

JAROSLAV STRÍTECKÝ

TRANSCENDENTALISMUS A VNITŘNÍ HISTORIZACE POZNÁNÍ

(Poznámky k Diltheyově kritice kantismu a jejím souvislostem)

„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 die Anschauung suchen.“¹ Tato Kantova slova měla ve druhém vydání *Kritiky čistého rozumu* výrazně ozřejmit smysl transcendentální jednoty sebevědomí neboli čisté a původní apercpece.² Kantovi filosofičtí 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 filosofie v Německu upadla. Po pádu systému Hegelova z ní pozdně měšfanské 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 jednodité, se setkávaly prvky pozitivismu, odfilosofičtěního sestupem do speciálních věd, s tradicí romantického a historistního příklonu k dějinné individualitě.

Diltheyův pokus o neoticky spolehlivé ustavení duchovních věd³ 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, kategorie, čísla, času, prostoru, platnosti soudu a obecnosti zákona; rovněž

¹ Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, druhé původní vydání z r. 1787 (dále jen B), str. 132 a 136.

² Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, B, 68–69. Ve druhé verzi *Kritiky čistého rozumu* je věnována této otázce velká pozornost, Kant výklad této partie značně zpřehlednil, nepochybně ve snaze zamezit subjektivně idealistické dezinterpretaci.

³ Termín „duchovní vědy“ pochází od Johna Stuarta Milla. Dilthey jej podržuje

kauzální zákon nelze odvodit empiricky, neboť vyvěrá ze snahy chápat dané jako nutné.⁴ To vše však podle Diltheye neospravedlňuje postupy, které programově hledají syntetizující aparát myšlenkových a nazíracích forem stranou zkušenostní látky. Tento „staronový psychický dualismus“,⁵ jehož otcem je Descartes a který byl k dokonalosti doveden ve filosofii Kantově,⁶ nese s sebou obnovu staré pozice metafyzické, horší o to, že v kantovském logismu zůstává nereflektována.⁷ Novokantovští logikové upadají do těžkostí, které nejsou menší než metodologické svízele, kvůli nimž zavrhl empirismus.⁸ 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 předpoklad božského řádu teleologického: „Aristoteles und Thomas kehren zurück.“⁹

Dilthey se výslovně hlásí k myšlence vrátit teorii poznání před Kanta.¹⁰ 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, v němž vidí jedinou možnost, jak se vyhnout metafyzickému vyústění modelu empirického i racionalistického. Tato syntéza byla ovšem již nejvlastnějším smyslem úsilí Kantova a byla zakotvena právě tam, kde ji Dilthey postrádá: v p ů v o d n í jednotě myšlení a zkušenosti.¹¹ Žádá-li Dilthey syntézu novou, znamená to, že jej neuspokojuje způsob, jakým je ona jednota v Kritice čistého rozumu zajištěna, že jej neuspokojuje hegemonie rozumu (des Verstandes), „der selbst nichts weiter ist, als das Vermögen, a priori zu verbinden und das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen unter Einheit der Apperzeption zu bringen (...)“.¹²

jako termín již vžitý, lepšího po ruce nemaje. Srov. Wilhelm Dilthey: *Gesammelte Schriften*, Bd. I, Stuttgart 1966, str. 5 (dále jen Dilthey, římskou číslicí svazek, arabskou strana).

⁴ Dilthey V, 74–75.

⁵ Dilthey V, 79.

⁶ Dilthey V, 88.

⁷ Dilthey V, 81.

⁸ Dilthey V, 77.

⁹ Dilthey V, 81. V tomto odhadu se Dilthey nemýlí. Znal ostatně vyústění metodologických snah Lotzeho, jeho postřeh potvrzuje i pozdější vývoj zakladatelů marburgského novokantovství k filozofii náboženství.

¹⁰ Tato tendence je charakteristická pro koncepci pozitivistické. Případ Diltheyův ukazuje, jak povrchní a zaujatá je domněnka, že pozitivistická teorie poznání je naivní; nelze ji odbýt konstatováním, že Comte neznal Kanta, jak to vidíme například v práci Oskara Negta: *Strukturbeziehungen zwischen den Gesellschaftslehren Comtes und Hegels* (Frankfurt a. M., 1964, str. 24).

¹¹ Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, B, 131–135. Srov. též vymezení zkušenosti jako prvního produktu rozumu (cit. dílo, první vydání z r. 1781, dále jen A, str. 44), který obsahuje kromě smyslové názornosti vždy též pojem předmětu daného v nazírání (A, 93). Poznámka terminologická: české ekvivalenty Kantových termínů „der Verstand“ a „die Vernunft“ se dosud neustálily; na dvojici termínů rozum—rozmysl nelze spoléhat, neboť obou bývá běžně používáno v obou významech. Tento stav není způsoben nekázní jednotlivých autorů, je zafixován v českých slovnících jazykových i filozofických. V této studii používám termínu rozum ve významu, který u Kanta přísluší termínu „der Verstand“.

¹² Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, B, 135.

A skutečně: Všechny úvahy Diltheyovy 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.¹³ Dilthey ji nenachází 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 filosofii, 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 „apercepti empirické“,¹⁴ zůstávají proti sobě v mrtvé oddělenosti trčet 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 o ní nevíme nic, než jak se nám jeví.¹⁵

Diltheyova základní představa o nové syntéze myšlení a nazírání je prostá: od „metafyzického“ rozčleňování daného je třeba obrátit se k „vědecké“ analýze daného.¹⁶ Konstrukce schemat, která měla obecně vysvětlit proces poznání, vymezit jeho možnosti, stanovit jeho hranice a usoustavit jeho řád, má být vystřídána pozorováním a rozbořem vlastních živých procesů poznání. Tedy pozitivita obrácená dovnitř procesů poznání.¹⁷ Myšlenka opakovat Kanta z úrovně historické zkušenosti¹⁸ nabývá v naznačených souvislostech hlubšího smyslu: nejde o novokantovské opakování otázky po možnosti vědění v oborech duchovnědných, ale o revizi kantovského transcendentalismu prvkem konkrétní 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 zbažené autonomní schopnosti rozlišovat se sice totalizuje, otevírá nekonečné plnosti obsahových souvislostí, avšak jen za cenu radikální subjektivizace, již je těžko

¹³ Dilthey I, 420. Srov. též časté charakteristiky racionality jako živlu rozkladného a ničícího, např. I, 113; I, 223 aj.

¹⁴ Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, B, 133–134; A, 106–108.

¹⁵ Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, B, 68–69.

¹⁶ 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. Pojem rozšířené zkušenosti, o němž se zmíním dále, uniká metodologickým nástrojům pozitivismu, ač se Dilthey zprvu snaží jej těmito jen poněkud upravenými nástroji uchopit.

¹⁷ Ve studii *Wilhelma Diltheye založení vědy duchovní a pozitivismus Johna Stuarta Mila* (SPFFBU G 17, 1973) jsem se pokusil ukázat, jaký je v této věci vztah mezi úvahami Diltheyovými a Millovou logikou.

¹⁸ Dilthey I, 116 aj.

klást meze jinak než znovuzavedením prvků konceptu transcendentalistického.

Silný empiristický pathos 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“.¹⁹ V empirismu arcif 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 dobyt — člověk sám. Kromě této legitimace praktické nebyla tu žádná jiná a snad proto se nepřítomnost teoretického založení dlouho nepocítovala tíživě, že tu nebylo co teoreticky vyvracet. O vzniku pozitivní vědy rozhodovaly dějiny, nikoli filosofie. „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!²⁰ 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 jednotlivě přestal se chovat podle univerzální geometrie rozumu.²¹

V této souvislosti je mnohem snazší otrást 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 filosofie a ovšem i s úsilím Carlylovým a Comtovým.²²

¹⁹ Dilthey V, 77.

²⁰ Dilthey V, 77.

²¹ Dilthey V, 88–89.

²² Dilthey V, 89. Dilthey chápe své pokusy o novou syntézu jako obdobu Hegelova a Schellingova úsilí o uchopení věci samé, o nalezení jednotící souvislosti tam, kde je vše rozdvojeno (Hegel: *Jenaer Schriften*, Berlin 1972, str. 13–14). Pozorně promýšlel tento klasický případ: jeden z nesporných přínosů jeho knihy *Das Erlebnis und die Dichtung* spočívá v tom, že ukázal motivaci Hölderlinovy poezie jako něco, co tuto poezii spojuje se základy filozofie Hegelovy. Obojí vychází z prožitku rozdvojenosti a z touhy povznést se k identitě činem, ať již praktickým, uměleckým či myšlenkovým (srov. cit. dílo, Berlin 1913, str. 349 a násl.).

Diltheyova diskreditace projevů klasické měšťanské racionality a jeho důraz na výlučně historickou legitimitu kulturně historických syntéz předznamenává vrchol sociální a kulturní krize v Německu. V jejím kritickém bodě pak volí agresivní iracionalismus skok do vědomé tvorby mýtů, odvolává se zpocátku přímo a častěji nepřímo na filozofii Diltheyovu. Je třeba říci, že iracionalismus filozofie života a jejího vyústění byl hrubým zkresením úsilí Diltheyova, jehož základní cíle vycházely ještě z konstruktivního optimismu let šedesátých. Dilthey sám byl veden snahou o vědeckou poctivost, kterou mu přiznává i tvrdá kritika

Chápe svou kritiku novokantovství jako období Hegelovy kritiky filosofie 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 samostatně, na fiktivním „rozumu“ nezávislé chování věci jako poruchu způsobenou přežitky a předsudky, obrací se poznání ze sebe k věci samé a jeho přední úlohou je ztracenou identitu mezi vědomím a jsouncem znovu zprostředkovat. 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 nazarováno neobratnými induktivními odskoky od oněmělé fakticity — tu vždy hledá protiváhu v prvních hegelovských.²³ Tento rys nevyvrací určující složku pozitivní a pozitivistickou. Má však vyvážit její jednostrannosti a učinit ji upotřebitelnou k zvládnutí tzv. německé situace myšlenkovým kompromisem.

Nahrazení obecné teorie empirickou vědou vyžaduje si 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 fakta k principům vztáhnout a ta se projevuje v transcendentalistických modelech teorie poznání. Nicméně i ty je třeba za nové situace nově vypracovat, vymežit a prověřit: z pozitivistických zásad nadále platí jediná — zásada podřízení

Lukácsova (*Die Zerstörung der Vernunft*, Berlin 1955, str. 330–350). Přímí Diltheyovi žáci se snažili rozvinout věcný badatelský program literárněvědný a historický. Nejuceleněji jej formuloval Rudolf Unger ve stati *Literaturgeschichte als Problemgeschichte. Zur Frage geisteshistorischer Synthese, mit besonderer Beziehung auf Wilhelm Dilthey* (Berlin 1924, Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, Geisteswissenschaftliche Klasse, I. Jahrg., Heft 1), která končí patetickou výzvou na obranu vědy proti iracionalizaci a mytologizaci dějin. Unger již v roce 1924 bezpečně prorokuje cestu části německé vědy a kultury do náručí fašismu. Podobně byla zaměřena badatelská činnost Nohlova, Groythausenova, a dokonce Georg Misch, Diltheyův přímý dědic filozofický, obrátil se k rozsáhlému zkoumání dějin autobiografie (srov. Georg Misch: *Geschichte der Autobiographie*, I–II, Frankfurt a. M. 1955). Vliv Diltheyova myšlení však sahal daleko za hranice jeho školy. A tu nelze popřít, že v něm je vyhroceno takové rozložení problémů, které připravilo subjektivní ospravedlnění vědomě ateoretického a protivědeckého úniku k „životu samotnému“.

²³ 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* (IV. svazek *Ges. Schr.*) 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 vyvrátit ji v obsáhlé knize *Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft* (dokončena 1938, vyšla v Berlíně 1954).

představitosti 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.

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,²⁴ 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.²⁵ Patetické zakotvení vědního systému v životě samém neznamená zde nic jiného než princip positivity, a to positivity ideologické i teoretickovědní. Diltheye a klasiky anglofrancouzského pozitivismu rozdělovalo v této věci jen mínění o dosavadních společenských vědách. Dilthey pokládá jejich induktivně zaměřená bádání nikoli za předvědecká, ale za právě tak legitimně zkušenostní jako bádání přírodovědná.²⁶ Protimetafyzickou polemickou argumentaci odvrací od těchto věd k filosofii a ke vlivu filosofie, který v nich přžívá. Ideologická pozitivita je u něho v tomto bodě ještě patrnější než u Comta nebo Milla, u nichž ideologický smysl protifilosofické polemiky je zakryt poukazem na nedostatek vědecké metody humanitních disciplín a úvahami metodologickými. Diltheyova kritika filosofie 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 destruuji 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.²⁷

²⁴ To je také hlavní Diltheyova námitka proti vědní soustavě Comtově. Srov. I, 39, 23—26, 5 aj.

²⁵ „Wir sahen (...), dass uns keine Erkenntnis des konkreten Totalzusammenhangs der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit vergönnt ist, als welche durch Zergliederung desselben in Einzelzusammenhänge, sonach vermittels dieser Einzelwissenschaften erreicht wird. In letzter Instanz ist unsere Erkenntnis dieses Zusammenhangs nur ein sich ganz Klar-, ganz Bewusstmachen des logischen Zusammenhangs, in welchem die Einzelwissenschaften ihn besitzen oder ihn zu erkennen gestatten.“ I, 113.

²⁶ V řadě studií k dějinám duchovních věd se snažil Dilthey své stanovisko doložit historicky. Zvláštní pozornost věnoval prokázání rozdílu mezi filozofií 17.—18. století a skutečnými badatelskými přínosy jednotlivých duchovních věd. Srov. zvl. II, III, a IV. svazek *Ges. Schr.*

²⁷ Dilthey I, 113. 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 napařování revoluce je u obou zřejmá. Je to boj na dvě fronty: proti sociálnímu důsledkům buržoazní revoluce — proto na sebe může brát rysy pravicové kritiky

V „Úvodu do věd duchovních“ a v řadě studií do let devadesátých žádá Dilthey ještě²⁸ „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.²⁹

Kritice historického rozumu nejde ani v nejmenším o historizování, o útoky do minulosti.³⁰ Historicita je Diltheyovi zárukou evidentní danosti a funguje zprvu nikoli jako fikce filosofická, 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 nepřípustná, 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.

kapitalismu, podobu obrany individuální suverenity proti odcizení člověka v anonymním mechanismech pozdně kapitalistické společnosti, jak to vidíme na mnoha místech u Diltheye, 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 internější a méně průhlednou Diltheyovou vůli ke „kulturní syntéze“, k překlenutí rozvratných rozdílů v sociálním zájmu organologickým hlediskem celostním.

²⁸ Od dobývání teorie z pravd již existujících a rozvinutých věd přešel Dilthey k dobývání spolehlivých předpokladů tohoto dobývání z popisné psychologie, až posléze načrtl projekt výstavby historického světa v duchovních vědách (srov. sv. VII), který již plně otevírá cestu k primární filozofické reflexi „reálného času“. Proto mají Diltheyovy úvahy o vědní pozitivitě a překonání kantismu základní význam pro objasnění vzniku fenomenologie. Ukazují nejen k Husserlovi; jsou velmi bezprostředním svědectvím o duchovním klimatu, v němž musela najít fenomenologie Husserlova značnou odezvu.

²⁹ Dilthey I, 116.

³⁰ „Wir sind eben durchaus nicht, wie man uns einreden möchte, Epigonen jener großen Zeit, sondern unser Auge ist unverwandt der Zukunft entgegengerichtet, den ungeheueren intellektuellen, politischen und sozialen Begebenheiten entgegen, zu denen alles hindrängt.“ Dilthey XI, 195. Ještě zřetelněji: „Der Zug des gegenwärtigen deutschen Geistes ist: den Menschen als ein wesentlich geschichtliches Wesen zu erfassen, dessen Existenz sich nur in der Gemeinschaft realisiert. Aus der Erkenntnis dieser Gemeinschaften heraus müssen sie wieder belebt werden. Für subjektives Gerede darüber hat unser Zeitalter keinen Sinn, aber den höchsten für ihre sachliche Erkenntnis.“ *Der junge Dilthey. Ein Lebensbild in Briefen und Tagebüchern 1852–1870*, zusammengestellt von Clara Misch geb. Dilthey, Leipzig und Berlin 1933, str. 124. V této souvislosti je třeba připomenout též bohatou Diltheyovu činnost publicistickou a její vědomou společenskou anga-

Nemá-li teorie poznání být jakýmsi zadním vchodem do hájemství idealistické filosofické tradice, nesmí překročit meze popisné analýzy samotných procesů poznání.³¹ 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 filosofické.³²

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“.³³ Z naznačených charakteristik je patrné, že ústřední část Kritiky čistého rozumu má být pojata a řešena jako problematika v zásadě psychologická.³⁴ 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 filosofií identity.

Pozoruhodná je kombinace ideových zdrojů Diltheyova filosofování o teoretickovědním zakotvení duchovních věd: Na jedné straně vidíme usměrnění celé otázky v záležitost psychologickou, motivované nadějí, že problematiku, kterou dosud marně kladla filosofie, vyřeší konkrétní bádání, které vyjde z pozorování a deskripce faktů. Leč tatáž věc má i zcela jinou, na výsost metafyzickou 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.³⁵ Metodologické představy tohoto typu poprvé přinesla Vicova Nová věda,³⁶ a to jako protějšek kar-

žovanost; srov. XI. svazek *Ges. Schr.*, v němž vyšly ukázky z Diltheyovy publicistiky. Politicky sdílel Dilthey osudy německého liberalismu.

³¹ Srov. Dilthey V, 82–84; I, 117 a zvláště studii *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie* (V, 139–240); *Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht* (V, 90–139) přinášející problematiku, jejíž zvládnutí pokládá Dilthey za předpoklad překonání metafyzické ontologie i abstraktní protikladnosti transcendentálního a empirismu (srov. již I, 20).

³² Srov. Dilthey V, 90 a násl.

³³ Dilthey I, 117.

³⁴ Má být rozvinuta jako skutečný psychologický výzkum, Dilthey se v této souvislosti odvolává na Helmholtze, Fechnera, Stumpfa. Srov. Dilthey I, 34, 118, 365 a 367; V, 78, 184.

³⁵ Dilthey I, 118.

³⁶ „So muß unsere Wissenschaft gewissermassen eine Begründung der Vorsehung als historische Tatsache seinem weil sie eine Geschichte sein muß der Ordnungen, die jene, ohne daß die Menschen es bemerkten oder daran mitwirkten, ja oft ihren Plänen ganz entgegengesetzt, der großen Gemeinde des Menschengeschlechts ge-

teziánského racionalismu. Vicovo popření karteziánského racionalismu není nikterak motivováno subjektivisticky a iracionalisticky. Ruší pouze jednu verzi racionalismu, odvozenou z mechanistické 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 filosofická sebereflexe historismu princip kvalitativní individuality z antizeze 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.³⁷ V této perspektivě se zřetelně ukazuje, že Vicova koncepce — nebo alespoň to, co je na ní nové, nestředověké, nekatolické — vyrůstá v zásadě z téhož základu jako filosofie Descartesova, totiž z metafyziky konečného subjektu.³⁸ Představuje tedy pouze alternativu uvnitř jedné a téže člověkostředné metafyziky.

Proto je otázka ko 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.³⁹ 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,

geben hat; denn ob diese Welt auch geschaffen ist in der Zeit und als ein Besonderes, so sind doch die Ordnungen, die die Vorsehung darin eingesetzt hat, allgemein und ewig. (...) Sodann werden die besonderen Arten, wie die Dinge entstanden sind, erklärt, was soviel ist wie ihre Natur; solche Erklärung ist die eigentliche Aufgabe der Wissenschaft. (...) Daher gelangt unsere Wissenschaft dazu, eine ewige ideale Geschichte darzustellen (...). Ja, wir vertrauen uns zu sagen, daß, wer diese Wissenschaft überdenkt, insofern sich selbst die ewige ideale Geschichte erzählt, als er sie mit jenem Beweis: es musste, es muß, es wird müssen, sich selbst schafft — da doch, nach unserm ersten enbezweifelbaren Prinzip, die historische Welt ganz gewiß von den Menschen gemacht worden ist und darum ihr Wesen in den Modifikationen unseres eigenen Geistes zu findensein muß; denn es kann nirgends größere Gewissheit für die Geschichte geben als da, wo der, der die Dinge schafft, sie auch erzählt.“ A Vico dodává, že takováto věda disponuje stejnou jistotou jako geometrie, je v ní však vice reality. Giambattista Vico: *Die neue Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker* (překlad Ericha Auerbacha), Berlin 1968, str. 57–59.

³⁷ Troeltsch ukázal, že Croceho interpretace uvedla Vicovu filosofii do souvislosti s německou romantikou. Tak byla znejasněna empirická složka Vicovy koncepce. Srov. Benedetto Croce: *Filosofia di G. B. Vico*, 1911; Ernst Troeltsch: *Der Historismus und seine Probleme*, Tübingen 1922, str. 104 n.

³⁸ Troeltsch: cit. dílo, str. 105.

³⁹ Hegel: *Jenaer Schriften*, Berlin 1972, str. 128–130.

k metodologizaci subjektivních aktivit, která 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 Zusammenhangs 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“.⁴⁰

Na místo organizujícího rozumu staví Dilthey totalitu obsahů vědomí s jejich danými vnitřními souvislostmi.⁴¹ Problémem zůstává propojení mezi diskurzivním věděním a věděním přímým, které tvoří jeho podklad a pro svou blízkost zkušenosti též základ jeho jistoty.⁴² Diltheyova teorie poznání se jej pokouší řešit třemi základními způsoby: 1. zavedením historismu do teorie poznání; 2. popisnou psychologii; 3. znovuoživením transcendentalismu.

1. Základní historistní představa, že věci jsou poznatelné ze svého vzniku, je u Diltheye přenesena do teorie poznání.⁴³ Poznání je chápáno jako proces, děje, za nichž poznání vzniká, mají být pojaty jako noetická struktura. Přímé a odvozené vědění 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 spontánního vytváření významů a významových souvislostí z „původní“ danosti. Tento obrat byl důležitým předpokladem vzniku fenomenologie.

2. K tomu přistupuje pozitivně vědní kladení naznačené problematiky jakožto problematiky psychologické.⁴⁴ Analyzována má být daná zkušenostní látka, kterou představují živé obsahy vědomí. O vzniku poznání nelze spekulovat; proto tu nemá místa psychologie vysvětlující, která „aus

⁴⁰ Dilthey I, 118.

⁴¹ Dilthey I, 420.

⁴² Dilthey V, 149; I, 118.

⁴³ Srov. pozn. 36; Dilthey I, 118. Závažným důsledkem konceptu Diltheyova je přenesení časového rozměru dovnitř subjektivity a jeho otevření jako rozměru dosud nevládnutého. Již u Kanta je jednotící složkou „vnitřního smyslu“ jeho zčasování (*Kritik der reinen Vernunft*, A, 99); „Das Bewußtsein seiner selbst, nach den Bestimmungen unseres Zustandes, bei der innern Wahrnehmung ist bloß empirisch, jederzeit wandelbar, es kann kein stehendes oder bleibendes Selbst in diesem Flusse innerer Erscheinungen geben und wird gewöhnlich der *innere Sinn* genannt, oder die empirische Apperzeption“ (tamtéž, A, 107). Časem se podle Kanta vnitřní smysl objektivizuje. U Diltheye naopak vnitřní smysl subjektivizuje pojem času: uvádí jej do spojení s významem, s živým vztahem subjektivity k tomu, co se v čase událo. Tento příklad pěkně ukazuje, jak Diltheyovy úvahy o teorii poznání zůstávají uzavřeny do obzoru vědomí pouze empirického.

⁴⁴ „So wird man immer auch in der Erkenntnistheorie der willkürlichen und stückweisen Einführung psychologischer Ansichten nur dadurch entgehen, daß man ihr mit wissenschaftlichem Bewußtsein eine klare Auffassung des seelischen Zusammenhangs zugrunde liegt.“ Dilthey V, 150.

einer begrenzten Zahl eindeutig bestimmter Elemente eine ganz vollständige und durchsichtige Erkenntnis der seelischen Erscheinungen herbeizuführen überzeugt ist“. Vysvětlující psychologie přinejlepším konstruuje hypotézy.⁴⁵ Samo tvoření hypotéz Diltheyovi nevadí, vadí mu pouze jejich ontologizace: použity v duchovních vědách na způsob racionalistické generalizace z analogie bývají kauzální konstrukce zameňovány za skutečnost samotnou, a tím je živá zkušenost nepřipustně zjednodušována, deformována, rozštěpena ve fiktivní a atomizované substanciální prvky.⁴⁶ 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.“⁴⁷ Nuže hypotéza nemůže nahradit ono „unanfechtbares Wissen“, jež by bylo oporou všeho poznání. Empiristická 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 stavebních 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.⁴⁸

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.⁴⁹ Teorie poznání nemůže dosáti uzavřenosti a trvalé stability, nemá-li zmrtvět ve formální schematice. Není nikdy hotova, každý její počátek je svévolný, roste z reálného vznikání prakticky motivovaného a historicky vázaného poznání.⁵⁰ Je psychologií na pochodu.⁵¹ Nemůže tedy být teorií poznání vůbec, ale vždy jen vyjasněním teoreticko-poznávací stránky konkrétních syntéz.

Jedním z cílů Diltheyovy popisné a typologické psychologie⁵² je vědecké

⁴⁵ Dilthey I, 118.

⁴⁶ Dilthey V, 140, 195–196.

⁴⁷ Dilthey V, 142.

⁴⁸ Dilthey V, 176 a násl., 196.

⁴⁹ Patrný je zde vliv psychologie Herberta Spencera, která je Diltheyovi bližší než psychologie millovská. Pouze podřazení psychologie stanovisku přírodovědnému brání Spencerovi zmocnit se jiných než rozumových psychických pochodů a dodává jeho psychologii ráz „eines verfeinerten Materialismus“. Dilthey V, 161 až 162.

⁵⁰ Dilthey I, 419.

⁵¹ „Erkenntnistheorie ist Psychologie in Bewegung, und zwar sich nach einem bestimmten Ziele bewegend.“ Dilthey V, 151.

⁵² Diltheyův termín: die beschreibende und zergliedernde Psychologie.

uchopení intuitivity. 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 kategorializace 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 jí vymezit přísně ohraničený prostor, v němž se uplatňuje pod vědeckou kontrolou. To je vlastním tématem 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.⁵³

Představa „vnitřní zkušenosti“, které se má zmocňovat popisná psychologie, je dokladem snahy pojímat obsah psychického života jinak než jako věc.⁵⁴ Dilthey sice ještě podržuje rozdělení zkušenosti na vnější a vnitřní, avšak toto rozlišení nemá jiný smysl než pomocný: Dilthey vidí zpočátku svůj úkol jako emancipaci duchovních věd a ustavuje proto pojem vnitřní zkušenosti na základě rozdílu vůči sensualismu mechanické přírodovědy. Daleko důležitější je jeho úsilí o překonání ontologického dualismu v samotném základu, tj. ve zrušení duality psychofyzické.⁵⁵ Vnitřní zkušenost proto není doplňkem zkušenosti vnější, ale základním způsobem danosti obsahů vědomí včetně všech pročeňujících souvislostí.

Vnitřní zkušenost je předteoretická, předvědecká. Je proto předpokladem utváření zkušenosti od naivního výkladu k vědě. Ať nakonec metodologické úvahy diltheyovské provenience vyústí jakkoli — zřetelně je patrné, že zavedení původní zkušenostní totality jako jediného legitimního pramene poznání vede k obrazci transcendentalistickému nebo alespoň k reflexi předpokladů či snad možnosti vyloučení předpokladů pročeňujícího uchopení dané totality. Dilthey se neodvážil tak radikálního svodu k před-

⁵³ Srov. Edmund Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, sv. I–III, Haag 1952; velmi přehledně a jasně sv. III, str. 141 a násl. Též *Cartesianische Meditationen*, Haag 1963, §§ 35, 36, 62.

⁵⁴ V tom není Dilthey bez předchůdců. Srovnáme-li jeho verzi s Kantovou, vidíme zřetelně, o jaký posun zde jde. Též Kant ví o „vnitřní zkušenosti“ a nazývá ji „vnitřním smyslem“; pojem zkušenosti je u Kanta vzdálen senzualistické prostotě a je uveden ve vztah s „vnitřním smyslem“ (srov. *Kritik der reinen Vernunft*, B, 68–69). Odhlédneme-li od úrovně zpracování, líbí se Diltheyovo stanovisko v jediné zásadní věci: vylučuje racionalitu, což se v ohledu ideologickém po příslušné de-sublimaci ukáže jako vyloučení osvícenské sociální utopie. Objektivní stádium subjektového myšlení přechází v subjektivní. Svěbytná a samostatná 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.

⁵⁵ Nic nového: srov. *Kritik der reinen Vernunft*, A, 349 a násl., zvláště pak A, 356 až 360.

teoretické aprioritě jako později Husserl. Jeho myšlení se pohybuje v obzoru objektivitý historického světa, kterou se snaží přesunout na jednodou půdu niterné subjektivitý, domnívaje se, že jde o zajištění věd ze zaručené subjektivní zkušenostní evidence. Neodvážil se výslovně destrukce „přírodovědného“ obrazu světa a pokoušel se jej spíše jen doplnit o doměnu věd duchovních, v čemž lze spatřovat svérázné rozvinutí dědictví comtovsko-millovského pozitivismu.⁵⁶ Nicméně totální rozšíření pojmu zkušenost je u Diltheye ve všech zásadních rozměrech provedeno.

3. „Die Disjunktion: entweder äußere Wahrnehmung oder Denken, hat eine Lücke. Dies verkannten Skeptiker, noch Kant hat es nicht gesehen.“⁵⁷ 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 schematu 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“⁵⁸ je transcendentalismus s rozpuštěnými rozumovými formami a podstatně změněným výměrem nazírání.

Kantova Kritika čistého rozumu slouží Diltheyovi jako schematický vzor, který má být naplněn realitou, který má být oživen. Východiskem Kantovy filosofie je podle Diltheye abstraktní individuum; proto spolupůsobila při negativním díle přirozenoprávní ideologie.⁵⁹ Tato filosofie je projevem metafyzického vědomí, které ignoruje dějiny v duchu osvíceného 18. století.⁶⁰ Dilthey se domnívá, že obohacení kantovských schemat o konkrétní dějinnost zavede myšlení zpět k realitě života samotného. V tomto směru vynakládá velké úsilí, aby prokázal neudržitelnost kantovského formalismu a připravil jeho revizi.

Neudržitelnost „logizace života“ se snaží Dilthey ukázat analýzou historických typů společenského vědomí.⁶¹ 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.⁶² Jádro transcendentální analytiky je podle mínění Diltheyova vyvráceno pouhým faktem, že na nižších historických stupních byly rozumové pojmy plně nahrazeny mýtem, obraznými představami. Celá tato Diltheyova kritika je ovšem ontologizační deformací: smyslem Kantovy filosofie není prokázat, co je a co není příčinou atpod., 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 pravdi-

⁵⁶ Husserlova kritika Diltheye viz Edmund Husserl: *Philosophie als strenge Wissenschaft*, Frankfurt a. M. 1965, str. 49 n., zvl. pak str. 53 a 61–62.

⁵⁷ Dilthey I, 240.

⁵⁸ Dilthey I, 418.

⁵⁹ Dilthey I, 223.

⁶⁰ Dilthey I, 406–407.

⁶¹ Srov. zejména druhou knihu I. sv. *Ges. Schr.* a svazek II. a stati k učení o světovém názoru ve sv. VIII.

⁶² Dilthey I, 400.

vosti 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.⁶³ 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.⁶⁴ Nemá-li být formálně rozumná, 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,⁶⁵ které se pak vytríbeně a obohaceno o vymoženosti fenomenologické reflexe opakuje v Heideggerových pokusech o fundamentální ontologii jako metafyziku konečnosti.

Diltheyova revize Kanta spočívá v náhradě transcendentální analytiky novou transcendentální estetikou. Charakter této záměny je nejnápadnější tam, kde Dilthey proti Kantovi operuje Platonem.⁶⁶ Plato i Kant stavějí možnost vědění na rozlišení „eines höheren Vermögen der Vernunft von der Sinnlichkeit“. Podobně jako Kant přejímá Plato „(..)einen strengen Beweis für das Vorhandensein eines Wissensinhaltes im Menschen, welcher unabhängig von der Erfahrung in ihm sei, aus der (...) Mathematik (...)“.⁶⁷ Zatímco Kant převádí ono apriorní vědění na formu ducha, intelligence a vůle, Plato jeho možnost vykládá jako výsledek zrění neboli transcendentního dotyku duše s idejemi. Kantův převod se zdá Diltheyovi „gar nicht vorstellbar“,⁶⁸ neboť z pouhé formy myšlení nemůže vzniknout tak očividně obsahové určení, jako je např. dobro nebo příčina. Naproti tomu „enthält Platos Lehre zunächst eine auch Kant gegenüber haltbare Wahrheit“!

Zde jsme u jádra věci: Diltheyovi daleko víc vyhovuje zrění podstat než přísná formalizace apriorních struktur podle vzoru matematiky. Otázkou jeho teorie poznání je problém, kterak zřít správně, vědecky, aby ideality tkvící v samých základech konkrétního vnitřního vědění mohly se stát noetickými pilíři vědy. Na jednom z posledních předělů mešťanského myšlení nacházíme to, co Kant pokládal za absurdní: myšlení, které nazírá; nazírání, které má mysllet.

⁶³ Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, B, 133.

⁶⁴ Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, B, 3; A, 24.

⁶⁵ Dilthey VII.

⁶⁶ Dilthey I, 187–188; V, 77–78.

⁶⁷ Dilthey I, 188.

⁶⁸ Tamtéž; Diltheyova formulace prozrazuje názornost, nazíravost historistního filozofování, které svou orientací na individualizovanou obsahovost strhává klasické obecné pojmy do komparativní empiricity.

TRANSZENDENTALISMUS UND DIE HISTORISIERUNG DER ERKENNTNISTHEORIE

Die vorliegende Studie befaßt sich mit Wilhelm Diltheys Erkenntnistheorie in Bezug auf seine Kritik Kants und des Kantismus.

Um der metaphysischen Ausmündung sowohl des Empirismus als auch des Rationalismus auszuweichen, bemüht sich Dilthey die vermeintliche innere Form-Inhalt-Spaltung der Kantschen erkenntnistheoretischen Schematik zu überwinden. Kennzeichnenderweise übersieht Dilthey den synthetisierenderen Sinn der ursprünglichen Einheit der Apperzeption. Der dynamische und potentiell dialektische Charakterzug der ursprünglichen Apperzeption, ihrer Struktur und ihres Verhältnisses zur empirischen Apperzeption geht in seiner Interpretation verloren. Nach solcher Abspaltung der vermittelnden Stufen der sowohl inhaltlich als auch formell bestimmten Erkenntnis bleibt aus der Kritik der reinen Vernunft nur der entblöste schematische Skellet übrig: der Form- und Inhaltsbegriff ragen starr auseinander. Gegen diese Schematik, die einigermassen der Denkungsart des Neukantianismus, keinesfalls aber der des Kants entspricht, fordert dann Dilthey die erkenntnistheoretische Klärung der Vorgänge, in denen der „ursprünglich“ gegebene Erfahrungsstoff gestaltet und bearbeitet wird. Es handelt sich also um eine Revision der Philosophie Kants: die der Kritik der reinen Vernunft entnommenen Probleme sind in einen psychologischen Realismus überführt worden.

In dieser Metamorphose sind einerseits Nachwirkungen des Positivismus zu suchen, andererseits aber der metaphysische Ansatz des historischen Typs. Die in Vicos „Scienza Nuova“ befindlichen methodologischen Grundsätze hat Dilthey als die den Erkenntnisprozessen selber innewohnenden aufgefaßt. Dadurch wurde der Unterschied zwischen dem unmittelbaren und diskursiven Erkennen wirksam relativiert und Erkenntnis unter Anforderungen der „inneren Wahrhaftigkeit“ gestellt, die nur mittels der Beschreibung der Entstehungsvorgänge bestimmter Wissensinhalte kontrollierbar und wissenschaftlich fixierbar sind. Es geht also nicht mehr um die Wahrheit, die sich auf ihren objektiven Gegenstand bezieht, sondern um die Legitimität der Bedeutungszusammenhänge, die aus der Berührung der ursprünglichen Gegebenheit mit der Subjektivität intuitiv entstehen.

Diltheys beschreibende Psychologie soll dann der ganzen Revision einen positiv-wissenschaftlichen Glanz verleihen. In diesem Zusammenhang ist wichtig und weitgehend einflußreich Diltheys Ausarbeitung des Funktions- und des Strukturbegriffes, die den Platz früherer als Substanzen gedachten oder vorgestellten Bauelemente sowie auch der einstigen Kausalhypothesen einnehmen. Es geht hier nicht um eine der vielen damaligen Varianten der psychologistischen Begründung der Logik. Der eigentliche — wenn auch lange nicht in vollem Umfang bewußte und durchdachte — Ehrgeiz der beschreibenden Psychologie Diltheys ist, die eidetisch gefaßte Wissenschaft erkenntnistheoretisch zu sichern, was dann auch zum typologischen Erfassen des transzendentalen Ego als reiner psychischer Apriorität führen konnte. Wenn auch Dilthey ein so radikales Zusammenziehen in die vortheoretische Apriorität nicht wagte, wie es später Husserl tat, hat er doch die Totalisierung des Erfahrungsbegriffes in allen Grundaspekten durchgeführt. Die Kantsche transzendente Analytik will Dilthey durch eine neue transzendente Ästhetik ersetzt haben, wobei er sogar mit dem Platonschen „Schauen“ zu spielen versucht. So finden wir auf einer der letzten maßgebenden Grenzscheide der bürgerlichen Philosophie etwas, was noch Kant für absurd hielt: ein Denken, das anschaut; eine Anschauung, die denken solle.

Die ganze Problematik, aus der die vorliegende Abhandlung nur eine andeutende Kostprobe darstellt, ist meiner Meinung nach von großer Bedeutung für die sachliche Klärung der Entstehung der phänomenologischen Philosophie, ihrer objektiven Motiven- und Gedankenstruktur, sowie ihrer ideologischen Zusammenhänge.