

Filosofie českých dějin

JAN PATOČKA

Filosofická fakulta UK,
Praha

Přednáška pronesená dne 23. 4. 1969 v rámci cyklu
„Česká otázka“ v Klubu Socialistické akademie

Vážení přítomní,

rád jsem se chopil příležitosti promluvit o filosofii českých dějin, neboť mi to dává možnost formulovat několik tezí, které se sice možná přítomným i ostatní veřejnosti budou zdát upřílišené, ale extrémnost má tu dobrou stránku, že dovoluje ostrou formulaci protikladů a kritiku.

Budu mluvit jen o jedné filosofii českých dějin, protože si myslím, že jen jedna taková opravdu existuje. Již výraz „filosofie českých dějin“ je naše specifikum. Není mi známo, že by se užívalo mimo naši oblast analogických výrazů „filosofie francouzských, německých, britských ... dějin“. Výraz „filosofie ruských dějin“ se sice vyskytuje v Masarykově díle *Rusko a Evropa*, ale to je pochopitelně reflex našeho úzu.

1. Co je vůbec filosofie dějin? Je to jedna z nejproblematictějších filosofických disciplín. V extrémní formě představuje charakteristické rysy této disciplíny i její problematičnost Hegelova filosofie dějin. Zjevné i skryté předpoklady různých forem této disciplíny nedávno rozebral a podrobil sumární kritice známý francouzský filosof M. Guérout (na 14. Kongresu pro filosofii ve Vídni 1968). V následující charakteristice se z velké části přidržujeme jeho vývodů — tam, kde s nimi souhlasíme.

Vezmeme Hegelovu filosofii dějin jako klasický příklad metafyzické spekulace o dějinách. Jejich obsahem je pokrok ve vědomí svobody, subjektem je absolutní duch, Bůh, který v dějinách dospívá k sebevědomí. Dějiny jsou boží sebereflexe. Tím je zaručen konečný výsledek, smír, ospravedlnění i hoře, zla, disharmonie v dějinách. Patří sem též jistá filosofická koncepce o tom, jak se jednotlivé světodějné „národy“ střídají ve vedení dějinného procesu: Orient, Heléni, Římané, Germáni.

Ovšem mluví-li Hegel o národech, myslí něco docela jiného než my, když mluvíme o národních dějinách a filosofii národních dějin. Něco jako filosofie českých, německých a jiných národních dějin je u Hegela z podstaty věci nemožné. Jeho „národy“ jsou cosi jako kultury nebo kulturní okruhy, starý Orient, helénský svět, římský svět — „germánský svět“ znamená celou křesťanskou a moderní civilizaci. V tomto stylu, ale už rovněž pod vlivem nacionalistických konceptů, konstruktéři jako Augustin Smetana nebo Ludevít Štúr později připojili k minulým kulturním okruhům též Slovanstvo jako okruh budoucí.

Hegel je vyvrcholením metafyzického typu filosofie dějin. Koncepce dřívější — jako Herderova, Kantova, Schillerova, Fichteho — zastupují podobnou tendenci méně radikálně. Nevyskytuje se u nich absolutní duch jako subjekt dějin, nýbrž jejich celkový smysl je založen na povaze lidskosti, humanity, která se naplňuje skrze národy a světodějné události, v nichž se vyhrocují a potom usmířují protiklady lidského ducha. Takovouto humanistickou filosofii protikladů a jejich smíru vytvořil zvláště F. Schiller.

Pro obojí, ryze teologickou i skrytě teologickou, totiž humanistickou filosofii dějin je tato disciplína aplikací filosofie ducha. U Herdera je sociálně historickou aplikací Leibnizovy monadologie, u Kanta a Schillera filosofie mravní svobody v její opozici proti přírodnímu mechanismu, u Hegela dialektické koncepce sebevývoje ducha, který z přírodního odcizení se navrácí k sobě.

Koncepce ducha, do níž je zařazena představa o dějinném vývoji, je přirozeně metafyzicko-teologická v obou případech, ať je subjektem dějin absolutní duch sám nebo lidstvo, zaměřené k jistému dějinnému cíli — protože co tento cíl ukládá a nad jeho plněním bdí, je opět božská prozřetelnost, dějiny jsou uskutečňováním

mravní říše, říše boží na zemi, explikací potenciální dokonalosti jsoucna atd. Filosofie národních dějin, ať to zní sebepřekvapivěji, např. v podobě Herderovy humanity, je teologická: lidstvo se vyvíjí k dokonalosti po stupních, z nichž každý představuje jistý národ či kmen. Proto je též Herderovo pojetí národa metafyzické. Základním principem tohoto pojetí je národní charakter. Ten je sice empiricky získán, je výsledkem zkušenosti národních společenství v dějinách, ale je velmi trvalý, udržuje se po tisíciletí, je-li jednou zde. Jeho výrazem je jazyk. Nejlepší charakterologii národů je možno vyčíst z jazyka a z jazykových výtvorů, hlavně tedy z literatury. Na první pohled je koncepce národního charakteru něčím úplně světenským, její pozadí je však „velká škála bytí“, „the great chain of being“, podle výrazu jednoho z dnešních historiků idejí Lovejoye — totiž metafyzická myšlenka stupňů jsoucna, procházející od Platona a Aristotela celou naší duchovní historií.

Metafyzičnost ve filosofii dějin se projevuje mimo jiné též v tom, jak je pojat vztah přírody a ducha: duch je vlastní podstata, příroda je buď příprava nebo pouhá slupka jevu. Nic nevádí, že u Herdera je tato opozice nejmírnější, neboť mezi přírodou a dějinami je kontinuita. Existuje přirozená stupnice vyvíjejících se bytostí, jediný řetěz od neživé přírody až k člověku; tato stupnice má teleologický ráz, všechny možnosti jsoucna se v ní vyčerpávají a tak se uskutečňuje dokonalost, plnost bytí jsoucna. — U Kanta a pokantovských myslitelů neexistuje taková kontinuita, nýbrž ostrá opozice mezi přírodou a duchem, který vyniká nad přírodu celou podstatou: dějiny jsou svoboda, příroda nutnost, příroda opakování, dějiny tvorba a smysl. V přírodě není nic nového, v dějinách je pokrok, k němuž je příroda jen předehtou a jakoby jeho symbolikou. Tak se na věc dívá nejen Kant a Schiller, nýbrž také Schelling a Hegel.

Guéroutl upozornil dále na to, že sama koncepce času lineárního, času, který jako přímka postupuje stále vpřed k cíli a nevrací se zpět — pojem času, který je v základě myšlenky pokroku, je původu křesťansko-teologického (to není přirozeně Guéroutlův objev; Wieland ukázal v práci o Filoponovi, jak se uplatňuje u prvních křesťanských interpretů Aristotela, Land-

grebe se rovněž tou věcí zabývá ve Phänomenologie der Geschichte, atd.). Zato Guéroutl ukázal energičtěji než jiní, že také myšlenka často považovaná za samozřejmou, že subjektem dějin je lidstvo a nikoli jednotlivé lidské národy a kmeny, nikoli partikulární společnosti, je křesťansko-teologická.

Do tohoto okruhu myšlení patří jediná koncepce, kterou znají české myšlenkové dějiny jako „filosofii českých dějin“, totiž koncepce Františka Palackého. Je jediná, z ní jsou odvozeny koncepty na ni navazující, jako Masarykův, k ní se vztahují kritická vystoupení historiků a jiných odborníků, kteří na ní vytykají ty či ony stránky nebo jednotlivosti, aniž by důsledně vyvíjeli nějakou kladnou koncepci novou, takže leda příležitostně vyslovují určité názory o povaze dějinného procesu v naší zemi a poskytují tak prostě kritický komentář k Palackého textu.

2. Máme-li koncepci Palackého zhodnotit, musíme se napřed zabývat problémem národa v našem obrození. Neboť co pro Palackého má dějiny, je národ, národ je subjektem dějin. Proto je věc základně důležitá vědět, co Palacký rozumí národem. V našem obrození existují dvě koncepce toho, co je národ. První je Jungmannova, opřená o Herdera — v podstatě je to Herderova myšlenka, kterou Jungmann velice ostře přeformuloval v čistě jazykové pojetí národa. Druhá koncepce, jen o něco málo pozdější, takřka krok za krokem oponuje pojetí Jungmannovu: koncepce Bernarda Bolzana. V několika bodech je postavím proti sobě.

Herder — Jungmann: Národ je přírodní jednota společenská (tj. přírodou daná); je založena na lidských organických silách, které pak určují dějinné osudy toho kterého lidského společenství. Nemá smysl hledat pro národ nějakou mravní úlohu odlišnou od sebeudržení a seberozviti.

Nemá dále smysl rozeznávat zásadně mezi národem a národním kmenem. To je nadmíru důležitý bod: na něm se zakládá možnost opřít češství o slovanství.

Pro národ nejdůležitější je udržet individuálnost charakteru, pro kterou má největší význam jazyk. Je tedy přede vším ostatním třeba udržet a vypěstovat národní jazyk.

Podstata národa je v hlavních rysech

nezávislá na státě a stát je naopak závislý na národě a národním charakteru.

Povaha národa, protože národ je něco daného, se otevírá v podstatě studiem minulosti.

Naproti tomu *Bolzano*: Národ je politická jednotka, společnost žijící v jistém státě, který existuje buď *de iure* nebo *de iure i de facto*.

Národ a jazykový kmen nejsou totéž. Jazykové kmeny jsou jen materiál pro národ. Tento materiál může dávat dobré výsledky i tam a právě tam, kde je nejstejnorodý.

Raison d'être, smysl existence národa neleží v přírodních danostech (např. v nějakém původně daném charakteru), nýbrž v morálních výkonech: v obraně proti bezpráví, v boji proti asociálním emocím, sociálnímu útlaču, nerovnosti a privilegiím. Poslední důvod je důvod společenství vůbec — uskutečnění říše boží na zemi prostřednictvím státu spravedlnosti a rovnosti. Národ je tak posléze založen na platnosti sekularizovaného křesťanského ideálu.

Nemá smysl vyhledávat nějaký daný národní charakter, protože vlastní úloha národa leží před ním v budoucnu. Studium historie má význam morálního povzbuzení k týmž výkonům, jichž se společnost již dříve domohla.

Jazykový rozdíl není důvodem k samostatné existenci národa. Jazyk je nejméně podstatným předpokladem národní existence.

Bolzanův pojem národa je sociálně politický. Bolzano si byl vědom sociálního původu národnostního rozkolu v Čechách, viděl podle našeho názoru správně souvislost tohoto problému s problémem vzdělání, budoucnostní perspektivy a sociálního vzestupu lidových vrstev po josefinských reformách. Chce zabránit rozkolu jednotné společnosti ve společenství dvě. Jungmannův pojem národa tento rozkol podporoval. Naše starší společnost, tradičně hierarchická, se po josefinských reformách zformovala ve společnosti dvě, jednu s více tradičním, hierarchickým charakterem, poměrně užší bázi a jazykem německým, a druhou, vyrostlou z původně nepřivilegovaných vrstev, spolu s tenkou vrstvou intelektuální, která si uchovala český jazykový ráz. Podle mého názoru vznikly tak dvě společnosti z jedné, ideově držené pohromadě ideou českého státu. Po

jeho faktickém zániku v 18. věku vznikla nezbytně „česká otázka“, tj. otázka, je-li tento zánik definitivní a jak bude vypadat společnost, jež v něm žije.

Jungmannovo pojetí má svou slabost v Jungmannově pozitivismu. Rozhodující instancí dějinného vývoje je faktický stav. Před ním je nakonec nutné se sklonit. Jungmann hodnotí vysoko národní individualitu. Tato individualita ovšem není mocí, která se vždy prosazuje, ani silou, která se prosadit musí, ani ve smyslu faktickém, ani ve smyslu mravním: je to sice hodnota vysoká, ale přece jen partiikulární.

Síla Jungmannovy myšlenky je v tom, že vidí jasně význam jazyka pro společenství. Jungmann má hlubší pojetí jazyka než Bolzano. Bolzano vidí jazyk jen jako instrument myšlenky, konvenční a lhostejný vůči „představám“, „větám“, „pravdám“ o sobě. Nevidí, že právě tyto představy, věty, pravdy jsou vlastní jazyk a že ty ideální, všem společné věty a pravdy zase závisí na faktickém jazyce, v němž žijeme a jímž mluvíme a který nás proniká na mnohem hlubší úrovni, než je úroveň vědění a poznání, kterou osvícenec Bolzano především vidí a hodnotí.

Bolzano si přál zrovnoprávnění českého jazykového kmene, odstranění vzdělanostního nadpráví a tím stvoření perspektivy společenského vzestupu pro české vrstvy, ale neuvážil jasně, co je v tom všechno obsaženo: jeho abstraktní pojetí jazyka mu zabránilo, aby viděl, že odstranění nadpráví tu znamená přenesení celého univerzálního vzdělanostního bohatství do národního jazyka. Proto Bolzanův pokus zachovat pro určité duchovní oblasti v celé „české“ společnosti též jazykový ráz, pro něho přirozeně německý, byl osvěcenská jednostrannost, kterou posléze nebylo možno udržet — byl to papírový pokus.

Přesto druhé složky Bolzanova pojetí nebyly ani bezvýznamné, ani pro naše poměry neplodné. Ve věci jazyka sami naši bolzanovci (Zahradník, Havlíček) šli jinou cestou, totiž Jungmannovou. Ale cítili též, že Bolzanovo pojetí není prostě staré zemské vlastenectví (v podstatě tradicionalistické), nýbrž že je tu sociální pojetí národa s podstatně syntetickým morálním úmyslem.

U Františka Palackého máme před sebou pokus o syntézu mezi pojetím Herde-

rovsko-Jungmannovským a mezi pojetím Bolzanovým, posíleným u friesovce a schillerovce Palackého též o prvky z myšlenkového světa jiného velkého osvícence -- Immanuela Kanta a jeho některých následovníků.

Co ho zřejmě z Bolzanových myšlenek ovlivnilo, byla myšlenka soužití, koexistence, vzájemného plodného ovlivňování a případné syntézy různých kmenových prvků. Bolzano sám nehovořil o tom, jak si syntézu představuje, ale tvrdil, že vzájemné pronikání nadmíru různorodých elementů je velmi plodné. Před Palackého myšlenkou vzájemného „stýkání a potýkání“ dvou velkých kulturních substrátů máme zde u Bolzana něco podobného. A podobně jako u Palackého se také u Bolzana a bolzanovců (Fesl) tato myšlenka uplatňuje dvojím způsobem, v dvojím kontextu: v užším českém a širším rakouském. Bolzano a bolzanovci měli koncept pro řešení národnostních problémů nejen v Čechách, ale i v Rakousku. Podobně Palacký má svou koncepci „stýkání a potýkání“ pro Čechy a Moravu ve svých *Dějínách* a koncepci národně spravedlivého federálního Rakouska v *Ideji státu rakouského*.

3. Palackého filosofie dějin se rozvíjí na základě metafyziky ducha, kterou podává jeho *Estetika*. Tato filosofie ducha je určité zformování kantovských motivů viděných skrze Frieše. To už je obecně známo, zde to jen zopakují.

Podle Palackého je tvůrčím centrem lidského ducha *cit*. Spojuje v sobě všechny vnější vlivy na nás a přetvořené je zjevuje jakožto pojmy a ideje. Aktivita ducha implikuje jakousi lásku k sobě samému, ale ne k sobě, jak fakticky jsme, nýbrž k ideálu, který v nás žije: oživení, rozšíření a zintenzívnění vlastního bytí. Princip ducha je jeho jednota, svoboda, autonomie. Odtud vyplývají obecně závazné zákony mravnosti a spravedlnosti. Toto zacílení je zároveň to božské v člověku („božnost“). Ideje jsou obrazy lidské dokonalosti, ukazují nám a vedou nás od ojednotlivěné smyslovosti k světovému obsahu, k vznešenému celku života a určení národů, sledují stopy boží v přírodě a dějinách. Ideje nás teprve činí lidmi. Odlišovat je třeba lidství *čisté*, tj. všechny ony možnosti, jež člověka činí člověkem, jsou pro něho specifické, a lid-

ství *božné*, které směřuje za určitým ideálem a k jeho uskutečnění. Uskutečnění nemůže nikdy realizovat *všechny* možnosti, nýbrž vždy jen určité z nich, takže snaha o božnost zároveň vede k zjednotranění a vytvoření protikladů, k žití v protikladech, které je tak nezbytnou podmínkou uskutečnění lidskosti. Celá tato koncepce citu, možností a božného lidství se uskutečňuje jen skrze protiklady a jejich smír. Takový je základ nejen estetické, ale i dějinné koncepce Palackého. Při její charakteristice budu Palackého zčásti slovně reprodukovat.

Dějiny (dějepis) jsou posledním plodem vzdělanosti národů. Dějepis ve vyšším a pravém smyslu vzniká tam, kde národ duchovně probuzený, spojený ke společenským úkolům vlastními zákony ve stát, svobodnou vůlí zápasí se svými odpory. Když je tento boj zároveň poutavý, rádi si obnovujeme jeho památku.

V tomto pojetí snadno odhalíme prvky Herderovy, Jungmannovy, ale i kantovské a Bolzanovy. K těmto posledním patří důraz na stát, právo, spravedlnost a mravní úkoly vůbec, jež činí národ teprve vpravdě dějinným. V rozporu s Herderem to není, neboť i u Herdera je stát výrazem národního charakteru, který se projevuje ve „vlastních zákonech“. Ale Herder je v tomto směru přece jen více anarchický; ke státu má jistou nedůvěru, kterou Palacký nesdílí.

Dějiny českého národa, praví Palacký dále — a tím přechází k vlastní filosofii *českých dějin* —, jsou v mnohém ohledu poučnější a zajímavější než dějiny ostatních národů. Jako leží česká země ve středu a takřka v srdci Evropy, tak se i český národ po mnohá století stal středem, v němž se vzájemně stýkaly a sjednotily rozmanité prvky novodobého života evropského. Zejména tu lze názorně spatřovat dlouhý spor a vzájemné prostoupení prvku římského, slovanského a německého v Evropě.

Jak potom následující charakteristika římského principu, tak i charakteristika principu germánského a slovanského pocházejí v podstatě z Herdera. Nebudu reprodukovat všechny výklady toho se týkající, stačí vzít k ruce příslušné kapitoly šestnácté knihy Herderových *Idejí* (kapitola 3: *Němečtí národové* a kapitola 4: *Slovanští národové*) a knihy devatenácté

(*Římská hierarchie* atd.) a srovnat je s příslušnými vývody Palackého, abychom se o tom přesvědčili. Je patrné, jak velkou úlohu zde hrají všechny ty charakterologie a vůbec Herderova myšlenka, že to je národní charakter, který dává ráz dějinám určité společnosti.

Přesto se tato charakterologie u Palackého též obměňuje. Palacký redukuje tři prvky (římský, germánský, slovanský) na dva: podnikavý, energický princip germánský, nesený tím, co bychom mohli nazvat vůlí k moci; naproti tomu pokojný, vnitřně duchovní a zásadně demokratický princip slovanský. Tento základ, který odpovídá Herderovi, se Palacký pokouší rozvinout v celý sociální systém, v soustavu institucí. U Němců je vrchnostenská zřízení hierarchizované společnosti, vztah pán-rab. U Slovanů je prvotní demokratická svoboda a rovnost všech s přirozenými nebo dobrovolně zvolenými předáky. Ještě hlubší obměna však pochází z konfrontace s tím myslitelem, kterého Palacký měl i jinak v oblibě a na kterého často vzpomíná, s F. Schillerem. Palacký prohlubuje tento protiklad až k nejzákladnějším pudům lidské mysli, podobným těm, které v základních pudech lidské povahy shledal Schiller. Německý princip představuje cosi jako látkový pud Schillerův, vůlí k moci, k ovládání vnějšku; slovanství naopak představuje svobodu, autonomii, cosi jako pud formy. To potom dává českým dějinám jejich obecně lidský význam. V principech germánství a slovanství jsou proti sobě postaveny a navzájem se ovlivňují dva základní tvořivé impulsy lidské povahy.

Původní slovanský demokratismus, při vši mravní superioritě zatížený sklonem k společenské anarchii, by nebyl mohl odolat náporu německé podnikavosti, kdyby ve 13. století, v době kolonizace, nebyl přijal německé ovlivnění. V 15. století v husitství proniká opět původní slovanský demokratismus. Ten se potom stává zárodkem, z něhož vyrůstají hlavní zásady nové doby, hlavně svoboda myšlení a přesvědčení.

V tomto smyslu nutno nyní chápat hlavní tezi: obsah českých dějin je stálý kontakt a boj slovanského živlu s německým (římský živel totiž přichází většinou prostřednictvím německého). Něco podobného je také u jiných slovanských ná-

rodů, ale nikdy se to neděje tak ustavičně, všestranně a tak, že by výsledkem nebyl zánik slovanského živlu. Český národ je ze slovanských jediný, který si za tisíc let koexistence s Němci zachoval svou svébytnost jako rovnoprávný partner.

Myšlenka o boji protikladů byla v té době velmi rozšířená a není důvodu se domnívat, že ji Palacký našel u Hegela. Jednak patří do okruhu Schillerových myšlenek od doby *Estetiky*, Palackému blízkých, jednak se v protikladech dala formulovat též Bolzanova myšlenka o plodnosti styků a postupování nestejných, ba až protichůdných etnických živlů, které podle Bolzana teprve vedou ke vzniku národa v mravním slova smyslu.

V souvislosti s tím je teprve patrné, co to znamená, že husitské údobí je Palackému středem českých dějin. Všechny výše uvedené motivy je třeba mít na mysli, když hovoříme o této Palackého syntéze. Trvá se na myšlence národního charakteru, češství je skoro ztotožněno se slovanstvím, ale na druhé straně se národní charakterologie prohloubila a zjednodušila Schillerovým vlivem až na prapůvodní dva elementy nezbytné, čisté lidskosti; úloha dějepisu je bolzanovsky položena do úkolu dát českému živlu nové sebevědomí ukázáním kulturních výkonů, jichž byl mocen v minulosti pro budoucnost. V husitství je tak první osvěta, první zárodek nové doby, kulturní kontinuum mezi starší a novou společností. V něm je pak obsažena myšlenka, kterou ostatní svět přejímá, poněvadž běží o první uskutečnění humanitní syntézy základních prvků lidské povahy: demokratické rovnosti, svobody myšlenkové, volného mravního sebeurčení ve všech oblastech života.

4. Palackého koncepce byla lichotící a svůdná. Vidíme, kolik motivů duchaplně spjala dohromady. Dále byla pro tehdejší dobu a pro novou českou společnost vítaná a praktická. Není divu, že tato syntéza vzbudila pozornost i u T. G. Masaryka, který jinak byl jedním z hlavních iniciátorů pozitivismu u nás. Šlo mu hlavně o pojetí kontinuity v našich starších i moderních dějinách, ležící v demokratismu a jakési náboženskosti, až po rysy osvícenského deismu a racionalistického moralismu. I Masaryk, nejen Palacký, měl k těmto prvkům blízko.

Našli se sice hned po Masarykových pu-

blikacích o našem obrození a naší reformaci autoři jako J. Kaizl, kteří toto kontinuum popírali a zdůrazňovali úlohu idejí 18. století v našem obrození. Tento názor, důsledně domyšlen, byl by musel vést k tezi, že toto kontinuum, o němž se Palacký a po něm i Masaryk pokoušeli, ve skutečnosti neexistuje. Kaizl i pozitivističtí historikové, kteří se postavili proti Palackého i Masarykovu pojetí, zdůrazňovali naproti tomu kontinuitu národní ideje, nebo — jak to později formuloval Pekař — starosti o národní existenci. Nekriticky pak brali za základ ideu národa, obsaženou v myšlenkové linii Rousseau — Herder — Jungmann. Tato idea prošla však ještě méně ohnům kritiky než idea nábožensko-mravního kontinua spojeného s národní charakterologií, kterou vzal za základ Palacký; mluvívало se tu o národu, aniž byla snaha tento pojem blíže sociologicky a filosoficky určit.

Vidíme nyní, že výraz „filosofie českých dějin“ měl zvláštní význam společenský. Vyvěral z diskontinuity mezi starším společenským vývojem v naší zemi a mezi moderní českou společností, zcela jinak strukturovanou a žijící zcela novými problémy. Překlenutí tohoto diskontinua bylo důležitá politická záležitost a politický program česky mluvící společnosti, která vznikla z rozkolu jednotné tradiční společnosti po reformách josefinských a po francouzské revoluci v souvislosti s faktickým zánikem českého státu a habsburským pokusem o nivelizaci historických organismů v habsburské říši.

Filosofie českých dějin je dnes neaktuální nejen svými prostředky, nýbrž také tím, že ideologická potřeba, která ji vyvolala, neexistuje.

Nakonec mi budiž dovoleno vyslovit několik tezí k „filosofii českých dějin“ a její kritice.

1. Český národ, subjekt českých dějin, není pouhým pokračováním tradiční hierarchicky formované společnosti v Čechách. Vznikl v důsledku historicky probíhajícího jazykového odcizení vyšších vrstev od 16. a 17. století, faktickým zánikem českého státu v 18. věku na základě osvobozovacích dekretů Josefa II. z třídy původně zbavené politických práv a z nepříliš mohutné intelektuální vrstvy, sociálně rozrůzněné.

2. Kontinuitní teorie byla původně urč-

na k posílení českého živlu, měla účel diktovaný potřebou vrstev inteligence opřít své sebevědomí o dějinně uznané hodnoty a morálně se odůvodnit.

3. Tato kontinuita neexistuje, je třeba vyjít z faktu diskontinuity a v něm najít východisko k úvaze o českých dějinách, a v tom smyslu i stanovisko k „filosofii českých dějin“.

4. Filosofie dějin založená na národním charakteru, domněle vytvářejícím dějinné kontinuum, nebo na motivech ideových se pokaždé ukázala jako čistá konstrukce. Filosofie dějin morálního charakteru sice nemá takový ráz konstrukce, poněvadž jí nejde o fakta, nýbrž i ideály, o budoucnostně mravní postulát pro přítomnost; zde ovšem opět chybí *faktická* kontinuita, kterou z postulátů vyvozovat nelze.

5. Faktická diskontinuita tedy nevylučuje jistou kontinuitu morálního zaujetí a příkladu, jako u Palackého; nelze ji však hypostazovat ani v jednotu „národního charakteru“, ani v kontinuum „kulturního statku“, např. jistých idejí, které by tvořily reálný most mezi 14.–15. stoletím v Čechách, osvícenstvím a obrozením.

6. Zato existuje na sociálním základě *elementární demokratismus* českého a zčásti i slovenského národa. Tento elementární demokratismus činí naši společnost cizími problémy všech společností se silně hierarchickou, tradiční společenskou strukturou, konzervatismus velkého slohu i revoluční bouřliváctví, reagující na sklerotizaci ustálených struktur. Jež nelze odstranit bez násilného otřesu. Myšlenka *rovnosti* dovedená do plného vyrovnání, i hospodářsko-sociálního, je nám však srozumitelná a blízká, naše vtělení do socialistického tábora je z tohoto hlediska pochopitelné a důsledné. Neméně pochopitelné a důsledné je však potom v tomto rámci přidržování se tendence univerzálně demokratizační.

7. „Náboženský“ ráz českého duchovního života v obrození je relikv josefinismu v díle Palackého a částečně i Masarykově, přičemž se na největšího josefinistu, Bernarda Bolzana, zapomnělo z toho důvodu, že národnostní situace druhé poloviny století způsobila svým nacionalismem, že byl pro naše povědomí zařazen tam, kam nepatřil a kam se ani sám nezařazoval.

8. Filosofie dějin vůbec je vážný filosofický problém, problém na jedné straně

дѣйности чловека по стране объективни а на друпѣ стране проблемъ základnѣch kategoriѣ historiografickѣch по стране subjektivnѣ, myslenkovѣ. Vychodiskem tu musѣ bѣt kritickѣ odhalenѣ speciálních pѣd-pokladѣ metafyziky dѣjin, obsaženѣch ve většinѣ klasickѣch filosofiѣ historie: čas jako lineární kontinuum, v němž se dѣjiny rozvíjejѣ; jednotnѣ lidstvo jako subjekt dѣjin; racionalita dѣjinnѣho vývoje, jeho objektivnѣ smysluplnost; jednoznačný pokrok v dѣjinách atd. Tato kritika zajistѣ nebude znamenat *opuštѣnѣ* všech těchto koncepci za všech okolností, nýbrž vymezenѣ a omezenѣ jejich platnosti; například subjektem dѣjin můžѣ bѣt lidstvo teprve od tѣ doby, kdy jako jednotná společnost lidská, spojená kulturnѣ hospodářsky, vskutku existuje. Právѣ tak např. fakt linearity času nebude popírán, nýbrž bude položena otázka jeho vztahu k původnѣ časovosti, v níž se odehrávají základnѣ dѣjinnѣ události. Je třeba dále uvážit, jak dalece je *smysl* těchto události čímisi schopným objektivitы a za jakých podmínek. Problém *objektivitы* historického procesu nabude akutnosti srovnáním tѣto objektivitы se smyslem objektivitы přírodních věd. Takto pojatá filosofie dѣjin není za námi, jako klasická metafyzika dѣjin, nýbrž stojí pѣd námi jako náležavý myslitelský úkol.

Резюме

Ян Патоцка: Философия чешской истории

1) Автор критикует классическую философию истории вообще (конструкцию исторического в ходе и его смысле) как одну из самых проблематичных метафизикой назначенных философских дисциплин и приводит следующие ее неkritикованные предположения: превосходство духа над природой, линейное время, человечество как субъект истории.

2) Аналогичными предположениями также определяется классическая философия чешской истории Франтишка Палацкы. К предыдущему у него приступает метафизика народа. Понимание народа в нашем возрасте определяется двойственностью Юнгманн — Болзано (скорее Юнгманн — Добровский). Автор ставит против себя юнговско-гердеровскую теорию народа, основанную натуралистически на «национальном характере» и языке и Болзанову мысль народа как нравственной задачи на данном государственно-общественном основании.

3) Философия истории Палацкы исходит из особой метафизики духа и народа (Кант-Фриес-Шиллер — инспираторы), в которой содержится какой-то синтез всех предыдущих мотивов. Национальную характерологию углубляет в науку об институтах и учении об основных

элементах человеческого характера вообще, оппозиция которых проявляется в характерологической противоположности германизации, славянства. Исключительно умная концепция Палацкы о содержании чешской истории как противоположности и влияния на эти элементы имеет предшественника в некоторых мыслях Болзано и болзаноцев.

4) «Философия чешской истории» — это чешская специфика, созданная в основном Франтишком Палацкы и принятая Масариком. Сегодня она неактуальна не только из-за своего метафизического характера — проблему философии истории вообще необходимо сегодня понимать иначе, а именно надо исходить из феноменологии историчности и критического анализа невысказанных предположений философии истории, но также потому, что актуально-политическая общественная потребность упомянутого идеологического направления уже упомянутого идеологического направления уже не существует.

Summary

Jan Patočka: Philosophy of Czech History

I. The author criticizes the philosophy of history in general (the construction of the historical course and its sense) as one of the most problematic philosophical disciplines determined by metaphysics and presents its following uncriticised presuppositions: the superiority of the spirit to nature, the linearity of time, mankind as the subject of history.

II. František Palacký's classical philosophy of the Czech history is also determined by similar presumptions. The preceding, however, is supplemented by the metaphysics of the nation. The conception of the nation in the Czech revival is determined by the duality Jungmann-Bolzano (rather than Jungmann-Dobrovský). The author confronts Jungmann's and Herder's theory of the nation, based naturalistically on the "national character" and the language, and Bolzano's idea of the nation as a moral mission on a given social and state basis.

III. Palacký's philosophy of history is based on a special metaphysics of the spirit and the nation (the inspirators of which are Kant — Fries — Schiller) containing a kind of synthesis of all the preceding motives. It elaborates the national characterology into a theory of institutions and a doctrine of the fundamental elements of human nature in general, the opposition of which reveals itself in the characterological antithesis of the Teutonic and the Slavonic principles. Palacký's extraordinarily ingenious conception of the content of Czech history as an antithesis and mutual influence of these elements is based on some ideas worked out by Bolzano and his followers.

IV. "The Philosophy of Czech History" is a specifically Czech phenomenon, created in substance by František Palacký and taken over by Masaryk. Today it is no more topical — not only due to its metaphysical character — (the problem of the philosophy

of history in general today must be conceived in a basically different way: it is necessary to proceed from the phenomenology of historicity and the critical analysis of expressed presumptions of the philosophy of history) but also because the actually political social need of this ideological formation no longer exists.

Diskuse k přednášce prof. J. Patočky:

L. Nový: Vážení přátelé, domnívám se, že nejde o koreferát, nýbrž vystupuji jako první z diskutujících, než se budete hlásit do diskuse vy.

Dovolil bych si navázat na nesmírně zajímavý referát pana profesora Patočky, na otázku, která je opravdu centrální a nejvíce mne zaujala, a to je problém samotného smyslu filosofie nějakých dějin, otázka, zda nám taková disciplína vůbec může dnes ještě něco říci, nebo jinými slovy, zda to není něco, co si vyrábí národ v určité dějinné situaci proto, aby se mu lépe snášely dějiny. Do jaké míry má filosofie dějin určitý poznávací význam, dává reálné perspektivy, a do jaké míry lidi mate, klade před ně falešné cíle pokud jde o jejich budoucnost a o to, jaké jsou k ní reálné cesty.

Z tohoto hlediska bych si položil otázku: Nemůžeme filosofii dějin chápat jako určité rozšíření poznatků o minulosti, kterých jsme nabyli vystoupivše sami z dějin, to je, jako určitou sumu nějaké logiky daného vývoje, kde stačí jen poznat a na základě poznání nutnosti být svobodnými? Filosofie dějin bude asi provádět reinterpretaci toho, co se stalo, to je otevřeno naší reinterpretaci a nemůžeme s tím nic udělat, ale zároveň by měla být filosofii budoucnosti. Filosofie dějin by měla provádět analýzu i uvažovat o budoucnosti.

Zde dochází ke střetnutí mezi filosofii dějin a mezi tím, co bych nazval operativní vědou. Někdy nás přepadá až pocit úzkosti, jak se dějiny zpracovávají na základě ryze operativně a pragmaticky využitých poznatků vědy a techniky bez ohledu na cíle a smysl národních existencí apod.

Jsou vědy, které si kladou za svůj hlavní předmět „přítomnost“, srovnal bych např. vztah mezi filosofii dějin a sociologickými analýzami, které se spíše koncentrují na určitý mechanismus společ-

nosti než na nějaké širší koncepce zaměřené do budoucnosti a přítomnosti. Mám pocit, že na této rovině má smysl uvažování o minulosti a filosofii dějin, které nesmí být odtrženo od analýzy přítomného momentu, od hledání reálných momentů v nejbližší budoucnosti.

Máme zde jev, u něhož nám nic v minulosti není zaručeno. Řekl bych to možná trochu krutě: Domnívám se, že sebelepší tradice humanitní a demokratická českému národu nezaručuje, že zůstane humanitní a demokratický. Tím dalším momentem je práce na dějinách českého národa. To byl také smysl usilování Masarykova, který zdůrazňoval, že pouze ti, kdo uchopí přítomnost a dále pracují na existenci a vývoji českého národa, vlastně pokračují v dějinách — ale spolehnouti se na jakékoli garancie z minulosti se může přítomné generaci vymstít, filosofie dějin se stává v horším smyslu ideologií a nikoli kritickým vědomím o přítomném stavu národa. V tom bych viděl smysl Masarykovy polemiky proti historismu. Masaryk nebyl snad jen variací Palackého, ale vnesl akcent méně historizující; otevřeněji kladl důraz na to, co my nyní uděláme z národní existence — to rozhodne o dalších osudech. Měl méně důvěry v logiku dějin, v naplňování určitého dějinného smyslu apod.

Ještě mám třetí malou poznámku, která by ale asi patřila k jinému tématu. Mluvíme o filosofii českých dějin, ale jaká je filosofie slovenských dějin? Tato otázka mlčky předpokládá, že filosofie českých dějin by měla být určitým vodítkem, podle kterého by se pohlíželo na filosofii slovenských dějin, na vztah mezi filosofii českých dějin a slovenských dějin, mezi filosofii českých dějin a ideou československé státnosti. Mlčky jsme se někdy domnívali, že Slováci sledují naši vývojovou linii jen v nepříliš dokonalé podobě a mám pocit, že současnost ukazuje, že tomu tak zcela není.

Čtvrtou poznámku mám k starší už ideji Palackým velmi zdůrazněného spojení filosofie českých dějin s ideou humanitní. Řekl bych, že je to věc, která platí dodnes v tom, že musíme čelit mnoha námitkám, že řada úvah o našem vývoji byla motivována nacionalisticky. Snad nejsilnější tradicí bylo, že jejich zrod byl vždy zapojen do vývoje světového, neboli

že česká otázka je vždy zároveň otázkou světovou. Mám pocit, že její kontext je dnes velmi aktuální, že proti různým krutým skutečnostem nelze operovat náciolisticcky, nýbrž — řekněme to mírně — internacionalisticcky. Nejde o uchování určitých sebeklamů o možných přednostech našeho národního charakteru, nýbrž o to, jakým způsobem usilujeme na základě specifických historických zkušeností myšlenkově zvládnout řešení problémů, které mají celosvětový význam. Jen tak se stávalo české myšlení velikým. Někdy jsou tendence ke zdůraznění charakterologie nesmírně svůdné, ale nesmírně nebezpečné. Řekl bych to polemicky: různí gubernátoři a protektoři se velmi rádi dívají na svérázné písně a tance domorodců. Sama idea folklórní nemůže situaci zachránit.

Mám pocit, že Masaryk snad ani zde nedsleduje zcela tu tradici jediného typu filosofie českých dějin, a mám na mysli problém náboženského hlediska v interpretaci českých dějin. Rozuměl bych Masarykovu sub specie aeternitatis nikoli v tradičním smyslu, nýbrž v tom, že jde spíše o Masarykovu ideu regulativní. Snad v ní hledal korektivum pro metafyzický ráz nacionalistický nebo příliš mesianistický, připisovaný vývoji určitého národa. U Masaryka je hledisko věčnosti korekcí pro to, aby si žádný národ a žádná instituce neosobovaly právo, že právě ony jsou tím mesiášem lidstva. Myslím, že tato idea je nesmírně aktuální. Dalo by se pokračovat marxistickým chápáním dějin jako dějin otevřených, zrušení schémat: obrazně řečeno, společenské síly nebo instituce nemají právo reklamovat pro sebe majitelství dějinných klíčů. Je zde určitá světská dějinně přechodná instituce, která je najednou hlasem dějin. U Masaryka jsem rozuměl, že hledisko věčnosti má být etickým regulativem — nesuverénnost člověka zápasícího o svou existenci uprostřed dějin. Tuto myšlenku je třeba filosoficky fundovat, je v soudobém světě jednou z rozhodujících idejí. Něco jiného je reálná náplň této ideje.

Jsou to skutečně jen poznámky reagující bezprostředně na předchozí referát. Doufám, že další příspěvek otevře skutečnou diskusi.

F. Hejda nek: Pan profesor Patočka od počátku hovořil o tom, že existuje jen

jedna filosofie českých dějin. Několikrát to potom ještě opakoval. Mám dojem, že je to jeden z bodů, ke kterému by snad bylo dobré diskutovat. Nepochybně v jednom smyslu je to pravda, že nebyla vypracována žádná alternativa filosofie dějin v tom rozsahu, v té hloubce a s tím širokým záběrem, jako je tomu v Palackého filosofii dějin. Ovšem tato koncepce prodělala také své dějiny a nezůstalo přitom, že některé její komponenty byly jen modifikovány a upraveny. Domnívám se, že lze právem hovořit o smyslu rozvinutí této koncepce, tedy o jakési pokračující kontinuitě, která nezůstává na místě, nepřidává jen detaily, ale která v mnohém reviduje samu koncepci Palackého. Domnívám se také, že tato linie neskončila Masarykem, ale že ještě pokračovala zejména Masarykovým žákem Rádem. Poznámky, které chci přednést, se nejspíše vždy budou vztahovat k určitým bodům Rádlova pojetí.

Především jeden ze závěrečných bodů, které přednesl profesor Patočka (3. bod), spočívá v tom, že kontinuita neexistuje, že východisko je třeba najít v diskontinuitě, a na to je třeba navázat. To provedl Rádl tím, že naznačil alternativní koncepci dějin vůbec. Zdůraznil, že dějiny jsou vždy diskontinuítou a že vlastně dějinnost dějinného navazování spočívá v tom, že se člověk svobodně rozhoduje pro svou minulost, že tedy nebere v úvahu všechno to, co bylo, ale že vybírá, navazuje na něco, odvrhne to ostatní. Když hledáme smysl dějin, hledáme smysluplnost v tomto vybírání.

To má svůj význam také pro pojetí národa, které se ukázalo tak důležitým. Rádl odmítá pojetí národa, které by se nějak orientovalo na to, co je dáno, co můžeme zjistit jako přetrvávající prvek, element v dějinách, na jakousi setrvačnost, na to, co uprostřed těchto přeměn zůstává nezasaženo. A zdůrazňuje zde opět vazbu národa, tj. programové společenství lidí, kteří myslí jedním způsobem a domlouvají se, kteří na základě vyslovené či nevyslovené smlouvy směřují k jednomu cíli. Zdá se ovšem, že to v mnoha bodech navazuje na bolzanovský komponent v Palackém a Masarykovi, totiž pokud jde o důraz na ideje. Myslím, že tomu tak přesně není. Tady mohu navázat na některé poznámky L. Nového: rozhodující

pro Rádlovo pojetí je důraz, že smysl dějin není hotov. Říká doslova, že vlastně neexistuje, že tedy ani nelze odvodit smysl českých dějin z toho, co se stalo, že smysl dějin je možno pouze volit a naplňovat. Toto naplňování zase z podstatných důvodů považují za společný konsensus. Jak říkal profesor Patočka, je třeba se orientovat na kritickou analýzu fenoménu lidské dějinnosti. Je třeba si uvědomit základní věc, že člověk nemůže žít jinak než v rozlehlé přítomnosti, která má svou hlubokou minulost, přítomnost a budoucnost, že pobývání člověka v tomto světě patří k podstatě přítomnosti a že nějakým způsobem člověk musí navazovat na to, co tu bylo — ne tak, že by tím byl determinován, nýbrž tak, že si to svobodně volí (po „řádlovsku“ řečeno). Smysl nelze odvodit z toho, co se stalo, to je v mnoha ohledech přímá polemika proti koncepci Palackého a také Masarykově. Současně však je tím zdůrazněno, že to není libovůle, že se člověk musí rozhodnout pro nějakou minulost, nějakou minulost volí, jaksi nemůže zůstat bez ní, nemůže navazovat na minulost třeba jiného národa. Konkrétnost dějinné situovanosti je přece jen nějakým způsobem determinující, i když ne jednoznačně, a člověk se musí orientovat v tom smyslu, který volí — přičemž nezáleží na jeho libovůli, jaký smysl zvolí, nemá absolutně otevřenou škálu možností.

V závěru Rádlovy filosofie je program reformy světa, aplikace na naši otázku filosofie dějin, program na reformu dějin. Domnívám se, že to není nějaká neodvážná malá koncepce, snad je až příliš náročná, ale L. Nový už naznačil, že je to vlastně jediná možnost — alespoň jsem tomu tak rozuměl: nikoli snášet dějiny, ale vypracovat program jejich reformy, orientace do budoucnosti. V tom se s L. Novým shodují.

L. N o v ý: Byl jsem požádán, abych se ujal řízení naší diskuse. Doporučuji, aby nejprve byly předneseny repliky a poznámky, případně výklad, dále by mohly následovat prosté dotazy. V závěru bychom požádali prof. Patočku, aby se k diskusi vyjádřil. (Jiný návrh nebyl.)

Prof. I l e k: Stálo by za to položit otázku, zda je možno napsat dějiny národa bez nějaké dějinné filosofie. V jakýchkoli dějinách je vždy koneckonců základem

nějaká filosofie dějin. V Anglii každý, kdo si to mohl dovolit, se považoval za oprávněna napsat dějiny Anglie — ale i tam je jistá koncepce, např. otevřenost Anglie, tohoto ostrovního celku, nebo jeho uzavřenost. Nebo například v Rusku Karamzinova koncepce je docela jiná než koncepce Polevého, Čadajeva a filosofie Solovjeva. Něco takového bude vždy. Když byly u nás napsány marxistické dějiny české, musí i zde být nějaká filosofie a pravděpodobně bude jiná než Masarykova nebo Palackého: když je marxistická, musí vycházet z filosofie marxistické.

Bylo hovořeno o Rádlovi. Vzpomínám si, že filosof Kosík ve své prvé přednášce říkal, že snad existují i jiní, a mezi jiným se zmínil o Šaldovi. Vzpomínám si, že Ludvík Svoboda se pokusil Šaldovy názory na dějinnou filosofii vyčlenit a zajímalo by mne, zda vedle Rádlovy koncepce by se dalo hovořit o Šaldově koncepci, podstatně odlišné od filosofie Palackého a Masaryka.

K. K r e j č í: Profesor Patočka mluvil o postavách jako je Bolzano, kterých jsme si obvykle nevšimli, protože jsme je nepočítali k českému národu. Položím také otázku, zda měl Bolzano také nějaké národní povědomí a názory, zda se prohlásil za Čecha nebo Němce, jeví se totiž jako kosmopolita v nejlepším slova smyslu, apod.

Myslím, že filosofie dějin vzniká z pohledu zpátky i dopředu. Přehlíží se sled určitých událostí a hledá se v něm červená nit, která vede k vysvětlení dalších událostí a zároveň k určitým direktivám do budoucnosti.

U Palackého jde především o otázku, co to je národ. Národ není něco, co bylo stvořeno, jako byly stvořeny různé teorie zoologické, botanické, je to něco, co se tvořilo. Důležitý je vznik národního povědomí: určité společenství pocitů pocit sounáležitosti a také rozpor vůči společenstvem jiným, konstituuje se na národ. Vlastnosti bývají velmi různé. Známe definici Slavíkova, která platí v 19. století. V té době se také uplatnila koncepce Bolzanova a Jungmannova. Koncepce Bolzanova se zdá být širší, filosofičtější, Jungmannova užší, nacionalističtější. Odpovídala tehdejšímu veřejnému mínění. To nebylo jen u nás, že za základní rys národnosti byl pokládán jazyk: z důvodů

společenských a sociálních byl u všech evropských národů jazyk pokládán za hlavní kritérium. Bylo tomu tak u Němců, u jiných národů a také u nás.

Co jsou dějiny českého národa u Palackého? Dějiny českého národa tvoří de facto dějiny Českého království, dějiny státního útvaru, který vznikl, měl svou dynastii, a držel se až do 19. století, kdy byl víceméně pohlcen rakouským soustátním. V té době došlo k novému pojetí národa. Je velmi důležité, že Palacký píše nikoli dějiny Království českého, nýbrž dějiny českého národa v Čechách a na Moravě. Tady je národ distancován od kritéria státního celku, dynastie atd. Český národ v pojetí Palackého měl určité rysy. Tehdy byla podle obecného pojetí hlavním kritériem národa soudržnost lidí mluvících českým jazykem, a zároveň skutečnost, že jádro národa má demokratické rysy. U nás tato charakteristika českého národa v době Palackého byla posílena tím, že vyšší vrstvy jsme prakticky neměli.

Když se Palacký dívá zpět, hledá jako vrcholný bod českých dějin takový moment, kdy se tento národ opravdu vyznačoval těmito dvěma typickými znaky. Našel je nikoli v nějakém velkém období Českého království (např. v době Přemysla Otakara II nebo Jana Lucemburského), ale v husitství, ve kterém se velmi výrazně projevil rys jazykový i rys demokratický. Pohled zpět je věci historické perspektivy. Historici vidí určité události a odvodí z nich dominantu sloužící k výkladu. Tato dominantu může být různá. Vezměme například Francouze. Myslitel 19. století by považoval za vrcholnou dominantu nebo bod, ke kterému směřovaly francouzské dějiny, francouzskou revoluci. Jenže kdyby byl před francouzskou revolucí někdo někomu — Francouze nevyjímaje — představil to, co bude za francouzské revoluce, co bude vrcholem francouzských dějin, asi by nebyl souhlasil. Žádný z Francouzů by nebyl souhlasil. Francouzská revoluce vynikla až později. Kromě toho může někdo tvrdit, že dominantu je jiná — třeba Napoleon. Vždy je rozhodující pohled na dějiny. V dějinách jde vždy o několik bodů, dominant. Palacký vyzdvihoval národ takový, jaký byl v době husitské, kdy byl národ oslavován. Vždycky jsou možné výklady další.

Pokud jde o dějiny, jistě mají určitou logiku, určitý cíl.

Pokud jde o jednostrannost některých výkladů, jsou zde různé proudy.

Pohled do budoucnosti. Herderovská romantická filosofie chápala národy tak, že každý národ má své poslání. Toto dějinné poslání odvozovala z minulosti a potom je aplikovala.

U Herdera je dějinným posláním Slovanů humanita. Myšlenka humanity byla pak přijímána Kolárem, Palackým, Masarykem. Do dnešní doby se velmi často mluví o tom, že smysl českých dějin a smysl českého národa je spojen s myšlenkou humanity. Víme, že tato myšlenka byla velmi živá i u jiných národů. Bylo by možno s ní ztotožnit i hnutí husitské, které bylo křesťanské, revoluční. Představa humanity je zde však jiná než u Bolzana a filosofů 18. a 19. století. Jde o krásnou myšlenku, kterou čeští myslitelé aplikovali na budoucí vývoj. Je však třeba uvažovat, zda má takováto myšlenka historické oprávnění. Stejně zaměřené myslitele mají totiž jiné národy také.

Kdyby tato myšlenka byla historicky vyvrácena, nepokládal bych to za něco bezvýznamného. Jestliže určitý národ v určitém momentu přijal takovouto myšlenku za své poslání — bez ohledu na to, zda do dnešního dne podřídil všechno, co bylo v minulosti, této myšlence —, přihlásil se k ní, pak ji vědomě rozvíjel. I kdyby to bylo historicky neopodstatněné, pro dnešní stav a pro další národní existenci to může být důležité. Národ musí k něčemu směřovat. Jestliže myšlenka humanismu se stane smyslem českých dějin, přijmeme ji jako direktivu pro budoucnost a rozvíjíme ji v podmínkách, kdy máme hodně příležitosti se jí zabývat.

Hlas z pléna: Mám dva dotazy: jaký je vliv východních Slovanů na české dějiny a na filosofii dějin českého národa?

V čem se v podstatě liší filosofie českých dějin od filosofie ruských dějin?

J. Patočka: V tom, co jsem od vás slyšel, bylo velmi mnoho nadmíru rozmanitých podnětů, pro mne osobně velmi cenných, ale poněkud mne překvapilo, že nebyly žádné reakce na moje teze, o kterých jsem si myslel, že se mnohým budou zdát upřílišně smělé atd.

Obracím se k tomu, co jednotliví řečníci poznamenali:

L. Nový měl čtyři velmi zajímavé poznámky, zejména prvá z nich byla zásadní. Co vůbec znamená filosofie dějin? Je to pouhá ideologie, je to ideologická zbraň? Za jakých okolností je možno filosofii dějin připsat určitou pravdivost, smysl pro odhalení toho, co je podstatou dějin? Pokusil jsem se předvést klasickou filosofii dějin, jak se v moderní době konstituovala v určitém údobí předmarxistickém, zde určitě máme před sebou z velké části nezvládnuté ideologické prvky. Domnívám se, že tzv. klasické údobí filosofie dějin je zároveň jakýmsi předkritickým údobím filosofie dějin, že teprve v budoucnosti se plně rozvinou úvahy o skutečných filosofických základech společenských věd. Něco jiného je metafyzika dějin, něco jiného je empirické studium dějin, empiricko-sociologické studium dějin, a něco jiného je zásadní filosofická úvaha o kategoriích a vůbec základních pojmech, koncepcích, bery, kterých je nám nepřístupná dějinná realita, bez nichž není ve své originalitě, ve své původnosti otevřená a eventuálně je neuvědomělou aplikací, neuvědomělým použitím modelů z jiné reality. Už v 19. století vidíme, že se klasická filosofie dějin rozložila. Vznikly také sociologické úvahy, úvahy empirické, zkušenostní — přičemž přirozeně zůstává pořád otázka, co je to dějinná empirie. Musíme si ustavičně uvědomovat, že předmět historie není totéž, co předmět — řekněme — přírodních věd. V přírodních vědách je předmět zde, v historii předmět dán není. Historie neexistuje jako přítomnost, předmětem je minulé dění, které není přítomné, nýbrž zprostředkované dokumenty atd. Různým způsobem je možno tyto věci tematizovat a je potřeba hledat zásadní způsob, který mně jako člověku v dějinách žijícímu a o dějinách uvažujícímu něco takového jako dějinný fakt otevírá. Filosofie dějin v tomto smyslu je vážný filosofický problém, to nepopírám. Je to zásadní filosofický problém, je to postulát filosofické budoucnosti, ale není to hotová, konstituovaná a jistému konsensu se těšící filosofická a vědecká disciplína. To mi dává příležitost odpovědět na jednu poznámku pana profesora Ilka. Každá historie, která je psána někým, předpokládá určitou obecnou koncepci — v tomto smyslu jistou filosofii dějin. Je jisté, že bez určitých obecných myšlenek žádná konkrétní historie

není. Když vezmeme antické historiky, Thukydida například, jistá základní kostra koncepcí o společnosti a jejích proměnách je obsažena i u něho v empirické deskriptivě toho, co se — jak se říká — stalo. U Thukydida to není nic jiného než určité mýtické motivy, prošlé ovšem jeho zkušeností politika a účastníka určitých velice podstatných dějů.

V moderní době může jít například o koncepci sociologickou, o poznámky empirického generálního charakteru, avšak mluvím-li o filosofii českých dějin, mluvím o určité koncepci filosofické, chci říci, že tady bylo jisté přesvědčení, určitý konsensus, který se vytvořil o zdánlivě objektivně srozumitelném smyslu, který je v dějinách obsažen a který se dá zjistit filosoficky spekulativně na základě jistých filosofických disciplín. Mluvil jsem o filosofii ducha v jeho vztahu k přírodě. Snažil jsem se ukázat, že filosofie českých dějin, kterou vytvořil František Palacký, ona velice pozoruhodná koncepce, s neobyčejnou duchaplností obsahující v sobě mnohost významů, patří do tohoto stylu myšlení.

Až naši marxističtí historikové budou psát učebnici českých dějin, vezmou za základ svého pojetí něco jiného, než co tanulo na mysli Palackému, Masarykovi atd. Koncepce, které vezmou za základ, budou koncepce obecného charakteru, z velké části sociologického, a budou na české dějiny pouze tak říkajíc aplikovány. Tady nebude nic takového jako specifická filosofie českých dějin, nic takového, co měl na mysli Palacký, neboť pro Palackého byla filosofie českých dějin zároveň filosofií humanity, syntézou základních lidských motivů, a snažil se potom ukázat, že tuto syntézu uskutečnily české dějiny docela zvláště a specificky.

V pojetí Palackého je filosofie českých dějin zároveň filosofií a něčím specificky českým, to je něco takového, co jinde není. Filosofie ruských dějin nebo francouzských dějin — to jsou momenty filosofie dějin vůbec; aby někde vznikla nějaká disciplína jako filosofie národních dějin, aby se tímto problémem myslitelé speciálně zabývali, to neexistuje. U jiných našich myslitelů se samozřejmě vyskytují i jiné myšlenky a také odlišné motivy než u Palackého a Masaryka. Nevím, proč by Šalda měl zaujímat nějaké zvláštní místo,

ale i u něho jsou určité interesantní poznámky k charakteru českého národa a ke specifičnosti jeho vývoje. Tato zvláštnost pěstovat něco takového jako filosofii českých dějin vyrůstá z metafyzické koncepce dějin, kterou jsem se pokusil vylicít jako určitou konsekvenci této koncepce, jako jisté její důsledné vyformování. To uskutečnil Palacký jako něco specifického.

Nyní bych se vrátil k dalším otázkám kolegy Nového. Měl ještě poznámky na téma Češi a Slováci. Já jsem se zabýval filosofií českých dějin. Samozřejmě, když hovořím o tom, že neexistuje kontinuita mezi starou společností a novou společností od obrození, kterou chtěli filosofové českých dějin zkonstruovat, je třeba položit otázku kontinua Češi — Slováci. Tuto otázku není možno rozhodovat a priori: je to otázka, která chce být řešena zvlášť.

Potom následovaly dvě velmi zajímavé poznámky, týkající se Masarykova specifického přínosu proti Palackému ve filosofii českých dějin. L. Nový zdůraznil Masarykův realismus proti historismu a potom to, co podal jako svou zvláštní interpretaci otázky sub specie aeterni. S tím bych souhlasil. Masaryk byl proti historismu. Realismus kladl proti upřílišnému historismu, který viděl u Palackého. Je však otázka, zda se tento realismus u něho uplatňuje v koncepci českých dějin. Mám dojem, že pokud jde o pohled — jak říká kolega Krejčí — směrem do minulosti, dominuje i u Masaryka otázka kontinua, a tato otázka kontinua je pořád vřelena velice podobně, jako u Palackého.

Co se týče myšlenky sub specie aeterni, je to duchaplně viděno, ale v tomto velice obecném slova smyslu to není nic jiného než osvícenský motiv, osvícenská sekularizace křesťanského náboženského motivu. Zapadá zase do té sféry, kterou jsem se snažil definovat u Masaryka.

Kolega Hejdánek velice názorně předvedl Rádlovu filosofii dějin. Při vši energii, s níž složitou Rádlovu koncepci tady vyložil, nám řekl, že Rádl filosofii českých dějin nedělal. Pokud vím, dělal nikoli filosofii českých dějin, ale filosofii dějin vůbec. Jeho stanovisko je po této stránce odlišné od autorů toho, co můžeme nazvat filosofii specificky českých dějin. Návrh na reformu světa je programem univerzálním; je to myšlenka, že dějiny

sice mají smysl, ten že je ale aktivně dějinám dáván. To především předpokládá kritické uvážení, co je dějinný předmět, a že něco takového jako objektivita v dějinách, objektivní smysl v dějinách, je možné jediné na základě určité idealistické koncepce. Objektivita smyslu — to neznamená objektivitu faktu, zákonnosti atd. Tato Rádlova myšlenka, která je po určité stránce nadmíru pravdivá, má v sobě obtíž, kterou kolega Krejčí v jiných souvislostech uvedl, aniž se zmínil o tom, jak velká je to obtíž. Tady přece běží o jistý program, a tedy o něco, co není, nýbrž o co se jenom snažíme, na co jenom nabíháme, za co se jistým způsobem angažujeme a nezbytně angažujeme. V tomto smyslu lze říci, že smysl v dějinách nikdy nedosáhne nivó objektivit a faktičnosti.

Jen bych zdůraznil určitou — jak se mi zdá — rozpornost nebo určité napětí mezi dvěma koncepcemi dějin, které vyčnívají z toho, co říkal kolega Krejčí. Předvedl mnoho bohatého uvažování o dějinách národů, národním povědomí a podobných věcech. Cítím z toho určitý objektivistický, skoro pozitivistický pohled na dějiny jako řadu faktů, které se odehrávají v objektivním lineárním čase. Na druhé straně Krejčí hovoří o jednostrannostech koncepcí, zdůrazňuje, že taková jednostrannost je něčím neoprávněným. Na jakém základě to zdůrazňuje? Dějinná koncepce je vždy něco programatického, co není, co u nás, bytostí angažovaných v dějinách, může být vždy jen riskantním přesahem přes to, co je přítomné. Ale toto přesahování se neodehrává v lineárním čase, není to žádný fakt, který je možno postavit s druhými fakty do stejné řady, nýbrž tady máme před sebou zásadně dvojí pohled: první je pohledem sociologa, druhý je pohledem filosofa — ovšem filosofa, který stojí před problémem, ale nezná jeho řešení.

Kolega se ptá na dvě věci faktického dosahu — na vliv východních Slovanů na české dějiny. Já nejsem historik. To není otázka, kterou bych se zabýval. To je faktická otázka, která by v souvislosti s koncepcí české filosofie dějin mohla být položena jen v tom smyslu, že bychom se ptali, zda to Slovanstvo, které se v ní vyskytuje, má objektivní nebo z nějakého jiného hlediska pravdivě významný charakter. Protože se na tuto otázku dívám

tak, jak jsem zde přednesl, běží tu pro mne o určitou ideologickou konstrukci; protože se na národní charakterologii dívám jako na něco neskutečného, jako na něco, co závisí na jisté překonané metafyzice, nemohu na to odpovědět pozitivně. Musím říci, že je to záležitost myšlenkových dějin, dějin myšlenek — myšlenek v tom smyslu, který nerozlišuje mezi myšlenkami živými a myšlenkami mrtvými.

Odpověď na otázku, čím je charakterizován a zda existuje charakteristický rozdíl mezi filosofií českých dějin a mezi filosofií ruských dějin, je podobná: zdůraznil jsem, že filosofie českých dějin je jakési české specifikum, že jiní národové takovýmto způsobem nepřemýšlejí, že český národ v jistém okamžiku své sebe-reflexe k něčemu takovému došel, že to je funkcí jednak obecné duchovní situace a jednak situace filosofie v té době, a také tehdejší konkrétní historické situace českého národa.

R. Kalivoda: Nechci zdržovat, přišel jsem jako posluchač, mám jen dvě stručné poznámky k problematice dnešního večera.

Vzhledem k tomu, že bylo hovořeno o otázce marxistického chápání filosofie dějin a potom o otázce filosofie českých dějin, odhodlal jsem se tyto poznámky říci, protože se v posledních letech zabývám filosofickými problémy českých dějin a pokouším se o to jako marxista.

Otázku filosofie dějin si dnes nemusíme klást jako marxisté nebo nemarxisté, ale jako otázku oprávněnosti filosofie dějin vůbec. Domnívám se, že je třeba brát v úvahu dvě skutečnosti: především, má-li mít filosofie dějin dnes své oprávnění, nemůže být jen nějakým meditováním nad dějinami, určitým způsobem filosofického uvažování o dějinách, charakteristickým pro klasické období filosofie dějin, v němž — jak správně poznamenal prof. Patočka — šlo o metafyziku dějin. Problém metafyziky dějin nemůže dnes stát před filosofií dějin. Filosofie dějin musí usilovat o vědeckou interpretaci dějin. Je tedy otázka, zda filosofie dějin může existovat nebo má oprávnění na existenci vedle historiografie, která existuje jako disciplína. Domnívám se, že jisté oprávnění má. V celém vývoji filosofování o dějinách je patrné, že o dějinách lze uvažovat z řady dalších aspektů. Nejde jen o noetický vědecký poznávací moment. Kdyby

šlo jen o noetický vědecký poznávací moment, potom by byla filosofie dějin zbytečná, protože pak by tento úkol mohla plnit historiografie. Jak bylo správně podotknuto, problematika filosofie dějin je nejproblematičtější — zda má právo na existenci, je otázka navýsost aktuální. Domnívám se, že pro filosofii dějin vyvstává ještě další problém, tj. problém vyplývající z toho, co také bylo řečeno prof. Patočkou: jde o analýzu lidské dějinnosti. Abych to konkretizoval, jde o to, že pro filosofii dějin historický fakt není jen otázkou poznání, nejde jen o akademické poznání minulosti nebo o nezávazné meditování nad minulostí, nýbrž o úlohu historického faktu v přítomné situaci.

To je druhý moment filosofie dějin, který můžeme sledovat jako konstantní v každém filosoficko-dějinném uvažování, který zůstává aktuální i v situaci, kdy chceme překonat metafyzické kladení otázek a pismácké uvažování nad dějinami, kdy chceme přistupovat k dějinám vědecky a kdy každý filosof musí zvládnout metodu historiografie a konkrétně se zabývat alespoň určitým obdobím dějin jako historiograf; klade se otázka smyslu historického faktu pro přítomnost. V těchto dvou aspektech má filosofie dějin i dnes své oprávnění, když bude chtít vyloučit ono nevědecké a metafyzické kladení otázek dějinného vývoje a smyslu dějin, jak to bylo typické pro klasickou filosofii dějin 19. století.

U Palackého je možno vidět oba momenty ztělesněny. Palacký je vynikající osobností, klíčovou osobností v našem uvažování o dějinách, v nichž jsou spojeny dva momenty — o tom patrně hovořil ve své přednášce kolega Válek z Brna. Palacký je zároveň historiograf a filosof dějin. Neuvažuje nad českými dějinami jen tak, že nějakým způsobem kombinuje Bolzana a Herdera. Palacký promítá do dějin určitou koncepci tím, že zpracovává materiál českých dějin jako historikolog a historiograf. Není jen největším českým filosofem českých dějin, nýbrž je i největším českým historikem, i když jeho koncepce byla otřesena a překonána pokud jde o fakticitu názorů. Přesto zůstává Palacký zároveň historikologem a historiografem. Je u něho spojen moment vědeckého poznání a moment vytvoření určité ideologie pro přítomnost, zpřítom-

nění historického faktu. Palacký a Masaryk jsou dva největší filosofové českých dějin. Nejsou jen písmáky uvažujícími o českých dějinách, oni projektují jisté hodnoty, které si jako filosofové českých dějin vytvořili pro přítomnou situaci. Stávají se i politiky. Není náhodné, že Palacký a Masaryk jsou dva největší čeští politici (přesto, že Palacký v politice zcela ztroskotál) — jsou to zároveň filosofové dějin. To je druhý aspekt: projektuje koncepci české historie do přítomnosti.

V tom se mi jeví spornost koncepce, kterou předložil prof. Patočka pokud jde o Palackého a pojetí českých dějin. Základním bodem této jeho koncepce je, že neexistuje kontinuita mezi staršími a novějšími českými dějinami.

Všechny názory, které přednáším, jsou diskusní. Ve sporu o smysl českých dějin je formulace, kterou dnes prof. Patočka vyjádřil, formulací novou. I když uvažujeme o filosofii dějin z obou aspektů, o kterých jsem hovořil, a přestože Pekař v mnoha věcech odhalil slabiny Palackého, spor o smysl českých dějin nebyl exaktně kriticky zhodnocen. Na kritické zhodnocení tento spor teprve čeká. Kdyby se ukázalo, že tzv. modernizující Palackého koncepce hledání přímé kontinuity mezi staršími a novými dějinami neodpovídá historické skutečnosti — a je možné, že se to ukáže, i když se domnívám, že je to nepravděpodobné, protože určitá exaktní bádání ukazují spíše na jiné řešení —, ale kdyby se to ukázalo, přece kontinuita existuje: je to kontinuita zpřítomnění historického faktu. Jak Palackému, tak Masarykovi (který navazuje na Palackého ve své filosofii, té modernizující filosofii českých dějin) se stále častěji vytýká, že modernizují starší české dějiny. Svědčí to o jisté vlně přístupu k těmto problémům. I kdyby se prokázalo, že Palacký a Masaryk modernizují české dějiny — zpřítomňují starší české dějiny —, činí tak nikoli jako akademičtí filosofové, ale jako politikové, největší politikové českého národa (i když politický myslitel Palacký jako politik neuspěl); jsou to největší političtí myslitelé a političtí představitelé českého národa a tuto kontinuitu vytvořili svým dílem. Tato kontinuita není v akademickém obsahu jejich názorů, nýbrž v tom, že přenášejí tyto názory do přítomnosti, že v této přítomnosti z filo-

sophie českých dějin vytvářejí politickou koncepci, která hraje obrovsky významnou úlohu ve vytváření novodobých českých dějin. Právě v tom spočívá kontinuita starších a novějších českých dějin, i kdyby podrobné kritické zkoumání ukázalo, že jak Masaryk, tak Palacký modernizovali starší české dějiny po stránce obsahové.

Tolik jsem chtěl říci k problému, který byl vznesen. Původně jsem mluvit nechtěl, ale mám dojem, že prof. Patočka snad myslí na mne, když vyslovil překvapení, že nebyla žádná diskuse ke koncepci, kterou zde předložil. Když jsem tak byl nepřímou vyzván, chtěl jsem k tomu dodat několik slov.

J. P a t o č k a: Děkuji velmi srdečně Robertu Kalivodovi, že tyto dosti ostré polemické vývody pronesl.

Samozřejmě, že s těmi otázkami, které jsem položil já sám nebo snažil jsem se je položit, a které položil Kalivoda, nebudeme hned hotovi. Jen bych připomněl ještě jedno: Robert Kalivoda mluví o zpřítomnění minulosti. Zpřítomnění minulosti se v klasické koncepci odehrává tím způsobem, že metafyzicky sponuje určitý objektivní ideový smysl dějin, který se potom snaží postihnout ve filosofických kategoriích. Naproti tomu v otázce kontinuity hrají velkou úlohu konkrétní otázky, v čem to kontinuum spočívá, otázky národního charakteru, otázky určitého ideového statku, který je předáván z našeho 15. století do moderní doby, do obrození atd. Kolega Kalivoda sám říká: „... to zpřítomnění historického faktu ve skutečnosti není objektivním zachycením objektivně existujícího smyslu; je to výtvar myslitelů a velkých politických činitelů, velkých faktorů našeho soudobého duchovního života“. Je-li tomu tak, je tím řečeno vše? Co to znamená zpřítomnění historického smyslu? Jaká je jeho podstata, v čem spočívá? Tady jde o principiální úkol analyzovat lidskou dějinnost. Jak k tomu dochází a jaký je charakter tohoto zpřítomnění? Jen tuto otázku jsem chtěl připojit k těm, které nám s takovou energií předložil Robert Kalivoda, s energií a s upřímností, za kterou jsme mu vděční.

Diskutující: Mám ještě jednu poznámku: domnívám se, že filosofie dějin spočívá v negaci bezprostřednosti, která

se projevuje v rovině produkce, tj. zejména výroby v materiální oblasti a produkce ideové, v produkci idejí, které mají svůj zdroj ve vztazích politických koncepcí. Jestliže například máme 70 % výrobních vztahů navázáno řekněme se Sovětským svazem, není dosti dobře možné orientovat politické koncepce bezprostředně jiným směrem. Je třeba vzít v úvahu i souvislosti politické a hospodářské, jež do určité míry determinují volbu a rozhodování kompetentních činitelů, kteří musí s perspektivou řady let řešit momentální situace. Mnozí lidé si tyto souvislosti ani neuvědomují. Domnívám se, že člověk je svou minulostí do určité míry omezován. Má sice zároveň nové možnosti dané novými vztahy — ale také vlastním přičiněním. Podobně je tomu u subjektu národa, který musí projevit jistou disciplínu, aby mohl určité skutečnosti realizovat.

Uvedu příklad člověka, který se rozhoduje pro vědeckou dráhu: Musí se mnoha jiných voleb vzdát, aby mohl tuto cestu realizovat. Podobně je to s národem, chce-li volit cestu na vyšší úroveň: musí se vzdát cest, které by ho vedly ke stagna-

ci nebo dokonce více než ke stagnaci, a musí být ochoten udržet disciplínu.

J. P a t o č k a: Řekl bych, že jste podal pokus o příspěvek k analýze lidské dějinnosti; že v tom, co jste řekl, jsou poněkud konkrétnějším způsobem naznačeny faktory nebo některé z faktorů, které při takové analýze určité hrají úlohu. Tuto analýzu je však třeba provést principiálním způsobem a je třeba si položit otázku, na jaké úrovni, z jakého hlediska a jakou metodou to provést. Existujeme sice všichni jako dějinné bytosti, ale to ještě neznamená, že uvažujeme o dějinách, že je tato reflexe něco naprosto samozřejmého. Reflexe je naopak něco, co je umělé a co je třeba metodicky zásadně připravit.

Jen na to jsem chtěl upozornit. Nechtěl jsem rozvíjet principy nějaké filosofie dějin, jen jsem chtěl ukázat, co se v naší filosofii českých dějin vlastně odehrálo.

L. N o v ý: V závěru se tyto otevřené otázky vyhrotily. Domnívám se, že je to pozitivum a chci velmi srdečně poděkovat panu prof. Patočkovi za jeho přednášku a vám všem za diskusi a účast.

(Diskuse skončila v 19.35 hodin.)