

Střítecký, Jaroslav

Poznámky k části druhé

In: Střítecký, Jaroslav. *Dějiny a dějinnost : studie k problému jednoty a jednotlivého u Diltheye a Kanta*. Vyd. 1. V Brně: Univerzita J.E. Purkyně, 1985, pp. 86-98

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/126231>

Access Date: 20. 02. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

POZNÁMKY K ČÁSTI DRUHÉ

⁸¹ A, 837 n.

⁸² Termínu historické poznání je tu třeba rozumět ve smyslu uvedeného Kantova výměru jako poznání *ex datis*; nezaměňovat s obvyklými významy jako např. poznání dějin, poznání či poučení z dějin apod. Historické poznání v užším smyslu je pochopitelně v Kantově výměru zahrnuto, opírá-li se ovšem o skutečné údaje a přináší-li opravdu poznání *ex datis*.

⁸³ V, 136.

⁸⁴ I, 118, srov. výše, 23—25. Nejvyspělejší podobu pokusu o nalezení logické formule historismu podal Erich Rothacker, *Die dogmatische Denkform in den Geisteswissenschaften und das Problem des Historismus*, in: *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaft und Literatur*, Mainz-Wiesbaden 1954.

⁸⁵ A, 832 n. V předchozí části práce byla již řeč o tom, jak silně záleželo Diltheyovi na stabilizační kulturní syntéze, a to mnohem více ve smyslu obrany proti rozkladu občansko humanistických hodnot než ve smyslu stabilizace stávajících společenských a politických pořádků. Historický relativismus byl něčím, co usiloval zásadně překonat, a nikoli utvrdit. V tom mu byl přísným mentorem i jeho přítel Yorck von Wartenburg, jenž napsal: „Versteinerung des Wortes ist die Phrase. [...] Schlagworte statt der Offenbarungen, Dialektik statt Logik. [...] Gut dass der einzelne im Innersten und Besten über der Geschichte steht wie über der Natur, dass wir keine Geschichtstiere sind.“ (In: Karlfried Gründer, *Zur Philosophie des Grafen Paul Yorck von Wartenburg. Aspekte und neue Quellen*, Göttingen 1970, 279). Yorck von Wartenburg byl nejen Diltheyovým přítelem, ale i jeho prusko aristokratickým protějškem: formuloval přfkrěji, radikálněji rozeznával primárně filozofické obrysy základních problémů a jejich promyšlení dával jednoznačně přednost před zkoumáním speciálněvědnými, která Diltheye nikdy nepřestala nejvážněji zajímat, ač komplikovala jeho projekty ryze filozofické. Komplikace se ukázala plodná.

René König upozorňuje, že proti všemu vnějšímu zdání mělo zaměření Diltheyovo silně sociologický ráz a představovalo významný pokus nikoli o rozvinutí, nýbrž o překonání historismu. Vzpomíná, jak s tímto impulzem zápasili v berlinském akademickém prostředí, prodchnutém tradicí historismu, Ernst Troelsch, Friedrich Meinecke a Bernhard Groethuysen. René König, *Soziologie in Berlin um 1930*, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Sonderheft 23/1981, 33—38.

⁸⁶ V, 151, 204 nn.; VII, 13 nn., 22 nn., 30 n., 71 n. aj. Sepětí pojmu struktura s jedním posiluje empirickou složku, zároveň však stupňuje transcendentální pojetí konkrétních syntéz: dílčí struktury obsahové jsou sklenuty „povahou chování“, „přirozeností chování“ neboli podmínkami, za nichž je volní jednání se všemi svými souvislostmi možné, srov. např. VII, 62 n. Struktura není u Diltheye chápána jako pouhá forma, nýbrž jako zformování ve smyslu příslušnosti něčeho k něčemu, a to na půdě realismu, v němž je zkušenost co možná nejúplněji zbavena redukce. Tento model stojí v opozici proti nominalismu kareziánsky pojaté vědy. Pro Diltheyův pojem struktura je přitom charakteristické, že je nezávislý na sledu obsahů ve smyslu kauzálním i fyzikálně časovém. Tato zdánlivě prostá věc znamenala bod obratu: umožňuje chápat významovou strukturu jako kvalitu generovanou vztahem mezi dvěma nebo více (kon)texty; v tomto obzoru nutno též chápat teorii porozumění nikoli jako včtění, nýbrž jako interpretaci textu textem. (Srov. Juri M. Lotman, *Kunst als Sprache*, Leipzig 1981, 23—124.) Význam je výrazem rozpoznaných kulturních vztahů. Na rozboru vztahů mezi uměním a strukturální souvislostí citů popisuje Dilthey časově-významovou strukturu nejjasněji; „teleologie citového života“ není ničím jiným, než touto strukturou v chodu, v realizačně uvědomovacím procesu, jednání. Ani zde nejde o intuitivní včtívání, nýbrž o přesné zjištění zákonitostí ve strukturálních vztazích; srov. VII, 56—59. Text, o němž se v tomto shrnutí opírá, vznikl pod dojmem Husserlových *Logische Untersuchungen*. V nejdůležitějším však přináší

tytéž myšlenky a formulace, které najdeme již v Diltheyových poetologických studiích z let osmdesátých, zbavuje je ovšem zbytků psychologické zátěže. Srov. VII, 95, 140 n., 167 nn., 171 aj.

Dosud unikalo pozornosti, že Diltheyův pojem struktura odpovídá představě občanské společnosti, založené na organické solidaritě (Durkheim) různorodých, samostatných a kauzálně nesouvislých jednotek a dílčích celků. Sociálně teoretickou stránkou Diltheyovy filozofie se zabývám v jiném textu.

Na překvapivé paralely mezi Diltheyem a Durkheimem poukázal René König, *Emile Durkheim zur Diskussion. Jenseits von Dogmatismus und Skepsis*, München 1978, 154 n., 172—175.

⁸⁷ A, 261, 268.

⁸⁸ A 280—281: „Man muss zwar sagen: was einem Begriff allgemein zukommt oder widerspricht, das kommt auch zu oder widerspricht allem Besonderen, was unter jenem Begriff enthalten ist; es wäre aber ungereimt, diesen logischen Grundsatz dahin zu verändern, dass er so lautete: was in einem allgemeinen Begriffe nicht enthalten ist, das ist auch in den besonderen nicht enthalten, die unter demselben stehen; denn diese sind eben darum besondere Begriffe, weil sie mehr in sich enthalten, als im allgemeinen gedacht wird.“

⁸⁹ A, 273.

⁹⁰ A, 276. Kant takto charakterizuje úlohu, která zbývá smyslovému vnímání v intelektualizovaném světě Leibnizovy filozofie. Kantova kritika Leibnizovy filozofie je zaměřena proti iluzi, podle níž racionalita spontánně přináší ze sebe samé obsahy, jež činí svým předmětem B, 68—69, A, 292.

⁹¹ A, 247.

⁹² B, 153—154.

⁹³ „Die reinen Kategorien haben bloss transzendente Bedeutung, sind aber von keinem transzendentalen Gebrauch, weil dieser an sich unmöglich ist [...] so sind sie von gar keinem Gebrauche wenn man sie von aller Sinnlichkeit abgesondert, d. i. sie können auf gar keinen angeblichen Gegenstand angewandt werden; vielmehr sind sie bloss die reine Form des Verstandesgebrauchs in Ansehung der Gegenstände überhaupt und des Denkens, ohne doch durch sie allein Objekt denken oder bestimmen zu können.“ (A 248).

⁹⁴ Srov. Jindřich Zelený, *Praxe a rozum. Pojetí racionality a překonání tradiční ontologie v Marxově kritice Hegela*, Praha 1968. Zelený v této práci záslužně poukázal na význam, který pro Marxovo pojetí vědy měla filozofie Kantova.

⁹⁵ Z tohoto hlediska je pochopitelné, že Jacobi psal o vnitřní spřízněnosti stanoviska Kantova a Vicova. Ernst Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme*, Tübingen 1922, 105.

⁹⁶ Tento stav zachycují velmi instruktivně Husserlovy práce *Cartesianische Meditationen* (Haag 1963) a *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Haag 1947, aniž jsou s to se nad něj povznést. Transcendentální fenomenologie naopak uvědoměle prohlubuje tuto předmětnou nejasnost. Husserl — podobně jako Dilthey — věřil, že ji lze překlenout deskriptivními konkrétními obsahovými pochodů před destruktivním racionálním myšlením, od níž si sliboval jakési empiricko-reflexivní odkrytí transcendentálních struktur, předcházejících ve své původnosti ona rozštěpení noetická a ontologická. Nebudu na tomto místě komplikovat výklad systematickým rozbořem, nicméně pokládám za užitečné alespoň upozornit na to, že tu jde o pokus niterného vyvondání, který chce vědomě obejit negativitu racionalistické filozofie. Podobný smysl a důsledky má Diltheyova popisná psychologie.

⁹⁷ A 250—251: „Alle Vorstellungen werden in der Tat durch den Verstand auf irgendein Objekt bezogen, und, da Erscheinungen nichts als Vorstellungen sind, so bezieht sie der Verstand auf ein Etwas als den Gegenstand der sinnlichen Anschauung; aber dieses Etwas ist insofern nur das transzendente Objekt. Dieses bedeutet aber ein Etwas = x, wovon wir gar nichts wissen, noch überhaupt (nach der jetzigen Einrichtung unseres Verstandes) wissen können, sondern welcher nur als Korrelatum der Einheit der Apperzeption zur Einheit des Mannigfaltigen in der sinnlichen Anschauung dienen kann, vermittels deren der Verstand dasselbe in den Begriff eines Gegenstandes vereinigt. Dieses transzendente Objekt lässt sich gar nicht von den sinnlichen Datis absondern, weil

alsdann nichts übrig bleibt, wodurch es gedacht würde. Es ist also kein Gegenstand der Erkenntnis an sich selbst, sondern nur die Vorstellung der Erscheinungen, unter dem Begriffe eines Gegenstandes überhaupt, der durch das Mannigfaltige derselben bestimmbar ist.

Eben um deswillen stellen nun auch die Kategorien kein besonderes, dem Verstande allein gegebenes Objekt vor, sondern dienen nur dazu, das transzendentale Objekt (den Begriff von etwas überhaupt) durch das, was in der Erscheinungen unter Begriffen von Gegenständen empirisch zu erkennen.“ — Předmětnost tedy — podobně jako např. vztah u Diderota (Diderot D., *Oeuvres complètes* X, Paris 1876, str. 37) — je v osvícenském duchu představena jako racionální určení. Historické hledisko, které není bez zajímavosti ani v ohledu systematickém, nám napovídá, že se tu sváří osvícensko-racionalistická tradice s dialektikou, vzniknuvší syntetizací racionalistického hlediska s empirickým. Je to právě „das Mannigfaltige“, které si tu zjednává právo na rovnocennou existenci vzhledem k formální racionalitě. Nuže opět jeden z uzlíků, z nichž bylo později možno rozplétat nitky noetické reflexe historismu, stojící a padající nikoli s dějiny samotnými, ale s pojmem suverénní individuality.

⁹⁸ A 258.

⁹⁹ A 278—280.

¹⁰⁰ Srov. třetí část druhé knihy transcendentální analytiky (*Von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Phaenomena und Noumena*) a dodatek k ní (*Von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe*), shrnutí A 289.

¹⁰¹ A, 256.

¹⁰² Odtud v německé klasické filozofii i u jejích dědiců časté a důrazné výroky o tom, že jde o vědecké, konkrétní, skutečné poznání, na rozdíl od poznání pouze abstraktního, tradičně metafyzického, prázdného. Z tohoto pramene pochází i Marxovo vymezení rozdílu mezi idealismem a materialismem. Marx, jak ukazuje zejména jeho kritika Hegela a Feuerbacha, překročil obzor německé klasické filozofie v tomto bodě tím, že z ústředního problému praktického poznání učinil problém skutečné praxe. Srov. J. Zelený, *Praxe a rozum*, Praha 1968.

¹⁰³ V. I. Lenin, *Materialismus a empiriokriticismus*, in: *Spisy*, XIV, Praha 1957, 13—381.

¹⁰⁴ Srov. Ernst Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, II. Bd., Berlin 1922, 663. Přes tendenci ke zúžení kantovské problematiky na teorii poznání Cassirer bystře postihl, že pojem zkušenost je Kantovi jedním z hlavních předmětů kritického rozboru, že jej tedy nepřijímá nereflektovaně z tradice plochého empirismu: „Die Analyse des Wahrheitsbegriffs, die den Grund und Beginn des Leibnizischen Rationalismus ausmachte, wird als erste, wesentliche Forderung festgehalten; aber sie erhält ein neues Ziel, indem sie einzig und allein auf die Analyse des Erfahrungsbegriffs hingelenkt und ihr dienstbar gemacht wird“

¹⁰⁵ G. W. Fr. Hegel, *Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität, in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie*, in: *Jenaer Schriften*, hrsg. von Gerd Irritz, Berlin 1972, 127 nn.

¹⁰⁶ Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. VI., Frankfurt a. M. 1973. Pro celkový ráz Adornovy pozdní myšlenkové pozice zdá se mi z bohatých vývodů o Kantově filozofii nejvýznamnější poznámka: „Das Geheimnis seiner Philosophie ist die Unausdenkbarkeit der Verzweiflung“, 378.

¹⁰⁷ B, XVI.

¹⁰⁸ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Berlin 1967, 414—422.

¹⁰⁹ A, 225.

¹¹⁰ A, 220.

¹¹¹ A, 224.

¹¹² A, 220.

¹¹³ A, 227 n.

¹¹⁴ A, 268—280.

¹¹⁵ Srov. pozn. 159.

¹¹⁶ Richard Kroner, *Von Kant bis Hegel*, Tübingen 1921, Bd. I, 56, 58—60 s oprávněným důrazem poukázal na to, že *Kritika čistého rozumu* přináší sice překonání tradiční ontologie, že však proměna metafyzické logiky v logiku

- transcendentální nikterak neznamená ústup na půdu psychologického subjektivismu. Podobně Ernst Cassirer, *Kants Leben und Lehre*, Berlin 1921, 207 ukazuje, že subjektivita v *Kritice čistého rozumu* neznamená individuální psychiku a že tedy nejde o psychologickou teorii poznání.
- ¹¹⁷ Karl Friedrich von Weizsäcker, *Kritischer und spekulativer Naturbegriff*, Logos VI, 193.
- ¹¹⁸ Kroner, cit. dílo, I, 55: transcendentální vědomí je jako transcendentální něčím objektivním (odtud objektivizační funkce apriority, která způsobila tolik nedorozumění), jako vědomí pak něčím subjektivním. Kroner vtipně otevřel problém, který bohužel nerozpracoval dosti důrazně: transcendentální vědomí je jednotou subjektivního a objektivního — a to i ve smyslu ontickém. Právě proto nestačí ani pouze psychologické interpretování *Kritiky čistého rozumu*, ani její výklad jako teorie poznání, který není vlastně ničím jiným než spekulativně vyabstrahovanou variantou výkladu psychologického.
- ¹¹⁹ Proto Kant pojednává o modalitě v rámci logiky, což později spolu s dalšími motivy (sepětí racionality s jednáním, vztah jednotlivého a obecného jako otázka konkrétního poznání atd.) přešlo do filozofie Hegelovy. Co však Kant přísně pokládal za pouze přípravná rozlišení, nutná pro formulaci východních problémů vědecké metafyziky, to Hegel rozvinul coby výsledky poznání ve filozofii již hotovou, v níž identita myšlení a bytí není metodologickým požadavkem a projektivní normou, ale vydává se za realitu rovnou ve dvojím smyslu: za uskutečněné poznání a za poznanou skutečnost.
- ¹²⁰ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Halle a. d. S 1927, 231, 275.
- ¹²¹ A, 264 n.
- ¹²² A, 281.
- ¹²³ B IX—X: rozlišení teoretického a praktického rozumového poznání (die Erkenntnis der Vernunft). Co Kant ponechal kvůli jistotě a metodické čistotě poznání rozestoupeno, když připustil pospojování jen v konkrétních syntézách, to filozofie identity rovnou prohlásila za řád subjekt-objektový; Hegelovy a Schellingovy pokusy pak hleděly najít systém dosažení obecné identity, tedy nikoli již identity jednotlivé, držené v empirickém obzoru dané látky. Právě tomu se Kant bránil, neboť tímto zkratem padá přesnost rozlišování a reflexivní vědomí o původu a dosahu poznanych souvislostí.
- ¹²⁴ B 274—275 proti Berkleyovi, od něhož se Kant ostře distancuje.
- ¹²⁵ Srov. pozn. 86.
- ¹²⁶ *Kritik der praktischen Vernunft*, Riga 1788; *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, 1784; *Was ist Aufklärung*, 1784. *Zum ewigen Frieden*, 1795. O Kantově koncepci dějin a společnosti z novější literatury srov. Rudolf zur Lippe, *Bürgerliche Subjektivität: Autonomie und Selbsterstörung*, Frankfurt a. M 1975, 70—131.
- ¹²⁷ Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Leipzig 1922, 119—121, 279—286.
- ¹²⁸ A 797—804.
- ¹²⁹ Jindřich Zelený, *Praxe a rozum*, Praha 1968.
- ¹³⁰ Jürgen Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Neuwied am Rhein und Berlin ³1965, 117—131.
- ¹³¹ B, IX—X.
- ¹³² Zvláště patrné je to v Hegelově filozofii práva. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlin 1956 (dále jen *Rechtsphilosophie*). Jaroslav Kudrna, *Historické aspekty Hegelovy právní filozofie*, Studia Minora Facultatis Philosophicae Universitatis Brunensis, C 23/24, Brno 1976/77, 51—80. Kudrna rozsahem nevelká studie pronikavě osvětluje historicko sociální obsah Hegelovy filozofie práva, při čemž se opírá o nejnovější literaturu i moderní vydání pramenů k této části hegelovské problematiky, jež pořídil K. H. Ilting. K. H. Ilting, G. W. Fr. Hegel, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, I.-III., Stuttgart 1973. Srov. též Jaroslav Kudrna, *Studie k Hegelovu pojetí historie*, Praha 1964; Rolf K. Hočevar, *Hegel und der Preussische Staat. Ein Kommentar zur Rechtsphilosophie von 1821*, München 1973.
- ¹³³ *Rechtsphilosophie*, §§ 189—208. Adrien Claude Helvétius, *Výbor z díla*, Praha 1953.
- ¹³⁴ *Rechtsphilosophie*, §§ 200—201. Vypojí-li se tato Hegelova představa z úzké souvislosti s volnotrzním zprostředkováváním sociální celostnosti, lze ji chápat jako

otevřený antropologický koncept, zpracovatelný dokonce i psychoanalyticky. Srov. Joachim Christian Horn, *Über das Prinzip der neueren Philosophie und Wissenschaft*, in: Herta Nagel-Docekal (hrsg.), *Überlieferung und Aufgabe, Festschrift für Erich Heintl zum 70. Geburtstag*, I. Bd., Wien 1982, 306; týž, *Zwei anthropologische Angeln in Hegels Phänomenologie*, in: Derbolav-Menze-Nicolin (hrsg.), *Sinn und Geschichtlichkeit. Werk und Wirkung. Theodor Litts*, Stuttgart 1980, 78—91. Obsáhleji rozvíjí svou koncepci J. C. Horn v knize *Monade und Begriff. Der Weg von Leibniz zu Hegel*, Hamburg ³1982.

¹³⁵ *Rechtsphilosophie*, § 29.

¹³⁶ *Rechtsphilosophie*, § 206.

¹³⁷ *Rechtsphilosophie*, § 4.

¹³⁸ *Rechtsphilosophie*, § 40. Srov. Joachim Ritter, *Person und Eigentum*, in: Ritter, *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt a. M. 1969, 256—280.

¹³⁹ *Rechtsphilosophie*, § 245.

¹⁴⁰ Diltheyův spis *Die Jugendgeschichte Hegels*, který tvoří jádro IV. svazku *Sebranych spisů*, vyšel poprvé v roce 1905 a rázem se stal zakladatelským impulsem novohegelovské vlny. Vliv Diltheyovy interpretace Hegela byl tak silný a trvalý, že ještě Georg Lukács pokládal za nutné čelit mu zvláštním spisem. Srov. Georg Lukács, *Der junge Hegel*, Berlin 1954. Problematiku vztahu Diltheyovy filozofie k dílu Hegelovu nejnověji výstižně shrnul Helmut J o h a c h, *Handelnder Mensch und objektiver Geist. Zur Theorie der Geistes- und Sozialwissenschaften bei Wilhelm Dilthey*, Meisenheim am Glan 1974, 35—41, 156—173. K literatuře o Hegelovu vztahu k Francouzské buržoazní revoluci viz pozn. 28.

¹⁴¹ Kant překonal sensualistický pojem fenomenality, Humův skepticismus (vyvěrající z nezakotvenosti rozumu vůči jevovému jsoucnu) i subjektivní idealismus Berkleyova typu, těžící z toho, že z empirického výměru fenomenálního jsoucna zmizelo vše, oč by se představa racionální suverenity mohla objektivně opřít. Je charakteristické, že spojení racionality s jednáním nebylo v pozdně buržoazní německé filozofii prohlédnuto: zatímco německá klasická filozofie právě tento bod rozvíjela nejintenzivněji, byl ve druhé polovině 19. století kantismus prezentován jako pasivní a ustrnulý systém teorie poznání. Pak ovšem například mizí rozdíl mezi pozicí Kantovou a Berkleyovou, jak se můžeme dočíst u Friedricha Ueberwega. Friedrich U e b e r w e g, *Grundriss der Geschichte der Philosophie der Neuzeit*, III., Berlin 1888, 257—258.

¹⁴² A, 135—136: „Es hat aber die Transzendental-Philosophie das eigentümliche: dass sie ausser der Regel (oder vielmehr der allgemeinen Bedingung zu Regeln), die in dem reinen Begriffe des Verstandes gegeben wird, zugleich a priori den Fall anzeigen kann, worauf sie angewandt werden sollen [...]. [...] sie muss zugleich die Bedingungen, unter welchen Gegenstände in Übereinstimmung mit jenen Begriffen gegeben werden können, in allgemeinen aber hinreichenden Kennzeichen darlegen, widrigenfalls sie ohne allen Inhalt, mithin blosse logische Formen und nicht reine Verstandesbegriffe sein würden.“

¹⁴³ K r o n e r, cit. dílo, I, 88.

¹⁴⁴ A, 136.

¹⁴⁵ A, 145.

¹⁴⁶ A, 142.

¹⁴⁷ Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt a. M. ³1965, (dále jen Heidegger, *Kant*), 208—222.

¹⁴⁸ A, 145.

¹⁴⁹ B, 160 n.

¹⁵⁰ *Schematismus der reinen Verstandesbegriffe* vzbuzoval od počátku velkou pozornost a mnozí v něm viděli — ne zcela neprávem — klíčový a zároveň nejtajuplnější bod *Kritiky čistého rozumu*. Srov. Friedrich Heinrich J a c o b i: Das wunderbarste und geheimnisvollste aller unbegreiflichen Geheimnisse und Wunder. (WW, 1816, III, 96). Johann Sigismund Beck: „[...] ein metaphysischer Roman [...]“ (*Einzig möglicher Standpunkt, aus welchem die kritische Philosophie beurtheilt werden muss*, Riga 1796, 56). Arthur Schopenhauer: „[...] wunderliches Hauptstück, welches als höchst dunkel berühmt ist, weil kein Mensch ja hat daraus klug werden können.“ (WW, ed. Grisebach, I, 574).

Kant sám: „Ich halte dies Kapitel für eins der wichtigsten.“ (*Lose Blätter*, I, 129). Hegel: „Schematismus (ist) eine der schönsten Seiten der kantischen Philosophie [...] es ist darin anschauernd Verstand oder verständiges Anschauen enthalten.“ (*Gesch. der Philosophie*, III, 516).

Hegelovo stanovisko zřetelně prozrazuje tendenci sloučit, co Kant obezřetně na sebe navrstvil, avšak neodvážil se nechat navzájem splynout, aby se nerozpustily tvary, pojmy, významy a jejich vzájemné hranice. Nejobtížnější na interpretaci *Kritiky čistého rozumu* je právě vystižení vždy určitých významových hranic za nových a nových problémových konstelací.

¹⁵¹ A, 77.

¹⁵² Heidegger, *Kant*, 173.

¹⁵³ VII, 72, 193 n. „Gegenwart ist die Erfüllung eines Zeitmomentes mit Realität, sie ist Erlebnis [...]. [...] Was so im Fluss der Zeit eine Einheit in der Präsenz bildet, weil es eine einheitliche Bedeutung hat, ist die kleinste Einheit, die wir als Erlebnis bezeichnen können. Und wir nennen dann weiter jede umfassende Einheit von Lebensteilen, die durch eine gemeinsame Bedeutung für den Lebensverlauf verbunden sind, Erlebnis, selbst wo die Teile durch unterbrechende Vorgänge voneinander getrennt sind.“ S Kantovým schematismem souvisí též Diltheyův pokus o nalezení reálných kategorií, které by plynuly nikoli z forem výpovědi o světě, nýbrž otevíraly možnost strukturální interpretace duchovně historických souvislostí.

¹⁵⁴ A, 147.

¹⁵⁵ A, 144.

¹⁵⁶ Kant zásadně odlišuje schematismus od empirické představivosti, srov. přesně vymezený rozdíl mezi obrazem a schematem A, 140—141.

¹⁵⁷ A, 144.

¹⁵⁸ VII, 193.

¹⁵⁹ Srov.: „Denn das stehende und bleibende Ich (der reinen Apperzeption) macht das Korrelatum aller unserer Vorstellungen aus [...] und alles Bewusstsein gehört ebensowohl zu einer allbefassenden reinen Apperzeption, wie alle sinnliche Anschauung als Vorstellung zu einer reinen innern Anschauung, nämlich der Zeit. Diese Apperzeption ist es nun, welche zu der reinen Einbildungskraft hinzukommen muss, um ihre Funktion intellektuell zu machen.“ A 123—124. Heidegger právem upozorňuje na význam shody ve vymezení já jako korelátu představ a ve vymezení úlohy času ve schématu substance. Odtrhuje však úvod zde citované pasáže od jejího konce, který zřetelně požaduje podřízení představivosti rozmyslu, neboť čistá apercepce pro Kanta znamená především „ich denke“ (B, 131—132). Ve druhém vydání *Kritiky čistého rozumu* Kant toto podřízení provedl tak důkladně, že představivost (Einbildungskraft) zmizela a všechny její podstatné funkce připadly rozmyslu (B, 162). Heidegger toho lituje jako kroku zpět: Kant by byl musel nahlédnout do nám neznámých kofenů, z nichž vyrůstá podstatné ustrojení člověka, zakořeněné právě v transcendentální představivosti; Heidegger, *Kant*, 147.

¹⁶⁰ Heidegger, *Kant*, 177.

¹⁶¹ Heidegger, *Sein und Zeit*, Halle a. d. S. 1927 (dále jen *SuZ*), 398—399. Yorck von Wartenburg cituje Heidegger z *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Yorck von Wartenburg 1877—1897*, Halle a. d. S. 1923, 191.

¹⁶² *SuZ*, 404.

¹⁶³ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Werke* (uspořádal K. F. A. Schelling, 1856 nn, III, 505—513). *System des transzendentalen Idealismus* vyšel poprvé v r. 1800.

¹⁶⁴ Richard Kroner, cit. dílo, II, 78—79.

¹⁶⁵ Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, in: *Jenaer Schriften*, Berlin 1972. O oddělení Schellingovy filozofie od Fichtovy srov. Gerd Irrlitz, tamtéž, str. XLIX; dále G. Lukács, *Der junge Hegel*, Berlin 1954, 284 nn.

¹⁶⁶ Hegel, *Jenaer Schriften*, 3—5.

¹⁶⁷ Hegel, *Jenaer Schriften*, 12—13: „Entzweiung ist der Quell des Bedürfnisses der Philosophie, und als Bildung des Zeitalters die unfreie gegebene Seite der Gestalt. In der Bildung hat sich das, was Erscheinung des Absoluten ist, vom

Absoluten izolovat, a jako samostatný fixovat. Zároveň může být ale jeví se jejich původ, a musí se na to vyjít, že rozmanitost jejich omezení jako celku konstituují. Síla těchto omezení, která rozum, kněží k jeho stavu, že er mezi lidmi a absolutem a absolutem představuje všechno, co lidem je cenné a svaté, je upevněno tím, že všechny síly přírody a talentů se rozvíjí v nekonečno. Es je v tom celá celistvost těchto omezení, která se hledá, pouze absolutem samotným; v částech se ztrácí, a rozum se jeho nekonečnému rozvoji rozmanitosti, která, když se blíží k absolutu, se rozvíjí, ale nekonečno pouze se sama produkuje, se sama ospravedlňuje. Die Vernunft erreicht das Absolute nur, indem sie aus diesem mannigfaltigen Teilwesen heraustritt. Je pevnější a zářivější stav rozumu, tím více se uklidňuje, tím více se snaží o život, tím více se do něho jako část zapojuje, tím více se v něm hledá, tím více se v něm hledá, tím více se v něm hledá. Hegel tu demaskuje osvícenství ještě ostřeji než později ve *Fenomenologii ducha*. Zároveň klade Kantovy *Kritiky* jako jakýsi doplněk francouzské *Encyklopedie* nebo Condorcetova *Nártu* (Antoine Condorcet, *Nárt historického obrazu pokroků lidského ducha*, Praha 1968), ba spolu s Humovým skepticismem jako projev rozumu, který opovrhne sám sebou.

¹⁶⁸ Hegel, *Jenaer Schriften*, 161—169.

¹⁶⁹ Základ k novohegelovské vlně položil Dilthey spisem *Die Jugendgeschichte Hegels*, který vyšel v r. 1905, viz pozn. 140. Již v r. 1888 však psal: „Die Zeit des Kampfes mit Hegel ist vorüber, die seiner historischen Erkenntnis ist gekommen.“ *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1888, 299, nyní in XV, 316. V tom zůstával Dilthey věrný liberálnímu stanovisku, zformulovanému kdysi Gervinem a poté hlavně Haymem, dal mu však nové zaměření: zatímco původně byl požadavek historického výkladu Hegela (a celého německého klasicismu filozofického i literárního) výrazem záměrného vytěsnění hegelianismu do minulosti již uzavřené a překonané, u Diltheye nabylo pozitivního a aktualizacího smyslu. Diltheyova iniciativa přinesla především obrát ke studiu Hegelovy filozofie z úplně pramenné základny. Knihou *Die Jugendgeschichte Hegels* dal Dilthey mj. příklad, jak účinně lze těžit z Hegelovy rukopisné pozůstalosti, tehdy již dlouho ležící ladem v Královské knihovně v Berlíně.

V dílech svého stáří uplatnil Dilthey řadu hegelovských prvků, především znovuoživil teorii objektivního ducha, takže poté byla běžně uplatňována v německé filozofii, historiografii a sociologii 20. století, nikoli ovšem vždy v Diltheyově smyslu. Řada hegelovských formulací je v pozdních Diltheyových textech obsažena anonymně — některé z nich nabyly tímto způsobem veřejného účinku dříve než jejich originální verze. Srov. např. výrazné obdoby VII, 63, 65 a Hegel, *Jenaer Realphilosophie*, Berlin 1969, 197—198; Hegelův text byl poprvé vydán až v roce 1930.

¹⁷⁰ Kant, *Kritik der Urteiskraft*, Leipzig 1921, § 77.

¹⁷¹ Tamtéž, 42 n.

¹⁷² Tamtéž, § 59, 235.

¹⁷³ Tamtéž, § 77.

¹⁷⁴ Tamtéž, § 77.

¹⁷⁵ Hegel, *Jenaer Schriften*, 143—145, 162.

¹⁷⁶ Heidegger, *Kant*, 219—220. Heidegger pokládal pojem transcendentální obrazivosti v první verzi *Kritiky čistého rozumu* za otevření vhledu do kořene bytostného ustrojení člověka. Pohlcení svébytné racionality transcendentální obrazivosti slibovalo mu vyjevit transcendentální strukturu konečné subjektivity jakožto „das Unbekannte“, jež není něčím, „wovon wir schlechthin nichts wissen, sondern was uns im Erkannten als das Beunruhigende entgegendrängt.“ (cit. dílo, 147.). Tak byla racionalita „irrationalistisch korrumpiert“, srov. Theodor W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, Bd. VI, Frankfurt a. M. 1973, 376.

¹⁷⁷ Francis Bacon, *In Praise of Knowledge. Miscellaneous Tracts upon Human Philosophy. The Works of Francis Bacon*, London 1825, I, 254—255.

¹⁷⁸ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, ed. Hoffmeister, Berlin (dále jen *Phänomenologie*), 266—282, 407—413, 560.

¹⁷⁹ Jürgen Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Neuwied am Rhein und Berlin, 1965, § 13, 117 nn.

- ¹⁸⁰ *Phänomenologie*, 268.
- ¹⁸¹ Hegel, *Jenaer Schriften*, 139.
- ¹⁸² Hegel, *Jenaer Schriften*, 167.
- ¹⁸³ Hegel, *Jenaer Schriften*, 260, srov. též *Phänomenologie*, 473, 492, 523.
- ¹⁸⁴ *Phänomenologie*, 473.
- ¹⁸⁵ *Phänomenologie*, 13—14. Hegel právem vytýkal Schellingovi, že nepodal filozofii dějin a společnosti. Řadu výstižných výroků, tvrdě odhalujících směsnost romantické exaltovanosti Schellinga a jeho okolí, obsahuje Hegelova korespondence (*Briefe von und an Hegel*, I—III, Berlin 1970). Na Hegelův vztah k romantice upozorňoval již Hermann Glockner, *Der Begriff in Hegels Philosophie*, Leipzig 1924.
- ¹⁸⁶ Již v *System der Sittlichkeit* podal Hegel rozbor kapitalismu, který překonal až Marx. Bližší srovnání tohoto textu a Hegelovy *Filozofie práva s Kapitálem*, které kupodivu stále ještě zůstává v záplavě hegelovské a marxologické literatury citelnou mezerou, by ukázalo, do jaké míry se Marx Hegelovými rozboru inspiroval. Hluboká souvislost je zde patrna mimo veškerou pochybnost — s tím zásadním rozdílem, že Hegelovy drasticky otevřené formulace mají ráz až cynicky apologetický, překrytý ovšem spekulativním balastem poznávajícího překlenutí, jež vřazuje reálpolitický rozbor kapitalismu do domněle vyšších souvislostí ryzí filozofie; Marxův *Kapitál* je při vši věcné střízlivosti a ekonomické odbornosti prochnut revolučně kritickým duchem, a tak rozvíjí a materialistickým základem Hegelovu ústřední ideu — negativitu tvůrčí dialektiky.
- Srov. Hegel, *Jenaer Schriften*, 450 nn. a zvl. 512, kde Hegel postihuje progresivní zbídačení proletariátu jako proces zničení lidu, pojmu, který ještě ve Francouzské buržoazní revoluci měl přímo magickou moc. Ve filozofii práva je již kritický hrot Hegelova popisu kapitalismu do značné míry otupen, srov. *Rechtsphilosophie*, §§ 200, 206, 245.
- ¹⁸⁷ Hegel, *Jenaer Schriften*, 261.
- ¹⁸⁸ Druhý díl *Sein und Zeit*, který měl přinést „Grundzüge einer phänomenologischen Destruktion der Geschichte der Ontologie am Leitfaden der Problematik der Temporalität“ a který měl objektivizovat výsledky dílu prvního vztazením k problematice schematismu čistého rozmyslu k Descartesovým *Úvahám o první filozofii* a k ontologii Aristotelově (*SuZ*, 39—40) nevyšel. Zaměření chystaného díla je však zřejmé z Heideggerovy knihy *Kant und das Problem der Metaphysik*, která přinesla zpracování prvního bodu zmíněné problematiky a představuje důležitý klíč k věcnému pochopení prvního dílu *Sein und Zeit*. Domnívám se, že epigonské heideggeriánství obešlo tento spis a rozvíjelo verbálně a mysticky *Jargon der Eigentlichkeit* (Adorno), a nikoli skutečnou intenci Heideggerova základního díla. Příznačné je, že po druhé světové válce byl Heideggerův kult pěstován nejméně zřejmě na latinskoamerických univerzitách, v naprosté odřízlosti od původních i místních kulturních a politických souvislostí. Bylo by třeba ověřit, zda právě hlubší studium Descartesovy a Aristotelovy filozofie nezproblematicizovalo Heideggerovi únosnost niterné pojaté konečné subjektivity jako východiska a horizontu ontologie. Již Heideggerův spis *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen* (Tübingen 1962, text však sepsán jako přednáškový kurs již v letech 1935—36) tomu nasvědčuje. Podobně i Husserl se v pochybnostech o proveditelnosti původní ideje fenomenologické obrátil ke studiu filozofie Descartesovy a filozofie podescartovské. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Haag 1954.
- ¹⁸⁹ VII, 200.
- ¹⁹⁰ „Das Gewissen redet einzig und ständig im Modus des Schweigens“. *SuZ*, 273.
- ¹⁹¹ Heidegger, *Kant*, 218.
- ¹⁹² Heinrich Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, Tübingen und Leipzig 1902, 172.
- ¹⁹³ Tuto osvícenskou představu — nejplastičtěji vyjádřenou v Condorcetově *Náčrtu historického obrazu pokroků lidského ducha*, Praha, 1968 — převzal Comtovým prostřednictvím pozitivismus.
- ¹⁹⁴ Srov. Jaroslav Kudrna, *Studie k Hegelovu pojetí historie*, Praha 1964, 83 nn.; Karl Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, Stuttgart ⁵1964, 284 nn.; Joachim Ritter, *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt a. M.

1969, 183 nn.; Theodor W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, Bd. V, Frankfurt a. M. 1971, 247 nn. K Löwithově knize *Von Hegel zu Nietzsche* srov. recenzi Jürgena Habermase, in: *Theorie und Praxis*, Neuwied am Rhein und Berlin 1967, 352 nn. G. Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Neuwied und Berlin 1970, 1209 nn., zvl. 225—267.

185 A, XVII.

196 B, XXXI—XXXII: „Bei dieser wichtigen Veränderung im Felde der Wissenschaften, und dem Verluste, den spekulative Vernunft an ihrem bisher eigenbildeten Besitze erleiden muss, bleibt dennoch alles mit der allgemeinen menschlichen Angelegenheit, und dem Nutzen, den die Welt bisher aus den Lehren der reinen Vernunft zog, in demselben vorteilhaften Zustande, als es jemalen war, und der Verlust trifft nur das Monopol der Schulen, keineswegs aber das Interesse der Menschen.“ B, XXXIV—XXXV: „Durch diese (Kritik) kann nun allein dem Materialism, Fatalism, Atheism, dem freigeisterischen Unglauben, der Schwärmerei und Aberglauben, die allgemein schädlich werden können, zuletzt auch dem Idealismus und Skeptizismus, die mehr den Schulen gefährlich sind, und schwerlich in Publikum übergehen können, selbst die Wurzel abgeschnitten werden. Wenn die Regierungen sich ja mit Angelegenheiten der Gelehrten zu befassen gut finden, so würde es ihrer weisen Vorsorge für Wissenschaften sowohl als Menschen weit gemässer sein, die Freiheit einer solchen Kritik zu begünstigen, wodurch die Vernunftbearbeitungen allein auf einen festen Fuss gebracht werden können, als den lächerlichen Despotismus der Schulen zu unterstützen, welche über öffentliche Gefahr ein lautes Geschrei erheben, wenn man ihre Spinnenweben zerreisst, von denen doch das Publikum niemals Notitz genommen hat, und deren Verlust es also auch nie fühlen kann.“ B, XXXVII: Tl, kdo zavrhuje racionalismus a zároveň i *Kritiku čistého rozumu* (resp. její hlavní úmysl), „können nichts anderes im Sinne haben, als die Fesseln der Wissenschaft abzuwerfen, Arbeit in Spiel, Gewissheit in Meinung und Philosophie in Philodoxie zu verwandeln.“

197 Část této problematiky byl Kant nucen přenést do *Kritik der Urteiskraft*, jak jsme se s tím již setkali.

198 B, 130.

199 A, 98.

200 A, 78.

201 Hegel, *Jenaer Schriften*, 4.

202 Je běžnou nepřesností ztotožňovat názor a zkušenost.

203 A, 99.

204 Hegel, *Jenaer Schriften*, 3.

205 Heidegger, *Kant*, 171—173.

206 A, 100.

207 A, 100—101, kde jsou krásné příklady afinity jevových dat; A, 120.

208 A, 103.

209 A, 106.

210 A, 97—98.

211 Např. A, 77 aj. Psychologizující epizoda se týká pouze obtížného výkladu subjektivní stránky transcendentální dedukce, celkově nelze *Kritiku čistého rozumu* vykládat psychologicky. Kant se tomu bránil, mj. tím, že v druhé verzi přepracoval právě pasáže, které mohly k psychologickému výkladu poskytnout záminku, tehdy především výklad o transcendentální dedukci.

212 A, 118.

213 A, 120.

214 A, 123.

215 A, 110, 128.

216 A, 111.

217 A, 78.

218 A, 91—92; 113—114.

219 John Stuart Mill, *System der deductiven und inductiven Logik*, I—II, Braunschweig 1877. Millovo pojetí zákonitosti a jeho vliv na metodologii Diltheyovu jsem rozebral ve studii W. Diltheye založení vědy duchovní a pozitivismus J. St. Milla, SPFF UJEP, G 17, Brno 1973, 45—56.

220 A, 101—102.

221 A, 111.

222 A, 124.

223 A, 119, 124.

224 Hegel, *Jenaer Schriften* 162.

225 A, 78.

226 A, 123—124.

227 „Indem sie (= die Reflexion) den Verstand grenzlos macht, findet er und seine objektive Welt in den unendlichen Reichtum den Untergang. Denn jedes Sein, das der Verstand produziert, ist ein Bestimmtes, und das Bestimmte hat ein Unbestimmtes vor sich und hinter sich; und die Mannigfaltigkeit des Seins liegt zwischen zwei Mächten, haltungslos, sie ruht auf dem Nichts: denn das Unbestimmte ist Nichts für den Verstand, und endet im Nichts. Der Eigensinn (podtrhl J. S.) des Verstandes vermag die Entgegensetzung des Bestimmten und Unbestimmten, der Endlichkeit und der aufgegebenen Unendlichkeit unvereinigt nebeneinander bestehen zu lassen [...]. [...] Fixiert der Verstand diese Entgegensetzten, das Endliche und Unendliche, so dass beide zugleich als einander entgegengesetzt bestehen sollen, so zerstört er sich [...]. Hegel, *Jenaer Schriften*, 18—19. Problematika kladení určitého jako odpadnutí od obecného a otázka zprostředkování jednoty určitého s obecným (absolutním) nebyla jen výmyslem filozofů a předmětem jejich spekulativního hloubání. Její reálný obsah souvisí s procesem společenských emancipací měšťanstva. Nejzvrubněji byla, jak známo, promyšlena v Německu, a to proto, že zde nedošlo k emancipaci revoluční cestou. Marx—Engels, *Spisy I*, Praha 1956, 101. Chybělo reálné obecné, s nímž by se určité (člověk—občan—vlastník) mohli prakticky identifikovat. Životnost této problematiky je patrna mj. z toho, do jaké míry zaujala tehdejší německou literaturu: Goethe jí věnoval román o Vilému Meisterovi, reagovali na ni romantikové v čele s Novalisem. Srov. Naum Berkovskij, *Německá romantika*, Praha 1976.

228 Srov. Fritz Heinemann, cit. dílo, 87—89.

229 Hegel, *Jenaer Schriften*, 4, 5, 18—19, 153—154 a zvl. 143—144 a 161 nn. Hegel vyzdvihoval princip produktivní obrazotvornosti „als wahrhaft notwendige, absolute, ursprüngliche Identität Entgegensetzter“, z nichž „der Verstand ist allein die höhere Potenz“. Odtud naděje, programově vkládaná do transcendentální obrazotvornosti jakožto nazírajícího rozmyslu. Ukázal jsem již, v čem Hegel deformoval Kantovy intence. Na druhé straně je třeba si uvědomit, že stěžejní Hegelovy a Schellingovy představy nejsou nahodilým výmyslem, ale specifickým rozvinutím Kantových pojmů. Tak například spontaneita znamená u Kanta rozmysl, její hlavní funkcí je syntéza; proto syntéza v nazírání (nikoli forma nebo čistě nazírání, nýbrž dané jednotlivé) je skutečně v duchu Kantovy terminologie Hegelem označena jako nazírající (intuitivní) rozmysl. Podobně Schelling, zamýšleje se nad kantovskou problematikou nazírání, došel k pojmu bytí. Příznačné je, že Hegelova a Schellingova kritika Kanta — která zdaleka nebyla jen negativní, šlo v ní daleko spíše o kritické vyrovnání s klasikem, kterého oba pokládali za svého učitele — se zaměřovala především na problematiku nazírání, jednotlivého a jeho vztahu k jednotě (obecnému).

230 Heidegger, *Kant. Idea fundamentální ontologie* ustupuje do pozadí v dalším Heideggerově spise o kantovské problematice, který je proto také věcnější: *Die Frage nach dem Ding*, Tübingen 1962 (přednášky o *Kritice čistého rozumu* z let 1935—36, konané pod příznačným názvem *Grundfragen der Metaphysik*).

231 Fritz Heinemann, *Der Aufbau der Kritik der reinen Vernunft und das Problem der Zeit*, Giessen 1913, 63.

232 B, §§ 15 a 16.

233 B, 131, 114.

234 Rozbor problematiky nazírání přivedl Schellinga k pojmu bytí, srov. Schelling, *Giordano Bruno*, in: *WW I*, 4, 246.

235 Je třeba upozornit na to, že také tuto strukturu klade Kant jako čistou. Jednotlivé (Mannigfaltigkeit) je transcendováno jednotlivostí (Mannigfaltiges), která je parametrem čistého nazírání. Toto zakotvení je nutné, aby bylo možno vyhnout se senzualistickým důsledkům popsání spouštěvého efektu, tj. toho, že jednotlivé uvádí do chodu proces poznání. V podobném smyslu rozlišil Kant

formu nazírání (Form der Anschauung), srov. B, 160. Forma nazírání dává jed-
notlivost (Mannigfaltiges), kdežto formální nazírání jednotu představy, takže již
předpokládá určení smyslovosti rozmyslem. Formální nazírání je pak vlastně
rozvinuto ve schematismu; v rámci třetí jednoty je však nečím, co má být roz-
puštěno na jedné straně v nazíraném jednotlivém, na straně druhé v aktech
poznávajícího rozmyslu.

236 „Kant [...] erteilt durchs Medium der erkenntnistheoretischen Besinnung den
sogenannten metaphysischen Fragen die metaphysisch keineswegs neutrale Ant-
wort, jene dürfen eigentlich nicht gefragt werden. Insofern präformiert die
Kritik der reinen Vernunft ebenso die Hegelsche Lehre, Logik und Metaphysik
selen dasselbe, wie die positivistische, welche die Fragen, an denen alles hinge,
umgeht durch ihre Anschaffung, und mittelbar negativ entscheidet. Aus dem
Fundamentalanspruch der Erkenntnistheorie, die das Ganze zu tragen sich an-
heischig macht, hat der deutsche Idealismus seine Metaphysik extrapoliert. Zu-
ende gedacht, urteilt die Vernunftkritik, welche objektiv gültige Erkenntnis: des
Absoluten bestreitet, eben damit selber Absoluten. [...] Die Insel der Erkenntnis,
die Kant vermessen zu haben sich rühmt, gerät ihrerseits durch selbstgerechte
Beschränktheit in jenes Unwahre, das er auf die Erkenntnis des Unbegrenzten
projiziert.“ Adorno, *Negative Dialektik, Ges. Schriften*, Bd. VI, 374—377.
Adorno opakuje demagogickou tezi Hegelovu, že rozumu nemůžeme klást žádné
hranice, ba žádná rozlišující omezení, neboť to samo by znamenalo již překročení
hranic; určenost totiž vyjadřuje nejen určené, ale i jeho protiklad, tj. neurčené.
Tak se dialektika proměňuje ve vtipnou kaši, z níž lze uplácat cokoli.

I zde se však setkáváme s deformací pojmů původně kantovských. Neohraniči-
telnost racionality skutečně platí, avšak jen ve formálním smyslu. Kantova
metafora o ostrovu poznání v sobě skrývá určitý paradox: transcendentálníismus
povyšuje tento ostrov na svět vůbec, přesněji řečeno tvrdí, že ony ostrovní
zákony vědění platí i v celém oceánu nepoznaného. Tento paradox je však jen
zdánlivý a rozhodně neutajuje nějaké dialektické tajemství, jehož demystifikující
rozuzlení by nám umožnilo prohlédnout, co jsme ještě neviděli. Kantův systém
je plně otevřen vůči empirické nepoznanému. Vždyť právě jeho smyslem je
vymežit zásadní možnost poznání empirických zákonitostí. Zákonu ostrova vědění
jsou zákony transcendentálními, nechtějí a nemohou nikterak nahradit zákoni-
tosti empirické, naopak: zakládají jejich obecnou možnost (B, 165). Apriorita
transcendentální struktury má zaručit neotřesitelnost zákonů (a to i empirických)
všude tam, kde se jich empirické poznání dopracovalo. Nejde tedy o intelektuální
robinsonádu, jak píše Adorno, ale o založení pozitivní vědy bez pověr poziti-
vistické filozofie.

Adorno si toho samozřejmě povšiml — a právě toto vyústění Kantova kriti-
cismu se setkal s jeho nesouhlasem. A tu jsme svědky pozoruhodného výjevu:
nejpřednější mluvčí kritického vědomí frankfurtské školy sociálněvědné se proti
strašidlu pozitivismu dovolává metafyzických rozhodnutí, na nichž všechno zá-
visí, a proto nesmějí zůstat nerozhodnuta. Jsme opět u problému absolutna a ko-
nečnosti — tentokrát v groteskní podobě. Pravda, vyloučení takzvaných meta-
fyzických otázek z vědeckého poznání (a to chce Kant *Kritikou* pevně zakotvit)
je rozhodnutím, které není metafyzicky neutrální. Ale to přece je banalita,
kterou lze připnout ke každému výroku a každému rozhodnutí. Nelze vyrobit
acylpyrin nebo automobil, nelze učinit ani jediný praktický krok — protože
metafyzické otázky, na nichž vše visí, nebyly řádně rozhodnuty? Je třeba vyčkat,
až nám idealističtí dialektikové obstarají zprostředkované spojení s absolutnem?
Nebo dokonce s prázdňem na jeho místě?

Právě proti tomu je negativní dialektika Adornova zaměřena. A tak se uzavírá
v bezvýhodném pesimismu. V založení pozitivní vědy spatřuje nekalý meta-
fyzický trik, protože je v něm metafyzika přítomna negativně. Teologický konec
své argumentace, totiž povinnost myslet nemyslitelné absolutno, odmítá. Zrušení
filozofie jejím uskutečněním bylo promarněno (cit. dílo, 15). Negativní dialektika
chce být dialektikou neidentitity, dialektikou kvalitativního obsahu, která není
pouze obrazem věci, nýbrž spěje k věci samé (cit. dílo, 205). Subjekt této dialektiky
se dalekosáhle individualizuje, zníterňuje — a z toho plyne patos zkonkrétnění!
Ocitá se přes všechny příkry rozdíl v koloritu velmi blízko subjektu fundamen-
tální ontologie. Jistě, Adorno jej nechce ontologizovat ani systemizovat — ale

tím jen podtrhuje nechtěné společenství v poznání, že poslední podobou absolutna v subjektové filozofii je absolutní konečnost subjektu i filozofie. Z filozofického hlediska je příznačné, že se Adorno s Heideggerem proti své vůli našli — v Hegelovi jenského období.

²³⁷ Filozoficky lze ono dilema prohloubit jen negativně: lze usvědčit člověka—občana—vlastníka, že se nesprávně kladl na místo boží, jak s neskrývanou ironií ukazuje Hegel v *Glauben und Wissen*. V tom kvíí určitá oprávněnost novopozitivisticky motivovaných útoků proti filozofii jako zamaskované teologii. Srov. Hans Albert, *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen 1969. Albert však nepřekročil meze dané již Diltheyem: jeho kritická alternativa (38—39, 152—153) je jen přesnější promyšlením a prakticky zaměřeným základem Diltheyova učení o světových názorech. Albertova nomologická exaktnost nemá nakonec žádný jiný zajištěný počátek než životní fakticitu. Dialektiku vyměňuje za nerefektovaný sociálně utopický horizont, což buržoazní filozofie a historiografie dělala v 19. století běžně. V tomto ohledu stojí Adornova *Negativní dialektika* výš, když odmítá dialektiku identity a drží dialektiku otevřenou, reflektující právě onu nepřítomnost pevného výchozího bodu teorie i praxe. Ani to sice nevede k vybudování vědy, nicméně zachovává vysokou kulturu a vědomí souvislostí v kritickém buržoazním myšlení. Je příznačné, že v době své krize se toto myšlení zabývá téměř výlučně sebou samým. Již ve sporu o pozitivismus se ukázalo nesmyslné nařknout Adorna z hegelianismu — a tím ho jako teoretika vyřadit. Zrovna tak nesmyslné z druhé strany bylo nařknout Alberta z pozitivismu a vyřadit jej — kritikou Comta. Srov. Theodor W. Adorno, Hans Albert, Ralf Dahrendorf, Jürgen Habermas, Harald Pilot, Karl R. Popper, *Positivismus streit in der deutschen Soziologie*, Neuwied und Berlin 1969.

²³⁸ Manfred Riedel, *Theorie und Praxis im Denken Hegels*, Stuttgart 1965, 226 n.

²³⁹ Jürgen Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Neuwied am Rhein und Berlin 1965, 117 n.

²⁴⁰ Adorno hájí Hegelův ontologický realismus, který zašel až k podpoře ontologického důkazu boha, poukazem na to, že nominalistická tendence osvícenství a pozitivní vědy je využitelná reakčně k oddisputování nepohodlných pojmů jako např. společenská třída apod. Srov. Adorno, *Ges. Schriften*, Bd. VI, 59.

²⁴¹ Hegel, *Jenaer Schriften*, 18—19.

²⁴² Zvláště zřetelně to vyvstává v předmluvě ke druhému vydání *Kritiky čistého rozumu*. A zcela jasně je to ve spise *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, jakož i v *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, kde Kant přímo uvádí, „dass in jeder besonderen Naturlehre nur so viel eigentliche Wissenschaft angetroffen werden könne, als darin Mathematik anzutreffen ist“. Kant, *Werke*, Bd. IV, Leipzig 1923, 550.

²⁴³ A, 119.

²⁴⁴ A, 50—51, 94, 294.

²⁴⁵ A, 94.

²⁴⁶ A, XVII.

²⁴⁷ Činí tak k velké lítosti Heideggerově, Kant, 146—156. Druhou verzi transcendentální dedukce hodnotí Heidegger jednoznačně jako regres, kdežto první verzi přivedl Kant pryč až k propasti, v níž viděl neznámo, vkořeněné do podstaty člověka samého. Toto neznámo „ist ja nicht das, wovon wir schlechthin nichts wissen, sondern was uns im Erkannten als das Beunruhigende entgegendrängt“ (147). Kant podle Heideggera před tím uhnul k tradiční antropologii a psychologii.

S tím nelze souhlasit: jednak je druhá verze transcendentální dedukce oproštěna zcela zřetelně a jednoznačně od zbytků racionalistické psychologie, jednak nejde o tradicionalismus z rozpaků před neznámem, nýbrž o důslednější uplatnění osvícenského východiska a občanské transcendence subjektivity. Po té stránce je Heidegger (možná proti své vůli) svědkem nad jiné vřmluvným — jeho důvtipný rozbor otázky produktivní obrazotvornosti ukazuje, že se Kant vyhnul rozpracování absolutně konečné subjektivity, jestvující v absolutně konkrétní jedinečnosti a nespojitosti. Kantovská subjektivita je sice konečná, její transcendence je však obecná, absolutní a nekonečná — a k ní patří rozměr občanský.

²⁴⁸ B, 289. Kroner, cit. dílo, Bd. I., 92—93 ukazuje správně k nejasné souvislosti se zkušeností a zcela bezdůvodně se této souvislosti diví. V tom je sám obětí Hegelovy interpretace Kanta: Kantovi prý bezděky tanulo na mysli intelektuální nazírání. Souvislost rozmyslových principů se zkušeností je skutečně nejasně propracována a nejasně prokazatelná, nicméně nemůže udivit při známém, leč podceňovaném Kantově východisku: „Alles Erkenntnis von Dingen aus blossem reinen Verstande oder der reinen Vernunft ist nichts als lauter Schein, und nur in der Erfahrung ist Wahrheit.“ (*Prolegomena, Anhang, Werke*, Bd. IV., Leipzig 1923, 513). Ve smyslu předložené interpretace neziskává Kant ani samotnou aprioritu z něčeho jiného než — řečeno s Hegelem — ze zkušenosti vědomí. Tradovaný obraz Kanta jako fanatika prázdných forem, pohrdajícího pouhými zkušenostními souvislostmi, je daleko spíše fantomem školského formalismu než skutečným výkladem Kantovy kritické filozofie. Samozřejmě nemohu a nechci tímto poukazem oddisputovat nejasnosti a rozpory kritické filozofie; bylo by však dětinské využívat jich k tomu, abychom se mohli utéci ke školským klišé, a tak směli opouštět obtížnou půdu Kantova živého problému-ového uvažování.

²⁴⁹ A, 551; B, 133.

²⁵⁰ B, 158 n.

²⁵¹ A, 320 n.

²⁵² Kant ve druhé verzi škrtl místa, v nichž je představivost vymezena jako samostatná duševní schopnost, tj. odstavce z A, 94 a 115. Dodatečně opravil zapomenutý výrok z A, 78 (stál mimo transcendentální dedukci, a proto zůstal ve druhém vydání nepozměněn) v tom smyslu, že představivost není nepostradatelnou funkcí duše, nýbrž rozmyslu (*Nachträge*, XLI).

Srov. dále základní vymezení z druhého vydání *Kritiky čistého rozumu*: B, 130, 135, 140, 152—154, 182 (zde poznámka, mimořádně instruktivní).

²⁵³ *Phänomenologie*, 50—51, 356, 370 n., 465 nn.: z úvah o formě obsahu soudu se obratem stávají vysoce indikativní a konfliktní modely sociálně historické.