosti za naša dejanja in njene vplive na smer zgodovine. Res je, potrebujemo upanje; delovati in

<sup>25</sup> Ta pogled problema "pomena življenja" lahko primerjamo z Wittgensteinovim pogledom na problem "smisla življenja" v *Logično-filozofskem traktatu* (str. 187): "Rešitev problema življenja je videti v izginjanju tega problema." – (Ali je to vzrok temu, da ljudje, ki se jim je življenje po dolgem dvomljenju razjasnilo, potem ne morejo reči, v čem je ta smisel.) O Wittgensteinovem mysticismu glej tudi opombo 32 k 24. poglavju. Glede tu ponujene interpretacije zgodovine cp. opombi 61 (I.) k 11. poglavju in 27 k temu poglavju.

<sup>26</sup> Cp. npr. opombo 5 k 26. poglavju in opombo 19 k 24. poglavju. Pripomnim lahko, da je svet dejstev v sebi nepopoln (ker lahko vsako odločitev razlagamo kot dejstvo). Zato je nemogoče za vedno *izpodbiti* monizem, ki trdi, da obstajajo le dejstva. Neizpodbitnost pa ni vrlina. Idealizma npr. tudi ne moremo izpodbiti.

<sup>27</sup> Zdi se, da je eden od historicističnih motivov ta, da historicist ne vidi tretje alternative poleg dveh, ki ju dovolji: bodisi da svet obvladujejo nadmočne sile z "bistveno usodo" ali heglovskim "Umom", ali pa gre zgolj za iracionalno kolo sreče, ki je na ravni igre na srečo. *Vendar pa obstaja tudi tretja možnost*: da lahko *mi* vanj vnašamo um (cp. opombo 19 k 24. poglavju); četudi svet ne napreduje, lahko napredujemo *mi*, individualno kot tudi s sodelovanjem.

To tretjo možnost je jasno izrazil H. A. L. Fisher v svoji *History of Europe* (zv. I, str. vii, poudarki so moji; delno citiran v besedilu opombe 8 k 21. poglavju): "Neko intelektualno navdušenje /.../ me je zanimalo. Ljudje, modrejši in bolj učeni od mene, so v zgodovini razpoznali zasnovno, ritem, predeterminiran vzorec. Meni so te harmonije prikrile. Vidim lahko le en nepričakovan položaj, ki sledi drugemu, kakor sledi val val, le eno veliko dejstvo, zaradi katerega – *ker je enkratno in ne more biti nobenih posplošitev* – velja zgodovinarju le eno varno pravilo: da bi moral priznati /.../ igro naključnega in nepredvidenega." Takoj po tem odličnem napadu na historiciste (s poudarjenimi odlomki cp. opombo 13 k

živeti brez upanja je onkraj naše zmogljivosti. *Ne* potrebujemo pa več in ne sme nam biti dano več. *Ne* potrebujemo gotovosti. Zlasti religija ne bi smela biti nadomestek za sanje in potešitev; prav tako ne bi smeli spominjati na posest srečke ali zavarovalne police. Historicistični element religije je element malikovanja in praznoverja.

Ta poudarek dualizma dejstev in odločitev pogojuje naš odnos do takšnih idej kot je "napredek". Če mislimo, da zgodovina napreduje ali da smo zavezani napredku, potem zagrešimo enako napako kot tisti, ki verjamejo, da ima zgodovina smisel, ki ga lahko odkrijemo, ne pa da ji ga damo. Napredovati pomeni gibati se k nekakšnemu cilju, k cilju, ki obstaja za nas kot človeška bitja. "Zgodovina" tega ne zmore; samo mi, človeški individui, lahko to storimo; to lahko napravimo z obrambo in jačanjem tistih demokratičnih institucij, od katerih je odvisna svoboda in z njo tudi napredek. To pa bomo morali delati bolje, takoj ko se bomo v večji meri ovedeli dejstva, da je napredek odvisen od nas, od naše budnosti, naših naporov, jasnosti konceptov naših ciljev in realizma<sup>28</sup> njihovega izbora.

Namesto da se postavljamo kot preroki, moramo postati ustvarjalci lastne usode. Naučiti se moramo delati stvari najboljše, kot zmoremo, in se izogibati svojim napakam. In ko bomo opustili idejo, da bo naš sodnik zgodovina oblasti, ko bomo opustili strahove, ali nam bo zgodovina sodila ali ne, potem bomo nekega dne mogoče uspeli obvladati to moč. Po tej poti lahko celo upravičimo zgodovino po naši potrebi. Takega upravičenja je zelo potrebna.

13. poglavju) Fisher nadaljuje: "To ni doktrina cinizma in obupa. *Dejstvo napredka je jasno in z velikimi črkami napisano na listu zgodovine; napredek pa ni zakon narave.* Področje, ki ga je osvojila ena generacija, lahko druga izgubi."

Ti zadnji trije stavki zelo jasno predstavijo tisto, kar sem označil kot "tretjo možnost", zaupanje v našo odgovornost, prepričanje, da je vse odvisno od nas. Zanimivo je videti, kako Toynbee (*A Study of History*, zv. V., 414) to Fisherjevo izjavo razlaga kot reprezentacijo "moderne vere Zahoda v vsemogočnost Naključja". Nič ne bi moglo bolj jasno pokazati drže historicista in njegove nezmožnosti videti tretjo možnost. To pa tudi mogoče pojasni, zakaj poskuša ubežati domnevni "vsemogočnosti naključja" v prepričanje o vsemogočnosti *sile* v ozadju zgodovinskega odra – t. j. v historicizmu. (Cp. tudi opombo 61 k 11. poglavju.)

Mogoče bi lahko celoviteje navedel Toynbeejev komentar Fisherjevega odlomka (ki ga Toynbee citira k besedi "nepredvidljiv"): "Tega bleščeče izražena odlomka", piše Toynbee, "ne moremo zavrniti kot domislek učenjaka; kajti pisec je liberalec, ki oblikuje prepričanje, ki ga je liberalizem prevedel iz teorije v dejanje... Ta moderna zahodna vera v vsemogočnost naključja je v devetnajstem stoletju krščanske ere, ko se je še zdelo, da gre zahodnemu človeku dobro, rodila politiko *laissez faire* /.../" (Toynbee ne razloži, zakaj bi zaupanje v napredek, za katerega smo sami odgovorni, pomenilo vero v vsemogočnost Naključja in zakaj bi proizvedlo politiko *laissez faire*.)

<sup>28</sup> Z "realizmom" izbora naših ciljev mislim, da bi morali izbrati cilje, ki jih je mogoče realizirati v razumnem času, in da bi se morali izogibati oddaljenih in nejasnih utopičnih idealov, razen če ne opredeljujejo bolj neposrednih ciljev, ki so vredni sami po sebi. Cp. zlasti načela postopnega socialnega inženiringa, o katerem razpravljamo v 9. poglavju.

Končni rokopis I. zvezka prve izdaje te knjige je bil dokončan oktobra 1942, II. zvezka pa v februarju 1943.