

I. TEORIE POZNÁNÍ

„Diejenige Vorstellung, die vor allem Denken gegeben sein kann, heisst Anschauung. (. . .) Ein Verstand, in welchem durch das Selbstbewusstsein zugleich alles Mannigfaltige gegeben würde, würde anschauen; der unsere kann nur denken und muss in den Sinnen Anschauung suchen.“¹⁷ Tato Kantova slova měla ve druhém vydání *Kritiky čistého rozumu* výrazně ozřejmit smysl transcendentální jednoty sebevědomí neboli **čisté a původní apercepce**.¹⁸ Kantovi filozofičtí dědicové na ně velmi rychle zapomněli, takže je dnes můžeme číst nejen tak, jak byla míněna, ale též jako memento. Zajisté nelze říci, že by v průběhu 19. století znalost Kantovy filozofie v Německu zanikla. Po pádu systému Hegelova z ní pozdně měšťanské myšlení čerpalo v zásadě dvojím způsobem: jednota syntetizující rozumové činnosti a nazírání byla roztržena a pěstoval se buď kult formalizované účelné racionality, nebo kult pouze empirického vědomí, jež bylo náhradně transcendováno programem obsahové totalizace. Zatímco první linii můžeme vyznačit směry novokantovskými, ve druhé, navenek méně jednolitě, se setkávaly prvky pozitivismu, od-filozofičtěního sestupem do speciálních věd, s tradicí romantického a historistního příklonu k dějinné individualitě.

Diltheyův pokus o noeticky spolehlivé ustavení duchovních věd¹⁹ nemůže tuto situaci obejít. Souhlasí se Sigwartovou kritikou Millovy logiky, souhlasí s názorem, že empiristická logika neřeší základní problém, totiž vyzvednutí zkušeností látky z „momentální proměnlivosti“ do roviny myšlení, v níž souvislosti zkušenostně daného nabývají charakteru nutnosti. Tento problém vidí však Dilthey nevyřešen i v koncepci kantovské. Uznává, že samotné počítky, zachycení pravidelností v jejich souslednosti a následnosti a asociativní psychologie nestačí k odvození pojmu věci, ka-

tegorie, čísla, času, prostoru, platnosti soudu a obecnosti zákona; rovněž kauzální zákon nelze odvodit empiricky, neboť vyvěrá ze snahy chápat dané jako nutné.²⁰ To vše však podle Diltheye neospravedlňuje postupy, které programově hledají syntetizující aparát myšlenkových a nazíracích forem stranou zkušenostní látky. Tento „staronový psychický dualismus“,²¹ jehož otcem je Descartes a který byl k dokonalosti doveden ve filozofii Kantově,²² nese s sebou obnovu staré pozice metafyzické, horší o to, že v kantovském logismu zůstává nereflektována.²³ Novokantovští logikové upadají do těžkostí, které nejsou menší než metodologické svízele, kvůli nimž zavrhl empirismus.²⁴ Aby překlenuli strnulé rozštěpení obsahů a forem, jsou nuceni formulovat výchozí postuláty, které jsou předvědecké, ale nárokují si absolutní platnost. Toto počínání nemůže vyústit jinak, než v teologický předpoklad božského řádu: „Aristoteles und Thomas kehren zurück“.²⁵

Dilthey se výslovně hlásí k myšlence vrátit teorii poznání před Kanta.²⁶ Nepřechází však k alternativě humovsko-millovské; jeho vlastní stanovisko je mnohem méně radikální než jeho kritika kantismu. Jde mu spíše o překonání vnitřního rozštěpení pozice kantovské, o syntetické překonání dualismu obsahově formálního, jež by se dokázalo vyhnout metafyzickému vyústění modelu empirického nebo racionalistického. Tato syntéza byla ovšem již nejvlastnějším smyslem úsilí Kantova a byla zakotvena právě tam, kde ji Dilthey postrádá: v původní jednotě myšlení a zkušenosti.²⁷ Žádá-li Dilthey syntézu novou, znamená to, že jej neuspokojuje způsob, jakým je ona jednota v *Kritice čistého rozumu* zajištěna.

Rudolf Haym požadoval již 1859 ve své kritice německého idealismu návrat k vědě kritické a transcendentální, která by se však nevyčerpávala ve filozofické systematice, nýbrž převedla Kantovu otázku po možnosti apriorních syntetických soudů v hlubší a důsažnější otázku, jak je možná syntéza jazyka, náboženství, právní, mravní a vědecké praxe.²⁸

Odpověď měla podat pozitivní věda. S tímto úmyslem založili roku 1859 Moritz Lazarus a Heyman Steinthal *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*; pronikavý vliv měla Wundtova psychologie národů, v níž je Haymem načrtnutá problematika exponována z kantovského základu, hluboce zempirizovaného experimentální psychologickou badatelskou praxí. Psychologismus je jedním typem konkretizace obrazu člověka. Historizace tohoto obrazu je typem druhým.

V úvodu své knihy *Hegel und seine Zeit* vytýčil Haym mladohegelovskou tezi, že současný věk materialismu skoncoval s filozofií a že vědu namísto abstraktního člověka výlučně zajímá člověk konkrétní. Dodejme, že to není konkrétní člověk Marxův, zasazený do skutečnosti výrobních vztahů, ba ani niterně prožívající existence kierkegaardovská či heroicky autentický, proti kramářské společnosti revoltující člověk Nietzscheho. Je to člověk — historický! Jeho obraz je nutno vysledovat „nicht aus der Vernunft bloss, sondern aus den Einbildungen, den Wünschen, den

Bestrebungen und Bedürfnissen, aus der ganzen individuellen Bidung einer bestimmten Zeitepoche. [...] An die Stelle der Vernunft tritt uns der ganze Mensch, an die Stelle des allgemeinen der geschichtlich bestimmte Mensch“.²⁹ Pravou dědičkou Hegelovy filozofie a velké doby německé vzdělanosti má se stát historiografie, nevázaná na filozofický systém, leč pronikající celostní souvislosti a podávající „ideenreiche Behandlung der Menschengeschichte“.³⁰

Jak se srovnává výsadní postavení historiografie s praktickým a technickým duchem doby, pro nějž našel Haym tolik vřelých slov uznání? Proč se má obrát vědy od čiré teorie k praktické skutečnosti naplnit právě prostřednictvím historického hlediska? Poukazovat v této souvislosti na tzv. německý historismus znamenalo by únik do povševnosti.

Především má Haym na mysli historiografii jako vědu pozitivní. Zároveň nedokázal důsledně odvrhnout vše, co v mládí z německého idealismu vstřebal. V citované pasáži doznívá diskuse o systému lidských potřeb a zájmů, která kdysi obrátila pozornost osvícenské filozofie k praktickému jednání a k občanské společnosti. Prvky učení o ideách u Hayma trvale vyvažovaly plochost speciálněvědního pozitivismu. Haymův příkladu ukazuje, že přes všechnu antiidealistickou revoltu byly a zůstaly dílčí pojmové konstrukce německé klasické filozofie v myšlenkovém světě německého liberalismu něčím živým a důvěrně známým: zdály se být spolehlivé a platily za znamení vědy. Měly být nově použity, vymaněny z abstraktní systematiky, naplněny živou látkou — zkrátka empirizovány. Původní souvislosti, v nichž ony konstrukce mívaly smysl samy v sobě, se v tomto procesu rychle rozpadaly až k nezřetelnému synkretismu, vyvolávajícímu dojem totality; nikoli náhodou se Haymův zájem obrátil k romantice a u Diltheye se mohla tematika schleiermacherovská prolnout nakonec až s hegelovskou. Zdálo se, že z této empirizace vzhází nová, německá varianta pozitivní vědy.

Důraz na časovost umožňuje Haymovi přiznat konkrétní obsah též filozofii Hegelově, vymanit jej ze systematické mystifikace a ukázat jej jako obsah minulosti již mrtvé, překonané. Umožňuje odkázat filozofii Hegelovu (a podle potřeby i každou jinou) do jejího času. Nelze dost zdůraznit, že Haymovo tvrdé zúčtování s Hegelem znamená nejen protest proti pruské restaurativní politice padesátých let, ale především jasné a vědomé uznání praxe kapitalistického provozu. S tím úzce souvisí kult pozitivní vědy a technického pokroku: Haym popisuje kapitalismus jako věk hmoty, oživené převratnými technickými vynálezy, tedy prakticky upotřebenou pozitivní vědou. Politicky drží liberálně demokratické stanovisko, jehož slabiny jsou dobře známy: podává abstraktní apologii buržoazní společnosti jakožto společnosti všeobčanské, pojaté v zásadě beztřídně jako politicky sice dočasně znásilněný, vnitřně však nenalomený organický celek. To známe již z liberalismu předbřeznového a v tom Haym přes hlasitý příklon k soudobé společenské praxi a jejím potřebám

uchovává kontinuitu s klasickými podobami buržoazní ideologie, zejména s modifikovanými prvky osvícenství.

Stejně tak umožňuje historické hledisko oddat se plně přítomnému času a jeho potřebám. U Hayma — podobně jako u jeho mladšího přítele Diltheye — není ani v nejmenším spjato s únikem do minulosti. Věda historická a pozitivní má poskytnout pevný základ pro praktické řešení stěžejních otázek současnosti. Teprve v tomto bodě se jednotlivá historická hlediska stýkají nebo diametrálně rozcházejí, a to mnohem výrazněji podle obsahového zaměření než podle metodologické formy. U Hayma nacházíme přesvědčení o objektivitě a řádu společenského pokroku nenalomeno — a jen proto Haym věří dějinám. Avšak i toto liberální krédo je třeba konkretizovat, empirizovat. Sjednocení teorie a praxe se tu jeví jako sklenutí pozitivní vědy, prodchnuté smyslem pro dějiny, s politikou. S odstupem vidíme, že toto úsilí nevedlo k politickému triumfu, že však vytvořilo kulturní, politické a vědecké vzory a konstelace, jež byly účinné ještě dlouho po zániku souvislostí, z nichž vzešly.

Haymův poukaz na časovost konečně umožňoval unést změny postojů, jimž byl liberalismus pro svůj pozitivní a praktický vztah ke skutečnosti vystaven. Nejednalo se vždy a výlučně o alibismus. Významní liberální ideologové se snažili provést tyto změny aktivně, promyšleně a tvořivě, pokoušeli se o nové projekty, poučené zkušenostmi z let 1848/49. Jejich tendence byly tak různé, že to dodnes dává příčinu k úvahám o krizi v orientaci německého liberalismu padesátých let. Gervinus tehdy vytyčil program aktivní sociální politiky, uvědoměle počítající se čtvrtým stavem, Rochau doporučoval cestu nesentimentálně reálpolitickou. Bylo nezbytné reagovat na pronikavé zrychlení kapitalistické industrializace padesátých let. Gervinův pokus o uvědoměle třídní stanovisko zůstal mezi známějšími liberály osamocenou výjimkou. Běžněji se vyskytovalo propojení historického, politického a organologického hlediska, z nichž poslední nabylo ve srovnání s předbřeznovými variantami nových obranných rysů: kromě konfliktů s privilegovanými (mezi něž pro předbřeznové liberály spadali i nejnápadnější profitéři kapitalističtí) se jasně začal rýsovat konflikt liberalismu s nepriviligovanými, představovanými především rychle mohutnějícím proletariátem. Během padesátých a šedesátých let však nejnápadněji přibývalo středních vrstev, což přechodně zvyšovalo věrohodnost liberální varianty organologického chápání společnosti.³¹

Haymova argumentace padesátých a šedesátých let směřovala k zásadnímu řešení politické a sociální situace Německa, k řešení, jež nelze obětovat dílčím úspěchům nebo výhodám. Tato nekompromisnost byla dialektická: pozitivně motivovala kompromisy tam, kde šlo o udržení kontinuity v principiálních věcech. Bismarckova politika ji nezlomila najednou, ba spíše jí využívala pro své cíle. Skutečný zlom přišel až koncem let sedmdesátých, s výraznou ekonomickou krizí, s rozvojem dělnického hnutí, hrozícího zopakovat Pařížskou komunu, s debatami kolem proti-

socialistického zákona a s obratem Bismarckovy politiky k tvrdému konzervativnímu kursu.³²

Haymova cesta vedla od filozofie k pozitivní vědě, Diltheyova spíše opačně. Dilthey začínal tam, kde Haym končil. Pokoušel se shrnout, kriticky promyslet a na jednotný a pevný metodologický základ postavit speciálněvědné úsilí, jež lze chápat jako realizaci Haymova programu. Můžeme to sledovat například již v jeho basilejské nástupní řeči z roku 1867, zvláště výrazně pak v *Úvodu do duchovních věd* a v přípravných skicách k němu, tedy právě v textech, vzniklých za krize liberalismu koncem let sedmdesátých a počátkem let osmdesátých.³³ Požadavek zempirizovat Kantův transcendentalismus nevedl tedy k novokantovství ani k historismu typu historické školy právní či typu rankovského, nýbrž ke kritice historického rozumu.

Diltheyovy úvahy o teorii poznání se točí kolem fikce předem dané zkušenostní látky a následujícího jejího myšlenkového zvládnutí. Jejich horizontem je rozštěpená skutečnost. Odtud sen o skutečnosti „ryze a původně dané“, celistvé, protože ještě nedotčené rozkládající silou rozumu.³⁴ Dilthey nenachází tuto skutečnost již v dějinách samotných, dokonce už ani jako možný sociálně utopický projekt. Zbývá hledat ji v člověku jako původní podobu zážitku dějinnosti; ústřední otázkou teorie poznání není pak už otázka možnosti poznání, ale otázka legitimacy významů, jichž ona původně nenarušená danost nabývá dotekem s lidskou aktivitou myšlenkovou i praktickou. Pokud jde o vztah ke Kantově filozofii, je charakteristické, že se z této pozice historické a ideologické ignorují zprostředkující stupně poznání obsahově i formálně určitého. Protože tak uniká nesporně dynamický, ne-li rovnou dialektický ráz struktury „původní apercepce“ a jejího vztahu k „apercepci empirické“,³⁵ zůstávají proti sobě v mrtvé oddělenosti třetí látka a forma poznání, bez ohledu na to, že pramenem a jedinou existentní podobou formální apriority jsou živé souvislosti skutečného poznávacího procesu, tj. že představu o ní nelze získat jinak než z její obsahově plné činnosti — a proto že ji neznáme jinak než jak se nám jeví.³⁶

Diltheyova základní představa o nové syntéze myšlení a nazírání je prostá: od „metafyzického“ rozčleňování daného je třeba obrátit se k „vědecké“ analýze daného. Dané a jeho zachycení se však vzápětí ukáže jako čertovo kopýtko, které krásně znějící zásadu vědeckosti staví na hlavu při každém pokusu o realizaci. Diltheyovi se nedaří získat jeho ryze předmětnou verzi, jejíž pravidelné souslednosti a následnosti by se daly jednoznačně a v plném rozsahu mapovat. Ztotalizovaná zkušenost uniká metodologickým nástrojům pozitivismu, ač se Dilthey zprvu snaží jej těmito jen poněkud upravenými nástroji uchopit. Pozitivita obrácená dovnitř procesů poznání³⁷ nabývá v naznačených souvislostech hlubšího smyslu. V programu opakovat Kanta z úrovně historické zkušenosti nejde o novokantovské opakování otázky po možnosti vědění v oborech duchovních, nýbrž o revizi kantovského transcendentalismu prvkem konkrét-

ni totality, čerpaným z přímého nazírání. Úkoly kladené *Kritikou čistého rozumu* mají být vyřešeny pozitivní vědou — zachycením „věci samé“, jak se nám jeví ve zkušenosti vědomí. Popření stálé struktury rozlišovací, tj. přeložení všeho členění do látky samé, nutně pak vede k tomu, že vědomí zbavené autonomní schopnosti rozlišovat se sice totalizuje, otevírá nekonečné plnosti obsahových souvislostí, avšak jen za cenu radikální subjektivizace, již je těžko klást meze jinak než znovuzavedením prvků konceptu transcendentalistického.

Silný empiristický patos Diltheyovy kritiky kantovství má zřetelnou motivaci praktickou. Za jednu z nejdůležitějších předností empirismu proti logistice novokantovské považuje Dilthey fakt, „dass es sich mit ihm etwas anfangen lässt“.³⁹ V empirismu arcí zůstává noeticky nevyjasněno konstituování věci — avšak nehledá se únikově ani mimo ni: měřítkem poznání je tu výše odměny za vynaložené úsilí — užitečnost, schopnost manipulace, moc, která ze zkoumání plyne. Po tři staletí se věřilo, že tato moc je dostatečně odůvodněna tím, že ji drží ten, kdo si jí svobodnou činností dobyl — člověk sám. Kromě této legitimace praktické nebyla tu žádná jiná a snad proto se nepřítomnost teoretického založení dlouho nepocífovala tíživě, že tu nebylo co teoreticky vyvracet. O vzniku pozitivní vědy rozhodovaly dějiny, nikoli filozofie. „Eine Philosophie, die den Empirismus überwinden soll, muss für die Auflösung der Probleme, welche die gegenwärtige Gesellschaft bewegen, Mittel erhalten,“ píše Dilthey uprostřed úvahy o analytické logice.⁴⁰ Nikoli problémy pouze imanentně teoretické, nýbrž problémy aktuálně ideologické jej vedou k úvahám o pevném a účinném založení duchovních věd: nestačí vynalézat konzervující konstantní souvislosti vědomí, které se ocitlo v tak hlubokém konfliktu s historicky vzniklou realitou, že by mu — pokud by i nadále lpělo na stanovisku osvíceného transcendentalismu — nezbyvala nakonec jiná možnost než abstraktně negativní, možnost popřít přirozený svět, který jakožto jsoucí jednotlivé přestal se chovat podle univerzální geometrie rozumu.⁴¹

V této souvislosti je mnohem snazší otřást důvěrou v rozumový princip než důvěrou v to, co existuje. Nedostatečná účinnost klasické transcendentalistické stabilizace obrazu světa vedla Diltheye k pokusům o stabilizaci z půdy skutečnosti, která je dána. „Soll die Philosophie wieder eine Macht werden, welche das menschliche Handeln und Denken zu bestimmen vermag, so muss sie wieder zu behaupten, festzuhalten vermögen,“ píše Dilthey a vzápětí uvádí, s čím se cítí v tomto přesvědčení spojen: s Hegelovou kritikou reflexivní filozofie a ovšem i s úsilím Carlylovým a Comtovým.⁴² Chápe svou kritiku novokantovství jako obdobu Hegelovy kritiky filozofie Fichtovy. Selhání transcendentalismu popisuje jako opakující se krizi racionalismu, vyvěrající z toho, že vzniklá skutečnost usvědčuje rozumový princip z prázdnoty. Ve chvíli, kdy již není možno vysvětlovat samostatné, na fiktivním „rozumu“ nezávislé chování věci jako poruchu způsobenou přežitky a předsudky, obrací se

poznání ze sebe k věci samé, aby ztracenou identitu mezi vědomím a jsoucnem znovu zprostředkovalo. Idealistická dialektika a pozitivní věda plní při této příležitosti stejnou funkci pouze různým způsobem: první obstarává zprostředkování myšlenkovou konstrukcí bytí, druhá konstrukcí umělého světa vědy a techniky.

Dilthey usiluje o založení pozitivní vědy, která spolehlivě vychází ze spolehlivě daného. V kritických bodech, kdy pozitivistické stanovisko ohrožuje suverenitu individuality nebo kdy je vědomí jednoty světa pouze nahrazováno neobratnými induktivními odskoky od oněmělé fakticity — hledá protiváhu v prvcích hegelovských.⁴³ Tento rys nevyvrací určující složku pozitivní a pozitivistickou. Má však vyvážit její jednostrannosti a učinit ji upotřebitelnou k zvládnutí tzv. německé i jiných situací myšlenkovým kompromisem.

Podobně jako vzhledem ke Kantovi redukuje Dilthey problematiku poznání na úroveň pouze empirického vědomí, přeinterpretovává filozofii Hegelovu především tím, že z ní odstraňuje rovinu absolutního ducha. Historický svět, vystižený souvislostí ducha objektivního, popisuje pojmy, které jsou blízké těm, jimiž se Hegel snažil vystihnout život biologický. Diltheyova práce *Die Jugendgeschichte Hegels* bývá právem pokládána za počátek novohegelovské vlny; přináší interpretaci do té doby prakticky neznámých textů mladého Hegela a snaží se dokázat, že východiskem Hegelova filozofování jsou otázky teologické. Diltheyova interpretace Hegela byla tak vlivná, že ještě ve třicátých letech pokládal Georg Lukács za nezbytné obsáhle ji vyvracet.⁴³

Je příznačné, že Diltheyovu výkladu mladého Hegela naprosto chybí smysl pro obecněji sociálně kritický a sociálně utopický dosah Hegelovy domnělé teologie. Právě tuto významovou vrstvu Hegelovy filozofie Dilthey paralyzoval interpretací nebo poukazy na to, že jde o idealistickou systematiku.⁴⁴ Odstraněním tohoto rozměru proměňuje se rázem negativní filozofie Hegelova v pozitivní metodologii, hodnou vědeckého rozvinutí.

Nahrazení obecné teorie empirickou vědou vyžaduje řešení otázky, jak se přiměřeně zmocnit zkušenostně dané fakticity. Nelze již vystačit s deduktivním podřazením jednotlivého pod obecné principy jako za časů metafyzického obrazu světa. Zůstává ovšem touha vztáhnout fakta k principům a ta se projevuje v transcendentalistických modelech teorie poznání. Nicméně i ty je třeba za nové situace nově vypracovat, vymezit a prověřit: z pozitivistických zásad nadále platí jediná — zásada podřazenosti představivosti pozorování. Nasnadě je hledat teoretické principy v pozitivní vědě samé. Teorie se mění v teorii vědy.

Založení duchovních věd viděl Dilthey jako jeden úkol ve dvou podobách: jako otázku soustavy věd a jako otázku teorie poznání, na níž tato soustava stojí. I v tom následoval klasický pozitivistický motiv, nikoli však již pozitivistickou verzi jeho rozvinutí.

Při posuzování soustavy věd uplatňuje Dilthey hlediska, která se kdysi

vyhranila v programu německé historické školy právní. Celou záležitost chápe v zásadě jako úkol přiměřeně kodifikovat to, co vzniklo. Systém věd nemůže být vytvořen, vyspekulován, racionalisticky ustaven,⁴⁵ nýbrž výlučně vyvozen z toho, jak je nám dán v již existujících oblastech rozpracovaného pozitivního poznání, tj. především ve speciálně vědních induktivních disciplínách. Jde o to pospojovat ony ostrovy vědeckého poznání pochopením souvislosti, jež je v nich i mezi nimi latentně přítomna. Předpokladem tohoto typu překonání metafyziky vědou je rozvinutý stav speciálně vědního bádání, bádání, které si podrobuje dostatečně velké okruhy fakticity.⁴⁶ Patetické zakotvení vědního systému v životě samém neznamena zde nic jiného než princip pozitivivity, a to pozitivivity ideologické i teoretickovědní. Diltheye a klasiky anglofrancouzského pozitivismu rozdělovalo v této věci jen mínění o dosavadních společenských vědách, dále pak míra univerzalizmu v představě o zákonitém vývoji lidského rodu, jakož i mínění o ceně a sociální nosnosti liberálního kapitalismu. Dilthey pokládá induktivně zaměřená bádání dosavadních společenských věd nikoli za předvědecká, ale za právě tak legitimně zkušenostní jako bádání přírodovědná.⁴⁷ Protimetafyzickou polemickou argumentaci odvrací od těchto věd k filozofii a ke vlivu filozofie, který v nich přežívá. Ideologická pozitivita je u něho v tomto bodě ještě patrnější než u Comta nebo Milla, u nichž je ideologický smysl protifilozofické polemiky zakryt poukazem na nedostatek vědecké metody humanitních disciplín a úvahami metodologickými. Diltheyova kritika filozofie je adresná: společnost a vědy zničil nebo alespoň poškodil „přirozený systém 17. a 18. století“. Pravda tkví ve skutečnosti, v jevové podobě daného a nikoli v myšlenkových projektech, jež toto dané destruuují a ve jménu přirozenosti staví nový obraz člověka a jeho světa, obraz, který poté i prakticky „poškozuje společnost“, protože — ať již byl míněn jakkoli — vede k revoluci anebo alespoň podlamuje schopnost revoluční ideologii účinně čelit.⁴⁸ Není náhoda, že Comte idealizuje středověk jako organickou epochu; podobně není náhoda, že Dilthey mluví o poškození organické společnosti „přirozeným systémem“. Ať už jsou dílčí akcenty posunuty jakkoli, aktualita napravení revoluce je u obou zřejmá. Je to boj na dvě fronty: proti sociálním důsledkům buržoazní revoluce — proto na sebe může brát rysy pravicové kritiky kapitalismu, podobu obrany individuální suverenity proti odcizení člověka v anonymních mechanismech pozdně kapitalistické společnosti, jak to vidíme na mnoha místech u Diltheye a ještě výrazněji u jeho přítele hraběte Yorcka von Wartenburg,⁴⁹ nebo i rysy utopickosocialistické, jak ukazuje již příklad Saint-Simonův — ale také proti možnostem revoluce nové, proletářské, což lze dobře doložit Comtovým systémem pozitivní politiky, jakož i niternější a méně průhlednou Diltheyovou vůlí ke „kulturní syntéze“, k překlenutí rozvrtných rozdílů v sociálním zájmu celostním organologickým hlediskem.

V Úvodu do věd duchovních a v řadě studií do let devadesátých žádá

Dilthey ještě „eine erkenntnistheoretische Grundlegung der Geisteswissenschaften zu entwickeln, alsdann das in einer solchen geschaffene Hilfsmittel zu gebrauchen, um den inneren Zusammenhang der Einzelwissenschaften des Geistes, die Grenzen, innerhalb deren ein Erkennen in ihnen möglich ist, sowie das Verhältnis ihrer Wahrheiten zueinander zu bestimmen“. Řešení této úlohy nazývá „Kritik der historischen Vernunft, d. h. des Vermögens des Menschen, sich selber und die von ihm geschaffene Gesellschaft und Geschichte zu erkennen [...]“. Výsledkem by mělo být spojení teorie poznání a logiky, přesněji řečeno převedení tradičních úkolů teorie poznání v logiku jako metodologii duchovních věd.⁵⁰

Kritice historického rozumu nejde ani v nejmenším o historizování, o útěky do minulosti.⁵¹ Historicitu je Diltheyovi zárukou evidentní danosti a funguje zprvu nikoli jako fikce filozofická, nýbrž jako protimetafyzická pojistka. Relativizuje možnou stabilitu logiky jako teorie poznání, avšak jen proto, aby tato teorie nepřekročila meze daného a nevyústila v myšlenkovou konstrukci — a tím v destrukci svého zakotvení ve vzniklé skutečnosti a posléze i v destrukci skutečnosti samotné.

Sama výchozí otázka je tedy položena rozporně. Na jedné straně žádá Dilthey noeticky stabilní založení, jež by i vědám duchovním umožnilo formulovat poznatky nesporné a trvalé obecnosti, na druhé straně domýšlí princip pozitivitu k závěru, že takováto stabilita je nepřipustná, protože by znamenala návrat do „metafyzických“ pozic. Dilthey věří, že zbývá ještě cesta konkrétních syntéz, cesta spočívající ve sloučení induktivní vědy s látkou, kterou poskytují zkušenosti dějiny.

Nemá-li teorie poznání být jakýmsi zadním vchodem do hájemství idealistické filozofické tradice, nesmí překročit meze popisné analýzy samotných procesů poznání.⁵² Dilthey viděl tuto záležitost do značné míry psychologicky. Protože si však byl plně vědom naznačeného nebezpečí, snažil se předem vyloučit psychologii vysvětlující, která v otázkách teorie neříká buď nic anebo jen poklesle parafrázuje tradiční vysvětlení filozofická.⁵³

Zmíněná nová logika, která by mohla být metodologií duchovních věd, má tvořit „das Mittelglied zwischen dem Standpunkt, welchen die kritische Philosophie errungen hat, und den fundamentalen Begriffen und Sätzen der einzelnen Wissenschaften“. Má vstřebat Kantovu transcendentální estetiku a analytiku a proniknout přitom za formální principy správného myšlení, proniknout „[...] in die Natur und Erkenntniswert von Prozessen, deren Ergebnisse unsere früheste Erinnerung vorfindet“, má zachytit „die dem diskursiven Denken zugrunde liegenden Vorgänge“.⁵⁴ Z naznačených charakteristik je patrné, že ústřední část *Kritiky čistého rozumu* má být pojata a řešena jako problematika v zásadě psychologická.⁵⁵ Co u Kanta setrvává ve stálosti forem nazírání, kategorií, jejich apercepčních vazeb navzájem i s látkou poznání a jeho abstrakčními stupni, zde se rozpouští v procesy, v děje, v nichž vzniká vědění. Kantovské problémy jsou převedeny na psychologický realismus, který

není ničím jiným než pozdní, zrelativizovanou a pozitivisticky přioděnou filozofií identity.

Pozoruhodná je kombinace ideových zdrojů Diltheyova filozofování o teoretickovědním zakotvení duchovních věd: na jedné straně vidíme usměrnění celé otázky v záležitost psychologickou, motivované naději, že problematiku, kterou dosud marně kladla filozofie, vyřeší konkrétní bádání, které vyjde z pozorování a deskripce faktů. Leč tatáž věc má i zcela jinou, na výsost teoretickou stránku — představuje pokus o logickou formuli historismu.

„[...] die Leistung, durch welche der Wahrnehmungsvorgang über das ihm Gegebene hinausgeht, (ist) dem diskursiven Denken gleichwertig.“ Z toho Dilthey vyvozuje, že pojem je logicky dokonalý jedině tehdy, obsahuje-li vědomí svého původu; podobně soud.⁵⁶

Metodologické představy tohoto typu poprvé přinesla Vicova *Nová věda*,⁵⁷ a to jako protějšek karteziánského racionalismu. Vicovo popření karteziánského racionalismu není motivováno subjektivisticky a iracionalisticky. Ruší pouze jednu verzi racionalismu, odvozenou z mechanické přírodovědy a založenou na generalizacích z analogie. Objevuje nový rozměr lidské existence — historično, pro něž žádá i adekvátní řád. Tak již v samotných počátcích transformovala filozofická sebereflexe historismu princip kvalitativní individuality z antiteze rozumu v předpoklad rozumu historického. Romantický princip individuality můžeme ostatně u Vica označit jinak a zajisté přesněji: je projevem empirismu, zaměřeného na časově významový rozměr zkušenostně daného.⁵⁸ V této perspektivě se zřetelně ukazuje, že Vicova koncepce — nebo alespoň to, co je na ní nové, nestředověké — vyrůstá v zásadě z téhož základu jako filozofie Descartesova, totiž z metafyziky konečného subjektu.⁵⁹ Představuje tedy pouze alternativu uvnitř jedné a téže člověkostředné metafyziky.

Proto je otázka po naprosto spolehlivém základu poznání ve všech verzích empirického i racionalistického myšlení stále znovu ústředním problémem, otázkou neobyčejně plodnou a zároveň nepřestajně destruktivní. Otázka vysloveně metafyzicky kladená má být zodpovězena — nemetafyzicky. Je dokladem vůle překročit od metafyziky k vědě. Zároveň je však pouze nereflektovaným výrazem subjektivní touhy po nesubjektivním, absolutním zakotvení, po tomtéž absolutnu, z něhož byl v člověkostředné metafyzice rozum vytržen jen proto, aby se vůči němu choval výlučně negativně; tu potom i ona dobrá vůle spadá pod mechanismus tabuizované záměny absolutna s empiricky danou realitou a nese proto naznačené metafyzické znamení plně v sobě, usilujíc paradoxně „das Nichtssein der Aufklärung“ rozpracovat v systém vědy.⁶⁰ V tomto rámci se vůle překročit ke spolehlivému vědění projevuje především opakovaným utvrzením, že konečné vědomí, které se touží legitimovat na absolutnu, je odkázáno na sebe samo. Odtud v pozdně měšťanském myšlení inklinace k vědě o vědě, k metodologizaci subjektivních aktivit,

kteřá vystřídala pedagogizaci ducha, charakteristickou pro období důvěřivého naplňování osvícenství.

Diltheyovi jde v duchu naznačené tradice o zajištění platnosti poznávacího výroku tím, že „dessen Begründung in ein unanfechtbares Wissen zurückreicht“. Znamená to „die erkenntnistheoretische Klarheit über Gültigkeit und Tragweite des ganzen Zusammenhang psychischer Akte, welche diesen Grund (rozuměj důvod logický; pozn. J. S.) ausmachen“. Teorie poznání musí vyjasnit „Natur des unmittelbaren Wissens um die Tatsachen des Bewusstseins und Verhältnis desselben zu dem nach dem Satze vom Grunde fortschreitenden Erkennen“.⁶¹

Na místo organizujícího rozumu staví Dilthey totalitu obsahů vědomí s jejich danými vnitřními souvislostmi.⁶² Problémem zůstává propojení mezi diskurzivním věděním přímým, které tvoří jeho podklad a pro svou blízkost zkušenosti též základ jeho jistoty.⁶³ Diltheyova teorie poznání se jej pokouší řešit třemi základními způsoby: 1. zavedením historismu do teorie poznání; 2. popisnou psychologií; 3. znovuoživením transcendentálního.

1. Základní historistní představa, že věci jsou poznatelné ze svého vzniku, je u Diltheye přenesena do teorie poznání.⁶⁴ Poznání je chápáno jako proces, děje, za nichž poznání vzniká, mají být pojaty jako noetická struktura. Přímé a odvozené věděni dochází sjednocení z hlediska geneze. Tento úhel pohledu účinně relativizuje rozdíl mezi diskurzivní a nediskurzivní složkou poznání. Na poznání je kladen požadavek vnitřní pravdivosti, která může být vědecky zachycena a kontrolována výlučně objasněním postupů jeho vzniku. Nejde tedy o pravdivost formální ani o pravdivost vzhledem k věci samé, ale vlastně o legitimitu vytváření významů a významových souvislostí. Tento obrat byl důležitým předpokladem vzniku fenomenologie.

2. K tomu přistupuje pozitivně vědní kladení naznačené problematiky jakožto problematiky psychologické.⁶⁵ Analyzována má být daná zkušenostní látka, kterou představují živé obsahy vědomí. O vzniku poznání nelze spekulovat; proto tu nemá místa psychologie vysvětlující, která „aus einer begrenzten Zahl eindeutig bestimmter Elemente eine ganz vollständige und durchsichtige Erkenntnis der seelischen Erscheinungen herbeizuführen überzeugt ist“. Vysvětlující psychologie přinejlepším konstruuje hypotézy.⁶⁶ Samo tvoření hypotéz Diltheyovi nevadí, vadí mu pouze jejich ontologizace: použity v duchovních vědách na způsob racionalistické generalizace z analogie bývají kauzální konstrukce zaměňovány za skutečnost samotnou, a tím je živá zkušenost nepřipustně zjednodušována, deformována, rozštěpena ve fiktivní a atomizované substanční prvky.⁶⁷ Vysvětlující psychologické konstrukce jsou nahodilé, protože se navzájem liší především volbou a kombinací jednotlivých útržků psychického života, takže „ein Kampf aller gegen alle tobt auf ihrem Gebiete nicht minder heftig als auf dem Felde der Metaphysik [. . .]. So sind wir, wenn wir eine volle Kausalerkenntnis herstellen wollen, in

einen Nebel von Hypothesen gebannt, für welche die Möglichkeit ihrer Erprobung an den psychischen Tatsachen gar nicht in Aussicht steht.“⁶⁸ Nuže hypotéza nemůže nahradit ono „unanfechtbares Wissen“, jež by bylo oporou všeho poznání. Empirická relativizace kauzality zná jedinou alternativu vůči konstruktivní spekulaci: zkušenostní látku samotnou. V teorii poznání záleží ovšem na jejím pojmu: u Diltheye je celostní totalitou, danou v prožití.

Namísto stavby kauzálních hypotéz má popisná psychologie zachytit a prozkoumat strukturu duševního života a funkční svazky jeho součástí; pojem funkce má nahradit fikci substanciálních stavebných prvků. Dále má popisná psychologie zkoumat vývojové zákony psychického života a konečně i jeho rozměr dějinně kulturní, chápaný jako aktivní přítomnost „des erworbenen Zusammenhanges des Seelenlebens“ v každém individuálním psychickém aktu.⁶⁹

Tímto vymezením tří základních směrů psychologického zkoumání je propojen historismus přivtělivší se do základního schématu teoreticko-poznávacího s tradičním historismem „vnějším“, obráceným do dějin: psychický život je vnitřně strukturovaný a historicky podmíněný individualizovaně organický celek.⁷⁰ Teorie poznání nemůže dosíci uzavřenosti a trvalé stability, nemá-li zmrtnět ve formální schematicce. Není nikdy hotova, každý její počátek je svévolný, roste z reálného vznikání prakticky motivovaného a historicky vázaného poznání. Je psychologií na pochodu.⁷¹ Nemůže tedy být teorií poznání vůbec, ale vždy jen vyjasněním teoreticko-poznávací stránky konkrétních syntéz.

Dilthey se snaží vyvarovat toho, aby stavěl intuitivní složky vědomí proti diskurzivním jako samostatné předměty psychologické analýzy. Naopak — empiristické nasazení u totality původně dané zkušenosti srovnává všechny kategorizace psychického života do jedné úrovně, do roviny pouhé fakticity. Odtud má plynout předteoretická jistota evidence.

Jsme svědky toho, jak se vnitřně historizovaná teorie poznání ocitá v konfliktu sama se sebou — se svou vlastní teoretickou složkou. Teorie poznání má být pomocným prostředkem, který zajišťuje přesnost a obecnou platnost konkrétního vědění; přitom se nesmí stát obecně platnou teorií. Tento konflikt pramení ze snahy vyloučit z poznání zpracovávající racionalitu — a poté ji vymezit přísně ohraničený prostor, v němž se uplatňuje pod vědeckou kontrolou. To je vlastním tematem popisné psychologie a to též vystihuje její smysl v teorii poznání: tato psychologie nesmí dedukovat; pak se může stát základem eideticky zaměřené vědy a vést k typologickému vyčlenění psychické apriority jako transcendentálního ego.

Představa „vnitřní zkušenosti“, které se má zmocňovat popisná psychologie, je dokladem snahy pojímat obsah psychického života jinak než jako věc. Dilthey sice ještě podržuje rozdělení zkušenosti na vnější a vnitřní, daleko důležitější je však jeho úsilí o překonání ontologického dualismu v samotném základu, tj. ve zrušení duality psychofyzické.

Vnitřní zkušenost proto není doplňkem zkušenosti vnější, ale základním způsobem danosti obsahů vědomí včetně všech pročeňujících souvislostí. Objektivní stadium subjektivního myšlení přechází v subjektivní. Svěbytná a samostředná subjektivita nekonstruuje již svět k obrazu svému, ale cítí se v něm ztracena, opuštěna a ohrožena; musí k němu najít svůj vnitřní vztah a hledí ve svém zájmu zharmonizovat tento vztah, nikoli tento svět.

Vnitřní zkušenost je předteoretická, předvědecká, je proto předpokladem utváření zkušenosti od naivního výkladu k vědě. Ať nakonec metodologické úvahy diltheyovské proveniencie vyústí jakkoli — zřetelně je patrné, že zavedení původní zkušenostní totality jako jediného legitimního pramene poznání vede k obrazci transcendentalistickému. Dilthey se neodvážil tak radikálního svodu k předteoretické aprioritě jako později Husserl. Jeho myšlení se pohybuje v obzoru objektivní historické světa, kterou se snaží přesunout na jednorodou půdu niterné subjektivní domnívaje se, že jde o zajištění věd ze zaručené zkušenostní evidence. Neodvážil se výslovně destrukce „přírodovědného“ obrazu světa a pokoušel se jej spíše jen doplnit o doménu věd duchovních, v čemž lze spatřovat svérázné rozvinutí dědictví comtovsko-millovského pozitivismu.⁷³ Nicméně totální rozšíření pojmu zkušenost je u Diltheye ve všech zásadních rozměrech provedeno.

Husserl měl tedy pravdu v kritice i pozdějším docenění Diltheyovy filozofie: na Husserlův vkus ulpíval Dilthey skutečně příliš na empiristickém stanovisku naturalisticky chápané pozitivní vědy, zároveň však jeho úsilí o zživotňující empirizaci transcendentalismu významně předjalo zkoumání přirozeného světa, jak o ně usilovala transcendentální fenomenologie. Neboť ani Diltheyovi nešlo o zkoumání prázdného apriori, nýbrž o hledání třetí cesty mezi logikou a psychologií. A podobně jako stárnoucí Husserl nespatořoval v tom pouze úkol vědecký, nýbrž pokus o znovusjednocení člověka a jeho světa.⁷⁴

3. „Die Disjunktion: entweder äussere Wahrnehmung oder Denken, hat eine Lücke. Dies verkannten Skeptiker, noch Kant hat es nicht gesehen.“⁷⁵ Dilthey vkládá do této mezery mezi prostým faktem látkové danosti a jeho tvarující reprodukcí totalitu živých obsahů a procesů psychických. Mezi empirickou a racionalistickou stránkou schématu sjednoceného u Kanta kritikou ocitá se popisná psychologie, která má celé schéma přechýlit ke skutečnému empirismu. Kantovské schéma má být doplněno, revidováno. Výsledkem „(dieser) Fortbildung der tatsächlichen Richtung Kants“⁷⁶ je transcendentalismus s rozpuštěnými racionálními formami a podstatně změněným výměrem nazírání.

Neudržitelnost „logizace života“ se snaží Dilthey ukázat analýzou historických typů společenského vědomí.⁷⁷ Kantovské apriorní formy inteligence jsou mu pouze reziduem myšlení metafyzického: když již metafyzické pojmy nestačily k objektivnímu popisu přírody, stáhl je Kant do formální apriority rozumu.⁷⁸ Jádro transcendentální analytiky je podle

mínění Diltheyova vyvráceno pouhým faktem, že na nižších historických stupních byly racionální pojmy plně nahrazeny mýtem, obraznými představami. Celá tato Diltheyova kritika je ovšem ontologizační deformací: smyslem Kantovy filozofie není prokázat kauzální vztahy, nýbrž kriticky propracovat předpoklady a strukturu usuzování; Diltheyova argumentace by byla relevantní teprve tehdy, kdyby se mu podařilo dokázat, že logická stránka poznání není vždy stejná. Něco takového by bylo lze připustit pouze ze stanoviska, které zcela ignoruje otázku obsahové pravdivosti poznání (ať už jakkoli formulovanou) a které se zaměřuje výlučně na sledování faktu, že lidé za různých okolností smýšlejí různě, jakožto jednoho faktu mezi jinými, tedy v rámci rozptýleného vědomí pouze empirického.⁷⁹ Toto stanovisko by mohlo vytvářet předpoklad transcendentálního nového stupně: šlo by nadále o to, dohledat strukturu apriority, která se takto manifestuje na úrovni pouhé empirické komparativní obecnosti.⁸⁰ Nemá-li být formálně rozumová, mohla by být historická. Tak by byla získána možnost vyjádřit ztrátu subjektivní identity, kterou Kant zajišťuje ustavením transcendentální apercepce: vyjádřit rozpuštění subjektivní identity v anonymitě historického pohybu. A opravdu: tento smysl nakonec má Diltheyovo hledání výstavby historického světa v duchovních vědách.