

K tematice této práce mne přivedla snaha věcně a kriticky interpretovat texty pozdně buržoazní filozofické reflexe německého historismu, mezi nimiž zcela výjimečné místo zaujímají texty Wilhelma Diltheye (1833—1911).

Pro autoritu, které nabyl Diltheyův myslitelský odkaz již ve dvacátých letech, je příznačné, že filozof tak ambiciózní a tak cílevědomě usilující o zdání naprosté originality vlastnoručně položených základů nové ontologie jako byl Martin Heidegger pokládal za vhodné zvýšit prestiž svého základního díla prohlášením, že rozvíjí ducha úvah hraběte Yorcka von Wartenburg, aby mohlo sloužit myšlenkám Diltheyovým. Heinrich Rickert psal krátce předtím o Diltheyovi jako o skvělém historikovi, který měl bohužel ctižádost stát se filozofem, a tak způsobil, „dass man sich ob dem Historiker Dilthey nicht einfach freuen kann und seine Philosophie beiseite lassen darf“. Edmund Husserl ještě v roce 1930 vykládal Schelerovo a Heideggerovo odpadnutí od transcendentální fenomenologie vlivem filozofie Diltheyovy. V jiných souvislostech však sám Husserl přiznal, že setkání s Diltheyem bylo jedním z nejdůležitějších podnětů, které jej přivedly od statického platonismu k ideji transcendentální fenomenologie.¹ Autoři frankfurtské školy sociálněvědné, tak alergičtí na sebemenší stopu heideggeriánství či filozofie života, zmiňovali se o Diltheyovi zřídka, ponejvíce však pozorně a s úctou. Jürgen Habermas promlouval zdvořilé rozpaky a na své cestě k teorii komunikativního jednání se otevřeně vyrovnal s Diltheyovou hermeneutikou.²

Dodnes se k Diltheyovi hlásí filozofové pokoušející se o systemizaci filozofické hermeneutiky. Hans-Georg Gadamer si v této souvislosti povšiml, že Dilthey sice rozpoznal noetickou problematiku německého

historismu jako problematiku zásadně odlišnou od idealismu německé klasické filozofie, že však sám uvízl v aporii mezi esteticko-hermeneutickými a filozoficko-historickými motivy, přes níž se dokázala přenést až fenomenologie.³

První kritiku ideologických souvislostí, z nichž vyrůstala a za nichž působila Diltheyova filozofie, podal v ucelenější formě Otto von Westphal. Učinil tak z rekreačního politického stanoviska, některé jeho nenávistné denunce obsahují nicméně zajímavé poukazy. Náznaky podobné kritiky lze najít u maloněmeckých historiků, například v korespondenci Droysenově. Droysen vytykal Diltheyovu *Úvodu do duchovních věd* ezoterický esteticismus, odvádějící pozornost od bojově politických úkolů maloněmecky angažovaného dějepisce. Není bez zajímavosti, že podobná kritika byla uplatňována za nacistické éry.⁴

Z marxistů věnoval Diltheyově dílu nejdříve a nejsoustavněji pozornost Georg Lukács. Jeho kritika má do určité míry ráz sebekritiky: Diltheyova kniha *Das Erlebnis und die Dichtung* patřila k nejsilnějším inspiracím Lukáčsova předmarxistického období.⁵ Na vrcholu svého negativismu vůči německé buržoazní kultuře pojednává Lukács o Diltheyově filozofii kriticky jako o duchovním projevu imperialistické epochy v Německu, zároveň však vysoce oceňuje Diltheyovu vzdělanost, opravdovost jeho myslitelského úsilí, poctivý badatelský charakter, vypěstovaný ještě v epoše předimperialistické. Upozornil na Diltheyovu schopnost citlivě a jasnozřivě reagovat na problémy, které zůstávaly pro většinu jeho současníků i následovníků ještě dlouho problémy skrytými. Lukács zaujal tragický podtext Diltheyovy obrany autentické individuality, marnost jeho zápasu proti odcizujícím mechanismům buržoazní společnosti epochy imperialismu. Ostatní marxisté Lukáčsovu kritiku i úctu k Diltheyově osobnosti následovali.⁶

Všeobecně vzbuzovalo pozornost, že Wilhelm Dilthey, Trendelenburgův žák, který navštěvoval ještě seminář Rankův, nabyl myslitelské autority vlastně až v souvislosti s moderními buržoazními myšlenkovými směry dvacátého století. Jeho poetologické a filozofické texty rázem získaly na ceně v sousedství Husserlově. V jiném směru se jeví jako průkopník formální sociologie, zpětně je možno spatřovat v jeho díle nejen předjetí, ale též překonání sociologie vědění, teprve dnes jsou zřetelně zachytitelné jeho mohutné podněty pro sociologii fenomenologickou. Z odstupu se rýsují i některé obdoby, na něž by dříve nebylo možno ani pomyslet, např. s teoretickým jádrem sociologismu Durkheimova. Na Diltheye vědomě navázal Max Weber. V Diltheyových textech možno najít předobraz destrukce kontinuálního chápání dějin, jak ji později přinesl strukturalismus — s tím rozdílem ovšem, že Dilthey disponoval mnohem určitějším pojmem struktura než strukturalismus francouzský. K tomu všemu je třeba přičíst silný vliv Diltheyovy školy v jednotlivých společenských vědách, zejména v literární vědě a v uměnovědě.⁷

Tak rozsáhlá a mnohostranná rezonance zajišťovala Diltheyovu jménu

proslulost, poznamenala však také způsob, jímž bylo jeho dílo chápáno a vykládáno. V procesu recepcce byl jeho smysl deformován dvěma základními okolnostmi: nejprve německým bojem proti pozitivismu, poté duchovní situací v Německu dvacátých let. Boj proti pozitivismu rozdělil německé historiky, filozofy, ekonomy a sociology do dvou táborů — pozitivistického a protipozitivistického. Šlo o debatu po výtce politickou, zmíněnou dělicí čáru vedli nejaktivnější protagonisté sporu do značné míry demagogicky. V zápasu o Lamprechta ztotožnili reakční historikové a ekonomové pozitivismus bezmála s marxismem: přehodnotili základní představy rankovského dějepisectví, křiklavě akcentovali princip dějinné individuality proti myšlence ekonomických a historických zákonitostí, kterou vydávali za přímý nástroj třídního boje, lhosejno, zda je formulována pozitivisticky, marxisticky nebo jinak. Kontinuita tohoto postoje se školou Rankovou nebo s německou historickou školou právní byla do značné míry umělá. Do starých představ vtrhly obsahy ze zcela nových souvislostí. Nikoli již idealisticko-objektivistický vhléd do vnitřních souvislostí epochy byl cílem této protipozitivistické historiografie, nýbrž zpola úzkostné a zpola cynické zapření existence třídního boje, který v epoše imperialismu nebylo již možno nevnímat.

Tato optika musela zveličovat argumenty, jimiž se s pozitivismem vyrovnával Dilthey. V její perspektivě snadno mizelo vše ostatní, čemuž vděčíme za obraz Diltheye jako rafinovaného konzervativního ideologa, který zmobilizoval proti pozitivismu polozapomenuté dědictví romantické a v odporu vůči přírodním vědám zřídil a metodologicky zajistil bezpečné hájemství duchovědné, jehož duch navíc psychologickými prostředky účinně rozleptává fronty třídních zápasů.⁸ Co vadilo kdysi Droysenovi a po něm Westphalovi a nakonec některým kritikům éry nacistické, jevílo se za první krize buržoazní ideologie epochy imperialismu jako přednost.

Duchovní situace let dvacátých byla komplikovanější. Nejbližší Diltheyovi žáci dobře chápali, že iracionalismus módní filozofie života a rozbrědlý esteticismus, dovolávající se teorie porozumění, mají pramálo společného s vědeckým úsilím jejich učitele. Georg Misch se pokusil vrátit Diltheyovi místo, které mu patřilo. Pod dojmem rozmachu fenomenologického hnutí poukazoval zejména na ty problémové souvislosti, které v Diltheyově díle fenomenologii předjímaly. Podařilo se mu sice vyzvednout Diltheyovu filozofii ze stínu Husserlova a Heideggerova, avšak za cenu, jejíž dosah si tehdy stěží mohl plně uvědomit: představil svého učitele jako filozofa a uvedl jej ve vztah k filozofii fenomenologické, byť samostatný a průkopnický.⁹ I když byl tento postup v řadě bodů věcně oprávněný, bezděky potlačil sociálně teoretické a sociálně kritické složky Diltheyova díla. Těž za hranicemi interpretační linie Mischovy začal být Dilthey chápán jednostranně jako filozof a metodolog. Z mimofenomenologických pozic ovlivnila recepci Diltheyova odkazu novohegelovská vlna, zejména teorie objektivního ducha, kterou sám Dil-

they vyjmul z původních souvislostí a uplatnil k výkladu sociálních jevů. Ve dvacátých letech dozníval též vliv novokantovství, což se projevilo ve zjemnělém pokračování Rickertovy kritiky Diltheyovy filozofie.¹⁰ Bez významu nezůstalo ani rozvíjení dílčích složek Diltheyova díla v literární vědě, uměnovědě a historiografii.

Po druhé světové válce se interpretační konstelace z let dvacátých v hlavních rysech opakovala, vyostřena dočasným vědomím — ano: potřebou diskontinuity. Navázání buržoazního myšlení na stěžejní vklady let dvacátých bylo v této situaci jen zdánlivě paradoxním. Bylo třeba rekonstruovat kontinuitu, která by zároveň znamenala oddělení od éry nacistické, a tak byla přijatelná pro poválečné poměry. Diltheyův odkaz nabyl v těchto souvislostech na významu tím spíše, že jeho okrajová rozmělnění životněfilozofická a subjektivistická propadla dávno zapomenutí. Z prožitku učinila válka něco, co se mohlo stát předmětem jen zcela vážné reflexe, a nikoli již rétoriky, parazitující na jejím naprostém nedostatku. Tak došlo k pokusům o systemizaci diltheyovských filozofických inspirací, o jejich shrnutí, zvládnutí a překonání. Ve vrcholné práci Gadamerově i v kritikách marxistických nebo marxismem ovlivněných začalo být patrné vědomí problémové uzavřenosti.¹¹

S tím se soudobý marxistický filozof a historik nemůže spokojit. Stojí ve zcela nové situaci hned v několika ohledech. Předně si nesmí nechat vsugerovat problémové konstelace vytvořené procesem buržoazní recepce. Již ze stručného shrnutí vysvítá, že tento proces vydal v několika variantách obraz, za nímž zmizela významná část skutečných motivů Diltheyova vědeckého a filozofického úsilí a s nimi i mnohé z jeho obsahu. Obnovení smyslu pro plnost věcných souvislostí otevírá cenné průhledy k historicko společenským, ale i filozofickým a metodologicko vědním zdrojům, z nichž kdysi vzešly později proslulé proudy pozdně buržoazní vědy a kultury, z nichž však bylo vědomí těchto souvislostí vytěsněno. Retrospektivnost tohoto pohledu je jenom zdánlivá: přemosťuje propast mezi zdroji a krajně sublimovanými derivacemi. Předmětné pole marxisticko-leninské kritiky buržoazní ideologie se tak zároveň rozšiřuje i prohlubuje: nezůstáváme odkázáni na pouhou kritiku jednotlivých tvrzení či jednotlivých výrokových systémů a jejich zjevných ideologických funkcí, ale pronikáme k věcné rekonstrukci hlubinně skrytých souvislostí.

Proměny myšlenkových modelů je třeba pochopit v objektivních souvislostech. Obnovení smyslu pro původní věcné obsahy a jejich souvztažnosti je jednou stránkou tohoto pochopení. Označíme-li ji jako kritiku historickou, pak druhou stránkou je kritika poznávací. Historické hledisko mělo by se setkat se systematickým ve vyložení systematické a metodologické stránky pozdně buržoazní filozofie jako sublimované podoby původních obsahových východisek a souvztažností, a to se zaměřením na ideologické a realizační funkce myšlenkových modelů.

K obnovení diltheyovské problematiky jsou dnes i důvody vnější. V konfrontaci s nově vydávanými prameny a texty nemohou starší vý-

klady obstat, v mnohem se ukazují jako výsledek represivně apologetického manévru. Toho se již od konce let šedesátých energicky chopila část nové generace nemarxistické filozofie a sociální vědy v Německé spolkové republice a postavila se vůči staršímu bádání ostře kriticky. Důvody k tomu nechyběly a navíc se podstatně proměnila celková situace. V období po druhé světové válce cítila se západoněmecká buržoazní historiografie a filozofie naposledy živě spojená s tradicí liberální a národní, a to z důvodů, kterých jsem se již dotkl. Za nového stadia všeobecné krize kapitalismu pozbyla tato vazba věrodohnot. Za znejistění konce let šedesátých a zejména za zdánlivého uklidnění začátkem let sedmdesátých se poměry na ideologické frontě vyhranily. Krajiní pravice se obnažila opět jako reálné nebezpečí, zároveň však upadla autorita levého křídla buržoazní ideologie, které se donedávna těšilo zejména u mladé generace přízni jakožto radikální a intelektuálně vysoce kultivovaná podoba demokratické opozice. Pod vládou sociální demokracie rychle ztratila přirozenou autoritu protiautoritářská frankfurtská škola sociálněvědná, neboť princip represivní tolerance, který kdysi zformulovala v opozici, začal rozkládat ji samotnou.

Tato krize nebyla tak neplodná, jak by se mohlo na první pohled zdát. V sedmdesátých letech se zformovala západoněmecká kritická historiografie, prostoupená do značné míry sociologickými hledisky, intelektuální pozornost se přenesla z filozofujícího Frankfurtu na historizující a sociologizující Bielefeld. Kontinuitní konstrukce byly odvrženy a západoněmečtí historikové se začali učit u anglosaských sociologů, kulturních antropologů, francouzských strukturalistů. V pozměněné podobě se tak vrátila na německou půdu řada podnětů, které odsud v poslední třetině minulého století a na počátku století našeho vzešly. Tato okolnost pochopitelně zesílila zájem o zasuté stránky kulturního dědictví, zájem nevázaný již na donedávna úzkostlivě stráženu kontinuitu takzvaného německého historického myšlení. Dilthey zaujal význačné místo mezi klasiky, kteří začali být čtení znovu a nově.¹²

Vzniklou situaci je třeba uchopit jako příležitost. Podstatné rozšíření pramenné a textové základny dnes ukazuje, že starší marxistická kritika Diltheyova myšlení byla do značné míry látkově závislá na obrazu, který o něm zformovala buržoazní věda. Tato kritika nepozbývá hodnoty jako vyjádření stanoviska a jako polemika proti iracionalistickému diltheyovskému mýtu. Její předmět vyžaduje však nového propracování.

Procesem buržoazní recepce bylo téměř beze zbytku vytěsňeno povědomí o Diltheyově východisku v liberální levici Nové éry, o jeho trvalém vztahu k demokratické koncepci gervinovské a k osvícenství, o vyslovené pozitivněvědném patosu jeho badatelského úsilí, o jeho odporu a celoživotním zápase proti iracionalismu a subjektivismu, o sociálně teoretickém a sociálně kritickém dosahu jeho díla. V práci *Wilhelm Dilthey. Historické a filozofické zdroje duchovědné metodologie* jsem se pokusil některé z těchto vztahů objasnit a ukázal smysl jejich proměn ve vývoji

Diltheyových názorů. Zaměřil jsem se hlavně na poměr Diltheyova myšlení k liberalismu, osvícenství a pozitivismu. Pozornost jsem věnoval rovněž pojmu vůle: v buržoazních koncepcích druhé poloviny devatenáctého století označuje tento pojem nezávisle proměnnou, která hrozila zničit společenské systémy založené na kapitalistických výrobních vztazích a ideově zdůvodněné fikcí volnotržní harmonie. Diltheyovo pojetí vůle modifikuje klasické vzory (Kant, Hegel), zároveň však předjímá Tönniesovu sociologickou teorii a některé rysy sociologie fenomenologické. Na vztahu ke klasickým vzorům a jeho proměnách je možno sledovat míru relativizace ideje občanské společnosti. Podobně je tomu s Diltheyovým vztahem k osvícenství, který byl ve většině starších buržoazních interpretací bagatelizován nebo zcela popřen. Dilthey dokázal rozehrát historickou složku osvícenství, jejímž je moderním znovuobjevitelem, proti stránkám revolučním. Proměny v zpracování tohoto stanoviska jsou určeny nejen Diltheyovým vývojem vědeckým a filozofickým, ale též chodem veřejných a politických záležitostí v bismarckovském Německu. Nutno však zdůraznit, že Diltheyův vztah k osvícenskému dědictví byl trvale kladný, což bylo mezi někdejšími německými liberály případem spíše výjimečným, a že modifikovaných osvícenských teoremat využíval nejen ve směru protirevolučním, ale přinejmenším stejně důrazně proti vystupňovanému odcizení člověka v epoše imperialismu a proti únikovému subjektivismu, jímž na ně reagovala dekadentní část buržoazní kultury.¹³

Stejná dvojlomnost charakterizuje Diltheyův vztah k německé klasické filozofii. Jasně se orientuje na Kanta, stále silněji jej zajímá Hegel, Schellingovu filozofii odmítá jako synkrezi spekulace s romantickým esteticismem (VI, 117 n.), vědecky neplodnou. Ani v nejmenším tu nejde o pasívně historistní tradování klasického dědictví. Tváří v tvář krizi buržoazní ideologie i krizi buržoazní společnosti obrátil se Dilthey k aktivnímu prozkoumání někdejších východisek vědeckých i ideologických, a to s úmysly kritickými i praktickými. Německá klasická filozofie nebyla jediným předmětem takto zaměřeného zájmu, spolu s osvícenstvím představovala však orientační pramen nejdůležitější a také nejsoustavněji rozpracovávaný. Z osvícenství převzal Dilthey antropologický základ své sociální a historické teorie, kritika historického rozumu měla z širší a plnější zkušenostní půdy opakovat Kantovu kritiku čistého rozumu, stále silněji se u Diltheye uplatňoval vliv filozofie Hegelovy. Z té využil zejména teorie objektivního ducha, nikoli však k vystižení logiky historického vývoje (Hegelovu filozofii dějin a teorii ducha absolutního zavrhl jako reziduum předvědecké metafyziky), nýbrž k vystižení sociálního rozměru jednání.

O tom všem se zmiňuji jen proto, abych ozřejmil rámeček, v němž vznikl text, zveřejněný v této knížce. K problémovému studiu *Kritiky čistého rozumu* a dalších Kantových děl jsem přistoupil ze zájmu metodologického, ve snaze vyjasnit si a pevněji zakotvit spleť úvah, metodologických

jistot a nejistot, znamenitých dílčích průhledů a bezmocných hmatů do prázdna, jak jsem je nalézal v německém buržoazním historismu a v pozdní buržoazní filozofii, která k němu bývá přiřazována, hlavně ve filozofii Diltheyově. Proto také si předložená studie nečiní nárok na ucelený výklad Kantovy filozofie. Vyrostla z kritického čtení ve vztahu k otázkám, položeným ve zmíněném problémovém rámci; v té míře se také zabývá kantovskou literaturou.

Na první pohled se zdá, že systemizaci a vnitřní kritice pozdního Diltheyova díla nejlépe poslouží srovnání s texty Husserlovými a Heideggerovými. Georg Misch, zčásti proti své vůli, svým základním spisem tento dojem nadlouho ustálil. Tato fáze studia byla i pro mne přínosná, vedla však k překvapivým závěrům. Ukázalo se, že Diltheye není možno vyložit Husserlem nebo Heideggerem, a to nikoli pro rozdíly, jež mezi nimi existují (jejich jasné vytýčení mělo tvořit osu výkladu), nýbrž proto, že se v takovém srovnání systémová matrice sice zjemňuje a obohacuje, avšak zároveň ve stěžejních bodech dále relativizuje. Pozorná četba však výkladovou perspektivu v mnohém obrací: prostřednictvím Diltheyových textů se stěžejní myšlenky fenomenologické a fundamentálně ontologické ukazují mnohem konkrétněji a obsažněji jako skutečné výpovědi, a nikoli jen jako systematicko spekulativní vrhy. Ztrácejí v tomto pohledu gloriolu originálního zjevení, již Heidegger — na rozdíl od skromného Husserla — tak bohatě vybavil svá filozofická sdělení, tím zřejmější je však jejich svědecká a výpovědní hodnota v bodech, jimiž souvisejí s objektivním vývojem buržoazního myšlení. Od omamných vůní jeho pozdních květů bylo třeba sestoupit ke kořenům, ba ke zdrojům, z nichž pily obživnou vláhu.

Na cestě ke *Kritice čistého rozumu* byla mi ukazatelem Heideggerova kniha *Kant und das Problem der Metaphysik*, ve svých dezinterpretacích vysoce příznačná. Zprostředkovávajícím článkem pak jenská podoba filozofie Hegelovy, v jejíž kritice kantismu nacházíme první krok k zobsahování a zároveň k průniku individuality na půdu transcendentalismu. A protože kantovský transcendentalismus byl právě ve svých nejteoretičtějších a nejabstraktnějších polohách výrazem občansko společenské utopie, znamenalo to relativizaci této utopie až k podobám, za nimiž bychom se ji bez tak teoretického prostřednictví vůbec neodvažovali hledat.

Kontinuita spočívá ve vědomí, jež ji vytvořilo. Děje jsou diskontinuitní a jen tak určité. Myšlenkovou souvislost nelze stanovit bez identifikačního modelu, k němuž lze jednotlivé její stránky a jednotlivá stadia vztáhnout. K tomu se zvláště dobře hodí hlavní útvary a postupy filozofie Kantovy, a to pro pregnanci, s níž fixují filozofické předpoklady občansko demokratické sociální utopie. Český filozof a historik má výhodu, že může navazovat na významné marxistické studie Jindřicha Zeleného, Milana Sobotky a Jaroslava Kudrny o problematice praxe, práce a občanské společnosti v německé klasické filozofii.¹⁴ Pro soudobý marxismus-

-leninismus nemá německá klasická filozofie smysl jen historický. Byla jedním ze zdrojů marxismu též problémově, jak ví každý, kdo četl Leninovy *Filozofické sešity*. V tomto směru zůstávají její uzlové body stále živé: vyžadují ryze marxistické zvládnutí na dané úrovni vědeckého poznání a v daných souvislostech společenských a politických, což znamená kromě výzvy k tvůrčímu poznání též jediný spolehlivý způsob, jak čelit neoidealisticky inspirovanému revizionismu. Proto také je žádoucí znovu kriticky číst a analyzovat klasické texty buržoazního myšlení z hlediska problémů, s nimiž se setkáváme za jeho pozdní krize. Také zde nejde pouze o vylíčení historického běhu — ostatně nekvalitnější svědectví krize buržoazní ideologie obsahují jasné vědomí rozpadu někdejších nadějí a dekadentní fáze, takže věru není těžké něco takového prokazovat a vůbec už to nemůže patřit k závažným úkolům marxisticko-leninské kritiky buržoazní ideologie. Jde o to, proniknout hlouběji do jádra problematiky, a tím nejen přispět k polemice proti buržoazní ideologii, nýbrž zároveň rozvíjet marxisticko-leninské poznání a jeho teoretické zajištění.

Aby takový přístup neulpěl na mechanickém přiřazování sociálních nebo politických jevů k idejím a naopak, pokusil jsem se o fixaci filozofických předpokladů sociální a občanské koncepce nikoli ve filozoficko-historických, politických a společensko teoretických výrocích Kantových, nýbrž přímo ve stavbě *Kritiky čistého rozumu* (s přihlédnutím k textům dalším). Konfrontujeme-li její stěžejní body s Hegelovou a Heideggerovou kritikou kantismu, vyvstávají již v klasickém modelu citlivá místa, jež později zbytněla ve zdánlivě originální a principiální otázky, ovládající pozdně buržoazní myšlení a jeho představivost. Kategoriální výstavba Diltheyovy filozofie pak nepředstavuje již hádanku, jejíž rozluštění by nás mohlo uvést ve vlastnictví ontologického tajemství historicity existence, nýbrž jeden z výrazných, zřetelně formulovatelných mezistupňů tohoto modelu. Jeho vývojovou řadu nutno chápat strukturálně a nikoli jako řadu příčinnou, jinak by její rekonstrukce končila ve známé objektivně idealistické manýře, podle níž světem hýbou pojmy.

Účinnější než přiřazovat společenské jevy k myšlenkovým strukturám je odkrytí třídní společenského obsahu těchto struktur samotných. Tak například přírodovědné předpoklady Kantovy filozofie odpovídaly nejen dobové úrovni přírodovědného poznání, ale harmonovaly též s vyhraněně demokratickou, předrevolučně osvícenou představou občanské společnosti — a proto na ně mohl Kant spoléhat při výstavbě celé své filozofie kritického období včetně filozofie praktické, v níž je nejnápadněji formulována sociální teorie. Když tedy se Dilthey pokoušel oprostít Kantovu filozofii od přírodovědného názoru na svět, znamenalo to totéž co pokus odstranit z Hegelovy filozofie rovinu absolutního ducha ve prospěch teorie ducha objektivního: uznání legitimacy vzniklé společnosti; nikoli ovšem bezpodmínečné a plné, nýbrž uznání, spočívající na zprostředkování mezi realitou a pojmem a v tom tedy stále ještě kritické,

uchováající při vši relativizaci původní normu jako něco, bez čeho by skutečnost ztratila smysl.

S tím souvisí problém přirozeného světa. Jeho formulací se nejvíce zabývali fenomenologové a jimi inspirovaní badatelé v dílčích disciplínách, problém sám však nevymysleli. Je to skutečný problém, zplozený rozpadem jednoty filozofie a vědy. Kant ještě přes určité potíže zajistil zásadní jednotu filozofického, vědeckého a přirozeného obrazu světa. Zneklidnění je u něho patrné v kladení otázky po předpokladech, z nichž tato syntéza plyne jako nutná. Co Hegel a po něm mnozí další kritizovali jako tvrdohlavý formalismus, ukazuje se v tomto světle jako důsledné setrvání na konceptu jednotného světa. Tím zajímavější jsou problémové uzly, jež měly později zbytnět v domnělé záhadě, skýtající příležitost k neometafyzickým exhibicím heideggeriánského typu. Nejnápadnější je téma času, ovládající později velkou část pozdně buržoazní filozofie. V *Kritice čistého rozumu* je nalézáno exponováno ještě jednotně (ještě se neliší čas jako syntetizátor přirozeného světa od času přírodovědného, pokleslého ve sled pouhých nyní), avšak již jako zárodečnou podobu později rozpoznávaných problémů. Takto zacílený rozbor, pokud se zdaří, měl by přinést přesvědčivější odlišení skutečné problémové linie od účelově mystifikující ekvilibristiky než přímá vnější kritika pozdně buržoazních koncepcí.

Docházím k metamorfóze, kterou jsem pro její příznačnost vytkl do záhlaví této knihy: proměna dějin v dějinnost ukázala se projevem zkonkrétnění pojmu zkušenost v rámci subjektového myšlení.¹⁵ Rámec to byl příznačný pro novověké myšlení větve racionalistické i empirické od samého počátku. Jeden z půvabů Kantových *Kritik* dnes spočívá v napínavosti postupu, který na jedné straně dovršuje právě toto protistředověké a svobodomyšlně humánní myšlenkové opevnění, na druhé ukazuje princip svébytné a samostředné subjektivity jakožto princip jed n á n í, čímž na dotvrzení podstatné konstelace praktikuje její neustálé a nenahodilé překračování.

V tom jsme u jednoho z kořenů moderní dialektiky, a nejeví se jako logická záhada. Namísto paradoxní systemizace vyžaduje střízlivé rozpoznání rozporu mezi filozofickým modelem subjektové metafyziky a jeho nejzazší praktickou funkcí, která spočívá v překročení filozofie vědomí, ve vykročení do empirického i systémového zkoumání jednání. Jednající člověk tu již není nástrojem dějin a všechny koncepce, které z toho vycházely, ukazují se bez ohledu na záměry a frazeologii jako zotročující, člověka lidské podstatě odcizující. Patos hegelovského výměru, že dějiny jsou sebetvůrčím aktem člověka, obrátila buržoazní praxe v blamáž. Člověk je sociální bytost (v tom je nesvobodný) a jako taková jedná (a tu je i za daných determinant v jádře svobodný). V této konstelaci se tematizuje přirozený svět do souhrnu předpokladů k obecné možnosti konkrétně svobodného jednání, což je nejen teoretický, ale i praktický problém. Příznačné je zpříznění antropologie se sociologií — na troskách

systematické filozofie. U Diltheje to vidíme na donedávna zcela opomíjeném sblížení protikladů: přírodní a přírodovědně postižitelné determinace se přímo prolínají s psychologicko významovou vrstvou života, jejíž smysl spočívá právě v tom, že je determinismem nepostižitelná. Dnes už tento rozpor není povzbuzením k iracionálním extazím: vidíme co se stane, odpadne-li z projektu jednoty světa zprostředkování filozofií dějin nebo sociální teorií, která by splnila její funkci. Toto zjištění nás může pramálo uklidnit, neboť ona zprostředkování se ukázala jako lichá iluze a jejich demontáž jako nesporný pokrok vědění.

Úsilí o prozkoumání předpokladů syntézy empirických věd a přirozeného světa prolomilo meze a dovršilo vnějškově, k čemu Kantova kritika spěla vnitřně: paradigmatata subjektivého myšlení musela být vyměněna za paradigmatata skutečného jednání ve skutečných situacích. Toto vědomí nacházíme ve vypjaté podobě právě v nejteoretičtějších a zdánlivě nejspekulativnějších pasážích Kantova kriticizmu, dodržujících po všech ostatních stránkách ještě s naivní samozřejmostí redukcionistické restrinkce, příznačné pro osvícenství.

Pokusy o rozšíření a totalizaci zkušenostní základny ukazují se jako nutná reakce na konfrontaci sociální utopie, vycházející z buržoazně redukcionistického základu, se společenskou skutečností.¹⁶

Brno, leden 1983