

Upozornění pro zájemce o problematiku mládeže

V prosinci 1969 vydá S mena novou revui Sociológia mládeže.

Sociológia mládeže chce napomáhat rozvoji teorie a koordinaci výzkumu sociologie mládeže a výchovy a vyjádřit tak vědomí akutnosti společenského fenoménu — mládeže.

Sociológia mládeže obeznámí veřejnost s nejnovějšími výsledky empirických sociologických výzkumů, se studii z oblasti teorie této vědecké disciplíny, přinese informace o vědeckém životě, recenze domácích a zahraničních publikací, bibliografie a podobně.

Sociológia mládeže bude vycházet v rozsahu 120—150 stran, zatím jednou ročně, v ceně 10—11,— Kčs.

Zájemci o odběr Sociologie mládeže zašlete urychleně svou přihlášku na adresu redakce.

Upozornění autorům příspěvků pro Sociologický časopis!

Vzhledem k tomu, že nedodržování směrnic pro úpravu rukopisů ze strany autorů rostoucí měrou ztěžuje práci redakce i tiskárny, upozorňuje redakce SČ, že v zájmu hladkého chodu výroby našeho časopisu budou příspěvky autorů nedodržujících níže uvedené směrnice buď vráceny k úpravě nebo zadávány k přepisu na účet autorů v daleko větší míře než dosud.

Žádáme své autory, aby vzali tuto skutečnost na vědomí a v případě obdržení sníženého honoráře za svůj příspěvek připsali tuto okolnost tomu, že jejich příspěvek po stránce formální nevyhovoval předpisům.

Směrnice pro úpravu příspěvků do Sociologického časopisu:

Maximální rozsah příspěvků pro náš časopis byl určen takto:

Stati — 25 stran strojopisu

Recenze — 10 stran

Anotace — 1/2 stránky — 1 stránka

Resumé — 2—3 stránky (je nutné, aby bylo dodáno zároveň se statí, k níž patří, jinak nebude v ruštině a angličtině otištěno, nebo bude uveřejnění statí pozdrženo).

Příspěvky se píšou na psacím stroji s nepotřebovanou páskou jen po jedné straně

Stručně z obsahu prvního čísla:

V prvním čísle v části Teorie najdete významné teoretické studie prof. dr. Juraja Čečetky CSc., prof. dr. Miroslava Kusého CSc. a doc. dr. Juraja Suchého CSc. a Karola Šurana.

V části Problémy se seznámíte s výsledky výzkumu vysokoškoláků o jejich politických názorech a znalostech marxistické filosofie, o politicko-ideologickém pozadí demokratizace přístupu na vysoké školy, o obsahové analýze dopisů, které psala naše mládež známému sportovci a zpěvačce, o problémech delinkvence mládeže a podobně.

V části Recenze a informace upozorňujeme na práci doc. dr. Kačániho CSc., v níž informuje o situaci sociologie mládeže v západním Německu, na bibliografii zahraničních překladů a literatury o problematice mládeže, publikované v českém a slovenském jazyce.

normalizovaného formátu. *Norma:* píše se ob rádek. Všechn text (tj. včetně textu určeného pro přetištění petitem, včetně poznámek apod.) se píše stejně hustě, tj. podle uvedené normy. *Poznámky se číslují průběžně.* Zařazují se na závěr statí. Celý text se stránkuje průběžně.

Autor posílá redakci čistý strojopis s konečnou verzí textu, bez poznámek vpisovaných rukou, bez nepřehledných škrťů apod. Případné změny v textu je možno vlepít, je však nepřipustné užívat sešivacích drátků. Přepis textu, který neodpovídá normě, jde na úkor autorského honoráře.

Úprava matematických vzorců se řídí normou ČSN 01 1001 a ČSN 88 0220. Případné obrázky musí být průběžně číslovány. Rýsují se tuší na kladívkový nebo pauzovací papír. Popisují se buď na stroji nebo šablonou č. 5; velikost obrázků 2:1. Odkazy v textu na obrázky musí být provedeny již při odevzdání rukopisu.

Redakce žádá, aby jí byly všechny příspěvky zaslány v jednom originále a dvou kopiích.

Prosíme autory, aby ve vlastním zájmu toto upozornění respektovali.

Redakce SČ

Filosofie českých dějin

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. Guéroult (na 14. Kongresu pro filosofii ve Vídni 1968). V následující charakteristice se z velké části přidržujeme jeho vývodů — tam, kde s nimi souhlasíme.

Vezměme 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.

JAN PATOČKA
Filosofická fakulta UK,
Praha

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 usmiřují 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

SOCIOLOGICKÝ ČASOPIS. Vydává vědecké kolegium filosofie a sociologie ČSAV, Příkoppy 29, Praha 1 - Staré Město, dod. PÚ 01, tel. 230—819 — Rozšiřuje Poštovní novinová služba, objednávky a předplatné přijímá PNS, ústřední expedice tisku, administrace odborného tisku, tř. Obránců míru 2, Brno. Lze také objednat u každé pošty nebo doručovatele. Objednávky do zahraničí vyřizuje PNS — ústřední expedice tisku, odd. vývoz tisku, Jindřišská 14, Praha 1. — Tiskne Státní tiskárna, n. p., závod 4, Sámova 12, Praha 10 - Vršovice, dod. PÚ 101. — Časopis vychází šestkrát ročně. — Cena výtisku Kčs 10,—, předplatné na celý rok Kčs 60,—, US \$ 8,50 — £ 3/11/1 — DM 34,—. Rukopis tohoto čísla odevzdán do tiskárny v květnu 1969. Číslo vyšlo v srpnu 1969.

© Academia, nakladatelství Československé akademie věd, 1969.

mravní říše, říše boží na zemi, explikací potenciální dokonalosti jsoucna atd. Filosofie národních dějin, ať to zní sebezpykavivěji, 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 předehrou a jakoby jeho symbolikou. Tak se na věc dívá nejen Kant a Schiller, nýbrž také Schelling a Hegel.

Guérault 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 Guéraultův 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 Guérault 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 ni 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 seberozvítí.

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 jednota, 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 nestejnorodý.

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 útlaku, 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 neprivilégovaných 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 partikulární.

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 nadprávní a tím stvoření perspektivy společenského vzestupu pro české vrstvy, ale neuvážil jasně, co je v tom všecko obsaženo: jeho abstraktní pojetí jazyka mu zabránilo, aby viděl, že odstranění nadprávní 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 osvícenská 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 Friesa. 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. Odlíšovat je třeba lidství *čisté*, tj. všechny ony možnosti, jež člověk 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 zjednotření 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 mnohem 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: *Němectí 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 velikou 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 vrchnostenské 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, vůli k moci, k ovládnání 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 prostupování 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 přijímá, 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 naši 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 něž 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 ohněm kritiky než idea nábožensko-mravního kontinua spojeného s národní charakterologií, kterou vzal za základ Palacký; mluvívalo 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 nepřilíš mohutné intelektuální vrstvy, sociálně rozrušené.

2. Kontinuitní teorie byla původně urč-

na k posílení českého živilu, 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 nevyklučuje 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 demokracie* českého a zčásti i slovenského národa. Tento elementární demokracie činí naší společností 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 demokracizující.

7. „Náboženský“ ráz českého duchovního života v obrození je relikv josefinismu v díle Palackého a částečně i Masarykově, přičemž se na nejdělnější 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

dějinnosti člověka po stránce objektivní a na druhé straně problém základních kategorií historiografických po stránce subjektivní, myšlenkové. Východiskem tu musí být kritické odhalení speciálních předpokladů metafyziky dějin, obsažených ve většině klasických filosofii historie: čas jako lineární kontinuum, v němž se dějiny rozvíjejí; jednotné lidstvo jako subjekt dějin; racionalita dějinného vývoje, jeho objektivní smysluplnost; jednoznačný pokrok v dějinách atd. Tato kritika zajisté nebude znamenat *opuštění* všech těchto koncepcí za všech okolností, nýbrž vymezení a omezení jejich platnosti; například subjektem dějin může být lidstvo teprve od té doby, kdy jako jednotná společnost lidská, spojená kulturně hospodářsky, vskutku existuje. Právě tak např. fakt linearity času nebude popírán, nýbrž bude položena otázka jeho vztahu k původní časovosti, v níž se odehrávají základní dějinné události. Je třeba dále uvážít, jak dalece je *smysl* těchto událostí čímsi schopným objektivitu a za jakých podmínek. Problém *objektivitu* historického procesu nabude akutnosti srovnáním této objektivitu se smyslem objektivitu přírodních věd. Takto pojatá filosofie dějin není za námi, jako klasická metafyzika dějin, nýbrž stojí před námi jako náležitý myslitelský úkol.

Резюме

Ян Патоčka: Философия чешской истории

1) Автор критикует классическую философию истории вообще (конструкцию исторического в ходе и его смысле) как одну из самых проблематичных метафизик назначенных философских дисциплин и приводит следующие ее некритикованные 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 юнгмановско-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 институциях 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 болзановцев.

4) «Философия чешской истории» — это чешская специфика, созданная в основном Франтишком Палацкы и принятая Масариком. Сегодня она неактуальная 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 актуальнополитическая общественная потребность 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 lidí 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 určitě 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 spolehnutí 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 Slovinci 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 nacionalisticky, nýbrž — řekněme to mírně — internacionalisticky. 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 sverázně písně a tance domorodců. Sama idea folklórní nemůže situaci zachránit.

Mám pocit, že Masaryk snad ani zde neseleduje 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 naplň této ideje.

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

F. Hejdiánek: 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 diskontinuitou 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 nezasazeno. 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