

Menzel, Ladislav

K pojetí vědecké filosofie v novokantovských školách

Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity. B, Řada filozofická.
1972, vol. 21, iss. B19, pp. [33]-53

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/106267>

Access Date: 17. 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.

LADISLAV MENZEL

K POJETÍ VĚDECKÉ FILOSOFIE V NOVOKANTOVKÝCH ŠKOLÁCH*)

Téma novokantovské pojetí vědy vůbec a vědecké filosofie zvláště je rozsahově tak široké a obsahově tak bohaté, že by bylo třeba zpracovat je monograficky, aby byly zevrubně postiženy alespoň jeho nejzákladnější rysy, a to nejen v samotném Německu, kde dominovalo novokantovství, ale i v ostatních evropských zemích, zejména ve Francii a Itálii, nevyjímaje některé slovanské země. Takovou monografii nelze napsat z celé řady důvodů, řada prací je zcela nedostupných, neexistují spolehlivé bibliografie a hlavně to, že bádání v tomto úseku dějin filosofie není dnes nijak přitažlivé. Proto se omezím na Německo a pokusím se postihnout jen některé hlavní rysy, které určovaly vzestup a pád novokantovství.

O vzniku novokantovského hnutí jsem již psal v kontextu s problémem logiky a při té příležitosti jsem jej také podrobněji popsal.¹ Novokantovské hnutí vzniká na počátku šedesátých let minulého století pod noeticky založeným scientistně-polemickým heslem „zpět ke Kantovi“, které je zaměřeno zejména proti hegelovské dialekticko-metafyzické spekulaci pod vedením bývalých hegelovců a postupně ovládá jednu universitu za druhou, a když se někteří filosofové nehlásí k některé novokantovské škole jako třeba Hans Vaihinger, vystupují zprvu alespoň jako znalci Kantovy filosofie. Je to skutečně celé hnutí, které se stabilizuje i organizačně v tzv. Kant-Gesellschaft vydávajícím i vlastní časopis Kant-Studien a které se rozkládá až po první světové válce, ale společnost i časopis a někteří jeho příslušníci přežívají a jejich působnost je patrná dodnes.

Jsou to tedy dějiny německé universitní filosofie za dobu více než jednoho půlstoletí. Již to byl snad důvod, proč J. Popelová nezahrnula toto hnutí jako specifickou součást celého scientistního proudu při analýze rozpadu klasické filosofie, v níž jí jde o problém vzniku soudobého filosofického schizmatu mezi scientismem a iracionalistickými proudy filosofické antropologie.² Jistě existují ještě další důvody, proč tak Popelová neučinila, vždyť i v tak významných mo-

*) Článek byl napsán v době autorova studijního pobytu na filosofické fakultě. Z obšířlého pojednání uveřejňujeme pouze úvod a kapitolu o bádenské škole. (Poznámka redakce.)

¹ L. Menzel: *Problém logiky v dějinách interpretací Kantovy filosofie*, Filosofický časopis 1967, č. 1, str. 5 an.

² J. Popelová: *Rozpad klasické filosofie. Vznik soudobého filosofického schizmatu*, Praha 1968.

nografiích jako je třeba Lukácsova nebo Löwithova, je celé hnutí odbyto jen několika poznámkami.³

Ale ani syntetické práce či příručky neposkytují celkový obraz toho hnutí. V NSR vyšlo v krátké době již deváté vydání „Malých světových dějin filosofie“ od H. J. Störiga, v nichž jsou zahrnuty pouze dvě novokantovské školy, škola marburská a bádenská.⁴ Oproti tomu I. M. Bocheňski vyjmenovává ve své „Evropské filosofii přítomnosti“ sedm novokantovských škol, ale pojednává opět jen o těch dvou a navíc o Bruno Bauchovi.⁵ Ani v dosud nejrozsáhlejší práci „Západní světový názor“ od H. Meyera toho není o moc víc, vedle dvou zmíněných standartních škol uvádí navíc pouze Aloise Riehla.⁶

V souvislosti s otázkou filosofického schizmatu Popelové je třeba zdůraznit, že ani analytický filosof W. Stegmüller, který vyznává možnost syntetických soudů a priori jako soudů metafyzických, nemá ve svých „Hlavních proudech filosofie přítomnosti“ ani jednu novokantovskou školu, ale naproti tomu má mnoho filosofických antropologů a ontologů⁷ — v jeho případě se lze utěšovat jen tím, že v prvním vydání neměl ani Wittgensteina. Obdobně to platí i o Landgrebeho „Filosofii přítomnosti“, která nedávno vyšla v českém překladu,⁸ ačkoli Husserlova fenomenologie, z níž vychází, byla podstatně ovlivněna marburským novokantovcem Paul Natorpem, právě tak jako Heidegger, jímž modifikuje Husserla, byl opět podstatně ovlivněn bádenskými novokantovci H. Rickertem a zejména E. Laskem.⁹

Zajisté nelze dějiny filosofie redukovat na vlivologii, ale je na pováženou, když třeba Bocheňski tvrdí, že ostatní novokantovské školy ztratily jakýkoli význam.¹⁰ Tak třeba z berlínské školy A. Riehla vyšel i Richard Höningwald — Bocheňski ho jmenuje v kontextu s Riehlem —, který se v průběhu svého života nezdál být nijak významným filosofem, ale nyní jeho spisy z pozůstalosti — je jich zatím pět rozsáhlých svazků — se stále intenzivněji studují. Obdobně to platí o novofrieské škole Leonarda Nelsona, v níž se prosazoval Friesův výklad Kantovy filosofie. Z této školy vyšel přední matematik a filosof Paul Bernays, spoluautor Hilbertových „Grundlagen der Mathematik“ (Berlin, I 1934, II 1939), kterému jeho novofrieské pojetí Kantovy filosofie umožnilo, aby se stal významným stoupencem školy „philosophie ouverte“ Ferdinanda Gonsetha. V kontextu s čes-

³ G. Lukács: *Die Zerstörung der Vernunft*, Berlin 1954, str. 255 aj. a K. Löwith: *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts. Marx und Kierkegaard*, 5. vyd. Stuttgart 1964, str. 135 an.

⁴ H. J. Störig: *Kleine Weltgeschichte der Philosophie*, 9. vyd. Stuttgart—Berlin—Köln—Mainz 1965, str. 377—381. Störig si navíc všimá jen Vaihingera (str. 381 an.).

⁵ I. M. Bocheňski: *Europäische Philosophie der Gegenwart*, 2. přepr. vyd. Bern—München 1951, Sammlung Dalp Bd. 50, str. 101—111.

⁶ H. Meyer: *Abendländische Weltanschauung V, Die Weltanschauung der Gegenwart*, 2. rozš. vyd. Paderborn—Würzburg 1966, str. 114—142.

⁷ W. Stegmüller: *Der Begriff des synthetischen Urteils a priori und die moderne Logik*, v: *Zeitschrift für philosophische Forschung* VIII, 1954, Hf. 4, str. 535—563 a: *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, 3. podst. rozš. vyd. Stuttgart 1965, Krönes Taschenausgabe Bd. 308.

⁸ L. Landgrebe: *Philosophie der Gegenwart*, Frankfurt—Berlin 1961, Ullstein Buch Nr. 166.

⁹ I. Kern: *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, Den Haag 1964, *Phaenomenologica* 16, str. 321—373; O. Pöggeler: *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen 1963, str. 23 an.

¹⁰ I. M. Bocheňski: tamtéž, str. 101 an.

kou filosofii nezapomeňme na původního novofriesiánce Ladislava Riegera.¹¹ To je ovšem neživější přítomnost, v níž se již neobjevuje třeba jméno Oswald Külpe, který založil novokantovskou školu würzburgskou, ale tato škola měla ve filosofii ještě dosti silný vliv ve třicátých letech a v psychologii má vliv dosud, neboť v ní byla kritická (induktivní) metafyzika noeticky založena na experimentálně budované psychologii myšlení — u nás pracoval v této disciplíně Otakar Glos.

Ve velice širokém a tudíž zcela nepřesném smyslu by se dalo hovořit o novokantovské škole vykládající Kanta ontologicky a metafyzicky, k níž by zčásti patřili bývalí novokantovci Emil Lask, Nicolai Hartmann a dosud žijící stařešinové Heinz Heimsoeth¹² a Julius Ebbinghaus — ten se po druhé světové válce soustřeďuje na právní filosofii — a z části by k ní patřili rovněž i ti filosofové, kteří z jiných pozic rozvíjejí ontologický a metafyzický výklad Kantovy filosofie, z nichž nejvýznamnější se stali Karl Jaspers a Martin Heidegger. Ačkoli tito filosofové patří do dějin výkladu Kantovy filosofie, přesto je nesprávné hovořit o novokantovské škole, neboť je nespojuje nic jiného než to, že ze zcela různých pozic napsali ontologický a metafyzický výklad Kantovy filosofie. Navíc škola v německé filosofii znamená jakousi neformální instituci, především možnost habilitovat se u povolaného, vši autoritou obdařeného a vševládnoucího profesora. Je to velice nepříjemný sociologický faktor, ale taková je institucionální realita německé univerzitní filosofie dosud přes veškeré reformní pokusy. Zatím uvedu jediný příklad. Berlínský novokantovec A. Riehl by nedovolil habilitaci jiného, tehdy již významného marburského novokantovce E. Cassirera, kdyby v habilitační komisi přítomný W. Dilthey osobně nezasáhl.¹⁴

Proto v tom zcela přísném smyslu lze o novokantovských školách hovořit počínaje šedesátými léty minulého století a konče po první světové válce. Ze všech tehdejších škol je podle mého soudu nejdůležitějších pět: marburská, bádenská, berlínská, würzburgská a novofrieská. Pro všechny tyto školy je společný scien-

¹¹ L. Rieger: *Problém poznání skutečnosti se stanoviska Kantova a Friesova kriticismu a empirické psychologie*. Psychologicko-noetická studie, Praha 1930.

¹² Heimsoeth právě nyní vydává rozsáhlý systematický komentář k dosud takto nekomentované transcendentální dialektice: *Transzendente Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft, I. Ideenlehre und Paralogismen*, Berlin 1966, II. *Vierfache Vernunftantinomie; Natur und Freiheit; intelligibler und empirischer Charakter*, Berlin 1967, III. *Das Ideal der reinen Vernunft; die spekulativen Beweisarten vom Dasein Gottes; dialektischer Schein und Leitideen und Forschung*, Berlin 1969, IV. *Die Methodologie der Kritik der reinen Vernunft* — o tomto dílu mi není známo, jestli již vyšel.

¹³ Německá universita jako neformální autoritativní instituce zůstává dosud tabu, ačkoli na ní bystře upozornil již A. Schopenhauer v souvislosti s Hegelem — viz R. Borch: *Schopenhauer. Sein Leben in Selbstzeugnissen, Briefen und Berichten*, Berlin 1941, str. 262 an. Schopenhauerovo varovné upozornění je pro německou universitu tak nepříjemné, že je i s příslušnou problematikou zamlčováno i v těch nejlepších studiích o ní — srv. H. Schelsky: *Einsamkeit und Freiheit. Idee und Gestalt der deutschen Universität und ihrer Reformen*, Reinbek bei Hamburg 1963, Rowohlts deutsche Enzyklopädie sv. 171/172. Přes její složitě a dost rozmanitě historické kořeny, které již dávno před Schopenhauerem vedly k zakládání vědeckých pracovišť nezávislých na universitě (viz H. Schelsky: *tamtéž*, str. 27–33), se její institucionalizovaná neformální autoritativnost vine jak červená niť až do období tzv. Třetí říše a vlastně až dosud. V této studii se ještě několikrát o ní zmíním.

¹⁴ D. Gawronsky: *Ernst Cassirer. Leben und Werk*, v: *Ernst Cassirer*, řada: *Philosophen des 20. Jahrhunderts*, vydal Paul A. Schilpp, překlad z angl.: *The Philosophy of Ernst Cassirer*, Stuttgart—Berlin—Köln—Mainz 1966, str. 11 an.

tismus v přímém nebo přeneseném smyslu; buď jim jde o pěstování vědecké filosofie, která nejen vychází z vědy, ale usiluje i o vlastní vědeckou metodu, nebo filosofie, která chce být rovněž vědeckou filosofií, ale nikoli na základě vlastní vědecké metody, nýbrž pouze tím, že vychází z vědy a analyzuje její antropologické a metodologické předpoklady.

Bádenská škola

Bádenská škola se pokusila postavit hráz marburskému pojetí transcendentálního idealismu jako metafyzice tím, že radikálně odmítla hledat jakoukoli analogii mezi mětím a poznáním z pozice poznání, a tím eo ipso i analogii mezi mětím a bytím z pozice bytí — zprostředkující premisou tohoto závěru je tvrzení, že poznání se vždy týká bytí, neboť výroky jsou vždy oznamovacími větami vypovídajícími vždy jen to, co jest nebo může být, a nikoli to, co má být. Tato škola vyhrotila protiklad mezi bytím a mětím do té míry, že předmětem filosofie se pro ně stalo výhradně mětí. Filosofie může odmítnout metafyziku a stát se pravým transcendentálním idealismem teprve tehdy, když její východisko (jako jedině vědecké filosofie), její vědecká metoda, nebude v logice poznání, ale v logice hodnocení či logice mětí, když se logika nebude definovat noeticky, ale axiologicky či normativně. Jinými slovy, transcendentální idealismus může vystoupit jako jedině možná vědecká filosofie teprve tehdy, když se nebude definovat noeticky, ale axiologicky či normativně. Nyní by se však mělo ukázat, že i tato varianta transcendentálního idealismu je metafyzikou.⁴⁵ Proto i u bádenských se budu věnovat právě této otázce.

Jak se to mohlo stát, že i tak radikální opozice k metafyzice jako je transcendentální idealismus bádenské školy s jeho ostrým protikladem mezi normou a skutečností, mětím a bytím, se rovněž odhaluje jako metafyzika? Její čelní představitelé jako Wilhelm Windelband, Heinrich Rickert, Emil Lask, Richard Kroner aj. — u nás byl jejím stoupencem J. B. Kozák — dávají marburské škole za pravdu, když jde o matematickou přírodovědu, která skutečně vyšetřuje zákonitosti přírodního dění a formuluje obecně platné zákony. Windelband nazve proto matematickou přírodovědu nomotetickou vědou a ostře ji odliší od duchovních věd jako věd idiografických. Hledání jakékoli analogie mezi nomotetickým poznáním a idiografickým mětím, jak si to představovali právě marburští, znamená pak v důsledku toho hledání analogie mezi hmotným bytím přírody a normami. Jestliže však založíme filosofii na poznání, které je nomotetické, a pak hledáme analogii, znamená to, že chápeme normy jako výraz přírodních zákonů. To už pak vůbec není žádný transcendentální idealismus, ale metafyzika, a to metafyzika naturalistická a materialistická. Transcendentální idealismus marburských je proto podle bádenských sublimovanou naturalistickou a materialistickou metafyzikou — vycházející z Langeho —, jejich tzv. duchovní bytí — a to sit venia verbo platí i pro Kelsena — je ve skutečnosti jen analogicky explikované hmotné bytí přírody.

Podle bádenských však mětí nesouvisí ani s poznáním ani s bytím, je nepoznatelné a neexistuje ve smyslu bytí — rozumějme: hmotného bytí přírody, čímž anticipuji pozdější výklad —, nýbrž platí. Nepoznatelnost mětí není dána tím, že by mětí patřilo do předmětu poznání jako ta jeho duplicitní část, která

⁴⁵ Srv. H. Meyer: viz v pozn. 6 cit. dílo, str. 138 an.

je nepoznatelná a která je proto noeticky pojatou Kantovou věcí o sobě, nýbrž je nepoznatelné proto, že vůbec nespadá do oblasti poznání, není žádnou duplicitní částí předmětu poznání. Měti je zcela jiná oblast než poznání a k němu korelativní hmotné bytí přírody, je to oblast hodnocení. Tuto oblast nestudují vědy nomotetické, ale idiografické. Stěžejní práce na toto téma jsou práce Rickertovy, a to „Předmět poznání“ a „Meze přírodovědecké pojmotvorby“,¹⁶ i když toto rozlišení pochází od Windelbanda a bylo v této podobě používáno výhradně jím. Měti jako hodnota se tak radikálně liší od hmotného bytí přírody a tím umožňuje ustavit vědeckou filosofii s vlastní vědeckou metodou jako transcendentální idealismus. Zdálo by se tedy, že toto pojetí filosofie je vážnou a jedinečně přiměřenou antimetafyzickou a normativistickou alternativou k pojetí marburskému.

Abychom ukázali zdánlivost této alternativy, je třeba jako v případě marburských se vrátit k filosofovi, kterému vděčí za své východisko a který stojí v pozadí slavného Windelbandova výroku, že „chápat Kanta znamená ho překročit“,¹⁷ kterým Windelband obměňuje tehdy panující heslo o nutnosti návratu ke Kantovi. U kolébky bádenské školy stojí Rudolf Hermann Lotze (1817 až 1881), který v německé universitní filosofii vypracoval definiční spjatost měti a hodnocení v ostrém protikladu k bytí, a Windelband, vlastní zakladatel školy bádenské, byl jeho žák, který se k němu i v této souvislosti výslovně hlásil. Lotze sice nevyznává transcendentální idealismus, filosofii vědomí, která vyšetřuje podmínky možného hodnocení jako podmínky předmětu hodnocení, jak jej pomocí Kantovy transcendentální dedukce formulují bádění, ale bádění se za to pokusili o „transformaci Lotzeho metafyziky na kantovský transcendentální idealismus“, která se prý nepodařila.¹⁸ Tak jako u zdrojů marburské školy je Friedrich Albert Lange, u zdrojů bádenské školy je Rudolf Hermann Lotze. A tak jako Lange umožňuje odhalit, že domněle antimetafyzický transcendentální idealismus marburských je ve skutečnosti metafyzickou, tak i Lotze u bádenských.

Rudolf Hermann Lotze

Dnes se toto jméno prakticky nikde nevyskytuje, leda nanejvýš v kontextu s bádenskou školou, ale ještě na počátku tohoto století platil Lotze za důkaz, že s Hegelem nevymřeli velcí filosofové.¹⁹ Lotze studoval paralelně filosofii a medicínu, z obou oborů se habilitoval a proslul jak svou „Medicínskou psychologií“ (1852), tak i svými filosofickými díly. Nejvýznamnější z jeho filosofických děl je snad monumentální trojsvazkový „Mikrokosmos“ a dva díly z připravovaného trojdílného filosofického systému, jehož první díl se nazývá „Logika“ a druhý díl „Metafyzika“ — třetí díl, který Lotze již nenapsal, měl být věnován etice jako praktické filosofii, estetice a filosofii náboženství.²⁰

Lotzeho filosofie bývá v celku charakterizována jako pokus o syntézu mezi Newtonovou mechanikou a klasickou německou filosofii počínaje Leibnizem. Jsou v ní obsaženy prvky klasické mechaniky a biologické teleologie na jedné

¹⁶ H. Rickert: *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie*, Tübingen 1892; tentýž: *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*; Tübingen 1896.

¹⁷ W. Windelband: *Präludien. Aufsätze und Reden zur Einleitung in die Philosophie*, Freiburg i. B.-Tübingen 1884, str. VI.

¹⁸ H. Meyer: viz v pozn. 6 cit. dílo, str. 139.

straně a Leibnizovy monadologie, Herderova humanistického historismu a Spinozova panteismu na straně druhé, a na vrcholku trůní varianta Fichtova etického idealismu. Není to však pouhý eklekticismus, jak by se mohlo zdát z tohoto prostého výčtu, ale dobře promyšlená a na relačně-substanciálním principu založená sytéza. Základním principem Lotzeho filosofie hmotného bytí přírody je relační pojetí tohoto bytí. Podstatou tohoto relačního pojetí hmotného bytí přírody není tradičně pojatá substance, která se jako nositel změny nachází v klidu a u níž se změny vyskytují jen v attributech nebo jen modech, nýbrž je to substance určená pravidlem či zákonem a vystupuje v důsledku toho pouze jen jako jeden člen v celé řadě (uspořádané pluralitě) substancí.²¹

Zde je třeba opět připomenout Cassirerovo dílo „Pojem substance a pojem funkce“ (1910), které v daném kontextu znamenalo revoluci ve filosofii. Mezi jeho předchůdce patří i Lotze, a je nespravedlivé, jestliže ho Cassirer jen tak mimochodem uvádí v souvislosti s problémem abstrakce.²² Lotze byl prokazatelně ovlivněn anglickými matematickými logiky de Morganem, Boolem a zejména Jevonsem. Ačkoli o nich nehovoří, přesto pojímá logický soud jako vztahovou rovnici, tzn. jako vícemístnou funkci přesně tak, jak Jevons.²³ U Lotzeho však nenajdeme korektní důkaz i primátu logiky relací oproti aristoteléské logice substance, ten provedl až Bertrand Russel, ale tím se nezmenšuje jeho historický význam.

Pro Lotzeho a jeho vliv na bádenskou školu je však rozhodující, že platnost logického soudu jako vícemístné funkce je definována jako hodnota, je výrazem hodnocení. Pod jeho vlivem Windelband definuje i logiku jako „normativní“ vědu. Píše doslova: „... i logickou formu myšlení je třeba označit jako normu a formální logiku jako normativní disciplínu.“²⁴ To je ovšem pro Cassirera nepřijatelné stanovisko, neboť vyjadřuje normativní pojetí logiky, které překračuje její pouhou formální definici. Ve Windelbandově smyslu znamená však její transcendentální určení, ale i tak se tato souvislost objevuje v terminologii moderní logiky. Tak třeba termín pravdivostní *hodnota* pravda nebo pravdivostní *hodnota* nepravda je dost obvyklý právě tak jako termín *vyhodnocování* formuli pomocí těchto hodnot.

¹⁹ R. Falckenberg: *Geschichte der neueren Philosophie*, 9. vyd. Berlin—Leipzig 1927, str. 617. Falckenberg napsal i monografii o Lotzeho filosofii: *Hermann Lotze I, Leben und Entstehung der Schriften*, Stuttgart 1901, Frommanns Klassiker der Philosophie XII, a širce o něm psal i jinak. Navíc je třeba připomenout, že Falckenbergovy dějiny filosofie patřily k povinné literatuře na naší filosofické fakultě ještě po druhé světové válce.

²⁰ H. Lotze: *Medizinische Psychologie oder Physiologie der Seele*, Leipzig 1852; tentýž: *Mikrokosmos. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit. Versuch einer Anthropologie I—III*, Leipzig 1856—1864; tentýž: *System der Philosophie I—II, I Logik. Drei Bücher vom Denken vom Untersuchen und vom Erkennen*, Leipzig 1874 a *II Metaphysik. Drei Bücher der Ontologie, Kosmologie und Psychologie*, Leipzig 1879.

²¹ H. Lotze: *Mikrokosmos*, vydáný ve výboru: *Der Zusammenhang der Dinge*, Berlin 1913, str. 7—19. Srv. též Falckenberg: viz první cit. dílo v pozn. 110, str. 619.

²² E. Cassirer: tamtéž, str. 27 an.

²³ H. Lotze: *System der Philosophie I, Logik. Drei Bücher vom Denken vom Untersuchen und vom Erkennen*, 2. vyd. Leipzig 1880, str. 76 ann. — citovat dál by nemělo smysl, protože by bylo nutno průběžně citovat celou knihu. Je ovšem pravda, že Lotze se snaží sloučit toto pojetí s tradiční subjekt-predikátovou formou, ale to je doba, kdy ještě není konsekvěně vypracována logika relací.

²⁴ W. Windelband: *Prinzipien der Logik, v: Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften I, Logik*, Tübingen 1912, str. 18.

Filosofickým východiskem je pro Lotzeho idealismus, hodnoty nejsou podle něho výrazem protikladu k jakémukoli bytí, nýbrž jen k hmotnému bytí přírody. Obvykle se celý problém formuluje v daném kontextu tak, že měti je jedním z podstatných znaků hodnot, který jim propůjčuje jejich platnost či ještě lépe závaznost, dělá z nich povinnostní vztah. Je to *normativní znak* hodnoty. Hodnota však není hodnotou jen proto, že zavazuje, vyjadřuje povinnostní vztah, nýbrž je jí i proto nebo právě proto, že je hodnotou něčeho, že odkazuje k bytí nebo dokonce je výrazem pro bytí. To je však *metafyzický znak* hodnoty. Pojem hodnoty je v tomto smyslu dvojnásobně přímo ex definitione. Jeho dvojnásobnost umožnila Lotzemu vybudovat idealistickou metafyziku bytí, v níž hodnota je tím nejvyšším, skutečně nadsmyslovým a pravým duchovním bytím, duchovní substancí a absolutnem. Protože však v samotné metafyzice je podle Lotzeho pojem absolutna prázdný, je třeba metafyziku překročit k filosofii náboženství, je třeba ukázat, že pojem absolutna se naplňuje v pojmu božstva jako nekonečné osobnosti, pro kterou je charakteristické, že jest, protože má být, a má být, protože jest, a to jako nejvyšší dobro.

Wilhelm Windelband

Windelband (1848–1915) škrtná Lotzeho metafyziku, resp. „transformuje ji – abych se vyjádřil již jednou použitým obratem – na kantovský transcendentálníismus“ (H. Meyer). Windelband již nikdy nebude hovořit v termínech objektu (substance, bytí), nýbrž v termínech subjektu či vědomí, a to tak, že podmínky možného hodnocení budou pro něho zároveň podmínkami objektu hodnocení. Toto pojetí je uplatněno v náznavu již v jeho habilitační práci „O jistotě poznání“.²⁵ Protože však Windelband byl bytostným historikem filosofie – v tomto ohledu byl žákem neméně slavného historika novověké filosofie Kuno Fischera – , vystupuje na veřejnost s rozsáhlou dvoudílnou prací „Dějiny novější filosofie v jejím vztahu k obecné kultuře a speciálním vědám“,²⁶ krátce na to vydává „Dějiny staré filosofie“ a dosud důležitou „Učebnici dějin filosofie“, která vyšla v mnoha vydáních i po Windelbandově smrti, deváté bylo pořízeno E. Rothackerem 1921 a nejnovější – pokud vím – třinácté H. Heimsoethem 1935, které se vydává a překládá dosud. V kontextu s marburskou školou je však neméně důležitá Windelbandova práce „Platón“,²⁷ která tvoří v transcendentálním idealismu protipól ke Cohenově pojetí Platóna, které Cohen vyjádřil v uvedené rektorské řeči a které vypracoval Paul Natorp v dosud důležité monografii „Platónova nauka o idejích“ a Nicolai Hartmann v monografii „Platónova logika bytí“.²⁸

²⁵ W. Windelband: *Über die Gewissheit der Erkenntnis*, Leipzig-Berlin 1873.

²⁶ W. Windelband: *Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhange mit der allgemeinen Kultur und den besonderen Wissenschaften I–II, I Von der Renaissance bis Kant*, Leipzig 1878 a *II Die Blütezeit der deutschen Philosophie. Von Kant bis Hegel und Herbart*, Leipzig 1880.

²⁷ W. Windelband: *Geschichte der alten Philosophie, v: Handbuch der Altertumswissenschaft*, Nördlingen 1888; tentýž: *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, Tübingen 1889–1892; tentýž: *Platon*, Stuttgart 1898, Frommanns Klassiker der Philosophie IX.

²⁸ P. Natorp: *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*, Leipzig 1903; N. Hartmann: *Platos Logik des Seins*, Gießen 1909, Philosophische Arbeiten III.

Pro naše účely jsou rozhodující některé studie a proslovy obsažené v již citovaném (viz pozn. 17) dvousvazkovém sborníku „Preludie. Studie a proslovy k úvodu do filosofie“ — první vydání je jednosvazkové, ale čtvrté vydání z r. 1911 má již dva svazky — a ještě „Úvod do filosofie“.²⁹ Z „Preludií“ to bude především studie „Co je filosofie?“. Windelband v ní navazuje na Kanta, který podle něho zůstal příliš poplatný přírodovědě, ale jehož přínos zobecňuje pomocí Lotzeho v této definici filosofie: „... kritická filosofie je vědou o nutných a obecně platných hodnotových určeních“³⁰ nebo krátce „kritickou vědou o obecně platných hodnotách“ či „obecným zkoumáním nejvyšších hodnot“.³¹ Je tedy patrné, že jde opět o scientismus, který je charakteristický pro celé novokantovské hnutí. Filosofie zde přímo ex definitione vystupuje jako věda, ale není to věda o nutných a obecně platných poznacích jako v ostatních novokantovských školách, zejména v marburské, nýbrž o nutných a obecně platných hodnotách.

Proto syntetické soudy a priori zakotvené v transcendentální apercepci vědomí nejsou poznatky, ale jsou to funkce, pravidla na přiřazování předmětů k jiným předmětům a tím eo ipso pravidla na vyhodnocování vztahů mezi předměty, pomocí kterých lze teprve stanovit platnost nebo hodnotu poznatků — Windelband říká: „hodnotu pravdy“.³² Takto vyložil Windelband i Kantovu teorii soudu a zároveň razil cestu k jeho modernějšímu pojetí jako funkce.³³ Proto teorie poznání spadá do filosofie jako ta její speciální disciplína, která zkoumá jen *hodnotu pravdy*. Do filosofie spadá pak navíc etika zkoumající *hodnotu nejvyššího dobra*, estetika zkoumající *hodnotu krásy* a filosofie náboženství zkoumající *hodnotu svatosti a božství*.³⁴ Těmito čtyřmi hodnotami definuje Windelband předmět filosofie jako *kritické vědy*.

I když počet hodnot i jejich význam byl v bádenské škole obměňován co do počtu i co do uspořádání,³⁵ hodnotový scientismus jí zůstal vlastní a stal se pro ni přímo autoritativní. To, že bádění prolomili úzké meze noetického scientismu (Rickert: intelektualistického racionalismu) a mohli tak učinit i iracionální hodnoty předmětem filosofie jako vědy, neznamenalo pro ně, že by se museli vzdát racionality a tím i vědeckosti filosofie, naopak teprve nyní se jím ukázala vědeckost filosofie přímo drahocenná — ten, kdo nezastává toto pojetí, by řekl, že je to pro ně nejvyšší hodnota vůbec, zdogmatizovaná konfese. Bádění se proto museli pustit do zápasu nejen s tzv. relativistickým historismem v duchovních vědách, který našel svého reprezentanta ve Wilhelmu Diltheyovi, ale zejména se světónázorovou a ideologickou filosofií pretendující na „přehodnocení všech hodnot“, tj. s filosofií Friedricha Nietzscheho a jeho stoupenců. Jestliže tento zápas probíhal před první světovou válkou ještě velice kolegiálně se vzájemnými poklonami, po první světové válce nabývá velice ostrých forem i institucionálně. Tehdy se v německé universitní filosofii draly do popředí duchovědný relativistický historismus, filosofie života, restaurovaná ontologie a metafyzika a existencialismus. Z velkých představitelů bádenských přežívá už jen Rickert.

²⁹ W. Windelband: *Einleitung in die Philosophie*, Tübingen 1914.

³⁰ W. Windelband: viz v pozn. 17 cit. dílo, str. 26.

³¹ W. Windelband: tamtéž, str. 27 an.

³² W. Windelband: tamtéž, str. 26.

³³ W. Windelband: *Geschichte der neueren Philosophie II, Die Blütezeit der deutschen Philosophie*, 7. a 8. vyd. Leipzig 1922, str. 74 an.

³⁴ W. Windelband: tamtéž, str. 26; rovněž: *Einleitung in die Philosophie*, 3. vyd. Tübingen 1923 v edici Grundriss der philosophischen Wissenschaften, str. 390 ann.

Z hodnotověscientistické pozice Rickert ostře napadá filosofii života³⁶ a proti všem jejím proudům staví v kontextu s celou západoevropskou filosofií a kulturu „Kanta jako filosofa moderní kultury“.³⁷

Ostrá konfrontace jistě není na závadu, zvláště když je provedena s velkým filosofem jako je Kant, ale z ní nevyplývá nutnost manipulace nebo diskriminace, zejména ne institucionální. Rickert však z této pozice institucionálně diskriminuje kde koho. Jeden příklad za všechny. Sídlo bádenské školy je od r. 1902 v Heidelbergu. Na heidelberské universitě působí i Karl Jaspers, kterého Rickert nejen ignoruje při líčení tradic této university,³⁸ ale snaží se zabránit také profesuře na tamnější universitě za každou cenu. Jaspers nebyl podle jeho názoru vědecký filosof a tudíž se neslušelo, aby byl profesorem filosofie. Teprve Jaspersův spis o Nietzscheovi z r. 1936 uspokojuje Rickerta jako „první vědecký spis“, a to už měl Jaspers za sebou nejen spis „Psychologie světových názorů“, ale i monumentální trojsvazkové dílo „Filosofie“.³⁹ Ve své „Filosofické autobiografii“ Jaspers hořce poznamenává, že „Rickert měl přes všechno suverenitu, která ho pozvedávala nad veškerou sebranku. Měl humor.“⁴⁰

K této problematické institucionální základny německé universitní filosofie je třeba se stále vracet, aby bylo zřejmé, že i ta nejjemnější filosofická vzdělanost i originalita může mít velice brutální základy. Dosud jsem se nesetkal se sociologickou studií, která by to téma empiricky prozkoumala v kontextu s postavením university v Německu vůbec a ve „Třetí říši“ zvláště,⁴¹ ale rozhodně by to stálo za prostudování, aby alespoň zmizel optický klam, že nemůže koexistovat nejjemnější vzdělanost a původnost s nejpřimitivnější brutalitou nejen v jednom národě, ale i v jedné a téže instituci, nejvyšší vzdělávací instituci, reprezentované universitním profesorem, tj. koexistovat v jedné a téže osobě.

Nyní nazpět k bádanským. Protiklad scientistně definované filosofie jako „kritické vědy o nutných a obecně platných hodnotách“ k ostatním filosofickým proudům vůbec o celému novokantovskému hnutí zvláště — zejména marburské škole — vynikne ostře teprve tehdy, když se ukáže, co zbývá filosofii ze všeho toho, čím se dosud zabývala a zabývá nebo čím by se chtěla zabývat. „V tomto

³⁵ H. Meyer: viz v pozn. 6 cit. dílo, str. 132 ann.

³⁶ H. Rickert: *Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit*, Tübingen 1920.

³⁷ H. Rickert: *Kant als Philosoph der modernen Kultur. Ein geschichtsphilosophischer Versuch*, Tübingen 1924.

³⁸ H. Rickert: *Die Heidelberger Tradition in der deutschen Philosophie*, Tübingen 1931.

³⁹ K. Jaspers: *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin 1919; tentýž: *Philosophie I—III, I Philosophische Weltorientierung, II Existenzerhellung a III Metaphysik*, Berlin—Göttingen—Heidelberg 1932.

⁴⁰ K. Jaspers: *Philosophische Autobiographie*, otištěn ve sborníku k jeho 80. narozeninám: *Karl Jaspers. Werk und Wirkung*, München 1963, str. 52. Jaspersovi se ovšem dostalo lecke ještě z jiné strany. Když měl úmysl emigrovat z Třetí říše a usiloval o povolání do USA, napsal na něho odmítavý posudek slavný fyzik A. Einstein, tentýž Einstein, který musel rovněž emigrovat před nacismem — srv. H. S a n e r: *Jaspers*, Reinbek bei Hamburg 1970, Rowohlt's Monographien 169, str. 46.

⁴¹ Jeden z největších historiků fašismu, Ernst Nolte, se tohoto tématu ani nedotkl. Zatím — pokud vím — existuje pouze přednáškový cyklus: *Die deutsche Universität im Dritten Reich. Eine Vortragsreihe der Universität*, München 1966 — jsou to přednášky samotných německých profesorů. Na jeho jednostrannost poukazuje W. F. H a u g: *Der hilflose Antifaschismus. Zur Kritik der Vorlesungsreihen über Wissenschaft und NS an deutschen Universitäten*, Frankfurt a. M. 1967, Edition Suhrkamp 236 — ale ani ten neprolomil hranici směrem k solidnímu historickému a sociologickému výzkumu.

ohledu — píše programaticky Windelband — nezbyvá filosofii nic. Filosofie nemůže chtít být ani popisná, ani vysvětlující, ani matematická věda: všechny skupiny předmětů nachází obsazeny speciálními vědami, . . .⁴² Nitro věcí, jejich podstata — řečeno s Kantem — nemůže být předmětem filosofie, filosofie nemůže říct nic víc o hmotě než fyzika, o životě víc než biologie, o duši člověka a celém člověku nic víc než psychologie, antropologie a sociologie, a to ne proto, že by nitro věcí bylo něčím skrytým, tajemným a posvátným, ale proto, že věci nejsou ničím jiným než soubory vztahů — jak to řekl Kant, vypracoval Lotze, v jiné variantě pak Russell a po něm i Cassirer, ale rovněž i Rickert.⁴³

Tuto velice odvážnou a podle mého soudu i pozoruhodnou myšlenku precizuje pak Windelband v kontextu s tezí o transcendentálním vědomí tak, že filosofie je pro něho zároveň „vědou o normálním vědomí“ (Normalbewusstsein).⁴⁴ Toto normální vědomí definuje pak Windelband jako „systém norem, které mají platit“.⁴⁵ Jeho zvláštností však je, že má být zahrnuto do kategorie skutečnosti. Windelband výslovně píše, že o tomto vědomí „jsme přesvědčeni, že má být skutečné, a to bez jakéhokoli ohledu na to, zda je skutečné v přírodně nutném rozvoji empirického vědomí.“⁴⁶ Toto normální vědomí má být tedy zahrnuto do kategorie skutečnosti, i když jeho skutečnost nesmí být zaměňována se skutečností hmotného bytí přírody.

Již zde se ukazuje, že Windelband neuniká z Lotzeho dvojznačnosti pojmu hodnoty. Windelband nejen hovoří v jednom a téže smyslu o hodnotách a normách, jakoby šlo o totožné pojmy — o synonyma —, ale zachovává výslovně i metafyzický znak hodnoty. Normální vědomí jako hodnotové či normativní vědomí má být skutečné — všimněme si normativní formulace „má být“ —, nikoli však ve smyslu skutečnosti hmotného bytí přírody, nýbrž *skutečnosti duchovní*, která je pro něho i pro ostatní bádenské skutečnosti kulturněhistorickou či světonázorových hodnot v dějinách. Tak jako metafyzický znak poznání zachovaný v transcendentálním idealismu marburských odhaluje jej jako metafyziku a dokazuje, že třeba konverze N. Hartmanna k ontologii a metafyzice nebyla náhodná, tak i zde metafyzický znak hodnoty či normy zachovaný v transcendentálním idealismu bádenských odhaluje i tento idealismus jako metafyziku a rovněž dokazuje, že ani Laskova a později i Rickertova konverze k ontologii a metafyzice nebyla náhodná. Přesně tak jako protiklad mezi poznáním a bytím u marburských je i protiklad mezi hodnotami či normami a bytím u bádenských pouze relativní, jinými slovy: není to protiklad ve smyslu základní filosofické otázky, neboť neplatí ve vztahu k duchovnímu bytí.

Z toho ale vyplývá, že filosofie nesuspenduje ze svého předmětu všechny ty skupiny předmětů, které obsazují speciální vědy, jak by se mohlo zdát z již citovaného Windelbandova výroku. To se může zdát být paradoxní, vždyť filosofie je ex definitione „kritickou vědou o nutných a obecně platných hodnotách“, abych ještě jednou zopakoval Windelbandovu definici závaznou pro všechny bádenské. Kdyby protiklad mezi mětím (hodnot či norem) a bytím platil ve

⁴² W. Windelband: tamtéž, str. 33.

⁴³ H. Rickert: *Die Grenzen der Naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*, 2. přepr. vyd. Tübingen 1913, v příznačně nazvaném odstavci: Dingsbegriffe und Relationsbegriffe, str. 66–82.

⁴⁴ W. Windelband: tamtéž, str. 43 ann.

⁴⁵ W. Windelband: tamtéž, str. 211–246.

⁴⁶ W. Windelband: tamtéž, str. 43.

smyslu základní filosofické otázky, pak by skutečně filosofie nesměla být žádnou vědou o předmětech, a to o žádných předmětech, jestliže by chtěla být důsledná. Jenže Windelband a po jeho vzoru všichni bádění relativizují tuto definici filosofie vztahem k hmotnému bytí přírody, jinými slovy neplatí pro ně vzhledem ke kulturněhistorickému bytí ducha promlouvajícímu v hodnotách či normách.⁴⁷ Fakticky jde tedy o metafyzický dualismus, který se zároveň představuje jako dualismus metodologický.

Již jsem se zmínil, že Windelband rozlišuje metody nomotetické a idiografické. Toto rozlišení naznačil již ve studii „Normy a přírodní zákony,⁴⁸ ale vypracovává je až v rektorské řeči „Dějiny a přírodověda“, přetištěné v třetím vydání „Pre-ludií“ v r. 1907. Windelband je definuje takto: „Empirické vědy hledají v poznání skutečnosti buď obecné ve formě přírodního zákona nebo jednotlivé v dějinně určité podobě. Zčásti zkoumají stále se opakující formu, zčásti jedinečný v sobě určený obsah skutečného dění. Jedny jsou vědy o zákonech, druhé o událostech. Vědy o zákonech učí, co stále jest, vědy o událostech to, co jednou bylo. Vědecké myšlení — smíme-li vytvořit nové termíny — je v případech vědy o zákonech nomotetické, v případech vědy o událostech idiografické.“⁴⁹ Co toto rozlišení Windelbandovi umožňuje, je zastávání ostré duality mezi skutečností a hodnotou či normou v případě nomotetických věd, neboť předměty těchto věd patří skutečně výhradně těmto vědám a filosofie k nim nemůže nic říct. Jenže tato dualita se Windelbandovi stává v tom okamžiku problematická, když jde o vědy idiografické. Pro tyto vědy serazil termín „duchovní vědy“, který se užívá v Německu dosud a který se zhruba kryje s termínem *společenské vědy*, ovšem za toho předpokladu, že na prvním místě mezi nimi jsou *vědy historické* a s nimi spjatá *filosofie historismu*.

Historismus Windelbandův i ostatních bádenských se neprosadil, neboť v jeho programu bylo posuzování historických událostí sub specie věčně platných hodnot či norem založených v nadhistorickém transcendentálním vědomí — alespoň tak se argumentovalo a dosud se argumentuje z hlediska jiného, a to zvítězivšího relativistického historismu Wilhelma Diltheye.⁵⁰ Zde nelze ovšem ličit všechny souvislosti, ale v každém případě je třeba se zmínit alespoň o tom, že ani Diltheyův požadavek „kritiky historického rozumu“,⁵¹ který prý Kant nevypracoval ve svých slavných „Kritikách“ a který je patrně zaměřen především do řad bádenských se snahou rozpustit jejich pojetí transcendentálního vědomí jako nadhistorického subjektu, že tedy ani tento požadavek nemění nic na tom, že znovu vyvstává v celé obkludnosti ona *osudná otázka faktu vědy v jeho tzv.*

⁴⁷ Později zavádí Windelband dokonce distinkci „přírodní kosmos“ a „historický kosmos“ — viz: *Einleitung in die Philosophie*, 3. vyd. Tübingen 1923, str. 240.

⁴⁸ W. Windelband: tamtéž, str. 211—246.

⁴⁹ Viz rovněž W. Windelband: *Einleitung in die Philosophie*, 3. vyd. Tübingen 1923, str. 241. Mimochodem poznamenávám, že stoupencem tohoto Windelbandova rozlišení byl u nás po jistou dobu J. B. Kozák, který usiloval rovněž o podržení distinkce skutečnosti a normy s tím, že norma je výrazem duchovní skutečnosti — viz: *Věda a duch*, Praha 1938, zejména str. 180—193. Není bez zajímavosti, že rovněž Kozák později konvertoval k jakési věkosmické ontologii a metafyzice.

⁵⁰ Srv. E. Rothacker: *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Tübingen 1920, str. 34, 245 a 254 a rovněž H. G. Gadamer: *Wahrheit und Methode*, 2. vyd. Tübingen 1965, str. 208, 327 a 478.

⁵¹ W. Dilthey: *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*, 6. vyd. v: *Gesammelte Schriften 1*, Stuttgart—Göttingen 1966, str. 116.

transcendentální expozici, tj. záměny faktu s fakticitou, ontického statutu se statutem ontologickým v normativně-legitimním smyslu. Nyní však nikoli v kontextu s přírodovědou, jako u marburských, nýbrž s historickými vědami.

Celý proud historismu má ve svých základech za axiom Hegelovu tezi, že nikoli hmotné bytí přírody, nýbrž výhradně jen duch má dějiny, jen duch je bytím v dějinném pohybu (Dilthey) nebo nositelem dějin (Windelband) oproti setrvačné a tím i mechanistické přírodě,⁵² a proto jen duch jako takový může tvořit faktum, to pravé faktum, o jehož filosofické založení jde. Otázkou však nyní není neudržitelnost tohoto schizmatu mezi duchovními a přírodními vědami, tu považují za prokazatelnou, ale něco daleko základnějšího, co je bezprostředně spjaté s onou osudnou otázkou faktu vědy. V celém proudu historismu se totiž znovu exponuje krajní vyhocení klasického pojetí vědy, tj. transcendentální scientismus, ale — jak jsem již poznamenal — nikoli v kontextu s přírodovědou, nýbrž s historickými vědami. Jestliže toto pojetí je alespoň intuitivně zřejmé a ostatních novokantovských škol díky právě kontextu s mohutně se rozvíjející přírodovědou, u bádenských zůstává temné — u historismu Diltheyova typu ani nemluvě,⁵³ jeho scientismus je tak dokonale zapomenut, že o něm nepojednávají ani práce pretendující na uvedení do jeho celkové filosofie.⁵⁴

Historismus nelze zjednodušovat, nelze jej redukovat jen na pouhou duchovně-vědnou interpretaci historického a společenského faktu. Vlastní podstata historismu je spíše v tom, že absolutizuje historické vědy — a to jako *vědy* — v normativně závazné podobě pro ostatní vědy. Toto pojetí historismu se objevuje všude tam, kde historie je primárním kritériem poznání či hodnocení. Připomeňme si alespoň, jak nyní třeba J. P. Sartre používá argumenty z arzenálu historismu proti strukturalismu, který se pochlubil již velice slušnými výsledky i na půdě historických věd. Sartre je ovšem daleko víc determinován německou filosofií, než by se na první pohled mohlo zdát.⁵⁵

Windelband a ostatní bádenci zdůrazňují primát historických věd jako věd idiografických především proto, že takovou mimořádnou jedinečnou historickou událostí je lidská osobnost, která svou podstatou patří k nadmyslovému světu, je nositelkou věčných hodnot či norem, z nichž a prostřednictvím nich k nám promlouvá právě nadmyslový svět. Prostě a jednoduše: zde neplatí protiklad mezi skutečností a hodnotou či normou. Teprve když neplatnost tohoto protikladu domyslíme, objeví se nám něco, co se v souvislosti s jinými filosofickými

⁵² Je možné souhlasit s K. Löwithem, když v souvislosti s Windelbandovou „Obnovou hegelianismu“ — to je titul jeho akademické přednášky z r. 1910, která vyšla rovněž v „Preludiích“ — hovoří o „zjalování ducha“ u Windelbanda ve vztahu k Hegelovi (viz v pozn. 3 cit. dílo, str. 140 an.), ale zároveň není možné přehlédnout tuto souvislost, tvářit se jakoby neexistovala. V tomto ohledu považují za serióznější starší práci H. Lewyho: *Die Hegel-Renaissance in der deutschen Philosophie mit besonderer Berücksichtigung des Neukantianismus*, Charlottenburg 1927, Philos. Vorträge der Kant-Gesellschaft 30, str. 65.

⁵³ Tak bystrý kritik historismu, jako je K. R. Popper, si vzal na mušku pouze nomotetický historismus, smím-li v daném kontextu použít analogicky utvořený výraz k výrazu Windelbandově, ale opomenul kritiku historismu idiografického, který chtěl být rovněž vědeckou filosofií, ale v transcendentálním smyslu — viz: *The Poverty of Historicism*, 2. vyd., London 1960. Oproti tomu I. S. Kon, který se vyrovnává i s Popperem, komplexně analyzuje problém historismu s důkladnou znalostí látky, ale řada filosofických problémů mu uniká, především problém transcendentální expozice klasického pojetí vědy na faktu historických věd — viz: *Kritický nášim filosofie dějin 20. století*, Praha 1963.

⁵⁴ Srv. třeba O. F. Bollnow: *Dilthey. Eine Einführung in seine Philosophie*, 3. vyd. Stuttgart—Berlin—Köln—Mainz 1967.

proudy obtížněji dokazuje. Ne, že by to bylo nedokazatelné, ale důkaz je dost složitý. Pod zorným úhlem bádenských je totiž patrné i to, co sami nedomysleli, že metafyzika má vždy hodnotové či normativní základy, resp. že bytí bylo vždy myšleno jako to bytí, které má být,⁵⁶ a to bez ohledu na to, zda je to mětí něco, co je bytí vlastní, jako v celé tradiční metafyzice počínaje Platónem, nebo zda je mu přisuzováno z pozice metafyziky subjektu.

Proto se celý ten problém netýká jen transcendentální expozice klasického pojetí vědy, ale rovněž nebo především této expozice klasického pojetí filosofie jako metafyziky. V dějinách filosofie lze stále znovu pozorovat snahu po emancipaci od metafyziky, ale v této snaze nevíteží filosofie, nýbrž metafyzika. Celá novověká filosofie a transcendentální idealismus vůbec a bádenských zvláště tvořily nejmohutnější nápor proti metafyzice a přece se zejména v základech novokantovského transcendentálního idealismu reprodukovala metafyzika — u bádenských výslovně jako hodnotová či normativní metafyzika subjektivity. Kulturní a dějinná subjektivita jako bytí v pohybu byla absolutizována jako faktum jejího seberozvrhování, to právě hodnotové či normativní faktum, které má být proto, že jest. Přitom jeho bytí v pohybu sice jest, ale zároveň není, avšak to, že není, neznamená nic jiného než negativní způsob existence jejího bytí, její negativitu, pomocí níž se v pohybu uskutečňuje pozitivní způsob jejího bytí spočívající v tom, že stále více jest než není.⁵⁷ Tyto zdánlivě velice abstraktní a temné úvahy mají však zcela konkrétní a dost průhledné jádro, které je stejně drastické ne-li drastičtější než u Kelsena. Jestliže Kelsenovi dovoluje jeho normativní relativismus a pozitivismus podržet jeho klasicky buržoazní demokratické přeshvědčení alespoň jako osobní vyznání, Windelbanda a ostatní bádenské nutí jejich transcendentální idealismus jako hodnotová či normativní metafyzika subjektivity k tomu, aby zavrhlí demokracii jako výraz nomotetického a tím i přírodovědeckého myšlení.⁵⁸

Nejjasněji se v této souvislosti vyjádřil snad Windelband, a to ve výslovné kritice Kantova kategorického imperativu.⁵⁹ V přímo normativním rozletu Windelband ukazuje, že „kategorický imperativ (klade) své požadavky na smysly

⁵⁶ K Sartrově reakci na strukturalismus srv. sborník: *Pařížské rozhovory o strukturalismu*, Praha 1969, str. 67 aj.

⁵⁷ Je pozoruhodné, že toto pojetí bytí se objevuje i tam, kde by se to nejméně čekalo, např. třeba v Husserlově fenomenologii. G. F u n k e, který zastává transcendentálně-fenomenologický scientismus, přechází nakonec k otázce po smyslu „smyslu bytí“ a pokouší se ukázat, že i ji Husserl pootevřel, ale směrem k „mětí“ (Sollen), tj. ve smyslu odpovědi, že „může být jen to, co má být“ — viz: *Phänomenologie — Metaphysik oder Methode*, Bonn 1966, Mainzer philosophische Forschungen 1, str. 216 an.

⁵⁸ I zde jsou hegelovské motivy více než patrné, neboť Hegel se snad nejradikálněji pokusil o vtažení mětí do bytí pomocí negativity či negativního způsobu bytí. Je velkou iluzí se domnívat, že tento v podstatě doplňkový pojem negativního způsobu bytí, uplatněný v interpretaci Hegela, může bytostně otrást pojetím Hegela jako jednoho z duchovních otců všech totalitních režimů, zejména nacistického, kteréžto pojetí zastává H. Marcuse v: *Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory*, New York 1941. V tomto kontextu považují Lukácsovo pojetí za zajímavější a vtipnější, i když rovněž neudržitelné — viz G. L u k á c s: *Der deutsche Faschismus und Hegel*, v: *Schicksalswende. Beiträge zu einer neuen deutschen Ideologie*, Berlin 1956, str. 29—49.

⁵⁹ Významný právní filosof G. R a d b r u c h, který byl pod silným vlivem bádenských, ale zároveň byl i relativista, revidoval svou základní filosofickou pozici po druhé světové válce tím, že daleko těsněji přilnul ke Kantově pojetí humanismu a demokratismu, než mu umožňovala orientace na bádenské — viz: *Vorschule zur Rechtsphilosophie*, 2. vyd. Göttingen 1959, str. 98 an.

neodvisle od všeho stávajícího chtění. Tento požadavek byl pak maximou stejně pro všechny kladenou, a právě tato schopnost býti platným pro všechny a za všech okolností byla kritériem kategorického imperativu. Naproti estetické morálce exkluzivity byl tento princip veskrze demokratickým. . . . Všechna konkrétní určení, jež Kant ve své mravovědě odvodil z tohoto ideálu důstojnosti a svobody osobnosti, rozšiřují princip maximovosti ve všechny oblasti lidského života. "Ale ve stejném normativním rozletu, který považují spíše za normativní pád, Windelband pokračuje: „Vykupují, žel, vítězství zákonného jednání potlačením všeho práva individuality. Formální princip ethiky přichází právě tím ku platnosti, že ona tak silně zdůrazňovaná hodnota osobnosti dochází uznání jen ve své na všechny stejně se hodící maximovosti, nikoli ve svém individuálním vyhranění.“⁶⁰

Kantův kategorický imperativ, který je zde uznán za demokratickou normu par excellence, je zdiskreditován jako takový produkt nomotetického myšlení, v němž není místo pro osobnost. Ve zhuštěné formulaci se zde rozehrává celá pojmová aparatura bádenských. Vždyť faktum osobnosti jako předmět duchovních věd, není zde pojímáno jako prosté kulturněhistorické faktum, tzn. jako prostý nositel věčných hodnot či norem, ale jako takový nositel, který má *zvláštní individuální práva*, a to podle toho, které hodnoty nese.⁶¹ Taková zvláštní individuální práva exponovaná na kritice demokratického práva rovnosti, svobody a bratrství, čili na takto vyloženém kategorickém imperativu, by se zcela nepřesně dala nazvat privilegii. Jenže privilegia neměla nikdy takovou legitimaci v kritice demokratismu — tím rozumím historickou situaci před Velkou francouzskou revolucí —, leda, že bychom se vrátili až k problematice aténské demokracie a pokusili se o rekonstrukci toho, co byl Platónův ideální stát, tento předchůdce boží obce a ve své myšlenkové podobě produkt metafyziky.⁶² Ale na to zde není místo, a protože se mi dosud nepodařilo nalézt vhodnější termín, podržuji jej s určitými výhradami. Ovšem osud metafyziky je stále stejný: vždy je z bytí vybráno právě to bytí, které má být, splňuje hodnotu pravdy, dobra a krásy, je privilegovaným bytím a jako takové uděluje zpětně privilegia podle toho, nakolik se kdo na tomto privilegovaném bytí zúčastňuje, participuje a tím si i získává zásluhy na jeho větší slávu.

⁵⁹ Podrobnější rozbor problému Kantova kategorického imperativu viz L. Menzel: *Co je Kantův normativní humanismus?* v: *Sborník prací filosofické fakulty brněnské university 1970*, B 17, str. 47—76.

⁶⁰ W. Windelband: *Novověká filosofie*, Praha 1924, str. 153 an.

⁶¹ Nositelem hodnot či norem není podle Windelbanda výhradně jednotlivec, ale i národy nebo komplexy národů, jako je třeba Evropa, které mají rovněž taková zvláštní individuální práva. To není Kantova světoobčanská společnost usilující o trvalý mír. Jaká je to společnost? Windelband ji výslovně určuje takto: „... přihlížíme nejen bez nejmenšího váhání, ale s rozhodným souhlasem, když evropská společnost šířením své civilizace, svými misemi a výboji, střelnými zbraněmi a ohnivou vodou, fyzicky i morálně ničí jednu ‚divokou‘ společnost za druhou a postupně je smetá s povrchu zemského. Tímto souhlasem bychom jenom sankcionovali brutální právo síly, kdybychom nebyli přesvědčeni, že vítězná společnost reprezentuje vyšší etickou hodnotu.“ — viz: *Präludien II*, Tübingen, 4. vyd., 1911, str. 176, proloženo mnou.

⁶² Windelbandova monografie o Platónovi obsahuje i tyto souvislosti s Platónovým ideálním státem vyrůstajícím na troskách aténské demokracie a filosoficky ji definitivně likvidující — viz: *Platon*, 5. vyd. Stuttgart 1910, kapitola: *Der Socialpolitiker*, str. 150—179. Považuji proto za správné, když K. R. Popper táhne filosofickou linii od Platóna až k fašismu — viz: *The Open Society and Its Enemies I, The Spell of Plato*, 3. vyd. London 1949.

Rovněž i absolutizace ducha jako bytí v pravém či dějinném pohybu, jehož nositelem je osobnost, je pak rovněž nejen prostou absolutizací tohoto faktu. V záměně faktu s fakticitou, ontického statutu s ontologickým — přičemž tento má zároveň normativně-legitimní význam — jde o absolutizaci privilegií osobnosti, a to té, která je nositelem právě nejvyšších hodnot pravdy, dobra a krásy a která zpětně uděluje privilegia podle uvedeného receptu. A toto vše se kriticky legitimuje demokratictmem, legitimita se zde rozchází s legalitou, neboť smyslem absolutizace privilegií je právě jejich legalizace na podkladě demokratické legitimacy a německá filosofie tzv. právního státu nesledovala v podstatě nic jiného než toto. Tak se legalita německého právního státu vždy kriticky legitimovala demokratickým principem — v klasické německé filosofii od Fichteho po Hegela i Velkou francouzskou revolucí.⁶³ Proto i Windelbandova apoteóza Fichteho, Hegela a bismarckovsko-pruského státu nenechává nikoho na pochybách o tom, o co jde. Zajisté je odtud ještě dlouhá cesta k realitě totalitních režimů, zejména nacistického, ale je to již jednou nastoupená cesta, cesta vůdcovského principu, nyní výslovně založená v normativní metafyzice subjektivity. Na tom nic nemění ani to, že ji nacisté oblékli do kabátu biologického rasismu, neboť rozhodující v daném kontextu byly Norimberské zákony, které — jak nás ujišťuje Kelsen aj. — byly legální či právem a které dělaly z nacistického totalitního režimu právní stát potud, pokud byly řádně plněny.

Tak jako u marburských je i u bádenských na počátku Fichte či Fichtova obměna Kantovy filosofie počínaje škrtnutím existence věci o sobě. Proto se někdy hovoří i o neofichteniánství, zejména u bádenských. Syntetickou podobu dal této orientaci na Fichteho výraz další příslušník bádenské školy Richard Kroner v práci „Od Kanta k Hegelovi“. Ale abychom viděli, jakou roli hrál Fichte u bádenských, je třeba číst Windelbandovu práci „Fichtova idea německého státu“, Laskovu „Fichtův idealismus a dějiny“ a Rickertovy studie „Fichtův spor o ateismus“ a zejména „Filosofické základy Fichtova socialismu“.⁶⁴ Dnešní rehabilitace Fichteho v obojím Německu se opět provádí kritickou legitimací demokratickým principem.⁶⁵

Heinrich Rickert

Nyní by se slušelo hovořit ještě o Heinrichu Rickertovi, Emilu Laskovi a Bruno Bauchovi. O Bruno Bauchovi nemohu psát, protože ho znám pouze z jeho monografie o Kantovi.⁶⁶ O Heinrichu Rickertovi jsem se průběžně zmiňoval a jeho práce jsem uvedl takřka všechny. Výjimku tvoří práce „Kulturní

⁶³ Pojmově vypracoval rozdíl (či spíše rozpor) mezi legitimitou a legalitou až fašizující právní filosof C. Schmitt, ale jeho zárodky lze nalézt již v pozdním Kantovi. K Schmittovi srv. H. Hofmann: *Legitimität gegen Legalität. Der Weg der politischen Philosophie Carl Schmitts*, Neuwied—Berlin 1964. Předhistorií tohoto Schmittova rozlišení však Hofmann neanalyzuje.

⁶⁴ R. Kroner: *Von Kant zu Hegel*, Tübingen 1921/1924. W. Windelband: *Fichtes Idee des deutschen Staates*, Kaisergeburtstagsrede Tübingen 1890. E. Lask: *Fichtes Idealismus und die Geschichte*, Tübingen 1902. H. Rickert: *Fichtes Atheismusstreit und die Kantische Philosophie*, v: *Kant-Studien 4*, 1899—1900 a: *Die philosophischen Grundlagen von Fichtes Sozialismus*, v: *Logos 11*, 1922/1923.

⁶⁵ Srv. G. Funke: *Fichte 1962*, v: *Miscellanea Moguntina* str. 100—133, Wiesbaden 1964. Rovněž M. Buh r: *Revolution und Philosophie. Die Französische Revolution und die ursprüngliche Philosophie Fichtes*, Berlin 1965.

⁶⁶ B. Bauch: *Immanuel Kant*, Berlin—Leipzig 1917.

věda a přírodověda“ a první díl jeho systému filosofie, který vyšel pod názvem „Obecné založení filosofie“ — další dva díly mají ještě vyjít z pozůstalosti. Další výjimku tvoří poslední Rickertovy práce, v nichž se již jasně rýsuje Rickertova konverze k ontologii a metafyzice, k níž dospívá pod Laskovým vlivem v marné snaze se s ním vyrovnat. Jsou to především díla „Logika predikátu a problém ontologie“, „Základní problémy filosofické metodologie, ontologie a antropologie“, „Vidění a poznání“ a posmrtně vyšlý — Rickert zemřel v r. 1936 — soubor studií „Bezprostřednost a výklad významu“.⁶⁷

Rickert bezpochyby originálně rozvinul, o nové principy obohatil a v otázce primátu měti před bytím i radikalizoval Windelbandovo pojetí filosofie, aniž ovšem překonal relativnost protikladu mezi mětím a bytím, což patrně byl vnitřní důvod, proč konvertoval k ontologii a metafyzice, i když ji nazýval kritickou. Pokud jde o principy, je třeba uvést na prvním místě Rickertův „heterotetický princip“, který je svorníkem jeho systému filosofie a z něhož vyrůstá i jeho pozdější konverze k ontologii a metafyzice. Tímto principem se Rickert pokouší precizovat Windelbandův dualismus mezi skutečností a hodnotou či normou a zároveň se pokouší překonat Hegelovu dialektiku, ale i dokázat, jak se implicitně prosazoval i v dialektice v dějinách filosofie — vztah k měti v něm vyjádřený je však stejný jako v dialektice, neboť přestože „to, co pouze existuje, nemůže přijmout formu měti“, přesto k „měti patří něco, co se má stát skutečné“.⁶⁸ Znalec ví, že Rickert v tomto principu přejímá — a to je třeba říci, neboť Rickert neuvádí jeho pramen — Kantův princip hypotetického soudu, který zní takto: „Jestliže je něco kladeno, musí být nutně kladeno i druhé“. Podle Rickerta se vždy něco představuje v podobě výroku či teze, k níž se zcela nutně připojuje pomocí negace druhá teze jako teze o druhém. Tato druhá teze není však hegelovskou antitezí, nýbrž právě heterotezí. „Kde jsou alternativy — píše Rickert — a v důsledku toho stojíme před volbou mezi jedním a druhým tak, že druhé je druhým, tzn. že je to všechno to druhé, co je mimo první, poukazuje nám negace na druhé.“⁶⁹ Protože však se filosofie jako věda zajímá na rozdíl od speciálních věd vždy o celek, nelze tento celek určit ani jen tím prvním, ani jen tím druhým, nýbrž obojím zároveň, přesně ve smyslu Kantovy formulace. „Jedno i druhé — píše Rickert — se vzájemně doplňuje a vytváří tak pospolu celek.“⁷⁰

Emil Lask

Za nejzajímavější postavu z bádenských je považován Emil Lask, který se narodil ve Wadowicích v krakovském vojvodství v r. 1875 a padl v první světové válce těsně před svou čtyřicítkou v témže roce, kdy zemřel Windelband, tj. v r. 1915. Lask byl Windelbandovým a Rickertovým žákem. Jeho dílo, které

⁶⁷ H. Rickert: *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, Tübingen 1899, tentýž: *System der Philosophie I, Allgemeine Grundlegung der Philosophie*, Tübingen 1921; tentýž: *Die Logik des Prädikats und das Problem der Ontologie*, Tübingen 1930; tentýž: *Grundprobleme der philosophischen Methodologie, Ontologie und Anthropologie*, Tübingen 1934; tentýž: *Sehen und Erkennen*, Tübingen 1934; tentýž: *Unmittelbarkeit und Sinnbedeutung*, Tübingen 1939.

⁶⁸ H. Rickert: *System der Philosophie I, Allgemeine Grundlegung der Philosophie*, Tübingen 1921, str. 116.

⁶⁹ H. Rickert: tamtéž, str. 58.

⁷⁰ H. Rickert: tamtéž, str. 59.

není nijak rozsáhlé, celkové posmrtné vydání jeho spisů má tři díly a třetí díl je z pozůstalosti,⁷¹ není však dosud systematicky zhodnoceno, a přesto se s Laskem setkáváme v nejrozmanitějších souvislostech. Za hlavní jeho práce jsou považovány dvě, které vyšly ve druhém svazku „Sebraných spisů“, a to „Logika filosofie a nauka o kategoriích“ a „Nauka o soudu“.⁷²

Ostatní jeho neméně zajímavé a originální práce jako třeba „Právní filosofie“⁷³ jsou nejen v čisté německé filosofii, ale mnohdy i v samotné právní filosofii⁷⁴ — pokud jde o tuto — zcela ignorovány. Vladimír Kubeš ho v citované práci „Právní filosofie XX. století“ právem považuje za „zakladatele novokantovského právně-filosofického směru“ bádenského,⁷⁵ jedině jeho nazývá „geniálním“⁷⁶ a věnuje mu i značnou pozornost.⁷⁷

Lask byl však filosof, který se nechal silně inspirovat i Husserlovou fenomenologií z období Husserlova díla „Logická zkoumání“ (1. sv. 1900 a 2. sv. 1901). Svědectví o této Laskově orientaci podává filosof, od něhož bychom to nejméně očekávali, ale o tom později. Ale ještě v období, kdy se v německé univerzitní filosofii připravuje generální přechod od tzv. novokantovského dogmatismu — jak se tehdy říkalo — k ontologii a metafyzice, je Lask představen jako velký kritický metafyzik umožňující přechod z tohoto dogmatismu k ontologii a metafyzice na jedné straně a ke stejnému chápání Kanta na straně druhé.

Byl to Peter Wust, který v práci „Vzkříšení metafyziky“ nadšeně píše o Laskově „transcendentálním platónismu“ založeném na „platónské metafyzice“ a Laskovu smrt považuje za „nejbolestivější ztrátu, kterou je postížena veškerá moderní filosofie vůbec.“⁷⁸ Je to tak naprostá náhoda, že ze samotného středu novokantovského hnutí vůbec a bádenské školy zvláště se najednou jakoby zčista jasná objevuje velký metafyzik? Je to tak naprostá náhoda, že ke zdrojům transcendentálního idealismu patří nejen německá klasická filosofie počínaje Fichtem, ale i (nebo především) Platón — Lask o něm napsal rovněž nadšenou práci —, tentýž Platón, který je demokratickými filosofy považován za prvního filosofa totalitního režimu — v jeho případě totalitního městského státu —, legitimovaném kriticky na principu aténské demokracie? Zde se rodí jedna otázka za druhou, na které bude možné odpovědět snad v budoucnosti v příslušné studii.

Patrně se Wust ve svém hodnocení Laska nemýlil, neboť teprve nedávno se ukázalo ještě něco daleko zajímavějšího, totiž to, že některé fundamentální distinkce Heideggerovy filosofie jsou výslovně vypracovány v Laskově práci „Logika filosofie a nauka o kategoriích“. Manfred Brelage ve svých studiích k transcendentální filosofii tvrdí, že v tomto Laskově díle jsou „základy pro

⁷¹ E. Lask: *Gesammelte Schriften I—III*, Tübingen 1923—1924. První díl obsahuje tyto spisy: *Fichtes Idealismus und die Geschichte. Rechtsphilosophie. Hegel in seinem Verhältnis zur Weltanschauung der Aufklärung. Gibt es einen „Primat der praktischen Vernunft“ in der Logik?* Druhý díl obsahuje tyto spisy: *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre. Die Lehre vom Urteil*. A třetí díl tyto spisy z pozůstalosti: *Platon. Zum System der Logik. — Zum System der Philosophie. Zum System der Wissenschaften*.

⁷² E. Lask: *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*, Tübingen 1911; tentýž: *Die Lehre vom Urteil*, Tübingen 1912.

⁷³ E. Lask: *Rechtsphilosophie*, Tübingen 1905.

⁷⁴ Srv. třeba H. Coing: *Grundzüge der Rechtsphilosophie*, 2. vyd. Berlin 1969 — jméno Lask není ani v rejstříku.

⁷⁵ V. Kubeš: *Právní filosofie XX. století*, Brno 1947, str. 68.

⁷⁶ V. Kubeš: tamtéž, str. 15.

⁷⁷ V. Kubeš: tamtéž, str. 68 ann.

podmínky možnosti Heideggerova pojmu ontologické diference“.⁷⁹ S tím souhlasí i znamenitý fenomenolog a historik filosofie Gerhard Funke, který Brelageho tvrzení dokládá. Opíraje se o příslušná místa v tomto Laskově díle, Funke píše, že Lask „výslovně rozlišuje ‚předmětnosti‘ od ‚předmětí‘ moment ‚věčnosti‘ od ‚věčného‘, moment ‚bytí‘ od ‚jsoucío‘ a tím se také přímo ptal po ‚bytí jsoucío‘.“⁸⁰

Funke se strefil do černého. Proč však Heidegger mlčí o Laskovi, a nejen o něm? Když se Heidegger habilitoval v r. 1915 u Rickerta ve Freiburgu — Rickert byl povolán do Heidelbergu až v r. 1916 —, zvolil jako motto ke své habilitační práci Hegelův výrok, že „... s ohledem na vnitřní podstatu filosofie neexistují předchůdci ani následovníci“,⁸¹ jehož volba nebyla asi nijak náhodná. V předmluvě pak sice ještě děkuje Rickertovi za to, že „vidí a chápe moderní logické problémy“ a navíc ještě stále — a naposledy — odkazuje na Laska. A ve své nástupní přednášce na Heidelberské akademii věd Heidegger výslovně píše: „Od roku 1909 se pokouším, aniž by mne kdo skutečně vedl, proniknout do Husserlových logických zkoumání. V Rickertově semináři se seznamuji se spisy Emila Laska, který se pokouší oba zprostředkovat a naslouchat řeckým myslitelům.“⁸²

Co znamená Heideggerova volba Hegelova výroku za motto? Znamená takové sebezbožštění, v němž je možné pohrdat i výslovně prokazatelnými předchůdci, k nimž se navíc jeden před tím veřejně hlásil? Nikoli sice v daném kontextu, ale kdo se léta zabýval Laskem, tomu muselo něco zůstat v hlavě. Tím je institucionální systém německé universitní filosofie vyhnán ad absurdum, že se zamlčují i zcela výslovně prokazatelná opisování a přebírání — přesněji: vykrádání — originálních myšlenek a tak se eo ipso zamlčují i originální tvůrci ve jménu vlastního sebezbožštění. Heideggerova osobnost je dosud i v mnoha jiných ohledech biografickou záhadou. I to, že se aktivně přihlásil k nacismu, ale nikdy se od něho aktivně neodhlásil.⁸³ Na ideologické proslovy k dělníkům v továrnách založené na jeho filosofii měl jako rektor freiburské university dost času,⁸⁴ ale později až dodnes mu zbývá čas jen pro nejbližší přátele a žáky, kteří spolu s ním vytvářejí jakousi karikaturu rádo by zasvěcenské platónské akademie.⁸⁵

⁷⁸ P. Wust: *Die Auferstehung der Metaphysik*, Leipzig 1920, str. 143. Wust se pak znovu zabývá Laskem ve studii: *Entwicklungsmöglichkeiten einer neuen Metaphysik*, v ročence: *Der Leuchter*, Darmstadt 1921, str. 279–348.

⁷⁹ M. Brelage: *Studien zur Transzendentalphilosophie*, Berlin 1965, str. 42 an.

⁸⁰ G. Funke: viz pozn. 56 cit. dílo, st. 157, pozn. 66.

⁸¹ M. Heidegger: *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, Tübingen 1916, str. 1.

⁸² Cit. apud O. Pöggeler: *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen 1963, str. 24.

⁸³ Na toto téma dosud neexistují syntetické práce. Dosavadní práce, jako třeba Paula Hühnerfelda, jsou zcela nepostačující — viz: *In Sachen Heideggers. Versuch über ein deutsches Genie*, Hamburg 1959.

⁸⁴ G. Schneeberger: *Nachlese zu Heidegger. Dokumente zu seinem Leben und Denken*, Bern 1962. Tyto dokumenty nechtělo vzít žádné německé nakladatelství. Jestliže Schneeberger chtěl, aby spatřily světlo světa, musel je vydat vlastním nákladem.

⁸⁵ Heideggerův osud nebude asi tak zcela nepodobný osudu Platónově. Platónovo totalitní myšlení se projevovalo nejen v jeho ideálním státu, o jehož realizaci usiloval i politicky, ale poté, když ztroskotalo, se realizovalo alespoň v jím založené akademii. Pokud vím, existuje zatím jediná noeticko-sociologická studie o Platónově akademii od P. L. Landserga: *Wesen und Bedeutung der Platonischen Akademie. Eine Erkenntnissoziologische Untersuchung*, Bonn 1923, *Schriften zur Philosophie und Soziologie I*, v níž autor nikoho nenechává na pochybách o této povaze akademie.

Co říci nyní na konec? Pozorný čtenář si jistě již uvědomil, že i moje rozlišování mezi faktem jako ontickým statutem a fakticitou jako ontologickým statutem, které jsem uplatnil jak v souvislosti s krajním vyhocením klasického pojetí vědy, tak i v krajním vyhocení klasického pojetí filosofie skrývající v sobě v rozporu se svými principy metafyziku, vyskytujících se ve scientismu novokantovského hnutí vůbec a v marburské a bádenské škole tzv. scientistního transcendentálního idealismu zvláště, že toto rozlišení se rovněž opírá o pojem ontologické diference, ale — a to je nyní rozhodující — v precizaci, již se pomocí Kantova pojmu transcendentální dedukce pokouším artikulovat právě to, co se více nebo méně zamlčuje: normativně-legitimní fundamenty.

Podstatou krajního vyhocení klasického pojetí filosofie — a tím i krajního vyhocení klasického pojetí vědy — je vždy důraz na primát takového bytí, které je ze všeho ostatního bytí vybráno metodou selekce, specializováno a privilegováno jako pravé bytí na rozdíl od veškerého ostatního nepravého bytí či jsoucna — tady se projevuje pojem ontologické difference —, a to jako to bytí, jež má být, tzn. jest jako bytí normativně legitimní. Tou podstatou krajního vyhocení klasického pojetí filosofie a tím i krajního vyhocení klasického pojetí vědy je tedy normativně založená metafyzika, která se však nikdy k těmto normativním základům nehlásí, a to ani tehdy ne, když si říká normativně založený transcendentální idealismus — v případě bádenských.

V této souvislosti není pak *filosoficky* rozhodující, jak je to pravé bytí pojmenováno; tímto bytím může být i Kelsenův zákonodárce, kterého v případě nacistického totalitního režimu představuje Hitler, ale může to být i Fichtův vzdělanec — nepůjdeme-li zpět až k Platónovu filosofovi jako vládci —, který svrchovaně splňuje měřítko člověka jako bytosti, jež „má být tím, čím je“⁸⁶ a jež pro tu svrchovanost je privilegována nejen jako zákonodárny orgán, nýbrž ve smyslu Machiavelliho axiomu o jednotné moci i jako orgán justiční a především exekutivní, jemuž v tomto smyslu patří „nejvyšší dohled nad skutečným pokrokem lidského pokolení jako celku a neustálé podporování tohoto pokroku“,⁸⁷ tj. být policajtem tohoto pokroku. Není právě německá universita malým dokladem tohoto pojetí vzdělance?

Co je však vlastní filosofickou podstatou této normativně založené metafyziky? Jestliže je člověk vždy spolupřítomen ve filosofickém tázání, pak je tato normativně založená metafyzika založena na normě heteronomního člověka, člověka určeného zvenčí, a to normativně. A kritická recepce demokratického principu autonomního člověka — jak jsem měl příležitost ukázat alespoň na Windelbandovi — dokazuje, že jejím smyslem je pravý opak: je to kritická legitimace pro legalizaci heteronomního člověka, taková restaurace metafyziky, v níž se má samotný člověk ze své autonomie definovat ve smyslu povinnostního měří heteronomně a tím se stát vědomým a aktivním příslušníkem totalitního státu. Celé to opěvování svobody počínaje Fichtem — v jistém smyslu snad již Platónem — není opěvování jiné svobody než té, která se má sama ze sebe, tj. zcela svobodně, vzdávat sebe samotné jako svobody a zachovávat se pouze v této podobě sebevzdávání. Cassirer napsal na téma svobody v německé klasické filosofii jednu z nejkrásnějších knih v německé filosofii vůbec, knížku „Svoboda a forma“.⁸⁸

⁸⁶ J. G. Fichte: *Pojem vzdělance*, Praha 1971, str. 25.

⁸⁷ J. G. Fichte: *tamtéž*, str. 54 an.

⁸⁸ E. Cassirer: *Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte*, Berlin 1922.

A právě tu musel na sklonku svého života, těsně před koncem druhé světové války, s hořkostí a velkými rozpaky nepřímou revidovat — v posmrtně vydané knize „Mýtus o státu“.⁸⁹

ZUR FRAGE DER WISSENSCHAFTLICHEN PHILOSOPHIE IN DEN NEUKANTIANISCHEN SCHULEN

In dieser Abhandlung wird vom Autor der Versuch unternommen, das Wesen des Aufstiegs und des Verfalls von neukantianischen Schulen — der Südwestdeutschen Schule, der Marburger Schule, der Berliner Schule, der Würzburger Schule und teilweise auch der Friesschen Schule — zu untersuchen. Aus Raumangel wurde hier nur der Teil veröffentlicht, in dem nur die Südwestdeutsche Schule behandelt wird, jedoch um den Kontext herzustellen, wird wenigstens in dieser Zusammenfassung das Ergebnis der ganzen Abhandlung in Grundzügen geschildert.

Im Gegensatz zur überlieferten Meinung, daß dieses Wesen im antimetaphysischen und erkenntnistheoretischen Dogmatismus — mit der Ausnahme der Friesschen Schule und teilweise auch der Würzburger Schule — besteht, der durch Ontologie und Metaphysik überwunden werden mußte, findet es der Autor vielmehr in einem ziemlich extremen und insbesondere entweder durch eine ausdrückliche oder anonyme, jedoch orthodox normative Metaphysik untermauerten Szientismus.

Diese Art des Szientismus ist neben dem traditionellen Positivismus und dem Neupositivismus (der analytischen Philosophie) einerseits und dem Neuplatonismus oder dem Neuleibnizianismus (der synthetischen Philosophie) andererseits wenigstens geschichtlich legitim und darüberhinaus als sehr eigentümlicher Fehlgriff höchst interessant. Er ist dadurch signifikant, daß er eine verabsolutierte klassische von der Renaissance kommende und durch das Kantische Diktum über das Faktum der Wissenschaft begründete synthetische Wissenschaftstheorie darstellt.

Das Kantische Diktum über das Faktum der Wissenschaft wird in der Art und Weise in Betracht genommen, daß eine einzige Wissenschaft, bzw. eine festgeschlossene Gruppe von Einzelwissenschaften sollte die Grundlagen und zugleich die Normen nicht nur aller anderen Wissenschaften, sondern der Wissenschaft überhaupt, d. h. der Universalwissenschaft oder der wissenschaftlichen (transzendentalen) Philosophie bilden. Damit wurde das Kantische dem Wesen nach ontische Faktum ipso facto als Faktizität in Griff genommen, d. h. es wurde ontologisiert und mit den Mitteln der transzendentalen Deduktion als die allesumfassende Norm legitimiert — freilich in jeder Schule in einer anderen Gestalt.

In der Abhandlung wird vom Autor die umgekehrte Reihenfolge von neukantianischen Schulen verfolgt, als oben angeführt wurde. In der Friesschen Schule, die zwar am weitesten den gesamten neukantianischen Bestrebungen durch ihren metaphysischen Liberalismus stand, wurde doch die gemeinsame Grundlage des gesamten Neukantianismus, d. h. die Kantische Urteilslehre verabsolutiert, freilich mit der Ablehnung jeder Art von Erkenntnistheorie. Ihrem metaphysischen Liberalismus zufolge war sie im schroffen Gegensatz zum gesamten Neukantianismus ziemlich offen gegenüber der Entwicklung von Einzelwissenschaften, sie konnte als erste Gestalt — geschichtlich gesehen — der philosophie ouverte die mathematische Logik, die Nicht-Euklidischen Geometrien und die Einsteinsche Relativitätstheorie auch als Faktum der Wissenschaft in Rücksicht nehmen, jedoch lediglich unter der Bedingung einer entsprechenden Grundlegung im Sinne der Kantischen Urteilslehre, nach der die Grundlagen in synthetischen Urteilen a priori bestehen mußten, d. h. in einer widerspruchsfreien Synthesis des Urteils und seiner Negation — wenn das nicht der Fall wäre, konnten diese neue Einzelwissenschaften nicht als Wissenschaften legitimiert werden.

Im Vergleich zur Friesschen Schule haben die anderen neukantianischen Schulen die Kantische Urteilslehre nicht formal, sondern inhaltlich verabsolutiert — als die einzig möglichen Wissenschaften wurden die Aristotelischen Logik, die Euklidische Geometrie und die Newtonsche Mechanik behandelt. Diese Verabsolutierung wurde in der Würzburger Schule und in der Berliner Schule aufgrund der Psychologisierung erreicht. Während sich die Würzburger Schule zur metaphysischen Erkenntnistheorie, bzw. zum kritischen Realismus oder einer Art von induktiver Metaphysik entfaltet hat mit der Ablehnung des Transzen-

⁸⁹ E. Cassirer: *The Myth of the State*, New Haven—London 1946.

dentalismus, in dem sie eine anonyme und unkritische Form von deduktiver Metaphysik erblickt hat, hat die Berliner Schule in radikaler Anlehnung an Hume jede Form von Metaphysik abgelehnt und einen psychologisch untermaurten erkenntnistheoretischen Transzendentalismus herausgearbeitet, in dem allerdings das Kantische Ding an sich genauso wie in der Würzburger Schule aufbewahrt wurde, womit dieser als agnostischer Realismus hervorgetreten ist.

Unter der Fahne des transzendentalen Idealismus wurde diese Verabsolutierung am extremsten in der Marburger Schule durchgeführt. Das Kantische Ding an sich mußte in seiner realen Existenz ausgeschaltet werden. Keine Metaphysik, keine uferlose Erkenntnistheorie, notabene irgendeinen Psychologismus wählte sie zum Ausgangspunkt, sondern einen logischen Transzendentalismus mit dem Funktionsbegriff als seinem zentralen Begriff. In der Zeit der tiefsten Grundlagenkrisis von Einzelwissenschaften und ihrer Neugründungen hat die Marburger Schule den alten Grundlagen — der Aristotelischen Logik, der Euklidischen Geometrie und der Newtonschen Mechanik — die führende Rolle verliehen, allerdings in der Neufassung aufgrund des Funktionsbegriffs. Wie wenig haltbar diese Art des logischen Transzendentalismus auch innerhalb der Marburger Schule war, ist am Beispiel von E. Cassirer, der den Funktionsbegriff nicht als Explikationsbegriff des Substanzbegriffs wie ihr Gründer H. Cohen aufgefaßt hat, sondern als seinen Gegensatz, als Relationsbegriff, zu sehen. Seine Unhaltbarkeit wird jedoch insbesondere in der reinen Rechtstheorie von H. Kelsen nachgewiesen, in der der Funktionsbegriff eine analoge Rolle in der Rechtswissenschaft spielen sollte.

Es war die Südwestdeutsche Schule, die allen angeführten Schwierigkeiten weichen wollte und zugleich das Problem der Geisteswissenschaften nicht bloß analogisch zu den exakten Wissenschaften wie die Marburger Schule, sondern entsprechend lösen möchte. Sie lehnt genau das alles ab, was in der Marburger Schule abgelehnt wird, sie versteht sich auch als ein transzendentaler Idealismus, jedoch nicht als logischer, sondern als normativer Transzendentalismus. Die wissenschaftliche Philosophie darf keine Einzelwissenschaft verabsolutieren, sie darf keinen Platz besetzen, das von irgendeiner Einzelwissenschaft besetzt ist, da ihren Gegenstand keine Erkenntnisse, sondern lediglich Werte und Normen bilden, kurz und gut: kein Sein, sondern lediglich das Sollen. Damit schien endgültig jede Gefahr des metaphysischen und normativen Szientismus überwunden, jedoch allerdings nur scheinbar, denn das befreiende Verbot der Verabsolutierung wurde nicht philosophisch durchgeführt, sondern lediglich in Bezug auf die exakten Wissenschaften und nicht in Bezug auf Geisteswissenschaften. Das Kantische Faktum der Wissenschaft wurde von jenen Wissenschaften auf diese übertragen und eben diese wurden in seinem Sinne verabsolutiert. Das gilt insbesondere für die Grundwissenschaft von ihnen, d. h. für die Geschichtswissenschaft: die Natur hat keine Geschichte, sondern lediglich der Geist. Trotz aller auch tiefgehenden Unterschiede ist dies die gemeinsame Grundlage des gesamten Historismus, die man bis zum heutigen Tag, ja bis zum Heideggerschen Seinshistorismus verfolgen kann, woran nicht einmal die zur Mode gewordene Vermeidung aller Erkenntnistheorie nichts ändern kann, im Gegenteil, es ist um so schlimmer für seine Nachfolger, die aufgrund dessen nicht einmal ahnen können — von der Reflexion ganz zu schweigen —, was alles im Spiel ist.