

## Filosofie českých dějin<sup>225</sup>

(1969)

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*,<sup>226</sup> ale to je pochopitelně reflex našeho úzu.

1. Co je vůbec filosofie dějin? Je to jedna z nejproblematičtějších 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 rozbral a podrobil sumární kritice známý francouzský filosof M. Gué-

---

<sup>225</sup> Přednáška pronesená 23. dubna 1969 v rámci cyklu *Česká otázka* v Klubu Socialistické akademie v Praze. (Pozn. vyd.)

<sup>226</sup> T. G. Masaryk, *Russland und Europa. Studien über die geistigen Strömungen in Russland*, sv. I–II, Jena 1913; česky: *Rusko a Evropa. Studie o duchovních proudech v Rusku*, sv. I–II, Praha 1919–1921; 2., opr. vyd., Praha 1930–1933; viz též revidované vydání včetně třetího svazku in: *Spisy T. G. Masaryka*, sv. 11–13, Praha 1995. (Pozn. vyd.)

rout (na 14. kongresu pro filosofii ve Vídni 1968).<sup>227</sup> 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.

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, konstruují jako Augustin Smetana nebo Ludvík 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, Fichteova – 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 vyhocují a potom usmiřují protiklady lidského ducha. Takovouto humanistickou filosofii protikladů a jejich smíru vytvořil zvláště F. Schiller.

Pro obojí, ryze theologickou i skrytě theologickou, 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.

---

<sup>227</sup> M. Guéroult, *Les postulats de la philosophie de l'histoire*, in: *Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie, Wien 1968*, sv. II, Wien, Herder 1968, str. 3–12. (Pozn. vyd.)

Koncepce ducha, do níž je zařazena představa o dějinném vývoji, je přirozeně metafyzicko-theologická 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 sebezpřekvapivěji, například v podobě Herderovy humanity, je theologická: 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 světským, její pozadí je však „velká škála bytí“, „the great chain of being“, podle výrazu jednoho z dnešních historiků idejí Lovejoye<sup>228</sup> – totiž metafyzická myšlenka stupňů jsoucna, procházející od Platóna 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 předebrou a jakoby jeho symbolikou. Tak se na věc dívá nejen Kant a Schiller, nýbrž také Schelling a Hegel.

<sup>228</sup> A. O. Lovejoy, *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea. The William James Lectures Delivered at Harvard University (1933)*, Cambridge 1936; reprint 1970. (Pozn. vyd.)

Guérout 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-theologického (to není přirozeně Guéroutův objev; Wieland ukázal v práci o Filoponovi,<sup>229</sup> jak se uplatňuje u prvních křesťanských interpretů Aristotela, Landgrebe se rovněž tou věcí zabývá ve *Phänomenologie und Geschichte*,<sup>230</sup> atd.). Zato Guérout 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-theologická.

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 vytýkají 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 reformuloval 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 sebezbozvití.

<sup>229</sup> W. Wieland, *Die Raumtheorie des Joh. Philoponos*, in: E. Fries (vyd.), *Festschrift für Joseph Klein*, Göttingen 1967, str. 114–135. (Pozn. vyd.)

<sup>230</sup> L. Landgrebe, *Phänomenologie und Geschichte*, Gütersloh 1967. (Pozn. vyd.)

Nemá dále smysl rozeznávat zásadně mezi národem a národním kmenem. To je nadměru důležitý bod: na něm se zakládá možnost oprít 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, 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 bází a jazykem německým, a druhou, vyrostlou z původně neprivilegovaných 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 universálního vzdělanostního bohatství do národního jazyka. Proto Bolzanův pokus zachovat pro určité duchovní oblasti v celé „české“ společnosti týž 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 herderovsko-jungmannovským a 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, také u Bolzana a bolzanovců (Fesl)<sup>231</sup> se tato myšlenka uplatňuje dvojným způsobem, v dvojném 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*<sup>232</sup> a koncepci národně spravedlivého federálního Rakouska v *Ideji státu rakouského*.<sup>233</sup>

3. Palackého filosofie dějin se rozvíjí na základě metafyziky ducha, kterou podává jeho estetika.<sup>234</sup> Tato filosofie ducha je určité zformování kantovských motivů viděných skrze Friese. 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 zintenzivnění vlastního bytí. Princip ducha je jeho jednota, svoboda, autonomie. Odtud vyplývají obecně závazné zákony mrav-

<sup>231</sup> M. J. Fesl (vyd.), *Lebensbeschreibung (Autobiographie) des Dr. B. Bolzano mit einiger seiner ungedruckten Aufsätze und dem Bildnisse des Verfassers eingeleitet und erläutert von dem Herausgeber*, Sulzbach 1836. (Pozn. vyd.)

<sup>232</sup> D. Palacký, *Dějiny národu českého v Čechách i v Moravě*, Praha 1848–76; původně německy: *Geschichte von Böhmen*, Praha 1836–1867. (Pozn. vyd.)

<sup>233</sup> F. Palacký, *Idea státu rakouského* (1865), Praha 1920. (Pozn. vyd.)

<sup>234</sup> F. Palacký, *Krásověda čili O kráse a umění knihy patery*, kompletně vyšlo poprvé in: F. Palacký, *Radhost. Sbírká spisů drobných z oboru řeči a literatury české, krásovědy, historie a politiky*, I. díl, Praha 1871, str. 334–425; viz též in: *Františka Palackého spisy drobné*, díl III: *Spisy estetické a literární*, usp. L. Čech, Praha 1901, str. 115–185. (Pozn. vyd.)

nosti 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 lidství *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 zjednostranění a vytvoření protikladů, k žití v protikladech, které je tak nezbytnou podmínkou uskutečnění lidskosti. Celá tato koncepce citu, možnosti 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

*Ideje*<sup>235</sup> (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 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 nezákladnějším 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 ovládnutí 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.

<sup>235</sup> J. G. Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Riga–Leipzig 1784–1791; česky: *Ideje k filosofii dějin lidstva*, in: J. G. Herder, *Vývoj lidství*, přel. J. Patočka, Praha 1941. (Pozn. vyd.)

V tomto smyslu nutno nyní chápat hlavní tezi: obsah českých dějin je stálý kontakt a boj slovanského živilu s německým (římský živel totiž přichází většinou prostřednictvím německého). Něco podobného je také u jiných slovanských národů, ale nikdy se to neděje tak ustavičně, všestranně a tak, že by výsledkem nebyl zánik slovanského živilu. 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*,<sup>236</sup> Palackému blízkých, jednak se v protikladech dala formulovat též Bolzanova myšlenka o plodnosti styků a postupování nestejných, ba až protichůdných etnických živilů, 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 živilu nové sebevědomí ukázkami 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 lichořící 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 nábožen-

<sup>236</sup> Srv. F. Schiller, *Výbor z filozofických spisů*, přel. F. Demel a I. Ozarčuk, Praha 1992. (Pozn. vyd.)

skosti, až po rysy osvícenského deismu a racionalistického moralismu. I Masaryk, nejen Palacký, měl k těmto prvkům blízko.

Našli se sice hned po Masarykových publikacích 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 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 zbažené politických práv a z nepřilíhající mohutné intelektuální vrstvy, sociálně rozrůzněné.

2) Kontinuitní teorie byla původně určena 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 o 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“, například jistých idejí, které by tvořily reálný most mezi 14.–15. stoletím v Čechách, osvícenstvím a obrozením.

6) Zato existuje na sociálním základě *elementární demokraticismus* českého a zčásti i slovenského národa. Tento elementární demokraticismus činí naší společnosti cizími problémy všech společností se silně hierarchickou, tradiční společenskou strukturou, konzervatismem velkého slohu i revoluční bouřlivostí, reagující na sklerotizaci ustálených struktur, jež nelze odstranit bez násilného ořesu. 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 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 například fakt linearitity času nebude popírán, nýbrž bude položena otázka jeho vztahu k původní časovosti, v níž se odehrávají základní dějinné události. Je třeba dále uvážit, jak dalece je *smysl* těchto událostí čímsi schopným objektivit a za jakých podmínek. Problém *objektivit* historického procesu nabude akutnosti srovnáním této objektivit se smyslem objektivit přírodních věd. Takto pojatá filosofie dějin není za námi, jako klasická metafyzika dějin, nýbrž stojí před námi jako naléhavý myslitelský úkol.

Diskuse<sup>237</sup>

L. Nový: 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 snašely 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 reinterpetaci toho, co se stalo, to je otevřeno naší reinterpetaci 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.

<sup>237</sup> Diskusi uvádíme v plném znění. Příspěvky tazatelů tiskneme petitem. (Pozn. vyd.)

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 společnosti 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 historiizující; 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 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