

JAROSLAV STRÍTECKÝ

WILHELMA DILTHEYE ZALOŽENÍ VĚDY DUCHOVNÍ A POZITIVISMUS JOHNA STUARTA MILLA

Významnou součástí Diltheyovy kritiky pozitivismu je jeho kritika sociologie. Na první pohled zdá se být — podobně jako kritika pozitivismu — značně radikální. Dilthey vytýká comtovské sociologii kromě „přírodovědného“ mechanicismu a z něho plynoucích dalších metodologických prohrěšků především to, že se staví na místo všech ostatních organicky vzniklých duchovních věd jako jediná vpravdě vědecká věda, ve skutečnosti jsouc nanejvýše nouzovou duchovní stavbou.¹

Podíváme-li se na věc blíže, vidíme, že Diltheyovo myšlení je do značné míry prodchnuto pozitivistickými prvky, že více než o radikální kritiku pozitivismu jde o adaptaci řady pozitivistických zásad pro účely pozitivní filosofie, která by měla vyrůst z historicistně pojatého zkušenostního základu. Ani vzhledem k sociologii neulpívá Dilthey na čirém negativismu — především mu patří zásluha, že uvedl do společenských věd pojem struktura, bez kterého si nelze vývoj moderní sociologie představit,² dále pak můžeme konstatovat překvapivou blízkost Diltheyova konceptu k východiskům tzv. formální sociologie.³ To vše platí o Diltheyově tvorbě do let deva-

¹ Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Bd. I, Stuttgart 1966, str. 23–26.

² Význam pojmů struktura a funkce ovšem přesahuje hranice sociologie. Nejbezprostředněji ovlivnily Diltheyovy metodologické úvahy literární vědu. Diltheyův vliv lze sledovat např. v Lukácsově Teorii románu (srovn. Georg Lukács, *Die Theorie des Romans*, Luchterhand Verlag,³ 1965, str. 9 n.), ale i v pracích Emila Steigera. Diltheyova kniha *„Das Erlebnis und die Dichtung“* (Berlín 1905) byla snad nejvýznamnější literárněvědnou prací z let před první světovou válkou. Ze strukturálního myšlení Diltheyova rostla pak hermeneuticky orientovaná literární věda až hluboko do dvacátého století. V mnoha případech obstarala účinné prostřednictví práce Diltheyova žáka Herrmanna Nohla *„Stil und Weltanschauung“* (Jena 1920). O zařazení Diltheyova myšlení do kontextu dvacátého století se nejnověji pokusil Frithjof Rodi v práci *„Morphologie und Hermeneutik. Diltheys Ästhetik“*, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1969.

³ Týká se Diltheyova rozčlenění sociální reality na „kulturní systémy“ a systémy „vnější organizace společnosti“ (srovn. Dilthey, cit. dílo, str. 49–85). Dilthey si byl této souvislosti vědom a výslovně ji připomíná, když se brání proti výtce, že zavrhl sociologii. Píše, že jeho odmítnutí sociologie „betrifft eine Wissenschaft, welche alles das jenige, was de facto in der menschlichen Gesellschaft stattfindet, in einer

desátých, kdy se v jeho myšlení psychologismus posouvá do úrovně blízké fenomenologii Husserlově, kdy se v něm projevuje vliv filosofie Hegelovy natolik, že lze Diltheye právem považovat za otce novohegelianismu – a kdy se koncept založení duchovních věd v historické zkušenosti proměňuje v metafyzický plán výstavby historického světa z vnitřní zkušenosti, který v mnohém předjímá tematiku domyšlenou radikálně až ve fundamentální ontologii Heideggerově.⁴ Až do tohoto zlomu můžeme Diltheyovu tvorbu charakterizovat jako projev myšlení pozitivního, a to hned ve dvou směrech.

Pozitivní je v širším a obecnějším smyslu jako myšlení, jež se výlučně upíná k věcem, jak jsou, přesněji řečeno: k věcem, jak se skutečně jeví – a programově odmítá „negování“ (v Diltheyově terminologii nejčastěji „znásilňování“) takto pojaté skutečnosti pojmy konstruovanými z rozumu.

Pozitivismem je prodchnuto i ve smyslu užším – v konceptu teoreticko-vědním, v protimetafyzickém pathosu založení vědy ve světě a světa ve vědě.

K těmto dvěma složkám přistupuje však ještě třetí, totiž konfrontace tradiční teorie poznání s historismem.

Pozitivistické prvky v užším smyslu můžeme zachytit u Diltheye prostřednictvím srovnání se základními formulacemi Comtovými, Bucklovými – a především s formulacemi Johna Stuarta Milla. Pozitivita v širším smyslu pak přesahuje hranice konceptů hlásících se k francouzskému či anglickému pozitivismu: povšechně charakterizuje typ restaurativního myš-

Wissenschaft zusammenfassen will“; míří tedy jen proti sociologii Comtové, Spencerově, Schäffleho a Lilienfeldově. Simmelovu sociologii, jejímž předmětem je „die gesellschaftliche Form als solche, die bei der Variation dieselbe bleibt“, nejen uznává, ale cítí se jejím přímým předchůdcem. Srovn. Dilthey, cit. dílo, str. 420–421.

⁴ Tento zlom v Diltheyově tvorbě souvisí s proměnou společenské, politické a kulturní situace v Německu za nástupu imperialismu a s konečným pádem německého liberalismu, z něhož Dilthey původně vyšel. Rozborem a kritikou této pozoruhodné proměny se zabývám v připravované obsáhlejší práci o filosofii Diltheyově; v rámci této studie musí zůstat pouze při letmé zmínce. Připravovaná práce je věnována rozboru a kritické interpretaci rozdílu mezi původním Diltheyovým úsilím o založení empirické duchovnědy a pozdním jeho projektem výstavby dějinného světa v duchovních vědách, projektem vyrůstajícím již z novometafyzické primární filosofické reflexe „reálného času“. Představa „reálného času“ je odvozena z historicistního pojetí „zkušenosti“. Tak se ukazují některé prvky projektu „pozitivní vědy“ jako překvapivé zdroje určitých myšlenek fenomenologických a fundamentálně ontologických. Jsme potom na stopě těch strukturálních proměn pozdně městánské vědomí, které se neomezuji na jednotlivé jeho myšlenkové směry, ale platí pro ně obecně.

V této dílčí studii se nezabývám hlouběji rozdíly mezi Diltheyovou koncepcí duchovní vědy a koncepcemi pozitivistickými. Jen povšechně budíž poznamenáno: Dilthey na rozdíl od Comta, J. St. Milla či Spencera formuluje pojem „zkušenost“ z půdy historického citění jako „zkušenost vnitřní“ neboli „prožívání“, což vede k relativizaci teoreticko-vědních schémat, jež Dilthey od pozitivismu převzal; Dilthey nepřistoupil na zásadu převahy „ducha celostního“ nad jednotlivým, na zásadu, která byla Comtovi hlavním znamením nové epochy, kterou však opustilo i k pozitivismu se hlásící speciálněvědné badání od Taina až po osmdesátá léta 19. století; Dilthey zformuloval pojmy „struktura“ a „funkce“, které překračují obzor metafyzického determinismu a které u Comta jsou jen nejasně nastíněny v souvislosti se sociální statikou a u Johna Stuarta Milla chybí úplně.

lení z hlediska jeho základní ideologické funkce. „Pozitivní“ je v tomto ohledu nejen filosofie Comtova nebo Millova, ale v Německu například též pozdní filosofie Schellingova, právní teorie Stahlova, krotce „realistické“ varianty liberální představitivosti po r. 1848 a v neposlední řadě sociální teorie Lorenze von Steina.⁵ Tyto jinak v mnohém různorodé typy společensko-vědních koncepcí se setkávají v jednom základním bodě: v představě, že neomezené u z n á n í vzniklé ze zkušenosti dostupné reality je základním předpokladem legitimního poznání. Tak je vyloučena „kritika všeho, co dosud platilo za objektivní pravdu“,⁶ tvořivá negace všeho, co je na stávající skutečnosti nerozumné, proti rozumu, negace, z níž rostlo myšlení osvícenské, Hegelovo a nakonec i revolučně kritické myšlení Marxovo.

Třetí složka naší charakteristiky vnáší do celkového obrazu rys, který složky předchozí do jisté míry koriguje a tak vytváří svéráz Diltheyovy koncepce – osobitost, která působila o to vlivněji, že bývala tradičně pokládána za těžko definovatelnou. Je složkou nepozitivistickou: přenáší do nových souvislostí teoreticko-poznávací problematiku německé klasické filosofie a hledí ji reformovat, přizpůsobit konkrétní totalitě historicistně pojaté „zkušenostní danosti“. Nahlodává tak v samém jádře nejen vědní pozitivismus, ale vnitřně problematizuje i pozitivitu ideologickou vnášením myšlenkových struktur spjatých s liberalismem do vize „kulturní syntézy“, která se za jistých okolností může jevit jako „kulturní opozice“ vůči vzniklé realitě státní.⁷ S dialektikou se totiž do Diltheyových úvah vrací prvek označovaný pozitivisty vervně za prvek metafyzický: ryzí pojem, kriticky čnicí proti skutečnosti, která je mu nepřiměřená; nebo alespoň potřeba takovýto pojem zkonstruovat. Leč dialektika – naroubovaná na „pozitivní východiska“ a zasazená do protismyslné úlohy přizpůsobit se danému jednotlivému a vyhnout se tomu, co vůči němu je absolutní i z půdy konečnosti – musí se zbortit.

Domnívám se, že právě to, co Georg Misch pokládal za nejasné východisko „ohne scharfe Grenzlinien (...) zwischen Kritizismus und Positivismus“,⁸ můžeme nejpozději do Diltheyova spisu „Einleitung in die Geisteswissenschaften“ dobře kontrolovat kombinací zmíněných tří hledisek.

Tato hlediska se jakožto složky Diltheyova myšlení navzájem relativizují, takže vzniká dojem, že toto myšlení je v obsahových jednotlivostech bohatě odstíněné, v celku však bez zřetelněji pročeňujících obrysů. Jeho živá bez-

⁵ „(...) wenn wir nun Wahl hätten zwischen dem Empirismus und der alles niederdrückenden Denknöwendigkeit eines aufs höchste getriebenen Rationalismus, kein freier Geist würde Anstand nehmen können, sich für den Empirismus zu entscheiden“, píše Schelling při úvahách o aktuálních úkolech filosofie; srovn. Schelling, *Sämtliche Werke*, Bd. X., Stuttgart 1861, str. 198. O Steinově sociální vědě a jejím vlivu na konservativní sociální reformismus viz Dirk Blasius, Lorenz von Stein. *Grundlagen und Struktur seiner politischen Ideenwelt*, Köln 1970, diss., zvl. str. 177–188 a 203 až 211.

⁶ Moses Hess, *Philosophische und sozialistische Schriften 1837–1850*, Berlin 1961, str. 169.

⁷ Bystře si toho povšiml reakční německý historik Otto von Westphal, *Feinde Bismarcks. Geistige Grundlagen der deutschen Opposition 1848–1918*. München und Berlin 1930, zvl. str. 162–165.

⁸ In: Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Bd. I., str. XIII.

tvářost byla pak jako jeden ze základních pramenů tzv. „filosofie života“ spíše z nedorozumění obdivována a pokládána za zjevení vpravdě geniální,⁹ anebo zatracována jako destruktivní projev myšlenkové polovičitosti a lenosti.¹⁰ Obojí neprávem. Vnitřní relativizace východisek Diltheyova myšlení a její progresivní postup jsou jevem nenahodilým: obojí má svůj řád a je pro stav německého pozdně měšťanského myšlení vysoce indikativní.

Jakkoli Dilthey obezřele ponechává otázku vztahu duchovních věd k poznání přírodovědnému otevřenu a její definitivní řešení podmíněno,¹¹ smyslem jeho úsilí o svěbytné založení „duchovních věd“¹² není nic jiného než právě doplnění soustavy pozitivní vědy o disciplíny zkoumající společenskoličskou skutečnost. Duchovní vědy mají být obhájeny jako samostatná a svěbytná součást „intelektuálního globu“, tj. systému pozitivních věd.

Pohlédneme-li na věc blíže, nezaplétajíc se zatím do vnitřní argumentace sporu o hranice věd duchovních a přírodních, vidíme, že co je za hranicemi přírodovědy, patří duchovědě a naopak. Tedy přesvědčení, že celk světa je zvládnutelný vědou, přesvědčení ještě patheticky optimistické, nalomené ovšem již problematizací souvislosti mezi „oběma polokoulemi intelektuálního globu“. Leč Dilthey r. 1883 ještě věří, že právě to je v zásadě pozitivní problém, který lze zvládnout metodologickou sebereflexi vědy.

Duchovní vědy stojí v jeho obrysu vědní soustavy na místě nikoli nepodobném „sociální fyzice“ Comtově, a píše-li Dilthey o tom, že u Comta jde o „nouzovou stavbu“ schematické sociální vševědy,¹³ má to smysl jiný než paušálně polemický. Diltheyovy výhrady nemíří proti pozitivitě vědy a proti porevolučnímu objevu sociální dimenze, kterou je třeba zbavit destruktivní výbušnosti tím, že bude podrobena vědě. Diltheyova kritika se přes všechnu příležitostnou aroganci obrací výlučně proti způsobu, jakým je u „takzvaných pozitivistů“¹⁴ včlenění společenskohistorického světa do soustavy poznání provedeno. Především jde Diltheyovi o uznání faktických přínosů dosavadních bádání historiografických a filologických a o včlenění německého myšlení 18.—19. století do kontinuity vědeckého poznání. V tom se liší od Comta a Milla, kteří takřka všechno společenskovědné bádání minulosti považují prostě za předvědecké. Dilthey viděl zrod pozi-

⁹ Ještě v r. 1957 píše Christian E. Lewalter v časopise „Die Zeit“: „Im gleichen Jahr 1905, in dem Einsteins Relativitätstheorie mit den fixen Begriffen Materie und Energie aufräumte, erschien Wilhelm Diltheys Buch Das Erlebnis und die Dichtung — nicht rapider, aber nicht minder nachhaltig in seiner unwälzenden Kraft als Einsteins Gedankentat.“

¹⁰ Srovn. např. Heinrich Rickert, *Die Philosophie des Lebens*, Tübingen 1922. Tuto kritiku filosofie života věnoval Rickert „životu filosofie“. Na str. 46—49 podává charakteristiku díla Diltheyova a přes úctu k jeho osobě a vzdělanosti píše, jak je smutné, „dass man sich an dem Historiker Dilthey nicht einfach freuen kann und seine Philosophie beiseite lassen darf“.

¹¹ Dilthey, cit. dílo, str. 20.

¹² Dilthey upozorňuje na to, že se termín „duchovní vědy“ vžil pod vlivem Millovy *Logiky* a že jej tedy i on podržuje, lepšího zatím po ruce nemaje. Dilthey, cit. dílo, str. 5.

¹³ Dilthey, cit. dílo, str. 23—26.

¹⁴ Dilthey, cit. dílo, str. 5.

tivní vědy historičtěji: jako něco, co nevyplývá z velké reformy poznání — jak si ji v duchu „šilenství samolibosti“ předsevzal zjevit světu Comte —, ale co pozvolna a organicky roste z reálných výsledků induktivního zkoumání.¹⁵ Tyto výsledky viděl i Dilthey¹⁶ obklopeny balastem „metafyzických“ teorií a spojeny s řadou nereflektovaných, pouze obrazných představ. Úkolem založení duchovních věd je právě oddělení skutečných vědných přínosů od onoho balastu a v zásadě empirické odvození tezí konstituujících napříště pevnou, spolehlivou — krátce: „pozitivní“ vědu.

V tomto smyslu je třeba též rozumět Diltheyově kritice „přírodovědných metod“, které pozitivisté vnášeli do hájemství duchovědného. Pozitivistům arcí se věc jevila jinak. Ani jim nešlo o „přírodní vědy“, ale o vědu jako takovou, jejíž nejhlavnější zásady jsou všem dílčím disciplínám společné. Rozdíl mezi Diltheyem a klasiky pozitivismu spočívá tu v odlišném mínění o stavu již existujících věd. Comte měl zato, že pozitivního stadia dosáhly vědy od matematiky po fyziologii; proto se snažil založit novou vědu — sociologii, která by uzavřela vědní systém zvládnutím té předmětné oblasti, která dosud takto zvládnuta nebyla. Mill je značně strážlivější, neupírá se k jediné vědě o jevech sociálních, v duchu anglické tradice má úctu k psychologii, která by ve vědním systému Comtově spadala zčásti do fyziologie, zčásti do sociologie. Přes značný smysl pro specifičnost společenskoliidské skutečnosti staví se J. St. Mill k výsledkům dosavadních společenských věd krajně skepticky.¹⁷ Dilthey naproti tomu oceňuje výsledky dvoustaleté práce již existujících „duchovních věd“ a domnívá se, že skýtají základ pro vědecké usoustavnění metodologických zásad. Pro to se mu Comtovo nahrazení těchto věd sociologií jeví jako hrubé rozšíření mechanistické přírodovědy na společenskoliidskou skutečnost.

Diltheyova kritika „přírodovědného“ založení pozitivismu je vedena historicky, v rámci kritiky destruktivní negativity filosofie rozumu.¹⁸ Velká německá protipozitivistická polemika devadesátých let doznívá nakonec v Diltheyově škole v historickém prokazování, že Comte není tvůrcem „pozitivní filosofie“, ale daleko spíše dědicem d'alembertovsko-turgotovské linie osvícenství, která mu byla zprostředkována za jeho studia na Polytechnice a vlivem Saint-Simonovým.¹⁹

¹⁵ Jako „šilenství samolibosti“ charakterizuje Hegel úsilí osvícenského filantropického intelektualismu, srovn. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Berlin 1967, str. 271–274.

¹⁶ Dilthey, cit. dílo, str. 35–36.

¹⁷ John Stuart Mill, *System der deductiven und inductiven Logik*, Braunschweig 1877, díl II., str. 498 (dále jen Logik). Tohoto v Německu tehdy velmi rozšířeného překladau používal i Dilthey.

¹⁸ Rickert (cit. dílo, str. 27–28) píše, že se Dilthey zabýval tím, „wie es in einer jahrhundertelangen Arbeit seit Galilei zur Verfälschung der Welt des lebendigen Geistes durch Anwendung von Verstandeskategorien der Naturwissenschaft kam (...)“. Ve vztahu k pozitivismu se nám však ukazuje Diltheyova snaha zachytit historický vývoj základních metafyzických projekcí historického světa až ke vzniku speciálněvědních disciplín a noetiky s nimi spojené jako obdoba Comtových výkladů o cestě lidského poznání k „duchu pozitivnímu“. Platí to zejména o druhé knize Úvodu do věd duchovních, která v projektu celého díla zaujímá právě toto místo (srovn. Dilthey, cit. dílo, str. XIX). Oproti Comtovi se však u Diltheye intenzivněji uplatňuje představa, že legitimitu ducha pozitivní vědy lze čerpat z jeho dějin. Z nich mají být

Důrazně musíme rozlišit dvě věci, které se obvykle směšují: Diltheyovu polemiku proti vnášení „přírodovědných“ metod do duchovních věd a Diltheyův vztah k přírodovědě, jejím metodám a jejímu poměru vůči vědám duchovním. Snad právě vlivem popularity novokantovských myšlenek o hranici mezi vědami duchovními a přírodními byly obě stránky Diltheyova vztahu k přírodovědě zaměňovány. Přitom se kritika Diltheyova podobá Rickertově nanejvýše v některých argumentech protipositivistických.²⁰ Na rozdíl od Rickerta neodštěpuje však Dilthey oblast poznání duchovědného od oblasti přístupné přírodním vědám, ale dlouho si uchovává představu o jednotě veškeré vědy, jednotě ovšem diferencované, pročleněné podle p ř e d m ě t u a motivů poznání.

Tím, že si podrobují nové a nové skupiny fakt, „erhalten (. . .) die Einzelwissenschaften des Geistes (. . .) durch vergleichende Methode und psychologische Grundlegung immer mehr den Charakter allgemeiner Theorien, und wenn sie sich der Beziehungen zueinander in der Wirklichkeit immer deutlicher bewußt werden (. . .)“, budou všechny řešitelné problémy sociologie, filosofie dějin a duchovních věd blízky řešení – a nejen to: propracování mezivědních souvislostí povede k celostnímu poznání světa a k vyřešení vztahu jednotlivého a obecného, části a celku, speciálněvědních disciplín a řádu vědeckého poznání vůbec.²¹

Nuže nahrazení obecné teorie pozitivní vědou a problematika tak typická a přitom tak choulostivá pro pozitivismus: konfliktní vztah mezi empirismem a teoretickým myšlením, s jehož překlenutím stojí a padá každá verze pozitivizmu. Za jedinou možnou cestu k probádání dějin pokládá Dilthey **rozložení** celostní empirické látky v zákonitosti, v základní stavební souvislosti. Toto téma je v zásadě pozitivistické. Vzpomeňme na Johna Stuarta Milla, na jeho systematicky vybudovaný mechanismus převodu složitějšího v jednodušší, převodu mezi zákonitostmi empirickými a všeobecným zákonem kauzálním, převodu mezi tím, co je zkušenostně dáno a spoehlivým poznáním ještě není, a mezi vědou.

Na první pohled může ono srovnání vypadat poněkud svévolně. Doufám ale, že není nevěcné. Abychom předešli nedorozuměním, ozřejměme si blíže některé pro toto srovnání relevantní rysy Millova pojetí zákona.

Představa zákona je u Johna Stuarta Milla především prosta mystického svazku z nutností.²² „Zákon“ neznamená nic víc a nic méně než pravidelnost v následnosti či souslednosti jevů. Poznání, které je v zákonu formulováno, plyne ze zkušenosti a má význam praktický. Umožňuje **předvídat**.

podle Diltheyova mínění odvozeny dokonce i noetické základy věd o člověku a společnosti. Tento historistní motiv nabýval v Diltheyově myšlení postupně na síle a připravoval jeho pozdější odklon od ideálu pozitivní vědy.

¹⁹ Georg Misch, *Zur Entstehung des französischen Positivismus*, Berlin 1900. Jde o disertaci Diltheyova žáka a později i zetě. Tato práce bývá dodnes považována za jednu ze základních k dané problematice.

²⁰ Srovn. Dilthey, cit. dílo (poprvé 1883); Heinrich Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, Tübingen 1902. Základní ideje Rickertovy byly formulovány a zčásti i zveřejněny již v polovině let devadesátých.

²¹ Dilthey, cit. dílo, str. 113.

²² Mill, *Logik, II*, str. 451, 456.

Také platnost zákona závisí na jeho funkceschopnosti v tomto směru – jakmile by zkušenost nepotvrdila projektovaný pravidelný sled, zákon by byl vyvrácen.²³ Pojem „zákon“ je včleněn do Millova konceptu determinismu, poznamenaného dědictvím filosofie Humovy.

Mill s jemnou ironií píše o tom, kterak autoři substanciálních ontologických teorií hledají vysvětlení vztahu mezi příčinou a následkem jinde než ve světě prakticky dostupném ostatním lidem, domnívajíce se, že onen vztah je jakýmsi „tajuplným a nanejvýše účinným svazkem“.²⁴ Nestačí jim zachytit nutné vzájemné sledy faktů; pokládají za svou povinnost proniknout hlouběji do povahy tajuplně příčinného spředení jevů, dostat se až „zu dem Wesen (der Essenz) und der inwohnenden Beschaffenheit der Dinge“ a najít pravou příčinu, takovou, „welcher die Wirkungen nicht nur allein folgen, sondern welche die Wirkungen wirklich **erzeugt**“.²⁵ Mill sám naproti tomu netouží najít tuto „příčinu ontologickou“. Spokojuje se s hledáním příčinnosti „fyzikální“, faktické. Přesněji řečeno: v substanciálním ohledu nehledá příčinu vůbec žádnou.²⁶ Jde mu pouze o správné usuzování na základě zkušenosti a ve službách zkušenosti, o usuzování, které vychází z teze, že příčinou jakéhokoli přírodního jevu je jiný přírodní jev.²⁷ Vztah mezi příčinou a následkem není tedy „niterný“, nýbrž daný ve zkušenosti. Jeho vědecké uchopení je otázkou přísného podřízení představitivosti pozorování.²⁸

Protiontologický koncept zákona, který je zbaven substance, přináší závažné důsledky. Teorii mění v teorii poznání a zákonitě souvislosti jsoucna jako jsoucna v pravidla induktivní logiky. Trvalo dvě generace, než si pozitivisté tuto skutečnost uvědomili a než se uvědoměle postavili na její půdu. Comtovi a Millovi tento zásadní obrat uniká: v plné víře v nastávající věk vědy spoléhají bez vážnějších pochybností na to, že vztah mezi zkušenostní daností a teorií doknale řeší **induktivita** moderní vědy.

Mill věnuje značné úsilí zdůvodnění prvku svobodné vůle a relativizaci fatalistické složky determinismu. Svoboda vůle zde nemá charakter substanciálně mravní, leč přece jen zajišťuje autonomitu lidského rozhodování. Je dána a utvářena empiricky a včleněna do deterministické struktury jako prvek volby mezi motivy a tedy i následnými typy kauzálních řad.²⁹

Hle k čemu je odbourání mýtu metafyzické „nutnosti“: potenciálně **individualizuje** schéma všeobecné příčinnosti a tedy i představu „zákona“. Humovské téma přeneseno z teorie poznání do projektu vědeckého uchopování společenskolidské skutečnosti vydává liberální obraz světa lidského

²³ Pokud by šlo o skutečnou „výjimku“ ze zákona a ne o případ pouze zdánlivého jeho porušení. Srovn. Mill, *Logik*, II, str. 118–120.

²⁴ Mill, *Logik*, II, str. 451.

²⁵ Mill, *Logik*, I, str. 406.

²⁶ tentýž smysl má Diltheyovo důrazné popření Hegelova pojmu „absolutní duch“ (srovn. *Ges. Schriften*, Bd. I, str. 100, 104 a BD. VII, str. 150 aj.) a stále opakovaná teze, že v poznání nelze proniknout „za život“.

²⁷ Mill, *Logik*, I, str. 405–407.

²⁸ Auguste Comte, *Discours sur l'esprit positif*, Paris 1908, díl I., I. kap., III. část, § 3.

²⁹ Mill, *Logik*, II, str. 449 nn.

jednání, jež je prodchnut spíše jednotlivými kauzálními řadami než bezpodmínečně podroben obecně platným určením univerzálního dějinného zákona nebo jiné fikce povšechné Rozumnosti. V Německu později rozvinul tuto tematiku v poněkud jiných souvislostech Max Weber.

Rád, který byl ještě v 18. století vystižen podobenstvím Mechanismu, přestěhoval se **dovnitř** jednotlivých kauzálních řad a do představy „všeobecného zákona kauzálního“, který ovládá všechny jejich kombinace. Leč tento zákon je pravdě všeobecný a vyhročen právě tak, aby se života samého dotkl co nejméně: neříká nic jiného, než že **jednotlivé** kombinace jednotlivých kauzálních řad vydávají nevyhnutelně ty následující složené řady, které vydávají — a žádné jiné. Volnosti kombinací se nedotýká.³⁰ Tedy obraz volné hry sil, kotvicí v ideologickém předpokladu svobodné volnotržní harmonie.

Zároveň se nám ukazuje motivace patetického úsilí pozitivistického myšlení o formulaci vědeckých zákonů. Složenou skutečnost je třeba rozložit v elementy, protože o řádu její složenosti nic přesného nevíme; zato máme zřetelné a obecně platné poznatky o částech, z nichž se skládá. Metodologie klasického pozitivismu tu není ani v nejmenším vedena ignorantskou zlovlností „přírodovědně“ orientované filosofie vůči „vědám duchovním“, ale pouze snahou o zabezpečení účinného poznání redukcí nejistého na jisté. A jistá je nikoli sama zkušenost, ale **pravidelnost** ve zkušenosti, zákon.

Nic jiného není smyslem Diltheyovy představy „Gleichförmigkeiten“, jež mají být základním předmětem a pramenem spolehlivého poznání v „duchovních vědách“.³¹ Vliv Millův je tu mimo pochybnost. Co se u Diltheye jmenuje „Gleichförmigkeit“, tomu John Stuart Mill říká „empirický zákon“.

Nezdá se mi ani tak pozoruhodné to, že lze u Diltheye vykázat přímé prvky millovské, jako spíše opak — to, že u Milla nacházíme výrazné stopy myšlení orientovaného na pojem individuality, myšlení, jež obvykle bývá uváděno ve výlučnou souvislost s romantikou a historismem. Koincidence v tendenci různých linií pozdně měšťanského myšlení k **individualizovanému** rozčlenění zkušenostní danosti je nápadná. Nabízí se obecně vysvětlení: tato tendence vyvívá z ideologické pozitivity vědních koncepcí, z programové absence negačního překročení fakticity k myšlenkové jednotě, jež je pozitivní vědou stále znovu prohlašována za planou a scestnou spekulaci. Zcela zřetelné je to patrné na Millově „empirickém zákonu“. Jeho pojem je značně pružný.³² Empirický zákon je odvozený zákon, jehož odvození

³⁰ „Die grösste Unordnung in der Verbindung der Ursachen ist sichtlich der vollkommensten Ordnung in ihren Wirkungen verträglich; denn wenn ein jedes Agens seine eigene Wirkungen nach einem gleichförmigen Gesetze vollbringt, so wird sogar aus der capriciösesten Verbindung von Agentien eine Regelmässigkeit irgend einer Art hervorgehen, wie wir bei dem Kaleidoskop sehen, wo irgend eine Anordnung von Stückchen gefärbten Glases durch das Gesetz der Reflexion eine schöne Regelmässigkeit der Wirkung hervorbringt.“ Mill, *Logik*, II, str. 46—47.

³¹ Dilthey, cit. dílo, str. 27.

³² Setkáváme se stále znovu s tvrzením, že pozitivisté sice mnoho o zákonech mluvili, ale žádné nenašli. Toto klíše je projevem nereflektované výchozí pozice

je ještě neznámo. Ze zkušenosti víme, že platí za určitých podmínek pro určitý soubor fakt. Protože však souvislost těchto fakt pouze zachycuje a nikoli vysvětluje, nemusí být sám v sobě pravdivý a všeobecně platný. Zachycuje nejprve jen pravidelně souslednou nebo následnou vazbu složených celků, jak je nám dána zkušeností. Již Comte a po něm i Mill byli však vzdálení důvěry v plochý empirismus. Taková pravidelnost potřebuje vysvětlení, tj. teoretického uchopení – jinak by hrozilo vážné nebezpečí, že poznání uvázne na mělčině banality a nechá se oklamat zdáním.

Teoreticky je empirický zákon u Milla uchopen tím, že je pojat jako stupeň zákona kauzálního. V tomto rámci pak probíhá verifikace zkušenosti: „Wenn wir (...) den Gegenstand einer Generalisation soweit verbreitet annehmen, daß es **keine Zeit, keinen Ort und keine Verbindung von Umständen** giebt, welche nicht ein Beispiel seiner Wahrheit oder seiner Unwahrheit darböten, und wenn er nie anders als wahr befunden wird (...)“, pak jde o „ein empirisches Gesetz, das soweit geht als alle menschliche Erfahrung; bei diesem Punkte verschwindet aber der Unterschied zwischen empirischen Gesetzen und Naturgesetzen (...)“.³³

Mill v tomto generalizačním vytríbení vidí důkaz induktivity všeobecného zákona kauzálního. Tento převod je možný tam, kde lze zjištěnou pravidelnost zbavit závislosti „na místě, čase a okolnostech“.³⁴ Když vše obrátíme, můžeme říci, že empirický zákon je **individualisovanou** podobou všeobecného zákona kauzálního – a to nikoli jakožto případ z pravidla, nýbrž jako částečnost, která ještě nedospěla k identifikaci s vlastní obecností: empirický zákon je částečný v poznání, jež přináší, i v jeho platnosti. Je vázán na něco, čemu se později v souvislosti s primárně filosofickou sebereflexí historismu dostalo názvu „reálný čas“.

Není těžké představit si Diltheyovu teorii duchovní vědy postavenou na této individualizaci zákona, kterou by bylo možno směrem k jednotlivému ještě dále prohlubovat. Dilthey byl fascinován představou tak jemné jeho individuace, která by umožnila jak přísné vědecké poznání, tak i plně zachování konkrétní tvárnosti historické látky dané v prožívání rovněž závislém na reálném čase.

K charakteristice Millova pojmu „zákon“ patří v předmětné oblasti společenskolidské rozměr **psychologický**. Dilthey ve svých úvahách společensko-teoretických a historickoteoretických vždy znovu jako východisko empirického založení vědy o společnosti opakuje obrys schématu, s nímž se – ovšem v podobě značně střízlivější a schematictější – setkáváme u pozitivismu millovskeho typu. Klíč k vysvětlení sociálních a dějinných souvislostí se hledá nejprve u individua, v uchopení obecných složek povahy člověka anebo – v historičtější verzi Diltheyově – určitých historicky daných typů člověka; v pochopení vnitřního mechanismu, který „lidskou

ontologického determinismu: žádá si „zákony“ jako vazbu podstat, nikoli jevů. Z toho hlediska pozitivisté zajisté žádné zákony nenašli, avšak o takových ani nemluvili – leda pejorativně.

³³ Mill, *Logik*, II, str. 113.

³⁴ Rozdíl mezi myšlením pozitivistickým a historistním, jehož reflexe je jedním z pramenů filosofování Diltheyova, spočívá v tomto bodě v přijetí nebo odmítnutí hypotese, že zmíněný převod je potenciálně možný všeobecně.

povahu“ ovládá. Záměrem není v zásadě nic jiného než induktivní postup od daného individua k celku, popř. verifikační doplnění deduktivní. Výsledkem úsilí Diltheyova je jednak náčrt ideje „popisné psychologie“, kterou Dilthey — do jisté míry k nelibosti Husserlově³⁵ — později stavěl do souvislosti s fenomenologií, jednak „učení o světovém názoru“, jež mělo dodat historistnímu pohledu na dějiny a společnost stabilní typologický horizont, odvozený ovšem induktivně z historické zkušenosti.³⁶ S pozitivismem se tedy Diltheyova koncepce stýká v přesvědčení, že předpokladem vědy o společnosti je věda o člověku — a to věda nikoli abstraktní (jak Dilthey rád předhazuje Comtovi), ale věda o člověku historicky konkrétním, o životě prožitém, tedy o látce dané zkušeností „vnější“ i „vnitřní“.

Empirické nasazení se musí stále znovu zastavovat v bodě, kde se souvislosti mezi vnímanými věcmi a událostmi mění v souvislosti mezi idejemi; v bodě, kde končí stabilita vnější mechanické determinace a začíná svoboda myšlení, citění a vůle — i kdyby to natisíckrát byla svoboda jen zdánlivá.

Pro empirickou linii myšlení, kotvícího ve svěbytné a samostředné subjektivitě, je charakteristické popírání absolutních pojmů jakožto neodůvodněných metafyzických představ. Obsahy uvolněné z jejich vazby a přitom reálně „dané“, a. proto neoddisputovatelné, bývají převáděny do psychologie; některé z nich pak fundují pozitivní teorii poznání — jak je to patrné již ve filosofii Humové a do značné míry i Kantově.³⁷ Je tu tedy jakási **residuální oblast**, od jejíhož vědeckého zvládnutí se očekává vysvětlení toho, co zatím pozitivně vysvětleno není: vnitřní skladba lidského jednání. To je onen temný zbytek světa vědecky ještě neuchopeného: a protože — ať je nakonec, jaký je — nevejde se do soustavy věd od matematiky po biologii,³⁸ je nasnadě pokládat jej právě za to, co vytváří kvalitu specificky lidskou a posléze i sociální a historickou.

Odtud „zákony ducha“ v Millově Logice! „Duch“ je zde ovšem charakteristicky zredukován na člověkův „vnitřní svět“, na „Gefühle oder Zustände des Bewußtseins empfindender Wesen“.³⁹ Tedy vlastně na „prožitek“ a „prožívání“, jak tomu jen s jiným akcentem říká Dilthey; na **předmět psychologie**.

Ideologická pozitivita Millova i Diltheyova konceptu vědy spočívá v tom, že pro oba nepřipadá v úvahu identifikace „ducha“ s myšlením, příp. rozumem, neboť tím by se celé noetické schema ocitlo v karteziánské stopě a ze „zkušenostně daného“ vědomí by se rázem stala inteligibilní substance. Nejde ovšem o otázky metafyzické: nastala by povinnost kriticky a svobodně myslet, uplatňovat koherenci rozumu proti dané realitě — a to je to,

³⁵ Edmund Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, Frankfurt a. M. 1965, str. 53 a 61–62.

³⁶ Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Bd. VIII.

³⁷ Pokud bychom Kritikám rozuměli jako teorii poznání, která je vyvozena z empirické vědy a pro účely této vědy. Formalizaci poznání bylo by pak možno vyložit jako sublimaci obsahů původně metafyzických a teologických v abstraktní schema — jak to ukázal již Hegel (srovn. zvl. Hegel, *Glauben und Wissen*, in: *Jenaer Schriften*, Berlin 1972, str. 125 nn.).

³⁸ Comte, cit. dílo, díl III., kap. 3., část II., § 3.

³⁹ Mill, *Logik*, II, str. 465.

co pozitivní věda nesmí, neboť jejím hlavním ideologickým motivem je rozpoznání harmonie ve skutečnosti, jak je dána, nikoli příprava nové revoluce.⁴⁰ Fikce formálního rozumu musí padnout — vždyť zákony myšlení jsou induktivně zkušenostního původu, nejsou předem dány, musí být odvozeny ze zkušenosti a zkušeností i dotvrzeny a prokázány.

Nikde není Dilthey ideově blíže pozitivismu než právě v tomto bodě, neboť tu se otevírá pozitivní věda historicistní individualizaci. Spřízněnost nespočívá ovšem v metodě samotného provedení, ale v ulpění na zkušenostní podobě bezprostředně daného, z něhož má věda vyjít, jež nesmí „znásilnit pojmy“. Nedejme se zmást dílčími polemikami: Millův pozitivismus a Diltheyova sebereflexe historismu stojí na jedné lodi — v obraně proti universalitě rozumového principu, podle něhož má opět býti pohnuto s dějinami. Někdejší klasické metafyzické schéma buržoasního myšlení osvícenského se s přechodem k restaurativní ideologii výrazně proměňuje: namísto s „rozumem“ identifikuje se vědomí se „zkušeností“.

Ярослав Стржижэцки

ПОЗИТИВИЗМ Д. С. МИЛЛА И ОСНОВАНИЕ „ДУХОВНОЙ НАУКИ“ В. ДИЛТЕЙЕМ

V предлагаемой статье, являющейся только частью большого подготавливаемого труда, автор попытался выяснить отношение к позитивизму, особенно к идеям Джона Стюарта Милла, основанной Дильтейем „духовной науки“ (Geisteswissenschaft). Тематически статья исходит из проблематики конституции науки и системы наук. Целью статьи было указать на объективные структуральные связи между разными вариантами позднего буржуазного мышления, установить идеологическую релевантность данных связей и найти предпосылки более точного анализа процесса прогрессивной субъективизации буржуазного сознания.

Автор рецензируемой статьи констатирует, что отношение идей Дильтейа к позитивизму намного глубже и богаче, чем это обычно бывает. Одновременно автор

⁴⁰ Buržoasní historik Otto Hintze napsal v devadesátých létech u příležitosti boje kolem Lamprechtových Německých dějin, že úkolem dne je rozleptat marxistickou frontu proletářské revoluce psychologismem, jak prý příkladně ukázal Dilthey; srovn. Otto Westphal, *Feinde Bismarcks*, München und Berlin 1930, str. 189. U psychologismu Millova i Diltheyova jde především o psychologistní relativizaci ústřední otázky klasických buržoasních sociálněvědních a sociálněutopických koncepcí — otázky reálné svobody. Tváří v tvář „dané“ realitě píše Mill, že otázka svobody lidského rozhodování má při bližším přezkoumání skutečně pozadí docela prosté: jedná se o pocit duchovní svobody, který si uvědomujeme v pocitu schopnosti změnit svůj charakter, kdybychom si to přáli. Svoboda se tak v duchu tradice anglické morální filosofie stává kategorií individualizovaně morální: konec konců není ničím jiným než svobodou nad sebou samým (srovn. Mill, *Logik*, str. 456). Někdejší revoluční představa reálné svobody člověka ve společnosti mění se v proklamaci „svobody vnitřní“. To je ukryto i v úvahách Diltheyových, ovšem ve verzi daleko komplikovanější, silně prodchnuté konservativními rysy pravicově hegelianské filosofie vyrovnání. U Diltheye souvisí hluboká relativizace všech sociálně utopických konceptů s nahrazením senzualistického pojmu „zkušenost“ historicistní „zkušeností vnitřní“. Na funkční obdobnosti obou typů psychologizace osvícenského dědictví vidíme jasně, že zmíněná relativizace svobody a sociálně historické objektivitě ani zdaleka není výsadou buržoasního iracionalismu, ale že se s ní setkáváme i v soustavě tak protiiracionalistické, jako je logika Millova.

статьи указывает на то, что обычно бывает. Одновременно автор статьи указывает на то, что в работе Джона Стюарта Милла можно найти места, которые приводились ранее как исключительные связи с иррационалистическими концепциями. Так например, у самого трезвого архитектора „позитивной науки“ появляется антиципация рассуждений о „реальном времени“, затем релятивизация старых детерминистических схем обусловленным признанием свободы воли и понятия индивидуальности, психологизация вопроса реальной свободы.

Основание Дильтейем духовных наук соприкасается с позитивизмом прежде всего в исходном пункте, вызванном данным опытом, в замене общей теории индуктивной наукой, в подолнении системы позитивных наук наукой о человеке и обществе, которые также должны перейти из метафизической стадии к позитивной и замкнуть таким образом систему научного освоения „данного“ мира. При этом можно прийти к исключению революционной критики общества, к замене ее эмпирической наукой с психологической направленностью.

Однако концепцию Дильтейа о духовной науке нельзя объяснить за счет близости к позитивизму. В этой связи необходимо напомнить, что концепция Дильтейа отличается от позитивизма уклоном в сторону историчности при формулировке понятия „опыт“, превращением сенсуалистически понимаемого опыта в „опыт внутренний“ или „переживание“. Далее Дильтей не принял комтовский принцип преобладания „духа в целом“ над отдельным, принцип, от которого отступились, начиная с Таина, и представители исследования в специальных отраслях науки, причислявшие себя к позитивизму. Разработкой понятий „структура“ и „функция“ Дильтей радикальным образом перешагнул через горизонт позитивистской концепции науки. Сложившееся же мнение относительно того, что позитивизм — это наука, ориентирующаяся на закономерности, при оравнительном анализе не подтвердилось, в то время, как „наука о духе“ Дильтея понятие закона совершенно чужд. При более подробном исследовании оказалось, что концепция „закона“ Милла в большей степени отвечает теории науки Дильтейа и даже значительно помогла ее созданию.