

Střítecký, Jaroslav

Karafiát, Jan (editor)

Studie a stati. 1

Studie a stati. 1 Karafiát, Jan (editor). Vydání první Brno: Filozofická fakulta, Masarykova univerzita, 2017

ISBN 978-80-210-8879-5; ISBN 978-80-210-8880-1 (online : pdf)
ISSN 1211-3034 (print); ISSN 2787-9291 (online)

Stable URL (DOI): <https://doi.org/10.5817/CZ.MUNI.M210-8880-2017>

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/137786>

Access Date: 17. 02. 2024

Version: 20220902

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



#478

OPERA FACULTATIS PHILOSOPHICAE
UNIVERSITATIS MASARYKIANAE

SISY FILOZOFICKÉ FAKULTY
MASARYKOVY UNIVERZITY

muni
PRESS



Studie a stati 1

Jaroslav Střítecký



FILOZOFICKÁ FAKULTA
MASARYKOVA UNIVERZITA

#478

BRNO 2017

KATALOGIZACE V KNIZE - NÁRODNÍ KNIHOVNA ČR

Střítecký, Jaroslav

Studie a stati 1 / Jaroslav Střítecký. – Vydání první. – Brno : Filozofická fakulta, Masarykova univerzita, 2017. – 231 stran. – (Opera Facultatis philosophicae Universitatis Masarykianae = Spisy Filozofické fakulty Masarykovy univerzity, ISSN 1211-3034 ; 478)

Částečně anglický a německý text, české a německé resumé

ISBN 978-80-210-8879-5

14(4) * 165.242.2:801.73 * 801.73 * 930.1 * 316:1 * 81:1 * (048.8) * (049)

- evropská filozofie
- interpretace (filozofie)
- interpretace textů
- dějinnost
- filozofie dějin
- filozofie sociologie
- filozofie jazyka
- studie
- stati

14 - Filozofické systémy a hlediska [5]

Recenzovali: prof. PhDr. Lubomír Spurný, Ph.D. (Masarykova univerzita)

prof. PhDr. Karel Steinmetz, CSc. (Ostravská univerzita)

© 2017 Masarykova univerzita

ISBN 978-80-210-8879-5

ISBN 978-80-210-8880-1 (online : pdf)

ISSN 1211-3034

<https://doi.org/10.5817/CZ.MUNI.M210-8880-2017>

Obsah

PŘEDMLUVA (Miloš Štědroň)	7
ÚVODEM	12
KNIHA JAKO KORZET? KE KANTOVU POJETÍ ŽENY A RODINY	21
HÄTTE THOMAS MASARYK ZUM ÖSTERREICHISCHEN DURKHEIM WERDEN KÖNNEN?	35
BRNO - DIE TSCHECHOSLOWAKISCHE HAUPTSTADT DER MODERNE?	44
SOZIALISMUS UND NATION. ZUR REVOLUTIONSKRITIK BEI THOMAS GARRIGUE MASARYK	54
THE CZECH QUESTION A CENTURY LATER	66
LIBUSSA UND BRANDENBURGER	82
ČEŠŤVÍ STARÉ A NOVÉ	89
DIE TSCHECHISCHE NATIONALE WIEDERGEURT: MYTHEN UND DENKANSTÖSSE	96
MITTELEUROPA UND SEINE REGIONEN	115
EMPIRIZACE APRIORI? K HABERMASOVĚ TEORII KOMUNIKATIVNÍHO JEDNÁNÍ	123
SVĚT TEXTU A TEXT SVĚTA - DILTHEYŮV STRUKTURALISMUS DNES	138
TRANSCENDENTALISMUS A VNITŘNÍ HISTORIZACE POZNÁNÍ. POZNÁMKY K DILTHEYOVĚ KRITICE KANTISMU A JEJÍM SOUVISLOSTEM	146

PROMĚNA, TVAR, STRUKTURA. DILTHEYOVA ESTETIKA DNES	161
LIBERALE MOTIVE BEI WILHELM DILTHEY	171
PROMĚNY A KONSTANTY SOCIOLOGICKÉ TEORIE JÜRGENA HABERMASE	196
VOM PRAGER/WIENER FORMALISMUS ZUM PRAGER STRUKTURALISMUS. ZU EINER MITTELEUROPÄISCHEN TRADITION	205
EDIČNÍ POZNÁMKY	217
RESUMÉ	219
ZUSAMMENFASSUNG	220
SEZNAM LITERATURY	221

PŘEDMLUVA

Jsem opravdu rád, že mohu napsat pár vět ke knize studií a esejů mého někdejšího spolužáka na filozofické fakultě, estetika, muzikologa a filozofa Jaroslava Stříteckého.

Vždyť jeho kniha začíná takto úžasně v části *Úvodem*: „[...] *Po Vánocích 1975 zasyvalo Deštné v Orlických horách moře sněhu. Hned ráno museli jsme se od sjezdovky vrátit. Srdce mi krvácelo, byl jsem zblázněn do lyžování a Kristě jsem chybně namazal lyžičky. Dítě si neušímalo, že jeho nabalené lyže úplně ztratily skluz, šlapalo s klidnou myslí a zvesela rozprávělo. Náhle se zeptalo, jak vlastně na svět přišly brambory. Začal jsem o indiánech, o objevení Ameriky, připomněl jsem i rajčata, tabák a kukuřici. Dítě pravilo, že to všechno zná a teď je to nezajímá. Chce vědět, co brambory VSKUTKU jsou! Došlo mi, že moje řeči jsou jen vyhýbavou omáčkou, nikoli objasněním onoho VSKUTKU [...]*, až potud Jaroslav Střítecký v úvodu.

To VSKUTKU je velmi důležité, protože provázelo dlouhodobě Stříteckého na jeho cestě od Hanslicka ke Gervinovi, Diltheyovi, Masarykovi, Marxovi a mnohým dalším. Vzpomínám si živě, jak rozčílil starého profesora, vyděšeného více než desetiletou buzerací světa socialisticko-realistických fikcí a snažícího se porozumět, kdo z těchto gnómů 50. let má VSKUTKU pravdu (takže tento masarykovskou první republikou vychovaný badatel opakoval s tichou hrůzou věty jako: „*Pravdu má sovětský akademik Boris Solomonovič Mejlach.*“). Důvodem rozčilení dotyčného byl závěr Stříteckého diplomové práce, která končila větou blízkou onomu kýženému VSKUTKU: „*Tak jako obsahem pytle mouky je mouka, je obsahem hudby hudba.*“ Vyděšený stařec to komentoval slovy: „*Jste drzý formalistický klacek.*“ No a pak už to šlo podobně v zákrutech hledání onoho VSKUTKU.

Studie *Knihy jako korzet? Ke Kantovu pojetí ženy a rodiny* skýtá obdobné potěšení jako četba toho nejbřilantnějšího kunderovského eseje, zejména když hned

po nějakých dvaceti řádcích čteme Kantovu větu, k níž se bude autor VSKUTKU vracet. Ta věta je úžasná a ve Stříteckého překladu zní: „[...] *Manželství je spojením dvou osob různého pohlaví k doživotní vzájemné držbě pohlavních vlastností [...]*. A hned o kousek dále čteme: „[...] *Aby si útlocitní tento Kantův výrok mylně neeufemizovali, řekněme rovnou, že jím vrcholí právní typologie sexuálních spojení, jimiž filozof rozuměl vzájemné použití pohlavních orgánů, a to přirozené (jímž může být zplozen potomek) a nepřirozené (jímž potomek zplozen být nemůže). Spojení přirozená mohou být pouze dle zvířecí přirozenosti, anebo zákonná. Druhý případ znamená manželství [...]*. Kterak by asi Kant pohlížel na asistovanou reprodukci? To VSKUTKU nevíme a nedozvíme se to už.

Německá studie o tom, zda se mohl Tomáš Garrigue Masaryk stát rakouským Durkheimem, je další vynikající úvahou o masarykovských antinomiích, stejně jako další německá studie o Brně jako hlavním městě československé moderny. A opět Masaryk a jeho kritika revolucí a z ní se odvíjející politický habitus poválečného prezidenta, ve studii *Sozialismus und Nation. Zur Revolutionskritik bei Thomas Garrigue Masaryk*. A obdobně uvažuje nad dnešním významem Masarykovy České otázky (ve studii *The Czech Question a Century Later*).

A další znamenitá studie *Libussa und Brandenburger*. Operní režisér, inscenující dnes Smetanovu Libuši, určitě přijme s povděkem poslední věty této studie: „[...] *Aus dem Widerspruch zwischen der ursprünglich mythischen Achse Libussa als Verkörperung des lunaren und Přemysl als Verkörperung des solaren Prinzips, das Volk als Sternenhimmel) und den aktuellen Bedeutungsschichten erklärt sich letztlich die Schwierigkeit, das Festwerk überzeugend und glaubhaft zu inszenieren. Durch jede Veranschaulichung sickern damalige zeitgenössische Einzelheiten, nicht selten mit einem unbeabsichtigt komischen Beigeschmack [...]*. Už vidím soudobého operního režiséra Smetanovy Libuše, jak ji pod dojmem těchto vět inscenuje buď v mlžném oparu, v němž jsou všechny osoby VSKUTKU nerozlišitelné, anebo jako oratorium nebo nějaký rituál typu komentáře.

Už v době svého vzniku byl text *Češtvi staré a nové* považován právem za přelomovou studii, i dnes zní víc než aktuálně.

Kterákoliv z nově otištěných studií je východiskem diskursu, který Střítecký po léta vedl a vede. A ten byl vždy – už od samých počátků – obdivuhodný, podmanivý. Nevím, jak mu jinak vzdát hold, než když připomenu husté řady zejména studentek na přednáškách typu *Sociologie čarodějnice*. Člověk, pozorující takto přeplněný sál, byl v pokušení prohlížet předsín a šatny a pít se po košťatech a jiných obdobných dopravních prostředcích čarodějnic.

Ať tato kniha studií a esejů znovu potěší zejména mladší generaci, tak jako těšila v dobách svého vzniku nás všechny z generace autora.

Jako vlastní příspěvek na vysvětlenou Stříteckého mimořádného významu připojuji svoji krátkou hru, která je založena na skutečné události a naznačí snad mnohé...

Dialektik des Inhalts und Form. Ein Lehrstück

Personen:

Teilnehmer des Colloquiums im Rahmen des Brünner Internationalen Musikfestivals

Prof. Dr. Zofia Lissa, polnische Musikwissenschaftlerin

Prof. Dr. Kurt von Fischer, Schweizer Ordinarius, die Aussprache akzentiert ein markant rollendes „-r“. Dies äußert sich in häufiger Benutzung der Worte wie *Herr, der, Fischer, marxistischer Forscher*; Weltklasse im Bereich der Trecentomusik

Prof. Dr. Hans Heinrich Eggebrecht, Ordinarius in Freiburg im Breisgau, Magister Terminorum

PhDr. Stanislav Tesař, Betreuer des Colloquiums, Sekretär und für die Verpflegung und Kost der Professorin Lissa verantwortliche Person

Unsere Sacrosancta Marxistische Musikwissenschaft, heimischer QuasiMarxist, ein ideologischer Garant des Colloquiums, wird vom Professor Kurt von Fischer permanent als *Unsere Sacrosancta Marxistische Musikwissenschaft* nominiert und attackiert, provoziert und beinahe bombardiert: mit vielen Fragen, die immer mit *...und was sagt dazu unsere Sacrosancta Marxistische Musikwissenschaft...* eingeleitet werden. Unsere Sacrosancta Marxistische Musikwissenschaft ist jedoch nicht im Stande, permanent zu diskutieren und oft sagt nur: „éééééééééé“

PhDr. Jaroslav Strátecký, Kurt von Fischers Aussprache seines Namens: Strschiet-schetzky... ergänzt noch mit einer grausamen Grimasse ähnlich guter Miene zu bösem Spiel... Ein junger Musikästhetiker und Musikwissenschaftler

Viele weitere Teilnehmer und Beobachter der Tagung

Szene 1

Dr. Tesař begleitet prof. Lissa zum Mittagessen. Die Begegnung mit dem Freund M. Š. vor dem Hotel Continental. Mit einem Mal vergisst er Lissa und plaudert Neuigkeiten des Tages... Lissa zornig: Wer ist eigentlich der Herr!?! Wir gehen doch zum Mittagessen!?! Nicht wahr, Herr Kollege? M. Š. wird vorgestellt, die kleine Lissa eilt zum Essen, sie beide verlassen M. Š. um ins Hotel Continental zu gehen und dort genießen zu können... Guten Appetit, einen guten Rutsch...

Szene 2

Motto: ...*und schließt den Kampf...* (Bach: Johannes-Passion)

Kurt von Fischer: Sehr geehrte Damen und Herren, ich erlaube mir das heutige Colloquium zu eröffnen. Wir werden heute zum Thema Dialektik des Inhalts und der Form mit besonderer Rücksicht auf die Musik diskutieren. Persönlich kommt mir das Wort Dialektik unwichtig vor, es war jedoch der Wunsch unserer Sacrosancta marxistischen Musikwissenschaft. Stimmt es so?

Sacrosancta: éééééééééé

Kurt von Fischer: Gut, also verabredet. Meiner Meinung nach wäre es am besten, unseren jungen Kollegen aus Brunnno, den Herrn Strschietschky... (*Silben-Explosionen und Bruchstücke noch in der Luft*) zu bitten, uns allen seine Meinung zum Thema unserer heutigen Diskussion mitzuteilen:

Jaroslav Strítecký: (*trinkt sehr nervös seinen Kaffee – in der Tasse bleibt plötzlich nur der Kaffeesatz übrig*) Sehr geehrte Damen und Herren, die Frage ist zu kompliziert, mir kommt aber die Situation der Dialektik des Inhalts und der Form sehr nahestehend der Situation des Kaffees in dieser meiner Tasse vor – den Kaffee hab ich ausgetrunken, der Kaffeesatz ist geblieben – Dies repräsentiert eigentlich den Inhalt, die Form ist dann sicher die Tasse, die die Dialektik manifestierte sich durch mein Kaffeetrinken, infolgedessen der Kaffeesatz den verdauten Inhalt vertritt und die Form dauert an, solange ich die Tasse nicht zerbrochen habe...

Zofia Lissa: Das ist erstaunlich und auch schrecklich. Wie der junge Wissenschaftler auf diese Weise diskutiert! Kurios! Nie gehört und nie gesehen! Schrecklich – Verzeihung, aber wirklich schrecklich!

Kurt von Fischer: Im Unterrrschied zu Frau Prrrofessorin Lissa finde ich diese Definition genial. Grrratulierre herrrzlich, Herrr Kollege Strrschietschetzky! ... Und was sagt dazu unserrre Sacrrrosancta marrrxistische Musikwissenschaft?

Exponent dieser: ééééééééé

Brno, 23. 10. 2017

Miloš Štědroň

ÚVODEM

Po Vánocích 1975 zasypalo Deštné v Orlických horách moře sněhu. Hned ráno museli jsme se od sjezdovky vrátit. Srdce mi krvácelo, byl jsem zblázněn do lyžování a Kristě jsem chybně namazal lyžičky. Dítě si nevšímal, že jeho nabalené lyže úplně ztratily skluz, šlapalo s klidnou myslí a zvesela rozprávělo. Náhle se zeptalo, jak vlastně na svět přišly brambory.

Začal jsem o indiánech, o objevení Ameriky, připomněl jsem i rajčata, tabák a kukuřici. Dítě pravilo, že o tom všem už slyšelo a teď je to nezajímá. Chce vědět, co brambory VSKUTKU jsou! Došlo mi, že moje řeči jsou jen vyhubou omáčkou, nikoli objasněním onoho VSKUTKU.

Když lord Chandos nedokázal dceruše Kateřině Pompilii věrohodně vysvětlit rozdíl mezi pravdou a lží, byl z toho tak celý pryč, že hned 22. srpna 1603 napsal dopis rovnou Francisu Baconovi. Já byl na tom opovážlivěji. Vlastní dítě mne přimáčklo, abych prožil, o čem jsem často bez valného zájmu učil: abych prožil dusivý pat mezi empirismem a racionalismem. Jak by mne mohly nezaujmout antinomie čistého rozumu, schematismus čistého usuzování nebo transcendentální dedukce? Jsou přece mnohem snesitelnější, než když člověk trne v bezmoci věčného nerozhodně. Kant nestanovil, zda má pravdu ta nebo ona strana, nýbrž navzájem se popírající formulace důvtipně posunul do roviny transcendentální, a tím jako by je zneutralizoval, vytrhl jednu i druhou protivu z konkurenčního klání a obě znovuoživil.

Svá studia jsem uzavřel diplomní prací o Georgu Gottfriedu Gervinovi. To byl borec! Sotva se vrátil z pevnostního vězení, do kterého byl na dva měsíce odsouzen pro svůj *Úvod do devatenáctého století*,¹ ač toto století dodýchal sotva do své půle, uchýlil se

1 GERVINUS, Georg Gottfried. *Einleitung in die Geschichte des neunzehnten Jahrhunderts*. Leipzig: Engelmann, 1853.

do rodiny heidelbergského zámožného liberála Schnitgera, jehož dcera Marianna si později vzala Maxe Webera. Velkého sociologa Maxe prý držela v bezpodmínečném celibátu, v jiných ohledech byla však až neuvěřitelně vzornou manželkou-spolupracovnicí. Marianna (1870–1954) se proslavila jako průkopnice feminismu.

Připadlo mi přirozené, že mi můj vážený a milý učitel Jaroslav Kudrna doporučil věnovat se nadále Diltheovi. Kontinuita s liberalismem byla zřejmá, též významné vnitřní proměny německého liberalismu vyjevovaly se rychle. Práce historická byla by se dala napsat poměrně snadno. Jenže Dilthey chtěl být a také byl filosofem. A s tím už to tak jednoduché nebylo.

Poměrně dlouho se Dilthey cítil dědicem německé kulturní tradice, především historismu Rankova. Dědicem byl však bystrým, kritickým a činorodým. Barvitá vyprávění, založená na nezpochybnitelných pramenech, mu docela šla od ruky, knížka *Das Erlebnis und die Dichtung*² stala se široce úspěšnou, kultivovaní rodičové ji darovali svým ještě pannám, ale již vzdělaným dcerám k osmnáctinám.³

Wilhelm Dilthey, syn kalvínského kazatele, bral však s vědomím povinnosti nejvážněji své úsilí vědecké. Krok za krokem vyhocoval se mu konflikt mezi historismem a onou zapeklitou otázkou, jak že to VSKUTKU je. Zpočátku se zdálo, že jde o otázku gnoseologickou, popř. metodologickou. V *Úvodu do věd duchovních*⁴ se pokusil načrtnout řešení, jímž by tyto vědy zůstaly pozitivními vědami, avšak se svébytnou metodologií. S individuacemi historistními ozývají se zároveň živé zkušenosti s romantikou a jejími nejen básnickými objevy, soustavné studium kulturního kontextu života a díla Schleiermacherova, tím přirozeně i Hegela, zvláště mladého jenského. Později jeho kniha *Die Jugendgeschichte Hegels*⁵ odstartovala novohegelovskou vlnu. Ač byl Dilthey mužem tradičně kultivované kultury akademické (Lukács), promýšlel vcítivě a pohotově přebohaté nové jevy a zlomy sociální a politické, a to se zřetelnou perspektivou prognostickou.

Tím naléhavěji ozývala se otázka SUBJEKTU, jenž by alespoň potenciálně zceloval tříšť dojmů, vjemů, vcíťení, tedy nejen vnější, ale i vnitřní zkušenosti. Jeden z půvabů Kantových *Kritik* spočívá v napínavosti postupu, který na jedné straně dovršuje protistředověké a svobodomyšlně humánní myšlenkové opevnění, na druhé ukazuje princip svébytné a samostředné subjektivity (původně novověká sekularizace božství) jako princip *jednání*, čímž na dotvrzení podstatné konstelace realizuje její neustálé a nenahodilé překračování. Antropologii to sblízuje se sociologií a s hledisky historickými – a to na troskách někdejší systematické filozofie. Vidíme naprosto nepředpokládané sblížení protikladů: přírodní a přírodovědné

2 DILTHEY, Wilhelm. *Das Erlebnis und die Dichtung*. Lessing, Goethe, Novalis, Hölderlin. Leipzig: B. G. Teubner, 1906.

3 Stačí nahlédnout do našich knihovních fondů „po Němcích“, co je tam takových krasopisných a někdy i dojemných věnování.

4 DILTHEY, Wilhelm. *Einleitung in die Geisteswissenschaften*. Leipzig: Duncker, 1883.

5 DILTHEY, Wilhelm. *Die Jugendgeschichte Hegels*. Berlin: G. Reimer, 1905.

postižitelné determinace se prolínají s psychologicko-významovou vrstvou života. Osou otevírající další perspektivy je postupné, leč pronikavé rozšíření pojmu *zkušenost*.⁶ Ano, zde jsme u proslulého věnce diltheyovských pojmů *prožitků, prožívání, život, ucítění, porozumění, význam* (*Erlebnis, Erleben, Leben, Einfühlung, Verstehen, Bedeutung*). Jejich obzor byl inspirován německou romantikou, jejich smysl však rozhodně nebyl iracionalistický, jak se běžně tvrdívalo a způsobovalo veliký halas. Vnitřní zkušenost, o níž tu jde, není doplňkem zkušenosti vnější (smyslové), nýbrž způsobem danosti všech obsahů vědomí. Svěbytná a samostředná subjektivita nekonstruuje již svět k obrazu svému, jak bylo například v patu racionalisticko-empiristickém a zvláště za osvícenství všech typů, nýbrž cítí se v něm opuštěna a musí k němu najít svůj vnitřní vztah.⁷ Ve svém nejvlastnějším zájmu hledí zharmonizovat tento vztah, nikoli tento svět. Nezapomenu, jak mi ve starnberské cukrárně Jürgen Habermas (nar. 1929) vyprávěl, že konec války a raná léta poválečná prožíval jako konec světa a jedinou útěchou mu v té době byla četba Heideggerova spisu *Sein und Zeit*.⁸ Do cukrárny přicházeli a zase ji opouštěli starosvětsky nedělně oděni venkované, podobající se nápadně našim „jézedákům“ (nejstarší dcera by řekla „jezevcům“), a zdravili slavného filosofa „*Grüss Gott, Herr Professor*“ a on ve stejném stylu každému laskavě odpovídal.

Nová logika, z níž měla vyrůst spolehlivá metodologie duchovních věd, rozpouští kantovskou stálost forem v děje, v nichž vzniká vědění. Habermas tím byl přiveden od fundamentálně ontologických motivů k zájmu o psychoanalýzu a nakonec k jazyku a teorii komunikace. Dilthey pokládal pojem za logicky dokonalý, obsahoval-li vědomí svého původu.⁹ Jak můžeme obsahové představy spojovat a vzájemně srovnávat, když samy čisté srovnávací formy (*Reflexionsbegriffe*) se mění podle vztahu k usuzování (*Verstand*) nebo k nazírání (*Anschauung*)? V konkrétním poznání (*Erkenntnisdenken*) obojí přece je a musí být spojeno. Proto Kant trvá na výlučně empirickém používání schopnosti usuzovat (*Verstand*), tedy na uchopení rozporu, jemuž se planá spekulace vždy důsledně vyhýbá.

Heidegger se hlásí k Diltheyovi, a to v nejpodstatnějších hlediscích: cílem jeho filosofie není určit bytí (*Sein*), nýbrž prozkoumat, jak vůbec takové určení vzniklo. Pravdu nechápe jako danost, nýbrž jako proces: „*Wahrheit west*“,¹⁰ nikoli „*ist*“.

6 V podobném duchu se k dědictví přírodovědnému vztahoval mladý Karl Jaspers (JASPERS, Karl. *Allgemeine Psychopathologie*. Berlin: Springer, 1913; JASPERS, Karl. *Psychologie der Weltanschauungen*. Berlin: Springer 1919.), záhy však oddělení duchovně od metodologie přírodovědné radikalizoval, a to s vědomím diltheyovské pojmové dvojice *Erklären/Verstehen*.

7 HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Phänomenologie des Geistes*. Berlin: Akademie-Verlag, 1967, s.414–422.

8 HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Halle an der Saale: Max Niemeyer, 1927.

9 STRÍTECKÝ, Jaroslav. *Dějiny a dějinnost. Studie k problému jednoty a jednotlivého u Diltheye a Kanta*. Brno: Univerzita J. E. Purkyně, 1985, s. 24.

10 Od substantiva *das Wesen* neboli *podstata*.

Navazuje na Diltheyovu kritiku historického rozumu: „*Reine Sinnlichkeit (Zeit) und reine Vernunft sind nicht nur gleichartig, sondern si gehören in der Einheit desselben Wesens zusammen, das die Endlichkeit der menschlichen Subjektivität ermöglicht.*“¹¹ Již v *Kritice čistého rozumu* čteme, „*dass das Schema einer jeden Kategorie [...] die Zeit selbst, als das Korrelatum der Bestimmung eines Gegenstandes, ob und wie er zur Zeit gehöre, enthalte und vorstellig mache. Die Schemate sind daher nichts als Zeitbestimmungen a priori [...]*“.¹² Zatímco prostor pokládá Kant pouze za čistý obraz „quantorum“, čas představuje čistý obraz všech smyslových předmětů, tedy předmětů smyslu vnitřního i smyslu vnějšího.¹³ Dilthey tedy může navázat: „*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, durch eine gemeinsame Bedeutung für den Lebensverlauf verbunden sind. Erlebnis, selbst wo die Teile durch unterbrechende Vorgänge voneinander getrennt sich.“¹⁴

Nejen proslulý Diltheyův pojem *prožitok* (*Erlebnis*) a jeho spjatost s významem nacházíme zde jasně vymezen, ale i přechýlení od historistního zaměření na dějiny ke strukturnímu pojetí dějinnosti reálné existence (*pobytu, Dasein*). Právě v tom hodlal Martin Heidegger rozvinout Diltheyův odkaz ve svém spise *Sein und Zeit*. Při vši úctě k pozdnějšímu Heideggerovi a jeho „Kehre“ je mi dodnes líto, že druhý svazek tohoto díla nevyšel. Zvláště když jsem četl přípravný spis *Kant und das Problem der Metaphysik* a knížku *Die Frage nach dem Ding*.¹⁵

Nejen Heidegger, ale i Karl Jaspers inspiroval se na své cestě od psychiatrie k filosofii odkazem Diltheyovým. Tam jej zaujala hlavně dimenze celostnosti, tedy vnitřní významové souvislosti, z níž učinil základ svého existencialismu, kdežto Heidegger základ své fundamentální ontologie. Avšak i vztah k přírodním vědám mladého Jasperse je podobný vztahu mladého Diltheye, jak se ukazuje zejména po zveřejnění části jeho pozůstalosti v pozdních svazcích sebraných spisů. Dilthey nebyl proti přírodovědeckým metodám, naopak snažil se najít obdobně spolehlivé kognitivní základy pro vědy duchovní (srov. *Einleitung in die Geisteswissenschaften*). Až dalším vývojem otevíral jinorodé perspektivy, které zaujaly Heideggera, Jasperse a nejen je.

11 HEIDEGGER, Martin. *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1965, s. 177.

12 KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. 1. vyd. (dále jen A). Leipzig: Reclam, 1781, s. 145.

13 Ibidem, s. 142.

14 DILTHEY, Wilhelm. *Gesammelte Schriften*. Bd. I–XXVI. Leipzig-Berlin: Teubner, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1913–2006. Zde cit. Bd. VII, s. 72, 193 n.

15 HEIDEGGER, Martin. *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*. Tübingen: Niemeyer, 1962.

Když jsem se studiem Diltheyových textů začal zabývat, byl jsem zaujat, avšak i znejistěn. Člověk narazí na místa okouzující, ale náhle též na místa, v nichž se kontinuita ztrácí v neurčitosti.

Především mne uchvátil jeho jazyk, klidný, přesný, podle všech pravidel, avšak živý, výrazově bohatý. Němčina dozrála ve velkých dílech klasicismu a oživená představitelstvem romantickou. V berlínských létech měl na ni kvalifikovanou dílnu: nejbližší žáci seděli kolem, pozorně poslouchali a psali. Dilthey sám, odlehčen od všeho, co nebylo bezpodmínečně nutné, seděl v křesle a diktoval, často se zavřenýma očima jako by snil. Takto pracovali zároveň na několika tématech, jak co přišlo Mistrovi na mysl nebo pod ruku. Že doktorandi a doktůrci též samostatně báдали, hlavně pramenně, rozumělo se samo sebou. Tak například Georg Misch sepsal vynikající práci o pozitivismu, až do své smrti pracoval na svém díle o autobiografiích.

Když jsem vyučoval na universitě v Innsbrucku, překvapilo mne, že si jinak pilní a hodní studenti stěžovali na obtížnost a nesrozumitelnost Diltheyových textů, o nichž jsem hodlal držet seminář. Hlavně prý pro předlouhé věty. Kupodivu jim méně složité, ač rovněž obtížné, připadaly věty Maxe Webera, jež jsem sám musel číst vždy s naprostou pozorností. Rodilí mluvčí mne tím tak trochu mátlí. Až jsem si všimnul, kolik já sám musím vynaložit úsilí, abych se v novinách a hlavně v obrázkových časopisech dovtípil, co vlastně má být útržkovitými jazykovými gesty řečeno nebo alespoň naznačeno. (A dnes se s tím setkávám často i v mateřtině.)

Po celá léta četli jsme s profesorem Kudrnou Hegela. Vždy jednou týdně, napřed *Estetiku*,¹⁶ potom *Grundlinien der Philosophie des Rechts*.¹⁷ O Hegelových jenských textech¹⁸ říkával Kudrna, že jsou to asi nejhlubší, avšak velmi obtížně srozumitelná díla. Samozřejmě k nim patřila *Fenomenologie ducha*,¹⁹ kterou psal Hegel za zvuků Napoleonových kanónů v podzimních přelomových chvílích roku 1806.²⁰ Pro mne byla jenská díla nejbližší a nejinspirativnější. Snad to bylo i jejich blízkostí k Schellingovi, od něhož se tehdy Hegel začal vzdalovat, avšak ve vztahu ještě živém.

Zprvu býval na těchto seminářích veliký nával, brzy jsme však s Kudrnou zůstávali sami nebo nanejvýše ve třech.²¹ Jakmile se ukázalo, že si odtud nelze odnést

16 HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Vorlesungen über die Ästhetik*. Berlin: Duncker und Humblot, 1835.

17 HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Berlin: Nicolai, 1821.

18 HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*. Jena: Akademische Buchhandlung, 1801; HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Glauben und Wissen oder Die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie*. Tübingen: Cotta, 1802.

19 HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Phänomenologie des Geistes*, op. cit.

20 Konala se bitva u Jeny a Auerstadtu. Hegel byl nadšen, že vidí muže, který mu připadá jako *Weltseele zum Pferde*.

21 Na místě třetího se střídali Pavel Tomášek, který uměl řecky, a Hana Kellerová, která naše výklady bystře doplňovala komentáři Kojèevovými, neb dobře uměla francouzsky.

tak nějak povšechná rychlomoudra, nýbrž je nutné číst a rozebírat větu po větě, seminář – beztak soukromý – osiřel, a práce v něm se stala podrobnou a vydatnou. Něco podobně dělného zažil jsem později v semináři Adornově. Ne že bychom tam s obdivovaným profesorem zůstali sami – bylo to ve Frankfurtu roku osmašedesátého, publikum bylo pestré a zajímavé včetně levicového buřiče Krahla, avšak seminář zůstal dělný, ne hádavě ideologický! Číst Adornovy publikované texty bylo obtížné, mnozí němečtí kolegové tvrdili, že jim nerozumějí. Adorno byl duší umělec a na jeho jazyk, tryskající z bohaté představivosti přímo básnické, bylo nutné si zvyknout. Zcela jinak vedl své semináře: hovořil jazykem prostým, průhledným, silně didakticky. Napřed se četl protokol z minulého semináře. Nesměl pouze shrnovat, co se probíralo. Adorno trval na tom, aby posluchači přinesli názor, tvořivý příspěvek, zpřesňující nebo i vyvracející, k čemu jsme došli minule. Při této příležitosti i jazykově a stylisticky korigoval vyjadřování přece jen trochu divokých mladíků (vždyť celé ovzduší tehdy bylo divoké) i nejrozmanitěji nadaných krasavic.²² Pak se předčítal kousek Hegelova textu. Následovala interpretace, jejímž těžištěm se obvykle stával výklad Adornův. Začínal zlehka, zkušený učitel jakoby jen preludoval, hledal cestu – a tu mu blesklo v očích a následoval elegantní a přiléhavý aforismus. Jeden za všechny: „*Beckettův Godot – toť pláč se suchýma očima nad tím, že zvláštní už neexistuje.*“²³

Hegelem jsem byl slušně vybaven, proto mi bylo milé jedno z Adornových aforistických shrnutí: „*Kant brilantně vybrousil skvělý nůž, Hegel jej pak vzal a začal řezat.*“ Zajímalo mne mnohem víc ono brusičství než řeznictví. Doté doby jsem se přehraboval hlavně v Descartesovi a též – už kvůli „Candidovi“ – v Leibnizovi. Ten jako těžký rheumatik zkonstruoval si zařízení, jímž mohl měnit ráz a rozložení kloubní bolesti, což mne, svěžího mladíka, nadchlo jako propojení technické tvořivosti a stoicismu. Immanuel Kant tak nápadné zvláštnosti neměl, avšak ještě na úmrtním loži dokázal se několika nacvičenými pohyby zabalit do deky jako do krabice, což jeho lékař obdivoval a též zapsal. Podivné se mi zdálo, že ač napsal spisek o dietě, ráno vypil jen kávu a celé dopoledne nic nejedl, v osvícenské sebekázní jen kouřil dýmku a psal si přednášky. V časném odpoledni se scházel s přáteli k obědu s neuvěřitelně bohatým jídelníčkem, dlouho rozvážně jedli, pili

22 Můj základní dojem z Adornových přednášek byl tento: v prvních dvou řadách seděly nejkrásnější dívky z Frankfurtu a širého (i neněmeckého) okolí. V dalších pak ty nejchytřejší. Potom další. A až nahoře, jaksi na bidýlku, směli jsme se zahníždit my samečci. Mimochodem: jazyk Adornových přednášek byl stejný s jazykem jeho publikací. Kdo nerozuměl a byl dosti pracovitý, měl zajít do semináře.

23 Když mne přítel Lubomír Bartoš cvičival ve francouzštině, čítávali jsme *Godota*. Ne jako vrchol sofistického jazyka, nýbrž proto, že jazykem je zde nejbánálnější francouzština, zcela běžná, pouze významově vyprázdněná, odkrývající, že fráze, uprostřed nichž bezmyšlenkovitě žijeme, jsou jenom fráze a nic smysluplného neznamenají. „*A co kdybychom se oběsili*“, praví Estragon, když objeví provaz – a nestane se nic. Věta nevyovídá pranic o krizi života, nirvánní touze po nebytí apod. Jejím základem je fráze „*a co kdybychom...*“, které Francouzi běžně používají, dotazují-li se, zda partner nebo krasavice by s nimi šli do kina, na pivo, či kamkoli jinam.

a debatovali, často o Francouzské revoluci. Pak si s kapesníkem na tváři každý ve svém křesle schrupnul a nakonec se rozešli na procházku. Tento způsob pospolitě siesty dodržoval ještě Dilthey, avšak namísto procházky pokračoval bezprostředně po probuzení plynule ve výkladech, které krátkým spánkem přerušil.

Přece jen mne nejvíce upoutala ta kudla, zda byla vykována damascénsky a jak ji nejlépe brousit. I když jsem četl kdeco, též o Kantovi,²⁴ když jsem otevřel *Kritiku čistého rozumu*,²⁵ bylo mi – dočasně v osvícenském duchu²⁶ – jako bych v rukou držel samotné jádro pudla. Ani na vojně ve spojovacím učilišti v Novém Meste nad Váhom jsem se od toho svazku z Reklamky neodloučil, i tam měl jsem ho v batůžku intimností pod postelí a trochu mi ho okousaly myši. Kam je to přivedlo, nevím. Mne brzy k Rickertovi a Windelbandovi.

Diltheye však úcta ke Kantově filozofii k novokantovství nepřivedla, a to ani v době, kdy to v Německu a okolí byl opravdu vládnoucí směr. Příznačné pro Diltheyovu reflexivitu bylo, že proti panujícím novokantismu nerevoltoval – proto je nesprávné řadit jej k dobovému iracionalismu – nýbrž propracovával se ke kritice historického rozumu, samozřejmě na kantovských základech. Tedy přes dílčí revizi hlubší rozvíjení získaného základu. Také v tom spočívala Diltheyova teorie porozumění: nikoli efektně střídat stanoviska a každou chvíli mít konečně pravdu, nýbrž porozumět vnitřním motivacím, mnohdy skrytým nebo frazeologií převrstveným, a uvolnit je z navyklých pout, aby mohly z původních impulzů dále a pospolitě žít.

Podnět k četbě Heideggera jsem si z Adornova semináře neodnesl, tam byl Heidegger proklet. Habermas hořce říkával, že Adorno heideggerovské filosofii vůbec nerozumí. *Sein und Zeit* jsem našťásti četl mnohem dřív. V Beskydech, na stráni pod rozkvetlou lípou u bývalého statku v Kunčicích pod Ondřejníkem. Ani mne tehdy nenapadlo, že se to k venkovanskému naturelu filosofovu velmi hodí. Vždyť dílo psal na své horské chatě ve Schwarzwald, neměl tam ani zavedenou elektřinu, v zimě se svými doktorandy před četbou Platona lyžoval a paní Heideggerová všem vařila čaj. Já tehdy měl ohromnou radost, že textu v tom velebném prostředí alespoň základní měrou docela rozumím. Vždyť jsem po něm sahal úzkostně, i já zastrašen jeho údajnou nesrozumitelností. Četba mi jen potvrdila, že Heideggerův jazyk je přirozený, venkovanský jako jeho osobní naturel. Ano, *Sein und Zeit* se hemží neologismy a roztodivně pospojovanými slovy, významu však vždy zřetelného. Má to dobrý důvod. Heidegger se snažil udržet co nejživější kontakt se

24 Např. GULYGA, Arsenij. *Immanuel Kant*. Frankfurt am Main: Insel-Verlag, 1981. Ač sovětská věda – náš vzor, nikdy se u nás nevydal jeho vynikající spis o Kantovi. Byl expertem u Rudé armády a zachránil mnoho dokumentů německé kultury, mimo jiné Klopstockovu knihovnu, část pozůstalosti Waltera Benjamina, kterou gestapo odvezlo z Berlína a uložilo v dnešním Polsku. Vzorem tehdy u nás byli tajemníci, mníci a dojičky, nikoli skvělý estonský germanista.

25 KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. Leipzig: Reclam, 1957.

26 Pubertu uprostřed oblbování prožil jsem s osvícenci. Ale nerozlišoval jsem je moc od romantiků: připadali mi všichni chytrí a milí, hezčí než *Jak se kalila ocel*.

základem jazyka filozofů starořeckých. Nespoléhal na německou terminologii wolfovskou (ještě Leibniz psal raději latinsky nebo francouzsky!), která se sice rychle vžila a rozkošatila, avšak právě proto by snadno, ba nutně, vedla v perspektivě heideggerovské – při pokusu znovu filosofovat od základu – k nedorozuměním, nechtěným pojmovým záměnám apod.

Když jsem se doslechl, že v Praze se kroužek kolegů pokouší přeložit *Sein und Zeit* do češtiny, podivil jsem se a dokonce zapochyboval, zda to není práce marná. Výsledek mne překvapil. I v češtině je dílo čtivé a srozumitelné. Což svědčí nejen o zdatnosti překladatelů, ale i o tom, že Heideggerův jazyk je přes všechnu nezvyklou terminologii v zásadě přirozený, a proto i přirozeně přeložitelný.

Jednotlivé studie tohoto svazku nejsou uceleným výkladem Diltheyova odkazu a jeho souvislostí, nýbrž spíše vějířem jednotlivých pokusů pochopit látku z toho či onoho hlediska. Odpovídá to, doufám, i vnitřnímu pohybu problematiky rozšiřování a totalizace pojmu *zkušenost*. V Diltheyově filosofii přinesl tento pohyb předjetí fundamentální ontologie obratem pojmu *dějiny* v pojem *dějinnost*. Původním východiskem byl historismus, avšak v úsilí o metodologii vskutku vědeckou též dotyk s pozitivismem, a to přes veškerou kritiku Comta hlavně za to, že nepřinesl vědeckou metodologii, nýbrž pouze obměnu staré filosofie dějin. Obratem k dějinnosti víc než k ontologii mířil k hledisku strukturnímu. A odtud zase snaha o zpřesnění a jednoznačnost k *lingvistickému obratu* a nakonec k soustředění na struktury komunikační. V tom znamenají nejen *Sein und Zeit*, ale i *Transformation der Philosophie* K. O. Apela²⁷ a zvláště Habermasova *Teorie komunikativního jednání*,²⁸ možná vyústění Diltheyova odkazu. Apel, znalec filosofie Heideggerovy, mimo jiné otevřel Němcům odkaz Diltheyova amerického současníka Peirce, Habermasova *Teorie komunikativního jednání* je výrazně na kritické reflexi Peircových myšlenek založena.

Po létech se sám podivuji, kam až směřovala má výchozí naprosto odlišná představivost a postupné pokusy o interpretační soustředění. Původně jsem ani netušil, co je sémiologie. Nakonec mne těší četba sémiologických esejů nepatrně staršího současníka Umberta Eca. Od Ecovy knihy *Kant a ptakopysk* liší se výnos mé sbírčky pokusů hlavně tím, že u Umberta Eca se čtenář přece jen dozví, že ptakopysk – ač nemá s Immanuelem Kantem nic společného, jak autor zdůrazňuje a vlastně tím motivuje souhrnný název svých sémiologických esejů – není vymyšleným zvířetem, jak se v osvětlené Evropě jeden čas věřilo, nýbrž že skutečně existuje. Má kachní zobák, snaší vajíčka, a když se z nich vylíhnou ptakopysčátka, matka je odkojí. Vypadá to proti zdravému rozumu a novověkým zoologickým systematizacím, ale je tomu tak. Kdežto mé snažení nevedlo ani v nejmenším k projasnění ontologie

27 APEL, Karl-Otto. *Transformation der Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973.

28 HABERMAS, Jürgen. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Bd. 1–2. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981.

brambor, tedy toho, jak to s nimi vskutku je. Musí nám stačit, že je lze sázet, okopávat, zbavovat mandelinky, sklízet, vařit, péci nebo smažit, s čímž vším jsme po jihoamerických indiánech udělali zkušenost i my a můžeme ji kdykoli (pokud máme brambory) opakovat. Nejlepší jsou placky z brambor uvařených a postrouhaných, trochu smíchaných s moukou a upečených na litinové plotně.

KNIHA JAKO KORZET? KE KANTOVU POJETÍ ŽENY A RODINY

Zabýváme-li se kriticky klasickými projekty druhé poloviny osmnáctého a první poloviny devatenáctého století, musíme si trvale být vědomi jejich dvojakosti. Na jedné straně obsahují odraz dobové skutečnosti a zkušenosti. Na straně druhé s velkou projektivní silou zachycují a zobecňují podstatné rysy společnosti, která se teprve rodila. Posedlost sebereflexí, tak příznačná pro osvícence a jejich následovníky, byla výrazem touhy překonat první stránku stránkou druhou, očistit ji tak, aby z ní zbylo jen to, co je skutečné v tom smyslu, že má být a určitě nastane, jelikož jeho konstrukce přirozeně odpovídá rozumu, vycházejícímu ze zkušenostního obrazu skutečnosti a vracejícímu nám jej přepracovaný v obrazu ryzích a stabilních souvislostí. Tato konstrukce se zakládala nejen na myšlení v kruhu, ale též na iluzi. Úkolem vnitřní kritiky je rekonstrukce výstavby a skutečných obsahových relací této iluze.

Na tématu rodiny je zvláště zajímavé, že v něm klasikové občanského myšlení zápasili o rozvinutí nových občansko-humanistických idejí, avšak v základních pojmech a představách nedisponovali jiným jazykem než jazykem minulosti. Nejvlastnější půdou tohoto zápasu byla sféra občanské a lidské soukromnosti, což navenek sugeruje dojem přirozené harmonie, ohrožené až rozpadem liberálního kapitalismu. V textech však zachytíme něco zcela jiného; drama do krajnosti rozepjatých protikladů nejen mezi vědou a vírou (Hegel), ale i mezi horizontem životním a myšleným.

„Manželství je spojením dvou osob různého pohlaví k doživotní vzájemné držbě pohlavních vlastností.“¹ Aby si útlocitní tento Kantův výrok mylně neeufemizovali,

1 CASSIRER, Ernst (Hrsg.). *Immanuel Kants Werke*. Bd. 1–11. In Gemeinschaft mit Hermann Cohen, Artur Buchenau, Otto Buek, Albert Görland, B. Kellerman. Berlin: Bruno Cassirer, 1922–1923. Zde cit. Bd. 7., s. 81. Není-li uvedeno jinak, čerpám v dalším výkladu z §§ 24–30 Kantova spisu *Die Metaphysik der Sitten* (1797), s. 81–88 uvedeného svazku.

řekněme rovnou, že jím vrcholí právní typologie sexuálních spojení, jimiž filozof rozuměl vzájemné použití pohlavních orgánů, a to přirozené (jímž může být zploden potomek) a nepřirozené (jímž potomek zploden být nemůže). Spojení přirozená mohou být pouze dle zvířecí přirozenosti, anebo zákonná. Druhý případ znamená manželství.

Proč Kantovi nestačí přirozenost sexuálního spojení a degraduje ji na „zvířecost“? Proč je podle zákonů čistého rozumu bezpodmínečně nutné, aby lidsky důstojné spojení muže a ženy bylo zpečetěno manželskou smlouvou?

Použije-li jeden člověk druhého, činí z něho něco, co se používá – věc (*Sache*). Dá-li se člověk druhému k použití,² činí ze sebe věc sám. Obojí odporuje právu člověka na osobní suverenitu. Občanskoprávní hledisko se tu sráží se snahou o objektivitu, která vylučuje z popisu heterosexuálních vztahů jakékoli kulturní či sentimentální příměsi. O manželství se tu mluví tvrdou řečí politické ekonomie: úvahy o věci, jíž se používá a je ovladatelná a pro svou užitnou hodnotu je vhodná ke směně (hodnota směnná vzniká až ze skutečnosti trhu), vedly k rozlišení této věci (*Sache*) od věci, která pouze je (*Ding*). Jen věc v prvním smyslu (*Sache*) mohla se stát předmětem občanskoprávních vztahů, v Hegelově filozofii práva se již silně podobá zboží.³

Akt použití a hledisko věcnosti umožnily Kantovi občanskoprávní formulaci manželství. Avšak právě občanskoprávní stanovisko, jak mu rozuměl Kant, vylučuje použití člověka jako věci. Řešení mělo spočívat ve spravedlnosti smlouvy: dá-li jeden své pohlaví k použití druhému, stává se věcí, avšak dostane-li zároveň k použití pohlaví partnerovo, jsou na tom oba stejně. Taková teorie by se nepochybně líbila markýzi de Sade, který žádal, aby svobodný pohlavní styk patřil nejen k právům, ale i povinností občanů a občanek.⁴ U Kanta to však není teorie celá.

S představou spravedlnosti manželské smlouvy úzce souvisí požadavek, aby to byla smlouva doživotní. Královecký filozof miloval přírodovědu, nikdy se jí nezpronevěřil a v tísní se stále znovu vracel k jejím jistotám, jež tehdy spočívaly v důsledné kvantifikaci jevů. Kvantitativní argumenty mu vystačily proti polygámii otevřené i skryté a proti prostituci. V případě prostitute narušuje rovnost mezilidské směny peněžní částka, jíž je vyjádřeno, že jedna strana si koupila pohlaví strany druhé za momentální tržní cenu, protistrana za zmíněných podmínek postupuje své pohlaví k použití, aniž má na obdobné protislužbě přirozený zájem. Za polygámie ničí rovnost smlouvy skutečnost, že strana, která se oddala cele, obdrží pouze část potenciálních možností protistrany, neboť ta se oddává zde, ale i jinde. Jak by

2 Ke Kantově termínu *der Genuss* zvolil jsem český ekvivalent významově chudší (německé slovo znamená kromě použití nebo užívání též požitek), abych vyloučil možná nedorozumění.

3 HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Berlin: Akademie Verlag, 1956, §§ 42, 44, 48, 80.

4 SADE, Donatien Alphonse François. *Justine*. Paris: Presses de la Renaissance, 1972, s. 368–407, zvl. s. 383.

tomu však bylo u svobodně uzavřených smluv jednorázových nebo smluv na dobu určitou, jak je doporučuje ústy jedné z postav Goethe v desáté kapitole prvního dílu *Spríznění volbou*?

Při prvním čtení Kantova textu zaznamenáváme starý právní argument, že živou část lidského těla nelze oddělit od celku osoby. Manželé nemohou tedy jinak, než s vzájemně a smluvně zaručeným poskytnutím pohlaví navzájem přijmout celé osoby. Uteče-li jeden z manželů druhému, má opuštěná strana právo požadovat, aby jí byl navrácen jako věc, kterou vlastní právem držby. Než se otřesete odporem, všimněte si, jak významnou úlohu vyhradil Kant pojmu osoba: překračuje volnotržní i juridický rámec, což bezděky prozrazuje zdánlivě nedůsledná argumentace proti prostituci. Je třeba mít na mysli, že Kantova pozdní právní filozofie představuje pokus o rozpracování zásad zformulovaných v *Kritice praktického rozumu*. Rámec veškerých úvah, tedy i úvah o manželství a rodině, tvoří pojetí člověka jako svobodné bytosti, přičemž svoboda je ryze rozumovým pojmem, neodvoditelným ze zkušenosti. V praktickém životě se však uplatňuje. Jde o to, najít zásady, jež by byly zcela nezávislé na jakýchkoli empirických podmínkách – a právě proto univerzálně použitelné.⁵ Problematiku *Metafyziky mravů* vytváří napětí mezi *lidstvím* člověka (autonomií vůle, jež z něho činí *homo noumenon*) a jeho *empirickou existencí* (*homo phaenomenon*).⁶

Striktní požadavek doživotnosti manželské smlouvy vymezuje povinnost spojit s pohlavním stykem plně přijetí partnerovy osoby a totéž mu poskytnout. Naplnění takového závazku nesmí zůstat závislé na subjektivní pravdě chvíle: vyžaduje převzetí všeho, co ze soužití osob plyne, tedy i stránek, jež s původními přirozenými účely spojení souvisí nepřímo nebo nesouvisí vůbec. Proti konkubinátu Kant namítá, že postrádá právě těchto záruk. Celá konstelace není nepodobná modelu pána a raba z Hegelovy *Fenomenologie ducha*, nasazení života tu však nevede k získání panství, nýbrž k vytvoření domácnosti. Tu Kant definuje mnohem přijatelněji než manželství, jako společenství svobodných bytostí, které se vzájemným ovlivňováním podle principu vnější svobody stávají částmi jediného celku. Právo vzájemné držby osob má v takovém celku vysloveně osobní povahu: držené nesmí být zcizováno (například prodáváno, půjčováno, zastavováno apod.). Vzniká manželskou smlouvou, zplozením dětí a přijetím čeledi.⁷

Uprchlého čeledína má pán domu právo dostat zpět podobně jako nevěrnou manželku. S oběma uzavřel smlouvy. Opravňují ho však pouze k držbě, nikoli vlastnictví osob. Na rozdíl od manželky má čeledín možnost od smlouvy odstoupit, čímž se liší též od otroka nebo feudálního poddaného.⁸

5 *Immanuel Kants Werke*, op. cit., Bd. 7, s. 21.

6 *Ibidem*, s. 41.

7 *Ibidem*, §§ 22–23, s. 88.

8 *Ibidem*, § 30, zvl. s. 88.

Lidskou rovnost členů domácnosti nikterak nepoškozuje, že jí vládne zpravidla muž. Jeho pravomoc rozhodovat a přikazovat plyne ze zájmu celku. Kant se při této příležitosti neopomene zmínit o tom, že muž má přirozenou převahu ve vlohách k tomuto úkolu.⁹ Je to jediný bod, v němž pozitivně argumentuje přirozeností.

Tím se Kantova teorie rodiny nápadně liší od obvyklých teorií osvícenských, jež vesměs oceňovaly rodinu jako zařízení k socializaci pudu pohlavního a ke zvládnutí jeho následků, tj. zplodění, výživy a výchovy dětí. Před demystifikačním náparem osvícenství neobstálo nic, co se nemohlo vykázat jasnou účelností. Bylo snadné rozmetat celé hory předsudků a úzkostných smyšlenek kolem věci tak přirozené jako je láska mezi mužem a ženou. Voltairův Prostáček věru právem nemůže pochopit, proč se nesmí oženit s ženou, kterou podle všech křesťanských pravidel miluje, a to jen proto, že při křtu byla jeho kmotrou.¹⁰ Diderot uchvácen líčí nezkažené mravy Tahitánů, nabízejících hostům své ženy a dcery a oceňujících děti, z takových spojení zploděné, jako nejkrásnější dar. Nebe, jehož jménem se v Evropě po staletí razily omezující zásady, kompromitoval již první větou svého *Dovětku k Bougainvillovu cestopisu čili dialogu mezi A. a B. o nevhodnosti spojování morálních pojmů s určitými tělesnými úkony, jež něco takového nepřipouštějí*: nedodrželo své sliby, tvářilo se hvězdnatě, ale nazítrí seslalo mlhu.¹¹ Pragmatická kritika znejistila kdysi zposvátnělé tradiční normy lidského a společenského soužití, zejména monogamní rodinu. Ani v nejmenším se však nedotkla objektivních účelů, jejichž naplnění rodina v té či jiné formě zajišťovala.

Voltaire uvažuje výlučně o potřebách a vášních, jež jsou člověku přírodně dány, a sociální organizaci posuzuje podle toho, jak účelně umožňuje jejich bezpečnou realizaci. Kulturně historická srovnání jej – podobně jako kdysi sofisty – přesvědčují o relativitě právních, mravních a zvykových ustanovení. Monogamie, bigamie, polygamie, incest, homosexualita, věrnost, cizoložství – nic z toho nemá hodnotu samo v sobě, není dobré nebo špatné, lepší či horší než cokoli druhého. Důležité je jen to, zda společnost svá pravidla zachovává. A spolehlivě je může zachovávat jen tehdy, když jsou jí užitečná. Kromě užiteků dílčích, spočívajících v uspokojování jednotlivých potřeb, jde Voltairovi o souhrnnou užitečnost a účelnost dodržovaných pravidel, o zajištění sociálního bezpečí regulativy všeobecně srozumitelnými, umožňujícími za daných podmínek optimální uspokojování potřeb, nefrustrujícími. Proto se tak soustavně zabýval dějinami mravů, a nikoli snad jen z historické záliby.¹²

9 Ibidem, § 26, s. 83.

10 VOLTAIRE. *Romány a povídky*. Praha: SNKLHU, 1960, s. 308.

11 DIDEROT, Denis. *Vybrané spisy*. Praha: SNPL, 1953, s. 171–204. (*Dovětek k Bougainvillovu cestopisu čili dialogu mezi A. a B. o nevhodnosti spojování morálních pojmů s určitými tělesnými úkony, jež něco takového nepřipouštějí*.)

12 *Voltaire myslitel a bojovník*. Praha: SNPL, 1957, I, s. 272–280, II, s. 381, 399, 402 aj. Text ve II, s. 404, je přísnější k homosexualitě, Voltaire jej psal pro *Gazette de Berne*.

Rousseau, jemuž Kant věnoval trvalou pozornost, pokládal rodinu za nejstarší a jediné přirozenou společnost, za vzor státu. Vláda je obrazem otce, lid dětí. Všichni se rodí svobodní a zřikají se části této svobody pro užitek, jenž jim přináší soužití v celku. Rousseau sice tvrdí, že právo nemůže a nesmí být dokazováno skutečností, počítá však bezděky s rodinou monogamní, a to dokonce u prvních společností.¹³

V afektivním výpadu proti panství kněžstva prosvítá utilitární hledisko: sňatek je občanskou smlouvou a má občanské účinky, kdo tedy získá monopol na pravidla jeho uzavírání (a neuzavírání), rozhoduje o tom, kolik, jakých a jak smýšlejících bude mít stát poddaných.¹⁴

Zcela jinak je tomu u Kanta: na přirozených potřebách nebo přírodních účelech manželství založit nelze. Ani tak nápadný výsledek heterosexuálního spojení jako zplodění a zrození dítěte, výsledek tak relevantní sociálně, nemůže být brán jako účel, který by legitimoval akt. Doživotně bezdětný a neženatý filozof nás přesvědčuje, že přírodní cíl plození nemá s právností manželství co činit. Je věrný své definici. I bezdětné manželství zůstává manželstvím, stejně jako manželství, jež z jakýchkoli důvodů přestalo plnit sexuální funkci, nebo manželství, z něhož děti již odrostly a žijí samostatně.¹⁵ Příroda proniká do Kantovy argumentace pouze

13 ROUSSEAU, Jean-Jacques. *O společenské smlouvě*. Praha: V. Linhart, 1949, s. 11.

14 Ibidem, s. 156. Tato pasáž předposlední kapitoly byla v prvním vydání Rousseauova spisu potlačena.

15 Srovnání Kantovy teorie rodiny s Hegelovou podám při jiné příležitosti. Nelze se však alespoň letmo nezmnít o zásadním rozdílu ve vztahu k dítěti. Hegelovi šlo o rozpoznání jednoty momentů lásky a rodiny, a to včetně sociálních. Dítě je mu objektivizací lásky, muž a žena v něm svou lásku nazírají, je sebe-vědomou jednotou jejich lásky. Výchovou se dítě propracovává od závislosti na „*bezprostřední duchovní substanci*“ (= rodině svých rodičů) k bytí pro sebe. Jako objektivace lásky bere touto proměnou postupně lásce rodičů objektivní opodstatnění a moc. Zmocní se oné substance samo, tj. založí vlastní rodinu. Srov. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Jenaer Realphilosophie*. Berlin: Akademie-Verlag, 1966, s. 204. Podobně uvažuje Hegel v *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. Berlin: Akademie-Verlag, 1966, §§ 521–522. Objektivní smysl manželství se realizuje zploděním, zrozením a vychováním dětí. Samozřejmě to neznamená, že by se manželé po splnění tohoto úkolu měli nebo museli rozejít. Jejich svazek se navrácí k tomu, čím byl na začátku: spojením jednotlivců, odkázaným na nahodilosti niterně subjektivních vztahů. Nejpřirozeněji zaniká manželství smrtí. Ale Hegel věděl i o jiných jeho formách zániku: lidsky odcizené vztahy řídí právní určení, protože se živoucí celek rozpadl na jednotlivé osoby. Dokud rodina skutečně a plně žije, jsou pro ni právní ustanovení něčím vnějším, formálním a nemohou tedy nikterak vystihnout její podstatu. Hegelovy úvahy o rodině vždy předcházejí úvahám o občanské společnosti. Srov. zvl. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Berlin: Nicolai, 1821, §§ 175–179. Kromě již zmíněných názorů nacházíme tu preciznější rozbor zániku rodiny. Mravně zaniká rodina dospělostí dětí (§ 177), fakticky smrtí, někdy i rozvodem (§ 176). Na rozdíl od Kanta má Hegel smysl pro životní kvalitu svébytného společenství jednotlivců. Ví, že ji nelze vynutit právně pozitivním svazkem. Nezávislé právní a mravní autority je však zapotřebí, aby bylo možno rozlišit skutečné totální odcizení partnerů od nahodilých a dočasných mínění či nálad a teprve pak manželství rozvést. Rozpadem rodiny, lhotejno v jaké formě, proměňují se její členové v samostatné právní osoby a ocitají se v socializačním procesu jako jednotlivci. To ovšem neznamená, že by se jich občanská společnost netýkala jako členů rodin, srov. § 181. Kantova vize občanské společnosti je složená ze svobodných jednotlivců, avšak výlučně ve prospěch malé rodiny jako společenství otce, matky a dětí. Kritizuje například, že v římském právu zůstávala žena vždy víc součástí rodiny, z níž přišla, než

prostřednictvím výchozího výkladového modelu, který vyžaduje, aby držba byla naplněna použitím. Nebylo-li manželství naplněno sexuálně, je smlouva o něm pouze předstíranou, a tedy nezávaznou. Kant tu má na mysli především ochranu manželství proti možnému zneužití za účelem majetkových, dědických nebo jiných spekulací. Souvislostmi však proráží, co bylo racionalizační redukcí vytěsněno: přírodní démonie v podobě pohlavního aktu (jeden jediný stačí, aby se manželská smlouva stala nezrušitelnou!) a v podobě ženy.

Proti síle přírodních determinant postavil Kant *smlouvu* jako projev autonomní vůle. V *Kritice praktického rozumu* podal Kant vrcholnou filozofickou formulaci pojmu vůle, včetně kritiky těch osvícenských teorií, jež tento pojem uváděly do závislosti na přírodních zákonech, stavěných mnohdy v zápalu boje proti tradičnímu idealismu do krátkého spojení se zákony společenskými.¹⁶ Předjáv ve vymezení autonomie vůle Hegelovu kritiku novověkého eudaimonismu, zbavil Kant vůli předmětnosti, aby v ní důsledně zakotvil princip občansko-lidské suverenity.¹⁷ Zásadní podřízení vůle racionalitě vyjádřilo obecný občansko demokratický smysl Kantovy filozofie, vyvozený nikoli z úvah o povaze a potřebách člověka, nýbrž ze schopnosti samostatně používat vlastního uvažování, o níž se Kant domníval, že je všeobecná, není-li ničena předsudky a dehumanizačními účinky panství a poddanství.¹⁸ Kantovská autonomia vůle měla emancipační ráz v nejširším smyslu: znamená osvobození od vylučnosti přírodní determinace člověka, ale též od demagogického argumentování přírodou či jinou podobou transcendentna při zdůvodňování panství všech zastřených typů.

Smlouva vyjadřuje v Kantově právní teorii ryze intelektuální stanovení vztahů na základě transcendentálně dedukovaných pojmů.¹⁹ Ryzí intelektualita znamená v této terminologii nezávislost na empirických nahodilostech. Smlouva tedy není libovolnou dohodou nějakých lidí o něčem, shodou okolností sepsanou podle zásad, jež náhodu tu či onde platí. Aby byla zaručena její trvalost, musí být nezávislá na časových okolnostech, na měnících se vnějších podmínkách i na možných změnách v potřebách a zájmech kontrahentů. Tak například manželská smlouva trvá i za stavu, kdy manželé zastárlí, ztratili pro sebe původní přitažlivost, pozbyli zájmu nebo schopnosti pokračovat v sexuálním soužití. Nejde však o záruky, spojené s dohodnutou mírou represí. Ve smlouvě se projevuje vzájemnost vůlí, rovnost

rodiny, kterou založila s mužem. Odmítá jako svévoli jakékoli nároky tzv. velké rodiny, domu, kmene apod. Právní i mravní realitu má jediné to, co dnes označujeme jako malou rodinu; srov. § 180, s. 163.

16 KANT, Immanuel. *Kritik der praktischen Vernunft*. Leipzig: Reclam, 1978, s. 80.

17 Ibidem, s. 259. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Jenaer Schriften*. Berlin: Akademie-Verlag, 1972, s. 133. Hegelova kritika zahrnuje pod eudaimonismus i filozofii Kantovu, Jacobiho a Fichtovu, protože ponechávají nekonečné a konečné v absolutním protikladu, což vede k iluzím z nereflektovaného ztotožnění svobodné subjektivity s empirickým provozem společnosti.

18 KANT, Immanuel. *Kritik der praktischen Vernunft*, op. cit., s. 43, 109, 226 aj.

19 *Immanuel Kants Werke*, op. cit., Bd. 7, § 19, zvl. s. 76.

a svoboda smluvních stran. Jen proto mohl Rousseau vmést pojem společenské smlouvy do tváře despotismu jako socializační model vylučující nesvobodu a nerovnost.²⁰ Jen proto trvá Kant na ryzi intelektualitě smluvního principu: v jeho světle se stává historickoprávní argumentace stejně pošetilou, jako kdybychom chtěli situace v pozdních manželstvích vydávat za následky, jejichž příčiny vězí v původní zamilovanosti.

Při tomto pojetí smlouvy musíme Kantově brutálně věcné definici manželství přiznat významné emancipativní rysy. Obě smluvní strany jsou rovnoprávné a vzájemně ustavují svazek povahy nejen legální, ale i morální, jak vidět například z charakteru i míry přijatých závazků. V tom se Kantova definice zásadně liší od smluv svatebních, týkajících se věna, majetku, případně stanovujících rozmanité podmínky jejich užívání – ať již nahodile nebo podle zvyklostí. Myslím, že se v tomto bodě dopustil Hegel záměny, když Kantovu definici kritizoval jako ostudnou subsumpci manželství pod ustanovení majetkoprávní.²¹

Jen za cenu radikální redukce mohl Kant vymezit manželství na úrovni autonomní vůle, vymanit je z přežitků a předsudků, z výkladů přírodními determinacemi, z nahodilosti lidských choutek a zájmů. Závada nespočívá v nemorálnosti Kantovy formulace, nýbrž v její bezobsažnosti. O skutečnosti rodiny nám neříká víc, než za jakých nejelementárnějších podmínek je možná. Z hlediska systému víc ani říci nemůže. Vzpomeňme na Kantovo řešení antinomie praktického rozumu: suverénní vůle jakožto noumenon může překonat zásadní protiklad k sobě samé jakožto jevu a ke své vázanosti na jednotlivé účely jakožto jevy vylučně svou nezávislostí na jevech, kterou si Kant představuje nikoli jako poslušné plnění jednotlivých povinností (jednání jen legální), nýbrž jako jednání, jehož vlastním motivem je obecné vědomí povinnosti, kategorický imperativ. V tom spatřuje působení rozumu na vůli. Výsledkem není uspokojení jednotlivých potřeb (včetně subjektivní potřeby respektovat dané zákony a zvyklosti), ale svobodné sebevědomí, prožívané jako intelektuální, tj. na danostech a nahodilostech nezávislá spokojenost.²² Jde tedy na úrovni praktického rozumu o totéž jako v *Kritice čistého rozumu*: o zpracování jevové látky racionalitou, racionalitou formální, protože na jevech nezávislou.

Nastíněné souvislosti s Kantovým stanoviskem filozofickým umožňují mnohé pochopit, nemohou však zastřít, že Kantova teorie rodiny je nápadně chudá i z jiných než systematických důvodů. Viděli jsme, že dítě je v ní do rodiny začleněno úzce pragmaticky: vyskytuje se tu jako člověk, a proto se mu má dostat svobody a rovnosti jako každé lidské bytosti. Má nárok na rodinnou výživu a výchovu a není za ni nic dlužno. Nic méně, nic více. Kant a později ani Hegel, jehož teorie rodiny je mnohem hlubší a obsahově bohatší, neuvažovali o rodinném zajištění stáří,

20 ROUSSEAU, Jean-Jacques. *O společenské smlouvě*, op. cit., s. 22.

21 HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., § 75, s. 80.

22 KANT, Immanuel. *Kritik der praktischen Vernunft*, op. cit., s. 141–143.

a tím se lišili od všech tradičních konzervativních ideologů, ale i od pradávne životní praxe. Lépe než z čehokoli jiného tu vidíme sílu jejich občanského optimismu: takové záležitosti, ba vůbec převážnou většinu dílčích lidských problémů, bude univerzálně řešit občanská společnost. U Kanta je tato víra hlubší, neotřesená zkušenostmi buržoazní revoluce a porevolučních konfliktů: za situace, kdy všichni občané jsou dospělí a schopni samostatně používat vlastního rozumného usuzování, není už třeba lstivé politiky a vztahů panství a poddanství, politiku bude možno zrušit v morálce. A ve svobodné diskusi najdou občané, co je rozumné, spravedlivé a přirozené. K tomu není třeba obsahově plné teorie rodiny, ba spíše naopak – proto je Kantova teorie rodiny tak abstraktní, abstraktnější než Hegelova. Přes mravní patos manželské smlouvy je v ní rodina oceněna nížce, téměř jako jen z nezbytí přežívající elementární podoba lidského soužití.²³ Argumenty, ukazující monogamii jako jediné lidsky důstojné řešení, to jen chabě zastírají. V Diderotových protimonogamních úvahách nacházíme mnohem více smyslu pro rodinu jako sociálně významnou sféru soukromosti.

Vnucuje se otázka, zdali to vše není nedorozumění plynoucí ze záměny pouze právních či filozofickoprávních formulací za teorii rodiny. Nečetli jsme zatím o lásce, přátelství, partnerství, sebevýchově a výchově dětí. O tom všem v Kantových spisech číst můžeme, ale až na výjimky zcela bez souvislosti s rodinou. Napřed výjimky. V *Antropologii z pragmatického hlediska* (1798) se dozvídáme, že mladá vnímavá žena udělá spíše štěstí se zdravým starším mužem než s mužským mladším nebo stejně starým. Muž, který před manželstvím žil pohlavně nevázaně a pokoutně, zůstane i v manželství hejskem. Staré panny pálí víc vdavky než pohlaví. Která by si myslela, že toho svého napraví v manželství, i když je zkažený, dojde hořkého zklamání. Žena má panovat, muž vládnout. Hrajme rokokové hry! Muž má dát najevo, že mu leží na srdci jen blaho jeho ženy, musí však sám vědět, jak na tom je a kam až může zajít, nepochybí, nebude-li se chovat jako ministr monarchie, jemuž záleží jen na zábavách – ke všemu svolný poukáže jen tu a tam, že momentálně není v kase dost peněz nebo že všechno bude, jen co se vyřídí ta či jiná maličkost. Monarcha může dělat, co se mu zachce – s tím ovšem, že mu žádoucí vůli nenápadně dodává jeho ministr. Hrajme si na žárlivost! Ženy si na ni tak často nařikají, ale jen žertem: pokud by strpěly cizí zásah do svých práv, musely by opovrhovat vlastním manželem a nakonec jej nenávidět.²⁴ Pro uklidnění současníků dodejme, že následují výklady o charakteru ras a národů, sepsané prvním evropským profesorem fyzikálního zeměpisu. Dopracoval se k takovému místu, aniž viděl pořádné hory; zda viděl živého černocho nelze s jistotou říci, věděl však, že černoši jsou líní.

23 Také u Rousseaua je rodina vysoce hodnocena jen jako předobraz společenské organizace. Srov. ROUSSEAU, Jean-Jacques. *O společenské smlouvě*, op. cit., s. 11.

24 *Immanuel Kants Werke*, op. cit., Bd. 8, s. 202–204.

Taková sdělení, ostatně spíše výjimečná, můžeme pokládat za nereflektované doklady dobového koloritu. Očekáváme něco o lásce, věrnosti, přátelství, dobré a nezastrašující výchově. U Kanta zklamání nebudeme. V jeho pedagogice zastarala pouze hrůza z následků onanie mladistvých, vše ostatní lze dodnes číst jako program: mládeži má být poskytnuta včasná a věcná sexuální výchova, která nic přirozeného nezakrývá a nedeformuje. Je to i výchova k zodpovědnému rodičovství a má důrazně upozorňovat, že děti je třeba nejen plodit, ale i vychovávat na úrovni doby. Kantovi neunikla diskrepance mezi biologickou a sociální dospělostí, která tolik zaměstnává dnešní psychology a sociology. Na rozdíl od nich věřil, že namísto manipulace s lidskými potřebami nebo jejich následky postačí plná a otevřená informace. Na pováženou je pouze to, že úvahy dodnes moderní týkají se pouze výchovy mladíků.²⁵

Také o lásce u Kanta čteme. Nezakládá manželství a nepřebývá v rodině. Žije mezi lidmi připoutána k jednotlivcům: je láskou k bližnímu. V aplikacích má ostře protifeudální charakter. Nelze například hovořit o dobročinnosti vůči lidem, kteří byli napřed zbaveni svobody, jak bývalo běžnou praxí privilegovaných. Buržoazní střízlivost vysvítá již z problémového úvodu: kam až jít v dobročinnosti z lásky k bližnímu? Jistě ne až k tomu, aby se sám dobroděj stal odkázaným na dobročinnost druhých!²⁶ Lásku k bližnímu nepojímá tedy Kant křesťansky.²⁷

Jak tato láska kontrastuje se suchostí definice manželství! Nemá co činit s tělesností, kterou ženský stud milosrdně zahaluje, aby mohla být realizována bez pocitu hnusu.²⁸ Vrcholí v přátelství, které je-li dokonalé, spojuje osoby vzájemnou a stejnou úctou a láskou. Pouze kvantifikací do rovnováhy připomíná definici manželství, a také tím, že nesmí být postaveno jen na citech, které – jak známo – jsou slepé a nejisté.²⁹

Konfrontace usvědčuje Kanta z nepřízně k rodině. Ve vztahu k ní uvažuje výlučně v duchu pragmatické strategie a taktiky. Přinejlepším je možno připustit, že i zde je přátelství založené na lásce možné.³⁰ Nesmíme však zapomínat, že na argumentaci rodinnou intimitou byla založena opozice protiobčanská, zdůrazňující historičnost a přirozenost neobčanských mezilidských vazeb. Osvícený filozof 18. století měl tedy důvody k obavám z nerovnosti, legitimované zavedenými rodinnými vztahy, zposvátněnými z titulu lidské přirozenosti. Opírá proto své filantropické

25 Ibidem, s. 505.

26 *Immanuel Kants Werke*, op. cit., Bd. 7, s. 261, 267.

27 Musel by kromě Mt 22, 39 a Mk 12, 31–34 přijmout i Mk 10, 23–31 a L 22–34.

28 *Immanuel Kants Werke*, op. cit., Bd. 2, s. 275.

29 *Immanuel Kants Werke*, op. cit., Bd. 7, s. 284, 286.

30 Srov. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Phänomenologie des Geistes*. Berlin: Akademie-Verlag, 1967, s. 324–327, kde je akt čistého uznání mezi mužem a ženou vykládán na vztahu mezi bratrem a sestrou, podle Hegelova mylného mínění prostým žádostivostí, a přece uplatňujícím nenalomené maskulinitu i ženskost.

vize o atomizovaného jedince, nadaného přirozenými právy, druhotně o malou rodinu jako kompromis, vyhovující občanské samostatnosti a vzpírající se zdůvodnění panství a poddanství patriarchálními rodinnými vztahy.

Nezapomeňme, že taková rodina tvořila zkušenostní horizont pozitivních i negativních osvícenských úvah. V souvislosti s východisky liberálních projektů označil jej Lothar Gall za „*Gemeinschaft der Hausväter*“.³¹ Můžeme jej doložit textem Kanta čtyřicetiletého. Nemá samostatného významu filozofického, proto se jím filozofové málo zabývali. Vyvrací však mínění, že Immanuel Kant byl v erotickém ohledu člověkem slepým a hluchým, ač dvakrát uvažoval o sňatku a svým žákům doporučoval, aby se sňatky s východopruskými šlechtickými dcerkami materiálně zajistili.³²

Třetí oddíl Kantova spisu *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (1764) představuje krásno jako ženský a vznešeno jako mužský princip. Muž i žena jsou lidé, avšak ne stejného druhu.³³ Výčet ženských vlastností vydává klasičké klišé mužských očekávání: žena má smysl pro všechno hezké, jemné a zdobné, je čistotná, křehká, něžná, citlivá, ráda se nechává zabavit maličkostmi, má veselou a dobrosrdečnou povahu, dává přednost krásnému před užitečným, je schopna šetrnosti, aby mohla uspořené vynakládat na zvýšení lesku a úpravnosti. Těmito prostředky zjemňuje pokolení mužské.

Mužové jako ztělesnitelé vznešenosti disponují hlubokým uvažováním (*ein tiefer Verstand*), jejich hluboká rozmyšlení a soustavná zkoumání jsou ušlechtilá, leč obtížná a krásy nepřidají. Uvažování žen naproti tomu je krásné (*ein schöner Verstand*) a hlubší přemýšlení nebo bádání mu škodí. Ničí ženské přednosti a oslabuje půvaby, jimiž ženy nabývají takové moci nad muži. „*Ženám, které mají plnou hlavu řečtiny, jako paní Dacierová, nebo vedou vážné rozpravy o mechanice, jako markýza du Châtelet, chybí už jen plnovous.*“³⁴ Těžko říci, jak si Kant markýzu du Châtelet představoval, jisto však je, že sluchovala skutečně vědecké zájmy s volnými mravy, po léta byla Voltairovou milenkou a nakonec jej podvedla s bezvýznamným krasavcem jen proto, že byl o dvacet let mladší; u jejího úmrtního lože – zemřela při porodu – plakali oba milenci spolu s manželem.

Také ctnosti jsou dvojího druhu: krásné neboli ženské, šlechetné neboli mužské. Krásné ctnosti plynou z laskavé ženské duše, schopné dobrotivých citových

31 GALL, Lothar. Liberalismus und „bürgerliche Gessellschaft“. Zu Charakter und Entwicklung der liberalen Bewegung in Deutschland. In GALL, Lothar (Hrsg.). *Liberalismus*. Köln: Kiepenheuer und Witsch, 1976, s. 162–186.

32 FISCHER, Kuno. *Kants Leben und die Grundlagen seiner Lehre*. Mannheim: Bassermann, 1860, s. 75; PAULSEN, Friedrich. *Immanuel Kant. Sein Leben und seine Lehre*. Stuttgart: Frommann, 1920, s. 45, 324–330.

33 *Immanuel Kants Werke*, op. cit., Bd. 2, s. 243–300 (*Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*). Pokud není uvedeno jinak, vycházím v dalším výkladu ze třetího oddílu tohoto textu (s. 269–285).

34 *Ibidem*, s. 271.

hnutí. Rádi jí odpouštíme její krásné chyby: ženám přece sluší pláč, ješitnost, mar-nivost, zdobivost a sklon ke ztřeštěnosti. Něco takového by muže, od něhož očeká-váme ctnosti šlechtné, zcela znemožnilo: plakat smí leda z velkodušnosti, ostatní krásné chyby jsou zcela nepřípustné. Muž musí dbát zásad, držet se povinností, být čestný a obětavý. Kant upozorňuje, že nemůžeme od žen očekávat pochope-ní, když například kvůli příteli riskujeme majetek, a proto je lépe jim o takových věcech neříkat.

Protikladem krásného je ošklivé, vznešeného směšné. Nejhorší urážkou muže je usvědčení ze lži, ženy z necudnosti. Německý filozof k necudnosti přidává ještě nečistotnost. Udržet čistotu není tak obtížné, horší je to s cudností. Co tu vlastně moralista chce a nechce? Říká tomu stud a prý je to veliké tajemství. Ovládají je pouze ženy. Dovedou tajuplným závojem zakrýt nejnutenější a o sobě řádné pří-rodni účely tak, aby intimní setkání s nimi nezpůsobilo ošklivost. Ani budoucí virtuóz v řešení antinomií neumí o záležitosti tak paradoxní a choulostivé říci nic určitějšího, než že je tajemná. Galantní formulace chabě zakrývá, že se po ženě chce, aby byla ďáblem i andělem současně, a že rozhodím v té věci je mužova spokojenost. Muž jako bytost vznešená potřebuje, aby se mu příroda předkládala v úpravě vylučující směšnost. I na loži se rád cítí šlechtně a je na ženě, aby intim-ní setkání s nejnutenějšími a o sobě řádnými přírodními účely prožil bez ošklivosti jako čestné plnění povinnosti.

Potřeba takto se uklidňovat prozrazuje hlubinné zneklidnění. Také frekvence výrazů tajuplnost, tajemnost, kouzlo a moc je u myslitele tak racionálního víc než podezřelá. Vztahují se k ženě, vystihují, že je nositelkou kouzelné moci, čaroděj-kou ne nepodobnou svým nešťastným sestrám, jež právě osvícený věk zachránil od smrti ohněm.³⁵ Přírodovědec Kant si s ní neví rady, protože vpadá do světa mužů jako příroda, která není dost spolehlivě vystižena a spoutána formulami pří-rodních zákonů. Humanista Kant se jí ujímá a pokouší se uchránit její přirozený charakter před destrukcí.

Varuje ženy, aby se nedaly svést lstivými muži ke vzdělání. Muži totiž dobře vědí o své slabosti vůči ženám, o tom, do jakého zmatku uvede i nejchytřejšího z nich jediný šelmovský pohled krasavice. Bojí se ženského kouzla (!), a proto hledí ženy zavléci na půdu vědy a vzdělanosti, kde půvaby neplatí a kouzla nepůsobí. Muž je vede tam, kde jsou cizí a slabší, aby jim vládl. Nevím, zda Ladislav Klíma znal tuto Kantovu obranu, ale nemohu si nevzpomenout na jeho Helgu-Démonu, zrozenou i k smrti zprzněnou z mužské úzkosti.³⁶

Fakt, že si Kant představoval lidskou emancipaci ženy rozvinutím a nikoli po-tlačěním feminity, jak ji ve svém obzoru vnímal, mohli bychom přejít jako pouhou

35 HONEGGER, Claudia (Hrsg.). *Die Hexen der Neuzeit. Studien zur Sozialgeschichte eines kulturellen Deutungsmuster*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978.

36 KLÍMA, Ladislav. *Utrpení knížete Sternenhocha*. Praha: Rudolf Škeřík, 1928.

kulturněhistorickou kuriozitu. Daleko závažnější však je, že se v Kantově úvaze přes všechnu bizarnost hlásí životní obsahy osvícenstvím vytěsněné. Zatím prolamují racionalitu humánně utilitárních soustav jen příležitostně, zakrátko však plně zasáhnou svět Goethův a rozbují se v romantice. Co Kant ještě slepil paradoxii studu, v Goethových velkých prózách se rozestupuje. Nacházíme v nich sice ženy skvostné živočišnosti, například Filinu ve *Vilému Meisterovi*, proti nim však stojí jako tajemná antiteze Mignon nebo Otylie a přitahují rozcitlivělé muže naprosto neodolatelně, až k sebezničení. Od tristanovského modelu se zhouba Eduarda a Otylie ze *Spríznění volbou* liší tím, že ve faktické rovině je nesexuální, neerotická. Láska se tu zmocňuje lidí jako démon, na nějž zapoměli. Když kladou základy domu, říkají, že jde o slavnost, která se slaví v hlubinách. A hlubiny pozřou Otylii, která svádí ženatého Eduarda, ale zůstává přitom svatá, ba skoro hloupá, jenže hodná, citlivá, zručná, hluboká jinak než duchem, jako by vypadla z Kantova pera. Pozřou i rozvráceného Eduarda, provinivšího se láskou realizovanou výlučně niterně. Pozřou i dítě, jež manželé zplodili imaginárním cizoložstvím, když spolu spali, ač v mysli milovali jiné partnery. Démonie přírody, tak tomu Goethe říkal, zasahuje tu nečekaně do života lidí.³⁷ Nikoli však oblažujícím osvobozením k bezpředsudečné realizaci pudů, jak by bylo blízké libertinsky naladěným osvícencům a později některým psychoanalytikům, ale tajemně, hlubinně, děsivě, pravdivě, lidsky však nesrozumitelně.³⁸ V životním příběhu Schellingově byl obrácený jen postup – napřed bezpředsudečná realizace milostného vztahu, poté zahlcení tajemnem. Abychom předešli nedorozuměním, upozorníme čtenáře, že tajemno nevytvářejí duchové. Tajemně se projevuje příroda, jíž lidé vzali tvář.³⁹

Smíme v Kantově podivné obraně ženy spatřovat jeden z časných a nekonzervativních⁴⁰ pokusů o reakci na civilizační odcizení přírodě? Ženinou velkou vědou je člověk a mezi lidmi muž, praví galantní filozof dvojznačně. Žena prý má smysl pro celkový morální cit, kdežto muž pro racionalitu jednotlivých pravidel. Nepříznivý výklad spočívá v tradované banalitě, že žena má za všech okolností v rukou mravnost a je za ni zodpovědná, kdežto muž za nic nemůže, jelikož je přirozeností

37 GOETHE, Johann Wolfgang von. *Dichtung und Wahrheit*. Frankfurt am Main: Insel-Verlag, 1980.

38 BENJAMIN, Walter. Goethova Spríznění volbou. In BENJAMIN, Walter. *Dílo a jeho zdroj*. Praha: Odeon, 1979, s. 131–188.

39 BERKOVSKIJ, Naum Jakovlevič. *Německá romantika*. Praha: Odeon, 1976, zvl. s. 72.

40 Odlišením od konzervatismu 18. a 19. století hodlám vyznačit pouze to, že Kantovy úvahy nesměřují k návratu do minulosti a nevycházejí ani z bezvýhradného uznání skutečnosti tehdy soudobé. Neznamená to, že bychom u Kanta nenacházeli obsahové prvky, běžné právě v obzoru tehdejšího konzervatismu. Podobně se přihodilo Adornovi a Horkheimerovi, že poukázali na slabiny osvícenství argumenty, jež byly v pravivě konzervativní linii kritiky civilizace zčásti dávno známy. Teprve dnes, když hrozí, že každý poukaz na ekologickou katastrofu či na nežádoucí následky rozvoje vědy a techniky bude chápán jako nekonformní hlas pokroku, doceníme odvážnou samostatnost jejich levicově míněného pokusu o kritiku osvícenství. Srov. HORKHEIMER, Max – ADORNO, Theodor W. *Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1969.

dobyvatel a myslí ve vzorcích, což v životě na rozdíl od vědy může snadno selhávat. Nabízí se však i výklad příznivější: žena je v něm zástupkyní životního celku, totality, v níž si muž razí přehledné cesty k využití jednotlivých stránek a souvislostí za cenu redukce obrazu světa na pravidelnosti, pravidla, paměť. Nešlo by tu již o galantní charakterologii či o zápas za superioritu jednoho z pohlaví. Ženský a mužský princip představovaly by póly obsažné dialektiky skutečnostního středu, nikoli průměru nebo silové výslednice, nýbrž reálného životního obsahu. Filozofovu řeč, v těchto pasážích beztak velmi nefilozofickou, museli bychom chápat jako řeč metaforickou, souznějící s řečí mýtů. Ocitli bychom se nejen v kontinuitě s historickým dětstvím, ale i s ještě přirozeně celistvým světem mladistvé představivosti Hegelovy. A to nejen kvůli slavné tezi, že pravdou je celek.⁴¹

Kantovy charakteristiky ženství lze shrnout v představu, že žena je ve světě mužské racionality, techniky a vědy přírodou, která nepřestala vysílat vzrušující podněty. Důrazně upozorňuji, že tento výkladový model pokládám za nepřijatelný pro jeho represivní rysy. Nelze však přehlédnout, že při postupném sebeuvědomování buržoazní společnosti účinně fungoval. Vezměme Kantovy úvahy o ženském a mužském principu. Muž jako reprezentant vznešena razil zásady, kvůli nimž musel být pro čest hotov i zemřít. Ve známém výkladu Hegelově se mu za to dostalo panství.⁴² V Grillparzerově *Libuši* začínají dějiny se všemi klady i zápory (bojovné zápasy o moc, války apod.) přemožením přírodně matriarchálního mýtu muži.⁴³ Ve *Fenomenologii ducha* najdeme pasáže o ženství jako mimohistorickém, historicky však účinném působení ženy-sestry na utváření základních mezilidských vztahů.⁴⁴

Zbytek Kantových úvah o ženském a mužském charakteru zapadá zpět do osvícensko-utilitárního obzoru. Má ráz přímočaré přírodně sociální teorie, ale dojde v něm i na osobní problémy filozofovy, které životopisci kupodivu nechali bez povšimnutí.

Pohlavní pud je tu prohlášen za základní pramen vztahu mezi oběma pohlavími. Hrubá pohlavnost vede přímočaře k velikému cíli přírody. Snadno může sklouznout v nemravné výstřelky. Bylo by však nemoudré jí proto opovrhovat: vede k většině manželství. Kromě pohlaví cení si v nich muž podle Kanta právem též spořivosti, ctnosti a věna své ženy. Jemnému vkusu záleží i na postavě, souměrných rysech a dalších vlastnostech partnerky. Čtenář se stěží ubrání dojmu, že za typologií ženského půvabu z hlediska jemného vkusu vězí filozofův vztah ke skutečné ženě nebo alespoň touha po takovém vztahu.⁴⁵

41 HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Phänomenologie des Geistes*, op. cit., s. 45.

42 Ibidem, s. 146.

43 STŘÍTECKÝ, Jaroslav. Tradice a obrození – Bedřich Smetana. *Opus musicum*, 1984, roč. 16, č. 7, s. 189–194. Z podnětu Jiřího Fukače pokusil jsem se nastínit srovnávací výklad *Libuše* Grillparzerovy a Smetanovy, zaměřený ovšem na dílo Smetanovo.

44 Srov. zde pozn. 30.

45 Immanuel Kants Werke, op. cit., Bd. 2, s. 279.

Tendenci k hledání obecných norem vyhovuje Kantovo přesvědčení, že muži různých kultur oceňují ženské půvaby shodně, totéž najdeme u Voltaira i Diderota. Avšak i zušlechtěný vkus má svá úskalí. I z ženské krásy vytríbeněji pojímané může vzejít nemorálnost. Ani když se vyhneme vnějškovým svodům, za nimiž může vézet vypočítavost či prázdnota, není nebezpečím konec. Zjemnělý vkus bere sice chůci jeho divokost a měl by vést k mravnosti a slušnosti, obvykle však mine konečný cíl přírody. A protože jeho nositel zpravidla očekává víc, než mu příroda může dát, bývá často nešťasten, ba odkládá sňatek tak dlouho, až se ho nakonec zřekne.

Vábení přírody nelze odolávat beztravně. Kdo neodolá, nemá litovat nesplněných přání. Morální utilitarismus velí neočekávat příliš mnoho nad průměr. Sám Kant se ani s tím nehodlá spokojit. Povzbuzuje ke kultivaci vlastních citů a k odvaze přijmout ženy jako vysíláčky mocných podnětů, jimž je nutno odolat nebo je nespojovat s přepjatými nadějemi. A osobně dodá: „*Kéž bych jen nahlédl, jak by něco takového bylo možno dodržet!*“⁴⁶

Přírodní pravidla nemůže člověk zpřevracet. Patří k nim stárnutí. Také stárnoucí žena patří ke krásnému pohlaví a s tím by měla své stáří přijmout. Manžel jí v tom může pomoci tím, že ji vede k vhodné četbě, aby byla schopna vhladem a způsobilostí k zábavné konverzaci nahradit „vyřízené místo“ ve svých půvabech. Zdánlivě humánní rada odhaluje brutalitu buržoazního kultu užitečnosti a výkonu. Těžko rozhodnout, zda uráží více ženy nebo literaturu proměněnou v duchovně podpurný korzet.

Závěrem bych rád pohoršené čtenářky upozornil, že přes všechny vady na kráse představuje Kantova filozofie dodnes jeden z nejhumanističtějších emancipativních projektů, bez něhož bychom neměli nejen filozofii Hegelovu, ale ani Marxovu.⁴⁷ Tím nápadněji však vyniká, jak hluboce je prosáklá všedností dobové životní reality a jak je tato zkušenostní složka navzdory opravdovému rozmachu a skutečně humanistickému patosu Kantových myslitelských projekcí živlem až neuvěřitelně omezujícím. Není na pováženu, že horizont společenství otců maloburžoazních rodin byl odrazíštěm i limitací všeosvobodivých humanistických projektů, likvidujících ve jménu občanské společnosti s takovou snadností nejen předsudky a přežitky, ale i zkušenostní obsahy spjaté s prožitými tradicemi? Vždy je na místě ptát se, co z toho nepozorovaně proniklo do našich dnešních předpokladů, z nichž se samozřejmostí odvozujeme nejdalekosáhlejší závěry pro budoucnost.

46 Ibidem, s. 281.

47 ZELENÝ, Jindřich. *Praxe a rozum. Pojetí racionality a překonání tradiční ontologie v Marxově kritice Hegela*. Praha: Academia, 1968.

HÄTTE THOMAS MASARYK ZUM ÖSTERREICHISCHEN DURKHEIM WERDEN KÖNNEN?

*Das Ich ist unrettbar;
wenn ich sterbe, so kommen die Elemente nicht mehr
in der gewohnten geläufigen Gesellschaft vor.*

Ernst Mach: *Analyse der Empfindungen*, Prag 1884.

Als Soziologen könnten die tschechischen Soziologen bedauern, was sie sonst als Tschechen meist kaum geneigt sind zu bedauern: dass Thomas Masaryk sich im Jahre 1882 von Wien nach Prag begab, um dort Universitätsprofessor zu werden und dadurch seine Existenz zu sichern, worauf er in der damaligen Reichsmetropole bestenfalls lange zu warten gehabt hätte. Seine Habilitationsschrift *Der Selbstmord als soziale Massenerscheinung der modernen Civilisation* (1881) berechtigte nämlich zu Hoffnungen, dass er zum mitteleuropäischen Durkheim werden könnte, müsste er nicht nach Prag oder wäre er wenigstens in der Lage, den Ratschlägen seines Wiener Lehrers Franz Brentano (1838–1917) zu folgen. Brentano warnte *ihn* vor dem tschechischen Nationalismus und empfahl ihm, in Prag möglichst bald mit seinen Schülern und Freunden, die – wie z. B. Carl Stumpf (1848–1936) – damals an dem deutschsprachigen Teil der Karlsuniversität tätig waren, in Kontakt zu treten.

Zum mitteleuropäischen Durkheim hätte Masaryk auch in Prag noch werden können, hätte er sich fern von seinem Drang gehalten, das *praktische Leben* richtunggebend zu beeinflussen. Nicht erst aus seiner späteren Laufbahn, sondern schon aus seiner Jugendzeit ist seine starke Neigung zur Politik auffällig.¹ Dieser Charakterzug wurde dann zu dem heute bekanntesten Masaryk-Bild stilisiert, zum

1 Noch als Gymnasiast war Thomas Masaryk z. B. entschlossen, Arabisch zu lernen, um Diplomat

Hätte Thomas Masaryk zum österreichischen Durkheim werden können?

Bild eines der aktivsten Totengräber des alten Österreichs, des Begründers der inzwischen untergegangenen Tschechoslowakischen Republik, des erfolgreichsten Interventen im russischen Bürgerkrieg,² eines mustergültigen oder auch tückisch pragmatischen Demokraten usw. Dieses Bild ist nicht unbegründet. Kennzeichnenderweise wurde es sowohl von den doktrinärsten Masaryk-Verehrern als auch von den doktrinärsten Masaryk-Feinden gepflegt. Es ist aus der maßlosen Überschätzung einiger Sachverhalte entstanden, die zugleich die Verdrängung anderer Sachverhalte mit sich brachte. Das Verdrängte zu vergegenwärtigen heißt unter anderem, sich die Persönlichkeit eines der feinfühligsten Schlafwandler des kakanischen Weltuntergangslabors vor Augen zu führen.

Die Bedeutung der Habilitationsschrift Masaryks wurde nie ernst in Zweifel gezogen, doch stand dem vollen Verständnis im Wege, dass sie meistens aus dem Blickwinkel des späten Masaryk gelesen wurde. Demgemäß wurden einige wichtige Akzente falsch gesetzt, wodurch das Werk weniger als Soziologie und viel mehr als eine sonderbare Moralität Aufsehen erregte. Im Soziologischen liegt aber das Neue des Masarykschen Textes und nur dadurch konnte er die berühmte Schrift von Émile Durkheim (1858–1917) nicht nur um sechzehn Jahre vorwegnehmen, sondern sie auch ergiebig beeinflussen. Masaryk gelang es, die Suizidalität als soziale Massenerscheinung in den Zusammenhang mit den konkreten, durch das eigenartige geschichtliche Verflechten der diversen Entwicklungsreihen entstandenen Gestalten der Sozialstruktur zu bringen.

Darin glaubt Anthony Giddens eine Vorwegnahme des Neopositivismus finden zu können.³ Die Tatsache, dass es Masaryk gelang, aus den philosophischen, religiösen, literarischen und sonstigen künstlerischen Erscheinungen die Indizien einer Gesellschaftspathologie abzuleiten, deren Dynamik den harten sozialpathologischen Daten exakt entsprach, halte ich zwar für sehr bemerkenswert, kaum aber zum Neopositivismus hinweisend. Noch weniger begründet scheint mir die von Giddens vorgeschlagene Analogie zwischen der Masarykschen gesellschaftskritischen

werden zu können. Erst als er einsah, dass eine solche Laufbahn für ihn als mährischen Dorfjungen kaum in Frage kam, ließ er seine ehrgeizige Idee fallen.

2 Während des russischen Bürgerkrieges hielt er die sibirische Magistrale bis Wladiwostok besetzt. Dieser strategisch einmalige Schachzug wurde unter dem Vorwand des Transports der tschechoslowakischen Truppen, die aus den russischen Kriegsgefangenen tschechischer und slowakischer Herkunft aufgestellt waren, an die Westfront in Frankreich geleitet. Die Truppen haben allerdings ihr Ziel nie erreicht, sondern kehrten erst nach dem ersten Weltkrieg in die neue Republik zurück und bildeten den Kern der neuen tschechoslowakischen Armee.

Als Kenner Russlands erteilte Masaryk dem amerikanischen Präsidenten Wilson interessante Ratschläge. Er meinte, dass Russland eine funktionsfähige Administration und der russische Muschik Ware brauche, wonach sich die amerikanische Russland-Politik zu richten habe. Obwohl er keinesfalls Vertreter des Bolschewismus war, hat er hervorgehoben, dass die Bolschewisten versuchten zu administrieren.

3 GIDDENS, Anthony. Introduction. In MASARYK, Tomáš Garrigue. *Suicide and the meaning of civilization*. Chicago: University of Chicago Press, 1970.

Diagnostik und dem geflügelten Wittgensteinschen Satz zu sein, wonach Philosophieren ein Krankheitssymptom bedeute. In dem interpretatorischen Zusammenspiel der Quellen kulturellen Charakters mit den harten Daten, die durch eine vorzügliche Benutzung der Statistik gewonnen worden sind, sehe ich eher eine Spur des Comteschen Positivismus. Denn dieses Zusammenspiel zielt bei Masaryk nicht im Mindesten auf eine Freiheit der Sprachspiele ab und streift nicht einmal zufällig an die Möglichkeit, die Bedeutungsfragen in Sprachfragen umzugestalten, sondern strebt eindeutig die Entdeckung der objektiven Gesetzmäßigkeiten an. Durchaus im Comteschen Sinne verstand Masaryk darunter erstens die allgemeinen Gesetze der Menschennatur, also die anthropologische Konstante,⁴ zweitens die Gesetze, die J. St. Mill als empirische Gesetzmäßigkeiten charakterisierte, d. h. Gesetze der soziokulturellen Gestaltung der anthropologischen Konstante in die sozial und geschichtlich konkreten Typen vom Menschen.

Mit dem klassischen Positivismus kam Masaryk in Berührung an der damals in der deutschsprachigen Kulturwelt besten Stelle: in Leipzig. Nach seiner Promotion bei Brentano verbrachte er dort das Studienjahr 1876/77. In Leipzig, an der modernsten der deutschen Universitäten, traf er unter anderem Wilhelm Wundt (1832–1920), Richard Avenarius (1843–1896), von dem gerade seine *Philosophie als Denken der Welt gemäß dem Prinzip des kleinsten Kraftmasses* (1876) erschienen war, Wilhelm Georg Friedrich Roscher, Moritz Drobisch (1802–1896), den damals noch geistesfrischen Logiker und unkonventionellen Herbartianer – und vor allem Gustav Fechner (1801–1887), der ihn durch seine Idee einer möglichen Weiterentwicklung und Vervollkommnung des Christentums fesselte. Er fühlte sich hier im höchsten Grade inspiriert, auch durch die für ihn überraschende Selbstverständlichkeit einer von der universitären Hierarchie losgelösten Diskussionsfreiheit.

Hier endlich konnte er seinem Hang zu in der handfesten Erfahrung fußender Induktion nachgeben, beruhigend versichert, dass es sich nicht um einen Anflug von plebejerhafter Geistlosigkeit, sondern um das modernste wissenschaftliche Prinzip handelt.

Schon zu seiner Wiener Ausstattung gehörten der fleißig gelesene Comte und J. St. Mill, in einer merkwürdigen Kombination mit Plato. Auguste Comte (1798–1857) wurde von ihm für den bedeutendsten Philosophen des Jahrhunderts gehalten. In Wien war dies keine geläufige Meinung. Masaryk musste wissen, dass sein Lehrer und väterlicher Freund Robert Zimmermann – übrigens gebürtiger Prager – die Modernität der Comteschen Philosophie durch den Vergleich mit

4 „[...] die Menschen sind, was Menschen immer waren, [...] aus dieser Erkenntnis ergibt sich uns [...] der Schluss, dass die Selbstmordneigung zu allen Zeiten ihrer Natur nach identisch war.“ MASARYK, Thomas Garrigue. *Der Selbstmord als sociale Massenerscheinung der modernen Civilisation*. München – Wien: Philosophia Verlag, 1982, S. 142.

Hätte Thomas Masaryk zum österreichischen Durkheim werden können?

der Modernität der Kantschen Philosophie stark in Zweifel gezogen hat.⁵ Die Positivismuskritik von Zimmermann war nicht historicistisch aufgefasst, wodurch sie sich wesentlich von der kleindeutschen Positivismuskritik unterschied. Die Positivismuskritik von Zimmermann war ganz anders als die kleindeutsche Positivismuskritik angelegt: sie war nicht im Historismus, sondern in der Tradition der Aufklärung begründet und somit traf sie den Modernitätsanspruch der Philosophie Comtes an der empfindlichsten Stelle.

In diesem Zusammenhang sei nur kurz bemerkt, dass der Herbartianismus in Österreich eigentlich einen Ersatzpositivismus darstellte. Dies ist wohl bekannt. In Vergessenheit ist aber geraten, dass dadurch eine verborgene, dennoch aber lebendige Verbindung mit dem deutschen Idealismus samt seiner Gesellschaftsutopie aufrechterhalten wurde. In der Generation von Robert Zimmermann gehörte dieser Zusammenhang zu den charakteristischen Zügen ihrer aufrichtigen Zuwendung zur Moderne.⁶ Umso interessanter ist die Abweichung Masaryks gerade in diesem Punkte.⁷

Kennzeichnend für Masaryk ist, was ihn an Comte faszinierte: der Gedanke, *Politik verwissenschaftlichen* zu können. Es erübrigt sich zu betonen, wie wenig dies – darüber noch in der Kombination mit Plato! – im Einklang mit der Idee einer offenen Gesellschaft steht und zum Bild eines vorbildlichen Demokraten passt.

In Leipzig ergänzte Masaryk seine Positivismuskenntnisse durch intensive Quellen- und Stoffarbeit. Hier hat er begriffen, dass es unumgänglich ist, eine reichliche, vielschichtige und sinnvoll gegliederte Datenbasis zu gewinnen, um überhaupt induktiv Vorgehen zu können. Zu zwei Themen hat Masaryk in Leipzig Material gesammelt: zum Spiritismus und zur Suizidalität. Spiegelt das erste Thema das von Psychologie durchdrungene Leipziger Universitätsmilieu wider, so ist das zweite für die originelle Leistung Masaryks zu halten.

Schon früher versuchte Masaryk über die Suizidalität zu schreiben, er fand dafür aber wenig Verständnis. Sogar in Prag, innerhalb der noch engeren, dennoch nach Neuigkeiten dürstenden und sich stürmisch entwickelnden tschechischen Kultur, wurde er abgewiesen. Wie anders ging es ihm damit in Leipzig! Seinen in Prag abgelehnten Text hat er am 4. Dezember 1876 in der Leipziger Philosophischen Gesellschaft mit unerwarteten Erfolg vorgetragen. Es folgte ein zweiter Vortrag – und von den Leipziger Zelebritäten kamen Ermunterungen und

5 ZIMMERMANN, Robert. *Kant und die Positive Philosophie*. Wien: K. Gerold's Sohn, 1874.

6 STRÍTECKÝ, Jaroslav. Form und Sinn. Zur Vorgeschichte des Prager Formalismus und Strukturalismus. *Bohemia*, 1992, Bd. 33, H. 1, S. 88–100.

7 Der tiefe Einblick Masaryks in die Natur des Positivismus und in den Unterschied zwischen der Wiener und Leipziger Kulturatmosphäre lässt sich unter anderem dadurch belegen, dass er – alleine durch den Geist der Leipziger Universität entzückt – sofort begriffen hat, warum sich sein Landsmann Edmund Husserl (1859–1938) an der Leipziger Universität unwohl fühlte und ihn bewegte, nach Wien zu Franz Brentano zu gehen, was sich dann für die Entstehung der phänomenologischen Philosophie als sehr glücklich zeigen sollte.

Ratschläge, den Stoff zu einer Habilitationsschrift auszuarbeiten und so bald wie möglich zu veröffentlichen.

Was für eine Bedeutung dieser Erfolg für Masaryk haben musste, lässt sich durch den Vergleich seiner Wiener Doktorarbeit (*Das Wesen der Seele bei Plato*, 1876) mit seinem Selbstmordbuch nachweisen. In der Dissertation machte sich das psychologische Interesse Masaryks stark, dennoch etwas verwirrt geltend. Sein Doktorvater Brentano schätzte in seinem Gutachten die Belesenheit Masaryks und seinen ernst genommenen Arbeitsansatz viel höher als den eigentlichen Text, gegen den er sich gezwungen sah, einige teilweise auch peinliche Einwände erheben zu müssen. Die fast unmittelbar folgende Habilitationsschrift Masaryks zeichnet sich demgegenüber durch ihre methodologische Klarheit und Reife aus.

Das empirische Gesetz der Suizidalität suchte Masaryk an mehreren Skalen, die voneinander unabhängig waren, deren Pole dennoch einander entsprächen. Beispiele: *Naturvölker – Dänen und Norddeutsche*,⁸ *Kinder (ähnlich den Naturvölkern) – der moderne Mensch*; *Religiosität – Religionslosigkeit*; *Objektivität – Subjektivität*. Die letztgenannte Polarität sollte sich als die umfassendste und wesentliche zeigen.

Selbstverständlich hat Masaryk als guter Positivist die Vielzahl aller möglichen Interventionsfaktoren untersucht, wie z. B. die Wirkungen der *Natur*,⁹ der physischen und geistigen *Organisation der Menschen*,¹⁰ der *Psychopathologie*.¹¹

So hat Masaryk festgestellt, dass Männer den Selbstmord häufiger verüben als Frauen, alte Menschen häufiger als junge, die Einsamen häufiger als die Verheirateten, die Stadtbewohner häufiger als Dorfleute, die in der Industrie Beschäftigten häufiger als Bauern usw. Die wirtschaftlichen Zusammenhänge zeigten sich – im Widerspruch zu den schon damals gängigen Vorstellungen – wenig korrelativ: die Skala *Reichtum – Armut* blieb stumm. Den Selbstmord begehen sowohl die Reichsten als auch die Ärmsten anscheinend unabhängig von ihrer Stellung in der erwähnten Skala.

Die vorbildliche Arbeit Masaryks mit den statistischen Angaben führte letztlich zur Feststellung, dass die eigentliche Ursache der Suizidalität im Menschen selber gesucht werden müsse. Die exakte Datenanalyse wies auf die zivilisatorischen

8 In der Hälfte des 19. Jahrhunderts führte in den Selbstmordstatistiken mit großem Vorsprung das sonst ruhige Land Dänemark, was nur den verwundert, wer die Märchen von Hans Christian Andersen (1805–1875) oder die Texte von Sören Kierkegaard (1813–1855) nicht kennt oder sie als Symptom einer tiefgreifenden und sozial relevanten Subjektivierung unterschätzt. Um 1860 löste Sachsen Dänemark an der Spitze der Selbstmordstatistik ab, bald gefolgt von den anderen norddeutschen Staaten.

9 Die geographische Verteilung der Selbstmorde, die Wirkung der Jahreszeit (in der gemäßigten klimatischen Zone kommen die meisten Selbstmorde im Sommer vor, der gefährlichste Monat ist Juni), Wettereinflüsse, Wochentage, Tageszeit.

10 Hier kam unter anderem die demographische Struktur, die Politik und die wirtschaftliche Lage zur Sprache.

11 Unter diesem Titel werden die kosmischen Einflüsse, besonders die Mond- und Sonnenstellung, aber auch die Unterschiede zwischen der ländlichen und der städtischen Lebensführung analysiert.

Hätte Thomas Masaryk zum österreichischen Durkheim werden können?

Ursachen, von denen die kulturellen und axiologischen sich mit Abstand als erstrangig erwiesen haben. Dies bedeutete keinesfalls eine subjektivierende Vernebelung des Problems, sondern einen Triumph des *Soziologismus* Durkheimischer Prägung.

Das Interessanteste am Selbstmordbuch von Masaryk ist, dass es bei aller sorgfältigen Tatsachenregistrierung das eigentliche Problem mehr antizipierte als reflektierte. Der ungarische Kultursoziologe J. C. Nyíri hat die These aufgestellt, wonach dieses Werk von Masaryk – in seiner reichen Bibliographie einmalig und einzigartig – zu den sensitiven Reaktionen auf die pathologische Subjektivierung des kollektiven Bewusstseins gehört, die die sozial brisanten Folgen dieser Subjektivierung vorwegnehmen.¹² Zwischen solchen Erstwarnungen und den darauf folgenden Massenerscheinungen bestand im vorigen Jahrhundert nach Nyíri eine Frist von etwa zwanzig Jahren, also der Abstand einer Generation. So wurden z. B. die Werke von Andersen und Kierkegaard in den dreißiger und vierziger Jahren verfasst und die dänische Suizidwelle trat um die Jahrhunderthälfte auf und dauerte bis 1860 an; Schopenhauers Werke wurden zwar früher verfasst, sind aber sofort in Vergessenheit geraten – bis in die fünfziger Jahre, in denen sie in Deutschland viel gelesen wurden, wonach die norddeutsche Selbstmordwelle der siebziger und achtziger Jahre kam; ähnlich war es in Österreich, wo die Suizidalität zuerst niedrig war, nach den die Subjektivität entdeckenden Werken von Mach, Brentano und Meinong aber steil anzusteigen begann, was sich nochmals eine Generation nach den bahnbrechenden Theorien von Freud und Weininger steigern sollte. Ohne über die generelle Richtigkeit der These von Nyíri definitiv entscheiden zu wollen, muss ich zugeben, dass Masaryk in diese Entwicklungsreihe gut passt und dass das erwähnte Auslegungsschema der faktischen Entwicklung der Suizidalität im altösterreichisch-mitteuropäischen Raum vorzüglich entspricht.

Die Selbstmordneigung war im Österreich der siebziger Jahre des neunzehnten Jahrhunderts niedrig, später sollte sie allerdings rasch steigen und blieb bis heute extrem hoch. Trotz allen politischen, wirtschaftlichen und sozialen Veränderungen gilt dies auch für die übrigen Nachfolgestaaten. In Italien zum Beispiel führen in der Suizidalität mit Abstand die ehemaligen österreichischen Provinzen; Ungarn, die Tschechische Republik sowie die Republik Österreich leiden an extrem hoher Suizidalität, obwohl sie nach 1945 sonst voneinander sehr verschiedene Wege gingen. Mit den wirtschaftlichen Zuständen scheint diese Entwicklung nicht zu korrelieren: den ersten Zuwachs brachte zwar die Wirtschaftskrise um 1878 mit sich (Wien 29,57/ 100.000!), die rapide Beschleunigung der Zuwachskurve fiel aber in die Zeit der großen Prosperität der neunziger Jahre. In Böhmen wuchs die Suizidalität zuerst etwas langsamer als in der Reichsmetropole,

12 Siehe die Einleitung Nyírís im Nachdruck des Selbstmordbuches von Masaryk aus dem Jahre 1982.

dafür aber nachhaltig. In Prag und Umgebung wurden bald die traurigen Rekordzahlen erreicht (1891–1900: 61/100.000; 1901–1910: 75/100.000; im Jahre 1905: 93,5/100.000!). Wenn auch man diese Zahlen nicht absolut nehmen kann,¹³ ist die Tendenz doch eindeutig.

Was allerdings die These von Nyíri nicht erklärt, ist der fortdauernde Charakter dieser Entwicklung. Im Falle Dänemarks folgte die hohe Suizidalität etwa zwanzig Jahre nach den ersten Subjektivierungssymptomen, dann aber sank sie proportional im Vergleich mit anderen Ländern. Im altösterreichischen Raum aber dauert die ungünstige Entwicklung bis heute, teilweise unabhängig von der Kontinuität der Population. Einige Sudetengebiete Böhmens und Mährens weisen konstant eine höhere Selbstmordneigung als andere tschechische Gebiete auf, obwohl dort nach der Vertreibung der Sudetendeutschen eine ganz andere Bevölkerung siedelt; die Verhältniszahlen bleiben über die Jahrzehnte dieses Jahrhunderts dieselben, als ob es zu keinen Veränderungen der Bevölkerungs- und Siedlungsstruktur gekommen wäre.

Masaryk hat bekanntlich die erhöhte Selbstmordneigung des modernen Menschen der *Halbbildung* zur Last gelegt. Daraus wurden von seinen tschechischen Epigonen illegitime Schlüsse gezogen und noch schlimmere Ratschläge erteilt. Denn was hilft einem Unglücklichen der Hinweis, dass er sich deshalb unglücklich fühlt, weil er nicht so gebildet und moralisch nicht so vollkommen ist wie sein, bis ins hohe Alter tagtäglich zu Pferde reitender Staatspräsident, der jeden Morgen seine Gymnastik ausübt, wodurch er den Tod fern von sich hält, und es darüber hinaus noch – obwohl Sohn einer prächtigen Weingegend – fertigbrachte, Jahrzehnte lang der strengste aller Abstinenten zu bleiben? Bietet eine solche Argumentation dem Unvollkommenen und Unglücklichen nicht einen Grund mehr an, aus seinem verpatzten Leben freiwillig auszusteigen?

Daran ist aber Masaryk unschuldig: sein Begriff der *Halbbildung* hat wenigstens in seiner Habilitationsschrift eine klare und präzise Bedeutung. Er bezieht sich auf die Bildung bloß einer Hälfte der menschlichen Bildungskapazität, auf die Bildung des Verstandes, wobei die Bildung des Herzens durchaus vernachlässigt wird. Dieses Missverhältnis wird sozial relevant, weil durch den Modernisierungsprozess massenhaft verbreitet und reproduziert. Etwas zynisch bemerkt Masaryk, dass die Bildung alleine zwar niemanden glücklich mache, wenn aber dieses Problem nur schmale Eliten träfe, wäre es belanglos. Die Wissenschaft habe sich aber massenhaft der Gemüter bemächtigt, die noch gestern außerstande waren, eine einzige Zeile zu lesen. Diese Entwicklung habe die positive Religiosität abschwächen

13 Erst seit 1873 wurden die Angaben von den öffentlichen Institutionen des Gesundheitswesens registriert, früher nur von den Kirchen. Die Prager Zahlen mögen dadurch beeinflusst sein, dass die Selbstmörder aus der nahen Umgebung in die Prager Krankenhäuser geliefert und von ihnen statistisch ausgewiesen wurden.

Hätte Thomas Masaryk zum österreichischen Durkheim werden können?

müssen, was zusätzlich zur Steigerung der geistigen Bedürfnisse führe, die aber unter solchen Umständen unbefriedigt bleiben.

Interessanter als die einzelnen Thesen selbst kommt mir an diesem Bilde die Tendenz zur Kritik der Kulturdemokratisierung vor, die mit der Beschreibung der verheerenden Folgen des Säkularisierungsprozesses verbunden wird. An und für sich würde die Säkularisierung den jungen Masaryk nicht stören, wenn sie nicht bloß negativ bliebe, d. h. wäre die alte Gemeinschaft der heiligen Dinge durch eine neue funktionsfähig ersetzt.

In dieser Kultur- und Modernisierungskritik scheinen die an Nietzsche erinnernden Töne mit den Comteschen Wissenschaftsbegriffen in eins zu fließen. Von Nietzsche differiert Masaryk im Grunde genommen nur durch seinen katholischen Hintergrund und durch sein altpositivistisches Vertrauen auf die Möglichkeit einer menschenwürdigen Überwindung der Zivilisationskrise, das von Comte gestützt wird. Von Comte weicht seine Kulturkritik darin ab, dass sie sich ausführlich mit den unerwünschten Folgen der allgemeinen Alphabetisierung befasst.

Nicht also einen demokratisch gesinnten Weltbürger, der bald einen der republikanischen Throne besteigen sollte, sehen wir hier am Werke, sondern einen gut konservativen Modernisierungskritiker, der darüber hinaus noch mehr an die positivistische Wissenschaft als an einen geheimnisvollen Gott zu glauben gewillt ist.

Das beeinflusst seine Religionsauffassung wie auch seine Religionskritik. Den Habilitanden Masaryk interessiert vielmehr die sozialkohäsive Funktion der Religiosität als ihre Lehrinhalte. Den mittelalterlichen Katholizismus schätzt er ähnlich hoch als Comte, aber ebenso *unchristlich*. Eine quer über die Einzelinteressen autoritär regierende geistige Macht wäre ihm auch in der Gegenwart keinesfalls zuwider, sollte sie organisch funktionieren, d. h., wenn die sie tragende Gemeinschaft der Werte real und ungebrochen lebensfähig wäre. Das Selbstmordproblem schärft diese funktionelle Perspektive nur: was die Selbstmordneigung, die zugleich alle anderen sozialpathologischen Handlungen vertritt, lindert, ist gut, was sie steigert, ist schlecht.

Den Protestantismus versuchte Masaryk typologisch zu bewältigen: es habe ihn in der Kirche *immer* gegeben, durch die Reformation habe er nur eine selbständigere Gestalt gewonnen. Aus diesem Gedanken spricht die katholische Tradition, in der Masaryk erzogen wurde. Er steht im Widerspruch zu der damals gängigen evolutionistischen These, wonach der Entwicklungsgang vom Katholizismus zum Protestantismus notwendig und gesetzmäßig war. Laut Masaryk brachten die Fortschritte in der christlichen Dogmatik (gemeint ist die Reformation), wenn man sie auch vom geschichtsphilosophischen Standpunkt für logisch und demzufolge unumgänglich halten würde, kein Glück und keinen Lebenshalt mit sich, weil sie das alte System zerrüttet haben, ohne es genügend zu ersetzen.

Fordert Masaryk ein neues Mittelalter, so liegt er vollkommen in der Comteschen Argumentationslinie: die wissenschaftliche Weltauffassung sollte die sozial integrative Funktion auf ähnliche Art und Weise erfüllen, wie es die mittelalterliche Kirche tat. In der Fechnerschen Idee einer möglichen Vervollkommnung des Christentums vermeinte er die verfeinerte, durch die Kultur des Herzens ergänzte Gestalt der Vision Comtes zu erkennen. Ob das Christentum durch seine Verweltlichung zur Verwirklichung gelangen oder ob das wissenschaftliche Weltbild in Verbindung mit den ethischen Wertvorstellungen christlicher Art praktiziert werden sollte, blieb zunächst eine offene Frage. Die Antwort fand Masaryk nicht unterwegs nach Damaskus, sondern suchte sie empirisch auf verschiedenen Wegen des praktischen Lebens, von denen einer die Politik war, ein anderer wiederum ihn vom Katholizismus zum Protestantismus und von daher zu einer unkonfessionellen, jedoch letztens positiven Frömmigkeit führen sollte.

Als Prager Universitätsprofessor warf sich Masaryk in die Ausarbeitung seiner *Konkreten Logik*, jenes Werkes, um dessen Vollendung er noch nach seinem achtzigsten Geburtstag bemüht war. Ohne den Weg eines empirisch modifizierten Positivismus aufgeben zu wollen, ist der einstige Berufssoziologe inzwischen skeptischer und strenger zugleich geworden: an seinen alten Freund Edmund Husserl hat er damals geschrieben, dass nur die Mathematik zum Schlüssel des modernen Wissens werden könnte, da jedwede Induktion, wie er an seinem Selbstmordbuch selber sehe, nichts mehr als bloße Extrapolationen der Wahrscheinlichkeitsverhältnisse bringe.

BRNO – DIE TSCHECHOSLOWAKISCHE HAUPTSTADT DER MODERNE?

Die Provinzzentren Böhmens, Mährens und Schlesiens standen in einer doppelten Spannung zwischen Prag (Praha) und Wien. Ein ähnliches Strukturmerkmal lässt sich auch zwischen den einzelnen Regionalzentren beobachten.

Während in Böhmen das Prager Zentrum besonders für Tschechen die stärkste Anziehungskraft besaß und bis heute besitzt,¹ gestalteten sich die Verhältnisse in Mähren und Schlesien in allen wichtigen Aspekten anders.

Mähren hat nie ein einziges Zentrum gehabt. Brünn (Brno) war zwar vor 1918 und danach bis 1949 eine Landeshauptstadt, kaum jedoch ein organisch gewachsenes Landeszentrum. Historisch haben Brünn, Znaim (Znojmo) und Olmütz (Olomouc) um die Vorherrschaft gerungen,² und es blieb bis zur Neuzeit von der momentane Machtkonstellation abhängig, wem von ihnen die Vorrangstellung zufiel, im Mittelalter trat dazu die Silberstadt Iglau (Jihlava), traditionell immer eher böhmisch als mährisch orientiert, seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts Ostrau (Ostrava), Zentrum des Kohlenreviers und der Schwerindustrie, das bis in unsere Tage die nordmährisch-schlesische Region samt Umgebung beherrscht. Der mährische Erzbischof residiert bis heute in Olmütz, ebenso wie die erste mährische Universität, die zwar inzwischen untergegangen war, nach 1945 dennoch erneuert wurde und heute zu den aussichtsreichsten gehört. Die

1 Nach 1918 und besonders nach 1945 erweiterte sich der Zustrom nach Prag erheblich um Mährer, Schlesier und Slowaken, weil die Stadt zum Staatszentrum wurde. Der slowakische Zufluss stieg auffallend nach 1969 an, so dass heute in Prag eine relativ starke slowakische Minderheit lebt, die nach der Trennung der Republik im Jahre 1993 die tschechische Staatsangehörigkeit erhielt. Für den Prager Zentralismus ist charakteristisch, dass es in Prag weder unter Husák (Staatspräsident slowakischer Abstammung) noch nach der Wende im Jahre 1989 slowakische Schulen gab.

2 VÁLKA, Josef. *Dějiny Moravy. Díl I.* Brno: Muzejní a vlastivědná společnost, 1991.

industrialisiertesten Städte sind Ostrau und Brünn, aber auch Prerau (Přerov) und Proßnitz (Prostějov) gelangen zu gewisser Eigenständigkeit, ähnlich wie die ostmährische Baťa-Stadt Zlín (Zlín) usw. Während also die böhmische Siedlungs- und Vernetzungsstruktur etwa dem französischen zentralistischen Muster ähnelt, entsprechen die mährischen Verhältnisse – selbstverständlich im kleineren Ausmaß – den deutschen vor 1870.

Geographisch ist Mähren zum Süden und Norden offen. Dem entsprach auch die wirtschaftliche und interessenpolitische Vernetzung. Anstatt zentripetal in die Mitte, lief sie zentrifugal über die Landesgrenzen hinaus. In die südliche Richtung bedeutete es vor allem die Öffnung nach Niederösterreich und Wien, wodurch auch die mährischen Besonderheiten der politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Orientierung mitgegeben waren, und zwar sowohl historisch als auch aktuell (der außergewöhnlich große Einfluss vom ORF vor 1989; das ermunternde Beispiel der österreichischen Entwicklung nach 1955, welches besonders in Verbindung mit der Neutralitätsidee in den tschechischen politischen Erwägungen der sechziger Jahre eine große Rolle spielte; die rasch sich entwickelnde Zusammenarbeit der Grenzregionen nach 1989 usw.).

Etwas anders sieht es aus, wenn man die Gestaltung des regionalen Gefüges vom Landesbegriff losgelöst betrachtet. Die einzelnen mährischen Regionen sind um ihre größeren aber auch kleineren, uralten wie neuentstandenen Zentren gut gruppiert. Diese organisch gewachsene Struktur blieb in Mähren länger und funktionsfähiger erhalten als in Böhmen, wo sich einige der ländlichen Zentren im Zusammenhang mit der Industrialisierung rasch entwickelten (z. B. Pilsen (Plzeň), Königgrätz (Kradec Králové), Aussig (Ústí nad Labem), Reichenberg (Liberec) usw.), andere dafür in stillen Verfall geraten sind (z. B. die wenig industrialisierte und deshalb – bis auf Temelín – heute landschaftlich so reizende südböhmische Region).

Auch die ethnische Siedlungsstruktur gestaltete sich in Mähren und Schlesien anders als in Böhmen. Während in Böhmen die deutsche Bevölkerung im fast geschlossenen Ring entlang der Landesgrenze herum und in wenigen Sprachinseln siedelte, blieben Mähren und Schlesien seit der Kolonisierungszeit buntscheckig. Deshalb entwickelten sich dort auch die nationalen Bewegungen später, langsamer und bildeten kein mit Prag vergleichbares Zentrum aus. Dies gilt besonders für die tschechische Nationalbewegung.³ Allerdings fehlte es aus demselben

3 Jiří Malý legte in seiner sich im Druck befindenden Studie *Mähren 1913 – eine vollständige tschechische Gesellschaft?* Unterschiede zwischen der politischen Strukturierung der tschechischen Gesellschaft in Böhmen und in Mähren dar. Das tschechische Nationalbewusstsein setzte sich bei der nichtdeutschen Bevölkerung Mährens im dritten Viertel des 19. Jahrhunderts zwar durch, lange noch fehlten hier jedoch die sozialen und politischen Attribute einer vollständig entwickelten bürgerlichen Gesellschaft tschechischer Zunge. Während sich im Böhmen der neunziger Jahre ein System von fünf tschechischen politischen Lagern nachweisen lässt, ging die politische Differenzierung in Mähren langsamer, zögernd und anders vor. Bis 1891 gab es dort nur zwei tschechische Parteien: die

Gründe beiderseits nicht an nationalistischen Überkompensierungen, oft waren sie mit sozialen Konflikten verbunden (Ostrauer Region, Brünn).

Die tschechische Nationalbewegung Mährens und Schlesiens blieb in ihrer slavophilen Frühphase bis 1918 befangen, obwohl Karel Havlíček schon in den vierziger Jahren des 19. Jahrhunderts damit Schluss machte, indem er erklärte, dass wir vor allem Tschechen seien und unsere Zukunft von der Modernisierung Österreichs und keineswegs von der panslawistischen Träumerei zu erwarten haben.⁴ Der Panslawismus der nichtdeutschen mährischen Patrioten war eine typisch kompensatorische Erscheinung. In den Städten, die eindeutig in tschechischer Macht waren, entwickelten sich die national gesinnten Tschechen nach den Vorstellungen von Havlíček. Dort aber, wo Deutsche die Oberhand behielten – und dies war eben in den größeren Städten der Fall – blieb die tschechische Nationalbewegung stark panslawistisch ausgerichtet.⁵

Wien war sowohl für das Brünnener Besitz- und Bildungsbürgertum als auch für das südmährische Flachland ein natürliches Zentrum, und zwar ohne Rücksicht auf alle nationalen, sozialen und politischen Spannungen und Konflikte. Nicht nur Intellektuelle beider Sprachen (Deutsche allerdings mehr als Tschechen) strömten nach Wien, sondern auch Arbeiter und Dienstleute, bei denen ihre Sprache eine geringere Rolle spielte. Die wirtschaftlichen, landwirtschaftlichen⁶ und die diesen

Sozialdemokratie und die Nationalpartei (Altschechen), von der sich damals die liberale Volkspartei und von dieser im Jahre 1896 wiederum die Katholische Nationalpartei abspaltete. Kennzeichnend für die Unreife der mährischen tschechischen Gesellschaft war, dass sich dort keine kleinbürgerliche Partei durchzusetzen vermochte. Das suggerierte zwar eindrucksvoll nationale Einheit, wurde allerdings dadurch verursacht, dass die soziale und interessenmäßige Differenz zwischen dem Bürgertum und Kleinbürgertum in der tschechischen Gesellschaft Mährens – im Unterschied zu Böhmen – länger unterentwickelt blieb. Vgl. auch MALÍŘ, Jiří. *Vývoj liberálního politického proudu české politiky na Moravě*. Brno: Univerzita J. E. Purkyně, 1985; MALÍŘ, Jiří. Poměr moravské lidové a národní strany svobodomyšlné (mladočeské). *Časopis Matice moravské*, 1985, 104, S. 55–78; MALÍŘ, Jiří. Zu einigen Entwicklungszügen der tschechischen liberalen Partei vor 1914. In *Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity*, C 35, 1988, S. 49–69; LUFT, Robert. Die Mittelpartei des mährischen Großgrundbesitzes 1879–1918. In *Chance der Verständigung*. München: Collegium Carolinum, 1987, S. 187–243.

4 URBAN, Otto. *Česká společnost 1848–1918*. Praha: Svoboda, 1982, S. 17.

5 Als in Brünn 1883 die erste tschechische Buchhandlung eröffnet wurde, ließen ihre Inhaber Barvič und Novotný das Firmenschild auf Russisch schreiben, um sich vom lateinisch-deutschen Kulturzusammenhang klar zu distanzieren; die deutschen Burschenschaften beschmierten die Auslage mit Kot. Der Brünnener Tonsetzer Leoš Janáček (1854–1928) ließ nicht nur den Grabstein für seine frühverstorbene Tochter Olga russisch beschriften, sondern gestaltete mit Vorliebe russische Stoffe (*Katja Kabanova*, *Aus dem Totenbaus*, *Taras Bulba*) und komponierte seine *Glagolitische Messe* auf den kirchenslawischen Text. Die Prager Tschechen haben in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhundert mit dem Slawentum nur gelegentlich kokettiert. So reiste eine tschechische Abordnung mit Palacký, Rieger und Brauner an der Spitze im Mai 1867 nach Moskau und wurde dort vom Zaren empfangen. Die Reise war politisch erfolglos, was zu erwarten war. Ihr Sinn blieb auf den demonstrativen Protest gegen den Dualismus beschränkt. Ähnlich war es mit den einzelnen politisch motivierten Konversionen zur russisch-orthodoxer Kirche.

6 Z. B. ging die Eibenschützer Spargelkultur schon in der Zwischenkriegszeit, wo es noch keinen

entsprechenden Verkehrsverbindungen waren sehr intensiv. Dafür waren weniger politische Gründe ausschlaggebend – obwohl der Status der Reichsmetropole dabei sicherlich eine gewisse Rolle spielte – als vielmehr einfach die, dass Wien eine nahegelegene Großstadt war.

Nach 1918 wurde versucht, diese Tradition abubrechen und aus Brünn eine moderne Landeshauptstadt, die zweitgrößte nach Prag, zu machen. In der seit dem 18. Jahrhundert stark industrialisierten Stadt und Region⁷ wurde das Moderne großgeschrieben. Im Jahre 1928 wurde dort die *Ausstellung der modernen Kultur* veranstaltet, der Staatspräsident Masaryk demonstrierte durch seine persönliche Anwesenheit die Bedeutung der erwähnten Umorientierung. Die Stadt ist zur tschechoslowakischen Hauptstadt der funktionalistischen Architektur geworden.⁸

eisernen Vorhang gab, zugrunde, weil die ehemalige Reichsmetropole nicht mehr in der Lage war, die Produktion abzunehmen.

7 FREUDENBERGER, Hermann – MENSCH, Gerhard. *Von der Provinzstadt zur Industrieregion (Brünn-Studie)*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1975; MAINUŠ, František. *Vinařství a bavlnářství na Moravě a ve Slezsku v XVIII. století*. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1960; JANÁK, Jan. *Vlnářská velkovýroba na Moravě a ve Slezsku v letech 1740–1848*. In *Moravský historický sborník*, Brno: Blok, 1986; JANÁK Jan. *Brněnští vlnářští podnikatelé v letech 1764–1847*. *Časopis Matice moravské*, 1983, 102, S. 107–137.

8 KUDĚLKA, Zdeněk. *Brněnská architektura 1919–1928*. Brno: Blok, 1970.

Anlässlich der Ausstellung wurde von der Firma Ruller und Uherka (Čeněk Ruller, 1886–1956; František Uherka, 1880–1946) eine funktionalistische Häuserkolonie *Nový domov (Neues Heim)* gebaut, gedacht als kultivierte und preiswerte Alternative zu den Mietskasernen für den unteren Mittelstand. Ruller und Uherka ließen sich durch die Stuttgarter Exposition *Am Weissenhof* inspirieren, die von Le Corbusier, Mies van der Rohe und weiteren inzwischen weltberühmt gewordenen Architekten gestaltet wurde. Auch der Einfluss von Bauhaus (Gropius) war spürbar und offen zugegeben. Die Brüner Häusergruppe ist somit zur zweiten modernen Ausstellung solcher Art geworden. Ruller und Uherka beauftragten neun Architekten, sechzehn Häuser zu entwerfen: Hugo Foltýn (1906–1944), Bohuslav Fuchs (1895–1972), Jaroslav Grunt (1893–1988), Jiří Kroha (1893–1974), Miroslav Putna (1904–1994), Jaroslav Syříšně (1878–1950), Josef Štěpánek (1889–1964), Jan Višek (1890–1966), Arnošt Wiesner (1890–1971).

Anlässlich der *Ausstellung der modernen Kultur* wurde der wertvollste und bis heute bestens funktionsfähige Teil der Brüner *Messegelände* gestaltet. Die richtige Wahl der Grundstücke ermöglichte, im freien Raum nach den Grundsätzen des Funktionalismus, teilweise mit einigen klassizistischen Motiven kombiniert, großzügig und folgerichtig zu bauen.

Auch die industrielle Produktion der typisierten Möbel begann in Brünn (UP). Architektonisch beteiligten sich besonders Jaroslav Grunt und Jan Vaněk daran. Der Grundgedanke stand im engsten Zusammenhang mit den Ideen von Adolf Loos: Standardisierung und Typisierung der frei kombinierbaren Möbelsegmente. Bis zur Wende 1989 wurde von UP Rousínov die typisierte Möbel produziert, die bei allen durch die Ungunst der Zeit bedingten Vereinfachungen und Kostenreduktionen zur Spitze der Möbelgroßproduktion und zum fast einzigen ästhetisch erträglichen Element der massenhaft gängigen Ausstattung der Siedlungswohnungen der sozialistischen Ära gehörte.

Von Architekten Polásek und Kumpošt wurden Mietshäuser mit Minimalwohnungen gebaut, die bis heute und nicht nur den sozial schwächeren (wie ursprünglich gedacht) vorzüglich dienen.

Auf einer der schmalen und unregelmäßigen Parzellen im historischen Stadtkern wagte Bohuslav Fuchs ein funktionalistisches Hotel *Avion* zu bauen. Seine Stilreinheit hat leider durch die Rekonstruktion in den siebziger Jahren schwere Schäden erlitten. Der heutige Zustand dieser einstigen Sammelstätte der tschechischen künstlerischen Avantgarde ist hoffnungslos, nicht einmal die elementarsten

Auch die urbanistische Umgestaltung der Stadt und ihres Hinterlandes wurde schon in den zwanziger Jahren durchdacht und geplant: aus der Miniatur von Wien (Ringstraße mit dem Opernhaus, Zentralfriedhof, Verwaltungs- und Gerichtspaläste der Gründerzeit usw.) und den angeschlossenen Vororten sollte ein neuorganisierter Stadtorganismus entstehen, was trotz allen Ansätzen bis heute ausblieb.⁹

Heute kommt es uns fast selbstverständlich vor, dass es in Brünn eine gut entwickelte Universität gibt. Sie ist dennoch jung, viel jünger als die untergangene und erst nach dem Zweiten Weltkrieg wieder erneuerte Universität in Olmütz. Sie entwuchs den Bemühungen, in den Ländern der Böhmisches Krone die zweite tschechisch sprachige Universität zu haben.¹⁰ Schon 1905 wurde deswegen teilweise blutig demonstriert, der nationale Kulturtraum ist aber erst 1919 Wirklichkeit geworden. Charakteristischerweise konzentrierten sich die tschechischen Bestrebungen in dieser Sache auf Brünn und nicht auf Olmütz, wo es kulturgeschichtlich

Funktionen des funktionalistisch aufgefassten Objektes blieben erhalten. Etwas besser sind daran die beiden Passagen und das ehemalige Baťahochhaus. Bis auf die *Alfa-Passage* wurden sie zwar geschmacklos postmodernisiert, blieben jedoch immerhin funktionsfähig.

Die Bautätigkeit der Wohlhabenden gipfelte in der *Villa Tugendhat* von Mies van der Rohe. Sie steht übrigens auf dem Hügel, der aus dem Schwedenschanzenkapitel des berühmten Romans von Robert Musil bekannt ist.

9 Die Verwirklichung der kühnen urbanistischen Neugestaltung vereitelte zuerst der zweite Weltkrieg, in der Nachkriegszeit erwiesen sich wiederum die Kosten als zu hoch. Die unumgängliche Bedingung für den Aufbau des neuen Stadtzentrums stellt nämlich die Verlegung des Eisenbahnknotens Brünn dar. In den siebziger Jahren wurde zwar versucht, die urbanistische Idee der zwanziger Jahren wieder aufzugreifen, das bisherige Ergebnis dieser Bemühungen sieht aber trostlos aus: das Unternehmen wurde aus Spargründen eingestellt, so dass einige der angefangenen und inzwischen unterbrochenen Unterführungen, die den alten Bahnhof unterlaufen sollten, keiner kommunikativen Verbindung dienen können. Nach 1989 wurde die ursprüngliche urbanistische Idee wiederum zu den heißdiskutierten Themen der tschechischen Urbanisten.

10 Die Idee, in Brünn eine Universität zu gründen, tauchte kennzeichnenderweise am Anfang der sechziger Jahre des 19. Jahrhundert auf, mit dem Aufbruch der liberalen Ära. Dann kam sie erst in den stürmischen neunziger Jahren wiederum zum Wort, im Landtag beantragt von Antonín Mezník und von Prag aus von Thomas Masaryk unterstützt. Diesemal wurde die Lage schon durch sprachnationale Spannungen kompliziert, weiterhin jedoch auch durch die historisch begründeten Ansprüche von Olmütz und sogar von Troppau. Nachdem 1905 für die Gründung der tschechischsprachigen Universität in Brünn sogar blutig demonstriert wurde, versprach Ministerpräsident Gautsch für Mähren sogar zwei Universitäten: eine deutschsprachige und eine tschechischsprachige. Die Mährer selber sollen entscheiden, wo welche siedeln wird. Der salomonische Zusatz vereitelte die Gründung: Die größeren Städte Mährens waren in deutschen Händen, das flache Land wiederum war überwiegend (wenn auch nicht ausschließlich) tschechisch gesinnt, so dass die damaligen Mährer inmitten der sprachnationalen Spannungen viel mehr Zeit gebraucht hätten, zu reifen Vereinbarungen zu gelangen, als ihnen bis zum Anfang des Ersten Weltkrieges übrig blieb.

Trotzdem war das ganze Bemühen nicht erfolglos: 1899 wurde in Brünn die tschechische Technische Hochschule begründet, 1908 dann ihre sogenannte „offene Abteilung“ errichtet, wo sich Hertvík Jarník für Romanistik, Bedřich Macků für Physik, Karel Engliš für Nationalwirtschaft und Rudolf Vanýsek für interne Medizin habilitieren durften. Alle sind dann zu den ersten Professoren der Masaryk Universität geworden und Engliš zum ersten Universitätsrektor.

eher begründet wäre: Olmütz war mit der katholischen Tradition verbunden, den Masaryk-Tschechen schwebte aber eine moderne, an die kirchliche Tradition ungebundene Universität vor,¹¹ also eine neue Universität in der stark industrialisierten Stadt. Dass es sich um eine Stadt handelte, die bis 1918 kulturell, wirtschaftlich und verwaltungsmäßig in deutschen Händen lag, verlieh der Angelegenheit ihre Explosivität und symbolische Kraft.

Hört man aber auf, die Sache durch die Brille des Sprachnationalismus zu betrachten, so lässt sich eine kulturgeschichtlich interessante Vorgeschichte nicht mehr ignorieren. In Brünn spielte während des ganzen 19. Jahrhunderts das Augustinerkloster die Rolle einer Ersatzuniversität. Hier wurde die moderne Genetik entdeckt, hier wurden aber auch philologische, philosophische, kulturwissenschaftliche und folkloristische Forschungen intensiv betrieben, von der Musiktätigkeit gar zu schweigen. Die jungen und begabten Klosterbrüder pflegte man zu Studien nach Wien zu entsenden, dann waren sie als Lehrkräfte im Brünnener Schulwesen tätig. Einer von ihnen, der Junghegelianer und große Goethe-Kenner Thomas Franz Bratránek (1815–1884), wirkte als Assistent an der Universität Lemberg (1841–1843) und später als Professor für deutsche Literatur an der Universität in Krakau (1851–1881).

Er stammte aus Jedovnice bei Blansk (Blansko). Sein Vater war Tscheche, seine Mutter (geborene von Hetzendorf) deutschsprachig. Bis zu seinem neunten Lebensjahr sprach er fast ausschließlich Tschechisch, dann genoss er die deutschsprachige Bildung. In seinen *Erinnerungen aus der Jugendzeit* beschreibt er, dass auch seine frühen Sozialerfahrungen für ihn lebenslang prägend waren: einerseits verkehrte er ebenbürtig mit seiner tschechischen plebejischen Umgebung, andererseits bewegte er sich ebenso selbstverständlich im erlesenen aristokratischen Milieu. So fühlte er sich prädestiniert, ein politischer Demokrat und ein Kulturaristokrat zugleich zu werden. In das Kloster trat er unter dem Eindruck der enttäuschten liberalen Hoffnungen, die in ihm die Pariser Revolution 1830 erweckt hatte, im Jahre 1834 ein. Von seinen Wiener Studien kehrte er 1839 eher als ein idealistischer Philosoph denn als Theologe zurück. Dort hatte er seine lebenslange Freundschaft mit der Schwiegertochter Goethes Otilia, (geb. von Pogwisch), und ihren Söhnen Walter und Wolfgang von Goethe geknüpft, was ihm auch die Salons von Sophie von Tedesco und Josephine von Wertheimstein öffnete. Während seiner Assistentenzeit in Lemberg übernahm er von seinem Professor Hanaš die Orientierung am deutschen Idealismus (Schelling, Hegel, Fichte), begann

11 In ähnlichem Geiste wurde 1919 die Comenius Universität in Bratislava, also betont außerhalb der oberungarischen überwiegend katholischen Tradition, begründet. Beide neuen republikanischen Universitäten, also die Masaryk Universität in Brünn und die nach dem berühmten evangelischen Bischof benannte Pressburger Universität, entwickelten sich zuerst sehr dynamisch: sie wurden von jungen, begabten und ehrgeizigen tschechischen Intellektuellen bevölkert, die in Prag auf eine Professur lange Jahre zu warten gehabt hätten.

aber eifrig auch Feuerbach, die junghegelianische Publizistik (Gebrüder Bauer, Strauß, Stirner, Wigand, Rüge) und die rechtssozialistische Literatur (Szeliga, Biedermann, Lorenz von Stein, Proudhon) zu lesen. Systematisch verfolgte er die neueste deutsche philosophische, politische und schöne Literatur, die er meistens aus seinen Ferienreisen nach Brünn mitbrachte, weil sie im damaligen Österreich unerwünscht oder gar verboten war; er rezensierte sie in seiner umfangreichen persönlichen Korrespondenz (vor allem an I. J. Hanuš). Persönlich verkehrte er mit Bruno und Edgard Bauer, mit Schelling, Wilhelm Grimm, Varnhagen, Trendelenburg und anderen Persönlichkeiten des deutschen Kulturlebens.

Wissenschaftlich strebte er eine Synthese der romantischen Ironie, der idealistischen Naturphilosophie und des Junghegelianismus an. Er befasste sich mit der systematisch ästhetischen Deutung der Werke von Goethe, gab auch die Goethesche Korrespondenz (mit Graf Sternberg, Alexander und Wilhelm von Humboldt; zu der geplanten Edition der Goetheschen Korrespondenz mit den Romantikern kam er nicht mehr) heraus. Durch die Engstirnigkeit des mährischen Klerus – das Brünner Augustinerkloster verdient unsere Aufmerksamkeit eben deswegen, weil es eine der seltenen Ausnahmen darstellte! – und der tschechischen Sprachnationalisten angeekelt entschloss er sich, ausschließlich auf Deutsch zu schreiben. Dies war keine nationale, sondern eine intellektuelle Entscheidung: im größeren Kulturzusammenhang hoffte er mehr Freiheit zu finden. Weiterhin pflegte er Beziehungen zu den aufgeklärten Persönlichkeiten des tschechischen Kulturlebens, übersetzte aus dem Polnischen usw. Als es 1863 zur Polonisierung der Krakauer Universität kam, wurde ihm aus polnischer Initiative eine Ausnahmegenehmigung erteilt, so dass er weiterhin auf Deutsch lehren durfte; im Jahre 1864 wurde er zum Dekan der philosophischen Fakultät und 1866 zum Rektor der Universität gewählt. Die tschechischen Sprachnationalisten verübelten ihm seine Sprachentscheidung, aber auch bei den Deutschen war er wegen ihrer intellektuellen und politischen Motivation nicht besser daran.

Ähnlich wie Bolzano versuchte er dem Sprachnationalismus entgegenzutreten. Auch ihm bedeutete die nationale Frage die falsche Thematisierung einer viel wesentlicheren Frage, nämlich der Entscheidung zwischen der Kultur und Humanität einerseits und der Barbarei andererseits. Mit dem Druck zur nationalen Entscheidung konfrontiert, kam er sich wie ein von einer Räuberbande Überfallener vor, der vor die Frage gestellt wird: „*Geld oder Leben!*“. In zweier Hinsicht war er radikaler als Bolzano: 1. Inspiriert vom linken Junghegelianismus, erwartete er die Lösung der Nationalitätenfrage wie auch der sozialen Frage von einer neuen Gesellschaftsordnung; 2. im Zusammenhang damit versuchte er im Jahre 1848 durch Vermittlung seines Klosterbruders Klácel die Prager Tschechen zum Anschluss an das demokratische Deutschland und zur Teilnahme am Frankfurter Parlament zu bewegen, was im krassen Widerspruch zur von Palacký repräsentierten Hauptströmung der damaligen tschechischen Politik stand. Erwartend, dass durch die

Revolution Klöster aufgehoben werden, bereitete er mit Unterstützung der Familie Goethes seine bürgerliche Gelehrtenexistenz vor, wie sein Schüler Theodor Gomperz berichtet. Durch die Reaktion der fünfziger Jahre zutiefst getroffen, widmete er sich nur mehr seiner Forschungsarbeit und Lehre. Als er 1867 zum Abt gewählt werden sollte, resignierte er zugunsten Gregor Mendels (1822–1884) und ließ sich säkularisieren. Sein Klosterbruder František Matouš Klácel reagierte auf den Zusammenbruch seiner ähnlichen sozialutopischen Hoffnungen auf eine andere Art und Weise: er begab sich in die Vereinigten Staaten von Amerika, wo er eine mustergültige sozialistische Gemeinde zu begründen gedachte. Er starb dort bitter enttäuscht und völlig einsam. Bratránek verbrachte seine letzten Jahre still und ungestört in seinem Brünnener Kloster.¹²

Die Toleranz – nicht nur die nationale – waltete in diesem Klostermilieu ebenso großzügig wie die Bindung an die Polykulturalität, die wir heute *mitteleuropäisch* zu nennen pflegen. Der Bolzanismus wurde hier still, aber dennoch ununterbrochen gelebt.¹³ In solchem Maße war es damals nur in einer Provinz möglich, die wiederum nicht allzu abseits vom Wiener Kulturzentrum lag.

12 BRATRÁNEK, Franz Thomas. *Des Lebens Urworte* (Hrsg. Jaromír Loužil). Praha: ČSAV, 1971; BRATRÁNEK, Franz Thomas. *Erinnerungen aus der Jugendzeit*. In Manuskriptsammlung des Prager Nationalmuseums, Sign. 8E 32; BRATRÁNEK, Franz Thomas. *Zur Entwicklung des Schönheitsbegriffes*. Brünn 1841; BARTONĚ, Josef. *Der vergessene mährische Verehrer Goethes PhDr. P. Thomas F. Bratránek OSA, Professor an der Universität von Krakau*. Olmütz 1937; GOMPERZ, Theodor. *Essays und Erinnerungen*. Stuttgart und Leipzig: Deutsche Verlags-Anstalt, 1905; HANUŠ, I. J. *Korrespondenz mit Bratranek*. Nachlass, In Literární archiv Památníku národního písemnictví in Prag; HÝSEK, Miloslav. *Literární Morava v letech 1849–1899*. Praha: nákladem Vydavatelského družstva Moravsko-slezské revue, 1911; KLECKZKOWSKI, Adam: Bratranek Franz Thomas. In *Polski słownik biograficzny*. Bd. 2. Kraków: Polska Akademia Umiejętności, 1936, S. 416; KREJČÍ, Jan. Bratráneks Selbstbiographie. In *Germanoslavica*, 1932/1933, S. 385; KREJČÍ, Jan. Goethe und Bratránek. In *Xenia Pragensia*. Pragae 1929, S. 1; LOUŽIL, Jaromír. Franz Thomas Bratránek – ein Vermittler der deutschen Philosophie im böhmischen Vormärz. In *Ost und West in der Geschichte des Denkens und der kulturellen Beziehungen*. Berlin: Akademie-Verlag, 1966, S. 597; NEUMANN, Augustin Anton. *Acta et epistolae eruditorum Monasterii Ord. S. Augustini Vetero-Brunae*. Bd. 1. Brno 1930; SCHRAM, Wilhelm. Dr. Franz Thomas Bratranek. In *Notizen-Blatt der historisch-statistischen Sektion der k. k. mährisch-schlesischen Gesellschaft zur Beförderung des Ackerbaues, der Natur- und Landeskunde*, 1878, No. 11; SCHRAM, Wilhelm. Der mährische Gelehrte Dr. Bratranek. In *Notizen-Blatt der historisch-statistischen Sektion der k. k. mährisch-schlesischen Gesellschaft zur Beförderung des Ackerbaues, der Natur- und Landeskunde*, 1887, No. 6.

13 Unter dem Bolzanismus verstehe ich in unserem Zusammenhang vor allem die unterschwellige Kontinuität der josephinschen Aufklärung, ohne ihre etatistische Komponente allerdings. Sie bestand nicht nur im Geiste der allgemeinen Toleranz, sondern entwickelte sich während des 19. Jahrhunderts unter anderem auch zu diversen Formen der empirisch ausgerichteten Forschungsarbeit. Eine interessante Vermittlungsrolle spielte dabei mehrfach der Herbartismus. Im alten Österreich – verglichen mit Westeuropa – fungierte er gewissermaßen als Ersatzpositivismus, als philosophisch abgestimmte Dekkung der empirischen Einzelforschung. Direkt oder vermittelt wurde er von den Schülern Bolzanos getragen (Exner, Zimmermann).

Charakteristisch für diese Stimmung war der ausgeprägte Sinn für das konkret Greifbare und Einzelne – verbunden mit der Hochschätzung der Form als realer Gestalt des Allgemeinen. Dadurch unterschied sich z. B. die Zimmermannsche von der historistisch aufgefassten kleindeutschen Positivismuskritik (vgl. ZIMMERMANN, Robert. *Kant und die positive Philosophie*. Wien: K. Gerold's Sohn,

In diesem Milieu gelang die Entdeckung der Erbgesetze und die Begründung der Genetik. Es war keine isolierte Zufallerscheinung. Die erfolgreichen Forschungen von Gregor Mendel (1822–1884) stellten eigentlich das letzte Glied der Ereigniskette dar, die in die gesamteuropäischen Zusammenhängen eingebettet war. Den Grundstock der Brüner Industrie bildete die Textilindustrie; auch die dortige Maschinenbauindustrie entwickelte sich in Verbindung mit ihr und bestand zuerst in der Produktion der Maschinen für sie. Die Kontinentalsperre und die napoleonischen Kriege bedeuteten für sie eine gesegnete Zeit. Nach 1815 ist diese ganze Industrie allerdings durch die englische Konkurrenz in Schwierigkeiten geraten. Der Abt Cyril Napp¹⁴ glaubte, dass diese Konkurrenz über die bessere

1874.), diese Züge sind auch für die naturwissenschaftlichen Forschungen Mendels kennzeichnend. Das Vertrauen zur Objektivität der Form hatte in der alten Monarchie auch ihren praktisch sozialen Wert: die Verhaltensformen haben sicherlich hierarchisierende Unterschiede eingeführt, in einem bestimmten Sinne aber auch verwischt. Wenn sie korrekt eingehalten wurden, bekräftigten sie die erreichte Stellung und verdrängten die Frage nach dem Weg dorthin; erst im heutigen Abstand lässt sich verstehen, was das im alten Österreich besonders für jene bedeutete, die sich erst unlängst bis an den Gipfel der sozialen Emanzipierung durchgekämpft hatten. So gingen die „bolzanistischen“ Impulse in die breit geteilte Lebensweise ein. Methodologisch schon von Franz Brentano sublimer und reflektiert lebten sie von neuem in der mitteleuropäischen Wissenstradition auf, die in den bis heute weltweit einflussreichen Gedanken der phänomenologischen Philosophie (Husserl) und Soziologie (Schütz), der Psychoanalyse, der normativen Rechtsschule Kelsens (vgl. unter anderem KUBEŠ, Vladimír – WEINBERGER, Ota. *Die Brüner rechtstheoretische Schule*. Wien: Manz Verlag, 1980.) oder der österreichischen Schule der Nationalökonomie zur Reife gelangte.

Jan Patočka hielt den Bolzanismus für die demokratische Alternative des Jungmannschen tschechischen Sprachnationalismus. Bolzano versuchte schon im zweiten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts dem keimenden Sprachnationalismus seine Idee einer politischen Nation entgegenzustellen, wonach in Böhmen (in den Böhmisches Kronländern) eine Nation (die böhmische) lebt, die zwei Stämme in sich vereinigt – den tschechischen und den deutschen. Beide sollten für das Wohl des Vaterlandes und zugunsten der Humanität Zusammenarbeiten, wobei ihre Muttersprachen keinen Schaden erleiden dürfen; die Sprach- und Kommunikationsprobleme sah Bolzano pragmatisch auf dem Wege des jeweils frei vereinbarten Konsenses lösbar. Zweifellos liegt hier die in den ethischen Begriffen der späten Aufklärung verfasste Idee der Gesellschaft der freien Bürger (= die politische Nation) vor. Kein Wunder, dass die Sprachnationalisten beider Stämme Bolzano mit Misstrauen und Missmut begegneten. Von den tschechischen wurde er mehrmals für einen Tschechenfeind gehalten und später aus dem Kulturgedächtnis bis auf einige unauffällige Spuren (z. B. die Humanitätsidee bei Masaryk, die aber schon mit dem sprachnationalen Gesichtspunkt verkoppelt wurde) verdrängt, aber auch bei den deutschen ging es ihm nicht besser.

Vgl. PATOČKA, Jan. Dilema v našem národním programu. In *Divadlo*, 1969, Nr. 1, S. 1–8; BOLZANO, Bernhard. Über die Vaterlandsliebe. In *Erbauungsreden II*, Prag 1850, S. 145; BOLZANO, Bernhard. Über das Verhältnis der beiden Volksstämme in Böhmen. In *Erbauungsreden II*, Prag 1850, S. 156; LOUŽIL, Jaromír. Neznámá exhorta Bernarda Bolzana „O lásce k vlasti a mateřskému jazyku“. *Strahovská knihovna*, 1983–84, Jg. 18–19, S. 223–244; WINTER, Eduard. *Bernhard Bolzano*. Stuttgart: Frommann Holzboog, 1969; WINTER, Eduard. *Mein Leben im Dienst des Völkerverständnisses I*. Berlin: Akademie-Verlag, 1981, S. 122.

14 Napp war einer der tätigen Förderer der *K. k. mährisch-schlesischen Gesellschaft zur Beförderung des Ackerbaues, der Natur- und Landeskunde*. Ähnlich, wie sein Kloster die Rolle einer mährischen Ersatzuniversität spielte, trug die Ackerbaugesellschaft ausgeprägte Züge einer wissenschaftlichen Institution (Akademie) und beschränkte sich in ihrer Tätigkeit keineswegs bloß auf die praktischen Probleme der Landwirtschaft. Eine der Sektionen der Ackerbaugesellschaft stellte der *Schäferverein* dar, eine andere

und billigere Rohstoffbasis verfüge. Dem sollte durch die Züchtung der besseren Schafe begegnet werden. Als Napp seinen jungen Klosterbruder Mendel zu naturwissenschaftlichen Studien nach Wien schickte, hatte er diese Aufgabe im Auge; es ging nur um einen von mehreren Schritten in diese Richtung. Die Entdeckung der Erbgesetze gelang Mendel viel später, und zwar weder mit Schafen noch mit Bienen, sondern mit Erbsen seines Klostersgartens.¹⁵ Obwohl die ursprüngliche praktische Motivation längst in Vergessenheit geraten ist, bleibt der tiefere kulturgeschichtliche Zusammenhang einleuchtend.

Das Fragezeichen im Titel meines Beitrags sollte andeuten, dass Brünn zur Hauptstadt der tschechoslowakischen Moderne werden konnte, dieser Anspruch jedoch trotz allen hoffnungsvollen Ansätzen nie im vollen Umfang zur Wirklichkeit wurde.

wiederum die *historisch-statistische Sektion*, in deren *Notizen-Blatt* z. B. der große Historiker d'Elvert die Ergebnisse seiner Forschungen veröffentlichte.

15 KRUMBIEGEL, Ingo. *Gregor Mendel und das Schicksal seiner Entdeckung*. Stuttgart: Wissenschaftliche Verlagsgesellschaft, 1967.

SOZIALISMUS UND NATION. ZUR REVOLUTIONSKRITIK BEI THOMAS GARRIGUE MASARYK

In meinem Lande pflegt man sich heute – bis auf ein Häuflein der Altkommunisten – zum Konservatismus und zu Thomas Masaryk zugleich zu bekennen, ohne zu ahnen, wie schräg das zueinander passt. Es ist ratsam, zwischen der äußeren Ausdrucksform der Masarykschen Sozialismus- und Revolutionskritik und ihren wirklichen Inhalten genau zu unterscheiden.

Die Abneigung Masaryks gegen alle Abarten des oberflächlichen Revoluzzer-tums war zweifellos tief angelegt, spontan und auffallend. Man kann bei ihm nachlesen, dass Revolutionäre eigentlich Phantasten, Anhänger des Aberglaubens, politische Fetischisten seien, die an soziale und politische Wunder und an glückliche Zufälle glauben. Sie seien von ihrer eigenen Genialität überzeugt, was ihnen ermögliche, die Helden zu spielen. Obwohl sie unter der Fahne der Gleichheit und Brüderlichkeit ins Feld zu ziehen pflegten, blieben sie Aristokraten, Absolutisten und Tyrannen.¹ Die Geheimpolizei stelle bloß eine natürliche Ergänzung der revolutionären Aktivitäten dar, denn die Geheimnistuerei mache bekanntlich den wesentlichen Bestandteil beider aus. Friedrich Engels habe recht: Jede Revolution ist – wie jedes Minderheitswerk auch immer – mythisch und mystisch, zugleich jedoch eine Art von Sport, wie zum Beispiel auch der Krieg.² Der alte Engels wird von Masaryk hoch geschätzt, unvergleichbar höher als Karl Marx. Marx schien ihm ein unverbesserlicher Revolutionär zu sein, Engels demgegenüber ein sich verbessernder, der nach lebenslangem Ringen und unter dem Einfluss der positiven Wissenschaften zur Ablehnung der revolutionären Methoden des politischen

1 MASARYK, Tomáš Garrigue. *Otázka sociální. Základy marxismu filosofické a sociologické*. Bd. 2. Praha: Čin, 1936, S. 300.

2 *Ibidem*, S. 301.

Machtkampfes gelangt sei, also zu dem Standpunkt, den die politischen Führer der tschechischen Nation mit dem Utilitaristen Karel Havlíček Borovský (1821–1856) an der Spitze schon 1848 laut Masaryk folgerichtig vertreten hätten.³

Lassen wir die zu diesem grotesken Vergleich führende nationalistische Sichtweise als eine ohnehin etwas billige Zielscheibe einer ernsthaften Kritik beiseite, so wird etwas für unser Thema Wichtiges bloßgelegt: Statt sich mit einzelnen konkreten Revolutionen auseinanderzusetzen, kritisierte Masaryk unter „Revolution“ eigentlich den durch positivistische Typologisierung herausdestillierten Revolutionsbegriff, also eine durchaus unhistorische Chimäre. Daher die historisch unhaltbare, ja sinnlos leere Fragestellung *Revolution ja oder nein?* deren äußerlich sachliche positivistische Bemäntelung nur dürftig zu überdecken vermochte, dass es sich dabei weit eher um eine seichte politische Parole als um eine echte Problemfrage handelt. Versteckspiele solcher Art ermöglichen, die wesentlichen Unterschiede herunterzuspielen. Der Widerwille des alten Engels gegenüber dem selbstverabsolutierenden Revoluzzertum war wiederum durchaus anders motiviert: Die Verwirklichung der Ziele, die er früher nur durch eine radikale Sozialrevolution für erreichbar hielt, glaubte er in Gestalt der starken und gut organisierten Arbeiterbewegung, des Zivilisations- und Wissensfortschritts, des rasch sich entwickelnden und klassenmäßig immer weniger begrenzten Parlamentarismus usw. heraufkommen zu sehen. Es wäre also kaum angemessen, die beiden Fälle als ebenbürtige Beantwortungen derselben Frage zu betrachten.

Ein mildernder Umstand ist jedoch zu erwähnen: Masaryk war seit seiner Jugend lebenslang an Platon orientiert. In der Sache macht das nicht viel aus, die synkretistische Verbindung der Platonischen Denkmotive mit Comteschen scheint mir jedoch nicht nur für Masaryk kennzeichnend, sondern – trotz aller Illegitimität – im praktischen Sinne ungewöhnlich funktionsfähig zu sein. Alle, die gegen die Masaryksche Geschichtsphilosophie im Namen der Geschichte und der Geschichtswissenschaft polemisiert haben, haben recht gehabt.⁴ Dem feinfühligem Verkünder des Zeitalters der Massendemokratie, der Thomas Masaryk war, sind sie damit aber noch nicht gerecht geworden; hier geht es nicht darum, innere Widersprüche, die Ignorierung von Tatsachen oder die methodologisch unhaltbare Kombination einander ausschließender Denkmotive nachzuweisen, sondern darum, was sich im harten pragmatischen Sinne als funktionsfähig und politisch optimal wirksam zeigen sollte. Unberührt vom Fachwissen seiner Opponenten trug Masaryk seinen Ahistorismus und seine diesbezügliche Ignoranz unter dem

3 Ibidem, S. 299.

4 Die Texte der sogenannten „*Debatten um den Sinn der tschechischen Nationalgeschichte*“ wurden zum ersten Mal von Miloš Havelka komplett herausgegeben und kritisch verglichen. Vgl. HAVELKA, Miloš. *Spor o smysl českých dějin 1895–1938*. Praha: Torst, 1995.

selbstgewählten Namen *Realismus*⁵ unverhüllt und stolz zur Schau und trug seinen *praktischen* – wie er es gerne zu nennen pflegte – Sieg davon.

Wie er auch selber fühlte, war der Thomas Masaryk der neunziger Jahre kein konservativer Kulturkritiker mehr wie in seinem Selbstmordbuch⁶ sondern ein selbstbewusster Sohn des modernen Zeitalters und seines Umgestaltungsdranges. Seine Marxismus- und Revolutionskritik bewegt sich im Rahmen seiner betonten Bejahung der Modernität. An der Seite des Fortschritts, „*der fortschrittlichen Schaffung des Neuen*“,⁷ meinte er entschlossen wirken zu müssen. Deshalb gipfelt seine Revolutionskritik in der Behauptung, dass Revolution eben die alte (aristokratische, romantische), überholte politische Methode darstelle,⁸ die dem modernen Wissen und den neuen politischen, wirtschaftlichen und sozialen Möglichkeiten längst nicht mehr entspreche. Mit anderen Worten: Die heutigen Revolutionäre

5 Als Realismus bezeichnete Masaryk seine ahistorische Denkungsart, in der klaren Absicht, sich von jeder Form des Idealismus sowie des Materialismus zu distanzieren. Bald wurde dieser Name auf die Gruppe der Sympathisanten Masaryks unter seinen Universitätskollegen. Studenten und öffentlich tätigen Persönlichkeiten übertragen. Der Name sollte Sachlichkeit und praktischen Sinn demonstrieren, also die positivistisch ausgerichtete methodologische Orientierung in der Wissenschaft, darüber hinaus auch den vom älteren tschechischen Nationalismus unabhängigen politischen Ehrgeiz, eine utilitaristisch-pragmatische und den modernisierenden Wandlungen und Umbrüchen selbstbewusst offene Geisteshaltung, den tätigen Sinn für soziale Solidarität, wodurch die traditionell religiöse Wertbegründung im freidenkerisch aufgefassten Geiste der Toleranz überwunden werden sollte usw. Dieses Bekenntnis zur Moderne blieb im tschechischen öffentlichen Leben Sache einer sehr starken und einflussreichen Minderheit, nach 1918 gingen die „Realisten“ in fast alle politischen Parteien und wissenschaftlich-kulturellen Gruppierungen – bis auf die extrem rechts oder links ausgerichteten – über, wodurch die politische und intellektuelle Szene der ersten Tschechoslowakischen Republik wirksam mitbeeinflusst wurde.

Zur Demonstrierung des Ahistorismus gehörte unter anderem, dass Masaryk, selbst ein guter Kenner der Philosophiegeschichte, zur Bezeichnung seiner Richtung diesen Namen wählte, der aus der Philosophiegeschichte wohlbekannt ist, ohne an irgendeinen Zusammenhang mit dem Realismus/Nominalismus-Streit zu denken.

Die Historismuskritik Masaryks war kein wissenschaftstheoretisches, sondern ein politisches Unternehmen. In keiner Weise hing sie etwa mit dem deutschen Methodenstreit um den Historismus und Positivismus zusammen. Masaryk polemisierte gegen die Tradition der tschechischen Nationalpolitik, politische Ziele und Forderungen durch geschichtliche Tatsachen und Kontinuitäten zu begründen. Im Grunde genommen ging es dabei meistens um das historische Staatsrecht – und um eine gewisse Beschränkung der politisch-öffentlichen Bemühungen auf das historisch-staatsrechtliche Programm. Auch für Masaryk galten die Ziele der historisch-rechtlichen Argumentation, d. h. die volle Restitution der Selbst- und Eigenständigkeit des böhmischen Staates, als verbindlich. Er war jedoch der Meinung, dass das alleine nicht genüge: Die nationale Wiedergeburtbewegung solle durch eine allseitige zivilisatorische Entwicklung, durch die Hinwendung zu den Naturwissenschaften, zur Technik, zur produktiven Unternehmertätigkeit und durch Fortschritte in der Sozialpolitik vollendet werden. Nur durch solch aktuelle Aktivitäten und keinesfalls durch das historisierende Patriotentum sollten die Tschechen zur modernen Nation werden.

6 STŘÍTECKÝ, Jaroslav. *Hätte Thomas Masaryk zum österreichischen Durkheim werden können?* Siehe S. 35–43.

7 MASARYK, Tomáš Garrigue. *Otázka sociální. Základy marxismu filosofické a sociologické*. Bd. 2, op. cit., S. 329.

8 Ibidem, S. 309.

seien eigentlich Reaktionäre, die einst zwar tatkräftige Aufrührer gewesen seien, die jedoch heute zu hoffnungslos mit dem Vergangenen (religiöse Mystik, Erlösungsperspektive, Wundertaten, Romantik und Aristokratismus usw.) verstrickten Träumern geworden seien. Ihre Träume seien berechtigt, nicht mehr aber ihre Methoden.

Masaryk kritisiert am Marxismus also nicht die Absicht, die kapitalistische durch eine menschengerechtere Gesellschaftsordnung zu überwinden, sondern seine vorwissenschaftlich metaphysische methodologische Ausgangsposition. „Die sozialistische Bewegung ist in ihren Zielen nichts anderes als eine der zahlreichen humanitären Bewegungen.“⁹ Masaryk betont ständig die religiösen Ursprünge des älteren Sozialismus, weist auf den christlichen Sozialismus hin usw., um die reaktionäre Wurzel dieser Sozialrevolutionären Utopie bloßzulegen. Der Marxismus und die Sozialdemokratie stellten demnach nur eine, wenn auch die aktuell bedeutendste Spielart einer im Grunde rückwärtsgerichteten Utopie dar. Der Sozialismus einerseits und der Anarchismus andererseits seien nur zwei äußerste Pole der humanitären Idee.¹⁰

Die *humanitäre Idee* betrat laut Masaryk die historische Szene mit der Reformation und der Renaissance. Oft nennt er sie *Humanitismus*, um zum Ausdruck zu bringen, dass es sich um ein antichristliches und überchristliches Ideal handle: Wie der mittelalterliche Mensch seine ganze Sehnsucht in dem Wort *Christ* ausdrückte, besitzt der moderne Mensch das wunderbare Lösungswort „*Humanität – Menschlichkeit – Menschentum*“.¹¹ Das theozentrische Weltbild sei in ein anthropozentrisches umgeschlagen,¹² was bei Feuerbach philosophisch ausgesprochen

9 MASARYK, Tomáš Garrigue. *Ideale der Humanität*. Prag: Sudetendeutsche Buchgemeinde, 1935, S. 21.

10 MASARYK, Tomáš Garrigue. *Otázka sociální. Základy marxismu filosofické a sociologické*. Bd. 2, op. cit., S. 47.

11 Ibidem, S. 11.

12 Später sollte diese Schematik in eine Vision des Schicksalskampfes zwischen Theokratie und Demokratie, einer säkularisierten Form vom Jüngsten Gericht also, umgestaltet werden, was der Legitimierung des Kontinuitätsbruches in Mitteleuropa dienen sollte. Weil dieser Schicksalskampf der Masarykschen Geschichtsphilosophie zufolge seinen Kulminationspunkt im Ersten Weltkrieg erreicht habe, müsste dem Schema zufolge Russland zu den Vorkämpfern der Demokratie gehören. Masaryk als hervorragender Kenner Russlands wusste wohl, dass dies den Tatsachen kaum entsprach. Im Geiste seiner Geschichtsphilosophie fühlte er sich berufen, Russland wegen dieser Abweichung schärfstes zu rügen, ohne deshalb seine Geschichtsphilosophie zu ändern. Kein Ausscheren aus diesem Schema durfte zugestanden werden, wenn nicht die Legitimität des mitteleuropäischen Zerstörungswerkes in Frage gestellt werden sollte. Dieser Problemkomplex ist aufrichtig bezeugt in MASARYK, Tomáš Garrigue. *Die Weltrevolution*. Berlin: Erich Reiss Verlag, 1925. Zur Ironie der Sache gehört, dass Masaryk, einer der radikalen Kritiker des Revolutionsbegriffes, letztlich versuchte, sein staatsmännisches Werk als Bestandteil einer unumgänglichen Weltrevolution zu rechtfertigen!

Ursprünglich gestaltete Masaryk die Polarität Theokratie – Entkirchlichung (Demokratie) als sinnvollen Bestandteil eines zur Charakterisierung der Modernisierungsprozesse angewandten Deutungsschemas, und zwar in ähnlichem Geiste wie Max Weber. Am besten gelang es ihm in seinen komparativen

worden sei und praktisch in großzügig angelegte Projekte einer Humanisierung der Gesellschaftsordnung hätte münden sollen. Hier wurde also eine der Binsenwahrheiten der Moderne als Verkündigung der glücklichen Zukunft für alle zelebriert. Das in diesem Geiste bisher Geleistete betrachtet Masaryk jedoch weder als fehlerfrei noch als abgeschlossen.

Die Geschichtsphilosophie Masaryks ist nur äußerlich moralistischer Art, was ihre Rezeption – nicht nur im tschechischen Milieu – schwer beeinträchtigte. Es blieb fast unbemerkt, dass hinter der moralistisch klingenden Terminologie eigentlich die weitgehend soziologistische Ideenwelt steckt. Bei Masaryk ist zwar über Ideale, ethische und religiöse Werte usw. viel, oft und positiv die Rede, jedoch in dem Sinne, der sich am kürzesten als der Durkheimsche charakterisieren lässt. Es ging ihm darum, die Umstrukturierung des kollektiven Bewusstseins, die der Auflösung des österreichisch-ungarischen Reiches Vorschub leistete, objektiv und subjektiv zu erfassen. Durch seine in Prag erworbene nationale Sichtweise inspiriert, rechnete er nicht nur mit der integrierenden (zentralisierenden), sondern auch mit der ihr komplementären Entwicklungstendenz, die zu neuen Differenzierungen führt. So konnte er die Entstehung der modernen Nationen für einen organischen Bestandteil der Moderne, keinesfalls also für eine Störung des geregelten Entwicklungsganges zum Kosmopolitismus, halten.

Bei Durkheim gehört die Theorie der Arbeitsteilung nebst der Religionssoziologie zum Kern seiner Soziologie. Beides, die abwehrende Haltung gegen die sozialistische Revolution und gegen die radikal konservativen Alternativen, findet man auch bei Masaryk. Besonders energisch widerlegt er die älteren sozialutopischen Gleichheitsträume hinsichtlich der Arbeitsteilung: Die wirtschaftlichen, technologischen, sozialen und politischen Fortschritte führen zwar zur Überwindung vieler herkömmlicher Formen der Arbeitsteilung, keinesfalls jedoch zur Abschaffung der Arbeitsteilung, wie die sozialistischen Theoretiker einschließlich Marx und Engels (und später Lenin) behaupteten. Im Gegenteil – im Zusammenhang mit den erwähnten Fortschritten sei eine verfeinerte Differenzierung und Vertiefung der Arbeitsteilung zu erwarten.

Auch die Spuren des älteren Positivismus Comtescher Prägung bleiben bei Masaryk deutlich.¹³ In den vom *Humanitismus* ideell überdeckten Umstrukturierungen wurde nach Masaryk der Gesellschaftsbegriff gegen den herkömmlichen Staatsbegriff, Protestantismus gegen Katholizismus, Wissenschaft gegen Theologie, Demokratie (Anthropokratie) gegen Theokratie ausgespielt.¹⁴ Bei Auguste Comte

Analysen Russlands. Vgl. z. B. DEMETZ, Peter, (Hrsg.). *T. G. Masaryk. Polemiken und Essays zur russischen und europäischen Literatur- und Geistesgeschichte*. Wien: Böhlau Verlag, 1995, S. 53. – Erst durch seine Übertragung auf die mit dem Ersten Weltkrieg zusammenhängenden Konflikte wurde dieses wissenschaftliche Deutungsschema zu einer leicht tendenziösen Geschichtsphilosophie.

13 STRÍTECKÝ, Jaroslav. *Hätte Masaryk zum österreichischen Durkheim werden können?* Siehe S. 35–43.

14 Sehr programmatisch ist dies im kurzen Text *Nesnáze demokracie* zusammengefasst. Cha-

hätte allerdings Demokratie kaum als Gegenstück von Theokratie gelten können, sieht man jedoch näher zu, lässt sich feststellen, dass Masaryk unter Demokratie vor allem die wissenschaftlich geführte Politik verstand und somit nicht einmal in diesem Punkte schwerwiegend von der Comteschen Ideenwelt abwich.

Dem entspricht, dass der gemeinsame Nenner, der das Ineinanderfließen von Wissenschaft und Politik ermögliche, in der Methode des Ordners der Erfahrungstatsachen, die induktiv und realistisch¹⁵ vorgehen müsse, um das praktische Handeln zuverlässig anleiten zu können, gesucht wird. Das vorwissenschaftliche Wissen wie auch die ihm entsprechende Politik hält Masaryk für aristokratisch, deduktiv und unrealistisch. Der Unterschied zwischen Demokratie und Aristokratie wird also nicht nur historisch, sondern auch methodologisch aufgefasst. Die demokratische Wissenschaft und Politik galt ihm demgemäß für allgemein verifizierbar und somit auch jeder qualifizierten Kritik offen, wohingegen die aristokratische Haltung in der Prinzipientreue fuße und sich schon deshalb im sozialen Sinne elitär, im politischen Sinne romantisch und im methodologischen Sinne deduktiv gestalten müsse.

Das Fortschrittswerk der Moderne hielt Masaryk, wie oben erwähnt, weder für fehlerfrei noch für abgeschlossen. Im Unterschied zu seiner konservativen und unpolitischen Frühphase betrachtete er nunmehr dessen Vollendung als die dringendste, keiner weiteren Diskussion mehr bedürftige Gegenwartsaufgabe. Es geht eigentlich nur mehr um die Methode: Kann das Fortschrittswerk wirksamer durch die schnell erlösende Revolution oder durch den langsameren und komplizierteren Weg des Reformismus vollendet werden?

Der marxistisch aufgefasste Sozialismus wird von Masaryk als ein falscher Weg zum im Grunde genommen richtigen Ziel angesehen: „*Marxismus ist Kind seiner Zeit. Er bringt viele berechnete Sehnsüchte zum Ausdruck, stellt jedoch keinesfalls die neue Weltanschauung dar, die darin [...] Friedrich Engels zu sehen vermeinte. Die philosophische Tragik des Marxismus beruht [...] darin, dass er den neuen Bestrebungen und Idealen mittels alter Ideen zu dienen versucht.*“¹⁶ Wie die ganze moderne Gesellschaft, so sei auch diese ihre theoretische Reflexion analyse- und reformbedürftig.

Was kritisiert Masaryk am Marxismus? Er nennt es: Materialismus, Positivismus, Hegelismus, Fatalismus.

Unter dem Materialismus im Marxismus versteht Masaryk hauptsächlich die unzulässige Reduktion des vielfältigen Soziallebens auf die Produktionsverhältnisse,¹⁷

rakteristischerweise wurde dieser Text wiederum im November 1989 herausgegeben. Vgl. MASARYK, Tomáš Garrigue. *Nesnázé demokracie*. Praha: Listopad, 1990, S. 6.

15 Siehe Anm. 5.

16 MASARYK, Tomáš Garrigue. *Otázka sociální. Základy marxismu filosofické a sociologické*. Bd. 2, op. cit., S. 257.

17 Merkwürdigerweise kommt bei Masaryk der Begriff der Produktivkräfte gar nicht zur Sprache, obwohl es sich um einen der Kernbegriffe der marxistischen Gesellschaftstheorie handelt. Hätte er

demgemäß dann die Reduktion der geistigen Arbeit auf die physische,¹⁸ der Inhalte des kollektiven Bewusstseins auf „Ideologie“, durch welche die materiellen Ursprünge des Soziallebens verzerrt wiedergegeben werden usw. Getragen wurde dieser Reduktionismus laut Masaryk von der Vorstellung, dass jedwede echte Wissenschaft ihr Vorbild in der Naturwissenschaft habe,¹⁹ was ja unter anderem auch zum extremen Kollektivismus führe, für den das Individuum durchaus nichts mehr als ein Einzelfall des Allgemeinen bedeute. Eine solche Charakteristik steht klar im Zeichen des Positivismus, einer Denkweise also, für die der Naturbegriff des deutschen Idealismus, dem Feuerbach und Marx innigst verbunden waren, als ein wertloses Residuum der vorwissenschaftlichen Metaphysik galt. Masaryk hat diese Charakteristik nicht frei erfunden. Sie bezieht sich größtenteils berechtigt auf den Marxismus der II. Internationale, dessen Wissenschaftsauffassung unter den starken Einfluss des Positivismus geriet, was nicht ohne den Einfluss von Friedrich Engels geschah.

Engels' Schrift *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates* hielt Masaryk für eine bedeutende Ergänzung des historischen Materialismus, weil darin die Theorie der Produktion des menschlichen Lebensunterhalts um die Theorie der „Produktion“, d. h. der Vermehrung der Menschengattung, bereichert wird.²⁰ Engels wird von Masaryk zwar heftig, jedoch einfühlend kritisiert: Mit Recht habe Engels versucht, den spekulativen Entwurf des dialektischen und historischen Materialismus zu überprüfen und zu untermauern; eine Probe solcher Art konnte das metaphysische Gerüst des Marxismus, dem der ehrliche Engels treu bleiben wollte, jedoch nicht bestehen. Die Schwäche des modernen Marxismus beruhe also auf der Charakterstärke von Engels, nicht in seinem Bemühen, die ursprüngliche Lehre in den positiven Einzelwissenschaften zu verankern.

Wirft Masaryk, der selber unter dem Einfluss des Positivismus steht, den Marxisten ihren Positivismus vor, so ist es im Sinne der Differenz zwischen dem denkenden und dem bloß feststellenden Positivismus zu verstehen. Den Comteschen Denkmotiven blieb Masaryk lebenslang weitgehend, wenn auch kritisch²¹

diesen Begriff berücksichtigt, so hätte er den Marxschen Materialismus kaum für bloße ökonomische Reduktion ausgeben können. Die Ursache dieses Missverständnisses liegt meiner Meinung nach in der tiefen Abneigung Masaryks gegen die Hegelsche Denkungsart, mit der die Dialektik der Produktivkräfte und Produktionsverhältnisse verbunden ist.

18 MASARYK, Tomáš Garrigue. *Otázka sociální. Základy marxismu filosofické a sociologické*. Bd. 2, op. cit., S. 257.

19 Ibidem, S. 18.

20 Ibidem, S. 32.

21 MASARYK, Tomáš Garrigue. *Die Weltrevolution*, op. cit., S. 110: „Von englischen Philosophen fesselte mich am meisten Hume – das große Problem der modernen Skepsis, das Hume poetisch und am stärksten formuliert hat; der Vergleich mit Comte war dadurch gegeben, dass Comte von Hume ausgeht (wie Kant). Aber welcher Unterschied zwischen beiden: der Franzose kehrt zum Fetischismus zurück und sucht die Erlösung in altneuer Religion, der Engländer (Schotte!) entgeht der eigenen Skepsis durch die Ethik der Humanität (nicht durch die

verbunden, mit den Durkheimschen, die er in bedeutender Weise vorwegnahm,²² blieb sein theoretisches Denken auffallend verwandt, über den Empiriekritizismus war er mindestens gut informiert. Nicht diese Denkungsart bildet die Zielscheibe seiner Polemik, sondern die unreflektierte, bedingungslose und zugleich alibistische Abhängigkeit von direkt empirisch gegebenen Einzeltatsachen. Deshalb fließt bei Masaryk dieser polemisch aufgefasste Positivismusbegriff oft und leicht mit dem des *Materialismus* zusammen. Masaryk polemisiert gegen die zum Grundsatz erhobene Abwesenheit von Idealen und Werten, was ja mit seinem starken soziologistischen Ansatz zusammenhängt.

Der Hegelschen Philosophie und ihrem Einfluss sagt Masaryk außerordentliche Verderblichkeit nach.²³ Seine Inspirationsquelle führt er aufrichtig an: das Buch *Hegel und seine Zeit* (1857) von Rudolf Haym.²⁴ Durch diese Inspiration unterscheidet sich die Masaryksche Hegelkritik in auffallender Weise von der im damaligen Österreich üblichen Abneigung Hegel gegenüber. Es geht nicht mehr um die politische Gefahr der Hegelschen Drachensaat, sondern um das positive Erfahrungswissen und -können, um die Zeichen der neuen Zeit, wie es der alte Schelling schon vor 1848 angedeutet hatte: Die idealistisch spekulative Philosophie wurde durch die in ihrer Einzelheit konkreten Interessen und Bedürfnisse besiegt.²⁵

Den Klassikern des Marxismus wirft Masaryk vor, dass sie sich – zu ihrem Schaden – vom dialektischen Entwicklungsschema der Negation der Negation leiten ließen. Ihr Proletarier habe deshalb mit den wirklichen Arbeitern nichts zu tun, er sei nur ein gedachtes Glied der spekulativen Entwicklungsfolge Gott – Mensch – Proletarier, eine frei erfundene spekulative Konstruktion also, die Marx in

Religion der Humanität wie Comte!). Der Katholik – der Protestant! – von neuen Philosophen war mir John Stuart Mill (gewissermaßen auch ein Comteaner) als Repräsentant des englischen Empirismus sympathisch; nur nebenbei gedenke ich Buckles; ich machte mir an ihm das Wesen der Geschichte klar. Darwin war mir ein großes Problem – ich lehnte und lehne bisher den Darwinismus ab, keineswegs den Evolutionismus; Spencer interessierte mich sehr, und zwar als Philosoph des Evolutionismus und als Soziologe.“ Möge der Leser das umfangreiche und darüber hinaus einem mehr memoirenhaften als wissenschaftlichen Text entnommene Zitat entschuldigen: In der für die Persönlichkeit und die Redeweise Masaryks charakteristischen Knappheit wird darin über die konkrete und spontane Verflechtung einzelner Orientierungspunkte und Denkmotive viel mehr und Treffenderes gesagt als in seinen wissenschaftlich konzipierten Fachtexten.

22 Siehe S. 35–43.

23 Dieser Standpunkt wurde bei Masaryk nicht einmal dadurch gemildert, dass ein Teil der tschechischen intellektuellen Elite, den er sonst seines Nonkonformismus wegen sehr schätzte, unter dem starken Einfluss Hegels und des Junghegelianismus stand. Zu diesen hegelisch beeinflussten Denkern gehörten z. B. Augustin Smetana (1814–1851), Jan Ignác Hanuš (1812–1869), Gregor Mendels Brünner Klosterbrüder František Matouš Klácel (1808–1882) und Franz Thomas Bratránek (1815–1884) u. a. m.

24 MASARYK, Tomáš Garrigue. *Otázka sociální. Základy marxismu filosofické a sociologické*. Bd. 2, op. cit., S. 102.

25 HAYM, Rudolf. *Hegel und seine Zeit*. Berlin: Gaertner, 1857, S. 4, 444 usw.; LÖWITZ, Karl. *Von Hegel zu Nietzsche*. Stuttgart: Kohlhammer Verlag, 1964, S. 72, 78; MARCUSE, Herbert. *Vernunft und Revolution*. Neuwied am Rhein: Luchterhand, 1962, S. 283.

seinem *Kapital* mit den notwendigsten ökonomischen und statistischen Lumpen zu bekleiden²⁶ versucht habe. Nur so sei es ihnen möglich gewesen, die klassenlose Gesellschaft als die entwicklungsmäßig vollkommene Replik des Urkommunismus zu erwarten und zu verkünden.

Masaryk schätzte hoch, dass Karl Marx es im III. Band seines *Kapital* wagte, mit dem revolutionären Fatalismus Schluss zu machen. Dies bedeutete in erster Linie die Anerkennung der Mitwirkung von Friedrich Engels, der nach dem Tod Marxens (1883) die Vollendung des Werkes auf sich nahm. Wiederholt macht Masaryk auf Engels' Meinung aufmerksam, dass der Faust von heute zum Wähler geworden sei, wodurch sich den Sozialisten die durchaus reale Möglichkeit eröffnet habe, die wesentlichen Befreiungs- und Entwicklungsschritte auf dem parlamentarischen Wege zu verwirklichen. Nie wurde Masaryk müde, die politischen Erben von Marx und Engels zu mahnen, solche Emanzipierungstaten nicht am Politischen festzumachen, sondern die Demokratisierung aller anderen sozialen wie auch individuellen Lebensdimensionen, vor allem der Wirtschaft und Bildung, voranzutreiben.

Das eben Gesagte hängt eng mit dem Vorwurf des Fatalismus zusammen. Im Grunde genommen versteht Masaryk hierunter ein für Entwicklungsnotwendigkeit ausgegebenes Revoluzzertum. Es habe zwei Seiten – die theoretische und die praktische. In der Theorie versäumten es Marx und Engels nach der Ansicht Masaryks, klar zwischen Determinismus und Fatalismus zu differenzieren. Der Determinismus führe zur empirischen Forschung und zur konkreten Einzelarbeit, wenn man ihn mit dem Fatalismus verwechsle, jedoch nur zum Warten auf die erlösende Revolution.²⁷ Demzufolge harrten viele Sozialisten immer nur auf die revolutionäre Umgestaltung der Gesellschaftsordnung, welcher Utopismus sie an der sozialen Arbeit auch da hindere, wo dadurch unschwer sehr viel zu erreichen sei.²⁸

Wie hat Masaryk den Marxismus kritisiert? Interessanter als alle zeitbedingten Einzelheiten seiner Kritik ist ihre soziologische Ausrichtung. Besonders klar tritt diese anlässlich der Frage der Sozialisierung des Naturmenschen, mit der sich die im Geiste Morgans ausgerichtete Schrift *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates* von Friedrich Engels befasst, zutage. Der schwerwiegendste Einwand Masaryks, der Engels sonst aufrichtig schätzte, lautet: Die Deutungsperspektive sei hoffnungslos überholt, vorsoziologisch, im Geiste des veralteten Mechanizismus und Reduktionismus der Aufklärung aufgefasst. Manches wurde auf diesem Wege richtig erfahren und erkannt, jedoch nicht einmal

26 MASARYK, Tomáš Garrigue. *Otázka sociální. Základy marxismu filosofické a sociologické*, op. cit., Bd. 1, S. 59, Bd. 2, S. 297.

27 MASARYK, Tomáš Garrigue. *Otázka sociální. Základy marxismu filosofické a sociologické*. Bd. 2, op. cit., S. 306–309.

28 Ibidem, S. 349.

Friedrich Engels gelang es, die Last der Methodologie von gestern, zu welcher unter anderem die Vorurteile des historischen Materialismus und die Überbleibsel der Hegelschen Dialektik gehörten, abzuschütteln. Deshalb sei es töricht, Morgan zu den historischen Materialisten zu zählen.²⁹

Nicht also gegen die Idee des Sozialismus, der Befreiung der Arbeit und die hohe Bewertung aller ihrer Gestaltungsformen und den emanzipativen Aufstieg der wirklichen Arbeiterklasse, sondern gegen die veraltete sozialutopische Vorstellungswelt richtet sich die Masaryksche Kritik. Selbstbewusst fühlt sie sich in den Einzelwissenschaften der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts begründet; das Disponieren mit umfangreichen Mengen von wissenschaftlich neu erschlossenem soziologischem, historischem, anthropologischem, psychologischem und selbstverständlich auch naturwissenschaftlichem Erkenntnismaterial steigert ihre Selbstsicherheit.

Eben in diesem Geiste hebt Masaryk hervor, dass die biologischen und wirtschaftlichen Faktoren keineswegs die einzigen Dimensionen des modernen Sozialisierungsprozesses darstellen. Was landläufig für den Moralismus Masaryks gehalten wird, bedeutet nichts Anderes als eine approximativ versuchte Charakterisierung der Knotenpunkte des Kollektivbewusstseins, und zwar durchaus im soziologistischen Sinne. Dies wurde und bleibt bei seinem Insistieren auf Ethik, Nächstenliebe, Religiosität, Humanität und überhaupt auf der ideellen Dimension des sozialen Lebens oft unberücksichtigt und missverstanden. Mit gleicher Tendenz polemisiert Masaryk gegen die materialistischen Grundlagen der marxistischen Familien-, Rechts-, Kultur- und Politikauffassung.

Die Masaryksche Auffassung der Nationalität kann und soll hier nur in dem Maße berührt werden, in dem sie mit unserem Thema unmittelbar zusammenhängt: „Sozialismus und Nationalität sind Ausdruck derselben humanitären Idee.“³⁰ In Prosa übersetzt heißt das, dass die „humanitäre Idee“ als Zeichen der Moderne in Ordnung ist, nicht jedoch ihr mit dem Revolutionsbegriff verbundener Verwirklichungsweg. Und es bleibt nicht nur hierbei: Das sozialistische Gedankengut wäre durch seine Nationalisierung zu retten!

Wie schon erwähnt, glaubte Masaryk, dass die global integrierende Tendenz des Modernisierungsprozesses durch eine national differenzierende Tendenz ergänzt werde. Dies war die Hauptquelle seines „Nationalismus mit menschlichem Antlitz“, die ihn mit dem Modernisierungspathos verband und zugleich von den Residuen des ethnischen oder des landespatriotisch und somit historistisch aufgefassten

29 Ibidem, S. 32.

30 MASARYK, Tomáš Garrigue. *Ideale der Humanität*, op. cit., S. 16. Der Text stellt die deutsche Ausgabe der schon 1898 auf Tschechisch erschienenen öffentlichen Vorträge Masaryks über die „praktische Philosophie“ dar.

Nationalismus der tschechischen Wiedergeburtbewegung³¹ trennte. Das Ethnische des Nationalismus versuchte der Masaryk der neunziger Jahre ins Ethische und Religiöse – beides im ausgeprägt soziologischen Sinne verstanden – zu modifizieren.

„In unserer Zeit äußert sich der Menschlichkeitsgedanke im nationalen Ideal“, schreibt Masaryk.³² Und: „[...] der Staat tritt vor dem nationalen Gedanken in den Hintergrund [...]“.³³ Man sieht also die klassische Polarität Gesellschaft – Staat zur Polarität Nation – Staat umgestaltet.³⁴ Die nationale Emanzipierung solle

31 Den bekanntesten Ausdruck dieser Tendenz brachten die sogenannten Handschriftenkämpfe. Masaryk und seine Zeitschrift *Athenum* spielten eine große Rolle in der letzten Phase (1886) des Streites um die Echtheit der Königinhofer und der Grünberger Handschrift sowie einiger kleinerer mit diesen zusammengehörender Texte. Die Echtheit dieser im zweiten und dritten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts „gefundenen“ Denkmäler der tschechischen früh- und hochmittelalterlichen Literatur wurde schon früher angezweifelt (Josef Dobrovský bezeichnete einen der „entdeckten“ Texte als „ein offenbar unterschobenes Geschmire“) und bald darauf auch durch wissenschaftliche Kritik (Kopitar, Miklosich, Fejfalik, Büdinger; danach Vašek und Šembera und dann nochmals in den Jahren 1878–1880) schlüssig widerlegt. Die Falsa gehörten eigentlich zu den etwas verspäteten Ausdrucksformen des Ursprünglichkeitskultes und der beliebten Phantasie- und Mystifizierungsspiele der europäischen Prämantik und Romantik. Dadurch ist auch ihr unerwartet großer und rascher Erfolg zu erklären, der keineswegs auf die tschechisch-patriotischen oder sonst wie slawophilen Kreise beschränkt blieb; zu den Bewunderern zählten zum Beispiel Grillparzer, Goethe und Beethoven, der eine Oper über Libussa zu schreiben gedachte. Unter diesen Umständen ist es kaum verwunderlich, dass diese *Handschriften* bald zum Heiligtum der tschechischen Nationalbewegung wurden. In diesem Zusammenhang wurden sie, ihrem wahrscheinlichen ursprünglichen Sinn zuwider, umfunktioniert. Siehe OPAT, Jaroslav. *Filozof a politik Tomáš Garrigue Masaryk 1882–1893*. Köln: Index-Verlag, 1987, S. 155–221. In der sogenannten Debatte um den Sinn der Nationalgeschichte der Tschechen wirkte Masaryk ebenfalls eher als ein ideenpolitisch Suchender denn als Wissenschaftler – und wiederum im Sinne einer Abkoppelung des modernisierenden Programms von der Kontinuität des national historisierenden Altpatriotismus. Vgl. HAVELKA, Miloš (Hrsg.). *Spor o smysl českých dějin 1895–1938*, op. cit.

32 MASARYK, Tomáš Garrigue. *Ideale der Humanität*, op. cit., S. 15.

33 Ibidem, S. 17.

34 Später geht Masaryk so weit, das Nationalitätenproblem zur wahren Ursache des Ersten Weltkriegs zu erklären. Vgl. MASARYK, Tomáš Garrigue. *Das Problem der kleinen Völker in der Europäischen Krisis*. Praha: Otto Gitgal, 1922, S. 11. Es geht um die autorisierte Übersetzung eines englischen Vortrags von Masaryk aus der Kriegszeit (*The Problem of small Nations in the European Crisis*, vorgelesen bei der Eröffnung der School of Slavonic Studies in London am 19. Oktober 1915). Nach dem Kriege relativierte er allerdings diese Diagnose in dem Sinne, dass das Nationalitätenproblem nur mehr für einen der vielfachen Krisenfaktoren gehalten werden dürfe. Siehe MASARYK, Tomáš Garrigue. *Die Weltrevolution*, op. cit., S. 346 ff. Diese Modifizierung geschah im Zusammenhang seiner geschichtsphilosophischen Deutung des Ersten Weltkrieges als des Zusammenstoßes zwischen Demokratie und Theokratie. „Der preußische Imperialismus mit seinem chauvinistischen Pangermanismus“ (siehe oben, S. 374), also eine fiktive Synthese vom traditionell österreichischen Ressentiment mit dem tschechisch nationalen antigermanischen Feindbild, wurde zum Hauptschuldigen der Katastrophe erklärt. Inmitten seines sonst eher memoirenhaften Erzählens wartet Masaryk plötzlich mit allen geisteswissenschaftlichen, methodologischen, philosophischen, theologischen, soziologischen, literaturwissenschaftlichen und kunstkritischen Themen und Motiven auf, die er in seinem Leben und Werk je streifte, um seine Anprangerung der Fehlentwicklung Deutschlands zu untermauern. Schon eine solche komplette Mobilisierung des vertraulichsten geistigen Waffenarsenals zur Konstruktion eines nachträglichen Deutungsmusters der Taten, an denen Masaryk selber mitwirkte, verrät, wie stark sich

ernst genommen und in den Gesamtzusammenhang der nationalen Gesellschaft organisch eingegliedert werden. Dadurch würde sie von ihrem Herumirren in den kosmopolitischen Gewässern und vom Nachahmen der fremden, meistens deutschen materialistischen Vorbilder abgebracht werden.³⁵ Jede moderne Nationalbewegung sei politisch sozialdemokratischer Natur, denn die nationalen Sprachenkämpfe seien nichts anderes als eine der Gestalten des Klassenkampfes.³⁶ Die Sozialdemokratie sei demnach berufen, das Werk der nationalen Selbstverwirklichung der Tschechen zu vollenden: Der Sinn des Modernisierungsprozesses bestehe nicht in der Verwirklichung des Kapitalismus und der dementsprechenden Herrschaftsstrukturen, sondern in der Verwirklichung der Humanität.³⁷ In diesem Zusammenhang kommentiert Masaryk mit herzlicher Sympathie die Entwicklung der zeitgenössischen Sozialdemokratie von ihrer einstigen Anationalität zur Nationalität. Eines der Comteschen Motive klingt also implizit in der These nach, dass nicht die Nation sozialisiert, sondern die Arbeiterklasse nationalisiert, d. h. in die nationale Gesellschaft voll eingegliedert werden müsse. Unmittelbar nach dem Ersten Weltkrieg wurde diese These dramatisch umkämpft; in der Folge bildete sie dann einen der wichtigen Inhalte der Innenpolitik der ersten Tschechoslowakischen Republik.

der hochgebildete Intellektuelle dem Legitimierungszwang in dieser Problemfrage ausgesetzt fühlen musste.

35 MASARYK, Tomáš Garrigue. *Česká otázka: snahy a tužby národního obrození; Naše nynější krize: pád strany staročeské a počátkové směrů nových*. Praha: Svoboda, 1990, S. 179, 205. Beide im Jahre 1895 zum ersten Mal erschienenen Texte enthalten in teilweise scharf polemischer Form die Schwerpunkte des politischen Programms der entscheidenden Entwicklungsperiode Masaryks.

36 MASARYK, Tomáš Garrigue. *Otázka sociální. Základy marxismu filosofické a sociologické*. Bd. 2, op. cit., S. 159, 149 usw.

37 Ibidem, S. 156.

THE CZECH QUESTION A CENTURY LATER

Masaryk's *Česká otázka* (*The Czech Question*) is the foremost work within Czech national mythology. Even though its author was influenced by the critical spirit of the positivist branch of science,¹ he focused his interest on the Czech national revival which, in 1894, could already be accepted as a historical fact in need of interpretation. That is also why the work represents a kind of inventory summarising all that had already been achieved.

Czech national society existed then not merely as some kind of revivalist dream and programme, but was already fully developed in all its components, and an internally characteristically differentiated civil society. During the second half of the 19th century, the Czechs succeeded in performing an economic miracle: while in 1850 there was no such thing as a purely Czech stock capital, by the end of the century it had already outdone the capital of the German banks² in Bohemia. Of course, this occurred within the framework of a rapid transformation of an agrarian society into an industrial one, a change which was not specifically Czech. Nonetheless, they constituted a relatively strong and consolidated group in the area which ultimately contributed about 80% of the industrial production of the Austro-Hungarian monarchy.³ Thus, although in contemporary European dimensions, the Czech problem might seem a marginal one, at that time, it was definitely another story. Czechs were forming the third most numerous community

1 STŘÍTECKÝ, Jaroslav. *Hätte Masaryk zum österreichischen Durkheim werden können?* See p. 35–43.

2 GALANDAUER, Jan. Doslov. In MASARYK, Tomáš Garrigue. *Česká otázka: snahy a tužby národního obrození; Naše nynější krize: pád strany staročeské a počátkové směrů nových*. Praha: Svoboda, 1990, p. 347–352.

3 URBAN, Otto. *Kapitalismus a česká společnost. K otázkám formování české společnosti v 19. století*. Praha: Svoboda, 1978.

within a gigantic empire, such that settlement of the legal and constitutional relations with them therefore became one of the most pressing questions for Austrian internal policy since 1848.

This has misled Marxist writers into stating that the whole Czech national revival movement was a reflection of the creation and rise of Czech bourgeois society. If that were true, then the whole Czech national revival would have had to happen no earlier than the 1880s, and not almost a century before! In addition: where are the economic and social causes for the formation of two national civil societies rather than a single one in the lands of the Bohemian crown?

The ethnic explanation has simply been a construed later instrumental fiction. For sure: German and Czech speaking people have been living here for centuries. The Josephinist delatinisation had replaced a dead and originally liturgical language with a spoken one – German. In addition to the germanisation, which had no nationalistic intentions, this brought significant confusion to the linguo-ethnic situation. All of those who had higher than basic education were educated in the German language. And so it was with the Austrian Slavs.

In addition, there was the Czech territorial anti-Josephinist opposition here: a conservatively aristocratic one. Against Viennese centralism, it emphasised the dignity of the long historical tradition of the Kingdom of Bohemia. They began to support patriotism directed towards the land and the local independence of culture, out of which was to grow, for example, the Prague cult of Mozart, and even the cult of the Czech language, which had once been prevalent in the land.⁴ The consequence, when in 1775 Pelcl published Balbín's *Obrana jazyka českého* written one hundred years earlier, was a revival of the baroque tradition of the cult of Saint Wenceslas, which was conceived as a programme.

The modern Czech self-image rests on three things: 1) We suffered for three hundred years (counting, of course, up until 1918); 2) Hussitism was the peak of Czech history and an expression of the Czech national character; 3) The cultural language was codified and the Czech cultural world was built.

The first two theses have facilitated the transition from the patriotism directed towards the land, as opposed to the nation, (land-patriotism) to Czech nationalism. The third has united all the various national cultural activities. It worked in two directions: on the one hand, enabling the integration of world cultural treasures

⁴ Czech was often used in the Czech parliament, both as means of protest and applying pressure against the first Hapsburg monarchs: cavaliers who spoke not only Latin and German, but frequently also Spanish and other languages, addressed them on official occasions in Czech, therefore requiring interpreters. The estates thus symbolically demonstrated who was the master of the country and out of whose will the Hapsburg monarchs ruled, viz JANÁČEK, Josef. *Rudolf II. a jeho doba*. Praha: Svoboda, 1987, p. 77ff.; STRÍTECKÝ, Jaroslav. *Die tschechische nationale Wiedergeburt: Mythen und Denkmäler*. See p. 96–114.

into the Czech milieu, while on the other, separating this milieu from others, for example from the German one.⁵

Ad 1. The interpretation of the Bohemian uprising of the estates 1618–1620 was at first dominated by the spirit of land-patriotism, which was soon replaced by the national spirit. The repressions after the battle at the White Mountain were thus explicated as a national catastrophe, even though it was a catastrophe in quite a different sense of the word: within the framework of the harsh recatholisation of the land, the attempt to establish a system of democracy of the estates was crushed. The Jesuits, who, in their attempt at the creation and formation of local Catholic elites, developed a modern school system in the country and did not hesitate to give education even to young men of lower origin, have, in the Czech self-image, become a symbol of anti-Czech hatred exercised not only at the denominational, but also on the national level.⁶

Ad 2. The high regard for Hussitism was at first connected – as a contrasting background – to the constitutionally interpreted version of the battle at the White Mountain and to the revivalist attempts. Although today, it is mainly known from Palacký's presentation, its prehistory extends to the Josephinist times, when it harmonised with attempts to commemorate the past grandeur of Bohemian history. Surprisingly, the first great enlighteners were Catholic.⁷ The focus of their interest

5 Separation from German cultural patterns was the primary, but not the only function here. Even in Jungmann's generation, the independence of the Czech linguistic culture was proved, for example, by versalological comparison with French or English poetry. Independence from West European cultures was often philologically proved through demonstration of the Czech phonetic system's resemblance to the ancient Greek Attic; the opinion that Slavic languages are closer to the ancient Indo-European foundations than the other languages of Europe was also frequently expressed. Karel Havlíček Borovský's polemics of the 1840s were at the forefront of the separation of the Czech world from pan-Slavism. See MACURA, Vladimír. *Znamení zrodu. České obrození jako kulturní typ*. Praha: Československý spisovatel, 1983.

6 A picture of the Dark Times became commonly known thanks to a novel by Alois Jirásek of the same name. Alois Jirásek was a rightist conservative nationalist writer of historical novels which enjoyed such popularity that even the Czech communists adopted them (through Zdeněk Nejedlý's mediation) as an interpretation of the progressive national traditions. Thus far there is a lack of analysis which would show to what extent Jirásek simply popularised the individual schemes of the Czech self-image and how much he actually created them.

7 Over the period 1780–1785, Kašpar Royko (1744–1819) published *Geschichte der großen allgemeinen Kirchenversammlung zu Kostnitz*. This work was the first attempt to rehabilitate Jan Hus. It was translated into Czech by a professor of pastoral theology, Václav Stach (1754–1831). To this very day, the question of Jan Hus has remained a sore point for Czech Catholics. At the Second Vatican Council, the Prague archbishop Beran sought Hus's rehabilitation. In 1990, on the occasion of his first visit to Prague, (the first time a pope ever visited Prague!), Pope John Paul II considered it important to state in his address to the leading representatives of Czech public life that he saw Jan Hus as a priest of high moral integrity. Contemporary Czech Catholic historiography tends to appreciate the pre-Hussite and early Hussite socio-critical preachers as envisaging a necessary reform of the Church which was consequently ruined by the Hussite wars and the split of the Church during the Reformation.

was certainly not so much the interdenominational controversies, but a rehabilitation of the time when Bohemian affairs stood at the centre of European attention.

František Palacký accomplished two things: he restylised the history of the countries of the Bohemian crown into a history of the Czech nation in Bohemia and Moravia; he transformed Thierry's theory of conquest (*Histoire de la conquête de l'Angleterre par les Normands*), which was commonly used by even liberal German historiography, (Georg Gottfried Gervinus) into a vision of the historical struggle of the free-thinking Slavic mentality with the authoritative German one.

Hussitism was treated by Palacký as the highest expression of the Czech democratic mentality. According to his interpretation, the Hussites sought to accomplish what was successfully carried out many centuries later by the large nations of Western Europe and North America. Thus he connected the Czech self-image with the world of liberalist ideas in Western Europe. In this respect, the Czech grand récit differs from other Slavic nationalisms.

Thanks to this connection, Palacký's history of the Czech nation, written according to the Protestant view, could become the modernisation ideology of an already recatholised or secularised nation and thus be shared by the lower Catholic clergy, which played an important role in the first phases of national agitation and propaganda.

Ad. 3. Dobrovský's codification of the modern cultural Czech language derived from the language of the 16th century, which had been the golden age of the elder Czech literature. Here, already, we can see the influence of the first thesis (concerning the post- White Mountain catastrophe): the Czech of post-White Mountain times, that is the spoken language, was seen by Dobrovský as a language in decline. Yet Dobrovský had no practical intentions : in the spirit of enlightenment, he sought the purest language system possible. It was only his pupil, Josef Jungmann, who made the revival of the Czech language a national programme.

Dobrovský's codification gave the impression that the Czech language was in decline, indeed it had already perished. In the works of Jungmann's generation, that is of the generation which successfully transformed Dobrovský's more or less theoretical codification into common use, laments as to the awful fate of the Czech language repeatedly occur. This constellation is very interesting from a sociological perspective. The anxiety over the apparently jeopardised mother-tongue⁸ can actually be traced to an anxiety of social origin: anxiety connected with the traditional

8 In reality, Czech was spoken by a large part of the population and was not threatened by germanisation at all. The problem lay in the dominant position of cultural German as well as in the fact that the Czech spoken was not the language codified by Dobrovský, so that even the Jungmannite patriots whose mother-tongue was the commonly spoken Czech had to learn it anew. This situation is documented by one contemporary anecdote, according to which a Czech student, after having heard the poems of Čelakovský, claimed in confusion: „I almost understood it, it is as if written in Czech!“ Cited from MACURA, Vladimír. *Znamení zrodu. České obrození jako kulturní typ*, op. cit.

social structures⁹ which felt rightfully threatened by the Josephine attempts at modernisation. And it was within these very structures that Czech was often, if not always, spoken. A substantial part of the German population of Bohemia, Moravia and Silesia was in the same situation – except for the fact that they lacked a reason as to why the problem of systematic social change should be spelled out in terms of a language problem, since cultural German commonly existed, indeed was socially dominant.

If we see the whole problem without prejudice then we can see it as issuing from a delatinisation that got out of control. The lack of control consisted in provoking unintended consequences. In general everything went according to the rules already set for the rise of modern nations by Benedict Anderson¹⁰ – if it were not for the fact that instead of the creation of one national society two gradually arose: the Czech and the German. All other national concepts functioned as they did anywhere else, forming the basis for an intended horizontal national society. Its homogenising element can be found above all in the requirement of general participation, not just the participation of a narrow national elite: 1) in the replacement of the old liturgical language which was originally prevalent in the cultural world, in diplomacy, administration and schools with a living, spoken, lay language; 2) in the end of the social order's orientation to the hierarchy of lordship, based in the transcendent sphere; 3) in the gradual elimination of time and history from the process of secularisation, the void thus generated being filled by new meanings of the concepts of time, rule and society. History was no longer the history of salvation or the history of a political state. It had become the history of nations. It is not necessary to emphasise that this was a replacement of one myth with another, not a demythologisation for the sake of factually correct contents.

The change from a sacral community into a lay one in this region was common to all nations, as was the secularisation of the language. The peculiarity of Czech linguistic nationalism was the fact that it did not and could not focus on overcoming the dominant function of a sacral language. It had focused on a secondary sacralisation of the Czech language as of a sacred thing shared by the Czechs

9 The Czech revivalist movement was long, indeed until the times of Havlíček, characterised by this conservatism, hence the frequent connection made between linguo-national agitation and the conservative criticism of capitalism. See for example Tyl's dramatic tale *Strakonický dudák* or the sharper play (in this respect), *Jiříkovo vidění*: the Czech man should not get seduced by cosmopolitan entrepreneurs (in *Strakonický dudák*, this seducer has features later ascribed to the Jews), but should live in harmony with the spirits of nature and the good fairies of his village home. Later, this conservative tune of solidarity among those who, for all the differences in their fortune, power and state, somehow belong together, sounds in Czech idealism. In Dvořák's *Jakobín*, based on a script by the daughter of an important Czech politician, Rieger, Czechs possess what few have: their own, clearly, openly and consciously counter-revolutionary opera of the highest musical standards!

10 ANDERSON, Benedict. *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso, 1983.

alone,¹¹ since spoken German had in fact replaced Latin before the beginning of the Czech revivalist attempts.

The transcendent foundation of the structures of lordship was attacked much later in the Czech movement and with far weaker emphasis. It became more energetic later in Havlíček's utilitarianism, in the politics of the Young Czechs party¹² – and with Masaryk, who made democracy's victory over theocracy one of the key points of his philosophy of history. Masaryk has typically restyled the well-known scheme of positivism: he replaced Comte's vision of industrial society – which comes from Saint-Simon – with the concept of democracy. That is why Masaryk's concept of democracy is so broad and is not exhausted by any political definitions. Its connection with the concept of humanity (whether inspired by Comte, Plato or Herder it is difficult to decide), enables Masaryk to base it in religion. This occurs in a strange mixture of sociologisms which hold religion in high esteem, but only because of its socially cementing function – a wholly non-religious aspect and attempt to delineate and include in general education the contents of religious values. This connection of inconnectibles, unimaginable in a modern discussion, is presented by Masaryk as a given. The authority of science then allows a cover-up, not only of a renaissance of pre-scientific transcendental prejudice, but also of their most strange synthesis. Masaryk, who was in his heart an inherently conservative critic of the democratisation of culture,¹³ has learned how to talk the progressivist civil jargon; whatever he feels or wants, the only way he can formulate it is to phrase it as if it were either an unavoidable historical necessity or a truth from which there is no escape and where no charity applies.

It is necessary to analyse the above-discussed role of modernisation in relation to the connection between the pre-modern traditionalism and progressivist jargon. The Theresian and Josephinist state intentionally strengthened itself through the secularisation process. Since the Austrian radical modernisation did not come from below, it could not initially be supported by national concepts engendering a sense of belonging and national identity in people. This developmental tendency was, however, interrupted by the paradoxical influence of the French revolution, which had mobilised local reaction instead of the oppressed masses. The Enlightenment inspiration survived for quite some time in the realms of culture and science – in the Czech world as well (Jungmann), – but expired rather quickly in social and political spheres. An exception and a late blossoming of this Enlightenment

11 MACURA, Vladimír. *Znamení zrodu. České obrození jako kulturní typ*, op. cit.

12 Julius Grégr characteristically argued with the political consequences of Palacký's refined Kantianism: „I prefer 200.000 guns to the categorical moral imperative!“

13 STRÍTECKÝ, Jaroslav. *Hätte Masaryk zum österreichischen Durkheim werden können?* See p. 35–43. Masaryk's conservatism manifested itself sustainingly in, for example, his dislike of modern art.

tradition was Bolzanism.¹⁴ Although quite influential in the Bohemian intellectual environment, it was never fully appreciated as an alternative, and was fully extinguished by the events of 1848–49. Still, in the 60s of the 20th century, during the time of political amelioration which encouraged intellectuals to reflect once again upon the debate as to the meaning of Czech history, it was Jan Patočka who sought to emphasise Bolzanism as an alternative.¹⁵ He received little support, however, because the other participants of the discussion were too well educated in the Czech self-image to question its basis. All they wanted was to be acknowledged by the governing power as the sole heirs of the Czech national tradition.

Bolzano's alternative was lost in the happenings of 1848–49. The revolution was welcomed both by the Czech and the German speaking public. Together with the Czechs, the German intellectuals signed the petitions for the equal status of both languages as well as for the legal independence of the lands of the Bohemian crown within the context of the Austrian state. The growth of the Czech element was seen by them as a natural expression of the generally desirable relaxation of that situation. Soon after the so-called fight for Frankfurt began, however, these two national societies inevitable drift apart. Until that time, all nationalist activities occurred on lingually neutral ground, despite potential animosities.

František Palacký made it known in his *Dopis do Frankfurtu* of April 11, 1848 that from the Czech point of view,¹⁶ the possibility of unification with Germany, even though liberated at that time, was out of the question. The nationalist motivation lead him not only to defend Czech independence, but also to defend the Austrian state, which would, according to him, have to be transformed in accordance with the spirit of modern times. The German liberals read with slight disbelief that the Danube was „*unser aller wahre Lebensader*“, that it was unacceptable for Vienna to become a mere regional centre and that if there were no Austria, we would have to invent one. The Bohemian kingdom indeed used to belong to the Roman Empire of the German Nation,¹⁷ but according to František Palacký,

14 Bolzano advocated the perception of the population of the Bohemian lands as a historical and political nation of two tribes – one Czech-speaking and the other German-speaking. This nation should emancipate itself on a civil basis, whereupon the language problems could be solved and good Will granted pragmatically.

15 PATOČKA, Jan. Dilema v našem národním programu. *Divadlo*, 1969, no. 1, p. 1–8.

16 Palacký's authority gave his point of view the character of a norm. Nonetheless, there were tendencies among Czechs to demand a union with the free Germany. Hence, František Matouš Klácel was inspired by a fellow brother in the Augustinian monastery in Brno, Franz Thomas Bratránek, to propagate this position in Prague (See LOUŽIL, Jaromír. *Neznámý filosofický rukopis Fr. Th. Bratránka "Des Lebens Urworte"* In BRATRÁNEK, Franz Thomas. *Des Lebens Urworte*. Praha: ČSAV, 1971, p. 13.) The circle around Frič thought along similar lines.

17 This concept is frequently nationally misinterpreted. It arose as a designatory name of the Empire in deep Middle Ages, in times when the dream of the universal Christian state proved impossible and when the Empire, with a few exceptions – like the Czech one – was uniting the German speaking population.

that was not a union of nations, but of rulers. Later, events proved Palacký right in the sense that the Frankfurt parliament did not dare accept the radical solution, while the compromising idea of the union of semi-autonomous dukes with fully autonomous people proved practically impossible.

The fight for Frankfurt broke out. The Czechs developed a massive propaganda campaign against the elections to the „German“ parliament. A German liberal newspaper made the following comment on this on May 2, 1848: *„Böhmen aus dem deutschen Staatenbund zu lösen würde bedeuten, sie dem russischen Einfluss und der panslawistischen Propaganda zu überlassen. Es wäre einem Selbstmord Deutschlands gleich. Die Tschechen in Böhmen haben keine andere Wahl, als Deutsche zu werden – oder nicht mehr zu existieren. Das selbständige slawische Staatsleben in Böhmen zu zulassen würde bedeuten giftigen Schwert in Brust Deutschlands einzuschlagen. [...] Den Tschechen wünschen wir ihre Sitten, ihre Sprache und Erinnerungen, sie müssen sich aber von allen Versuchen lossagen, sich von der deutschen Geschichte zu lösen. Sie müssen das deutsche Gesetz für das ihrige annehmen und einhalten.“*¹⁸ The government in Vienna, under siege from the German and Hungarian speaking revolution, had no other choice but to allow elections for the Frankfurt parliament. In Bohemia, there were elections in a mere 19 of the total 80 electoral regions, i.e. only in the German speaking ones. The Czechs boycotted the elections altogether.

It was the Moravian parliament which, on April 14, 1848, was the first to revolt against the Czech position. They sent an address to the emperor which was motivated more by patriotism than pro-German feelings and in which they protested against the requirement of the legal independence of the lands of the Bohemian crown!

The Germans founded the *Constitutioneller Verein* in May 1848 which strategised the propagation of the elections in Frankfurt. They held conventions of the secretariats of German towns, communities and constitutional unions. The reason for this was not on the whole national, but it was easy to make it a national issue. The main issue was the Frankfurt elections, but within the same framework we also find the requirement for the abolition of regional borders and the dissolution of constitutional arrangements, as well as a will to implement the regional arrangement on the basis of national principles. Such an arrangement could only be achieved at the expense of a massive transfer of people or the change of nationality of a substantial part of the population; moreover, it would mean the annexation by Germany of a considerable part of the historical whole of the Bohemian

18 *„To release Bohemia from the German confederation would mean abandoning it to Russian influence and panslavic propaganda. It would amount to suicide for Germany. The Czechs of Bohemia have the choice of becoming German, or ceasing to exist. To permit the existence of an independent Slavic state in Bohemia would mean plunging a poisoned sword in Germany’s breast. [...] We wish the Czechs to have their own customs, language and memories, but they must renounce all attempts to disengage themselves from German history. They must accept and observe German law as their own.“*

lands. Here we can also trace the first hysterically protectionist attitudes: in April 1848, a *Verein der Deutschen aus Böhmen, Mähren und Schlesien zur Aufrechterhaltung ihrer Nationalität* was founded in Vienna.

It was and is sad that the cause of this turmoil, which was bound to have fateful consequences, was the first elections to a real parliament. These were not the only elections, however: there were also the elections in the Austrian parliament which stimulated ardent Czech participation. In the end, the Austrian parliament met in Kroměříž and in Vienna, making decisions of an importance which should not be underestimated simply because they were ultimately dispersed by governmental power! This paradox could have shown the German liberals in Bohemia the instability and uncertainty of their situation. Yet it was the subsequent era of Bach's absolutism that confronted them, as well as everyone else, with completely different questions. And by then it was too late: identity, however unstable, was already considered a clear and indubitable matter – it was a national identity.

Masaryk was well aware of all this. It is therefore puzzling that he adopted the Czech nationalist metanarrative, completed it, and made it into a programme which he claimed to be the philosophy of Czech history.

Of course, our main intention is not to show in what details Masaryk erred and was inaccurate. The matter is not even that the slavophilic Masaryk ignores, for example, the existence of the Ukrainian nation or that in the Polish issue, he clearly takes the Russian side¹⁹ – he also chooses or disregards parts of the historical material for a given purpose and, with the solemn countenance of a positivist, ponders the Slavic character, as if something like it existed. Masaryk perceives, classifies and, without the slightest trace of artistic insight, comments on works of art solely from the point of view of their real or alleged cognitive content or from the point of view of their moral utility.²⁰ A number of arrogantly unfounded attacks – irrespective of the weakness of his argumentation regarding historical facts – proves the Christian stylisation of his philosophy of Czech history to be dishonest. In positivism, which, in spite of partial criticism is a significant aspect of science for Masaryk, there are only hard facts and the method of their organisation.

19 MASARYK, Tomáš Garrigue. *Česká otázka: snahy a tužby národního obrození; Naše nynější krize: pád strany staročeské a počátkové směrů nových*, op. cit., p. 50.

20 We learn in the *Česká otázka* that in *Babička* (*Grandmother*) by Božena Němcová, a Czech inhabitant of a village was found and that in *Baruška*, the social question of women, domestics and prostitution is touched upon. See MASARYK, Tomáš Garrigue. *Česká otázka: snahy a tužby národního obrození; Naše nynější krize: pád strany staročeské a počátkové směrů nových*, op. cit., p. 115. Disgusted by the Parisian decadence, Masaryk reproaches the younger Czech literati for imitating daringly cosmopolitan models instead of describing the dramas of the Czech soul (Ibidem). Masaryk shares the conservative nationalist illusion that the Czech folk song provided the model for Czech national music to be adopted by our gifted composers, from which we can see that not only did he misunderstand music, but he also misunderstood Smetana's programme, even though he commented with confidence on both (Ibidem, p. 116).

In the 1890s, a developed Czech society was already a fact. Of course, we can question the method...

If the philosophical and political direction of realism were to lie in the criticism of historicism, as its founder Masaryk was fond of saying, we should not be surprised by its poverty and sterility. Masaryk's criticism is not actually a methodological criticism of real historicism, (developed in the German historiography), a modified version in our milieu being represented by Goll's school, it is a criticism of the early revivalist attempt to legitimise the national movement through the vision of the glorious Czech past. Masaryk's generation did not feel comfortable with this element of the former territorial patriotism: it did not separate Czech from Gentian society clearly enough. In political practice, this meant a reduction of the Czech problem to a legal programme. For Masaryk too, political independence was a desirable goal, although insufficient on its own. He calls for a complex completion of the national revival, an embracement of the natural sciences, technology, enterprise, a real and yet moral politics. Above all, however, he calls for a revolution of the spirit, a practical and socially broad realisation of morality and education. Only in this way, and not by some historicising patriotism²¹ could the Czechs become a truly modern nation. In Masaryk's argumentation, we can already hear the proud spirit and real political demands of an already formed Czech civil society.

Masaryk connects national with social emancipation. The collective function of nationalist concepts dominates in the classical West-European sense: everybody, not only elites, is a part of a nation. Masaryk says we are giving the workers stones instead of bread – even though they too are Czech. Social democracy has to be taken seriously – it has to become an organic part of national unity. The modern national movement is politically and socially democratic.²² The struggle for language is also a class struggle.²³

It is indeed strange that while arguing thus, Masaryk constantly draws upon the charismatic powers of the names Palacký, Havlíček and Kollár. New social groups, above all the working class, should be incorporated into the national community through a vast realisation of humanity – humanity being in fact the uttermost core of the Czech programme, the meaning of Czech history, the most

21 MASARYK, Tomáš Garrigue. *Česká otázka: snahy a tužby národního obrození; Naše nynější krize: pád strany staročeské a počátkové směrů nových*, op. cit., p. 155, 277.

22 Ibidem, p. 159.

23 Masaryk notes with sympathy the development towards a full appreciation of the national side of the socially emancipatory attempts of the social democratic movement: social democrats are no longer anationally cosmopolitan, but stand both for the freedom of a nation and for its international status (Ibidem, p. 149).

precious disposition of the Slavic and, above all, the Czech character.²⁴ Humanity directs the Czech myth towards the social question, which conversely means the inclination of the social question to the Czech myth. In *Otázka sociální*, Masaryk even feels related to the original motivation of the socialist theories, including Marxist theory: the goal of modernisation should not lie in the accomplishment of capitalism and the resulting system of ownership, but in the realisation of humanity.²⁵ The only point of divergence lies in the fact that Masaryk sees the ideal of humanity as an idea arising from reformation, and not in the materialist way. He draws upon anticipation of the Czech reformation,²⁶ in one breath connecting the concept of humanity with being Czech-Slavic, to natural rights and enlightenment inspirations. According to him, humanism is work, work, and more work:²⁷ that is, the liberated work of free people, versatile social work, work in building a humanely dignified world. In such a light, work would unite us with other Slavs, but also with other nations, in accordance with the Herderian spirit.²⁸

Already in Masaryk's doctoral work examining suicide as a widespread social phenomenon of the modern times, we can clearly see the element of conservative criticism of modernism, with its hateful, quasi-Nietzschian farsightedness which is seen to annihilate the culture of the heart.²⁹ Religion plays an extraordinarily important role as it does later in Durkheim's sociology: it is understood in the purely Comtean spirit as an important factor in social integration, i. e. for its function, not its contents. While this feature is still present in the *Česká otázka*, there is also a new tune, appreciating real, positive religiosity regardless of denomination.

All of this occurs within the criticism of Czech liberalism, which Masaryk finds devoid of and indifferent to values. We have to realise that this criticism is intended as a timely move to distance himself from the Young and Old Czech party movements which, in Masaryk's opinion, constituted an insurmountable crisis at that time. Masaryk had already had problems with integration in the Czech political spectrum, and when he realised that a new structure of political parties and movements was growing, he sought to draw the consequences in time. It is rather

24 In addition to this positive feature, Czech nature also has negative features which should be overcome. (Ibidem, §§ 79–86).

25 MASARYK, Tomáš Garrigue. *Otázka sociální. Základy marxismu filosofické a sociologické*. Vol. 1. Praha: Čin, 1948, p. 156.

26 He rightly criticises (albeit with a somewhat nationalist political tendency) the fact that Czechs were incapable of throwing out Matěj z Janova and other pre-Hussite and early Hussite preachers: it would have shown the world right away the whole meaning of the Czech struggle! For this reason, he ignores similar older phenomena such as the Waldenses, the heresies of the socially critical, the Franciscan attempt at regeneration through poverty and the inclination to an almost Buddhist felt nature, etc.

27 MASARYK, Tomáš Garrigue. *Česká otázka: snahy a tužby národního obrození; Naše nynější krize: pád strany staročeské a počátkové směrů nových*, op. cit., p. 156.

28 Ibidem, p. 179.

29 STRÍTECKÝ, Jaroslav. *Hätte Masaryk zum österreichischen Durkheim werden können?* See p. 35–43.

surprising that exactly at this moment he focused anachronically on nation – an entity which, like a person, undergoes historical trials. He sees those as trials of the Czech national character.

It was then that he tried to revive the tradition of the Czech metanarration and reform it in such a way that he could claim himself the only rightful heir. No wonder the first serious critic of this turn was his former colleague, Josef Kaizl (1854–1901): against Masaryk's abstractly superficial criticism, the latter defended the concrete liberal democratic positions. He clearly saw the factual indefensibility of Masaryk's manoeuvre, in which Masaryk searched the 19th century Czech movement both for something that was not there as well as for its political goals.³⁰ Under the pretext of criticising national conservatism, Masaryk, the man who would later be revered as the paradigm of a democrat, launched a harsh attack (and there Kaizl would agree) on the democratic wing of the Young-Czech politics and the so-called progressivist movement of the Czech youth³¹ from clearly conservative positions.

For this, he mobilised his lofty explicated tradition of Czech Protestantism, revised Palacký's philosophy of Czech history which was based on a liberal reading of Hussitism in the moralist and religious sense, and set forward the task of completion of a purely Czech reformation, the only adequate expression of the Czech character, as the immediate national goal. In this way, the national stream would be joined by real emancipatory attempts at democracy, by the progressivist attempts of the youth as well as by the new class conflicts.³² This would be a unified stream governed by the patriarchal authority of one of the nation's fathers. For all the religious pathos, Masaryk wrote quite clearly: the issue is not a protestantisation of the recatholicised or already largely secular nation, the issue is the struggle for the people.³³ It is here that the emphatic Us and They took hold. The Germans actually only secondarily become the paradigm of an enemy, a point on which Masaryk repeatedly corrects Palacký and Havlíček. Against this background which is presented as natural, we see features of a new, more present enemy which embraces all those who do not listen to Masaryk and his wife Charlotte: the Catholic clergy are now just a symbol of adversaries of the new times; in many details Masaryk understands them well, demonstrating this knowledge openly.

More dangerous by far are the realistic liberal politicians, eventually the revolution-minded socialists. Socialists can be nationalised, integrated into the national

30 URBAN, Otto. *Česká společnost 1848–1918*. Praha: Svoboda, 1982, p. 44ff; KAIZL, Josef. *České myšlenky*. Praha: Ed. Beaufort, 1896.

31 MASARYK, Tomáš Garrigue. *Česká otázka: snahy a tužby národního obrození; Naše nynější krize: pád strany staročeské a počátkové směrů nových*, op. cit., p. 193–345.

32 Ibidem, p. 277.

33 Ibidem, p. 156ff.

whole, but the cosmopolitan liberals cannot. Their devastating pressure is to be stopped by Chelčický, Komenský, Kollár – and Jesus Christ.³⁴

This is Masaryk's rendition of Hussitism. It is nowhere near as sympathetic as Palacký's interpretation or the widely accepted public perception. Masaryk does not completely spare even Jan Hus: unlike Wiclef and Luther, he knew how to die, but not how to live.³⁵ A Czech reformer – his orthographic reform having survived the longest – was subjected to retrial four hundred eighty years after his death. Masaryk praises him for preaching a reform of morals and of the state and not really touching on the teachings of the Church.³⁶ Nonetheless, he remains an impersonation of the Czech weakness of innate character. According to Masaryk, Czechs are of a critical, humanist nature, but their positive emotional fervour, in ecstasy reaching up to martyrdom, is not balanced by sufficient strength of reason. They are unable to accept rationally the consequences of their own daring.³⁷ Taboritism seems unnatural to Masaryk: merely a nice attempt ending in moral chaos.³⁸ Czech utraquists who in fact attempted to establish Czech democracy, that is the political vision which was highly modern at that time (as we can see from the Dutch example), are judged by Masaryk with even less sympathy: they forgot their national and social task of emancipation, they abandoned Masaryk's and allegedly also Chelčický's ideal of humanity and natio-social solidarity, and even though they won at Lipany in 1434 they voted for the reinforcement of serfdom in 1487. They therefore fully deserved their doom which came in the failure of the uprising of the estates in 1620.³⁹ Masaryk goes on to state bitterly that we are even now on the stage of Husitism – where we will remain until we undo the happenings of 1487.⁴⁰

Moreover, Masaryk does not hesitate to replay the theme which Havlíček had already so categorically interrupted in the pre-March period in his article *Čech a Slovan*: the Slavic theme. Hence the strong presence of Kollár there! Masaryk belonged to the reconstructors of scientific and practical interest in the Slavic problem. Unlike the generation of Kollár and Jungmann, he did not limit himself to a more or less philological interest. Masaryk knew Russia and analysed it as a sociologist – and a politician. The more obvious is the combination of the practical cognitive interest with the out-dated Kollarian ideology of Slavism. This ideology includes some Herderian and romantic elements out of which it once

34 Ibidem, p. 175ff.

35 Ibidem, p. 174.

36 Ibidem, p. 173.

37 Ibidem, p. 174ff.

38 Ibidem, p. 173.

39 Ibidem, p. 177.

40 Ibidem.

grew, but in Masaryk's writings its meaning is pragmatically political. In the 90s, the split of the Austrian state had occurred to no one, but the Slavic card played an important role in connection with the Balkan policy of Vienna; it was therefore more than natural that it be reflected even in internal Czech politics. This can be seen most clearly in Kramář's case. Even though later he was to move away from Masaryk's political conception, the coercive political motive was and to certain extent remained identical.⁴¹ In the *Světová revoluce*,⁴² Masaryk later presented a critique of tsarist Russia from this very point of view: it had entered the war without sufficient consideration, without a true Slavic conception, and as a result, had succumbed to chaos and became the weak spot of democracy in the world, struggling for the new Europe with powers of theocratic origin and nature. It is a sensitive political mind which describes here the weight and strength of the pro-Russian inclinations of the Czech public, and considers it a factor which must be taken seriously, if for no other reason than because the opposing groups – due to a lack of information or an overestimation of the Russian possibilities in the first phase of the war – counted on it politically.

Conversely here, neoslavic fictions incidentally coincided with the paranoically hysterical horror of the lingually and politically German opponents of the mortal jeopardy threatening Europe: the Russian panslavic agency. Masaryk, however, tried to escape this trap by reformulating neoslavism in terms of an accomplishable programme of cultural synthesis: *Ex oriente lux, but also ex occidente*.⁴³

According to Masaryk, the Czech mediating role lies not only on the East-West axis, it not only holds the position of a bridge between the two cultural worlds,⁴⁴ but lies in their synthesis. It is of little importance how concretely Masaryk imagined it: of significance is the syncretic focus of the thought. It is present on all different levels: we encountered it in the combination of the positivistically sociological understanding of religion with the pathos of a concrete faith; in the combination of the Herderian and romantic Slavophile fictions with the factual curiosity which makes Masaryk a first-rate expert on Russia; in the combination

41 For the abovementioned reasons among others, Kramář's neo-Slavist line was later censured and banalised. Even if we cannot but agree with Masaryk's political procedure against the Kramář strain of nationalism after 1918, we should not forget that before World War I, Kramář was not only a russophile, but also a significant critic of the Russian imperialist policy which used pan-Slavism as an excuse; his criticism at this point was far more considerable than that of the pragmatically calculating Masaryk.

42 MASARYK, Tomáš Garrigue. *Die Weltrevolution*. Berlin: Erich Reiss Verlag, 1925.

43 Ibidem, p. 452ff.

44 Even though Masaryk polemised with this favourite Czech idea in *Česká otázka* and elsewhere, it was to find voice again and again in variously modified images up until the 1970s. In 1945–1948, it facilitated the transition to the Communist dictatorship; after 1956, it fostered the Czechoslovak versions of the third way between capitalism and socialism. It was the Soviet occupation of Czechoslovakia (1968) which definitively shattered this illusion which had been shared by many Czech communists and non-communists alike.

of the deliberately adapted version of Palacký's liberal philosophy of Czech history (which ends in a quasireligious vision of history of national salvation and uses, God knows why, the spell of the names Chelčický, Komenský, Kollár and Havlíček) with the realistic calculation of the contemporary politics; in the combination of popular emancipatory pathos concerning humanity, civilisation and progress with the crudely conservative criticism of modernism; in the combination of the repeatedly propagated and realised idea of popular education with the scornful criticism of the consequences of the democratisation of culture,⁴⁵ in the combination of the exaggerated veneration of the Czech reformation with the ruthless denunciation of leading and other representatives; in the combination of scientific exactitude with the unbridled philosophico-historical and ethnically characterologic fantasising. Explosive polarities which are not necessarily mutually exclusive in discursive critical thinking fuse and merge into emotionally compelling patterns of imaginative thinking based on analogies and myth,⁴⁶ in which the catholically educated, positivistically scientifically trained and politically legitimising mind eager for significant action seeks a law-like order. Methodologically taken, it was a clear but consciously risked regression: by implementing partial factual data, scientific cognitive procedures and considerations into a pre-critical analogical discourse, the whole Czech myth was made to look more scientific, which meant above all its subjugation to a controlling authority. The famous fights for the *Rukopisy* whose falsity among experts was a public secret anyway, undoubtedly served not only the promotion of an objectivist self-confidence in the Czech science, but also to construct the authority of its leaders. A scholar who was on the path to becoming at least a Central European Durkheim has yielded to the pressure of national metanarration and restylised himself into its prophet; hence, having to rot in Prague anyway, he could at least enter with the desired effect a political scene whose rejection of his extreme ambition had come from all sides and far outweighed its welcome, so that he had no other choice but to formulate and create his own programme and start off in his own direction. The spirit of realism, so difficult to express through its content, is defined by this distancing function itself. Masaryk saw this better than other realists. He did not hesitate to take the rational discursiveness and positively scientific cognitive attitudes into an efficient propagation serving the colouring of the philosophico-historical treatment of the Czech historical mission and fate and turn it into a moralist folklore which adorned, in modern fashion, the hopelessly pre-modern yet common and

45 STŘÍTECKÝ, Jaroslav. *Hätte Masaryk zum österreichischen Durkheim werden können?* See chapter 2.

46 On the basis of material from the early Czech revival movement, Macura has convincingly proved the syncretic character of the analogical discussion.

thus easily mobilisable vision, a vision which this mind, unburdened by the duty of criticism and self-criticism,⁴⁷ developed from many often incidental analogies.

It is fortunate that we did not only have Masaryk, but also Hašek. The Czech tendency to see themselves and be seen by Švejk discloses the compulsion to escape the almost unbelievable stylisation by conversion to an anti-myth. All of that, however, took place solely within the tricky sphere of fiction. Švejk himself is not only a disguised pacifist disclosing the absurdity of circumstances: there is also he himself, and in this very dimension he carries his message. Ironically, he reveals the social basis of the modernising emancipation of the common folk. He is a perfect impersonation of a Czech folk Prager who escaped being a peasant and turned into a worker. We can see his village origin in the deftness with which he steals dogs. He is comprehensible to the world, more so than the stubborn pre-Hussite preachers, heroic Hussite hetmen, more than the twenty-seven Bohemian gentlemen who died by the executioner's hand in the Old Town Square, more than Amos Komenský, the Teacher of The Nations, or Tomáš Masaryk himself. To Švejk, being Czech is not a problem. It is given just like any other incidence of life: pure coincidence which does not follow from any philosophy of national history, and which furthermore, is not in need of one. Josef Švejk is quite an exemplary being who looks after himself, who, in hoping peacefully for death, fills his time with worries without giving a damn for the extent of their authenticity. In him, we can see a fully accomplished, all-systematising Enlightenment ideal of Reason which longs for the homogenisation of the manifold. It is no accident that Švejk's face resembles the opposite round part of a body: just like that hole, one witnesses in the tirelessly chattering mouth his permanent ability to render anything devoured into the homogeneity of excrement. Truth wins in him, as it is written to this day on the presidential standard fluttering over the Prague castle. He also reveals the truth about the Czech character: Švejk does not win because of any strength of character, but because he does not know anything of the kind, does not possess it and takes no risks. As an unintended outcome of the modern emancipatory process, he impersonates the socially and nationally authentic mode of existence; that is why he simply laughs in face of the humanitarian ideal of a perfectly patient, conscious, industrious, educated, abstinent, jogging, and with the exception of being uncompromisingly virtuously highly-principled, tolerant citizen, who, if necessary, returns wrong for wrong. At this obedient free citizen and all of its national variations, he simply laughs.

47 This received sharp critical opposition from the top representatives of Czech positive science – above all by historians – whose influence Masaryk largely used in the Manuscript arguments, and against whom Masaryk never, even at the zenith of his power, exacted any revenge, displaying, instead, a tolerant nobility of spirit.

LIBUSSA UND BRANDENBURGER

Der Modernisierungsprozess begann im zentraleuropäischen Bereich der Habsburgermonarchie bekanntlich relativ früh von oben verordnet zu wirken, geriet aber durch ungünstige Umstände vorübergehend fast zum Stillstand. Der synchrone Modernisierungsweg hat sich dadurch in einen komplizierteren asynchronen geändert. Bei den Tschechen – nicht unähnlich den Deutschen – nahm dieser Prozess die Gestalt der nationalen „Wiedergeburt“ an, in dem die freie Gesellschaft zuerst als Kultur-, Sprach- und Schicksalsgenossenschaft verstanden wurde.¹

In nicht geringem Ausmaß knüpft Bedřich Smetana (1824–1884) an seine hervorragenden Vorgänger böhmischer Herkunft an:² Er wollte alles modern und auf höchstem Niveau haben! Das Kulturleben in Prag stand im Vormärz im Zeichen der „norddeutschen Romantik“. Eduard Hanslick beschreibt in seinen Memoiren die damalige Prager Opposition zu Wien.³ Die *Neue Zeitschrift für Musik* gehörte zur Pflichtlektüre der Prager intellektuellen Jugend der Generation von Smetana

1 URBAN, Otto. *Kapitalismus a česká společnost. K otázkám formování české společnosti v 19. století*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2003.

2 GOJOWY, Detlef. Musik. In SEIBT, Ferdinand (Hrsg.). *Böhmen im 19. Jahrhundert. Vom Klassizismus zur Moderne*. Frankfurt am Main: Propyläen Verlag, 1995, S. 75–86.

3 HANSLICK, Eduard. *Aus meinem Leben*. Bd. 1–2, Berlin: Paetel Verlag, 1911; STŘÍTECKÝ, Jaroslav. Eduard Hanslick und die tschechische Musik. In PEČMAN, Rudolf (Hrsg.). *Česká hudba: problémy a metody hudební historiografie*. Brno: Mezinárodní hudební festival, 1985, S. 85–93; STŘÍTECKÝ, Jaroslav. Kultur der Kritik. Musik im Zwiespalt nationaler Bewusstseinsbildung. In SEIBT, Ferdinand. *Böhmen im 19. Jahrhundert*, op. cit., S. 87–97; VÍT, Petr. August Wilhelm Ambros und seine Beziehung zur Geschichte der Musik in Böhmen und der tschechischen Musik. *Die Musikforschung*, 1978, 31, Nr. 1, S. 29–33; VÍT, Petr. Hudba v programu českého národního hnutí doby předbřeznové a po Říjnovém diplomu. *Opus musicum*, 1984, 16, Nr. 7, S. 195–199; VÍT, Petr. *Estetické myšlení o hudbě. České země 1760–1860*. Praha: Academia, 1987.

und Hanslick. Des Unwillens dem Metternichregime gegenüber nahm in Prag Gestalt einer ausgeprägt ästhetischen Orientierung an. Auch in Wien wurde jedes politische Diskutieren durch Debatten über die Geschmacksfragen ersetzt, sie betrafen jedoch nicht die Zukunftsmusik, sondern nur Koloratur, mokierte sich Hanslick. Dadurch erklärt sich, warum die Opernprobleme in Prag so ernst genommen wurden. Es ging nicht nur um Wagnerianismus oder um die tschechische Nationaloper, wie bei anderen Kulturnationalismen auch, sondern auch um einen interessanten Schnittpunkt von beiden Phänomenen.

Wagner wurde in Prag nicht nur gespielt, sondern auch fleißig gelesen. Dank dem Sprachtraquismus war dort beides in vollem Umfang möglich. Die Wagnerschen Schriften lieferten auch den damaligen Tschechen ihr argumentatives Rüstzeug. Otakar Hostinský war, wie manche seiner deutschen Kollegen, der Meinung, dass Richard Wagner durch seine ästhetischen Schriften zum großen Opernreformer geworden wäre, auch wenn er kein Opernwerk geschaffen hätte.⁴ So ist auch in den tschechischen Diskussionen über den Wagnerianismus zwischen der Hörerfahrung mit der Wagnerschen Musik und der durch das Gelesene vermittelten Wagnerkenntnis zu unterscheiden. Aus den Differenzen zwischen beidem ergab sich der eigentliche Inhalt, der im tschechischen Kulturbewusstsein als „Kampf um Smetana“ bekannt geworden ist.

Der Streit betraf bei weitem nicht nur Smetana allein. Die beiden Positionen wurden folgendermaßen abgegrenzt: betraut man mit der Darstellung der tieferen Gefühlsregungen das Orchester, so handelt es sich um den Wagnerianismus, denn sonst bleibe diese edle Aufgabe der Ausdruckskraft der menschlichen Stimme vorbehalten. Die tschechischen Streitparteien der Wagnerdebatte waren sich in der Hochschätzung des gesungenen Wortes als dem Kern der dramatischen Mitteilung einig – bis auf die Tatsache, dass die Antiwagnerianer den *belcanto* bevorzugten, während Hostinský und sein Gefolge auf dem deklamatorischen Prinzip beharrten. Laut Antiwagnerianer sollten Gefühle durch Gesang zum Ausdruck gebracht werden, nach Hostinský sollte man die Muttersprache nach ihren eigenen Gesetzen singen lernen. Der Philologismus der frühen Phase der Nationalbewegung klingt in der Überzeugung nach, dass der Schlüssel zum nationalen Musikstil in der Sprachdeklamation liege.

Obwohl Hostinský das Gesamtkunstwerk für das Ergebnis des gesetzmäßigen Entwicklungsgangs des Musikdramas hielt und es sogar im Einklang mit dem Standpunkt der Formalästhetik sah,⁵ wich er wesentlich von Wagner ab, indem für ihn die Dichtung im modernen Musikdrama Vorrang vor dem Musikalischen behalten sollte. Eine solche Dichotomie kennt Richard Wagner nicht. Bedřich

4 OTTLOVÁ, Marta – POSPÍŠIL, Milan. K motivům českého wagnerismu a antiwagnerismu. *Opus musicum*, 1984, 16, Nr. 7, S. 200–206, 200f.

5 HOSTINSKÝ, Otakar. *O hudbě*. Praha: Státní hudební nakladatelství, 1961, S. 25–124.

Smetana folgte Wagner nicht durch äußerliche Nachahmung der Musiksprache, sondern in der ernsten Auffassung des Kunstwerkes als Brennpunkt eines Festes, wodurch der Gemeinschaft gewisse Werte demonstriert und diese dadurch gefestigt werde. Es ging also nicht um den Wagnerschen *Ring* allein, sondern beispielsweise auch um die Leipziger Bachrenaissance oder üppige Darbietungen von Berlioz oder Liszt. Der erforderliche Festivalcharakter des Kunstwerkes lag viel mehr in seinen bewusst gewordenen neuen Gesellschaftsfunktionen als in einzelnen Stilmerkmalen. Zu seinen Propheten gehörte Friedrich Nietzsche – und blieb es auch nach seiner Abkehr von Wagner und der Hinwendung zu Bizet. Deshalb kann uns am „Wagnerianer“ Smetana kaum stören, dass er sich in verschiedenen musikdramatischen Fächern versuchte. Der erste Satz des ersten Opernwerkes von Smetana – *Braniboři v Čechách* – verlangt, dass die Tschechen endlich zur Waffe greifen, weil die Zustände nicht mehr auszuhalten sind. „Kein Gesindel, Volk sind wir“, reagiert darauf die Menge der Stadtarmen. Kein Wunder: der Librettist Karel Sabina (1813–1877) gehörte zu den Revolutionären, die nach der Mai-Verschwörung des Jahres 1849 zum Tode verurteilt, dann zu Festungskerkern begnadigt und während der fünfziger Jahre freigelassen wurden. Nicht nur Ereignisse von 1848–49 klingen hier nach, sondern auch die Ideen von Sabinas Schrift *Der geistige Kommunismus* (verfasst zu Beginn der sechziger Jahre): das Bürgertum solle sich den „geistigen Proletariern“ öffnen und sie durch Bildungstätigkeit veredeln, wodurch die Unabhängigkeit der ganzen Nation herbeigeführt werden könnte.⁶

Sabina stellt sich die Revolution eher naturalistisch vor. Die Stadtarmen rauben und plündern, damit den Fremden nichts mehr übrigbleibt. Berauscht von der Regierungslosigkeit krönen sie ihren Wortführer Jíra zum Bettlerkönig. Ihr Tanzwirbel wird durch ihren Chorgesang a capella unterbrochen: „*Unsere Stunde hat geschlagen, die Prager Armen werden nun die Herren sein.*“ In weiterer Folge greift das Volk aktiv (zu den Stadtarmen gesellt sich auch das von einem greisen Schöffen geführte Landvolk!) in die Opernereignisse ein. In der Oper führt dies zum glücklichen Schluss. Der gesunde Menschenverstand kann nicht unvernünftig walten: die Brandenburger begeben sich friedlich nach Brandenburg, alle Übrigen nach Prag und Umgebung, nur der Schurke Tausendmark bleibt mit seiner Schande allein.

Wie es sich für eine grandopéra gehört, dominieren im ersten Opernwerk von Smetana Chöre und Massenszenen. Das Befreiungspathos ist eher sozial als national ausgerichtet. Es ist auffallend, dass es nicht nur an musikalischen Historismen mangelt, sondern auch im Widerspruch zum geschichtlichen Sujet der Adel fehlt, obwohl eben der durch den opernhafte manifestierten Landespatriotismus auch aktuell ansprechbar gewesen wäre.

6 SABINA, Karel. Duchovní komunismus. In NOVOTNÝ, Jan (Hrsg.). *Čeští utopisté devatenáctého století*. Praha: Melantrich, 1982.

Dies entsprach der Sichtweise der einflussreichsten Wortführer der damaligen Nationalbewegung. Im Umkreis von František Palacký entstand zu Beginn der sechziger Jahre die Broschüre *České skizzy*, in der man liest, dass es unter den heutigen Tschechen nur mehr völlig unbedeutende Adelige gäbe, dafür jedoch den politisch bedeutenden Stand der Kaufleute, etliches Beamtentum und besonders den selbstständigen Bauernstand. Das tschechische Bürgertum sei zwar zahlreich, jedoch arm. Alle böhmischen Städte mit Ausnahme von Prag und der großen Kurorte seien eigentlich nur ausgedehnte Dörfer. Was die Bildung anbelangt, sei das Bürgertum Deutschlands viel gebildeter als das tschechische, der tschechische Bauernstand überragt dafür den deutschen bei weitem sowohl durch seine Bildung als auch durch seinen Reichtum.⁷

Der Bauernstand wird in *Prodaná nevěsta* und *Hubička* verherrlicht, auch *Tajemství* spielt in einer Kleinstadt ländlichen Gepräges. Die unverhüllte soziale Note der *Brandenburger in Böhmen* klingt in diesen Werken nicht mehr an. Ihre Welt ist die Welt einer ländlichen Idylle. Alle dramatischen Konflikte werden nur deshalb ausgespielt, um letztlich zum Frieden auf dem Dorfplatz hinzuführen. Die Identifizierung des Tschechentums mit diesem Horizont vermochte sogar einen so heroischen Schaffenscharakter wie Smetana zu Kompromissen zu bewegen, die seiner modernen Orientierung zuwider liefen.

Für die Identifizierung des modernen Tschechentums mit der idealisierten Bauernwelt dienten die realen Zustände höchstens als Vorwand zweckgerichteter Projektionen. Alle Identifikatoren,⁸ die nationalen insbesondere, pflegte man frei zu erfinden. Das Bier z. B. wurde von tschechischen Patrioten als echtes slawisches Getränk glorifiziert, was noch am Anfang des zweiten Aktes von der *Verkauften Braut* mächtig erklingt. Wenn es auch so rezipiert wurde, so heißt es aber keinesfalls, dass man ernsthaft glaubte, dass fleißiges Biertrinken Germanen in Slawen verwandle. Ähnlich stand die symbolträchtige Dichotomie Eiche – Linde nicht von Anfang an fest. In *Slávy dcera* vergleicht Ján Kollár (1793–1852) die Stärke Russlands mit der Eiche, erst nachträglich sollte ausschließlich die Linde als echt slawisch angesehen werden. Bei den Identifizierungen durch Unterschied ist auch in der Symbolik an Gegensätze zu denken (Taube – Adler, Löwe – Eber oder auch Bär, Honig – Eichel, süß – bitter, fleißig – genussüchtig, feminin – maskulin je nach der Muttersprache).⁹

7 URBAN, Otto. *Česká společnost 1848–1918*. Praha: Svoboda, 1982, S. 157ff. Zum Bauerntum in der tschechischen Nationalbewegung zusammenfassend und eindrucksvoll: HROCH, Miroslav. *Na prahu národní existence. Touha a skutečnost*. Praha: Mladá fronta, 1999, S. 255ff.

8 STRÍTECKÝ, Jaroslav. Identitäten, Identifikationen, Identifikatoren. In HARTMANN-SCHMIDT, Eva (Hrsg.). *Formen des nationalen Bewußtseins im Lichte zeitgenössischer Nationalismustheorien*. München: Oldenbourg, 1994 s. 53–66.

9 „Eiche“ und „Eichel“ sind im Tschechischen Maskulina. Näheres siehe MACURA, Vladimír. *Znamení zrodu. České obrození jako kulturní typ*. Praha: Československý spisovatel, 1983, S. 19, 105ff.u.a.

Die neuzeitliche Gesellschaft der Tschechen, die Nation, war zunächst nur ein Projekt,¹⁰ dessen eigene Ideenwelt noch des Aufbaus bedurfte. Als ein Mittel dazu diente die Übersetzungstätigkeit, wobei unter „Übersetzung“ oft eine Aneignung in einem tieferen als dem heutzutage gängigen Sinne verstanden wurde. In den damaligen Übersetzungen finden sich außer den autogenen Bestandteilen, die auf der buchstäblichen Übersetzung aus einer Sprache in eine andere beruhen, auch alogene Bestandteile, in welchen die Originalvorlage vom Übersetzer umgedeutet oder ergänzt wird.¹¹ Es wäre missverständlich, solche Vorgänge im altpositivistischen Geiste schier für plumpe Fälschungen zu halten.¹² Das Kausal-Rationale wurde damals oft weitgehend durch Komplementär-Analoges verdrängt.

Mit dem idealisierenden Spielcharakter eines solchen Mythosaufbaus hängt zusammen, dass das tschechische Identifizierungsbild die Züge einer Dorfgemeinschaft annahm. Sachlich genommen handelt es sich mindestens um zwei verschiedene Bilder: um eine ideelle Projektion der Patrioten, der keine Wirklichkeit entsprach – und um das Bild vom Blickpunkt der Reise- und Amtsberichte, welches realistisch war.¹³ Beide Bilder waren aber auf ihre Weise richtig! Das Problem bestand nicht im Tschechischen selbst, sondern in seiner Kodifizierung. Millionen von Bewohnern sprachen Tschechisch, jedoch ein „schlechtes“ Tschechisch. Tschechische Patrioten folgten der Sprachkodifizierung von Josef Dobrovský (1753–1829), der die Schriftsprache des 16. Jahrhunderts für die vollkommenste Gestalt des Tschechischen hielt. Von diesem Standpunkt aus galt die inzwischen gesprochene Sprache, besonders die der Barockzeit, für verfallen. Daher der Philologismus der Patriotenbewegung – und das immer wieder vorkommende Jammern über den „*Verfall unserer Muttersprache*“.

Umso leichter hat das Dorfleben in der Vorstellungswelt der Patrioten die Gestalt und Funktion der naturwüchsigen Zuflucht angenommen, außerhalb derer es kein echtes Tschechentum gäbe. Vorbereitet wurde dies durch ein Gemisch vom Nachklang des naturrechtlichen Empfindens mit dem Sentimentalismus der frühpatriotischen Literatur.¹⁴ Manche Patrioten waren ländlicher Herkunft, an wirklichen Bauern fehlte es jedoch in ihrem Umkreis bis auf seltene Ausnahmen völlig. Die mangelnde soziale Basis ihrer Bewegung versuchten sie durch idealisierende Bilder und Mystifizierungen nachholen. František Ladislav Čelakovský

10 HROCH, Miroslav. *Na prahu národní existence*, op. cit., S. 132ff., bes. S. 169f.

11 MACURA, Vladimír. *Znamení zrodu*, op. cit., S. 69ff.

12 Ibidem, S. 86.

13 Hroch folgt dem britischem Soziologen Anthony D. Smith, indem er zwischen der „*ethnischen Kategorie*“ (in unserem Falle die tschechisch-slawische Bevölkerung) und der „*ethnischen Gemeinschaft*“ (in unserem Falle die frühnationalen Patriotenprojekte) unterscheidet. Siehe HROCH, Miroslav. *Na prahu národní existence*, op. cit., S. 59.

14 KREJČÍ, Karel. *Česká literatura a kulturní proudy evropské*. Praha: Československý spisovatel, 1975, S. 21–99.

(1799–1852) und andere Literaten aus dem Jungmann-Gefolge dachten dabei nicht nur an Bauern, sondern auch an Bäuerinnen. Die Dichterin Sophia Lando­vá wurde von Čelakovský schlichtweg frei erfunden. Marie Čacká gab es zwar wirklich, sie war aber keine Bäuerin wie vorgegeben, sondern eine bürgerlich gebildete Pragerin Namens Božislava Svobodová.¹⁵

In *Libussa* erscheinen die Bauern eindeutig als „Volk“. Freudig singend und Schalmei blasend kehren sie von ihrer Feldarbeit zum Hof von Přemysl zurück und freuen sich schon, am nächsten Morgen ihrer Arbeit wieder nachgehen zu dürfen. Přemysl wird als beliebter Gutsherr vorgestellt, sein Pflug – im Widerspruch zur dynastischen Legende – soll unter der Linde in der Nähe seines Bauernhofes ruhen. Verlegen singt er, wie leid es ihm tue, dass Libussa Fürstin geworden ist; sonst würde er wagen, ihr einen Heiratsantrag zu machen, denn seit ihrer gemeinsamen Schulzeit in Budeč¹⁶ ist er in sie verliebt. Außer der in die Urzeit verlegten Apotheose des österreichischen Schulwesens rettet dieser gefühlvolle Gesang den Přemysl vor der Peinlichkeit, ungefragt, quasi auf Befehl, Libussas Ehemann werden zu müssen. Warum eigentlich tritt Přemysl auf die Bühne – auch auf die Bühne der Geschichte! – nicht, getreu der dynastischen Sage, mit dem Pflug, sondern mit dem Schwert?

Die Antwort liegt auf der Hand: *Libussa* wurde als böhmische Kronoper verfasst, beflügelt durch die tschechischen Hoffnungen nach Anerkennung der Rechte der Böhmisches Krone innerhalb der Habsburger Monarchie.¹⁷ In diesem Zusammenhang ist es besonders wichtig, dass Libussa eine von den führenden Männern des Volkes *gewählte* Fürstin ist. In dramatischer Hinsicht bleiben diese Männer belanglos, als Sendboten tapen sie im Dunkeln, sodass sie auf dem Schimmel als das intelligenteste Wesen unter ihnen angewiesen sind. Ein wesentliches Element ist dafür ihre Begeisterung für die Vermählung von Libussa und Přemysl. Auch ihr Jubel über die Versöhnung zwischen Přemysl und Chrudoš ist von hohem Wert. Angesichts der erwarteten Krönung Franz Joseph I. zum König von Böhmen sollten die Tschechen einig sein. Deshalb ist die Versöhnung

15 MACURA, Vladimír. *Znamení zrodu*, op. cit., S. 128–137.

16 „Budeč“ hieß ein gegen Ende der dreißiger Jahre des 19. Jahrhunderts pansophisch angebahntes Bildungsprojekt von Karel Slavoj Amerling, welches einigen freimaurerisch mystischen als auch viel späteren Bildungsideen von Rudolf Steiner ähnelte. Die Benennung Budeč bezog sich auf die angeblich vom Fürsten Krok, dem Vater der drei Töchter Kazi, Teta und Libussa, begründete Lehranstalt. Unter dem Einfluss der Manuskriptenfälschungen von Václav Hanka wurde der Stoff aktualisiert und die Existenz von Kroks Budeč für nachgewiesen gehalten, wodurch die Bezeichnung nicht nur zu Amerling, sondern auch zu Smetana und seinem Librettisten gelangte. Siehe MACURA, Vladimír. *Znamení zrodu*, op. cit., S. 108ff.

17 Nachdem die staatsrechtlichen Hoffnungen der Tschechen enttäuscht worden waren, entschied sich Smetana, seine *Libussa* bei der Eröffnung des tschechischen Nationaltheaters (am 11. Juni 1881 anlässlich des Besuches des Kronprinzen Rudolf in Prag, nochmals bei der Wiedereröffnung am 18. November 1883) uraufführen zu lassen.

zwischen Chrudoš und Šťáhlav von Bedeutung. Beide Brüder – ähnlich wie Alt- und Jungtschechen – streiten um ihre väterliche Erbschaft. Alles sollte aber gut laufen, wenn der frisch gekrönte Monarch die Landesordnung (verkörpert durch Libussa) und die nationale Elite (verkörpert durch Wladyken und Lechen) respektieren würde.

Die Prophezeiung Libussas soll die Legitimität der Krönung durch den Hinweis auf die historische Kontinuität bekräftigen und zugleich limitieren. Ihrem seherischen Blick schweben nur Břetislav und Jitka, Jaroslav von Šternberk, Eliška und ihr Sohn Karl IV. vor, dann folgen Jan Žižka und Prokop der Große mit seinen Hussiten, Georg von Poděbrady (Podiebrad) und letztlich nur mehr der Hradschin in feierlicher Beleuchtung. Hier meldet sich die Geschichtsauffassung von František Palacký (1798–1876) zu Wort. Seine Geschichtserzählung hat er mit dem Jahr 1526 abgeschlossen. Für die Sternstunde der böhmischen Geschichte hielt er das Hussitentum, was Bedřich Smetana durch den Hussitenchoral musikalisch bekräftigte. Bei der Wertung dieses Standpunktes ist jedoch Vorsicht geboten: obwohl protestantisch erzogen, interessierte sich Palacký wenig für die religiöse Komponente der Hussitenbewegung und schätzte das Hussitentum nur als Ausdruck der Freiheitsliebe der Tschechen, womit er den modernen tschechischen Nationalismus mit dem Denkungshorizont des westeuropäischen und nordamerikanischen Liberalismus verband.¹⁸

Das mythologische Potenzial des Stoffes blieb nicht ausgenutzt, weil es zu viel aktualisiert und national umgedeutet wurde. Die romantische Empfindsamkeit war für seine Ausführung ohnedies längst reif, wie die Absicht Beethovens, eine *Libussa*¹⁹ zu komponieren, das gleichnamige Stück Grillparzers oder auch *Penthesilea* von Kleist bezeugen. Aus dem Widerspruch zwischen der ursprünglich mythischen Achse (Libussa als Verkörperung des lunaren und Přemysl als Verkörperung des solaren Prinzips, das Volk als Sternenhimmel) und den aktuellen Bedeutungsschichten erklärt sich letztlich die Schwierigkeit, das Festwerk überzeugend und glaubhaft zu inszenieren. Durch jede Veranschaulichung sickern damalige zeitgenössische Einzelheiten, nicht selten mit einem unbeabsichtigt komischen Beigeschmack.

18 STRÍTECKÝ, Jaroslav. Wer zuletzt lacht. Tschechen und Deutsche in den böhmischen Ländern. In HEUBERGER, Valeria – SUPPAN, Arnold – VYSLONZIL, Elisabeth (Hrsg.). *Das Bild vom Anderen. Identitäten, Mentalitäten und Stereotypen in multiethnischen europäischen Regionen*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1998, S. 71–77; STRÍTECKÝ, Jaroslav. *The Czech Question. A Century Later*. Siehe s. 66–81.

19 PEČMAN, Rudolf. *Beethovens Opernpläne*. Brno: Univerzita J. E. Purkyně, 1981, S. 79f., S. 128.

ČEŠTVÍ STARÉ A NOVÉ

Při zkoumání střeoevropských nacionálních stereotypů a autostereotypu českého mne překvapovalo, jak reálně nezakotveny a věcně neodůvodněny jsou spojnice kulturních autostereotypů a stereotypů s pojmy etnickými. Nehodlám popírat, že v srdci Evropy žili potomci Slovanů a Germánů a také etnik jiných, nicméně samozřejmost, s níž se cítí a označuje češství nebo němečtství kulturních idiomů, vzorců jednání a kolektivně charakterových rysů – rozplývá se při bližším pohledu z kterékoli strany (tj. literární, hudební, politické, etnické) v pouhý předsudek, v předsudek sice hluboce zakořeněný a pilně systemizovaný, leč předsudek historicky neuvěřitelně mladý. Pozornému pohledu neujde, že naši předchůdci tuto nejistotu dobře cítili, ač by byli sotva připustili dotýkat se posvátných věcí s bezbožně věcnou zvědavostí: hledali český hudební idiom, a hledali jej marně. Nebylo to hledání zbytečné, přineslo nám mnoho cenných poznatků. Leč češství českého hudebního idiomu nemohli spolehlivě identifikovat ani Hostinský, ani Nejedlý, ani Helfert, ani kdokoli jiný, mimo jiné proto, že byli vkusově i vědecky orientováni v duchu moderním, a tak nemohli odvozovat národní hudbu z regionálně rozrůzněného hudebního folklóru. Práce historicky nejzodpovědnější postihovaly snad jen chronické opoždění za vývojem vyspělejší Evropy a tendenci ke zjednodušování vymožeností tohoto vývoje, údajně vyvažovanou lyrickou silou melodické zpěvnosti. Nakonec prý se z tohoto kvašení vyklubal génius Smetanův, jedinečný zjev klasicko-romantické syntézy, a rázem obrátil opoždění české hudby v náskok, a to hlavně před Wagnerem, před Němci (viz Helfert v pracích *Naše hudba a český stát*, *Smetanismus a wagnerismus*, *Česká moderní hudba* aj.).

I kdybychom něčemu takovému uvěřili, těžko bychom se s tím mohli smířit: žebra evolucionistické kostry tu příliš nápadně rozdírají svalovinu látky, která měla kostru oživit. A zvláště těžké by dnes bylo smířit se s tím, že se v prostoru České

kotliny kdysi vyvrásnily nezvratné vývojové premisy a že vše, čím dnes jsme a co dnes máme, je jejich nutným a logickým následkem a nezbytným předstupněm k zářným zítřkům. Ani smetanovské hudební ztvárnění ideje vlasti, národa a slávy by nám tu nepomohlo, ba ani ta nejoptimističtější smetanovská polka! Přece jen bychom raději tančili, jak a kam chceme, a ne jak a kam musíme.

Křečovitost, s níž český i německý nacionalismus v našem prostoru spíná kolektivně charakterové rysy s prastarou, co nejhlubší a co nejstarší etnicko-historickou kontinuitou, aby zformuloval autostereotypické velkovyprávění dotvrzující jedinečnost a vylučnost vlastního poslání, jedinečnost ne nepodobnou úloze spasitelské – tato křečovitost dnes zřetelně vypovídá o mimořádně silném úzkostném vytěsnění nepohodlných reálných obsahů. Co bylo vytěsněno: vytěsněna byla skutečnost, že tu nově vznikly dvě jazykové verze občanské společnosti, tedy verze česká i německá, že vznikly na základě nového převrstvení, a nikoli z kontinuity etnické. Pojem „národ“ přitom fungoval jako sběrný a identifikační pojem, kryjící rozbíjení malých struktur tradičních společností a přeskupování takto uvolněného sociálního materiálu do velkých a všeobecných struktur společnosti občanské. Tak tomu bylo všude v Evropě. Obsahově se pojem národ měnil případ od případu a také v různých fázích modernizačního procesu, zmíněná funkce však mu vždy zůstávala. Modernizační přeměny se děly v zásadě dvojím způsobem: buď synchronně, tj. ve všech vrstvách sociálního života naráz, nebo asynchronně. Klasickým příkladem synchronního modelu modernizace je Francouzská revoluce, asynchronního pak modernizace německá a česká. Německá i česká modernizace se dlouho jevily jako pouhá intelektuální hnutí: zejména Němci uskutečnili, jak známo, převratné občanské činy písemnou formou, zatímco ostatní modernizační komponenty naprosto chyběly nebo se nanejvýše v náznacích ohlašovaly. Francouzi naproti tomu rázem zanechali psaní a začali se věnovat praktickému přetváření společnosti ve všech směrech.

Nápadně rozdílné místo v synchronním a v asynchronním modelu má kultura. V synchronním modelu se jeví jako pouhé zrcadlení, odrážení či vyjadřování reálných vztahů, zájmů, konfliktů, kdežto v modelu asynchronním nabývá takové samostatnosti, že působí dokonce častěji jako příčina než jako následek reálných změn. Starší marxismus studoval převážně synchronní model, a proto počítal výlučně s nadstavbovým charakterem kulturních výtvorů.

Zcela jinak tomu bývá v modelu asynchronním: rozpojení jednotlivých vrstev vede ke zbytnění subjektivní stránky modernizačního procesu a k oslabení a znejasnění stránky objektivní. Kulturní složka často nahrazovala ty modernizační dimenze, na něž v realitě ještě nedošlo, její spjatost s pragmatickými záležitostmi je méně průhledná než v modelu synchronním. Má tendenci stát se svátostinou tmelící celé společenství.

Že jsme Češi a podle čeho se to pozná, bylo třeba teprve vyjasnit. Z objektivních determinant, jak je prozkoumala novější a na nacionálních fikcích nezávislá

historiografie (Otto Urban, Miroslav Hroch, Jiří Kořalka, Vladimír Macura, Petr Vít, Jiří Vysloužil a další), plynul závěr, že v počátcích modernizace bylo češství (a komplementárně s ním němectví) věcí volby, věcí rozhodnutí, a to hned ve dvojnásobném smyslu: 1. bylo třeba rozhodnout, čím se má češství definovat, 2. bylo třeba rozhodnout se pro příslušnost k jazykově české nebo jazykově německé variantě občanské společnosti. Jak silný byl tlak na tato rozhodnutí, můžeme vidět například z toho, že z české i německé strany byli nadlouho zapomenuti všichni, kdo toto rozhodnutí odmítli na sebe vzít, ač se jednalo třeba i o zjevy prvořadě evropské úrovně jako byli například Bolzano, Bratránek aj. V českém národním horizontu stalo se záhy samozřejmostí Jungmannovo vymezení z roku 1806, že Čechy jsou ti, kdo mluví (a posléze i čtou a píší) česky, ač jako definice národa bylo a zůstalo vymezením velmi problematickým. Některé stránky tohoto vymezení dosud unikají kritické reflexi, ačkoli v jádře obsahují program, který poznamenal celé české hnutí a jehož setrvačnost je velká i dnes. O demokratičnosti jungmannovské argumentace se mluvívalo hojně. Méně se vidělo, že je to demokratičnost svérázná a jednostranná: svazuje inteligenci s lidem (zvláště selským) a požaduje, aby domácí elity rozuměli. „*Snáze jest národu sto dobrých spisovatelů vynést než celému národu v jiný národ se obrátiti.*“ Herderovsky přizdobena vychází tato demokratičnost více z uznání reality než z občansko-společenské utopie; jejím nejsilnějším argumentem je česky mluvící venkov, a nikoli výměr nezadatelných lidských a občanských práv.

Ještě důležitější se mi zdá fakt, že jungmannovské volbě byl od počátku dán KVALITATIVNÍ HORIZONT. „*Vynést sto dobrých spisovatelů*“ bylo mu snazší než germanizovat český venkov. Nepřesně se z toho vyvozuje síla venkovského jazykového češství. Smyslem Jungmannova tvrzení (tehdy dosti nerealistického!) byla apologie českého jazyka, a nikoli podceňování literatury! Jungmann prostě věřil, že tak krásný a dokonalý jazyk má předpoklady k tomu, aby se stal jazykem kulturním. Korunním argumentem pro krásu a dokonalost češtiny byla její zpěvnost. Proto obrozencům tolik záleželo na „rozezpívání češtiny“, na česky zpívané opeře a později dokonce na opeře české! Když Smetana poklepal na základní kámen Národního divadla, pravil: „*V hudbě život Čechů.*“ Co měl říkat, jsa kapelníkem? V českém autostereotypu má však jeho výrok cenu jen ve významu doslovném: totiž že Češi jsou především hudebníci, bez hudby žít nemohou, žijí hudbou a v ní se nejlépe projevuje jejich charakter. Petr Vít ukázal, jak tato součást českého autostereotypu vznikala: o hudbu šlo ze všeho nejméně; šlo o důkaz, že čeština je libozvučná, libozvučnější než němčina.

To vše musíme chápat jako úsilí o osamostatnění, jež zcela přirozeně počítá s německým vzdělanostním kontextem. Dlouho nikoho nenapadlo klást si otázku, co se stane s kulturou v české jazykové soběstačnosti, důsledně oddělené od tohoto kontextu. Jungmannovský nacionalismus je věrohodně pochopitelný pouze za předpokladu, že dosavadní vzdělanostní horizont zůstane neotřesen a že se tak čechizace stane jeho nezastupitelným kulturním prohloubením a obohacením.

Jungmann počítal s tím, že česká literatura musí vstoupit do konfrontace s německou, a že musí obstát. Teprve bude-li tak dokonalá, „*aby i ten, kdo s německou známý jest* [= všichni čeští vzdělanci] *zamilovati ji mohl*“, bude čeština zachráněna před zánikem a ožije jako kulturní jazyk. Je vidět, že si Jungmann byl vědom voluntarismu svého rozhodnutí, jak ostatně ukazuje jeho cílevědomé a odvahou i rozsahem ohromné tvůrčí úsilí filologické, překladatelské, lexikografické. Tato výchozí pozice se zapsala do vínku české moderní kultury vpravdě svéráznou dialektikou: NA JEDNOM PÓLU znamená češství OTEVŘENOST hodnotám, znamená kvalitu, jak to odpovídalo osobnostem, jež se staly českými umělci (později i vědci) ze svobodného rozhodnutí, a ne z nouze (např. z omezení jazykového); rozhodly se realizovat díla vrcholné občanské kultury na jazykově českém základě, ač by se stejně dobře nebo lépe mohly uplatnit v jazykovém kontextu německém. NA DRUHÉM PÓLU v sobě české hnutí neslo tendenci k SEBEUZAVŘENÍ, k ignorování jakéhokoli jiného kontextu než jazykového, ke zřízení jazykem bezpečně ohraničené bubliny kulturní, společenské a nakonec i politické, uvnitř níž se směřují bohorovně všehomírem vznášet jen a jen domácí roduvěrní vlastenci se svým potomstvem, za předpokladu ovšem, že se doučili česky a žádného jiného jazyka používat nechťejí a pokud možno ani neumějí. Tato tendence neměla kořeny ani tak v nějaké charakterové vadě, kde ji hledali svobodnější duchové, jako spíše v nezbytně širokém osvětňém úkolu, který bylo nutno zdárně zvládnout, mělo-li mít jungmannovské obrození naději na úspěch. Distanční vazba, zesilující vnitřní soudržnost skupin přímo úměrně k odstupu mezi nimi, nefungovala pouze ve vztahu Češi x Nečeši (= Němci, ev. Maďaři a Poláci), nýbrž i ve vztahu obou kulturních postojů.

Všechny významné otevírací činy narážely na nesnášenlivý odpor a byly považovány za nenárodní: Máchův *Máj*, anarchokomunismus Karla Sabiny, hudba Smetanova, emancipovaný život Boženy Němcové. Měly-li takové činy konfrontaci s obcí přežít, musela být distanční vazba překlenuta, což šlo pouze jejich drhotným vsazením do domácího kontextu, do jedné řady s hrdinnými či zakladatelskými činy již sakralizovanými. Takový způsob absorbování hodnot znamená ovšem zároveň jejich dalekosáhlé zneškodnění a záměnu jejich emancipačního náboje v působení normativně represivní. Proslulé boje smetanovské, periodicky se navracující pod rozmanitými hesly až téměř donedávna, jsou snad nejvýraznějším příkladem takového postupu. Ze striktně hudebního hlediska mohli bychom tento proces, tradovaný v nacionální linii jako souboj mravní výše a uměleckého světla s nízkostí, zpátečnictvím a temnotou (Z. Nejedlý spílal i ve zcela nehudebních souvislostech svým odpůrcům do „pivodoců“), označit za proces recepce tehdejší německé moderny, pro niž horovali uměnímilovní a protirakušansky pokrokářští mladí němečtí Pražané, odchovaní estetikou schumannovskou, již před r. 1848. Přitom Smetana realizoval své rozhodnutí dát Čechům moderní národní hudbu s pedagogickým rozmyslem vskutku nevšedním! Kritikové i stoupenci

Smetanovi vysunuli do středu pozornosti jeho wagnerianismus, nedoceněno však zůstává, jak nedoktrinářsky si Smetana počínal v praxi. Jako kapelník Prozatímního divadla neřídil se pouze osobním vkusem a svým uměleckým vyznáním, nýbrž hlavně snahou představit význačná díla různých směrů, a tak tříbit vkus svých česky mluvících krajanů. Rovněž většina jeho vlastní tvorby od návratu do vlasti po působení ve Švédsku je prodchnuta záměry pedagogicko-zakladatelskými. To, co Helfert označoval klasicko-romantickou syntézou, můžeme myslím dnes strážlivěji označit za výsledek pedagogicko-zakladatelských kompromisů. Nikterak tím neubíráme Smetanovi na velikosti: že na této cestě mohla vzniknout díla dodnes nezlomené životnosti, je spíše zázrak, zázrak tvůrčí invence Smetanovy; navíc pak se právě v této strážlivé perspektivě ocitají například *Dvě vdovy* mezi *Così fan tutte* a Straussovou *Arabellou*! Jakmile však byla distanční vazba překonána mytickým osvojením cizorodého (však o prosazení mýtu zápasili vskutku hrdinové, zpočátku dokonce i rytířsky!) a Smetanův vklad byl uznán za českou hudbu, stalo se smetanovství povinným. Stalo se dokonce mravním měřítkem; ba dokonce i měřítkem historického a politického pokroku, jak vidíme nejen u Z. Nejedlého, ale už i u T. G. Masaryka. Zdá se to nepřiměřené? Byla to jediná možnost, jak přijmout smetanovský hudební idiom, který, jak známo, v ničem nenavazoval na tradici domácí hudebnosti, za ČESKÝ hudební idiom. Jazyková definice češství nepřipouštěla totiž jinou zásadnější diferenciaci než národnostní, vyžadovala CELONÁRODNÍ ideologii, celonárodní kulturu. Proto musel být Smetana probíjován, nebo nic! Jeho hudba mohla být pouze výrazem ryzího češství anebo nečeským cizáctvím.

Akcent na češství byl zesílen Havlíčkovými rozhodnutím k češství, jež spočívalo v reálném příklonu k modernizaci Rakouska a v odklonu od romantických vizí panslavistických. Idea slovanské hudby byla od té doby znakem konzervativismu (proto bylo snadné oznámkovat Dvořáka nebo i Janáčka jako konzervativce!). I když lze právem zdůrazňovat Havlíčkův liberalismus a utilitarismus (v českém kontextu se to pokládá za demokracii!), nelze nevidět, že tu bylo pouze radikalizováno rozhodnutí Jungmannovo, radikalizováno již u vědomí souvislosti s modernizací. Okolnost, že prvním Smetanovým libretistou byl Sabina, nelze pokládat ani za nahodilou, ani za vnější.

Když už se zdařilo rozhodnout, že smetanovská hudba je hudební výraz češství, rozběhl se mechanismus popsáný v hegelovské kapitole *Die absolute Freiheit und der Schrecken*. Rozběhl se ovšem v měřítkách kulturního idylismu, a nikoli v měřítkách revolučních. (Ne že by snad hlavy zde nabývaly větší ceny než hlávky zelí, ale stínány byly jen v novinových člancích.) Jakmile je jednou zvláštní ztotožněno s obecným, nemůže strpět vedle sebe žádné jiné zvláštní. Odtud problémy s Dvořákem! Hostinský mu přiznal, že je symfonik a mistr hudby komorní. Ale co je takové uznání v kontextu rozezpívávání mateřštiny, v němž jde o všechno? Helfert ještě v roce 1936 oceňuje Dvořáka jen jako „*génia hudební spontánnosti a bezprostřednosti*“. Staví jej sice hned vedle Smetany, nicméně mu upírá genialitu tvůrčí práce

(!) a vytýká nejednotnost tvůrčí metody. Zkrátka řeznický synek, který se zajímal o lokomotivy a o holuby a tekla z něho hudba.

Lépe nemohl dopadnout ani Janáček. Vytýkal se mu „primitivismus“ a tuto výtku cítíme i v noblesnějších formulacích Helfertových, v nichž se poukazuje na jedné straně na hojné zdroje Janáčkových inspirací, na druhé straně pak na málo tvůrčí práce.

Zdálo by se, že argumentace směřuje k doložení buržoazního charakteru českého národního obrození. Avšak tak jednoduché a prosté toto téma není. Potíž netkvěla v třídnosti českého obrození, nýbrž v celostnosti jeho národní ideologie – bez níž by ovšem tato varianta modernizace rázem pozbyla jiného než nahodilého smyslu. Právě když se česká občanská společnost ve všech svých složkách zformovala, ocitla se její vnitřní zájmová pluralita v příkrém rozporu se zcelující ideou češství.

V českém kulturním kontextu se ohrožení celonárodní ideologie DOVRŠENÍM výstavby občanské společnosti ve všech složkách projevovalo nostalgií. Ta měla dvě základní formy, z čehož jednu označme za levicovou, a to ani ne tolik kvůli politickému zaměření, jež ostatně případ od případu kolísalo, jako pro tendenci obviňovat kdekoho a zvláště podnikavé vrstvy střední a majetné ze zrady a zodpovědnosti za ztracení celonárodního rázu. Naději hledali levicoví nostalgikové jen u vrstev, jež ještě zradit nestačily: zejména u dělnictva. Tak je tomu zejména u Helferta, zčásti u Nejedlého, alespoň verbálně u Šaldy a dalších. Za touto nostalgií je ovšem skryt bezděký stesk po tradiční společnosti, z níž obrození původně vyšlo a s jejímž obzorem až do tříbení havlíkovského (tj. asi do pol. 40. let 19. stol.) výlučně počítalo. Proto mohlo právě levicové národovectví navázat na obrozeniskonalionalistickou kritiku kapitalismu zprava (J. K. Tyl). Z nářků Nejedlého a Helfertových nad zánikem národního publika ve Zlaté kapliče můžeme usuzovat, že si česká občanská společnost uvědomila svůj zájmově diferencovaný charakter zhruba ve druhém desetiletí 20. století, což bylo vyostřeno první světovou válkou. Signály méně nápadné zaznamenáváme zhruba o dvacetiletí dříve, jak to ostatně odpovídalo sociální realitě. Nostalgická je však i druhá větev, nelevicová. Také Karásek ze Lvovic, Procházka, Hlaváček a další vidí národní minulost pohřbenou pod nánosem odlidštění a zesobečtění soudobé společnosti. Na rozdíl od levicové gestikulující nostalgie nacházíme zde sice bezradný, leč opravdový vzdor proti zburžoaznění, ostatně tak jako i v ostatní dekadenci evropské.

Zajímavostí hodnou zvláštního pojednání je skutečnost, že též němečtí autoři spjatí s Prahou nebo českým (moravským) prostředím, sdílejí jednu i druhou verzi nostalgie. Svědčí to o vyzářovací síle českého autostereotypu a o jeho původním zakotvení v tradiční společnosti. Tak možno vyložit například obraz češství u Rilka. Připomínám to hlavně proto, že i to se týká recepce smetanovství, tentokrát recepce německé: český hudební idiom se stal i pro Němce symbolickým vyjádřením ztracené idyly. Lze doložit, že to fungovalo i za dob nejhrubších šovinistických střetů a surově utlačujících manipulací.

První republika myslím nepřinesla do této konstelace nic podstatně nového. Pouze vystupňovala existující sklony a rozpory, a to především výrazným zvětšením institucionálního prostoru pro kulturní živel český. Na výtvarném umění je zvláště výrazně patrné, jak se zlomil sklon k autentické moderně (Tvrdošíjní, Špála!), jak v něm vytrvali jen ti, kdo prorazili z celonárodního češství ven, nejen do světa, ale i k věcnosti osobní tvůrčí svobody. Ani v hudbě tomu nebylo jinak. Tvůrčími činy probíjeli se vzdělaní Čechové k domovu jungmannovské jazykové vize, a jakmile se v něm zabydleli, probíjeli se zas a těžce z umělé ideality tohoto světa ke skutečnosti. Tento koloběh, zprvu realizovaný jednotlivci nebo nevelkými skupinami nadšenců, rychle zevšeobecněl.

Lyrická melodická síla kupodivu nevykvetla v hudbě, ač se to očekávalo. Vykvetla právě v těch oblastech české poezie, jež nezatíženou citovost a citlivost dokázaly verbalizovat s tak závratnou dokonalostí, že se tu zestylovala nová kultura.

DIE TSCHECHISCHE NATIONALE WIEDERGEURT: MYTHEN UND DENKANSTÖSSE

Was war die nationale Wiedergeburt? *Objektiv* handelte es sich um die Entstehung der neuzeitlichen Nation – im engsten Zusammenhang um Modernisierungsprozess, Überwindung der traditionellen Gesellschaft und Aufbau der bürgerlichen Gesellschaft. Dies geschah in verschiedenen Modifikationen bei allen europäischen Völkern, unabhängig davon, ob sie unter irgendeiner Form der nationalen Unterdrückung gelitten hatten oder nicht. *Subjektiv* sah die Sache etwas anders aus: Der böhmische doppelschwänzige Wappenlöwe erwachte nach seinem fast zweihundertjährigen, der Todesohnmacht ähnlichen Schlaf, und es schien ihm immer mehr zu gefallen, ausschließlich tschechisch zu brüllen.

Ich habe bereits gesagt, dass nationale Unterdrückung keine Vorbedingung zur Entstehung „nationaler Wiedergeburten“ war, und kann in dieser Hinsicht auf das französische oder deutsche Beispiel verweisen. Die nationale Ideologie revoltierte in beiden Fällen gegen eine andere Unterdrückung als gegen die nationale. Umso interessanter erscheint es mir, dass dieser ideologische Typus ohne das Freund-Feind-Schema nicht imstande war zu funktionieren. Der Begriff *Nation* diente als Sammel- und Identifikationsbegriff, der die Zerschlagung der kleinen Strukturen, aus denen die traditionelle Gesellschaft bestand, sowie die Umgruppierung in die neuen Großstrukturen der bürgerlichen Gesellschaft ideell überdeckte.¹ Der Gehalt des Begriffs *Nation* änderte sich von Fall zu Fall und während der verschiedenen Phasen des Modernisierungsprozesses, seine Funktion blieb jedoch immer dieselbe.

1 URBAN, Otto. *Kapitalismus a česká společnost. K otázkám formování české společnosti 19. století*. Praha: Svoboda, 1978.

Bei der Untersuchung dieses Prozesses bieten die üblichen Hinweise auf die Entstehung und Entfaltung des Kapitalismus keine ausreichende Erklärung. Dieser bildet zweifellos eine wichtige Dimension des Prozesses der nationalen Wiedergeburt, doch hat man auch mit weiteren Ebenen zu rechnen. Im Blick auf die Form und das Ergebnis des Modernisierungsprozesses erscheint mir die Frage wichtig, ob die wesentlichen Veränderungen in verschiedenen Bereichen *synchron* oder *asynchron* verlaufen sind.

Frankreich mag als Beispiel eines musterhaft synchronen Verlaufs dienen: Die Französische Revolution (und die Ära Napoleons) fegte eine Gesellschaft hinweg und statuierte in jeder Hinsicht eine andere. Dagegen bieten Deutschland und die tschechische Gesellschaft das Beispiel eines *markant asynchronen* Verlaufs. Bekanntlich hat schon Karl Marx darauf hingewiesen, dass die Revolution in Deutschland sich statt in der Gesellschaft in den Köpfen der Philosophen vollzog. Und dabei handelte es sich nicht nur um die deutsche klassische Philosophie, sondern auch um tiefgehende Änderungen der Kultur, des Empfindens, der Lebensweise. Bemerkenswert ist, dass sie den wirtschaftlichen und mit ihnen verbundenen sozialen und politischen Änderungen vorausgingen.²

Die Asynchronie der tschechischen Wiedergeburtbewegung ist noch auffällender. Sah diese doch bis zum Jahr 1848 eher wie eine sprachlich-kulturelle Aktion der tschechisch empfindenden Intelligenz aus, während die übrigen Komponenten, vor allem die politischen und die wirtschaftlichen, fehlten oder sich höchstens andeutungsweise äußerten.

Die unterschiedliche Stellung der *Kultur* im synchronen und asynchronen Modell der Modernisierung wird im Vergleich der deutschen Wiedergeburt mit der Französischen Revolution deutlich. Letztere vollbrachte ihre größten Kulturtaten *organisatorisch* – durch die Demokratisierung von Schulwesen und Bildung, durch die Vollendung der Säkularisation und die napoleonischen Rechtskodifikationen. Es sah tatsächlich so aus, als hätten die Franzosen das Schreiben, dem sie bis zur Revolution huldigten, bleiben lassen und zu handeln begonnen. Die Deutschen

2 Lothar Gall hat im Zusammenhang mit dem Liberalismus beobachtet, dass die bürgerlich gesellschaftlichen Projekte der deutschen Liberalen des Vormärz keineswegs aus bürgerlich gesellschaftlichen, sondern traditionellen sozialen Erfahrungen, aus dem Lebenshorizont einer „*Gemeinschaft der Hausväter*“ hervorgegangen waren – dies einfach deshalb, weil ihnen keine andere soziale Erfahrung zur Verfügung stand. Vgl. GALL, Lothar. Liberalismus und „bürgerliche Gesellschaft“. In GALL, Lothar (Hrsg.). *Liberalismus*. Köln: Kiepenheuer & Witsch, 1976, S. 162–186. Zur neueren deutschen Liberalismus-Diskussion vgl. STRÍTECKÝ, Jaroslav. *Dějiny a dějinnost*. Brno: UJEP, 1985, S. 74–79. Erst die jungen britischen Historiker Eley und Blackbourn mussten uns darauf aufmerksam machen, wie gedankenlos es ist, den Verlauf einer Lösungsvariante eines bestimmten historischen Problems als muster gültig und einzig richtig anzusehen und danach alle übrigen Varianten zu bewerten. Sollte eine derart naive Auffassung der historischen Gesetzlichkeit Geltung beanspruchen, wären die britischen Historiker zur bloßen Identifikation mit der britischen Geschichte verurteilt. Vgl. BLACKBOURN, David – ELEY, Geoff. *Mythen deutscher Geschichtsschreibung. Die gescheiterte bürgerliche Revolution von 1848*. Frankfurt am Main: Ullstein, 1980.

vollbrachten bekanntlich umstürzlerische bürgerliche Taten in schriftlicher Form. Was im synchronen Modell als bloße Spiegelung der realen Verhältnisse, Interessen und Gegensätze erscheint, besitzt im asynchronen Modell ein solches Maß an Selbständigkeit, dass es auch tatsächlich öfter als Ursache denn als Folge wirkt. Der ältere Marxismus studierte überwiegend nur die erstgenannte Möglichkeit und rechnete deshalb ausschließlich mit dem Überbaucharakter der kulturellen Erscheinungen.

Das Niveau künstlerischer Werke an sich determiniert weder die eine noch die andere Möglichkeit. Die Kultur sollte im synchronen Modernisierungsmodell keineswegs unterschätzt werden, sie besitzt jedoch immer die Tendenz, ihre Stellung im Gesellschaftssystem einzunehmen und dabei zu bleiben. Dies hindert sie weder an einer kritischen, noch an einer affirmativen Einstellung zu diesem System.

Eine ganz andere Stellung hat die Kultur im asynchronen Modell. Die subjektive Seite muss hier viel mehr tragen: sie hat jene Dimensionen der Modernisierung zu ersetzen, die bis dahin noch nicht voll verwirklicht worden ist oder sich sogar noch nicht einmal deutlich zu Wort gemeldet hat. Die Entkoppelung der einzelnen Schichten führt zur Verdrängung der objektiven Seite des Modernisierungsprozesses durch seine subjektive Seite und ruft dann nach einer imaginären Vereinheitlichung in einen einzigen Wesenszusammenhang. Gewöhnlich wird dieser als Heimat vorgestellt und empfunden, als emotionell stark geladener Identifikationshorizont. Sein Subjekt, durch das die Einheit stiftende Zusammengehörigkeit der heterogenen Wirklichkeitsfragmente zustande kommt, pflegt ein dem geschichtlichen Verlauf unterstelltes Makrosubjekt zu sein – ein Volk, eine Nation. Durch sein Leben, Lieben, Leiden, ja – nicht selten durch sein Sterben und seine Auferstehung werden Ereignisse, Geschehnisse, Geschichten in Geschichte verwandelt. So entsteht die große Nacherzählung, jene Großerzählung, die zwar jeder individuellen Existenz Sinn zu verleihen scheint, um den Preis aber, dass es keinen anderen Sinn geben könne und dürfe, so dass die Individuen für diesen Sinn nicht nur gemeinsam zu leben, sondern auch gemeinsam zu sterben haben. Es liegt nur an der Abstufung des Wirklichkeitsanspruchs dieser Art von Transzendenz, ob sie bei einem Erlebnis bleiben darf oder als erlebtes Ereignis vollbracht werden muss.

Wollen wir uns nun den einzelnen Punkten der Großerzählung zuwenden, die der tschechischen Nation gilt.

Dreihundert Jahre haben wir gelitten

Dreihundert Jahre haben wir gelitten – und leider wird diese Zeit nie wieder zurückkehren, pflegte Jan Masaryk, der Sohn des ersten tschechoslowakischen Staatspräsidenten, lästerlich zu spotten.

Das Bild der nationalen Katastrophe nach der Schlacht am Weißen Berg, einer der ältesten Bestandteile der tschechischen Großzählung, ging ursprünglich vom territorialen Begriff der Nation aus und entsprach in dieser Form den historischen Tatsachen. Am 25. Mai 1618 brach der Aufstand der böhmischen Stände aus, und mit ihm begann der Dreißigjährige Krieg. Am 8. November 1620 wurde das ständische Heer von den kaiserlichen Truppen in der Schlacht am Weißen Berg bei Prag geschlagen. Der Versuch, die böhmische Staatlichkeit auf die Fundamente einer Ständedemokratie zu stellen (ähnlich wie es etwa in den Niederlanden geschah), wurde hart unterdrückt: es folgten Hinrichtungen, Konfiskationen, Versuche einer totalen Kontrolle des öffentlichen Lebens – verbunden mit einer rücksichtslosen Rekatholisierung.

Nichts von all dem haben Deutsche den Tschechen angetan. Die damaligen Deutschen (man verstehe „böhmische Deutsche“; bis zu einem gewissen Grad betraf dies auch die oberösterreichischen Stände u. a.) und Tschechen finden wir auf beiden Seiten – sowohl unter den Opfern als auch unter jenen, die aus der Politik nach der Schlacht am Weißen Berg Nutzen zogen. Nichts von all dem bedeutete entweder das Ende der tschechischen Nation oder die massenhafte Entnationalisierung von Gruppen oder Individuen. Nicht einmal die Kosmopolitisierung des Adels und des öffentlichen Lebens setzte erst mit dieser Niederlage ein. Schon lange vor dem Ständeaufstand siedelten sich in Prag und Böhmen Ausländer an, und die Tschechen sahen darin einen Fortschritt und Vorteile vor allem wirtschaftlicher Art.³ Die Niederlage brachte allerdings schwere Kulturschäden, weil die Toleranz der vorherigen Zeit unterdrückt wurde.

Grundsätzlich veränderte sich jedoch die politische Stellung der tschechischen Sprache. Bis dahin hatte nämlich Tschechisch als eines der Demonstrations- und Druckmittel der Ständepolitik gegen die universalistischen Bestrebungen der Habsburger funktioniert. Die Kavaliere sprachen die habsburgischen Kaiser und Könige bei offiziellen Anlässen grundsätzlich tschechisch an, obwohl sie gut Deutsch beherrschten, und manche auch Spanisch und andere Sprachen. Ihre Reden mussten demonstrativ gedolmetscht werden, was zwar unpraktisch, aber wirksam war.⁴

Nach der Niederlage am Weißen Berg konnte von einem Druck der Landesopposition gegen die siegreiche kaiserliche Macht keine Rede mehr sein. Das bedeutet aber nicht, dass man die tschechische Sprache unterdrückt hätte, sorgten doch z. B. die Jesuiten, deren Schulen damals zu den modernsten in Europa gehörten, aus praktischen Gründen für Unterricht im Tschechischen. Mit der Niederlage der ständischen Opposition verlor aber das Tschechische jene wichtige Rolle, die es früher gespielt hatte, nämlich die eines politischen Druckmittels.

3 Die Zuwanderung stieg seit der Mitte des 16. Jahrhunderts und vor allem nach dem Jahr 1583 sehr rasch an, als Kaiser Rudolf II. seinen Regierungssitz auf Dauer nach Prag verlegte. JANÁČEK, Josef. *Rudolf II. a jeho doba*. Praha: Svoboda, 1987, S. 216 ff.

4 Ibidem, S. 89 ff., 77, 78 ff.

So lässt es sich erklären, dass der Jesuit Bohuslav Balbín (1621–1688) am Ende der sechziger Jahre des 17. Jahrhunderts den Verfall des tschechischen Staates und der tschechischen Sprache beklagen und im Spiegel seiner Gegenwart den Zustand vor der Schlacht am Weißen Berg idealisieren konnte. Zu betonen wäre, dass Balbíns berühmte Abhandlung „*Vom einst glücklichen, heute aber überaus kläglichen Zustand des Böhmisches Königreichs*“ keine politisch oppositionelle Schrift gewesen ist.⁵

Nach mehr als hundert Jahren, im Jahr 1775, erschien Balbíns Abhandlung zum ersten Mal im Druck, ihr Herausgeber Franz Martin Pelcl (1734–1801) versah sie mit dem Titel *Bohuslai Balbini Dissertatio apologetica pro lingua Slavonica, praecipue Bohemica*. Der Diskurs wurde als programmatische Abhandlung der böhmischen antizentralistischen Opposition des Adels herausgegeben, was auch amtliche Stellen erkannten, und galt als staatsfeindliche Schrift. Balbíns barocker katholischer Patriotismus geriet mit einem Schlag in unerwartet neue Zusammenhänge.

Die aristokratische Opposition Böhmens traf in den Anfängen der tschechischen nationalen Wiedergeburt (etwa in den achtziger Jahren des 18. Jahrhunderts) merkwürdigerweise mit dem Unmut der niederen und mittleren Schichten über die Germanisierung zusammen. Beide Seiten gerieten durch die thesesianischen und josephinischen Reformen in Bewegung. Die adeligen Vertreter der Stände fühlten sich in der Ausübung ihrer traditionellen Rechte bedroht, nicht nur der politischen, sondern auch der feudalen. Den nichtaristokratischen, vor allem den ländlichen Schichten öffneten die Reformen mit einem Schlag große Möglichkeiten der Mobilität und des sozialen Aufstiegs, zwangen jedoch zugleich einen unerwartet breiten Kreis von Menschen in die Konfrontation mit den germanisierenden Tendenzen. Durfte man doch bloß an Trivialschulen in der Muttersprache der Schüler unterrichten, an allen sonstigen Schulstufen war ausschließlich Deutsch als Unterrichtssprache zugelassen.

Die josephinische Germanisierung des Staatsapparats und Schulwesens war nicht national motiviert. Sie verfolgte vielmehr das pragmatische Ziel, eine moderne zentralisierte Staatsverwaltung mit einer einzigen Staatssprache im Geiste des aufgeklärten Absolutismus zu schaffen.

Die josephinische Germanisierung verdunkelte Hand in Hand mit dem Anstieg der sozialen Mobilität die nationalen Verhältnisse: deutsch sprachen und schrieben nicht nur die Deutschen. Umgekehrt war es gar nicht nötig, gebürtiger Tscheche

5 Die erwähnte Abhandlung entsprach Balbíns Entwurf der böhmischen Geschichte, wie wir ihn aus seinen anderen Werken kennen, die u. a. in Kaiser Leopold I. einen begeisterten Leser gefunden haben. Vgl. HAUBELT, Josef. *České osvícenství*. Praha: Svoboda, 1986, S. 85 f. Aus den zuverlässigen Fakten zieht Haubelt leider Schlüsse, die – sachlich unbegründet – auf die tschechische autostereotypische Großerzählung hinauslaufen, indem er z. B. behauptet, dass die Balbínsche Spielart des böhmischen Patriotismus nur ein Mittel zur Unterdrückung der tschechischen Nation darstellte usw. Zu Balbín vgl. RAK, Jiří – KUČERA, Jan. *Bohuslav Balbín a jeho místo v české kultuře*. Praha: Vyšehrad, 1983.

zu sein, wollte man tschechischer Patriot werden. Der Gründer der tschechischen kritischen Geschichtsschreibung, Gelasius Dobner (1719–1790), oder der erste Professor der tschechischen Sprache und Literatur an der Prager Universität, Franz Martin Pelcl, waren beispielsweise gebürtige Deutsche und wurden erst als gelehrte Verteidiger der Souveränität des Königreichs Böhmen zu tschechischen Patrioten. Einer der bedeutendsten tschechischen Politiker des 19. Jahrhunderts hieß František Ladislav Rieger (1818–1903) und stammte aus einer rheinländischen Familie. Andererseits trugen viele nationalbewusste Deutsche so eindeutig tschechische Namen, dass man an ihren tschechischen Vorfahren kaum zweifeln konnte. Wer damit spielen wollte, der fände unschwer Hunderte von Tschechen namens Neumann, Brett, Fischer, Rieger, Fisch, Hirsch, Jungmann, Machar, Zettel, sogar Deutsch, und wieder Hunderte von Deutschen namens Vranický, Mrkvička, Novotný, Smetana, Macháček, Beneš oder Konopásek. Kurz und gut: die Vorstellung, in Böhmen hätten jahrhundertlang zwei Ethnika und zwei nationale Charakterprinzipien miteinander gelebt und gekämpft, ist eher eine Rückprojektion wesentlich jüngerer Erfahrungen als nüchterne geschichtliche Tatsache.

Die sprachliche Germanisierung war so stark und erfolgreich, dass zum Beispiel die Herausgabe der einzigen tschechischen Zeitung 1775 eingestellt werden musste, weil die gebildeten Schichten kein Interesse für sie zeigten (im Jahre 1771 wurden von 100 Exemplaren bloß zwei in Prag und zwei in Wien verkauft!), und es volle zehn Jahre dauerte, ehe es gelang, wenigstens 50 Abnehmer zu finden, um die Zeitung *Pražské noviny* erscheinen zu lassen. Die tschechischen Patrioten dieser Zeit empörten sich über den Untergang des Tschechischen als Kultursprache und waren in der Sprachenfrage sehr pessimistisch.

Dies alles ist auch bei der Beurteilung des Entstehungsprozesses der tschechischen bürgerlichen Gesellschaft in Betracht zu ziehen: diese bestand nicht aus ethnisch authentischen Tschechen, denn alle einigermaßen Gebildeten hatten deutsche Bildung genossen. Zu Mitgliedern der tschechischen Gesellschaft wurden nur diejenigen von ihnen, die beschlossen hatten, Tschechen zu werden, und erst nachträglich, infolge dieser Entscheidung, lernten, das Tschechische als Kultursprache zu verwenden. Mit diesem Vorbehalt muss man auch statistische Daten aus dem 19. Jahrhundert betrachten. Genau zeigen sie nur das Verhältnis der Entscheidungen für das Tschechische oder Deutsche. Zu markanten Verschiebungen zugunsten des tschechischen Elements kam es nicht infolge der Vermehrung des tschechischen und des Aussterbens des deutschen Elements, sondern vor allem als Folge der von der Germanisierung ausgelösten Tschechisierung: beide Nationalitäten konsolidierten sich neu als bürgerliche Gesellschaften in diesem Raum.⁶

6 URBAN, Otto. *Kapitalismus a česká společnost*, op. cit., S. 18–49; HROCH, Miroslav. *Evropská národní hnutí v 19. století*. Praha: Svoboda, 1986, S. 283–393; ČERVINKA, František. *Český nacionalismus v 19. století*. Praha: Svobodné slovo, 1965; KOŘALKA, Jiří. *Co je národ?* Praha: Svoboda, 1969.

Die tschechische Nation wiederzuerwecken, abermals zu ertschechen, dies war nicht wegen der tatsächlichen Folgen der Niederlage am Weißen Berg notwendig, sondern tauchte als verständliche Idee im Zusammenhang mit den thesianisch-josephinischen Reformen auf. Die sachliche Unangemessenheit des Deutungsschemas von der notwendigen Wiedergutmachung der Katastrophe des Jahres 1620 schmälerte dessen Lebenskraft in keiner Weise. Wirksam verdeckte dieses Schema die asymmetrische Begegnung des konservativ aristokratischen mit dem plebejischen Element.

Zur ursprünglich staatsrechtlichen Einstellung des genannten Deutungsschemas gesellten sich stark national gefärbte Töne. Diese Verbindung wurde später sogar zur Achse der sogenannten altschechischen Politik, einer Politik, welche die staatsrechtlich-historischen Ansprüche der vom Wiener Zentralismus bedrohten böhmischen Krone mit der Idee der Nation als eines historischen und moralischen Subjekts verknüpfte. Mit der fortschreitenden Formung der tschechischen bürgerlichen Gesellschaft verlor der adelige Landespatritismus schrittweise an Bedeutung. Bis dahin müssen wir ihn jedoch zu den wichtigen Determinanten der Wiedergeburt zählen.

Aber nicht einmal die Erfolge der sprachlichen Tschechisierung, welche die Wiedergeburtbewegung entgegen allen Voraussetzungen im Verlauf des 19. Jahrhunderts erreichte, vermochten das Deutungsschema des Weißen Berges zu erschüttern. Je mehr es sich von der historischen Wirklichkeit und von der josephinischen Zeit entfernte, desto größere Wirksamkeit entfaltete es. Das Geschichtliche bedurfte allerdings einer stabilisierenden Stütze im Unvergänglichen. Da die Theologie sich im säkularisierten Zeitalter ohnehin nicht blicken lassen durfte,⁷ trat an ihre geschichtsphilosophische Stelle das Geschäft eines nationalen Heilgeschehens, vor- und dargestellt als Entfaltung des Nationalcharakters. Es genügte, den Topos des Weißen Berges vom ursprünglichen ständisch-staatshistorischen Bedeutungsfeld, dessen Aktualität zeitgebunden war, ins Nationale, ewig Nationale überzuleiten. Dies geschah – nicht ohne deutsches Vorbild – durch die Identifizierung der Geschehnisse der Reformation mit dem Schicksal und Charakter der Nation.

Im Thema Nationalcharakter kommen drei gedankliche Elemente zusammen:

Der aufklärerische Begriff der Natur des Menschen als anthropologische Konstante, die mit den auf die bürgerliche Gesellschaftsordnung hinweisenden natürlichen Rechten, Bedürfnissen und Charaktereigenschaften gedacht war. In Gestalt des Nationalcharakters (Volksgeistes) wurde dieser Begriff vorerst nur hinsichtlich seines Umfangs und seiner ursprünglich unbedingten Allgemeinheit verengt.

Die theologische Auslegung der Geschichte als Erlösungsgeschichte, jedoch äußerst säkularisiert und in ihrem ursprünglichen Sinne verneint. In humanistischen

7 BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften*. Bd. I/2. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974, S. 693.

Varianten der Nationaltheorie pflegt diese Einschränkung von der Vorstellung ausgeglichen zu werden, dass jedes Volk seinen unersetzbaren Beitrag zur Geschichte der Menschheit leistet.

Die mit dem Liberalismus verbundene Eroberungstheorie (Thierry, Gervinus, Palacký) vermochte es, die beiden erstgenannten Komponenten, die ja auf das Unvergängliche ausgerichtet sind, in ein evolutionäres Geschichtsbild einzuspannen.⁸

Das Wort ward Fleisch (Johannes, 1,14)

Dass jemand Tscheche ist und woran man das erkennt, musste vorrangig geklärt werden. Jungmanns in das Jahr 1806 datierte Entscheidung, Tschechen seien jene, die tschechisch sprechen⁹ (und schließlich auch lesen und schreiben), hatte gewichtige Folgen, obwohl sie als Definition der Nation sachlich untragbar war und ist. Im tschechischen nationalen Horizont wurde sie bald selbstverständlich, und in ihrem Schatten waren die Umrise alternativer Definitionen nur mehr undeutlich zu erkennen.

Das bedeutet natürlich nicht, dass diese Alternativen aufhörten zu existieren und zu wirken – und schon gar nicht, dass sie etwa weniger wertvoll als die siegreiche Konzeption waren. Es sei vor allem des Entwurfs von Bernard Bolzano (1781–1848) gedacht, der die Wiedergeburt der *Gesellschaft* im bürgerlich-rechtlichen und moralischen statt im sprachlich-nationalen Standpunkt verankerte. Im aufgeklärten Geist zielte dieser Entwurf auf die Konstituierung einer zweisprachigen (oder mehrsprachigen) Nation freier Bürger. Als gleichwertige Alternative

8 Wo die tatsächliche Unterdrückung des einen durch ein anderes Ethnikum nicht existierte, musste sie erdichtet werden. Augustin Thierry erklärte die Entstehung des Feudalismus in England mit der Eroberung dieses Landes durch die Normannen, in Frankreich mit der Unterjochung der gallo-romanischen Bevölkerung durch die Germanen. Georg Gottfried Gervinus erklärte nach demselben Modell den Feudalismus in Deutschland durch die romanisch-katholische Vergewaltigung der germanischen Freiheitsliebe. Dies erforderte zwar die Sublimierung realer Eroberungsakte zu bloßen Prinzipien, ermöglichte jedoch auch, die Lutherische Reformation als Keim der deutschen nationalen Freiheitsbewegung auszugeben, die im Geiste der deutschen protestantischen Tradition schon früher vorbereitet worden war. In diesem Rahmen konnte für Palacký Inhalt und Sinn der tschechischen Geschichte im Ringen des Slawentums mit dem Germanentum bestehen, konnte das Hussitentum als Gipfel der tschechischen Geschichte emporgehoben werden und als der ruhmreiche Gegenpol zur schmachvollen Niederlage am Weißen Berg erscheinen. Interessanterweise lässt Palacký die Verfallsperiode nicht erst 1620, sondern schon 1526 beginnen, und zwar aus taktisch-ideologischen Gründen: es schien ihm vorteilhaft, den Verfall symbolisch mit der Dynastie Habsburg zu verbinden. Alle Formen dieser sogenannten Eroberungstheorie postulierten die Beseitigung der aus dem Feudalismus abgeleiteten Ordnungen oder die Ablösung der traditionellen Gesellschaft durch die bürgerliche Gesellschaft und formulierten dies als Aufgabe der nationalen Befreiung.

9 JUNGSMANN, Josef. O jazyku českém rozmlouvání druhé. In LOUŽIL, Jaromír (Hrsg.). *Lampa i ve vichru hořící. Josef Jungmann 1773–1847*. Praha: Albatros, 1973, S. 19.

wurde er bereits in den Jahren 1848–49 ausgeschaltet, klang jedoch nicht nur theoretisch, sondern auch praktisch noch in der Zwischenkriegszeit als republikanische Chance der aktiven Zusammenarbeit tschechischer und deutscher Mitbürger nach.¹⁰

Den zweiten Typ der alternativen Konzeption stellte die historisch-staatsrechtliche Auffassung der tschechischen Frage dar. Sie wurzelte im alten Landespatriotismus und verlieh der tschechischen Wiedergeburtbewegung den Stempel der historischen Legitimität. Sachlich war sie von Jungmanns Sprachnationalismus unabhängig und vermochte deshalb die konservative Variante der territorialen Auffassung des Begriffs Nation zu stellen. So verstand ihn auch der patriotische Teil des historischen Adels und bot der tschechischen Bewegung eine eindrucksvolle und anfangs unentbehrliche Stütze. Die nichtaristokratischen Intellektuellen, an erster Stelle der Historiker František Palacký (1798–1876), resorbierten bald Jungmanns Perspektive und nationalisierten die historische Legitimität. Der ethnische Standpunkt mit der Sprache als Hoheitsmerkmal der Nation verstärkte sich auch in der staatsrechtlichen Auffassung Hand in Hand mit dem tatsächlichen Fortschritt der sprachlichen Tschechisierung und mit der Schwerpunktverlagerung der altschechischen Politik vom ständisch-aristokratischen zum plebejisch sich gebärdenden Tschechentum des Bildungsbürgertums, das der Herkunft nach und durch praktische Beziehungen mit dem bäuerlichen Hinterland verbunden war. Es war unnötig, die staatsrechtliche Argumentation zu reformieren, es genügte vielmehr, sie im Sprachcode Jungmanns zu lesen.¹¹

Jungmanns Entscheidung kann man sich, im Unterschied von den gelehrten slawischen Interessen der Aufklärer, ohne den deutschen Kontext nicht vorstellen. Die deutsche Literatur erlebte ihre „nationale Erweckung“ schon seit der Mitte des 18. Jahrhunderts. So hatten die gebildeten Tschechen das großartige Beispiel der Neuschaffung, keineswegs der Ableitung aus irgendwelchen älteren Kontinuitäten vor Augen. Wie hätten sie Herders Satz nicht verstehen können, dass die Geschichte der Völker „eine Schule des Wettlaufs zur Erreichung des schönsten Kranzes der Humanität und Menschenwürde“ ist? Wie hätte sie der Aufruf zur Erkenntnis des Charakters und der Bestimmung der eigenen Nation, zur freien Verwirklichung des eigenen Beitrags in die Schatzkammer der Humanität nicht ansprechen können, um dessentwillen das Volk von der Natur an seinen Platz gestellt wurde? Wie hätte sie Herders philosophisch-historische Morphologie

10 LOUŽIL, Jaromír. *Bernard Bolzano. Studie s ukázkami díla*. Praha: Melantrich, 1978; RÁDL, Emanuel. *Válka Čechů s Němci*. Praha: Čin, 1928; PATOČKA, Jan. *Dilema v našem národním programu. Divadlo*, 1969, Nr. 1, S. 1–8; URBAN, Otto. *Česká společnost 1848–1918*. Praha: Svoboda, 1982, S. 117.

11 MACURA, Vladimír. *Znamení zrodu. České obrození jako kulturní typ*. Praha: Československý spisovatel, 1983, S. 181; Urban, Otto. *Česká společnost 1848–1918*, op. cit., S. 74 ff., 94 ff.

gleichgültig lassen können, aus der die Erwartung eines eigenständigen Beitrags der slawischen Völker so deutlich hervorging?¹²

In Jungmanns Abhandlung *O jazyku českém* aus dem Jahr 1806 lesen wir in diesem Herderschen Geist: „*Die Sprache ist die hervorragendste, der Lage des Landes, den Sitten, der Gesinnung, den Neigungen und tausenderlei Unterschieden jedes Volkes entsprechende Philosophie [...], ebenso wie sie durch ihre Struktur, ihren Klang und ihre Natur das sicherste und treueste Bild des Anfangs, der Verallgemeinerung, der Bildung und Art der Nation selbst vorstellt, so dass diese in einer Sprache als ganzes Volk lebt.*“¹³

Und nachdem hier eine tschechisch sprechende Bevölkerung lebt, ist hier auch eine tschechische Nation. Jungmann belegt, wie die Vernachlässigung des Tschechischen zur Störung der Kommunikation mit dem Volk führt: „[...] *der Verwalter des Bezirks [...] teilt dem nur tschechischen Volk wichtige Befehle des Landesherrn deutsch mit, und wenn alle das Maul aufmachen, glaubt er, es sei Aufmerksamkeit und weiß nicht, dass es Spott bedeutet; [...] Der deutsche Kaplan betet mit dem Volk, bis sich alle den Bauch vor Lachen halten.*“¹⁴ Daraus ergibt sich Jungmanns These: „*Leichter fällt es der Nation, hundert gute Schriftsteller hervorzubringen, als ganz zu einem anderssprachigen Volk zu werden.*“¹⁵ Auch das Lob für das Bauerntum ertönt in der tschechischen Bewegung nicht zum letzten Mal: wer die Sprache unterschätzt, in der die Bauern sprechen, vergisst, dass diese den wichtigsten Stand vorstellen, der alle übrigen ernährt, und dass auch historisch gesehen jedes Volk mit diesem Stand zu existieren begann.¹⁶

Man sieht, dass in der Argumentation Jungmanns die demokratische Seite stark mitklingt, welche die Intelligenz mit dem damals noch ländlichen Volk verbindet, und vorläufig auf sprachlichem Gebiet von der Elite verlangt, sich ihrem Volke verständlich zu machen. Worin beruht die Eigenart dieser demokratischen Gesinnung? In Herders Art verziert, geht sie eher von der Anerkennung der Realität als von bürgerlich-gesellschaftlichen Utopien aus; ihr stärkstes Argument ist das tschechisch sprechende flache Land und keineswegs die Definition der unabdingbaren Menschen- und Bürgerrechte. Deshalb vermag sie elastisch und anpassungsfähig, echt bäuerlich schlau, bürgerlich pathetisch und devot zu sein. An Stelle der sozialen Theorie und Programme hält sie sich an das sprachlich begrenzte „wir“ als Zentralwert – und ist sich nur darin treu.

Herders Schema der Humanität dekoriert diese Argumentation von Jungmann bis Masaryk: nicht nur aus programmatischen Gründen, sondern auch vor allem wegen der echten Weltbürgerschaft möge die Intelligenz die Sprache des

12 HAYM, Rudolf. *Herder*. Bd. 2. Berlin: Aufbau Verlag, 1954, S. 267f.

13 Jungmann, Josef. *O jazyku českém rozmlouvání druhé*, op. cit., S. 19.

14 *Ibidem*, S. 29.

15 *Ibidem*, S. 26.

16 *Ibidem*, S. 13.

Volkes gebrauchen und dessen Charaktereigenschaften entfalten. In der tatkräftigen Verwirklichung tritt jedoch auch die Kehrseite hervor: sie ermöglichte es, das allgemein Menschliche national zu usurpieren.

Der junge Literaturhistoriker Vladimír Macura zeigte unlängst, wie Jungmanns Übersetzung von Miltons *Verlorenem Paradies* die Welt der menschlichen Kultur als slawische Welt vorstellt. Die Vorlage ermöglicht das indirekt, da sie Elemente verschiedener Kulturen zu einer poetischen Komposition verflocht. Jungmann hat das Original bloß in seinem eigenen Code gelesen: Mit der Verwendung sprachlicher Mittel stellte er das Slawentum an die Seite der antiken, jüdischen und indischen Kultur.¹⁷ An ähnliche Weise kann man Belege für jene Bestrebungen sammeln, die noch immer die durch die klassische Bildung bekannte antike Tradition als eine mit dem Geist des Slawentums verknüpfte Tradition zu erklären versuchten. In philologischer Hinsicht am interessantesten sind Versuche phonologischer Übersetzungen (d. h. Übertragungen der Originale in möglichst ähnlich klingende, den Tschechen verständliche Versionen), die laufend zwischen slawischen Sprachen, aber auch beispielsweise zwischen dem Griechischen und Tschechischen praktiziert wurden.

Ján Kollár (1793–1852), evangelischer Pastor in Pest, später Professor der slawischen Altertümer in Wien, versuchte mit phonologischen Übersetzungen den slawischen Charakter des Etruskischen und damit die Verwandtschaft der alten Römer mit den heutigen Slawen nachzuweisen; den griechischen kulturellen Druck gab er als antislawisch aus, ähnlich wie den germanischen kulturellen Druck der modernen Zeit. Andere versuchten wieder die Kelten als Slawen anzusehen, und damit das Autochthone der slawischen Besiedlung Mitteleuropas zu beweisen.¹⁸

In Kollárs die „Bibel der Slawen“ genanntem Poem *Slávy dcera* erscheint in der Rolle der Tochter einer Göttin Johanna Augusta Friederike Schmidt – eine gebürtige Deutsche und zugleich seine Geliebte und spätere Ehefrau. Kollár hielt Sláva für eine slawische Göttin (ja: *die* slawische Göttin, die Oberhaupt der Gottheit). Im Geiste der nationalen Usurpation des Pantheons erschien den Anhängern der Wiedergeburt die Slawisierung der Tochter eines deutschen Pastors als natürliche Kompensation der erlittenen Kränkungen: „*ona pak jest tichý beránek, který snímá krajů těchto hříchů*“.¹⁹

Dass Sláva eine Deutsche gebären konnte, erschien Jungmanns Anhängern keineswegs merkwürdig, denn ihnen war ja klar, dass fast alle Deutschen, die etwas wert sind, ursprünglich eigentlich Slawen waren, die einst – womöglich gewaltsam – germanisiert wurden. So hieß nach ihnen beispielsweise Lessing Lesník (Förster), der Erfinder des Buchdruckes Gutenberg eigentlich Kutnohorský (der

17 Macura, Vladimír. *Znamení zrodu*, op. cit., S. 86, 94 ff., 267.

18 Ibidem, S. 87.

19 Ibidem, S. 267.

aus Kuttenberg Gebürtige), der erste bekannte Einiger der Slawen, der fränkische Kaufmann Samo, eigentlich Samoslav usw. Noch deutlicher sprachen ihrer Ansicht nach geographische Namen: die Nebenflüsse der Rheins hießen ursprünglich Modrica, Rus, Bila und Černa, das Land Kärnten eigentlich Horytany, die Dardanellen eigentlich Gradanely (vom slawischen „grad“, d. i. „Burg“) usw. Die etymologische Expansion betraf nicht nur den heimischen Raum. Ján Kollár fand auch auf der Landkarte Englands zahlreiche slawische Namen von Gegenden und Dörfern: *„Wahrscheinlich hat sich in alten Zeiten irgendeine slawische Bevölkerungsgruppe aus Pommern dorthin überschifft.“* Und der tschechische Patriot Anton Fährnrich (!) sagt geradewegs: *„Verfolgst Du die Slawen in Europa – umfahre den Erdteil mit dem Finger und du findest die Grenzen Slawiens. Alles von einem einzigen Stamm besiedelt, und was die Sprachen Europas betrifft – mit Ausnahme des Ungarischen – sind alle Schwestern, von ihnen Slovanka die älteste und treueste Tochter des namenlosen Mütterchens.“* In Jungmanns Code war die Einheit der indoeuropäischen Sprachen als urslawische Einheit zu lesen, die in eine Reihe von Nationalsprachen zerfiel, von denen einige sich von ihrem slawischen Wesen entfernten.²⁰

Es handelte sich nur scheinbar um phantastische Spielereien. Schon im Zusammenhang mit dem Deutungsschema des Weißen Berges tauchte vor uns die Analogie von Tod und Erlösung, von Heilsgeschichte und Völkergeschichte auf. In der literarischen und bildnerischen Produktion der Wiedergeburtsepoche findet man weitere Beispiele von Analogien zu eingebürgerten christlichen Vorbildern, und die Gebildeten beeilten sich darüber hinaus, auch Analogien mit mythischen, vorchristlichen Formeln zu liefern. Die Patrioten hielten sich samt und sonders für Priester, für Apostel des vaterländischen Glaubens und stellten ihren Kampf oft als Gottesstreit hin. Was heute als etymologische Phantasterei erscheint, funktionierte als Instrument zur Aneignung der Welt.²¹ Die Wirklichkeit musste natürlich mit der sprachlichen Wirklichkeit vertauscht werden. Dann konnte das Wissen und Bewusstwerden – auch seiner selbst – auf Namen, auf der Unterscheidung von *für uns* richtigen Namen, auf der rechten Benennung in der eigenen Sprache beruhen. Dank dieser Verfahrensweise entstand ein Bild der in sich geschlossenen und selbstgenügsamen tschechischen Gesellschaft, die ohne Rücksicht auf die Verhältnisse von der Magie der Muttersprache lebt.²² Und weil

20 Ibidem, S. 63.

21 Ibidem, S. 92, 61, 63.

22 Die bahnbrechende kulturmorphologische Analyse Vladimír Macuras stellt unter anderem die tschechischen Falsa und Fälscher in ein neues Licht. Nicht nur die bekannten Fälschungen von Hanka (die Königshofer und die Grünberger Handschrift), sondern auch das Vortäuschen einer tschechischen Frauenliteratur durch František Ladislav Čelakovský (Žofie Jandová), schließlich auch das Vorgehen Palackýs, der nach seiner vernichtenden Kritik der vorkritischen Geschichtsschreibung selbst durchaus unkritisch die den Handschriften von Hanka entnommenen Angaben als Geschichte wiedergibt usw. – das alles kann aus Macuras Perspektive gut und objektiv begriffen werden: weder als Wahrheit, noch als Lüge.

damals alle routinemäßig in der christlichen Religion gebildet waren, können wir nicht umhin, der ersten fünf Verse und des Kerns zum Prolog des Johannes-Evangeliums zu gedenken: Im Anfang war das Wort... und ward Fleisch und wohnte unter uns.

Wer das soeben Gesagte für eine zufällige Assoziation hielte, möge sich an Max Webers Säkularisationstheorie erinnern. Zum Fleisch des Wortes wurde an der Schwelle des bürgerlichen Zeitalters die Nation. Im Fall der synchronen Modernisierung wurde diese durch Gleichheit, Freiheit und Brüderlichkeit definiert; im asynchronen Fall eher durch die am wesentlichsten in der Sprache enthaltene Eigenart, also durch das Wort selbst, das man jedoch noch extremer säkularisierte, so dass die Verweltlichung zum Götzendienst umschlug.

Quod licet...

Die Tschechen vermissten nicht einmal den Erlöser der nationalen Welt. Es hieß, Bedřich Smetana hatte viel zu leiden, und viele waren stolz darauf, dass er weitaus vollkommener taub wurde als der deutsche Beethoven.²³ Die Natur selbst musste an Smetana gedacht haben, als sie die Oberfläche des Böhmisches Beckens fauchte: hier und nirgendwo sonst konnte er zur Welt kommen.²⁴

Zdeněk Nejedlý (1878–1962) verlachten viele wegen einer solchen Vision, falls sie für eine Weile aufhörten, vor ihm aus Achtung oder Furcht zu zittern. Sie wussten meist nicht, dass Nejedlý diese Vision zwar zur Vollkommenheit geführt, jedoch nicht erdacht hatte, dass sie schon bei Otakar Hostinský (1847–1910) und bei Tomáš Garrigue Masaryk (1856–1937) ausgebildet war.²⁵

Bedřich Smetana (1824–1884) geriet ebenso unschuldig in die Erlöserrolle wie die Schriftstellerin Božena Němcová (1820–1862) in die Rolle einer tschechischen Madonna.

Wenn Josef Jungmann es für leichter hielt, hundert tschechische Schriftsteller hervorzubringen als das tschechische flache Land zu germanisieren, bedeutete dies eine Apologie der tschechischen Sprache, keineswegs eine Unterschätzung der Literatur. Es gab hier eine Sprache, deren Vorzüge des Ausdrucks, vor allem

23 Nur aus Unkenntnis wurde damals die Tatsache zu bejubeln versäumt, dass es die Vorsehung nicht zugelassen hatte, dass die Oper über die Fürstin Libussa schon von einem deutschen Meister komponiert wurde und dieses Privileg dem tschechischen Meister Vorbehalten blieb. Vgl. PEČMAN, Rudolf. *Beethovens Opernpläne*. Brno: UJEP, 1981, S. 128.

24 STRÍTECKÝ, Jaroslav. *Tradice a obrození. Bedřich Smetana*. In Freimanová, Milena (Hrsg.). *Povědomí tradice v novodobé české kultuře. Doba Bedřicha Smetany*. Praha: Národní galerie, 1988, S. 65–76.

25 MASARYK, Tomáš Garrigue. *Česká otázka. Snahy a tužby národního obrození*. Praha: Melantrich, 1969, S. 179.

Sangbarkeit und Empfindlichkeit, Jungmann nicht hoch genug loben konnte.²⁶ Vorläufig fehlte die Literatur, was zu berichtigen war. Sie sollte so vollendet sein, „*dass auch der mit der deutschen Literatur Vertraute sie lieb gewinnen könnte*“, sonst müsste sie untergehen und mit ihr auch Tschechisch als Kultursprache.²⁷

Der Jungmannschen Konzeption war daher vom Anfang an auch ein qualitativer Horizont gegeben, und zwar in Form des damals auch für die Tschechen selbstverständlichen deutschen Bildungskontextes, der bewusst ergänzt wurde durch eine Auswahl französischer und englischer Muster, welche die sich neu formende tschechische Kultur aus der einseitigen Abhängigkeit von deutschen Kulturwerten lösen sollte. Das alles muss man im Auge behalten, um verstehen zu können, warum im Rahmen der nationalen Wiedergeburt erstrangige schöpferische Handlungen möglich waren.

Vom tschechischen sprachlichen Kontext her, schienen sie wie aus den Wolken gefallen, nur war dies keineswegs der Fall. Sie wurden von Persönlichkeiten geschaffen, die aus freien Stücken und nicht aus Notwendigkeit, z. B. infolge sprachlicher Beschränktheit, den Status des tschechischen Künstlers wählten: sie entschlossen sich dazu, Werke einer bürgerlichen Hochkultur auf der Grundlage der tschechischen Sprache zu realisieren, obgleich sie dies genauso, oder noch viel leichter im Rahmen der deutschen Kultur hätten tun können.

Das spezifisch Tschechische erblickten diese Künstler in der Qualität, in der Öffnung zu neuen Werten hin. Sie sahen ihre Mission darin, ihrer Nation eine eben in diesem Sinne verstandene Kunst zu schenken, die, an modernen europäischen Maßstäben gemessen, zu den reifsten zählen konnte. Fast regelmäßig wurden sie dann aber des Kosmopolitismus, des Verrates an der eigenen Nation bezichtigt.

Und damit kommen wir zur zweiten Tendenz, welche die Bewegung der nationalen Wiedergeburt in sich schloss: nämlich die Tendenz zu einer Selbstbegrenzung, zur Ablehnung eines jeden anderen Kontextes als des sprachlich nationalen, zum Abgleiten in die Selbstgenügsamkeit im Rahmen einer trägen Eigenliebe. Diese Tendenz, so glaube ich, entspringt weniger einer nationalen Charakterchwäche, wozu sie manchmal von selbständigeren Denkern erklärt wurde,²⁸ sondern ist vielmehr unbeabsichtigtes Nebenprodukt einer breit angelegten Aufklärungsarbeit, die notwendig betrieben werden musste, sollte die Tschechisierung Jungmannscher Prägung eine Hoffnung auf Erfolg haben.

26 MACURA, Vladimír. *Znamení zrodu*, op. cit., S. 65 ff. Erst im Zusammenhang mit diesem Ethnozentrismus läßt sich die außerordentliche Stärke und Ausstrahlungskraft des Klischees von der Musikalität der Tschechen voll erklären. Merkwürdigerweise wurde diese Vorstellung auch zum festen Bestandteil deutschen Tschechen-Stereotyps. Vgl. VÍT, Petr. *Formování novodobého historického a estetického myšlení o hudbě*. Brno: UJEP, 1976; VÍT, Petr. *Slovo a pojem hudba v obrození. Opus musicum*, 1974, 6, Nr. 1, S. 6–12.

27 Jungmann, Josef. *O jazyku českém rozmlouvání druhé*, op. cit., S. 30.

28 MASARYK, Tomáš Garrigue. *Česká otázka*, op. cit., S. 221–226.

Die bekannte Bindung, die den inneren Zusammenhalt von Gruppen direkt proportional zu deren Abstand untereinander verstärkt, funktionierte nicht nur in den Beziehungen der Tschechen zu Nichttschechen, sondern auch in der Beziehung zwischen den beiden eben beschriebenen Polen kulturellen Gehabes. So ist zu erklären, dass alle öffnenden Handlungen von Bedeutung sogleich auf unversöhnliche Ablehnung stießen: sei es nun die Byronsche Lyrik von Karel Hynek Máchas *Máj* (1836) oder Karel Sabinas Anarchokommunismus, die Musik Smetanas oder der emanzipierte Lebensstil und das Werk der Schriftstellerin Božena Němcová – um nur einige in Vertretung vieler anderer zu erwähnen.

Mit schöpferischen Leistungen schlugen sich die gebildeten Tschechen zum Lager der sprachlichen Vision Jungmanns durch. Sobald sie sich hier etabliert hatten, erkämpften sie sich wieder den Weg zurück in die raue Wirklichkeit. Dieser Kreislauf, der zuerst von Einzelgängern oder kleineren Gruppen von Begeisterten realisiert wurde, gelangte rasch zur Verallgemeinerung. Mit der Konsolidierung der tschechischen und der deutschen Sprachgemeinschaft wurden immer größere Kreise in den Bann dieser Entwicklung gezogen. Als die erste Generation mit tschechischer Schulbildung auf den Plan trat, wurde die Expansion des Tschechischen derart gewaltig, dass die deutschen Abgeordneten im Böhmisches Landtag die Unterteilung der Karl-Ferdinand-Universität in eine deutsche und eine tschechische Institution durchsetzen mussten, um eine Tschechisierung der ganzen Universität zu verhindern. So wiederholte sich die innere Polarisierung der Kultur im Rahmen der tschechischen Wiedergeburt, nur waren die Ausmaße des Prozesses größer und seine Folgen tiefgehender.

Die tschechische Intelligenz konnte nun eine volle tschechische Erziehung in allen Fachgebieten erhalten. Das außerordentlich hohe Niveau der tschechischen Hochschulen dieser Zeit lässt sich damit erklären, dass die erste Generation der Hochschulprofessoren sprachlich noch eine deutsche Bildung genossen hatte und daher nicht nur auf das tschechische Milieu angewiesen war. Es bedeutete natürlich einen großen Vorteil, dass in Prag Stellen für eine neue Generation von Universitätsprofessoren geschaffen werden konnten, eine Chance, die aber auch anderswo bei der Eröffnung neuer Fakultäten gegeben war. Der Großteil dieser ersten tschechischen Professoren hätte sich fachlich auch auf deutschen Universitäten durchsetzen können. Sie gehörten der letzten Generation der Intelligenz an, die noch die große Möglichkeit der freien Wahl besaß.

Eine komplette tschechische Bildung führte naturgemäß auch zur Blüte des Tschechischen als einer Kultursprache. Vorbei waren die noch nicht allzu fernen Zeiten, als der tschechische Patriot Josef Wenzig (1807–1875) die Libretti zu Smetanas *Dalibor* und zu *Libussa* in deutscher Sprache verfasste und ein anderer tschechischer Patriot, Erwin Spindler, den Text ins Tschechische übertrug. Heutzutage erscheint uns diese Art des Einsingens der tschechischen Sprache, die nicht nur die eigene Selbstgenügsamkeit, sogar die Überlegenheit des Tschechischen im

Vergleich mit dem Deutschen beweisen sollte, einigermaßen paradox. Damals war jedoch ein solcher Vorgang nicht ungewöhnlich, er war auch für die gegebene Situation charakteristisch.

Im intimsten Bereich des sprachlichen Tschechentums, in seiner Lyrik, begannen mit ungezwungener Natürlichkeit erst die „Májovci“ zu kommunizieren, jene Generation, die sich im Jahre 1858 mit ihrem Rebellentum ihrem großen Vorbild Karel Hynek Mácha anschloss. Bis zu jenem Zeitpunkt glichen die am besten gelungenen lyrischen Erzeugnisse eher „*halsbrecherischen Turnübungen am Schwabereck der Sprache*“.²⁹ Umso mehr ragen dann die neunziger Jahre hervor, die vielleicht als die größte Zeit moderner tschechischer Kultur bezeichnet werden dürfen.

Das alles führte aber leider auch zu einer Verhärtung auf dem Gegenpol tschechischer kultureller Offenheit, dem Pol der Selbstabschließung. Mit einem ausgebauten tschechischen Schulwesen konnte der nationale Autostereotyp auf institutionellem Wege systematisch und in voller Breite mitgeteilt werden, wenn er sich erst einmal im kollektiven Bewusstsein als ein Teil der Bildung verankert hatte. Der *tatsächliche* Aufschwung der Gesellschaftswissenschaften verlieh der *künstlichen* nationalen Fiktion die Autorität der Wissenschaft. Die Einverleibung authentischer Gründungsstaten in den Mythos der nationalen Großerzählung half dabei, den tschechischen Horizont neuerlich und gerade an der Schwelle des zu Erreichenden einzuengen.

Der Begriff eines Jungmannschen Tschechentums war ursprünglich keineswegs präzise und klar bestimmt, wie es aus seiner sprachlichen Darlegung vielleicht erscheinen konnte. Die Vorstellung einer *tatsächlichen* tschechischen Selbstgenügsamkeit war damals undenkbar. Daher formulierten die Anhänger Jungmanns ihre Abtrennung vom deutschen Kontext im Rahmen des *Slawischen*. Das Tschechische sollte als slawische Sprache neu geboren werden, als Dialekt des Slawischen. Die zentrifugale Tendenz der slawischen Sprachen und Kulturen sollte in eine Gegenseitigkeit umgewandelt werden, wobei man nicht nur an eine gegenseitige Solidarität auf Grund der Sprachverwandtschaften dachte, sondern auch eine richtige Verschmelzung der einzelnen slawischen Sprachen in Erwägung zog. Ein derartiger Prozess wurde auch als befreiend im Sinne der Bürgerfreiheit aufgefasst. Jedoch, wo blieb die Möglichkeit, eine gesamtshawische bürgerliche Gesellschaft zu begründen? Als die übermächtige Eiche, um die sich die freisinnigen slawischen Völker hätten scharen können, erschien nur das zaristische Russland, wenn es in weiter Ferne verharrte.³⁰

29 LOUŽIL, Jaromír (Hrsg.). *Lampa i ve vichru hořící. Josef Jungmann 1773–1847*, op. cit., S. 73.

30 Noch Masaryk hatte Schwierigkeiten mit der Verknüpfung nationaler und bürgerlich-emanzipatorischer Gesichtspunkte in Hinblick auf Russland. Die Heilige Allianz gibt er aus nationalen Gründen als eine Stütze der Freiheit und Humanität aus, verlegen, aber doch konservativ ist seine Kritik des „aristokratischen Avanturismus“ der polnischen Aufstände von 1830 und 1863. Schließlich vergisst er

Die „politique etouffante“ der Metternich-Ära (Graf Leo Thun an Alexis de Tocqueville) ließ die Staatsbürger nur im Privaten frei atmen. Es war aber auch die Zeit einer ausgeprägten Kultur. Für die tschechische Bewegung war nicht so sehr ihre künstlerische Variante wichtig, die einzige öffentlich zugelassene Variante,³¹ sondern vielmehr ihre Kehrseite, in deren betont intimen Raum die emanzipatorischen Hoffnungen in Form von Träumen gediehen. Der *unpolitische* Ausdruck des Politischen nahm leicht eine idyllische Gestalt an.

Aber auch von tieferer Beunruhigung wurde die Einbildungskraft in Bewegung gesetzt: Nach der subjektiven Sprache der Dokumente lag in der Bedrohung durch das Deutschtum die Gefahr des Zerfalls. Der heutige Abstand erlaubt uns, unter dieser kaum verständlichen Angst, sehr klar die Furcht vor dem drohenden Untergang einer traditionellen, mit Vertrauen versehenen Gesellschaft kleiner Strukturen festzustellen. Diese Angst wurde nicht aus der Besonderheit des tschechischen Menschen geboren; man trifft sie übrigens auch bei den Deutschen an, besonders bei Prager deutschen und jüdischen Intellektuellen und nochmals dann in der Moderne und *décadence*. Allgemein wurde sie als Zustand äußerster Bedrohung empfunden und mobilisierte die dafür Empfindsamen. Viele von ihnen klammerten sich an ihre Illusion von einer Heimat, die vermeintlich mit uralten Attributen ausgestattet war.

Das Idyll der tschechischen nationalen Wiedergeburt wurde hiermit zum kulturellen Ausdruck der Schlüsselrolle der ländlichen Gesellschaftsgruppe im Prozess der Tschechisierung, der darauffolgende Kampf um seine Überwindung aber zur kulturellen Form der Eingliederung dieser Gruppe in die neuen Strukturen der bürgerlichen Gesellschaft. Dieser Prozess begann schon zur Zeit des Vormärz. Ein erstes kulturelles Signal gab hier das Gedicht *Máj* von Mácha gemeinsam mit der Läuterung der Ansichten, durch die jene titanische poetische Komposition in Bewegung gesetzt wurde. Wegen seiner politisch bewussten Form wurde dieser in den Polemiken, die Havlíček gegen die sentimental-elegische Strömung in der tschechischen Literatur sowie gegen den Panlawismus Kollárs führte, scharf angegriffen.

Es war auch kein Zufall, dass Karel Havlíček Borovský (1821–1856) die Erzählung Josef Kajetán Tyls *Poslední Čech* als Zielscheibe seiner Ironie wählte. Sie war in der Tat ein schwaches künstlerisches Produkt. Havlíček ging es jedoch um mehr, um etwas, was sich auch in Tyls künstlerisch reiferen Werken offenbarte. Tyl (1808–1856) lieferte als Dramatiker, Redakteur und Organisator des tschechischen Gesellschaftslebens sicherlich den schlagkräftigsten Beitrag zur Formulierung der

vollkommen die Existenz der ukrainischen Nation, obwohl er sich im Übrigen sorgfältig und liebevoll auch mit den kleinsten slawischen Völkern befasst usw. Vgl. MASARYK. *Česká otázka*, op. cit., S. 22 f., 59 f., 135 f.

31 HANSLICK, Eduard. *Aus meinem Leben*. Bd. 1. Wien: Allgemeiner Verein für Deutsche Literatur, 1894.

Vorstellungen von einer idyllischen tschechischen Heimat sowie zu deren Verankerung im Bewusstsein breiterer Schichten der tschechischen Öffentlichkeit. Tyls Idylle einer vaterländischen Heimat trägt charakteristische Züge einer rechtsgerichteten Kapitalismuskritik.

Im Singspiel *Strakonický dudák* stellt er Heimat und Welt in schroffem Gegensatz gegenüber. Die Heimat ist vom herzensguten tschechischen Volk besiedelt und wird hier von Urzeiten an bis in die ferne Zukunft von mächtigen aber gutmütigen Feengestalten behütet (eine von ihnen ist die Mutter des Titelhelden selbst). Wer jedoch den Verführungen der Welt erliegt, verfällt der Entwurzelung, wird ein Opfer des Unternehmertums, und nur ein Wunder kann ihn retten und der Heimat wiedergeben. Die einzige Figur dieses Spieles, namens Vocilka, die mit kosmopolitischer Unternehmungslust dem objektiven Zeitgeist verbunden ist, wird hier durchaus negativ als ein gemeingefährlicher, durchtriebener Verführer und Betrüger dargestellt. Noch eindringlicher wird die Kritik an den neuen Verhältnissen in Tyls interessantem Märchenspiel *Jirřikovo vidění* ausgesprochen: der Kapitalismus zerreißt die gemeinschaftlichen Wesensbände und ist schon deshalb der tschechischen Gemütsverfassung fremd. Es war im Sinne dieser Einstellung nicht schwer, positiv auf die ersten Maschinenstürme der Prager Arbeiterschaft zu reagieren. Tyl selbst verschlüsselt seine eigene Reaktion in dem historischen Stück *Kutnohorští havíři*. Trotzdem bleibt seine Gesellschaftskritik eine rechtsgerichtete Stellungnahme: an Stelle von allen möglichen Neuerungen bedürfe es mehr der Vaterlandsliebe, dann käme auch in die Nationalheimat mehr Liebe, und es könnte jedem Bedürftigen Hilfe und Unterstützung zuteilwerden.

Einem liberal und utilitaristisch eingestellten Havlíček mussten derartige Gedanken als reaktionäre Provokation erscheinen. Anstatt der vaterländischen Idylle verlangt er den Einsatz einer praktischen bürgerlichen Betriebsamkeit. In diesem Zusammenhang zögerte er nicht, die Kollár's panslawische Fiktion in Stücke zu zerschlagen. In seinem programmatischen Artikel *Slovan a Čech* aus dem Jahre 1846 verband er die tschechische Frage, völlig unabhängig von der slawischen Solidarität, nur mit der Modernisierung Österreichs. Dieser Standpunkt wurde dann Drehpunkt der tschechischen Politik in den Revolutionsjahren 1848–49 (Havlíček war neben Palacký einer der bedeutendsten Abgeordneten des Kremšierer Parlaments, die die föderalistische Neuordnung Österreichs anstrebten). Erst durch die Entscheidung Havlíček's sind die Tschechen zu heutigen Tschechen geworden – und nicht bloß einer der slawischen Stämme. In diesem Geiste bemühte sich Smetana um die Gründung einer tschechischen und keineswegs slawischen Musik, ähnlich wie es die Generation der Gruppe „Májovci“ 1858 in der Literatur vollzog.

Die revolutionären Ereignisse der Jahre 1848–49 brachten diesen Läuterungsprozess im tschechischen öffentlichen Leben für eine geraume Zeit zum Stillstand. Für die Tschechen kam die Revolution zu früh. Die Problemlage, in der

jede progressive Wendung den Gedanken an eine tschechisch sprachige bürgerliche Gesellschaft bedrohte, brach in voller Stärke durch.³² Es war inzwischen klar geworden, worum es hier eigentlich ging: nämlich um die Begründung der bürgerlichen Gesellschaft. In Mitteleuropa wurde sie dank der Umstände vom sprachlich deutschen und ungarischen Element vorwärtsgetrieben. Die liberal emanzipative tschechische Politik wurde vor eine wenig beneidenswerte Entscheidung gestellt, entweder die inzwischen weit fortgeschrittene Tschechisierung oder die Idee der bürgerlichen Gesellschaft fallen zu lassen. Sie reagierte mit dem Entwurf des föderalistischen Kompromisses und erst in der Konstellation der sechziger Jahre war sie imstande, diese Linie tätig weiterzuverfolgen.

Wie die unerwartete Zerschlagung der tschechischen Idylle aussah, ist heute weltweit bekannt. Sie nahm die Gestalt Josef Švejks an, dessen ländliche Herkunft wir nur mehr an der Gewandtheit erkennen, mit der er Hunde zu stehlen verstand. In aller anderen Belangen ist dieser Landbewohner schon ein Großstadtmensch, mit aller Wassern gewaschen und deshalb auch für alle Welt viel verständlicher als die sturen Prediger, hussitischen Hauptmänner und die durch den „Wesenswillen“ geprägte Heimat der tschechischen Patrioten. Deshalb ist er unter allen Tschechen die bekannteste Figur, bekannter als Präsident Masaryk, als Bedřich Smetana oder Leoš Janáček und wurde zur typisch tschechischen Charaktergestalt. Obwohl diese Kennzeichnung üblicherweise als schmeichelhaft gilt, so möchte ich doch behaupten, dass Švejk kein eigentlich tschechischer Charakter ist. Aus der Logik der tschechischen nationalen Wiedergeburt betrachtet entpuppt sich Švejk viel mehr als tschechischer Anticharakter.

32 URBAN, Otto. *Kapitalismus a česká společnost*, op. cit., S. 199 f.

MITTELEUROPA UND SEINE REGIONEN

Hätte es 1278 die Schlacht bei Dürnkrut nicht gegeben, so müsste heute Claudio Magris über den Premysliden- statt über den Habsburgermythos nachsinnen. Hätte es die Schlacht bei Mohács (1526) nicht gegeben, könnte der Mythos den Namen der Jagellonen, nach anderen kleinen Schicksalskorrekturen wiederum den Namen der Piasten oder der Arpaden tragen. Wären am Nachmittag des 8. November 1620 am Weißen Berg die Aufständischen siegreich gewesen, so hätten wir alle – bei weitem nicht nur Tschechen samt böhmischen und mährischen Deutschen – die kontinuierliche Erfahrung eines riesigen Gebietes der mitteleuropäischen „Niederlande“, einer Ständedemokratie gemacht. Das Blutvergießen nach Regeln, gängig als Geschichte bezeichnet, führte oft im „Mitteleuropa“ genannten Raum wechselweise zu integrativen oder zu desintegrativen Veränderungen.

Manche glauben an die Notwendigkeit des auf solche Art und Weise Geschehenen und pflegen besonders die integrative Tendenz für einen Ausdruck der historischen Entwicklungsgesetze auszugeben; die desintegrative Gegenteil wird beträchtlich weniger strapaziert, weil sie zum nostalgischen Heraufbeschwören des Vergangenen schlecht passt.

Kulturell jedoch gehörte dieser Raum eindeutig zum lateinischen Kulturkreis. Konstantin und Method gelang einst zwar, die päpstliche Anerkennung des Kirchenslawischen als liturgische Sprache zu erreichen, die Vorrangstellung der slawischen Liturgie endete in diesem Raum jedoch mit dem Tod ihres Begründers und des ersten pannonisch-mährischen Bischofs Method. Etwas in spezifisch kultureller Hinsicht „Mitteleuropäisches“ ist im Mittelalter kaum aufzustöbern. Selbstverständlich gab es hier neben der lateinischen Hochkultur eine ganze Fülle von sowohl vertikal als auch flächenmäßig reich strukturierten Kulturschichten und Kulturregionen. So war es damals allerdings überall in Europa.

Das Phänomen Mitteleuropa – lassen wir vorerst beiseite, ob es wirklich existierte oder nur geträumt war – entstand erst im Zusammenhang mit dem Modernisierungsprozess. Das Leben in der alten Monarchie hat sich fast in allen Dimensionen und Gesellschaftsschichten gründlich verändert, doch schien das Ergebnis von den anderen Erscheinungsbildern desselben Prozesses auffallend zu differieren. Noch im Nachwort zur DDR-Ausgabe vom *Mann ohne Eigenschaften* – kulturpolitisch zählte sie damals zu den erstrangigen positiven Ereignissen – sollte dem Leser zum besseren Verständnis des Werkes durch den aufklärenden Hinweis nachgeholfen werden, dass Kakanien eine operettenhafte Welt gewesen wäre. Nicht das Behauptete, sondern die Beunruhigung von der Berührung mit dem Unüblichen und Unbegreiflichen scheint mir daran wesentlich und interessant zu sein.

Eine jener dem Außenstehenden unverständlichen kakanischen Merkwürdigkeiten stellte die hohe und weit verbreitete Kultur der Form dar: die Kultur der Umgangsformen, der Uniformen, der bürokratischen Formen, der Formulare samt der Kunst, sie perfekt auszufüllen usw. Die Form war das Gesetz, sie musste unbedingt eingehalten werden, um das Zersetzen der Ordnung und der Sicherheit durch die unberechenbar durcheinander wirkenden Lebenskräfte zu vermeiden.

Das Sonderbare an der mitteleuropäischen Ausprägung des Formenkultes, den es sonst auch woanders gab, war seine sozial ungewöhnlich breite und tiefe Auswirkung und die damit verbundene Vielfältigkeit seiner Erscheinungsformen.

Selbstverständlich hatte der Formenkult im altösterreichischen, sich tiefgreifend sozial umstrukturierenden Vielvölkerstaat seinen durchaus praktischen Sinn: die konsequente Einhaltung der Form ermöglichte, jede erreichte Position glaubwürdig zu repräsentieren und den nicht immer imponierenden Weg dahin zu verdrängen; als ob die Formkultur, eigentlich aristokratischer Herkunft, enteignet und weitestgehend sozialisiert worden wäre.

Nicht nur die Funktion, sondern auch der Eigencharakter des mitteleuropäischen Formenkultes ist jedoch interessant. Er entsprang der Kombination zweier Tendenzen. Die erste war plebejisch bestrebt, sich auf das empirisch Gegebene und Greifbare zu verlassen und jedweder nicht handfest im Faktischen verankerten Abstrakten Denkungsart grundsätzlich infrage zu stellen. Die zweite wurde aus der Sehnsucht nach dem zuverlässig Allgemeingültigen der Lebensformen geboren. Dieser Geist, wie der gedoppelte Wappenadler, irrte von Erscheinungsform zu Erscheinungsform, von einer Kultur- bzw. Sozialschicht zu einer anderen. Die Musik von Brahms, Dvořák, Schoenberg, Webern oder die Formenästhetik Zimmermanns, Hanslicks, Hostinsky's brachte ihn zum Ausdruck, ebenso wie die phänomenologische Soziologie Schützens, die Kelsensche normative Rechtschule, die österreichische Schule der Nationalökonomie, die Wittgensteinsche, die Poppersche, die sprachpositivistische Denkungsart oder wie die inzwischen

weltberühmt gewordene österreichische Literatur von Franz Kafka über Musil, Broch, Canetti und Heimito von Doderer, Thomas Bernhard bis zu Peter Handke.

Selbstverständlich dürfen in diesem Zusammenhang die Architektur und die bildenden Künste der österreichischen Moderne nicht unerwähnt bleiben. Ihre Rezeptionsgeschichte war von allen anderen Früchten dieses Geistes vielleicht am wenigsten geradlinig, was ja schon der einfachste Vergleich der schnellen Verbreitung des Kubismus mit der um Jahrzehnte verzögerten Anerkennung der Malerei von Klimt und Schiele als eines legitimen Bestandteiles der modernen Kunst verrät. Zu den Folgen des Ersten Weltkrieges zählte also nicht nur der Untergang der alten Monarchie, sondern beinahe auch der Untergang der durch links avantgardistische Strömungen verdrängten österreichischen Moderne. Allzu oft musste sie durch Umwege, nicht selten waren sie biographisch, durch englische oder amerikanische Vermittlung (z. B. Hermann Broch oder Elias Canetti) wiederentdeckt werden.

Ohne in dieser kurzen Einleitungsrede übermäßig theoretisieren zu wollen, möchte ich darauf aufmerksam machen, dass die vermeintliche wie auch die wirkliche Unregelmäßigkeit, das angeblich „Operettenhafte“ in der Seele Kakaniens, durch die Asynchronie des Modernisierungsprozesses bedingt wurde.¹

Die asynchrone Modernisierungsvariante unterscheidet sich von der synchronen („französischen“) dadurch, dass die einzelnen Schichten der modernisierenden Verwandlung zeitlich weit voneinander auftreten und weitgehend unabhängig sind. Die Kultur scheint dabei mächtiger und selbständiger als in der synchronen Variante zu wirken, denn sie kam während der ersten Modernisierungsschritte zu Wort und blieb weiterhin durch mehrfache Ersatzfunktionen belastet.

Sie wurde auch zu einem einzigartigen Speicher der individuellen wie auch kollektiven Lebenserfahrung. Mehrmals hat die hohe und sozial überraschend verbreitete Kultur der Form Aufsehen erregt. Kollege Bělohradský wies darauf hin, dass die Monarchie eine der späten Varianten der universalistischen Idee des Reiches darstellte, was zur Hypertrophie der Legalität auf Kosten der Legitimität geführt hätte.² Wenn auch die Wurzeln eines solchen Universalismus vergangenheitsgebunden waren, zeichnete der vielfach lebensgeschichtlich ausgetragene und auffallend oft künstlerisch gestaltete Konflikt des zur fast absoluten Form ausgehöhlten Legalen mit der legitim inhaltlichen Fülle des individuell wirklichen Menschenlebens die krassen Entfremdungs- und Vernichtungsgeschichten

1 STRÍTECKÝ, Jaroslav. *Die tschechische nationale Wiedergeburt: Mythen und Denkanstöße*. S. 96–114; STRÍTECKÝ, Jaroslav. Identitäten, Identifikationen, Identifikatoren. In HARTMANN-SCHMIDT, Eva (Hrsg.). *Formen des nationalen Bewußtseins im Lichte zeitgenössischer Nationalismustheorien*. München: Oldenbourg, 1994 s. 53–66.

2 BĚLOHRADSKÝ, Václav. *Mitteleuropa: rakouská říše jako metafora*. In BĚLOHRADSKÝ, Václav. *Přirozený svět jako politický problém*. Praha: Československý spisovatel, 1991, S. 39–60.

unseres Jahrhunderts vor. Nach 1914 konnte es als Botschaft aus dem Labor des Weltuntergangs verstanden werden.

Bekanntlich gibt es mehrere Mitteleuropabegriffe:

1. den kleindeutschen Mitteleuropabegriff;
2. den österreichischen Mitteleuropabegriff;
3. den böhmisch-ungarisch-polnisch-slowakisch-slowenischen usw. Mitteleuropabegriff,³ den man vielleicht wegen der Kürze und Vollständigkeit als den in den Nachfolgestaaten gereiften Mitteleuropabegriff bezeichnen sollte.

Der für unser Thema interessanteste Mitteleuropabegriff ist der dritte. Der erste wird nolens volens machtpolitisch und ökonomisch geprägt, womit unsere wiedervereinigten Nachbarn ihre Schwierigkeiten haben werden, mögen sie tun oder nicht tun, was sie wollen. Der zweite gehört der kulturell ruhmreichen Vergangenheit an, die in ihren aktuellen Erscheinungsbildern eher nachklingt und als eine gewisse Abgrenzung dem Deutschtum gegenüber fungiert. Der dritte jedoch ist schon dadurch merkwürdig, dass er von Intellektuellen eben jener Völker, die aus dem altösterreichischen Völkerkerker erfolgreich ausgebrochen waren, kreiert und eifrig getragen wurde. Selbstverständlich war es ein Mythos, ein bewusst geträumter Mythos über ein Königreich des Geistes.⁴ Der Zusammenhang der Wiederbelebung dieser Vision (M. Kundera, G. Konrad, Cz. Milos und andere) mit der Spätphase der kommunistischen Herrschaft ist bekannt. Deshalb meinen viele, dass damit nach der großen Wende 1989 Schluss sei. Die Wurzeln des dritten Mitteleuropabegriffes auf die politischen Zusammenhänge der siebziger und achtziger Jahre zu reduzieren wäre allerdings grundfalsch.

Er ist im besondern Maße subjektiver Prägung, eng mit der Frage verbunden, was oder wer wir sind, worin der Sinn unserer historischen Existenz liegt.⁵ Der neurotische Selbstlegitimierungszwang verrät eine gewisse Identitätsschwäche.

3 Vgl. MAIER, Ch. S. Wessen Mitteleuropa? Das Zentrum Europas zwischen Erinnerung und Vergessen. In PRISCHING, Manfred (Hrsg.). *Identität und Nachbarschaft. Die Vielfalt der Alpen-Adria-Länder*. Wien: Bohlau, 1994, S. 194.

4 Ibidem, S. 196.

5 Bei Tschechen ist das öffentliche Nachsinnen über den Sinn ihrer Nationalgeschichte fast zur Besessenheit geworden. Wann immer es nur einigermaßen möglich war, wurde die Debatte darüber von Neuem entfacht. Keine politische Wende, keine Umorientierung, sei sie folgenswer oder nur im seichtesten Sinne tagespolitisch, geschah und geschieht ohne einen solchen Legitimierungsversuch. Nur ansatzweise erwähne ich Palacký, Havlíček, Masaryk, Kaizl, Pekař, Schauer, Rádl, Patočka, Kosík, M. Kundera, Havel, Pithart, Přihoda, Dienstbier usw. Die Macht der quasihistorischen Symbolik über die Gefühlswelt meiner Landsleute scheint noch größer und kontinuierlicher als bei den einstigen hysterisch kleindeutschen Nationalisten zu sein. Erst vor Kurzem jedoch gelang es Miloš Havelka, die komplette Dokumentation einer der wichtigsten Phasen der tschechischen Orientierungsdebatte (1895–1938) im Prager Verlag Torst herauszugeben; die bis in die neueste Zeit reichende Fortsetzung dieser Dokumentation, die unter anderem die im Samisdat erschienenen Äußerungen der tschechischen Dissidenz bringen sollte, befindet sich in Vorbereitung. HAVELKA, Miloš (Hrsg.). *Špor o smysl českých dějin 1895–1938*. Praha: Torst, 1995.

Ihre krampfhaft Kompensierung machte den besonders destruktiven Charakterfehler mitteleuropäischen Nationalismen aus, ihre sanfte Verinnerlichung nährte wiederum die charakteristisch mitteleuropäische Nostalgie, und zwar nicht nur bei jenen, die eher zu den Opfern des im Jahre 1918 gipfelnden Desintegrierungsprozesses zählten, sondern auch bei jenen, die glaubten, von ihm profitieren zu können.⁶

Im Zusammenhang mit unserem Tagungsthema möchte ich auf eine Problemdimension aufmerksam machen, der in der nationalgeschichtlichen Perspektive bestenfalls nur mehr eine marginale Bedeutung zukommt: auf das Zentrum – Provinz – Polarität, auf die Spannung zwischen dem Zentralismus und dem Regionalismus.

Regionen gab es immer. Während der letzten zwei Jahrhunderte gerieten sie jedoch immer häufiger und tiefer in Konflikte mit der zentralistisch-legalistischen Ausrichtung des Staates, welche als eine die Industrialisierung, die Verbreitung des einheitlichen Marktes, das Schulwesen, die Kodifizierung der Einheitssprache und die rasch fortschreitende Alphabetisierung und Kulturhomogenisierung gestützte säkularisierte Verwirklichung der Reichsidee verstanden oder missverstanden wurde. Standen die einzelnen Bestandteile dieses Integrierungsprozesses im engeren oder lockeren Verhältnis zur Staats- und Verwaltungsmacht, so ging es doch immer um den zentralisierenden Druck. Unter diesem Druck sind Regionen zur Randerscheinung, zum Provinziellen und Peripheren herabgesunken. Deshalb kam das Regionale im vorigen Jahrhundert so oft nur verzerrt zum Ausdruck, paradoxerweise national gebunden, sich mit dem tatsächlich oder auch nur vermeintlich Überregionalen hysterisch identifizierend oder sich ebenso hysterisch dagegen wehrend, fast immer von symbolischen, wenn auch meist frei erfundenen, Identifikatoren⁷ schwer belastet. Nur so konnte beispielsweise die „größte tschechische Stadt“ Wien unseren Urgroßvätern zur Hochburg der Tschechenfeindlichkeit werden.

Das wirklich Regionale schien zu einer den Repräsentationsakten der unifizierten Zentralmacht angepassten Folklorekulisse zusammenschrumpfen. Völlig anders war es allerdings im regionalen Alltag, wo man quer durch alle Sprach- und sogar Staatsgrenzen, quer durch allerlei Rechtsnormen kommunizieren musste, wenn man leben wollte. Darin beruhte die unwiderstehliche Anziehungskraft des „ungeformten“ Menschenlebens, seiner pragmatischen Weisheit, seiner beunruhigenden Triebhaftigkeit, seiner bodenlosen Leidenschaftlichkeit usw. für

6 Kennzeichnenderweise ist bei den Tschechen der Zwischenkriegszeit, bei den republikanisch gesinnten Masaryk-Tschechen also, Josef Roth zum beliebtesten deutschsprachigen Schriftsteller geworden. Dabei blieb es bis zur Wende 1989. In den sechziger Jahren konkurrierte ihm in der Popularität beim tschechischen Lesepublikum Heinrich Böll, dessen Werke jedoch nach 1970 nicht mehr auf Tschechisch erscheinen durften, was sich erst kurz vor der Wende 1989 zögernd zu ändern begann.

7 STRÍTECKÝ, Jaroslav. Identitäten, Identifikationen, Identifikatoren, op. cit.

die Uniformierten oder sonst ordnungsgemäß Geformten. Diese verführerische Kluft zwischen der gelebten und der geformten, der regional ursprünglichen und der zentralistisch unifizierten Welt wurde in der österreichischen Kunst, Literatur und Wissenschaft reichlich belegt.⁸

Mit der großen Wende 1989 ist die Stunde gekommen, in der es unerwartet möglich geworden ist, nicht nur unsere gemeinsame Vergangenheit frei zu analysieren, sondern auch nachzuweisen, ob und was wir davon gelernt haben.

Die Spannungen nicht nur zwischen den alten sowie neuen Zentren und Provinzen, sondern auch zwischen dem, was für die Geworfenheitskoordinate des Lebens gehalten wird und den bis vor kurzem marginalisierten Lebensinhalten begannen neue Gestalten anzunehmen und neue Lösungsversuche zuzulassen bzw. zu erfordern. Nicht nur die Verhältnisse im ehemaligen Ostblock, sondern die Idee Europas samt der Perspektive der europäischen Integration haben sich tiefgreifend verändert. Stralsund, Dresden, Prag oder Brünn befinden sich nicht mehr östlich von Wien.⁹ Die neuen oder altneuen Nationalismen sind keinesfalls als eine Zerfallserscheinung des Ostblocks allein zu deuten; wenn auch die Gründe dafür unterschiedlich sind, so darf man doch die Problematik der Nordiren, der Katalanen, der Schotten, der Nord- und Südtaliener, vor allem jedoch die aktuellsten Zusammenstöße auf dem Balkan nicht außer Acht lassen. Die Tatsache, dass gewisse Teile des Balkans kommunistisch verwaltet worden waren, gehört zwar zur Anamnese der jeweiligen Einzelprobleme, kaum jedoch zu dem letzten und wesentlichen Erklärungsgrund der zerstörerisch wiederaufflammenden Nationalismen.

8 Am klarsten kommt der Zusammenhang des besprochenen Konflikts der Spannung zwischen dem Regionalen und dem zentral Geformten vielleicht bei Joseph Roth zum Ausdruck. Wenn in seinen Erzählungswerken z. B. ein Mann und eine Frau sich liebevoll und spontan (also nicht der Pflichterfüllung, der Einhaltung der Ordnungsformen wegen) einander hingeben, kann man mit Sicherheit eine Katastrophe erwarten: entweder werden die Lebensformen samt ihren Trägern durch den Ausbruch einer solchen Spontaneität zerrüttet, oder das Spontaneitätselement durch die nachfolgende Repression seitens der Formenordnung erwürgt; nicht selten tritt in der Rolle des Vollstreckers der Systemrache die absolut souveräne Form: der Tod. Eine eigenständige Variante des Tristanschen Motivs also, in der der Konflikt und Zusammenhang zwischen Liebe und Tod nicht in die Esoterik der Gefühlswelt, sondern in den Soziokulturell realen Zusammenstoß des zentralistisch/universalistisch Formenden mit der von ihm noch „ungeformten“, ja – unformierbaren legitimen Lebenskraft des regionalen Alltags eingeht. Nicht von ungefähr sind z. B. die Mütter derer von Trotta vom Romancier schon von vornherein in ihre Gräber abgeschoben: in der patriarchalischen Formenwelt haben sie eigentlich nichts zu suchen, wenn ihre rein lebensspendende Rolle mit der verführerisch todesspendenden oder lebensfroh dirnenhaften nicht vertauscht werden soll. – Den Zusammenstoß der Lebenslegitimität mit der Ordnungslegitimität findet man z. B. bei Leoš Janáček, Alban Berg, Egon Schiele usw. Wie auch bei jenen, die versuchten, der Verführungsmacht der „regionalen“ Lebenskräfte durch die Steigerung der universell geltenden Formierungskraft zu begegnen (A. Schoenberg, F. Kafka, O. Březina, R. M. Rilke, A. Webern usw.)

9 Nicht zum ersten Mal hat sich der Symbolische Wert der europäischen geographischen Begriffe verändert. Hans Lemberg hat zum Beispiel darauf hingewiesen, dass Russland für die West- und Mitteleuropäer des 17. Jahrhunderts ein Reich des Nordens bedeutete.

Zur vorwiegend der nachfolgestaatlichen Nostalgie sowie dem Widerwillen gegen die nachfolgende Eingliederung ins Nazi- und danach Sowjetimperium entwachsenen subjektiven Variante der Mitteleuropaidee kam durch die letzte große Wende wiederum die objektive Komponente hinzu: Es ist zu erwarten, dass die Regionen an Gewicht und Bedeutung beträchtlich gewinnen werden. Keine der Stabilisierungsvarianten kann ohne diese Dimension, ohne eine angemessene und funktionsfähige Entwicklung der die nationalen und nationalstaatlichen Grenzen übergreifenden regionalen Strukturen auskommen, soll die europäische Integrierung in diesem Raum nicht zum bloßen Verband der nationalstaatlichen Zentralismen werden. Die Reaktion dagegen würde höchstwahrscheinlich das altbekannte Gesicht der national-emanzipativen Befreiungsbewegungen annehmen. Was das hieße, wenn ein derartiges Potential unkontrollierbarer und ausschließlich nach Entladung lechzender Aggressionen freigesetzt würde, möge man sich lieber nicht einmal vorstellen. Und nicht genug damit: durch eine solche Entwicklung könnte die gefährlichste Nostalgie wiederum ins Spiel gebracht werden: denn mit den allseits unkalkulierbar tobenden Aggressionen verglichen, erschiene die vor 1989 in einen „östlichen“ und einen „westlichen“ Block gesplante Welt immerhin als relativ zuverlässig befriedet; den einstigen Preis für eine solche Befriedung zu vergessen, wäre angesichts der tagtäglichen Steigerung der Brutalität nur menschlich.

Nur selten hat man mit diesem Problemgeflecht so reiche Erfahrungen sammeln müssen, wie es eben in Mitteleuropa der Fall war: das Ringen zwischen dem Zentralismus und seinen zuerst ständisch- oder landespatriotischen und danach nationalistischen Gegenbewegungen machte kontinuierlich in verschiedenen Spielvarianten den Inhalt unserer damals noch besonders in diesem Punkte gemeinsamen Geschichte aus. Eine der wertvollen Erfahrungen dieser Geschichte ist, dass dieselben funktionellen Positionen innerhalb der Problemstruktur wechselweise von den grundverschiedensten politischen Bestrebungen besetzt werden können. Einfacher gesagt: von demselben Strukturkonflikt können die verschiedensten, widerspruchsvollsten Politideologien ausgiebig parasitär leben.¹⁰

Die echte Chance von heute sehe ich unter diesen Umständen zunächst in der (Wieder-) Eröffnung und Entfaltung der lebensnahen Kommunikationsbereiche. Der große Vorteil fast aller möglichen mitteleuropäischen Euroregionen beruht darin, dass sie mindestens zweisprachig sind und dass sie durch verschiedenste Staatsgrenzen überschreiten. Früher, besonders in den Zeiten des regsten

¹⁰ Durch den Josephinismus oder durch die verfassungstreu liberalen Bestrebungen nach 1867 wurde die Position des Zentralismus im Geiste der Modernisierung, im Vormärz hingegen von der Metternichschen Variante eines konservativen Gleichgewichtszentralismus besetzt. Die regionalen Gegenpositionen wurden ebenfalls einmal modernistisch-emanzipativ, dann wieder ultrakonservativ, präfaschistisch und letztlich faschistisch besetzt. Daher zum Beispiel die Schwierigkeit, den Nationalsozialismus in diesem Problemrahmen eindeutig einzustufen.

„euroregionalen“ Kommunizierens, wurde dies für ein Verhängnis gehalten, weil es die nationalistischen Spielereien störte. Heutzutage stehen wir immer noch vor der Möglichkeit, die lebensnahe Kommunikation innerhalb der Regionen von den nationalistischen Belastungen abzukoppeln, sie frei zu setzen, ohne die alten Ängste vor dem Identitätsverlust aufzustacheln. Immer noch steht uns diese Möglichkeit offen. Wie viel Zeit bleibt uns übrig?

Die Euroregionalisierung sollte jedoch keinesfalls eine neue Provinzialisierung bedeuten. Es darf nicht um bloße Entwicklungshilfe jener bisher im Schatten der Zentren stehenden Regionen gehen, sondern um die Hoffnung, dass die Integrierungstendenz und die Tendenz zur Eigenentwicklung der Regionen im Begriff sind, komplementär zu werden.

Nach der Wende haben viele behauptet, dass es mit der dritten (subjektiven) Variante der Mitteleuropaidee in einer Sackgasse geraten ist, weil wir sowieso einzeln, jeder für sich, eines Tages nach Brüssel werden pilgern müssen. Eben diese Sichtweise – obwohl sie vorgibt, aus der neuesten Konstellationsveränderung die Konsequenzen zu ziehen – bleibt in den überlebten nationalstaatlichen Maßstäben von gestern gefangen.

Damit will ich nicht leugnen, dass der Wunschtraum eines Reiches des Geistes, der vielen von uns half, die Ungunst der Zeit einigermaßen menschenwürdig zu überleben, völlig nostalgiefrei gewesen wäre. Im Wesentlichen ging es jedoch darin keinesfalls um die Wiedererrichtung eines wenigstens in kultureller Hinsicht mächtigen Reiches der Mitte, sondern um den Wert und Reiz der authentisch gelebten Unterschiede. Um dasselbe geht es, wenn ich es richtig sehe, im vernünftig und kreativ gepflegten Regionalismus, der auf eine etwas unerwartete Art und Weise behilflich werden könnte, das Gleichgewicht zwischen der uralten universalistischen Integrierungstendenz und der ebenso ursprünglichen Tendenz, die Legitimität der individualisierten Lebensinhalte – andere gibt es nicht! – wieder herzustellen und zu bewahren.

EMPIRIZACE APRIORI? K HABERMASOVĚ TEORII KOMUNIKATIVNÍHO JEDNÁNÍ

Ve své knize *Hegel und seine Zeit* (1857) požadoval Rudolf Haym návrat k vědě kritické a transcendentální, která by se však nevyčerpávala v liché filozofické systematice, nýbrž převedla Kantovu otázku po možnosti syntetických soudů apriori v hlubší a důsažnější otázku, jak je možná syntéza jazyka, náboženství, právní, mravní a vědecké praxe.¹ S mladohegelovci sdílel odpor k Hegelově systému a patetické zaujetí pro konkrétnost, pro určitost lidské existence. Zatímco však novohegelovci s filozofickým systémem zatracovali celý systém společenský a obraz konkrétního člověka vrhali proti existujícím poměrům, Haymova negace se dotýkala výlučně restaurativní politiky, kdežto sociální skutečnost ponechávala plnému a pozitivnímu uznání. Ne tolik ve vztahu k Hegelovi (pro všechny stal se reakcionářem), ale především ve vztahu ke společenské skutečnosti se tedy Haymovo stanovisko od stanoviska novohegelovského liší. Novohegelovci požadovali převratná řešení, změnu principu sociálního života; v této věci byli nesmiřitelní, ba nesmiřitelní i mezi sebou navzájem, neboť pravou podobu spásného principu bylo třeba najít a každý ji hledal po svém. Haym naproti tomu byl přesvědčen, že převratné se již stalo a dále se děje, a to navzdory politické reakci: nastal věk hmoty oživené technickými vynálezy, věk průmyslu a prakticky upotřebitelné pozitivní vědy. Nezadržitelně vystřídal věk náboženství a věk metafyziky, a proto nejen filozofie Hegelova, ale filozofie vůbec stala se neprodejným zbožím. Nejelementárnější základy našeho fyzického i duchovního života jsou těmito triumfy techniky strženy a přetvořeny. Existence jednotlivce i národů byla postavena na novou bázi a vsazena do nových poměrů. Nad filozofií zvítězily konkrétní zájmy a konkrétní potřeby.²

1 HAYM, Rudolf. *Hegel und seine Zeit*. Berlin: Gaertner, 1857, s. 469.

2 Ibidem, s. 4, 444. Srov. LÖWITH, Karl. *Von Hegel zu Nietzsche*. Stuttgart: Kohlhammer Verlag, 1964, s. 72, 78nn. Dokonce starý Schelling se v kritickém odstupu k představám svého mládí a zejména

Haymův konkrétní člověk je na rozdíl od konkrétního člověka Marxova nebo Kierkegaardova nebo Nietzscheho konkrétním – empiricky. V tom teprve, a nikoli v pouhé kritice idealistické systematiky, tkví nejvlastnější distance od hegelovského odkazu. Hegelova filozofie nebyla tu překonávána, nýbrž prostě odsunuta pozitivní vědou, odsunuta do svého času, do času, který již minul. Zásadní historizace společensko-lidské problematiky, jak ji požaduje Haym, znamená převod této problematiky na pozitivněvědní půdu, a nikoli únik do historismu. Ve všech hlavních směrech – včetně nekompromisního přiřazení minulého k minulosti – má aktuální smysl.

Tím zajímavější je podržení kantovského scelujícího půdorysu. Má být dalekosáhle modifikován, ba znovu vypracován z empirických základů, aby namísto z abstrakt vycházel z faktické skutečnosti. Jeho transcendující funkci však Haym postrádat nechce: věří v *rozumnost* občanské společnosti, v nenahodilost jejího řádu, v její emancipační poslání. Rozumnost nehledá ve státu, nýbrž v pohybu společenském, podobně jako Georg Gottfried Gervinus nebo později Wilhelm Dilthey.³ Otázka po reálném apriori, jež má být rekonstruováno historicky (u Diltheye pak kritikou historického rozumu), představuje německou verzi otázky po sociální a jeho vlastním řádu. Příznačně splývá s otázkou po reálné (a nikoli pouze spekulativní) racionalitě a s otázkou po humánně emancipativních obsazích společenských změn.⁴ To vše bývá dnes často označováno za problém moderny.

Ze souhrnného odstupu nabývá rozdíl mezi koncepcí Haymova typu a kritikami mladohegelovskými nového významového odstínu. Mladohegelovskou revoltu lze chápat jako reakci proti zúžení původního projektu občansko společenského osvobození v kapitalismus. Hledá teorii, která by vedla k uskutečnění zmařených očekávání. Ze dna zklamání a pod euforizující clonou všednodenně zakusitelných vědeckotechnických pokroků vypadají skutečněji než skutečnost – a musí se proto, v důsledném odporu k principu reality, proměnit v principy šťastného zítřka.

Srovnání – mezi mnoha možnými zvolil jsem příklad odlehlejší, ze systematického hlediska méně obehnaný, doufám přehledný a nevzbuzující matoucí asociace – vymezuje terén diskurzu moderny. Jedním jeho pólem je pozitivní vědění o jednotlivých okruzích a vrstvách fakticity. Druhým scelující řád.

k Hegelově filozofii jednoznačně přiklonil k věku pozitivní vědy. Srov. MARCUSE, Herbert. *Vernunft und Revolution*. Neuwied am Rhein: Luchterhand, 1962, s. 283.

3 Joachim Ritter vyložil Haymovu kritiku Hegela pouze z jediného úhlu: brání Hegela před načtením z reakcionářství (srov. RITTER, Joachim. *Metaphysik und Politik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969, s. 183–188). Haymovi (podobně jako Gervinovi a Diltheyovi) šlo však především o uznání společnosti jako svébytné a samostatné reality. Ostrá kritika metafyziky státu byla k tomuto cíli spíše prostředkem. V německých poměrech se hledisko sociologické se státně filozofickým střetávalo s nezvyklou aktualitou mimořádně dlouho. Tak např. liberálové sociálně orientovaní byli terčem ostré kritiky liberálů přeběhlých na státotvorné pozice (např. Sybela, Droysena, Treitschka), jak si povšiml již TROELTSCH, Ernst. *Der Historismus und seine Probleme*. Tübingen: C. B. Mohr, 1922, s. 511.

4 STRÍTECKÝ, Jaroslav. *Dějiny a dějinnost. Studie k problému jednoty a jednotlivého u Diltheye a Kanta*. Brno: Univerzita J. E. Purkyně, 1985, s. 74–82, dále s. 8n. a 13n.

V tomto rozpětí označil Jürgen Habermas sociologii za vědu, jejímž nejvlastnějším předmětem jsou anomické aspekty zániku tradičních a vytváření moderních společenských systémů.⁵ V tomto meziprostoru uvázly s mnoha dalšími pojmy práce, potřeba, zájem, systém, poznání, jednání, životní svět – a především sám pojem racionality. Je třeba buď se bez nich obejít (jak se ve svém etnologickém období domníval Foucault),⁶ nebo pro ně najít funkčně únosné vymezení.

Habermas vyšel ke své teorii komunikativního jednání z kritické teorie frankfurtské školy sociálněvědné a z Weberovy teorie sekularizace a racionalizace.

Měl za sebou průpravu zcela „nefrankfurtskou“ – vynikající disertaci o Schellingovi (velká škoda, že dodnes zůstala prakticky nedostupnou, protože nebyla zveřejněna mimo rámec tehdejšího rigorózního řízení), vzdělání v duchovědné tradici metodologické i historické s levicovým akcentem Rothackerovy školy, osobně zaujatou četbu Heideggera z let krátce poválečných i pozdějších, přehled po problematice fenomenologické a znalost německého filozofického a sociálněvědného kontextu 50. let. Za asistentských let u Adorna ve Frankfurtu (1956–1961, z toho 1959–1961 stipendistou organizace *Deutsche Forschungsgemeinschaft*) našel napojení na léta dvacátá: na marxismus prostřednictvím Lukáse (kniha *Geschichte und Klassenbewusstsein* otevírala i tehdy německým intelektuálům cestu k marxismu, Habermas však četl s pochopením i *Die Zerstörung der Vernunft* a dodnes se na tuto knihu, kterou Adorno nenáviděl, příležitostně odvolává),⁷ na psychoanalýzu (kterou posud, do značné míry proti proudu, pokládá za jednu ze vzorových možností osvobozujícího interpretačního přístupu k individuálnímu)⁸ – a konečně na kritickou teorii společnosti. Ta před svým znovuzrozením v průběhu šedesátých let byla reprezentována především Horkheimerovou a Adornovou *Dialektikou osvícenství*, samozřejmě též učitelstvím i autorstvím Adornovým, Horkheimerovým, později i vlivem Herberta Marcuse, zároveň prosakováním motivů z odkazu Benjaminova, jenž přes snahu Adornovu – později neprávem uváděnou v potaz⁹ – měl v té době ještě daleko ke skutečné recepci. Můžeme věřit, že kritická teorie tehdy neměla systematický charakter.¹⁰ Neměla jej vlastně nikdy. Horkheimerova *Kritika instrumentálního rozumu* dodatečně usoustavnila pouze humanistické výhrady

5 HABERMAS, Jürgen. *Theorie des kommunikativen Handelns* (dále jen TKH). Bd. 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981, s. 19.

6 HONNETH, Axel. *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985, s. 121 nn.

7 HABERMAS, Jürgen. *Die Neue Unübersichtlichkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985, s. 179.

8 Ibidem, s. 229 nn. Srov. ADORNO, Theodor Wiesengrund. *Gesammelte Schriften*. Bd. 1–20. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970–1980. Zde Bd. VIII (1972), s. 20 nn, 42 nn.

9 STRÍTECKÝ, Jaroslav. *Prameny naděje*. In *Walter Benjamin. Dílo a jeho zdroj*. Praha: Odeon, 1979, s. 410 n.

10 HABERMAS, Jürgen. *Die Neue Unübersichtlichkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985, s. 167–178.

proti technokraticky vědecké apologii soudobého kapitalismu. Adornova *Negativní dialektika* nakonec systemizovala pouze nejzazší věrnost negativnímu principu kritické kritiky.¹¹ *Dialektika osvícenství* však tu byla pro Habermasovu generaci od počátku – a obsahovala to nejdůležitější, byť v podobě fragmentární.

Když se Habermas v roce 1964 vrátil do Frankfurtu a nastoupil na profesorské místo po Horkheimerovi, přišel bohatší nejen o zkušenost z tříletého působení na univerzitě heidelberské. Měl za sebou *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (s ním se habilitoval u Abendrotha), řadu sociálně filozofických studií,¹² setkání s Gadamerem v létech, kdy jeho *Wahrheit und Methode* znamenala ve společenskovední metodologii prvořadou událost.¹³ Staří Frankfurtané dále předli ze svých nití. Se současností byli spjati úlohou, kterou měli v protiadenerovské kulturní opozici, jinak však dobojovávali zápasy z problémové konstelace pozdních dvacátých a poté třicátých let, z konstelace, která ve skutečnosti již minula a pro současnost nabyla hodnoty pouze symbolické.

Strukturwandel der Öffentlichkeit je dodnes přitažlivá kniha. Látkově konkrétní, vpravdě historická, zároveň však nesená teoretickou tezí z rodu teorie podnikané v praktickém úmyslu. Vede od ní cesta až k *Teorii komunikativního jednání*. Její osou byla Kantova politická filozofie. Habermas o ní pojednává v jediném paragrafu, v celé knize funguje však jako měřítko, na němž lze spolehlivě ukázat, do jaké míry a v čem se jednotlivé podoby buržoazní veřejnosti odchýlily od osvobodivé ideje všeobecného zobčanství.¹⁴ V této normativní funkci je obsažen též nárok na aktuální platnost, byť ještě ne zcela vyjasněný. V zásadním souhlase s obzorem Horkheimerovy a Adornovy *Dialektiky osvícenství* kritizuje Habermas vyprazdňování a rozklad klasických občanských pojmů i institucí, jeho kritika je však prosycena úsilím o soustavné historické zvládnutí látky a již tím působí méně metaforicky, méně fatálně, optimističtěji.

V *Dialektice osvícenství* načrtli Adorno s Horkheimerem důsledky zápasu lidského rodu o opanování přírody: člověk se proměnil ze subjektu slasti v objekt práce. Erotika byla vystřídána etikou. A co víc: autoritativní a manipulativní mechanismy panství zabstraktněly, zdokonalily a vyprázdnilly se zároveň. Spojení mezi ekonomikou a psychologíí zneprůhlednělo. Rozeznat lze již jen krajní póly – lidské individuum a nelidskou organizaci.¹⁵ Z marxismu zde zbyla představa, že tento společensko-

11 Ibidem, s. 173 nn. ADORNO, Theodor Wiesengrund. *Gesammelte Schriften*, op. cit., Bd. VI (1973), s. 7–412.

12 HABERMAS, Jürgen. *Theorie und Praxis*. Neuwied am Rhein: Luchterhand, 1963.

13 GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: Mohr, 1960.

14 HABERMAS, Jürgen. *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Neuwied am Rhein: Luchterhand, 1962, s. 13. Již v této práci Habermas poukazuje na deficit v občansko-lidské komunikaci, jenž se stupňuje s rozvojem kapitalismu, srov. např. s. 171 aj.

15 ADORNO, Theodor Wiesengrund. *Gesammelte Schriften*, op. cit., Bd. VIII (1972), s. 440–456.

-přírodní proces je zákonitý, že v něm vládne nutnost, a proto byl-li jednou spuštěn, nelze jej zastavit. Pro Adorna to není důvod k usmíření s během věcí. Právě naopak: čím bezvýhodněji se mu jeví kolonializace člověčenství abstraktními mechanismy skrytého panství, tím důrazněji se snaží připomínat zrazenou rozumnost původních cílů a nadějí, tím patetičtěji se staví na obranu lidské autenticity, jejíž poslední šanci spatřuje v mimetické tvořivosti, v zakódování plnosti osvobodivé naděje do skutečnosti-neskutečnosti umění.¹⁶ Tato šance nespočívá ovšem v ničem jiném než v udržení procesu kritické reflexe. Umělecké dílo v něm má fungovat na místě rozumu, který se stal rozumem nesvobodným, nesvéprávným, zapleteným do sítí instrumentality. Mimesis mu dává možnost objasnivě připomínat racionalitu plnou, nezrazenou a neredukovanou, tedy vlastní pravdu osvícenství, nepropadlou ještě dialektickému rozkladu, jehož výsledkem se stalo uskutečňování svobody jakožto neosobního panství. Samozřejmě ani to není všechno. Ani principiální nesouhlas nevymaňuje kritickou reflexi z dialektiky běhu věcí, nemá-li sama sebe pokládat za únik do zestetizovaného či zfilozofičtělého prázdna a hrát nakonec přece jen úlohu afirmativní. A tak studená hvězda negativní dialektiky ozařuje ba prozařuje krajinu promarněného znovuzrození, krajinu zániku, nad níž namísto jásajícího anděla a množství nebeských zástupů melancholický materialista Theodor W. Adorno veskrze nepochvalně praví: celek je nepravda.¹⁷

Adornovi však šlo o víc než heroickou důslednost v myslitelské beznaděži. Není obtížné vytkat jeho pozdní filozofii bezvýhodnost, jak již mnozí a z nejrůznějších hledisek učinili. Přece jen však by nemělo upadnout v zapomnutí Adornovo vášnivé úsilí o pochopení konkrétního. „*Kein Sein ohne Seiendes*“, to není fráze,¹⁸ právě tak jako anarchisticko-materialistické poselství nesouhlasu není jen politická póza.¹⁹ V sázce je totiž objektivita reálné rozpornosti, jež musí být bráněna před vyřešením na základě rozpuštění skutečnosti;²⁰ je to jako kdybychom přijali za pochopení a bezrozporné vyřešení skutečného života vepře jeho přepuštění na čisté sádlo, ba kdybychom to dokázali udělat tak dokonale, aby nezbyly ani škvarky a na kosti se zapomnělo. V životě vypadá takový nápad absurdně, skutečnost klade mu odpor. Pro lučavku dialektické spekulace je podobný úkol hračkou.

16 ADORNO, Theodor Wiesengrund. *Gesammelte Schriften*, op. cit., Bd. XI (1974), s. 124 nn. Dále ADORNO, Theodor Wiesengrund. *Gesammelte Schriften*, op. cit., Bd. VII (1970). Adorno příznačně přičítá umělci úlohy, jimiž Lukács v *Geschichte und Klassenbewusstsein* obmyslel proletariát. Srov. HONNETH, Axel. *Kritik der Macht*, op. cit., s. 80 n.

17 ADORNO, Theodor Wiesengrund. *Gesammelte Schriften*, op. cit., Bd. VI (1973), s. 145 n.

18 Ibidem, s. 139.

19 ADORNO, Theodor Wiesengrund. *Gesammelte Schriften*, op. cit., Bd. VII, s. 513. Charakteristicky poznamenává: „[...] so haftet der Kunst selber, ihrer blossen Existenz nach, sein Anarchisches an. Die Reflexion darauf ist untrennbar von dem nach dem Recht der Kunst, fortzubestehen. Die Neotroglodyten wissen das heute besser als die Naivetät des unerschütterten Kulturbewusstseins.“

20 ADORNO, Theodor Wiesengrund. *Gesammelte Schriften*, op. cit., Bd. VI (1973), s. 154 n.

Adorno jako virtuózní dialektik právě toto znamenitě věděl, a proto nepřestával upozorňovat na sokratické jádro dialektiky pravé a smysluplné. Sokratická pozice je, jak známo, hluboce praktická, nikoli však prakticistní. Vyžaduje teoretickou bystrost, která však nevede a nesmí vést k náhradě skutečné a určité problémové konstelace harmonicky bezproblémovým a tudíž zdánlivě všeobecně platným obrazem. Téma nejadornovštější: subjektivita, která trpí tím, že svou logikou pracuje k svému sebezničení. Jak ji artikulovat, aniž by byla zlomena její plná skutečnost? Sokratická praktičnost spočívá v praktičnosti určité myšlenkové a mravní kultury. Z hlediska pozitivněvědního je zcela nepraktická, neboť se nikdy nedobírá pravidel, která by byla využitelná jako všeobecně platný návod k aplikaci. Proto Habermasovi, jemuž materialismus splývá s vírou v pozitivní vědu, připadá adornovská sebereflexe subjektivity jako pouhé myšlenkové cvičení.²¹ Brzy vyškrtne subjektivní paradigma, nahradí je komunikativním – a bude po utrpení. Cestu k tomuto řešení otevřela řada dílčích posunů ve významu základních pojmů kritické teorie.

Především Habermas vyjmul z filozoficko-historických souvislostí pojem práce. Vymezil jej výlučně sepeřím s účelovou racionalitou, jak ji definoval Max Weber.²² Záměnou filozofického pojmu práce za empirický nabyly kritické úvahy o lidské autenticitě a jejím zvěcnění v buržoazní společnosti konkrétnější dimenze. Vymaňením z filozoficko-historického obrazce dostalo se totiž i autenticitě začlenění, jehož obrysy lze určitěji zachytit a přezkušovat: má být pochopena jako doména svobodné komunikace, a to z výsledků takové komunikace. Jakkoli je vymaňením z filozoficko-historického rámce pouze částečné – ještě dnes se cítí Habermas nucen operovat pojmem evoluce, ale vždycky, jak sám prohlašuje, je mu při tom nevolno²³ – a posunutí ke komunikaci zatím spíše povšechné, základní krok byl učiněn. Nelze dosti zdůraznit, že se tak nestalo pod tlakem módních teorií, že hlavní motivy Habermas čerpal z Kantovy definice osvícenství a ze spisu *Streit der Fakultäten* atd., tj. z Kantovy představy společnosti občanů, z nichž každý svobodně používá schopnosti uvažovat, aby bylo nalézáno rozumné, prospěšné a spravedlivé.²⁴

Na tomto posunu zdá se mi nejpodstatnější odpojení socializace od metafyziky práce, tedy od představy, že dějiny směřují k ovládnutí přírody člověkem. Otevřela se znovu otázka sociální, na obrysu kritické teorie vyrostl obraz střetnutí mezi účelovou racionalitou a komunikací. Na rozdíl od Weberovy teorie sekularizace

21 HABERMAS, Jürgen. *Die Neue Unübersichtlichkeit*, op. cit., s. 202, 172.

22 HABERMAS, Jürgen. *Technik und Wissenschaft als Ideologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968, s. 62. Honneth (HONNETH, Axel. *Kritik der Macht*, op. cit., s. 359) upozorňuje na Habermasovu nepřesnost v rozlišování instrumentální racionality a racionálního rozhodnutí; takové rozdělení je bezpředmětné.

23 HABERMAS, Jürgen. *Die Neue Unübersichtlichkeit*, op. cit., s. 193.

24 Proti požadavku spravedlnosti má Habermas ideologicko-kritické námitky, spatřuje v něm bod, který umožňuje zneškodnit občanskorevoluční obsah Kantovy politické etiky, Srov. HABERMAS, Jürgen. *Die Neue Unübersichtlichkeit*, op. cit., s. 237.

a racionalizace ukazuje Habermas účelovou racionalitu jako odštěpenou část, která hrozí hegemonizovat celek, z něhož se vydělila. Neznamená proto racionalizaci vůbec, nýbrž pouze racionalizaci určitého typu, racionalizaci vyhraněně selektivní.²⁵ Nejdůležitější na tomto vymezení zdá se mi nepřímý nárok na rozumnou souvislost celku. S tím také stojí a padá Habermasova obrana moderny. Transformováním Weberova modelu alespoň potenciálně překonává obvyklé kladení procesu racionalizace proti *zbytku života* jako něčemu mimoracionálnímu, co bývá bráno v úvahu přinejlepším jako látka, která je racionalizačním procesem zpracovávána, na níž se racionalizační proces realizuje. Rigorismus Adornovy negativní dialektiky doznal tímto posunem nápadného změkčení. Pojem *celek* změnil smysl, a proto mu může být přiznána pravda – výlučně ovšem ve smyslu empirickém, při zachování nároku na empirickou racionalizaci jednotlivých životních vrstev i totality životního celku. Co znamená paradoxní tvrzení o empirické racionalizaci? Nic jiného, než že konsenzuálně uznané rozumnosti přibýlo nikoli v důsledku logiky dějin, nýbrž na základě zkusmo realizovaných procesů sociálního učení a dorozumívání.²⁶

Touto podobou intence k rozumnosti celku je uvolněna k analýze rozsáhlá oblast bytí ve světě (In-der-Welt-sein) jakožto prostor vědění a zkušenosti, jež jsou stejně pozitivní jako vědění empiricko-analytických věd, pouze jsou konstituovány jinak zaměřeným poznávacím zájmem. Habermas začal rozeznávat trojí poznávací zájem: a) technický (z něhož rostou empiricko-analytické vědy), b) praktický (z něho rostou vědy historicko-hermeneutické), c) emancipativní (z něho má vyrůst věda kritická). Podle toho nárokuje i trojí logicko-metodologická pravidla.²⁷

Kategorie zájem je tu rovněž charakteristicky posunuta. Tíše je spjata s myšlenkou antropologické konstanty,²⁸ jejíž struktura by zároveň scelovala i vnitřně diferencovala rozmanité lidské aktivity. Ani při tomto pokusu o reálné zakotvení transcendence nezapomněl Habermas na Kanta: rozum podléhá rozumovému zájmu („*Vernunft steht zugleich unter dem Interesse an Vernunft.*“).²⁹ Tento zájem je sice rozčleněn (např. praktický zájem na jednání, tj. na tom, je-li dobré či nikoli, liší se od pathologického zájmu na předmětu jednání jako prostředku ukojení potřeby), přece však Kant uvažuje o syntetické čistého praktického rozumového zájmu v závěru *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* způsobem, který naráží na nejvlastnější hranice transcendentální filozofie. Pojem, který rozvinul v souvislosti

25 HABERMAS, Jürgen. TKH. Bd I, s. 226, 230, 242, 365 aj.

26 HABERMAS, Jürgen. TKH. Bd II, s. 558 nm.

27 HABERMAS, Jürgen. *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, op. cit., s. 155.

28 Představa antropologické konstanty vynořuje se pravidelně tam, kde jde o oddělení společenskoložské problematiky od filozofie dějin a kde empirizace této problematiky vyžaduje scelení. Nacházíme ji nejčastěji v osvícenství, u Comta, ale též u Diltheye a v zastřené podobě dokonce i v Heideggerově fundamentální ontologii.

29 HABERMAS, Jürgen. *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968, s. 244.

s rozumem praktickým, vztahuje rázem ke všem *schopnostem myslí* jako něco, co je uvádí v chod. Kant se pochopitelně na této hranici zastavuje. Záležitost pro něj končí charakteristickým konstatováním, že zjišťujeme schopnost čistého rozumu být praktickým, avšak nemáme možnost pochopit, proč tomu tak může být. Habermas, inspirován Fichtem, tu přece jen spatřuje intenci k překročení klasického transcendentalismu. A nejen transcendentalismu: problematika filosofická má být posunuta do nového systematického kontextu; kritika racionality má se proměnit v prozkoumání sociální produkce racionality.³⁰

Tím má být zachráněna zmíněná třetí dimenze poznávacího zájmu, vedoucí ke kritickému vědění. První dvě jsou samy v sobě protříbeny a nápad nevyvracet jednu druhou, nýbrž uznat obě za legitimní, nebyl by ničím novým. Proto se Habermas stále znovu odvolává na Kantův příklad a vysvětluje, že usiluje o teorii racionality, která by obsáhla celou oblast poznávacího zájmu, podobně jako Kantova obsáhla všechny tři *Kritiky*, a není teorií tří rozumů nebo jednoho rozumu a dvou pouhých odvozenin či aplikací. „*Kant verstrickt das diagnostisch umfunktionierte Denken in jenen ruhelosen Prozess der Selbstvergewisserung, der im Horizont eines neuen Geschichtsbewusstseins die Moderne unablässig bis zum heutigen Tage in Bewegung hält [...]*“, praví v nekrologu na Foucaulta.³¹ Osvícenství se odsoudilo čerpat sebevědomí a své normy ze sebe sama, shrnuje Habermas Foucaultovy přednášky o Kantovi. Je třeba nevzdat se tohoto principu svobody, zároveň však jej pochopit z jeho fungování, z procesu, v němž se skutečně vytváří. Proto soudobá teorie poznání musí dle Habermase být teorií společnosti.³²

Zavedení komunikativního rámce znamená základní empirizační krok uchováající spojení poznání se zájmem, nárok na platné pozitivní vědění i kritický rozměr praktický (praktický v kantovském smyslu, ve smyslu občanské svobody). Nikoli tedy již pouze zpracovávání přírody jakožto objektu člověkem (lidstvem) jakožto subjektem, nýbrž intersubjektivní dorozumívání je základnou, v níž musí být zakotvena každá životaschopná společnost. Lidské jednání překračuje pouhý reprodukční koloběh. Zájem a zápas o jeho smysl, jakož i schopnost porozumět tomuto smyslu, dorozumívání se o něm, jsou zabudovány do procesu společenského vývoje. Tento rámec je podmínkou, aby se vůbec mohl zápas člověka s přírodou odehrát sociálně, aby neulpěl na animální úrovni.

Argumentace bojuje na dvě fronty: proti omezení empirické sociologie na studium systémových sociálních tlaků a skupinových procesů přizpůsobení, dále proti příliš obecným teoriím, které i za cenu zjednodušení označme jako filozofie dějin. Nutno zdůraznit, že ve známé debatě o pozitivismu šlo Habermasovi o překonání obou stran této polaridy.

30 Ibidem, s. 234–262, zvl. s. 244–252.

31 HABERMAS, Jürgen. *Die Neue Unübersichtlichkeit*, op. cit., s. 128.

32 HABERMAS, Jürgen. *Erkenntnis und Interesse*, op. cit., s. 9.

Je zajímavé, že také obě strany ve sporu o pozitivismus v podstatě situaci ztráty subjektivity přijaly. Pro adornoenskou to byl důvod ke kritice pozitivismu, pro pozitivisty důvod k co nejčistšímu oddělení metodologie od mimovědeckých kontextů; podobně je tomu i u Foucaulta, který samozřejmě ve sporu nestál, ač by v něm byl mohl dědictví pozitivismu prosazovat účinněji než Hans Albert nebo Karl R. Popper.³³ Habermas reagoval nově: úsilím o reintegraci ztraceného.

Sahá až k inspiraci diltheyovské, kterou překvapivě označuje za srovnatelnou s transcendentálně logicky rozpracovaným pragmatismem. Upozorňuje, že Dilthey nečerpal metodologickou souvislost mezi prožitím, výrazem a porozuměním z naivní teorie vžití (jak se běžně tvrdilo), nýbrž z filozofie objektivního ducha, postavené však na základnu dějinně a jazykově strukturovaných komunikativně-zkušenostních společenství, na základnu, v níž se ještě nerozestoupila teorie a fakticita. Proti *vysvětlení* (*Erklären*) je *porozumění* (*Verstehen*) aktem, v němž zůstává teoretické uchopování neoddělitelně prostoupeno zkušeností.³⁴ Habermas otevírá program hermeneutiky na základě neredukované zkušenosti – opět v podobě silně empirizované. Pojem *porozumění* (*Verstehen*) zpřesňuje v dorozumívání a nic jiného. Zbavuje jej ekstatického rázu, jediný přesah rozumějícího vědomí tu zcela střízlivě spočívá v komunikování, tj. v opuštění poustevny filozofického subjektu, lhostejno, zda individuálního nebo kolektivního. Ústřední pojem někdejšího historismu i fundamentální ontologie má být zbaven kouzelné moci a přesazen do empirických dějů sociální praxe.

To je podstatné, aby hermeneutika nezůstávala pouze pasivním výkladem daného, výkladem dodatečným. Dorozumívání o smyslu se totiž *děje*: jako sociální učení, jako vytváření sociální identity, jako vyjednávání sociálního konsenzu. Protože se to vše děje jako dorozumívání, dostává se do středu pozornosti jazyk³⁵ a s tím i naděje, že po univerzálně pragmatickém pročištění a po transcendentální analýze podmínek, za nichž se lze dorozumívát, bude možno vytvořit kontextově neutrální komunikační teorii, která by si mohla činit nárok na všeobecnou objektivní platnost.

Není těžké postřehnout, že komunikace zabírá v Habermasově teorii místo, jež v marxismu patří pojmu společenská práce. Nebudu se v tomto bodě zastavovat u kritiky, povšimněme si však zdánlivého detailu: Habermas od debaty s Popperem opouští své dřívější stanovisko, že kritická teorie společnosti má stát na půdě společenské krize, že hlediska kritické teorie jsou obsažena v kritizovaných poměrech

33 Srov. Habermasovy příspěvky In ADORNO, Theodor Wiesengrund et al. *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*. Neuwied am Rhein: Luchterhand, 1969; Srov. HONNETH, Axel. *Kritik der Macht*, op. cit., s. 247 nn.

34 HABERMAS, Jürgen. *Erkenntnis und Interesse*, op. cit., s. 185, 200 n., 183 n.

35 Jedna z kritických recenzí TKH má výstižný název: BERGER, Johannes. *Die Versprachlichung des Sakralen und die Entsprachlichung der Ökonomie*. *Zeitschrift für Soziologie*, 1982, 11, č. 4, s. 353–365.

samotných.³⁶ Tím uvolnil jednu z posledních vazeb své teorie k filozofii dějin. A opět směrem empirizačním.

Nové živosti nabylo, co jsem vytkl do záhlaví tohoto textu: empirizace apriori. Racionalita (ve všech oblastech poznávacího zájmu) má zapotřebí normativního zakotvení, to však může od debaty s pozitivismem Habermas připustit pouze jako transcendenci usazenou a za platnou pokládanou empiricky.

Osvětská filozoficko historická představa o dějinách jako sebevýchově lidstva k občanské dospělosti – v modifikované podobě ji ostatně sdílel i Comte – je v Habermasově koncepci transformována v sociální produkci racionality svobodnou diskusí. Svoboda takové diskuse nespočívá samozřejmě přímo ve svobodě občanské apod. – i ona má zůstat termínem určeným empiricky a transcendovaným formální podmínkou, za níž je možná. Touto podmínkou je vstup do argumentativního komunikování. Svoboda tu znamená pouze otevřenost vzájemnému argumentování jako jedinému měřítku pravdivostního nároku. Znamená tedy nezávislost na vnějších zásazích, autoritách apod. Závislost kontextuální je naopak uznána za silnou – jediné tak lze totiž vytváření reálné sociální identity spojovat se sociálním učením v emancipativním smyslu, tedy ve smyslu vývoje ke svobodě, popř. ve smyslu nevyhnutelného přibývání svobody (jak lze číst od osvícenců až po liberály do poloviny minulého století). V tomto smyslu též Habermas podnes operuje představami vývojovými.

Habermas použil psychoanalytického obrazce o terapeutické hodnotě řečové artikulace potřeb a konfliktů z nich plynoucích, aby ukázal, že výkladový poznávací zájem i zájem emancipativní jsou transcendentálně zakotveny v běžné řečové praxi. Ideálním horizontem je tu představa zdárně proběhlé socializace, která umožňuje dospělému subjektu prohlédnout své potřeby a volně se o nich vyslovovat v komunikaci, jež by vedla k nefrustrující shodě o jejich realizaci.

To by se jistě líbilo markýzi de Sade, jemuž bylo jasno, že revoluce je na spadnutí a po ní že bude pohlavní styk občanským právem a zároveň povinností.³⁷ Habermas po *Erkenntnis und Interesse* stojí před otázkou, zda panství (neboli míra a způsob sociální kontroly) je výsledkem morálního konsenzu, k němuž společenstva dokomunikovala, a zda se s tím smířit.

V této problémové konstelaci Habermas využil, že již dříve se pilně cvičil v aplikování marxistické teze o dialektice výrobních sil a výrobních vztahů – a převedl ji do polohy konfliktu mezi kulturou a společenskými systémy. Objektivitě systémů věnoval zvláštní pozornost, aby zůstal ve stopě kritické teorie, ale hlavně aby mohl docenit tvořivé akty kulturního jednání. Obrátil se v této věci k pozornému studiu Durkheima, Meada a zvláště Parsonse. Uvědomíme-li si, kdy se tak stalo, musíme konstatovat určitý rys postmodernismu. Proti tomu, co bylo tehdy běžné

36 HABERMAS, Jürgen. *Theorie und Praxis*, op. cit., s. 202, 185n. aj.

37 SADE, Donatien Alphonse François. *Justine*. Paris: Presses de la Renaissance, 1972, s. 383.

pokládáno za aktuální, obrátil se Habermas k domněle neaktuálnímu, ba reakčnímu – totiž k objektivitě strukturálního funkcionalismu. A nejde jen o to, že by to tak dobově bylo pocítováno. Tvrdost systémů, jejichž objektivismus představoval realizovaný zbytek někdejší osvícenské víry v sociální rozumnost, umožňuje demystifikovat osvícenskou vizi světa a zejména dějin jako účelovou a zájmovou fikci.

Tak daleko však Habermas nejde. Spokojuje se s kritikou realizačního vybočení ideje občanské společnosti ve společnost buržoazní. Na nové úrovni vrací se vlastně tematika knihy *Strukturwandel der Öffentlichkeit*: normativní idea diskutující veřejnosti se střetla s organizačními formami kapitalismu (ty zná Habermas nejen z marxismu, ale hlavně z Maxe Webera), a proto byla skutečněna rozporuplně. Lze to říci též tak, že došlo ke konfliktu procesu sebekultivující komunikace občanů s vytvářením kapitalistické třídní struktury. V takovém rámci nabízí se výlučně řešení postmoderní: přivínout se k původnosti původních záměrů, a takovým přenesením minulého snu do současnosti a budoucnosti odhalit zvrhlost současnosti. Aktuálně jde o něco obdobného jako např. v Thierryho (nebo Gervinově nebo Palackého) teorii dobytí, totiž o vymanění původního a legitimního živlu z odcizujícího (či zvětčujícího apod.) znásilnění.

Habermasovi příznačně začala splývat dialektika historicko materialistická (výrobní síly/výrobní vztahy) se znovuobjevenou metodickou distinkcí Diltheyovou, rozlišující systémy kulturní od systémů vnější organizace společnosti.³⁸ Převodem na nový výkladový moment bylo možno izolovat od sebe dvě původní marxistické teze (a ke každé z nich se Habermas hlásil a občas i hlásí) : dialektiku výrobních sil a výrobních vztahů od třídního boje.

Kulturní systémy, zůstaneme-li u původní terminologie Diltheyovy, interaktivně produkují racionalitu nezávislou na panství; systémy vnější organizace společnosti dosažený stupeň racionality institucionalizují a petrifikují. Není tomu bohužel pouze tak, že aktivita první předchází výsledku aktivity druhé, nýbrž také naopak. A teprve zde začíná Habermasova kritická reflexe, upozorňující na to, že v procesu sebevzdělání a sebeutváření občanstva byly zablokovány komunikační potenciály, které nevyhovovaly kapitalismu – a že je třeba je odblokovat.

K Habermasově cti budiž poznamenáno, že to myslel vážně, a tak k systémům vnější organizace společnosti připočetl mj. i systém moci, a to v duchu nikoli Diltheyově (ten by problém rozdělil na institucionalizovaný systém moci a mocenský systém vkořeněný v systému kulturním), nýbrž Kantově. Zaplétá se tím do celé řady rozporů, které nemají ráz dialekticky a produktivně sklenutelný (už proto, že vyvstaly na základě jevové typologie!), přece však souhrnně indikují zajímavé souvislosti.

Především neodpovídá ono dělení komunikativnímu paradigmatu. Nelze z něho vysvětlit, jak se mohla z výsledků komunikace na určité úrovni odvinout

38 DILTHEY, Wilhelm. *Gesammelte Schriften*, op. cit., Bd. I, kap. XI-XIII.

řada důsledků, které hrozí zlikvidovat nejen svobodnou, ale jakoukoli smysluplnou komunikaci. Habermas až do *Teorie komunikativního jednání* váhal, zda se přiklonit k modelu, který by počítal se samostatností dorozumívací komunikace a byl na mocensko-ekonomických poměrech nezávislý, tím jim i cizí a musel s nimi vybojovat zásadní konfrontaci, nebo zda komunikaci pojmout jako součást utváření ekonomicko-mocenských poměrů. Přiklonil se postupně k možnosti první.

Ponechme stranou vysvětlování, zda tím bylo popřeno jeho teoretické východisko spatřující v komunikaci základní rámec sociálního pohybu, nebo zda ona konfrontace vyplynula až z egoismu podnikavé buržoazie (což by se dosti podobalo kreativní síle prvotního hříchu). Na zvolené variantě nám může zůstat sympatické hlavně to, že udržuje moment svobody rozhodnutí, byť za cenu představy o zrádném a hloupém rozhodnutí buržoazie ke zlému. Jinak totiž by muselo dojít na biosociální argumenty (tj. že se prosadili ti lepší), nebo na filozofii dějin (že to bylo objektivně zákonité a nedalo se nic dělat).

Řekl jsem, že se Habermas přiklonil k samostatnosti komunikace dorozumívací. Mohl tak diskvalifikovat nárok ekonomického či mocenského systému vnější organizace společnosti na legitimitu a umístit komunikaci do protikladu k systémům mocenským. V této souvislosti nutno připomenout Habermasovo využití fenomenologického termínu životní svět. Znamená v zásadě to, k čemu se dokomunikovalo, a to na rozdíl od systémů (vnější organizace společnosti), jež zřejmě – o tom se nic přímého neříká – vznikly usurpací nebo alespoň nedorozuměním. Životní svět tu není pojmem hermeneutické tradice. Má charakter objektivního – dokonce i z hlediska filozofie dějin objektivního, pokud bychom vůbec hodlali tímto směrem uvažovat – horizontu sociálního života. Od Parsonsova vymezení liší se právě jen tím, že jeho normy vzešly z interakce, kterou si Habermas úporně představuje jako vyjednávání. Má-li však životní svět být horizontním pojmem sociálního života, ocitnou se významné jevy v situaci pouhé anomálie: subsystémy se vzbouřily – a to již vůbec nemyslíme na to, že i při jejich společenském ustalování se komunikovalo. Výraznější svědectví Habermasova kantovství v ohledu občanskoutopickém nelze si představit: komunikace (svobodná alespoň ve smyslu argumentativního přístupu) směřuje k organizaci společenského styku bez panství, tj. bez jiné autority než autority diskurzivně probraného argumentu. Právě v tom vidí Habermas sociálně produkovanou racionalitu.

Uvažujeme-li v Habermasově intenci o racionalitě širší a hlubší než účelové, vpadávají z tohoto rámce systémy odlišné od systémů kultury. Základní sociální konflikt se potom nemůže odehrávat mezi třídami či skupinami, nýbrž mezi komunikativní sférou jednání a sférou účelově racionální.

Ponechme stranou to, že takový výklad zcela v duchu postmoderny volá po utišujícím vpádu mytologie tradiční společnosti, předindustriální, předkapitalistické. Sociální zápas se i za předpokladů, které bychom přijali, jeví jako anomální: jako zdeformovaná podoba intersubjektivního dorozumění. V duchu sociologie vědění,

kteřou Karl Mannheim založil, ale po zkušenostech s fašismem opustil, formuluje Habermas znovu úkol rozšířit vědění za meze třídního zájmu, a tím obnovit proces občansko-lidské kultivace zastavený kapitalismem.

Společenský zápas se totiž z tohoto hlediska nevede o hmotné statky, nýbrž o legitimaci a institucionalizaci norem jednání. Pokouší-li se v tomto dílčím rámci Habermas hovořit o třídním boji, můžeme to chápat nanejvýše jako empirizující eufemizaci, spoléhající na nový koncept racionality.

Výměna subjektového paradigmatu za komunikativní znamená totiž v ohledu filozoficko-historickém (sociálně teoretickém) výměnu výrobního paradigmatu za komunikační.³⁹ Pozornost se přenáší od zápasu lidstva s přírodou na skutečný život skutečných lidí. Likvidován tedy má být makrosubjekt historického pohybu, a to právě kvůli záchraně smyslu pro životní plnost subjektivity jednotlivé. Ta je vždy schopna dosahovat vyšších struktur vědomí než těch, jež jsou institucionálně zakotveny ve společnosti. Primárně se totiž učí vždy subjekty, a nikoli fiktivní makro-subjekty.⁴⁰

Empirizační posun zde vplývá do obzoru historismu. Habermas je přesvědčen, že problematika historismu zůstala živá, že spíše uvázla v písku, než že byla dořešena. Poukazuje na to, že někdejší diskuse o historismu byly příliš zatíženy duchovědně porozumivým pitváním intelektuálně vysoce kultivovaných literárních pramenů vrcholných kultur, což zabránilo radikálnímu zformulování základní otázky, zda a v jakém smyslu by mohly racionalizační standardy, z nichž intuitivně vycházejí vědci právě tak jako ostatní nositelé určitých kultur, uplatňovat nárok na všeobecnou platnost.⁴¹ Winchovy úvahy poskytly Habermasovi impuls k překvapivému docenění diltheyovské teorie o světových názorech: jednota poznání a zájmu je nepřekročitelně dána a nelze než ji započítat mezi konstitutivní složky vědění samotného; tuto spjatost nutno zušlechťovat a tříbit, a tedy i do jisté míry relativizovat, zásadně však není možno ji popřít. V jiné podobě se vrací Diltheyova myšlenka kritiky historického rozumu neboli náhrady transcendence gnoseologickým subjektem transcendencí strukturou procesu společenské produkce racionality.⁴²

39 HABERMAS, Jürgen. *Die Neue Unübersichtlichkeit*, op. cit., s. 244.

40 Ibidem, s. 334.

41 HABERMAS, Jürgen. *TKH*. Bd. I, s. 86.

42 Abychom si uvědomili dostatečně ostře alternativní varianty tohoto řešení, připomeňme známý spor Husserlův s Diltheyem. Oba vycházejí ze ztotalizovaného pojmu zkušenost, oba hledali jednotící transcendenci, která by vycházela z této půdy a jen z ní (v čemž přes veškeré polemizování proti filozofickému pozitivismu vzorově respektovali pozitivní pojetí vědy). Husserl se domníval, že filozofie jako přísná věda může se reflexí vymanit z životního kontextu obnažením čistých struktur, v nichž se vědění (obsahově vždy plně na životní kontext vázané) konstituuje. Dilthey naproti tomu hleděl relativismus, plynoucí z uznání vázanosti poznání na život, překonat jeho zakalkulováním do konstituce poznání v podobě teorie o světových názorech, tj. historizací transcendentalismu samotného. Tato problematika je zpracována v STRÍTECKÝ, Jaroslav. *Dějiny a dějinnost*, op. cit.

Habermasovo pokračování historismu jinými prostředky souvisí s jeho chápáním materialismu: komunikativita a odstranění makrosjektu má zaručit, že se do výkladu dějinných a společenských procesů nebude vnášet nic, co není v jejich konkrétním průběhu obsaženo. Nepřímo, ale tím účinněji, ožívá tu historistní hledisko individuality. Nikoli však v podobě duchovědné, historizující, odvozující konkrétní subjektivitu aktérů z charakteru epochy apod., nýbrž z víry v nepodmíněnou svobodu ryze lidských rozhodnutí. Podobně jako kdysi Dilthey obětováním Hegelova pojmu absolutní duch hodlal filozofii (v podobě výkladu ducha objektivního) smířit s pozitivním věděním a lidskou existenciální individualitou, též Habermas likvidací makrosjektu jakožto nositele zatěžujících velkointerpretačních pojmů doufá otevřít cestu, na níž se s pozitivní vědou a lidskou existenciální individualitou setká filozofie (v podobě kritického vědění), a to nikoli silou mimolidské nutnosti, nýbrž na základě vzájemně výhodné, ba záchranné dohody.

Teprve zde začínají systémově sociologické problémy. Mladí dědicové někdejší nové levice Habermasovi vytýkají, že svou představu komunikativního vyjednávání či vybojovávání norem neumístil do skupin, do střetání skupinových až třídních zájmů.⁴³ V jejich perspektivě ovšem nemá skupina charakter empiricky verifikovatelného pojmu, nýbrž je ideologickou fikcí. Právě před tímto nebezpečím riskoval Habermas skok ke skutečnosti individuální subjektivity. Vlastní problém jeho teorie, myslím, je jinde: v přechodu od modelu „badatel v diskusi“ k diskusi mimo-badatelské, občanské, svobodné ve smyslu výlučné platnosti argumentů a zároveň dosti silné, aby se stala skutečností.

Ani „emancipovanou společnost“ si Habermas nepředstavuje jako společnost veskrze svobodně komunikujících občanů, nepokládá za vyřešený vztah mezi pravdivostí filozofickou a pravdivostí vědeckou,⁴⁴ ví, že vždy je nutné rozlišovat mezi ideou demokratického ospravedlnění vlády a každou její institucionalizovanou podobou.⁴⁵ Nicméně v kantovský výměr občanské společnosti věří, a právě tuto víru bylo by třeba sociologicky rozpracovat zevrubněji než poukazem, že dnes každá teorie poznání musí být teorií společnosti.

Zdá se, že výměna subjektivního paradigmatu za komunikativní uzrála,⁴⁶ není však samospasitelná. Nelze ji vyvozovat z vývojové řady německé klasické filozofie, jak ji duchovědně zformuloval Richard Kroner a jak se traduje podnes.⁴⁷ Kantova filozofie není filozofií existenciální subjektivity, jak by se zpětně mohlo jevit

43 Námitky proti Habermasově teorii komunikativního jednání z uvedeného hlediska shrnuje HONNETH, Axel. *Kritik der Macht*, op. cit. Srov. dále obsáhlé rozhovory s Habermasem In HABERMAS, Jürgen. *Die Neue Unübersichtlichkeit*, op. cit., s. 167–203, 213–257.

44 HABERMAS, Jürgen. *Die Neue Unübersichtlichkeit*, op. cit., s. 252, 229 aj.

45 HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Phänomenologie des Geistes*. Berlin: Akademie-Verlag, 1967, s. 420–422.

46 APEL, Karl-Otto. *Transformation der Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1973.

47 KRONER, Richard. *Von Kant zu Hegel*. Bd. I-II. Tübingen: Mohr, 1922.

prostřednictvím Heideggerovým.⁴⁸ Neanalyzuje bytí ve světě, nýbrž množinu finitních vět obsahujících poznatky i normy chování. Pouze v tom smyslu může být pokládána za filozofii činné subjektivity. Proto také Kant úzkostlivě zabraňuje ontologizaci své filozofie a přísně drží ryze formální charakter transcendentujících struktur, které nemají být ničím jiným než kriticky zformulovaným a pro kritickou reflexi použitelným souborem předpokladů, za nichž jsou ony finitní věty možné.⁴⁹ A tu přece jen nelze obejít úkol principiálně filozofické reflexe základů, z nichž smíme uvěřit empirickým poznatkům, aniž bychom propadli bezbřehé nahodilosti empiricky rozptýleného vědomí. K docenění a využití pozitivních poznatků mělo by to, myslím, blíže než pouhá empirizace původně filozofických pojmů.⁵⁰

48 HEIDEGGER, Martin. *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1965.

49 Pro zevrubnější analýzu této problematiky viz STRÍTECKÝ, Jaroslav. *Dějiny a dějinnost*, op. cit.

50 Na deficit zmíněné reflexe v Habermasově teorii a na jeho důsledky záslužně upozornil NAGL, Ludwig. *Gesellschaft und Autonomie*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1983, zvl. s. 316–342.

SVĚT TEXTU A TEXT SVĚTA – DILTHEYŮV STRUKTURALISMUS DNES

Pojem struktura krystalizoval v díle Wilhelma Diltheye (1833–1911) ze dvou zdrojů: 1. z romantického výkladu uměleckého díla, jenž se stal modelem poznání vůbec; 2. z biologické morfologie. Lépe by snad bylo hovořit o strukturalitě nebo strukturálním hledisku, neboť pojem struktura je u Diltheye obsažen v řadě dalších pojmů (např. v pojmech *Wirkungszusammenhang*, *Bedeutungszusammenhang* a takřka všude, kde sepětí částí v celku je charakterizováno jako „souvislost“, tj. *Zusammenhang*, a není výslovně uvedeno, že jde o souvislost kauzální; též sociálně teoretické pojmy jako *systém kultury* nebo *systém vnější organizace společnosti* jsou pojmy strukturálními; nejhlubší a nejpřesnější vymezení strukturality přináší vymezení pojmu *die innere Grundform*).¹

Kombinace estetického a biologického inspiračního zdroje není tak kuriózní, jak by se na první pohled mohlo zdát. Nešlo snad o to, aby biologie vtiskla Diltheyově teorii pečeť vědeckosti: nejdůležitější vlivy a přímá předsevzetí propracované argumentace skryl Dilthey ve svých textech tak dokonale, že je pramenné a srovnávací bádání prokázalo teprve v nedávné době.² Diltheye původně zaujala fyziologie smyslového vnímání. Neposkytla mu sice podklad k ustavení vědecké estetiky, jak původně očekával, zato její práce Müllerovy školy³ přivedly k myšlence

1 DILTHEY, Wilhelm. *Gesammelte Schriften*. Bd. I–XXVI. Leipzig-Berlin: Teubner, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1913–2006. Zde Bd. I, s. 49–86, Bd. VI, 140 nn., 167 n., Bd. VII, zvl. s. 15–18, 23, 31, 40 nn., 72, Bd. XIX, s. 42 aj. Dále srov. RODI, Frithjof. *Morphologie und Hermeneutik. Dilthey's Ästhetik*. Stuttgart: Kohlhammer, 1969, s. 99; STRÍTECKÝ, Jaroslav. *Proměna, tvar, struktura. Diltheyova estetika dnes*, viz s. 161–170.

2 RODI, op. cit., s. 64–79, s. 130–140.

3 Ibidem, s. 65. Diltheye zaujalo dílo fyziologa Johanna Müllera (1801–1858), které představuje přemostění mezi goethovskou ideou kvalitativní přírodovědy a moderním výzkumným bádáním.

tvárové metamorfózy neboli strukturní hry a k tezi o metodologické komplementaritě celostního vhledu s přísným zkoumáním jednotlivostí. Obojí má co činit s ideou organismu, nemechanického propojení částí v živoucí celek. Diltheyovské uplatňování strukturality v oboru sociálně teoretickém má však mnohem blíže k tomu, co Durkheim vymezil jako organickou solidaritu, než k organologickému rázu rozštěpých obecnin německého historismu. Navíc zůstávala u Diltheye vždy doceněna reálná biologická dimenze: homeostatický systém těla reagujícího sebezáchovně na přírodní prostředí; z tohoto základu se pročeňují specificky lidské struktury nejprve v úrovni instinktivní, poté v úrovni kulturních systémů a nakonec i v úrovni vnější organizace společnosti.⁴ Nutno zdůraznit, že uvedené genetické pořadí nemá smysl hierarchický. Odporovalo by to jak čistotě pozitivněvědního poznání, tak i Diltheyovu úsilí o spolehlivě nemetafyzické založení věd o společenskoličské skutečnosti.

Na jiném místě jsem se pokusil ukázat, jak se problém výkladu uměleckého díla Diltheyovi stal poznávacím modelem obecné povahy. Pozorné srovnání dokládá, že klíčová místa Diltheyových poetologických skic z let 1868–1887 jsou uchována v nejzávažnějších textech jeho stáří, kde bývají ne zcela právem vykládána jako ozvěna Husserlových *Logische Untersuchungen*.⁵ Tato okolnost zdá se mi důležitá z jiných důvodů než kvůli myslitelské prioritě. Při plném docenění přírodních determinant a jejich pozitivněvědního poznávání obrací pozornost k tvůrčímu stupňování neredukované zkušenostní látky (její označení jako „prožitek“ vedlo později k mnoha nedorozuměním)⁶ do nových a nových tvarů. Produktivní představivost tu neproměňuje jen obrazy, ale též jejich nejnitiřnější kořen. Nejde tedy o pouhé zpracování látky do umělecké formy, a proto také úkolem interpretace nemůže být zpětné dešifrování zážitkového obsahu z uměleckého tvaru. Lze to mít za včasnou nebo dokonce anticipující reakci na proměnu struktury uměleckého díla z prostředku sdělení ve sdělení samo.⁷ Produktivní představivost mění něco v něco jiného, generuje nové podstaty obsahující vlastní intenci k dalším plodným proměnám.

Tento proces však nemůže být nekonečný, bezbřehý a nahodile beztvary: jeho horní hranice jsou vytyčeny kontextem komunikace, tedy jakýmsi historicky

4 DILTHEY, Wilhelm. *Gesammelte Schriften*, op. cit.; Bd. V, s. 192, 180, 206, Bd. VI, s. 154, 95, Bd. VII, s. 13n; STRÍTECKÝ, Jaroslav. *Proměna, tvar, struktura. Diltheyova estetika dnes*, viz kapitulu 13; JOHACH, Helmut. *Handelnder Mensch und objektiver Geist. Zur Theorie der Geisteswissenschaften bei Wilhelm Dilthey*. Meisenheim am Glan: Verlag Anton Hain, 1974, s. 100.

5 DILTHEY, Wilhelm. *Gesammelte Schriften*, op. cit.; Bd. VII, s. 3–75. Dále STRÍTECKÝ, Jaroslav. *Proměna, tvar, struktura. Diltheyova estetika dnes*, viz kap. 13; KERCKHOVEN, van Guy. Die Grundsätze von Husserls Konfrontation mit Dilthey im Lichte der geschichtlichen Selbstzeugnisse. In *Phänomenologische Forschungen*. Bd. XVI. München: Verlag Karl Alber, 1984, s. 134–160; GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: Mohr, 1960.

6 DILTHEY, Wilhelm. *Gesammelte Schriften*, op. cit., Bd. XIX, s. 59, 61n., 85.

7 DERRIDA, Jacques. *Die Schrift und die Differenz*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985, s. 29 n.

individualizovaným apriori. Dále pak Dilthey uchovává nit spojující psychické reprezentace s realitou neredukované zkušenosti, a to ve snaze nenarušit konkrétní průběhy her. Husserlova redukční procedura ji přestřihuje s metodologickým záměrem dosíci přesného a neproměnného vědění. Ne náhodou tkví jeden z nejnápadnějších rozdílu mezi Diltheyovou a Husserlovou filozofií v postoji k jednání: u Diltheye bylo vždy ohniskem pozornosti, kdežto Husserl je pokládal spíše za rušivý prvek, který nutno metodologicky eliminovat, abychom se k němu teprve po získání přesného fenomenologického vědění mohli vracet.⁸

Pojmy *prožitek* a *život* nevztahují se tedy pouze k empirické podobě látky poznání. Otevírají ontologickou kvalitu, obsahující i to, co v empirické podobě skutečnosti dáno nebylo a není. Jen tak může být v konkrétnosti „prožitku“ obsažena i nejdalekosáhlejší možná abstrakce;⁹ žádná z takových abstrakcí není poslední a skutečně nejzazší, neboť postihujeme strukturovanost, a tedy nekonečnou obměnivost neredukované zkušenostní danosti, nemůžeme ji však v poznávacím procesu vyčerpát, tím méně konečně vysvětlit. Mluví-li Dilthey o hermeneutickém kruhu, nemíní tím kruh od prožitku přes jeho výraz a porozumění zpět k prožitku, nýbrž produktivní uvolňování struktur, jež jsou v neredukované zkušenosti utajeny. Lze snad říci, že transcendentují subjektivitu daností, pokud bychom si tuto transcendentu nepředstavovali jako jednu provždy zformovanou a zajištěnou. Nebo v heideggerovské dikci: trhlinami hermeneutického kruhu zahlédáme prosvítající bytí.

Za Diltheyovu přednost pokládám, že se v tomto bodě nepoddal existenciálně ontologické metaforice, jíž bývá tak přístupna mysl publika bažícího po každé možnosti stýkat se v lahodné nečinnosti s tajemnem. Kladl zřetelnou otázku, jak převést filozofický realismus svých problémových východisek v nominalismus vědy.

V tomto směru je podstatné postižení sociálna jako konkrétního komunikačního rámce¹⁰ a pojetí jazyka jako zprostředkujícího média mezi individualitou a sociálnem. V jazyce směřuje výraz i jeho pochopení k objektivnímu duchu, a nikoli k jednotlivě prožitému, tvrdí Dilthey.¹¹ Jazyk pojmenovává, co rozpoznáváme

8 JOHACH, Helmut. *Handelnder Mensch und objektiver Geist. Zur Theorie der Geisteswissenschaften bei Wilhelm Dilthey*, op. cit., s. 141.

9 DILTHEY, Wilhelm. *Gesammelte Schriften*, op. cit., Bd. I, s. 367, 394, Bd. VI, s. 161, Bd. XIX, s. 23, 53, 59, 81. Odtud i sklon rozlišovat mezi „prožitkem“ a „zkušeností“, např. Bd. I, s. 369 nebo Bd. XIX, s. 81.

10 Johach správně upozorňuje, že „prožitek“ není u Diltheye spojen s vágní iracionalitou, ale že vyjadřuje především společenskou skutečnost konstituovanou lidským jednáním. Píše-li Dilthey v Bd. I, s. 24 ještě povšechně, že společenskodějinná skutečnost je materiálem a objektem duchovéd, pak formulace v Bd. VII, s. 148 se zřetelně čte jako inverzní podoba Durkheimova vymezení předmětu sociologie. K tomu srov. Bd. I, s. 420–423.

11 DILTHEY, Wilhelm. *Gesammelte Schriften*, op. cit., Bd. VII, s. 301, 322. Zvláště podnětné náměty srov. Bd. XIX, s. 77: skutečné dějiny racionality nejsou dějinami intelektuálních systémů, nýbrž dějinami jazyka. To nutno zkoumat jak v rozměru dějinném, tak i na ontogenezi dítěte propracovávajícího se od předjazykového stadia k jazyku atd. Ve zcela jiné tradici dochází Marcel Mauss k závěru, že všechny

v procesu, který Dilthey nazývá *Innewerden*. Přeložme tento termín jako *zniternění*, s tím ovšem, že to v žádném případě neznamená vciťování nebo cokoli podobného; v němčině se pod *Innewerden* běžně rozumí pozorovati, postřehnouti, spatřiti, zvědět apod., ve filozofickém kontextu by však tyto ekvivalenty mohly způsobovat nedorozumění. Je to vlastně subjektivní zkušenostní evidence – pod vlivem Wundtovým a Helmholtzovým uvažoval Dilthey dokonce o tom, jak ji zachycovat a ověřovat experimentálně¹² – spojená s aktivitou, která má podobné rysy jako Husserlova intencionalita.¹³ V úvahách o zniternění ohlašuje se problematika životního světa úzce spjatá s problematikou jazyka. Zniternění spočívá v tom, že získáváme vědomí o něčem; spočívá v reprezentaci „skutečného“ uvnitř „získané souvislosti duševního života“.¹⁴ Tato reprezentace není ani odraz, ani výraz, nýbrž znamená přítomnosti něčeho.

Zniternění je tedy médiem prezenze, převádějícím různorodost jsoucen v homogenitu znakovosti. V tomto smyslu je stále stejné, tj. ať ohlašuje prezenci čehokoli (např. obsahů vnímaných vnitřně i věcí vnějších), zůstává znak znakem.¹⁵ Svět se tak proměňuje v text rozprostřený k výkladu. Ve všetext nebo v texty?

Shrňme, čím je u Diltheye struktura a strukturalita vyznačena: 1. Strukturu vytváří uspořádanost částí v celek. 2. Strukturní celek může být částí vyššího strukturního celku, není však na jiný celek převeditelný nebo z něho vyvoditelný. 3. Stejně tak nelze strukturu odvodit z jejích částí, nevyplývá z nich a není ani jejich prostým souhrnem. 4. Vidíme, že struktura není pouze zacíleným shrnutím částí, nýbrž sjednocením vzájemných vztahů částí. 5. Struktura se děje. 6. Zároveň však je stálým v měnícím se. 7. Vytváření a fungování struktury není závislé na sledu ve fyzikálním čase. 8. Strukturní celek nevylučuje, aby některé jeho části byly součástmi jiného strukturního celku. 9. Struktura vytváří svou jednotu výlučně ze sebe samé, ze svého vlastního středu. Tím se vymezení strukturnosti vrací ke svému počátku.

Bod osmý (zčásti i sedmý) vylučuje představovat si strukturu jako monádu, nepojuje však strukturu do mimostrukturních kontextů „skutečností“. S monádou má struktura opravdu podobné to, že je „fensterlos“, jak na rozdíl od výkladu Gadamera tvrdí jinými slovy druhý a devátý bod našeho shrnutí.¹⁶ Od monadologie se však

sociální jevy lze asimilovat jazyku. MAUSS, Marcel. *Anthropologie et sociologie*. Paris: Pr. Universitaires de France, 1966.

12 DILTHEY, Wilhelm. *Gesammelte Schriften*, op. cit., Bd. XIX, s. 60 n.

13 HUSSERL, Edmund. *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*. Praha: Academia, 1972, s. 192 n., zvl. s. 506.

14 DILTHEY, Wilhelm. *Gesammelte Schriften*, op. cit., Bd. I, s. 394, Bd. VI, s. 154 n., 167 n., 177, Bd. XIX, s. 43, 52–54, 60–71 aj.

15 DILTHEY, Wilhelm. *Gesammelte Schriften*, op. cit., Bd. XIX, s. 407.

16 GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, op. cit., s. 213.

diltheyovský strukturalismus liší především tím, že zásadně rezignuje na předzjednanou harmonii. Ve světle této teze se značně posouvá význam řady závažných výroků.

Znamé Diltheyovo kolísání mezi systematickým a historickým přístupem ke společenskolidské skutečnosti, paradoxní sepětí důrazu na co nejpřesnější a nejcitlivější uchování empirické individuality a singularity historického světa s ideou pozitivněvědných zákonitostí, myšlenka, že obojí usmíří a relativismus poznání i hodnot zastaví přerod filozofie v teorii poznání, která by poskytla pevný základ poznávací praxi pozitivněvědných disciplín a zároveň též stabilizovala teorii světových názorů – to vše dokládá, že Diltheyovi nestačí pouhá fenomenologie metafyziky, nýbrž že se pokouší hledat její skryté kořeny, konstitutivní strukturu všech jejích podob.¹⁷ Činí tak v jistém smyslu opačně než Husserl a je svou vizí natolik stržen, že si tento rozdíl neuvědomuje: strukturní hledisko nepřináší pouze odlišení od kauzálních souvislostí dějů přírodních, jak ve stopě Husserlově shrnuje Gadamer,¹⁸ nýbrž odděluje poznávací aktivity od předpokladu, že totalita světa roste z jediného, stálého a objektivního textu. Dilthey zatím jen odděluje, netvrdí, že text světa se ztratil. Pouze nehodlá nahradit *grand récit* kdysi náboženský a později metafyzický jen jinou podobou víry, prázdným předpokladem velkovyprávění vědeckého, k němuž navíc by bylo nutno teprve dojít.

Kritika představy nadčasového textu světa není u Diltheye projevem relativismu v duchu tzv. německého historismu, ale projevem obratu k filozofii prezenze a konečnosti. Vrací-li se Dilthey znovu a znovu k myšlence založit normy vědeckého poznání společenskolidské skutečnosti ve zdokonalení schopnosti porozumět fakticitě, neznamená to, že by se oddal „*historii pouhých událostí*“, že by uvízl v osidlech pouze faktografické vědy, jak v duchu Husserlový první protidiltheyovské polemiky tvrdí Gadamer.¹⁹ Namísto nadčasového vřetextu totality světa, namísto quasivědeckého zesvětštění podoby textu Stvoření²⁰ pokusil se Dilthey vkomponovat

17 Průběh Diltheyova hledání je bohatý na protikladná tvrzení, což zvláště platí o výrocih silně emocionálně zabarvených. Historické vědomí snaží se Dilthey stabilizovat typologicky, což vedlo k teorii světových názorů. Ta však musí vyústit v teorii poznání, která při plném uchování empirické látkové i poznávací singularity bezpečně zarazí hodnotový a poznávací relativismus. Tato myšlenka pronikavě inspirovala Troeltsche, Mannheima, Rothackera. Srov. TROELTSCH, Ernst. *Der Historismus und seine Probleme*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1922; MANNHEIM, Karl. *Historismus*. In WOLFF, Kurt Heinrich (Hrsg.). *Wissenssoziologie*. Berlin und Neuwied: Luchterhand, 1964, s. 246–307; MANNHEIM, Karl. *Die Strukturanalyse der Erkenntnistheorie*. In WOLFF, Kurt Heinrich (Hrsg.). *Wissenssoziologie*, op. cit., s. 166–245; ROTHACKER, Erich. Die dogmatische Denkform in den Geisteswissenschaften und das Problem des Historismus. In *Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse der Akademie der Wissenschaften und der Literatur*. Mainz: Akademie der Wissenschaften und der Literatur, 1954.

18 GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, op. cit., s. 210 nn.

19 Ibidem, s. 212 n. Srov. KERCKHOVEN, van Guy. Die Grundsätze von Husserls Konfrontation mit Dilthey im Lichte der geschichtlichen Selbstzeugnisse, op. cit., kde dosud nejlepší pramenné vylíčení problémové diskuse mezi Diltheyem a Husserlem.

20 Paradigmaticého textu světa dovolává se často Bible. Srov. Např. Da 10, 21 nebo Ez 28, 12 aj.

do strukturality rozměr času reálného.²¹ Vazba na tento čas, na jeho konkrétní významové konstelace, odlišuje strukturalitu otevřenou od uzavřené (např. matematika, logika, šachy, ba i kopaná, hraje-li se výlučně podle pravidel a ne podle předem dohodnutých podílů na zisku). Otevřenost otevřené strukturality nevyplývá ani tak z empirické neuzavřenosti látky prožívání²² jako z rozhodnutí pro rozpravu strukturální a proti rozpravě epistemické. Diltheyovské pozici to vyhovovalo hned z několika důvodů: čistota pozitivněvědného zkoumání zůstala zachována; metafyzický text nebylo nutno předpokládat, avšak nebyl ani úplně ztracen; empiristické poznávací anarchii a s ní spojenému relativismu čelí spolehlivě souvislá hráz, pokud udržíme metodologické vymezení strukturality a nepřipustíme, aby byla zaměňována s empiricky založenými hypotézami.²³

Již Gadamer si povšiml, že pojem struktura nahrazuje u Diltheye pojem subjekt.²⁴ Ponechme nyní stranou Diltheyovy polemiky proti kantovskému a zejména novokantovskému subjektu bez masa a kostí, ponechme stranou dnes módní úvahy o nezbytnosti změnit filozofická paradigmat.²⁵ Spokojme se s konstatováním, že diltheyovská metodologie spolehlivě vylučuje jakoukoli variantu makrosjektu. Reaktualizace Hegelova pojmu objektivní duch, podmíněná eliminací Hegelova pojmu duch absolutní, to jen podtrhuje.²⁶ Co tedy činí otevřenou strukturu strukturou? Strukturální střed, neměnné v měnícím se. Struktura se děje, její části se proměňují, jedny obsahy nahrazují jiné a ty zase jsou nahrazovány dalšími a dalšími. Nekonečnost těchto proměn přímo úměrně souvisí s vnitřní pevností struktury – s jedinou výjimkou: ve strukturálním středu je jakákoli změna a proměna nepřipustná. Strukturální střed je předpokladem, svorníkem i hranicí hry částí.

Uzavřené struktury se od otevřených liší tím, že jejich střed je plně definován souborem neměnných pravidel. Je pouhým označením tohoto souboru a jinou realitu nemá. Otevřené struktury drží pohromadě silou středu, který na souhrn pravidel redukovat nemůžeme, neboť i ta podléhají proměnám, za nichž struktura trvá. V prvním případě jde o střed nominální. V případě druhém je střed jménem reálné a neměnné přítomnosti: jen prezence pojmenovaného vytváří a drží strukturu.

21 HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Halle an der Saale: Max Niemeyer, 1927, s. 376: „Die Analyse der Geschichtlichkeit des Daseins versucht zu zeigen, daß dieses Seiende nicht ‚zeitlich‘ ist, weil es ‚in der Geschichte steht‘, sondern daß es umgekehrt geschichtlich nur existiert und existieren kann, weil es im Grunde seines Seins zeitlich ist.“ Srov. též s. 385.

22 DERRIDA, Jacques. *Die Schrift und die Differenz*, op. cit., s. 248n.

23 Ibidem, s. 435.

24 GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, op. cit., s. 210nn.

25 Základní prací o překonání vzorce subjektového myšlení paradigmatickým je kniha Apelova. Srov. APEL, Karl-Otto. *Transformation der Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973.

26 DILTHEY, Wilhelm. *Gesammelte Schriften*, op. cit., Bd. VII, s. 148 aj.

Dokud strukturní pojmy vyznačují okrsky pouze relativní vnitřní autonomy, dokud jsou strukturní středy transcendovány jinými strukturními středy a dílčí centra sřetěžena do pyramidy poznání o jediném věrohodně předpokládaném vrcholu, neznamenají vyznačené rozdíly nic jiného než rozdíl stupně. Jakmile však pevný střed, střed středů, pravzor, počátek a konec odstraníme – což se historicky stalo procesem sekularizace – hrozí se vesmír struktur proměnit v nesoustředný rej fragmentárních struktur uzavřených i otevřených. Rozdíl mezi nimi začne se jevit jako naprostý a zásadní. Střed otevřené struktury odhalí se jako paradox, jako něco, co existuje tak, že je i není. Představuje nejvnitřnější jádro struktury, činí z ní to, čím je – a zároveň je něčím struktuře vnějším, přidaným, přimyšleným. Samozřejmě možno strukturní střed myslet jako pouhou funkci, v níž se odehrává nekonečná výměna znaků, a nikoli jako něco opravdu přítomného, něco na určitém přirozeném místě!²⁷ Lze však děje otevřených struktur přijmout v plném rozsahu jako hru?

Herní výkladový model, na rozdíl od epistemického, nemusí zastírat rozpolcenost strukturního středu na přítomnost a nepřítomnost, ba vystavuje ji do popředí pozornosti jako základní předpoklad hratelnosti hry.²⁸ Nepřítomnost toho, oč jde, jako předpoklad mimetického oživení toho, oč jde, není v herním modelu nedostatkem, nýbrž přirozeným a podstatným konstitutivním činitelem. Kam by to došlo, kdyby si vítězná jedenáctka po zápase opekla poražené hráče na rožni a ty nejsvalnatější snědla? Kam by to došlo, kdyby si lidé na svobodu jen nehráli a začali skutečně svobodně jednat?

Jména her se vztahují na dvě různé věci: na nominální střed spočívající v pevném souboru pravidel, na reálný střed hrané či chápané hry. Herní průběhy představují vždy hru o něčem, mají smysl, který nelze vystihnout pouze souborem pravidel. Vyjadřuje tento smysl pouze pravdu chvíle? Nebo nám snad naznačuje vhléd do pravidel jiného řádu?

V jiné terminologii rýsuje se tu problematika, kterou Dilthey spojoval s teorií porozumění (*Verstehen*). Má co činit se singularitou konkrétních herních průběhů, to však neznamená, že by šlo o iracionální vcitování nebo intuitivní postihování, jak se mívá za to.²⁹ Pochopení spočívá v poznávací syntéze trojího stupně: 1. překročení z empirické podoby struktury k její významové jednotě; 2. dosazení jména na místo reálného středu otevřené struktury, tedy pojmenování přítomné-

27 DERRIDA, Jacques. *Die Schrift und die Differenz*, op. cit., s. 424.

28 LOTMAN, Juri M. *Kunst als Sprache*. Leipzig: Reclam, 1981, s. 67–88; GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, op. cit., s. 97–161. Gadamer navazuje na známou koncepci Huizingovu. FINK, Eugen. *Spiel als Weltsymbol*. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1960; DERRIDA, Jacques. *Die Schrift und die Differenz*, op. cit., s. 436 nn.

29 Herta Nagl-Docekal vystihuje kolísavost Diltheyových formulací jako zdroj příliš různorodých explikací. Srov. NAGL-DOCEKAL, Herta. *Die Objektivität der Geschichtswissenschaft*. Wien-München: R. Oldenbourg, 1982, s. 34nn.

ho-nepřítomného strukturního středu; 3. překročení z dějin k dějinnosti. Dějinnost nechápe Dilthey jako „historické cílení“, ale jako určení bytí coby prezence. Ukazuje na to jeho polemika proti historickému relativismu a hlavně pak pojetí dějin jako pohybu od prezence k prezenci, tedy na ose neredukované empiricity, a nikoli na ose velkovyprávění předpokládaného textu, souvislého textu dějin.³⁰ Na to mohl navázat Heidegger.³¹

Tento obrat přináší a vyostřuje známé rozpolcení; na jedné straně sociálněkritická nostalgie kombinovaná s přeprojektovaným pocitem viny, stesk po promarněné spáse; na straně druhé plné přijetí hry jako hry, světa znaků jako pouhého světa znaků bez dobra a bez zla, bez omylů a bez pravdy. Kulturní pohyb mezi těmito póly stal se v průběhu osmdesátých let předmětem živých diskusí a polemik, jež můžeme souhrnně označit za debatu o postmodernismu.³²

Herní výkladový model nečekaně obnažil metaforiky již vžitě: v nich pojmu hry odpovídá pojem boje. Metaforika hry a metaforika boje představují pouze jiné podoby pólu znakového a pólu agresivně nostalgického. V tom spatřuji důvod, proč se Michel Foucault tak vážně pokoušel prorazit od teologie a teleologie „historických zápasů“ ke hře se světem znaků i v tzv. vědách o člověku. Společným jmenovatelem zůstal pojem „moc“.³³ Namísto dějinné logiky bojů o ni se o ni ve Foucaultově teorii diskursu hraje. Hraje se o moc nad diskursem, o dispoziční podíl na všech větvích, jež lze smysluplně říci nebo si myslet. I když se za přijetí této metaforiky platí mnohým, nač bychom jen těžce rezignovali, jednu výhodu přece jen má: není odkázána na to, vydávat se za něco jiného.

30 DILTHEY, Wilhelm. *Gesammelte Schriften*, op. cit., Bd. V, s. 155 n. Proto Herta Nagl-Docekal píše o Diltheyově subjektivizaci dějin a desubjektivizaci subjektu, viz NAGL-DOCEKAL, Herta. *Die Objektivität der Geschichtswissenschaft*, op. cit., s. 46nn.

31 HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*, op. cit., s. 397–404. Proti přečeňování této problémové kontinuity vystoupil BOEDER, Heribert. Dilthey „und“ Heidegger, Zur Geschichtlichkeit des Menschen. In *Phänomenologische Forschungen*. Bd. 16. München: Karl Alber Verlag, 1984, s. 161–177.

32 HUYSEN, Andreas – SCHERPE, Klaus R. *Postmoderne, Zeichen eines kulturellen Wandels*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1986; KAMPER, Dietmar – REIJEN, Willem van (Hrsg.). *Die unvollendete Vernunft: Moderne versus Postmoderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987; HABERMAS, Jürgen. *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985.

33 J. Habermasovi a A. Honnethovi připadá pojem moci u pozdního Foucaulta hypertrofovaný a zároveň neprůhledný, a to proto, že nedoceňují prvek hry, skrytý pod Foucaultovou koncepcí poarcheologickou. HABERMAS, Jürgen. *Der philosophische Diskurs der Moderne*, op. cit., s. 313–343; HONNETH, Axel. *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985, s. 168–224.

TRANSCENDENTALISMUS A VNITŘNÍ HISTORIZACE POZNÁNÍ. POZNÁMKY K DILTHEYOVĚ KRITICE KANTISMU A JEJÍM SOUVISLOSTEM

„Diejenige Vorstellung, die vor allem Denken gegeben sein kann, heißt Anschauung. [...] ein Verstand, in welchem durch das Selbstbewusstsein zugleich alles Mannigfaltige gegeben würde, würde anschauen; der unsere kann nur denken und muss in den Sinnen die Anschauung suchen.“¹ Tato Kantova slova měla ve druhém vydání *Kritiky čistého rozumu* výrazně ozřejmit smysl transcendentální jednoty sebevědomí neboli čisté a původní apercepce.² Kantovi filosofičtí dědicové na ně velmi rychle zapomněli, takže je dnes můžeme číst nejen tak, jak byla míněna, ale též jako memento. Zajisté nelze říci, že by v průběhu 19. století znalost Kantovy filosofie v Německu upadla. Po pádu systému Hegelova z ní pozděně měšťanské myšlení čerpalo v zásadě dvojím způsobem: jednotu syntetizující rozumové činnosti a nazírání byla roztržena a pěstoval se buď kult formalizované účelné racionality, nebo kult pouze empirického vědomí, jež bylo náhradně transcendováno programem obsahové totalizace. Zatímco první linii můžeme vyznačit směry novokantovskými, ve druhé, navenek méně jednodušší, se setkávaly prvky pozitivismu, odfilosofičtěního sestupem do speciálních věd, s tradicí romantického a historistního příklonu k dějinné individualitě.

Diltheyův pokus o noeticky spolehlivé ustavení duchovních věd³ nemůže tuto situaci obejít. Souhlasí se Sigwartovou kritikou Millovy logiky, souhlasí s názorem, že empiristická logika neřeší základní problém, totiž vyzvednutí zkušeností látky

1 KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. 2. vyd. (dále jen B) Riga: Johann Friedrich Hartknoch, 1787, s. 132 a 136.

2 Ibidem, s. 68–69. Ve druhé verzi *Kritiky čistého rozumu* je věnována této otázce velká pozornost, Kant výklad této partie značně zpřehlednil, nepochybně ve snaze zamezit subjektivně idealistické dezinterpretaci.

3 Termín „duchovní vědy“ pochází od Johna Stuarta Milla. Dilthey jej podržuje jako termín již vžitý,

z „momentální proměnlivosti“ do roviny myšlení, v níž souvislosti zkušenostně daného nabývají charakteru nutnosti. Tento problém vidí však Dilthey nevyřešen i v koncepci kantovské. Uznává, že samotné počítky, zachycení pravidelností v jejich souslednosti a následnosti a asociativní psychologie nestačí k odvození pojmu věci, kategorie, čísla, času, prostoru, platnosti soudu a obecnosti zákona; rovněž kauzální zákon nelze odvodit empiricky, neboť vyvěrá ze snahy chápat dané jako nutné.⁴ To vše však podle Diltheye neospravedlňuje postupy, které programově hledají syntetizující aparát myšlenkových a nazíracích forem stranou zkušenostní látky. Tento „staronový psychický dualismus“,⁵ jehož otcem je Descartes a který byl k dokonalosti doveden ve filosofii Kantově,⁶ nese s sebou obnovu staré pozice metafyzické, horší o to, že v kantovském logismu zůstává nereflektována.⁷ Novokantovští logikové upadají do těžkostí, které nejsou menší než metodologické svízele, kvůli nimž zavrhl empirismus.⁸ Aby překlenuli strnulé rozštěpení obsahu a forem, jsou nuceni formulovat výchozí postuláty, které jsou předvědecké, ale nárokují si absolutní platnost. Toto počínání nemůže vyústit jinak, než v předpoklad božského řádu teleologického: „Aristoteles und Thomas kehren zurück.“⁹

Dilthey se výslovně hlásí k myšlence vrátit teorii poznání před Kanta.¹⁰ Nepřechází však k alternativě humovsko-millovské; jeho vlastní stanovisko je mnohem méně radikální než jeho kritika kantismu. Jde mu spíše o překonání vnitřního rozštěpení pozice kantovské, o syntetické překonání dualismu obsahově formálního, v němž vidí jedinou možnost, jak se vyhnout metafyzickému vyústění modelu empirického i racionalistického. Tato syntéza byla ovšem již nejvlastnějším smyslem úsilí Kantova a byla zakotvena právě tam, kde ji Dilthey postrádá: v původní jednotě myšlení a zkušenosti.¹¹ Žádá-li Dilthey syntézu novou, znamená to, že jej

lepšího po ruce nemaje. Srov. DILTHEY, Wilhelm. *Gesammelte Schriften*. Bd. I-XXVI. Leipzig-Berlin: Teubner, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1913–2006. Zde Bd. I, s. 5.

4 DILTHEY, Wilhelm. *Gesammelte Schriften*, op. cit., Bd. V, s. 74–75.

5 Ibidem, s. 79.

6 Ibidem, s. 88.

7 Ibidem, s. 81.

8 Ibidem, s. 77.

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

10 Tato tendence je charakteristická pro koncepci pozitivistické. Případ Diltheyův ukazuje, jak povrchní a zaujatá je domněnka, že pozitivistická teorie poznání je naivní; nelze ji odbýt konstatováním, že Comte neznal Kanta, jak to vidíme např. v NEGTE, Oskar. *Strukturbeziehungen zwischen den Gesellschaftslehren Comtes und Hegels*. Frankfurt am Main: Europäische Verlag-Anstalt, 1964, s. 24.

11 KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*, B, s. 131–135. Srov. též vymezení zkušenosti jako prvního produktu rozumu (KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. 1. vyd. (dále jen A). Leipzig: Reclam, 1781, s. 44.), který obsahuje kromě smyslové názornosti vždy též pojem předmětu daného v nazírání (A, s. 93). Poznámka terminologická: české ekvivalenty Kantových termínů *der Verstand* a *die Vernunft* se dosud neustálily; na dvojici termínů *rozum* a *rozmysl* nelze spoléhat, neboť obou bývá běžně

neuspokojuje způsob, jakým je ona jednota v Kritice čistého rozumu zajištěna, že jej neuspokojuje hegemonie rozumu (des Verstandes), „*der selbst nichts weiter ist, als das Vermögen, a priori zu verbinden und das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen unter Einheit der Apperzeption zu bringen* [...]“.¹²

A skutečně: Všechny úvahy Diltheyovy o teorii poznání se točí kolem fikce předem dané zkušenostní látky a následujícího jejího myšlenkového zvládnání. Jejich horizontem je rozštěpená skutečnost. Odtud sen o skutečnosti „ryze a původně dané“, celistvé, protože ještě nedotčené rozkládající silou rozumu.¹³ Dilthey ji nenachází již v dějinách samotných, dokonce už ani jako možný sociálně utopický projekt. Zbývá hledat ji v člověku jako původní podobu zážitku dějinnosti; ústřední otázkou teorie poznání není pak už otázka možnosti poznání, ale otázka legitimacy významů, jichž ona původně nenarušená danost nabývá dotekem s lidskou aktivitou myšlenkovou i praktickou. Pokud jde o vztah ke Kantově filosofii, je charakteristické, že se z této pozice historické a ideologické ignorují zprostředkující stupně poznání obsahově i formálně určitého. Protože tak uniká nesporně dynamický, ne-li rovnou dialektický ráz struktury „původní apercepce“ a jejího vztahu k „*apercepci empirické*“,¹⁴ zůstávají proti sobě v mrtvé oddělenosti trčet látka a forma poznání, bez ohledu na to, že pramenem a jedinou existentní podobou formální apriority jsou živé souvislosti skutečného poznávacího procesu, tj. že představu o ní nelze získat jinak než z její obsahově plné činnosti – a proto že o ní nevíme nic, než jak se nám jeví.¹⁵

Diltheyova základní představa o nové syntéze myšlení a nazírání je prostá: od „*metafyzického*“ rozčleňování daného je třeba obrátit se k „*vědecké*“ analýze daného.¹⁶ Konstrukce schémat, která měla obecně vysvětlit proces poznání, vymezit jeho možnosti, stanovit jeho hranice a usoustavnit jeho řád, má být vystřídána pozorováním a rozbořem vlastních živých procesů poznání. Tedy pozitivita obrácená dovnitř procesů poznání.¹⁷ Myšlenka opakovat Kanta z úrovně historické

používáno v obou významech. Tento stav není způsoben nekázní jednotlivých autorů, je zafixován v českých slovnících jazykových i filozofických. V této studii používám termínu rozum ve významu, který u Kanta přísluší termínu *der Verstand*.

12 KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*, B, s. 135.

13 DILTHEY, Wilhelm. *Gesammelte Schriften*, op. cit., Bd. I, s. 420. Srov. též časté charakteristiky racionality jako živlu rozkladného a ničícího, např. Bd. I, s. 113; Bd. I, s. 223 aj.

14 KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*, B, S. 133–134; A, s. 106–103.

15 Ibidem, B, s. 68–69.

16 Dané a jeho zachycení se však vzápětí ukáže jako čertovo kopýtko, které krásně znějící zásadu vědeckosti staví na hlavu při každém pokusu o realizaci. Diltheyovi se nedaří získat jeho ryze předmětnou verzi, jejíž pravidelné souslednosti a následnosti by se daly jednoznačně a v plném rozsahu mapovat. Pojem rozšířené zkušenosti, o němž se zmíním dále, uniká metodologickým nástrojům pozitivismu, ač se Dilthey zprvu snaží jej těmito jen poněkud upravenými nástroji uchopit.

17 STRÍTECKÝ, Jaroslav. Wilhelma Diltheye založení vědy duchovní a pozitivismus Johna Stuarta Milla. In *Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity*, řada G, sociálněvědná, roč. 22, G 17, 1973,

zkušenosti¹⁸ nabývá v naznačených souvislostech hlubšího smyslu: nejde o novokantovské opakování otázky po možnosti vědění v oborech duchovnědných, ale o revizi kantovského transcendentalismu prvkem konkrétní totality, čerpaným z přímého nazírání. Úkoly kladené Kritikou čistého rozumu mají být vyřešeny pozitivní vědou – zachycením „*věci samé*“, jak se nám jeví ve zkušenosti vědomí. Popření stálé struktury rozlišovací, tj. přeložení všeho členění do látky samé, nutně pak vede k tomu, že vědomí zbavené autonomní schopnosti rozlišovat se sice totalizuje, otevírá nekonečné plnosti obsahových souvislostí, avšak jen za cenu radikální subjektivizace, jíž je těžko klást meze jinak než znovuzavedením prvků konceptu transcendentalistického.

Silný empiristický pathos Diltheyovy kritiky kantovství má zřetelnou motivaci praktickou. Za jednu z nejdůležitějších předností empirismu proti logistice novokantovské považuje Dilthey fakt, „*dass es sich mit ihm etwas anfangen lässt*“.¹⁹ V empirismu arciť zůstává noeticky nevyjasněno konstituování věci – avšak nehledá se únikově ani mimo ni: měřítkem poznání je tu výše odměny za vynaložené úsilí – užitečnost, schopnost manipulace, moc, která ze zkoumání plyne. Po tři staletí se věřilo, že tato moc je dostatečně odůvodněna tím, že ji drží ten, kdo si jí svobodnou činností dobyl – člověk sám. Kromě této legitimace praktické nebyla tu žádná jiná a snad proto se nepřítomnost teoretického založení dlouho nepocítovala tíživě, že tu nebylo co teoreticky vyvracet. O vzniku pozitivní vědy rozhodovaly dějiny, nikoli filosofie. „*Eine Philosophie, die den Empirismus überwinden soll, muss für die Auflösung der Probleme, welche die gegenwärtige Gesellschaft bewegen, Mittel erhalten*“, píše Dilthey uprostřed úvahy o analytické logice!²⁰ Nikoli problémy pouze imanentně teoretické, nýbrž problémy aktuálně ideologické jej vedou k úvahám o pevném a účinném založení duchovních věd: nestačí vynalézat konzervující konstantní souvislosti vědomí, které se ocitlo v tak hlubokém konfliktu s historicky vzniklou realitou, že by mu – pokud by i nadále lpělo na stanovisku osvíceného transcendentalismu – nezbyvala nakonec jiná možnost, než abstraktně negativní, možnost popřít přirozený svět, který jakožto jsoucí jednotlivé přestal se chovat podle univerzální geometrie rozumu.²¹

V této souvislosti je mnohem snazší otrást důvěrou v rozumový princip než důvěrou v to, co existuje. Nedostatečná účinnost klasické transcendentalistické stabilizace obrazu světa vedla Diltheye k pokusům o stabilizaci z půdy skutečnosti, která je dána. „*Soll die Philosophie wieder eine Macht werden, welche das menschliche*

s. 45–56. Zde jsem se pokusil ukázat, jaký je v této věci vztah mezi úvahami Diltheyovými a Millovou logikou.

18 DILTHEY, Wilhelm. *Gesammelte Schriften*, op. cit., Bd. I, s. 116 aj.

19 DILTHEY, Wilhelm. *Gesammelte Schriften*, op. cit., Bd. V, s. 77.

20 Ibidem.

21 Ibidem, s. 88–89.

Handeln und Denken zu bestimmen vermag, so muss sie wieder zu behaupten, festzuhalten vermögen“, píše Dilthey a vzápětí uvádí, s čím se cítí v tomto přesvědčení spojen: s Hegelovou kritikou reflexivní filosofie a ovšem i s úsilím Carlylovým a Comtovým.²²

Chápe svou kritiku novokantovství jako obdobu Hegelovy kritiky filosofie Fichtovy. Selhání transcendentalismu popisuje jako opakující se krizi racionalismu, vyvěrající z toho, že vzniklá skutečnost usvědčuje rozumový princip z prázdnoty. Ve chvíli, kdy již není možno vysvětlovat samostatné, na fiktivním „rozumu“ nezávislé chování věci jako poruchu způsobenou přežitky a předsudky, obrací se poznání ze sebe k věci samé a jeho přední úlohou je ztracenou identitu mezi vědomím a jsouncem znovu zprostředkovat. Idealistická dialektika a pozitivní věda plní při této příležitosti stejnou funkci pouze různým způsobem: první obstarává zprostředkování myšlenkovou konstrukcí bytí, druhá konstrukcí umělého světa vědy a techniky.

Dilthey usiluje o založení pozitivní vědy, která spolehlivě vychází ze spolehlivě daného. V kritických bodech, kdy pozitivistické stanovisko ohrožuje suverenitu individuality nebo kdy je vědomí jednoty světa pouze nahrazováno neobratnými indukivními odskoky od oněmělé fakticity – tu vždy hledá protiváhu v prvcích hegelovských.²³ Tento rys nevyvrací určující složku pozitivní a pozitivistickou. Má

22 Ibidem, s. 89. Dilthey chápe své pokusy o novou syntézu jako obdobu Hegelova a Schellingova úsilí o uchopení věci samé, o nalezení jednotící souvislosti tam, kde je vše rozdvajeno (HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Jenaer Schriften*. Berlin: Akademie-Verlag, 1972, s. 13–14). Pozorně promyšlel tento klasický případ: jeden z nesporných přínosů jeho knihy *Das Erlebnis und die Dichtung* spočívá v tom, že ukázal motivaci Hölderlinovy poezie jako něco, co tuto poezii spojuje se základy filozofie Hegelovy. Obojí vychází z prožitku rozdvajenosti a z touhy povznést se k identitě činem, ať již praktickým, uměleckým či myšlenkovým (srov. DILTHEY, Wilhelm. *Das Erlebnis und die Dichtung*. Lessing, Goethe, Novalis, Hölderlin. Berlin: B. G. Teubner, 1906, s. 349 a násl.).

Diltheyova diskreditace projevů klasické měšťanské racionality a jeho důraz na výlučně historickou legitimitu kulturně historických syntéz předznamenává vrchol sociální a kulturní krize v Německu. V jejím kritickém bodě pak volí agresivní iracionalismus skok do vědomé tvorby mýtů, odvolává se zpočátku přímo a častěji nepřímo na filozofii Diltheyovu. Je třeba říci, že iracionalismus filozofie života a jejího vyústění byl hrubým zkreslením úsilí Diltheyova, jehož základní cíle vycházely ještě z konstruktivního optimismu let šedesátých. Dilthey sám byl veden snahou o vědeckou poctivost, kterou mu přiznává i tvrdá kritika Lukácsova (LUKÁCS, Georg. *Die Zerstörung der Vernunft*. Berlin: Aufbau Verlag, 1955, s. 330–350). Přími Diltheyovi záci se snažili rozvinout věcný badatelský program literárněvědný a historický. Nejuceleněji jej formuloval UNGER, Rudolf. *Literaturgeschichte als Problemgeschichte. Zur Frage geisteshistorischer Synthese, mit besonderer Beziehung auf Wilhelm Dilthey*. Berlin: Deutsche Verlagsgesellschaft für Politik und Geschichte, 1924. Stať končí patetickou výzvou na obranu vědy proti iracionalizaci a mytologizaci dějin. Unger již v roce 1924 bezpečně prorokuje cestu části německé vědy a kultury do náručí fašismu. Podobně byla zaměřena badatelská činnost Nohlova, Groythausenova, a dokonce Georg Misch, Diltheyův přímý dědic filozofický, obrátil se k rozsáhlému zkoumání dějin autobiografie (srov. MISCH, Georg. *Geschichte der Autobiographie*. Bd. I–II. Frankfurt am Main: Klostermann, 1955). Vliv Diltheyova myšlení však sahal daleko za hranice jeho školy. A tu nelze popřít, že v něm je vyhroceno takové rozložení problémů, které připravilo subjektivní ospravedlnění vědomě ateoretického a protivědeckého úniku k „životu samotnému“.

23 Podobně jako vzhledem ke Kantovi redukuje Dilthey problematiku poznání na úroveň pouze empirického vědomí, přeinterpretovává filozofii Hegelovu především tím, že z ní odstraňuje rovinu

však vyvážit její jednostrannosti a učinit ji upotřebitelnou k zvládnutí tzv. německé situace myšlenkovým kompromisem.

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

Založení duchovních věd viděl Dilthey jako jeden úkol ve dvou podobách: jako otázku soustavy věd a jako otázku teorie poznání, na níž tato soustava stojí.

Při posuzování soustavy věd uplatňuje Dilthey hlediska, která se kdysi vyhranila v programu německé historické školy právní. Celou záležitost chápe v zásadě jako úkol přiměřeně kodifikovat to, co vzniklo. Systém věd nemůže být vytvořen, vyspekulován, racionalisticky ustaven, nýbrž výlučně vyvozen z toho, jak je nám dán v již existujících oblastech rozpracovaného pozitivního poznání, tj. především ve speciálně vědních induktivních disciplínách. Jde o to pospojovat ony ostrovy vědeckého poznání pochopením souvislosti, jež je v nich i mezi nimi latentně přítomna. Předpokladem tohoto typu překonání metafyziky vědou je rozvinutý stav speciálně vědního bádání, bádání, které si podrobuje dostatečně velké okruhy fakticity.²⁴ Patetické zakotvení vědního systému v životě samém neznamena zde nic jiného než princip positivity, a to positivity ideologické i teoretickovědní. Diltheye a klasiky anglofrancouzského pozitivismu rozdělovalo v této věci jen mínění o dosavadních společenských vědách. Dilthey pokládá jejich induktivně zaměřená bádání nikoli za předvědecká, ale za právě tak legitimně zkušenostní jako bádání přírodovědná.²⁵ Protimetafyzickou polemickou argumentaci odvrací od těchto

absolutního ducha. Historický svět, vystižený souvislostí ducha objektivního, popisuje pojmy, které jsou blízké těm, jimiž se Hegel snažil vystihnout život biologický. Diltheyova práce *Die Jugendgeschichte Hegels* (4. svazek jeho *Gesammelte Schriften*) bývá právem pokládána za počátek novohegelovské vlny; přináší interpretaci do té doby prakticky neznámých textů mladého Hegela a snaží se dokázat, že východiskem Hegelova filozofování jsou otázky teologické. Diltheyova interpretace Hegela byla tak vlivná, že ještě ve třicátých letech pokládal Georg Lukács za nezbytné vyvracet ji ve své obsáhlé knize (LUKÁCS, Georg. *Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft*. Berlin: Aufbau-Verlag, 1954; kniha byla však dokončena již v roce 1938).

24 „Wir sahen [...], dass uns keine Erkenntnis des konkreten Totalzusammenhangs der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit vergönnt ist, als welche durch Zergliederung desselben in Einzelzusammenhänge, so nach vermittels dieser Einzelwissenschaften erreicht wird. In letzter Instanz ist unsere Erkenntnis dieses Zusammenhangs nur ein sich ganz Klar-, ganz Bewusstmachen des logischen Zusammenhangs, in welchem die Einzelwissenschaften ihn besitzen oder ihn zu erkennen gestatten.“ DILTHEY, Wilhelm. *Gesammelte Schriften*, op. cit., Bd. I, s. 113.

25 V řadě studií k dějinám duchovních věd se snažil Dilthey své stanovisko doložit historicky. Zvláštní pozornost věnoval prokázání rozdílu mezi filozofií 17.–18. století a skutečnými badatelskými

věd k filosofii a ke vlivu filosofie, který v nich přežívá. Ideologická pozitivita je u něho v tomto bodě ještě patrnější než u Comta nebo Milla, u nichž ideologický smysl protifilosofické polemiky je zakryt poukazem na nedostatek vědecké metody humanitních disciplín a úvahami metodologickými. Diltheyova kritika filosofie je adresná: společnost a vědy zničil nebo alespoň poškodil „přirozený systém 17. a 18. století“. Pravda tkví ve skutečnosti, v jevové podobě daného a nikoli v myšlenkových projektech, jež toto dané destruuují a ve jménu přirozenosti staví nový obraz člověka a jeho světa, obraz, který poté i prakticky „poškozuje společnost“, protože – ať již byl míněn jakkoli – vede k revoluci anebo alespoň podlamuje schopnost revoluční ideologii účinně čelit.²⁶

V Úvodu do věd duchovních a v řadě studií do let devadesátých žádá Dilthey ještě²⁷ „eine erkenntnistheoretische Grundlegung der Geisteswissenschaften zu entwickeln, alsdann das in einer solchen geschaffene Hilfsmittel zu gebrauchen, um den inneren Zusammenhang der Einzelwissenschaften des Geistes, die Grenzen, innerhalb deren ein Erkennen in ihnen möglich ist, sowie das Verhältnis ihrer Wahrheiten zueinander zu bestimmen“. Řešení této úlohy nazývá „Kritik der historischen Vernunft, d. h. des Vermögens des Menschen, sich selber und die von ihm geschaffene Gesellschaft und Geschichte zu erkennen.“ Výsledkem by mělo být spojení teorie poznání a logiky, přesněji řečeno převedení tradičních úkolů teorie poznání v „logiku jako metodologii“ duchovních věd.²⁸

Kritice historického rozumu nejde ani v nejmenším o historizování, o útěky do minulosti.²⁹ Historicita je Diltheyovi zárukou evidentní danosti a funguje

přínosy jednotlivých duchovních věd. Srov. zvl. DILTHEY, Wilhelm. *Gesammelte Schriften*, op. cit., Bd. II, III, IV.

26 DILTHEY, Wilhelm. *Gesammelte Schriften*, op. cit., Bd. I, s. 113. Není náhoda, že Comte idealizuje středověk jako organickou epochu; podobně není náhoda, že Dilthey mluví o poškození organické společnosti „přirozeným systémem“. Ať už jsou dílčí akcenty posunuty jakkoli, aktualita napravení revoluce je u obou zřejmá. Je to boj na dvě fronty: proti sociálním důsledkům buržoazní revoluce – proto na sebe může brát rysy pravicové kritiky kapitalismu, podobu obrany individuální suverenity proti odcizení člověka v anonymních mechanismech pozdně kapitalistické společnosti, jak to vidíme na mnoha místech u Diltheye, nebo i rysy utopickosocialistické, jak ukazuje již příklad Saint-Simonův – ale také proti možnostem revoluce nové, proletářské, což lze dobře doložit Comtovým systémem pozitivní politiky, jakož i niternější a méně průhlednou Diltheyovou vůlí ke „kulturní syntéze“, k překlenutí rozvrtných rozdílů v sociálním zájmu organologickým hlediskem celostním.

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

28 DILTHEY, Wilhelm. *Gesammelte Schriften*, op. cit., Bd. I, s. 116.

29 „Wir sind eben durchaus nicht, wie man uns einreden möchte, Epigonen jener großen Zeit, sondern unser Auge ist unverwandt der Zukunft entgegen gerichtet, den ungeheueren intellektuellen, politischen und sozialen

zprvu nikoli jako fikce filosofická, nýbrž jako protimetafyzická pojistka. Relativizuje možnou stabilitu logiky jako teorie poznání, avšak jen proto, aby tato teorie nepřekročila meze daného a nevyústila v myšlenkovou konstrukci – a tím v destrukci svého zakotvení ve vzniklé skutečnosti a posléze i v destrukci skutečnosti samotné.

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

Nemá-li teorie poznání být jakýmsi zadním vchodem do hájemství idealistické filosofické tradice, nesmí překročit meze popisné analýzy samotných procesů poznání.³⁰ Dilthey viděl tuto záležitost do značné míry psychologicky. Protože si však byl plně vědom naznačeného nebezpečí, snažil se předem vyloučit psychologii vysvětlující, která v otázkách teorie neříká buď nic anebo jen poklesle parafrázuje tradiční vysvětlení filosofické.³¹

Zmíněná nová logika, která by mohla být metodologií duchovních věd, má tvořit „*das Mittelglied zwischen dem Standpunkt, welchen die kritische Philosophie er-rungen hat, und den fundamentalen Begriffen und Sätzen der einzelnen Wissenschaften*“. Má vstřebat Kantovu transcendentální estetiku a analytiku a proniknout přitom za formální principy správného myšlení, proniknout „[...] *in die Natur und Erkenntniswert von Prozessen, deren Ergebnisse unsere früheste Erinnerung vorfindet*“, má zachytit „*die dem diskursiven Denken zugrunde liegenden Vorgänge*“.³² Z naznačených charakteristik je patrné, že ústřední část *Kritiky čistého rozumu* má být pojata a řešena jako problematika v zásadě psychologická.³³ Co u Kanta setrvává ve stálosti

Begebenheiten entgegen, zu denen alles hindrängt.“ DILTHEY, Wilhelm. *Gesammelte Schriften*, op. cit., Bd. XI, s. 195. Ještě zřetelněji: „*Der Zug des gegenwärtigen deutschen Geistes ist: den Menschen als ein wesentlich geschichtliches Wesen zu erfassen, dessen Existenz sich nur in der Gemeinschaft realisiert. Aus der Erkenntnis dieser Gemeinschaften heraus müssen sie wieder belebt werden. Für subjektives Gerede darüber hat unser Zeitalter keinen Sinn, aber den höchsten für ihre sachliche Erkenntnis.*“ MISCH, Clara (Hrsg.). *Der junge Dilthey. Ein Lebensbild in Briefen und Tagebüchern 1852–1870*. Berlin: B. G. Teubner, 1933, s. 124. V této souvislosti je třeba připomenout též bohatou Diltheyovu činnost publicistickou a její vědomou společenskou angažovanost; srov. DILTHEY, Wilhelm. *Gesammelte Schriften*, op. cit., Bd. XI. Politicky sdílel Dilthey osudy německého liberalismu.

30 Srov. DILTHEY, Wilhelm. *Gesammelte Schriften*, op. cit., Bd. V, s. 82–84, Bd. I, s. 117, a zvláště studii *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie* (Bd. V, s. 139–240). *Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht* (Bd. V, s. 90–139) přináší problematiku, jejíž zvládnutí pokládá Dilthey za předpoklad překonání metafyzické ontologie i abstraktní protikladnosti transcendentalismu a empirismu (srov. již Bd. I, s. 20).

31 Srov. DILTHEY, Wilhelm. *Gesammelte Schriften*, op. cit., Bd. V, s. 90 a násl.

32 Ibidem, Bd. I, s. 117.

33 Má být rozvinuta jako skutečný psychologický výzkum, Dilthey se v této souvislosti odvolává

forem nazíracích, kategorií, jejich apercepčních vazeb navzájem i s látkou poznání a jeho abstrakčními stupni, zde se rozpouští v procesy, v děje, v nichž vzniká vědění. Kantovské problémy jsou převedeny na psychologický realismus, který není ničím jiným než pozdní, zrelativizovanou a pozitivisticky přiroděnou filosofií identity.

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

„[...] *die Leistung, durch welche der Wahrnehmungsvorgang über das ihm Gegebene hinausgeht, (ist) dem diskursiven Denken gleichwertig.*“ Z toho Dilthey vyvozuje, že pojem je logicky dokonalý jedině tehdy, obsahuje-li vědomí svého původu; podobně soud.³⁴ Metodologické představy tohoto typu poprvé přinesla Vicova *Nová věda*,³⁵ a to jako protějšek karteziánského racionalismu. Vicovo popření karteziánského racionalismu není motivováno subjektivisticky a iracionalisticky. Ruší pouze jednu verzi racionalismu, odvozenou z mechanistické přírodovědy a založenou na generalizacích z analogie. Objevuje nový rozměr lidské existence – historično, pro něž žádá i adekvátní řád. Tak již v samotných počátcích transformovala filosofická sebereflexe historismu princip kvalitativní individuality z antiteze rozumu v předpoklad rozumu historického. Romantický princip individuality můžeme ostatně u Vica označit jinak a zajisté přesněji: je projevem empirismu, zaměřeného na časově významový rozměr zkušenostně daného.³⁶ V této perspektivě se zřetelně ukazuje, že Vicova koncepce – nebo alespoň to, co je na ní nové, nestředověké,

na Helmholtze, Fechnera, Stumpfa. Srov. DILTHEY, Wilhelm. *Gesammelte Schriften*, op. cit., Bd. I, s. 34, s. 118, 365 a 367; Bd. V, s. 78, 184.

34 DILTHEY, Wilhelm. *Gesammelte Schriften*, op. cit., Bd. I, s. 118.

35 „*So muss unsere Wissenschaft gewissermassen eine Begründung der Vorsehung als historische Tatsache sein, weil sie eine Geschichte sein muß der Ordnungen, die jene, ohne dass die Menschen es bemerkten oder daran mitwirkten, ja oft ihren Plänen ganz entgegengesetzt, der großen Gemeinde des Menschengeschlechts gegeben hat; denn ob diese Welt auch geschaffen ist in der Zeit und als ein Besonderes, so sind doch die Ordnungen, die die Vorsehung darin eingesetzt hat, allgemein und ewig. [...] Sodann werden die besonderen Arten, wie die Dinge entstanden sind, erklärt, was soviel ist wie ihre Natur; solche Erklärung ist die eigentliche Aufgabe der Wissenschaft. [...] Daher gelangt unsere Wissenschaft dazu, eine ewige ideale Geschichte darzustellen [...]. Ja, wir getrauen uns zu sagen, daß, wer diese Wissenschaft überdenkt, insofern sich selbst die ewige ideale Geschichte erzählt, als er sie mit jenem Beweis: es musste, es muß, es wird müssen, sich selbst schafft – da doch, nach unserem ersten unbezweifelbaren Prinzip, die historische Welt ganz gewiss von den Menschen gemacht worden ist und darum ihr Wesen in den Modifikationen unseres eigenen Geistes zu finden sein muß; denn es kann nirgends größere Gewissheit für die Geschichte geben als da, wo der, der die Dinge schafft, sie auch erzählt.*“ A Vico dodává, že takováto věda disponuje stejnou jistotou jako geometrie, je v ní však více reality. Viz VICO, Giambattista. *Die neue Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker* (překlad Erich Auerbach). Reinbek b. Hamburg: Rowohlt, 1966, s. 57–59.

36 Troeltsch ukázal, že Croceho interpretace uvedla Vicovu filosofii do souvislosti s německou romantikou. Tak byla znejasněna empirická složka Vicovy koncepce. Srov. CROCE, Benedetto. *Filosofia*

nekatolické – vyrůstá v zásadě z téhož základu jako filosofie Descartesova, totiž z metafyziky konečného subjektu.³⁷ Představuje tedy pouze alternativu uvnitř jedné a téže člověkostředné metafyziky.

Proto je otázka po naprosto spolehlivém základu poznání ve všech verzích empirického i racionalistického myšlení stále znovu ústředním problémem, otázkou neobyčejně plodnou a zároveň nepřestajně destruktivní. Otázka vysloveně metafyzicky kladená má být zodpovězena – nemetafyzicky. Je dokladem vůle překročit od metafyziky k vědě. Zároveň je však pouze nerefektovaným výrazem subjektivní touhy po nesubjektivním, absolutním zakotvení, po tomtéž absolutnu, z něhož byl v člověkostředné metafyzice rozum vytržen jen proto, aby se vůči němu choval výlučně negativně; tu potom i ona dobrá vůle spadá pod mechanismus tabuizované záměny absolutna s empiricky danou realitou a nese proto naznačené metafyzické znamení plně v sobě, usilujíc paradoxně „*das Nichtssein der Aufklärung*“ rozpracovat v systém vědy.³⁸ V tomto rámci se vůle překročit ke spolehlivému vědění projevuje především opakovaným utvrzením, že konečné vědomí, které se touží legitimovat na absolutnu, je odkázáno na sebe samo. Odtud v pozdně měšťanském myšlení inklinace k vědě o vědě, k metodologizaci subjektivních aktivit, která vystřídalá pedagogizaci ducha, charakteristickou pro období důvěřivého naplňování osvícenství.

Diltheyovi jde v souladu s naznačenou tradicí o zajištění platnosti poznávacího výroku tím, že „*dessen Begründung in ein unanfechtbares Wissen zurückreicht*“. Znamená to „*die erkenntnistheoretische Klarheit über Gültigkeit und Tragweite des ganzen Zusammenhangs psychischer Akte, welche diesen Grund [rozuměj důvod logický – pozn. J. S.] ausmachen*“. Teorie poznání musí vyjasnit „*Natur des unmittelbaren Wissens um die Tatsachen des Bewußtseins und Verhältnis desselben zu dem nach dem Satze vom Grunde fortschreitenden Erkennen*“.³⁹

Na místo organizujícího rozumu staví Dilthey totalitu obsahů vědomí s jejich danými vnitřními souvislostmi.⁴⁰ Problémem zůstává propojení mezi diskurzivním věděním a věděním přímým, které tvoří jeho podklad a pro svou blízkost zkušenosti též základ jeho jistoty.⁴¹ Diltheyova teorie poznání se jej pokouší řešit třemi základními způsoby: 1. zavedením historismu do teorie poznání; 2. popisnou psychologií; 3. znovuoživením transcendentalismu.

di Giambattista Vico. Bari: Laterza, 1911; TROELTSCH, Ernst. *Der Historismus und seine Probleme*. Tübingen: Mohr, 1922, s. 104 n.

37 TROELTSCH, Ernst. *Der Historismus und seine Probleme*, op. cit., s. 105.

38 HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Jenaer Schriften*, op. cit., s. 123–130.

39 DILTHEY, Wilhelm. *Gesammelte Schriften*, op. cit., Bd. I, s. 118.

40 Ibidem, s. 420.

41 Ibidem, Bd. V, s. 149; Bd. I, s. 118.

1. Základní historistní představa, že věci jsou poznatelné ze svého vzniku, je u Diltheye přenesena do teorie poznání.⁴² Poznání je chápáno jako proces, děje, za nichž poznání vzniká, mají být pojaty jako noetická struktura. Přímé a odvozené vědění dochází sjednocení z hlediska geneze. Tento úhel pohledu účinně relativizuje rozdíl mezi diskurzivní a nediskurzivní složkou poznání. Na poznání je kladen požadavek *vnitřní* pravdivosti, která může být vědecky zachycena a kontrolována výlučně objasněním postupů jeho vzniku. Nejde tedy o pravdivost formální ani o pravdivost vzhledem k věci samé, ale vlastně o legitimitu spontánního vytváření významů a významových souvislostí z „původní“ danosti. Tento obrat byl důležitým předpokladem vzniku fenomenologie.

2. K tomu přistupuje pozitivně vědní kladení naznačené problematiky jakožto problematiky psychologické.⁴³ Analyzována má být daná zkušenostní látka, kterou představují živé obsahy vědomí. O vzniku poznání nelze spekulovat; proto tu nemá místa psychologie vysvětlující, která „aus einer begrenzten Zahl eindeutig bestimmter Elemente eine ganz vollständige und durchsichtige Erkenntnis der seelischen Erscheinungen herbeizuführen überzeugt ist“. Vysvětlující psychologie přinejlepším konstruuje hypotézy.⁴⁴ Samo tvoření hypotéz Diltheyovi nevádí, vadí mu pouze jejich ontologizace: použity v duchovních vědách na způsob racionalistické generalizace z analogie bývají kauzální konstrukce zaměňovány za skutečnost samotnou, a tím je živá zkušenost nepřipustně zjednodušována, deformována, rozštěpena ve fiktivní a atomizované substanciální prvky.⁴⁵ Vysvětlující psychologické konstrukce jsou nahodilé, protože se navzájem liší především volbou a kombinací jednotlivých útržků psychického života, takže „ein Kampf aller gegen alle tobt auf ihrem Gebiete nicht minder heftig als auf dem Felde der Metaphysik [...]. So sind wir, wenn wir eine volle Kausalerkenntnis herstellen wollen, in einen Nebel von Hypothesen gebannt, für welche die Möglichkeit ihrer Erprobung an den psychischen Tatsachen gar nicht in Aussicht

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

43 „So wird man immer auch in der Erkenntnistheorie der willkürlichen und stückweisen Einführung psychologischer Ansichten nur dadurch entgehen, daß man ihr mit wissenschaftlichem Bewußtsein eine klare Auffassung des seelischen Zusammenhangs zugrunde liegt.“ DILTHEY, Wilhelm. *Gesammelte Schriften*, op. cit., Bd. V, s. 150.

44 DILTHEY, Wilhelm. *Gesammelte Schriften*, op. cit., Bd. I, s. 118.

45 *Ibidem*, Bd. V, s. 140, 195–196.

steht.“⁴⁶ Nuže hypotéza nemůže nahradit ono „*unanfechtbares Wissen*“, jež by bylo oporou všeho poznání. Empiristická relativizace kauzality zná jedinou alternativu vůči konstruktivní spekulaci: zkušenostní látku samotnou. V teorii poznání záleží ovšem na jejím pojmu: u Diltheve je celostní totalitou, danou v prožití.

Namísto stavby kauzálních hypotéz má popisná psychologie zachytit a prozkoumat strukturu duševního života a funkční svazky jeho součástí; pojem funkce má nahradit fikci substanciálních stavebních prvků. Dále má popisná psychologie zkoumat vývojové zákony psychického života a konečně i jeho rozměr dějinně kulturní, chápaný jako aktivní přítomnost „*des erworbenen Zusammenhanges des Seelenlebens*“ v každém individuálním psychickém aktu.⁴⁷

Tímto vymezením tří základních směrů psychologického zkoumání je propojen historismus přivětlivší se do základního schematu teoreticko-poznávacího s tradičním historismem „vnějším“, obráceným do dějin: psychický život je vnitřně strukturovaný a historicky podmíněný individualizovaně organický celek.⁴⁸ Teorie poznání nemůže dosíci uzavřenosti a trvalé stability, nemá-li zmrtvět ve formální schematicce. Není nikdy hotova, každý její počátek je svévolný, roste z reálného vznikání prakticky motivovaného a historicky vázaného poznání.⁴⁹ Je psychologií na pochodu.⁵⁰ Nemůže tedy být teorií poznání vůbec, ale vždy jen vyjasněním teoreticko-poznávací stránky konkrétních syntéz.

Jedním z cílů Diltheyovy popisné a typologické psychologie⁵¹ je vědecké uchopení intuitivity. Dilthey se snaží vyvarovat toho, aby stavěl intuitivní složky vědomí proti diskurzivním jako samostatné předměty psychologické analýzy. Naopak – empiristické nasazení u totality původně dané zkušenosti srovnává všechny kategorie psychického života do jedné úrovně, do roviny pouhé fakticity. Odtud má plynout předteoretická jistota evidence.

Jsme svědky toho, jak se vnitřně historizovaná teorie poznání ocitá v konfliktu sama se sebou – se svou vlastní teoretickou složkou. Teorie poznání má být pomocným prostředkem, který zajišťuje přesnost a obecnou platnost konkrétního vědění; přitom se nesmí stát obecně platnou teorií. Tento konflikt pramení ze snahy vyloučit z poznání zpracovávající racionalitu – a poté jí vymezit přísně ohraničený prostor, v němž se uplatňuje pod vědeckou kontrolou. To je vlastním tématem

46 Ibidem, s. 142.

47 Ibidem, s. 176 a násl., 196.

48 Patrný je zde vliv psychologie Herberta Spencera, která je Diltheyovi bližší než psychologie millovská. Pouze podřazení psychologie stanovisku přírodovědnému brání Spencerovi zmocnit se jiných než rozumových psychických pochodů a dodává jeho psychologii ráz „*eines verfeinerten Materialismus*“. DILTHEY, Wilhelm. *Gesammelte Schriften*, op. cit., Bd. V, s. 161–162.

49 DILTHEY, Wilhelm. *Gesammelte Schriften*, op. cit., Bd. I, s. 419.

50 „*Erkenntnistheorie ist Psychologie in Bewegung, und zwar sich nach einem bestimmten Ziele bewegend*.“ DILTHEY, Wilhelm. *Gesammelte Schriften*, op. cit., Bd. V, s. 151.

51 Diltheyův termín: *die beschreibende und zergliedernde Psychologie*.

popisné psychologie a to též vystihuje její smysl v teorii poznání: tato psychologie nesmí dedukovat; pak se může stát základem eideticky zaměřené vědy a vést k typologickému vyčlenění psychické apriority jako transcendentálního ego.⁵²

Představa „vnitřní zkušenosti“, které se má zmocňovat popisná psychologie, je dokladem snahy pojímat obsah psychického života jinak než jako věc.⁵³ Dilthey sice ještě podržuje rozdělení zkušenosti na vnější a vnitřní, avšak toto rozlišení nemá jiný smysl než pomocný: Dilthey vidí zpočátku svůj úkol jako emancipaci duchovních věd a ustavuje proto pojem vnitřní zkušenosti na základě rozdílu vůči sensualismu mechanické přírodovědy. Daleko důležitější je jeho úsilí o překonání ontologického dualismu v samotném základu, tj. ve zrušení duality psychofyzické.⁵⁴ Vnitřní zkušenost proto není doplňkem zkušenosti vnější, ale základním způsobem danosti obsahů vědomí včetně všech pročeňujících souvislostí.

Vnitřní zkušenost je předteoretická, předvědecká, je proto předpokladem utváření zkušenosti od naivního výkladu k vědě. Ať nakonec metodologické úvahy diltheyovské provenience vyústí jakkoli – zřetelně je patrné, že zavedení původní zkušenostní totality jako jediného legitimního pramene poznání vede k obrazci transcendentalistickému nebo alespoň k reflexi předpokladů či snad možnosti vyloučení předpokladů pročeňujícího uchopení dané totality. Dilthey se neodvážil tak radikálního svodu k předteoretické aprioritě jako později Husserl. Jeho myšlení se pohybuje v obzoru objektivní historické světa, kterou se snaží přesunout na jednorodou půdu niterné subjektivity, domníváje se, že jde o zajištění věd ze zaručené subjektivní zkušenostní evidence. Neodvážil se výslovně destrukce „přírodovědného“ obrazu světa a pokoušel se jej spíše jen doplnit o doménu věd duchovních, v čemž lze spatřovat svérázné rozvinutí dědictví comtovsko-millovského pozitivismu.⁵⁵ Nicméně totální rozšíření pojmu zkušenost je u Diltheye ve všech zásadních rozměrech provedeno.

52 Srov. HUSSERL, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Bd. I–III. Haag: Nijhoff, 1952; velmi přehledně a jasně Bd. III, s. 141 a násl. Rovněž HUSSERL, Edmund. *Cartesianische Meditationen*. Haag: Nijhoff, 1963, §§ 35, 36, 62.

53 V tom není Dilthey bez předchůdců. Srovnáme-li jeho verzi s Kantovou, vidíme zřetelně, o jaký posun zde jde. Též Kant ví o „vnitřní zkušenosti“ a nazývá ji „vnitřním smyslem“; pojem zkušenosti je u Kanta vzdálen senzualistické prostotě a je uveden ve vztah s „vnitřním smyslem“ (srov. *Kritik der reinen Vernunft*, B, s. 68–69). Odhlédneme-li od úrovně zpracování, liší se Diltheyovo stanovisko v jediné zásadní věci: vylučuje racionalitu, což se v ohledu ideologickém po příslušné desublimaci ukáže jako vyloučení osvícenské sociální utopie. Objektivní stadium subjektového myšlení přechází v subjektivní. Svěbytná a samostředná subjektivita nekonstruuje již svět k obrazu svému, ale cítí se v něm ztracena, opuštěna a ohrožena; musí k němu najít svůj vnitřní vztah a hledí ve svém zájmu zharmonizovat tento vztah, nikoli tento svět.

54 Nic nového: srov. KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*, A, 349 a násl., zvláště pak A, s. 356–360.

55 Husserlova kritika Diltheye viz HUSSERL, Edmund. *Philosophie als strenge Wissenschaft*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1965, s. 49 n., zvl. pak s. 53 a 61–62.

3. „*Die Disjunktion: entweder äußere Wahrnehmung oder Denken, hat eine Lücke. Dies verkannten Skeptiker, noch Kant hat es nicht gesehen.*“⁵⁶ Dilthey vkládá do této mezery mezi prostým faktem látkové danosti a jeho tvarující reprodukcí totalitu živých obsahů a procesů psychických. Mezi empirickou a racionalistickou stránkou schematu sjednoceného u Kanta kritikou ocitá se popisná psychologie, která má celé schéma přechýlit ke skutečnému empirismu. Kantovské schéma má být doplněno, revidováno. Výsledkem „[dieser] *Fortbildung der tatsächlichen Richtung Kants*“⁵⁷ je transcendentalismus s rozpuštěnými rozumovými formami a podstatně změněným výměrem nazírání.

Kantova *Kritika čistého rozumu* slouží Diltheyovi jako schematický vzor, který má být naplněn realitou, který má být oživen. Východiskem Kantovy filosofie je podle Diltheye abstraktní individuum; proto spolupůsobila při negativním díle přirozenoprávní ideologie.⁵⁸ Tato filosofie je projevem metafyzického vědomí, které ignoruje dějiny v duchu osvíceného 18. století.⁵⁹ Dilthey se domnívá, že obohacení kantovských schémat o konkrétní dějinnost zavede myšlení zpět k realitě života samotného. V tomto směru vynakládá velké úsilí, aby prokázal neudržitelnost kantovského formalismu a připravil jeho revizi.

Neudržitelnost „logizace života“ se snaží Dilthey ukázat analýzou historických typů společenského vědomí.⁶⁰ Kantovské apriorní formy inteligence jsou mu pouze reziduem myšlení metafyzického: když již metafyzické pojmy nestačily k objektivnímu popisu přírody, stáhl je Kant do formální apriority rozumu.⁶¹ Jádro transcendentální analytiky je podle mínění Diltheyova vyvráceno pouhým faktem, že na nižších historických stupních byly rozumové pojmy plně nahrazeny mýtem, obraznými představami. Celá tato Diltheyova kritika je ovšem ontologizační deformací: smyslem Kantovy filosofie není prokázat, co je a co není příčinou atpod., nýbrž kriticky propracovat předpoklady a strukturu usuzování; Diltheyova argumentace by byla relevantní teprve tehdy, kdyby se mu, podařilo dokázat, že logická stránka poznání není vždy stejná. Něco takového by bylo lze připustit pouze ze stanoviska, které zcela ignoruje otázku obsahové pravdivosti poznání (ať už jakkoli formulovanou) a které se zaměřuje výlučně na sledování faktu, že lidé za různých okolností smýšlejí různě, jakožto jednoho faktu mezi jinými, tedy v rámci rozptýleného vědomí pouze empirického.⁶² Toto stanovisko by mohlo

56 DILTHEY, Wilhelm. *Gesammelte Schriften*, op. cit., Bd. I, s. 240.

57 Ibidem, s. 418.

58 Ibidem, s. 223.

59 Ibidem, s. 406–407.

60 Srov. zejména druhou knihu I. sv. *Gesammelte Schriften* a svazek II. a stati k učení o světovém názoru ve sv. VIII.

61 DILTHEY, Wilhelm. *Gesammelte Schriften*, op. cit., Bd. I, s. 400.

62 KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*, B, s. 133.

vytvářet předpoklad transcendentalismu nového stupně: šlo by nadále o to, dohledat strukturu apriority, která se takto manifestuje na úrovni pouhé empirické komparativní obecnosti.⁶³ Nemá-li být formálně rozumová, mohla by být historická. Tak by byla získána možnost vyjádřit ztrátu subjektivní identity, kterou Kant zajišťuje ustavením transcendentální apercepce; vyjádřit rozpuštění subjektivní identity v anonymitě historického pohybu. A opravdu: tento smysl nakonec má Diltheyovo hledání výstavby historického světa v duchovních vědách,⁶⁴ které se pak vytříbeně a obohaceno o vymoženosti fenomenologické reflexe opakuje v Heideggerových pokusech o fundamentální ontologii jako metafyziku konečnosti.

Diltheyova revize Kanta spočívá v náhradě transcendentální analytiky novou transcendentální estetikou. Charakter této záměny je nejnápadnější tam, kde Dilthey proti Kantovi operuje Platonem.⁶⁵ Plato i Kant stavějí možnost vědění na rozlišení „*eines höheren Vermögen der Vernunft von der Sinnlichkeit*“. Podobně jako Kant přejímá Plato „[...] *einen strengen Beweis für das Vorhandensein eines Wissensinhaltes im Menschen, welcher unabhängig von der Erfahrung in ihm sei, aus der [...] Mathematik [...]*“.⁶⁶ Zatímco Kant převádí ono apriorní vědění na formu ducha, inteligence a vůle, Plato jeho možnost vykládá jako výsledek zření neboli transcendentního dotyku duše s idejemi. Kantův převod se zdá Diltheyovi „*gar nicht vorstellbar*“,⁶⁷ neboť z pouhé formy myšlení nemůže vzniknout tak očividně obsahové určení, jako je např. dobro nebo příčina. Naproti tomu „*enthält Platos Lehre zunächst eine auch Kant gegenüber haltbare Wahrheit*“.

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

63 KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*, B, s. 3; A, s. 24.

64 DILTHEY, Wilhelm. *Gesammelte Schriften*, op. cit., Bd. VII.

65 Ibidem, Bd. I, s. 187–188; Bd. V, s. 77–78.

66 Ibidem, Bd. I, s. 188.

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

PROMĚNA, TVAR, STRUKTURA. DILTHEYOVA ESTETIKA DNES

Diltheyovo jméno souzní již víc než století s termíny filozofie života, vcítění, prožívání, porozumění; vzdělanec k tomu přidá duchovní vědu bytostně odlišnou od přírodovědy, hermeneutiku, popisnou psychologii, kritiku historického rozumu a třeba ještě nasazení konzervativní romantiky proti pozitivismu. Tento přezrálý hrozen pojmů visí na stopce nejasnosti, vyrostlý z keře nedorozumění. Sugeruje mámvivé opojení tajuplně hlubinnými obsahy pod slupkou, která již začíná svaskat, ale kdysi své pnutí překrývala matovým pelem cudné svěžesti, aby nemusela vyjevit banalitu bělozelené či modrorudé barvy nebo snad dokonce svou vlastní průhlednost. Řekneme-li k tomu ještě estetika, zachvěje se mnohé srdce nadějí, že tajemno bude korunováno krásnem. Neboť Wilhelm Dilthey zůstal v paměti jako záhadný stařec, který měl dar rozpojovat stejnorodé a spojovat nestejnorodé, a tak vnášet pohyb do ustrnulých jistot a překlenovat propasti konfliktů porozumivou moudrostí.

Nejbližší Diltheyovi žáci marně zápasili o přiměřené pochopení tvůrčího odkazu svého učitele: pověst nadlouho předběhla věcné poznání. Prvním úkolem bylo zachránit texty autora, k němuž se kdekdo odvolával, aniž četl o mnoho víc než knížku *Das Erlebnis und die Dichtung*,¹ jehož celoživotnímu úsilí – zasutému navíc v záplavě rukopisných fragmentů – hrozilo však zapomenutí ve stínu Husserlově

1 DILTHEY, Wilhelm. *Das Erlebnis und die Dichtung. Lessing, Goethe, Novalis, Hölderlin*. Leipzig: B. G. Teubner, 1906. Kniha, která vzápětí vyšla v několika vydáních, učinila z Diltheye (tehdy již více než sedmdesátiletého) všeobecně známou kulturní osobnost. Tato proslulost měla svůj rub v řadě nedorozumění, plynoucích z neznalosti souvislostí s ostatním Diltheyovým dílem. Kniha kodifikovala obraz klasické a romantické literatury, z něhož nadlouho vycházela nejen německá literární věda, ale i širší kulturní a vzdělávací praxe. Kritický rozbor jejího obsahu i funkce podal PESCHKEN, Berndt. *Versuch einer germanistischen Ideologiekritik. Goethe, Lessing, Novalis, Tieck, Hölderlin, Heine in Wilhelm Dilthey und Julian Schmidts Vorstellungen*. Stuttgart: Metzler, 1972.

a Heideggerově. Georgu Mischovi se sice podařilo upozornit na zakladatelský podíl Diltheyův ve fenomenologicky orientovaném filozofickém hnutí, leč právě ve chvíli, kdy se schylovalo k zásadní diskusi, přerval všechny naděje nástup nacistů k moci.² Po válce, v rámci obnovy kontinuity s nekompromitovanými součástmi německého kulturního odkazu, doznělo Mischem předznamenané rozvinutí Diltheyova odkazu v díle a škole Rothackerově, Meineckově a Gadamerově. Byla to interpretační linie zasvěcená a kvalitní, nicméně ani v jejím obzoru nemohl být Diltheyův vklad plně rozpoznán, uznán a doceněn.³ Až po nových kulturních, společenských a politických zkušenostech šedesátých let, jež mimo jiné rozrušily kontinuitu tzv. německého historismu a navrátily do Německa podněty, zpracované anglosaským prostřednictvím a francouzským strukturalismem, začal se rýsovat zcela nový a v mnohém nečekaně moderní obraz Diltheye myslitele.⁴

2 MISCH, Georg. Die Idee der Lebensphilosophie in der Theorie der Geisteswissenschaften. *Kant-Studien*, 1926, Bd. 31, H. 1–3, S. 536–548, s. 546 nn; MISCH, Georg. *Lebensphilosophie und Phänomenologie*. Stuttgart: Teubner, 1967. Na přelomu dvacátých a třicátých let dozněla situace pro zásadní a konstruktivní filozofickou diskusi, v níž by se byla bezpochyby uplatnila i Diltheyova škola. Misch ve třetím vydání citované knihy zveřejnil Husserlův dopis, který je významným svědectvím přehodnocení Husserlova stanoviska vůči filozofii Diltheyově. Podobně se k otevřenému filozofickému rozhovoru připravovali Heidegger a Jaspers; znemožněn byl Heideggerovým selháním na počátku nacistické éry. Srov. JASPERS, Karl. *Notizen zu Martin Heidegger*. München – Zürich: Piper, 1978.

3 ROTHACKER, Erich. *Logik und Systematik der Geisteswissenschaften*. Bonn: Bouvier, 1948; ROTHACKER, Erich. Die dogmatische Denkform in den Geisteswissenschaften und das Problem des Historismus. In *Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse der Akademie der Wissenschaften und der Literatur*, 1954; GADAMER, Hans Georg. *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: Mohr, 1960. Pozoruhodná je již Gadamerova skica *Das Problem der Geschichte in der neueren deutschen Philosophie* z r. 1943, která se pod dojmem válečné katastrofy zabývá Diltheyovou filozofií jako pokusem o historické osvícenství, viz GADAMER, Hans Georg. *Kleine Schriften*. Bd. I. Tübingen: Mohr, 1997, s. 1–10. Meinecke rozvinul to, co filozofové ponejvíce opomjeli: Diltheyovu pozdní koncepci osvícenství a osvícenské historicity včetně zvláštní kombinace liberalismu a konzervativní obrany humanity. MEINECKE, Friedrich. *Die Entstehung des Historismus*. München: Oldenbourg, 1959 (první vydání vyšlo již r. 1936).

4 Nový pohled na Diltheyův odkaz začal se rýsovat již u Habermase, srov. HABERMAS, Jürgen. *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968. Avšak teprve autoři, kteří mohli pracovat se znovuobjevenými diltheyovskými prameny, otevřeli zcela nové interpretační perspektivy: RODI, Frithjof. *Morphologie und Hermeneutik. Zur Methode von Diltheys Ästhetik*. Stuttgart: Kohlhammer, 1969; KRAUSSER, Peter. *Kritik der endlichen Vernunft. Wilhelm Diltheys Revolution der allgemeinen Wissenschafts- und Handlungstheorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968; HERRMANN, Ulrich. *Die Pädagogik Wilhelm Diltheys*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1971; HERRMANN, Ulrich. *Bibliographie W. Diltheys*. Weinheim: J. Beltz, 1969; PESCHKEN, Berndt. *Versuch einer germanistischen Ideologiekritik*, op. cit.; JOHACH, Helmut. *Handelnder Mensch und objektiver Geist. Zur Theorie der Geistes- und Sozialwissenschaften bei Wilhelm Dilthey*. Meisenheim am Glan: Hain, 1974; INEICHEN, Hans. *Erkenntnistheorie und geschichtlich-gesellschaftliche Welt. Diltheys Logik der Geisteswissenschaften*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1975; ZÖCKLER, Christof. *Dilthey und die Hermeneutik. Diltheys Begründung der Hermeneutik als Praxiswissenschaft und die Geschichte ihrer Rezeption*. Stuttgart: Metzler, 1975; ERMARTH, Michael. *Wilhelm Dilthey. The Critique of Historical Reason*. Chicago: University of Chicago Press, 1978; BULHOF, Ilse Nina. *Wilhelm Dilthey: A Hermeneutic Approach to the Study of History and Culture*. The Hague: Nijhoff, 1980.

Není tedy divu, že nás dnes Diltheyovy texty při pozorné četbě často překvapují, a to texty vydané teprve nedávno i texty dlouho a dobře známé.⁵ Tak například nalézáme v Diltheyových pojednáních o básnické obrazotvornosti ryze formalistické pojetí hudby a umění vůbec, za něž by se nemusel stydět ani sám Eduard Hanslick: obsahem hudby jsou Diltheyovi znějící pohybové formy, v jejich utváření a rozvíjení v čase a prostoru spočívá působení hudby na city a na mimohudební fantazii, přičemž tento vztah nelze chápat kauzálně, ale lze si jej představit jako paralelismus, založený na vzájemné přiměřenosti vztahů uvnitř svébytných útvarů.⁶ Zcela ve formalistické tradici uvádí Dilthey hudbu a architekturu jako nesporné příklady umění, jejichž pravdivost nespočívá v nápodobě lidského života či odrazu vnější skutečnosti. Umění neslouží k poznání skutečnosti a nemůže být na ni zpětně převáděno.⁷ Proti subjektivistickému pojmání tvorby jako intuitivní činnosti, tak příznačnému pro pozdně buržoazní módní iracionalismus, zdůrazňuje Dilthey její vysoce vědomý ráz. Celé jedno pojednání věnoval odlišení umělecky tvůrčího stupňování a překračování zkušenosti od patologického komolení zkušenostní látky i zákonů umělecké tvorby, což obsahuje i rozlišení estetického a patologického vnímání uměleckých děl. Jako by tušil propuknutí Nietzscheho kultu, v němž nezávisle na skutečném obsahu Nietzscheho filozofie došly soustředěného a zároveň populárního vyjádření tendence německého iracionalismu, čelil Dilthey rázně sklonu pojímat uměleckou a filozofickou tvorbu jako zjevení chorobného génia.⁸

Rovněž motiv, který Diltheye přivedl ke zkoumání obrazotvornosti, nebyl estetickému formalismu cizí: spočíval v potřebě překonat anarchii vkusu znovunastolením přirozeného poměru mezi uměním, estetickou reflexí a publikem neboli v potřebě usoustavnění umělecké praxe a jejího výkladu vzhledem k předpokládaným paradigmatům vyjadřování a komunikace. Historické úvahy, které Dilthey

5 DILTHEY, Wilhelm. *Gesammelte Schriften*. Bd. I–XXVI. Leipzig-Berlin: Teubner, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1913–2006.

6 DILTHEY, Wilhelm. *Gesammelte Schriften*, op. cit., Bd. VI, s. 100 n., 147; HANSLICK, Eduard. *Vom Musikalisch-Schönen*. Leipzig: Barth, 1902, s. 72. Hanslickovu estetiku jsem se pokusil vyložit ve studii, která je publikována jako předmluva k českému překladu jeho základního díla. Srov. STRÍTECKÝ, Jaroslav. Předmluva. In HANSLICK, Eduard. *O hudebním krásnu. Příspěvek k revizi hudební estetiky*. Praha: Editio Supraphon, 1973, s. 5–31.

7 DILTHEY, Wilhelm. *Gesammelte Schriften*, op. cit., Bd. VI, s. 129. n., 155.

8 Ibidem, Bd. VI, s. 90–102 (studie *Dichterische Einbildungskraft und Wahnsinn* z roku 1886), s. 173 aj. Srov. HANSLICK, Eduard. *Vom Musikalisch-Schönen*, op. cit., kapitola pátá (*Das ästhetische Aufnehmen der Musik gegenüber dem pathologischen*). O Diltheyově vztahu k Nietzschemu srov. MISCH, Georg. Dilthey versus Nietzsche. In *Die Sammlung*, Bd. VII, 1952, s. 378–395. Misch mj. brání Diltheye proti Kamerbeekově mínění, jež se nechal vést pouhou okolností, že Nietzsche i Dilthey působili zamlada po sobě v Basileji; KAMERBEEK, Jan Coenraad. Dilthey versus Nietzsche. *Studia Philosophica*, Bd. 10, 1950, s. 52–84. Rodí píše výstižně, že boj proti iracionalismu v teorii poznání se neprávem stal bojem proti Diltheyovi; RODÍ, Frithjof. *Morphologie und Hermeneutik*, op. cit., s. 37. Nutno dodat, že to svědčí o nezbytnosti ostře rozlišovat mezi Diltheyem jako symbolickou postavou německé pozdně buržoazní kultury a věcným obsahem Diltheyových textů.

k formulaci tohoto úkolu připojuje, nemají dotvrdit relativitu dobového vkusu poukazy na historicitu vkusu vůbec. Ukazují nepevnost estetických a dalších kánonů jako součást dějinného pohybu, v němž se manifestuje pevná a v sobě trvale spočívající souvislost, která transcenduje jednotlivé a jednostranné projevy vkusu. Historismus rozšířil a zároveň znejistil smysl pro hodnotové souvislosti. Rozšíření se snaží Dilthey uchovat, znejistění překonat. V tomto postoji není ani stopy po poddajnosti, tak příznačné pro konzervativní historismus. Překvapivě souzní s nechutí estetického formalismu vůči historismu.⁹

Podobnosti Diltheyových charakteristik s estetickým formalismem neuvádím k prokázání vlivu nebo v úmyslu přiřadit Diltheyovu estetiku k herbartovskému formalismu.¹⁰ K tomu byl starý formalismus příliš úzký a klasicistický. Jeho nejlepším představitelům záleželo hlavně na tom, aby uchránili umělecký artefakt, jeho vnímání a výklad od úplného rozplynutí v tržně kulturních mechanismech, maskovaných popularizačně obsahovým vykladačstvím. Jeden z nejznámějších, Eduard Hanslick, byl diletantem ve filozofii a v estetické teorii, nebyl však diletantem v hudbě. Jeho spis *Vom Musikalisch-Schönen* bránil hudební estetično, aby nezmizelo v obecnosti směny, přístupné komukoli; aby nebyly ryze hudební tvary, postupy, obsahy a ideje bezmyšlenkovitě zaměňovány za představy, které jsou běžnému kupci bližší.

Formalismu blízká linie je v Diltheyových úvahách vědomě přítomna jako kantovsko-schillerovské zaměření na hledání všeobecně platných zákonitostí krásna. Schillerovskou říši svobody a krásy však Dilthey kritizuje jako únik ze skutečnosti do estetické iluze, který pak u romantiků zbytněl v princip a Schellingem byl převeden do filozofické spekulace. V této kritice doznívá demokratický patos gervinovský: umění je zodpovědno vůči životu a nesmí z něho programově unikat.¹¹ Polemika se tu však mísí s nepřímou apologií – schillerovsko-kantovská estetika byla zproblematizována nejen pro svůj klasicistní ráz,¹² ale též pro občansko-demokratickou tendenci. Téma estetické iluze a systematické zaměření k uchopení pevných a všeobecně platných zákonitostí však Dilthey důrazně podržuje.

Chápe však též výhodu evolučních konceptů, jež umožňují vyložit základní typy uměleckých forem jako výrazy vývojového stadia společenského, a tím udržují účinné spojení umění s aktuálním životem. Je mu však jasné, že tu je estetický

9 DILTHEY, Wilhelm. *Gesammelte Schriften*, op. cit., Bd. VI, s. 104 nn., Bd. 1, s. 17 n, s. 122–128, 155, 177. Srov. STRÍTECKÝ, Jaroslav. Předmluva. In HANSLICK, Eduard. *O hudebním krásnu*, op. cit., s. 10 n., 26 nn.

10 DILTHEY, Wilhelm. *Gesammelte Schriften*, op. cit., Bd. VI, s. 156 – zde se Dilthey ve jménu pozitivní vědy distancuje od pouze abstraktní filozofie Herbartovy. Dilthey dobře znal situaci v soudobé estetice a cenil si práci Roberta Zimmermanna i formalismu konkrétního, srov. Bd. XV, s. 299, 306.

11 GALL, Lothar. Georg Gottfried Gervinus. In WEHLER, Hans-Ulrich (Hrsg.). *Deutsche Historiker*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1972; STRÍTECKÝ, Jaroslav. Ke *Gervinovu pojetí národa a státu*. In *SPFFBU*, C 12, Brno: UJEP, 1965, s. 15–31.

12 DILTHEY, Wilhelm. *Gesammelte Schriften*, op. cit., Bd. VI, s. 120 nn.

výklad nahrazen historickým nebo sociologickým; nepozbývá tím nikterak svého smyslu, ale není s to najít a vyložit samotné principy estetického vnímání a umělecké tvorby. Před naprostým relativismem – i vkusovým – může být historické stanovisko zachráněno výlučně připojením k obrazům filozoficko-historickým. A filozofii dějin pokládal Dilthey v souhlase s pozitivismem za nevědeckou metafyziku (uplatnil dokonce tento argument proti Comtovi!). Oceňoval sice vývojové postřehy Herderovy a v kulturně historických úvahách dokonce využíval pozitivistického zákona tří stádií, obojí však pokládal spíše za shrnutí induktivně získaných historických poznatků než za evoluční filozofii dějin.¹³

Za stěžejní úkol považoval Dilthey překlenutí dilematu mezi systematickým a historickým hlediskem. Snažil se jej pojmut jako úkol psychologický, ve víře, že vědecký průzkum povede k řešení.¹⁴ Sdílel ideál induktivní vědy, opíral se o psychologii Wundtovu a Fechnerovu. Přes psychologicko-empirický habitus nezaměřuje se však na konkrétní zkoumání konkrétního vnímání konkrétních uměleckých děl (a dalších estetických předmětů), nýbrž výlučně na prozkoumávání antropologické konstanty a její socializace. Často na sebe toto zaměření bere podobu teorie poznání a teorie vědy, spjaté s obsahově rozšířeným a vnitřně ztotalizovaným pojmem zkušenosti. Vždy ale narážíme na značné interpretační potíže, opomeneme-li plnou souvislost Diltheyových úvah a výzkumů, zdánlivě chaoticky oscilujících mezi filozofickou rovinou a poznatky speciálních věd, s původně již osvícenskou tematikou „lidské povahy“ a jejího společenského zkulturnění.¹⁵ Psychologie tu měla vlastně prozkoumat apriori transcendentující vnější i vnitřní lidské jednání. Co Kant zformuloval logicky a na základě kritiky jazyka jako soustavu nutných předpokladů, za nichž je možné poznání, má být prokázáno jako soubor zákonitostí obecně lidské povahy a základních procesů a forem, v nichž se tato konstanta v dějinných a sociálních modifikacích realizuje. Jde tedy o empirizaci estetiky v podstatě filozofické, a nikoli o estetický empirismus; podobně je tomu s ostatními součástmi Diltheyovy teorie člověka.¹⁶

13 Ibidem, Bd. VI, s. 120, 239. Diltheyova modifikace zákona tří stádií příznačně vyjadřuje liberální kulturní opozici vůči pozitivismu i vůči politické reakci osmdesátých let: druhé stadium je u Diltheye vyznačeno jednotným státem (namísto metafyzikou), třetí Francouzskou revolucí, která otevřela věk vědy, práce a světového průmyslu, pro což umění teprve hledá vyjadřovací formy. Formulace nepřímou napadá německou zaostalost a zpochybňuje legitimaci oficiální říšské politiky poukazem na vybudování národního státu.

K Diltheyově kritice Comtovy sociologie jako metafyzické filozofie dějin srov. např. DILTHEY, Wilhelm. *Gesammelte Schriften*, op. cit., Bd. I, s. 106–108, 134 aj. Prvky evoluční teorie najdeme u Diltheye příznačně přeneseny do časovosti psychických dějů; splývají s ozvěnou leibnizovského pojetí vývoje monády. Srov. DILTHEY, Wilhelm. *Gesammelte Schriften*, op. cit., Bd. VII, s. 13 n.

14 Ibidem, Bd. VI, s. 126.

15 Ibidem, Bd. I, s. 116–120; Bd. VII, s. 3–75; Bd. XVIII, celý svazek skic z let 1865–80.

16 Diltheyův zájem o studium „lidské povahy“ lze bohatě doložit ze všech jeho textů. Lze však též doložit, že si Dilthey byl plně vědom kontinuity s osvícenským zkoumáním antropologické konstanty a že mu na ní záleželo. Tento rys většiny diltheyovské literatury unikál (Meinecke a Gadamer byli výjimkou),

V duchu dobové progresivní přírodovědy zakotvil Dilthey transcendující souvislost v rovině interakce lidského organismu s prostředím.¹⁷ Mohutným perem v hodinách jednotlivého života a zároveň svalstvem, jež pohybuje kolosem společností, jsou mu pudy. Pravda umění nespočívá v nápodobě života, nýbrž v životě samém, v síle „*eines kernhaften Menschen*“; vyrůstá z jeho pudů, smyslových vjemů a pocitů.¹⁸ Psychické děje mají tendenci vyvíjet se ke stále větší určitosti v souhlase s danými životními podmínkami.¹⁹ Vidíme, že pojem život podržuje v této rovině ráz biologický. Přece však Dilthey neulpívá na biologismu: pojímá umění nikoli jako sublimovaný výraz biologických obsahů či potřeb, nýbrž jako součást komunikačního systému. Namísto vykládání následků z příčin je tu vlastní problematikou socializace původně biologických energií a její systémové předpoklady. Znamená to krok k překonání kauzálního hlediska strukturálním.

Systém dynamického pohybu mezi jednajícím jedincem a prostředím nachází me popsán jako kruh, objímající vnější svět, psychickou realitu předmětného pojmání, citovou paralelu tohoto pojmání, vyúsťující v hodnotové rozlišování a konečně volní akty, které uplatňují hodnoty vůči vnějšmu světu.²⁰ Chodem tohoto systému vzniká z obecného základu lidské povahy „získaná souvislost duševního života“ neboli historicky a individuálně konkretizované apriori. Rozvíjí a obohacuje se tím, že mu neměnný „regulační aparát“ neustále přizpůsobuje naše představy a žádosti.²¹ To však je pouze jedna stránka věci – a kdyby zůstalo jen při ní, zůstalo by též při estetice deterministické a obsahové, jakkoli zjemnělé.

Druhou stránkou věci je tvorba. Neumenšuje a nepopírá zmíněnou základnu. Rozvíjí ji svobodným způsobem a v tom ji významně překračuje. Umělecká tvorba vytváří estetickou iluzi. Dilthey podržuje Kantovy výměry o bezzájmové libosti, aby zdůraznil, že přetvoření zkušenostního materiálu do estetické iluze má uspokojit výlučně zájem estetický.²² Tím je estetično odděleno jak od předmětného poznání, tak od biologických, historických, společenských a dalších determinant. Autonomia estetická ovšem není absolutní: v estetickém zdání jsou realizovány vztahy,

protože neodpovídal vžité představě o Diltheyovi jako konzervativním nebo dokonce nacionálně konzervativním mysliteli. Proto také najdeme v celé diltheyovské literatuře jen vzácně odkazy ke III. svazku Diltheyových spisů, který obsahuje zásadní rozbory osvícenství. Diltheyův vztah k osvícenství, který ještě v pozdních spisech prozrazoval znamení levicově liberální ideologie z počátku let šedesátých, býval bagatelizován a zastírán přiřazováním Diltheye k maloněmecky pruskému vlastenectví. Srov. DILTHEY, Wilhelm. *Gesammelte Schriften*, op. cit., Bd. XI, s. XIII; Bd. XII, s. V–VIII. Rovněž Diltheyova kritika pozitivismu nebyla motivována nepřátelstvím vůči osvícenství. Téma antropologické konstanty Dilthey sdílel s Comtem.

17 DILTHEY, Wilhelm. *Gesammelte Schriften*, op. cit., Bd. VI, s. 95.

18 Ibidem, Bd. VI, s. 154.

19 Ibidem, Bd. VII, s. 13 n.

20 Ibidem, Bd. VI, s. 95.

21 Ibidem, s. 168, 177.

22 Ibidem, s. 129 n., 155.

kteří existují ve skutečnosti, avšak tvorbou jsou očištěny od obsahových vazeb, takže je můžeme prožít v jejich ryzí podobě. Proto Dilthey sdílí mínění, že vrcholem umění je hudba, neboť nejdůsledněji uskutečňuje umělecké zdání, vědomě oddělené od volního uskutečňování či předmětného poznávání.²³

Jednotlivé výroky tohoto typu připomínají estetický formalismus, hlavní souvislost však plně nevystihují. Ta totiž nespočívá ve shodě teoremat, nýbrž ve společenské reakce na znejistění hodnot, plynoucí z rozvratu původních sociálních funkcí jednotlivých vrstev kultury. Odtud tendence stabilizovat esteticko oddělením od skutečnosti mimoestetické: sociální funkce uměleckého díla má být nahrazena estetickou, aby znovu zavládl klid vznešeného řádu, pojištěného navíc pozitivní vědou. Na Diltheyově vysvětlení, že v estetickém zdání je skutečnost zároveň přítomna i překročena, je nejpodstatnější to, že zůstává sama v sobě nedotčena.²⁴ Umění tu již není pouhým předstupněm poznání jako ještě v estetice Hegelově, nýbrž jedním ze svěbytných vrcholů lidské kreativity.

Modelem stupňování a přetváření látky do nových tvarů i obsahů byl Diltheyovi princip metamorfózy. Dilthey jej převzal od fyziologa Johanna Müllera. A ač jej v nových souvislostech značně přetvořil, zachoval jeho základní rys: pojetí obrazu jako organismu, který se proměňuje jako plně souvztažný celek.²⁵ Neustálá proměna představ je stabilizována transcendentujícím scelením. Tím je zajištěna souvislost a zároveň vyloučeno obsahově kauzální odvozování představovaného z reálného. Zjistit reálné prvky představ může být sice zajímavé a vzhledem k estetickému chápání třeba i inspirativní, nelze tím však nahradit vystižení vlastní tvorby, které Diltheyovi roste především ze hry fantazie. Dětskou hru uvádí jako příklad jednáni vědomě a zároveň spontánně překračujícího realitu. Iluze, v níž jedině je hra možná, musí být zcela zřetelně odlišená od skutečnosti – oslabení této distinkce je příznakem duševních poruch a chorob. Naprosto neprostupným oddělením od skutečnosti by však herní iluze ztratila jakýkoli smysl. Zdání, jež je živlem hry, vzniká ze hry se skutečnými prvky a vztahy, ze hry se skutečností, ze hry na skutečnost. Podstatou hry není pouhá nápodoba (i když je možná), nýbrž subjektivně tvořivé, celostní a co nejplněji osobně prožitelné osvojení světa.²⁶

Herní komunikace není ucelena tím, s čím si lidé hrají, nýbrž tím, jak si hrají. V tom spočívala a spočívá šance vztahové estetiky, přestane-li se upínat výlučně

23 Ibidem, Bd. VII, s. 56n., 58n.

24 Ibidem, Bd. VI, s. 171. Srov. STRÍTECKÝ, Jaroslav. Předmluva. In HANSLICK, Eduard. *O hudebním krásnu*, op. cit., s. 26.

25 DILTHEY, Wilhelm. *Gesammelte Schriften*, op. cit., Bd. VI, s. 174 n.; RODI, Frithjof. *Morphologie und Hermeneutik*, op. cit., s. 64–74, s. 130–140.

26 DILTHEY, Wilhelm. *Gesammelte Schriften*, op. cit., Bd. VI, s. 172n; FINK, Eugen. *Spiel als Weltsymbol*. Stuttgart: Kohlhammer, 1960, s. 232nn. Diltheyův žák George Herbert Mead, pokládaný za klasika moderní teorie rolí a teorie komunikace, ukázal hru jako nácvik rolí a jejich chápání, jakož i nácvik vnitřního osvojení kolektivně platných pravidel. MEAD, George Herbert. *Mind, Self and Society*. Chicago: University of Chicago Press, 1934.

k paradigmatické statice artefaktů. Diltheyův princip fantazijní metamorfózy je pouze zvláštní formulací předpokladu paralelity, analogizace a tedy vzájemné sdělitelnosti a srozumitelnosti vztahů (tvarů), kterou lze stupňovat až do komunikace estetické.²⁷

V Diltheyových poetologických skicích i jinde kříží se tendence založit estetiky psychologicky s tendencí transcendentalistickou. Diltheyovi to bezpochyby nepřipadalo jako synkretismus: vždyť i tehdy nejmodernější psychologická teorie Wundtova spočívala na kantovských myšlenkových modelech, ovšem pronikavě zempirizovaných soustavným konkrétním výzkumem.²⁸

Již Fritjof Rodi si povšiml, že Dilthey opouští psychologickou rovinu výkladu, jakmile přejde od elementárních výkonů duševních na vyšší úroveň psychického života.²⁹ Diltheyův rozbor citů a citových okruhů terminologicky souvisí s tradičním filozofickým rozdělením duševna na rozum, vůli a cit, v konkrétním provedení se opírá o Fechnera, avšak směřuje k něčemu zcela jinému než k opakování wolfovské metafyziky či fechnerovské estetiky zdola: popis citových okruhů vzorově vyjadřuje strukturování formově dynamických vazeb, z nichž prýští bohatství obsahů nedotčených násilnictvím obsahově logické či formové typizace. Čteme-li dnes pozorně, shledáváme, že se tu jedná o proces enkulturace, a nikoli o city nebo citování.³⁰

Z vazby na pouhou nápodobu uvolnili představivost již angličtí estetikové první poloviny 18. století.³¹ Kant důsledně položil otázku její původní produktivity.

27 Odtud určité souznění Diltheyových úvah s estetickým formalismem, ale i s jinými verzemi vztahové estetiky. Např. Diderot pokládal krásno za výsledek vztahů, srov. DIDEROT, Denis. *Oeuvres complètes*. sv. X. Paris: Garnier, 1876, s. 37. Zároveň mohlo vztahové pojetí estetiky přibližovat estetickou spekulaci Wundtovým psychologickým teoriím. V duchu estetické tradice zabýval se i Dilthey otázkou hranic jednotlivých umění jako otázkou mezi analogizací látkově různých tvarových vztahů; srov. např. DILTHEY, Wilhelm. *Gesammelte Schriften*, op. cit., Bd. VII, s. 56 nn., 74 n., 356. Český estetik musí na tomto místě připomenout nejen Lessinga, ale též Otakara Hostinského. Srov. HOSTINSKÝ, Otakar. *Das Musikalisch-Schöne und das Gesamtkunstwerk vom Standpunkte der formalen Aesthetik*. Leipzig: Breitkopf & Härtel, 1877.

Princip fantazijní metamorfózy pěkně vyjadřuje příklad, který uvádí Dilthey z Goetha, srov. DILTHEY, Wilhelm. *Gesammelte Schriften*, op. cit., Bd. VI, s. 178: obraz květiny se v Goethově představivosti neustále proměňoval, růže nezůstala sama sebou, ba nezůstala ani květinou. Nuže souvislost obrazových proměn netkví tu v látce, nýbrž výlučně ve tvarových vztazích a analogizacích. Podobně uvažoval Dilthey o otázce inspirace, srov. příklady ze Schillera v Bd. VI, s. 181.

28 V XVIII. svazku Diltheyových spisů nacházíme doklady o tom, jak vážně chápal vědecký program, zformulovaný již koncem let padesátých Haymem, který požadoval návrat k vědě kritické a transcendentální, schopné převést Kantovu otázku po možnosti apriorních syntetických soudů v hlubší a konkrétnější otázku, jak je možná syntéza jazyka, náboženství, právní, mravní a vědecké praxe. HAYM, Rudolf. *Hegel und seine Zeit*. Berlin: Gaertner, 1857, s. 469.

29 RODI, Frithjof. *Morphologie und Hermeneutik*, op. cit., s. 86.

30 DILTHEY, Wilhelm. *Gesammelte Schriften*, op. cit., Bd. VI, s. 148–155.

31 STRÁTECKÝ, Jaroslav. Předmluva. In HANSLICK, Eduard. *O hudebním krásnu*, op. cit., s. 20 nn.

Hegela i Heideggera zaujalo, že ve druhém vydání *Kritiky čistého rozumu* toto téma eliminoval.³²

Kantův případ je instruktivní: mezi receptivitou nazírání, zajišťující uchování jednotlivého, a transcendentální apercepce, ustavující jednotu vědomí (a tím i jednotnou danost jednotlivého ve vědomí), chyběl zprostředkující článek, v němž by se obě tendence mohly skutečně setkat tak, aby jejich spojení nezůstalo pouhou proklamací možné jednoty v jednotlivém. Kant označil tento chybějící článek jako produktivní představivost. Myslí tím činný střed, v němž se stýká jednota apercepce s nazíraným.³³ Nepřináší obsahy; to je věcí čisté receptivity neboli nazírání. Produktivita této představivosti spočívá v tom, že bohatství dané nazíráním tvaruje do vztahů a tím i v nové předměty.

V kontextu Diltheyových poetologických skic – a nesmíme přehlédnout, že jejich klíčová místa jsou uchována v závažných filozofických textech Diltheyova stáří a bývají ne zcela právem vykládána jako ozvěna Husserlových *Logische Untersuchungen*³⁴ – doceluje produktivní představivost proces výběru a stupňování zkušenostní látky.³⁵ Jako základní linie jeví se tedy přetváření původní látky, nesené zbytky někdejší naděje, že pozitivněvědný psychologický výzkum odhalí a vyřeší vše, co se filozofie pouze domnívala nebo co si kladla jako problém. Právě tento postup demonstruje neúnosnost výkladu determinátů determinantami. Fantazijními proměnami se totiž nemění pouze obrazy, ale i jejich nejvnitřnější kořen. Vznikají nové podstaty, jimž říká Dilthey významy. Iracionalistický výklad tohoto procesu plynul z nepochopení, že se jedná o dialektiku komunikace.

Jak tedy je přítomna skutečnost v jinorodém uspořádání zkušenostních prvků za účelem specificky vymezené komunikace? Dilthey píše o zniternění (Innewerden) skutečných souvislostí, což zavedlo příčinu k nepřiměřeným apologetickým a kritickým reakcím. Zniternění však nechápal jako iracionální subjektivizaci, nýbrž jako reprezentaci skutečnosti v „*získané souvislosti duševního života*“.³⁶ Tato instance je důležitá a plně srozumitelná jako historicko-obsahový doplněk transcendentálních předpokladů: reprezentace není ani odraz ani výraz, nýbrž pouhé znamení

32 HEIDEGGER, Martin. *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1965, zvl. s. 147 nn; HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Jenaer Schriften*. Berlin: Akademie-Verlag, 1972, s. 143–169.

33 KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. 1. vyd. Leipzig: Reclam, 1781, s. 118, 120: „*Die Einbildungskraft soll nämlich das Mannigfaltige der Anschauung in ein Bild bringen [...]*.“

34 Diltheyovy hlavní studie ze VI. svazku spisů vznikly v letech 1868–1877, přičemž v mnohém rozvíjejí prvky textů starších. *Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften* (Bd. VII, s. 3–75) vznikaly sice pod výrazným vlivem Husserlových *Logische Untersuchungen* (1900–1901), nicméně nejvýznamnější pasáže noetické jsou přeneseny z Diltheyových poetologických studií do obecnější polohy teorie poznání.

35 DILTHEY, Wilhelm. *Gesammelte Schriften*, op. cit., Bd. VI, s. 174–175.

36 *Ibidem*, s. 154 n., 167 n.

podstatné přítomnosti.³⁷ Tím je zdánlivě kauzální mechanismus postupu od pudů a živočišných potřeb k estetickému uspokojení odobecněn, zživotněn – a to nikoli obsahovým koloritem, nýbrž zasazením do historicky individuálního apriori.³⁸

Výsledkem je otevření strukturálního pohledu namísto ustrnulé kauzality. Dilthey k němu nedošel přímočaře, ba zdá se, že původně sledoval spíše induktivněvědné hledisko, změkčené a zároveň povzbuzené Wundtovými a Fechnerovými výzkumnými poznatky. Odtud péče o přeformulování paralelity v kauzalitu.³⁹ Leč i domněle pozitivněvědní linie, kterou z Diltheyových textů duchovědní vykladači oddisputovali, znamenala mnohem více než jen komplikaci transcendentalistické estetiky či filozofie. Přispěla k novému chápání transcendentování látky formou.

Empirizace transcendentalismu – původně myslitelský motiv konce let padesátých – vydala v Diltheyových úvahách promyšlené intence k překonání kauzality strukturálností, statické pozitivitu dialektikou systému jednání. Pojem struktura krystalizuje v Diltheyových textech výrazně předfenomenologických, navíc ve vymezeních, která byla později pokládána za téměř nedostižitelná.⁴⁰ S ním se vyhraňuje nekorespondenční pojetí pravdy, neprávem iracionalizované. Neboť v Diltheyově intenci nespočívá pravda ve shodě poznatku se skutečností, neleží však ani v nejmenším mimo zákonitost strukturalní interpretace textu.⁴¹

37 Ibidem, s. 168 n.

38 Ibidem, s. 177.

39 Ibidem, s. 156 n.

40 Srov. pozn. 34. K tezi v textu srov. HORÁK, Petr. *Struktura a dějiny. Ke kritice filozofického strukturalismu ve Francii*. Praha: Academia, 1982, zvl. s. 105–144.

41 DILTHEY, Wilhelm. *Gesammelte Schriften*, op. cit., Bd. VI, s. 140 n., 167 n., 95. V tomto smyslu je důležité chápat vylíčení prožitku coby prabuňky poezie jako model rozvinutí zdroje poetického obrazu do strukturovaného celku, srov. Bd. VI, s. 130–131. Ve *Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften* se stává tento model modelem poznání na základě neredukované zkušenosti, srov. pozn. 34.

LIBERALE MOTIVE BEI WILHELM DILTHEY

In seiner Antrittsvorlesung an der Basler Universität (1867) formulierte Dilthey ein Programm, in dem er sich als zu einer Aufgabe seiner Generation bekannte, „eine Erfahrungswissenschaft der geistigen Erscheinungen zu begründen“. Ihre Lösung komme nicht ohne die Philosophie aus, die zu einer jener Erfahrungswissenschaften werden solle, welche auf den gesetzmäßigen Zusammenhang der Erscheinungen gerichtet sind, und die zugleich den Charakter einer grundlegenden kritischen Methodologie bewahre. Man müsse wieder auf Kant zurückgreifen und seine reinen Vernunftmodelle in empirische Wissenschaft verwandeln. Das bedeutet für Dilthey keineswegs, sie nur mit Fakten auszuschnücken, sie mit dem Stoff wirklicher Erfahrung auszustaffieren. Es geht ihm ganz ernst um die Gesetzmäßigkeit der Welt der Erscheinungen, in der Welt der Erscheinungen, und nicht verborgen hinter, unter oder über ihr oder wo auch immer. Warum kommt er also nicht wie John Stuart Mill mit regelmäßigen Konstellationen und Sukzessionen aus? Warum sollen die Gesetzmäßigkeiten der Welt der Erscheinungen auf die Kant'sche Philosophie gegründet werden? Und nicht nur auf Kant: „Die Philosophie soll über Hegel, Schelling und Fichte weg auf Kant zurückgreifen. Aber sie darf nicht stillschweigend an diesen Denkern vorübergehen, welche [...] den realen Gedanken, welcher allen Bildungen dieser Welt zugrunde liege, darzulegen gewagt haben.“¹

Mit Händen ist hier Rudolf Hayms Programm aus dem Jahre 1857 zu greifen: Die Kant'sche Synthesfrage sollte in die Realität übertragen, aus der systematischen Erkenntniskritik in die historische Frage umformuliert werden – wie die Synthese von Sprache, Religion, rechtlicher, ethischer und wissenschaftlicher

1 DILTHEY, Wilhelm. *Gesammelte Schriften*. Bd. I–XXVI. Leipzig-Berlin: Teubner, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1913–2006. Hier Bd. V, S. 12 f.

Praxis usw. möglich sei.² Dieses Manöver rettet den liberalen Glauben an die historische Ordnung und den Fortschritt, der durch die Erfahrungen der Jahre 1848–1849 und die nachfolgende Reaktion, die mit dem ersten bedeutenden Aufschwung der kapitalistischen Industrialisierung Deutschlands zusammenfiel, erschüttert war. Für Haym selbst war dies „*ebenso sehr ein Kriegsruf gegen die Spekulation wie für den Liberalismus und die nationale Politik?*“³ Die realistische Hinwendung zur Praxis musste historisch legitimiert werden, sollte sie ihren liberalen Charakter bewahren. Die historische Legitimierung hat hier ausschließlich den Charakter eines Entwicklungsgesetzes, das jedoch jetzt in seiner *Wirklichkeit* erforscht und nicht mehr als trügerischer Wunschtraum konstruiert werden soll.⁴

Diltheys Standpunkt unterscheidet sich jedoch von dem Hayms in der Beurteilung der nachkantianischen deutschen klassischen Philosophie. Man darf sie nach Diltheys Meinung nicht unmutig „*als eine Kette von Verwirrungen behandeln, einen wüsten Traum gleichsam, den man, erwacht, am besten tue, gänzlich zu vergessen*“. Dieser Einwand zielt – ganz bewusst, wie aus paraphrasierenden Andeutungen hervorgeht – direkt ins Herz der Haymschen Kritik, die Dilthey als Ausdruck der für die damalige Zeit typischen Enttäuschung erklärt, und zu deren Rechtfertigung er bloß die Ungunst der Epoche anführt.⁵ Nur um den Preis einer augenfälligen Revision kann sich Dilthey im Jahre 1867 zum Wesen der Aufgabe bekennen, die Haym zehn Jahre zuvor formuliert hatte: den liberalen Vernunft- und Fortschrittsglauben zu konkretisieren und in die historische Dimension, den historischen Prozess zu entwickeln. Es geht Dilthey keineswegs nur um eine historisch-genetische, sondern vor allem um eine strukturelle Rekonstruktion. In diesem Zusammenhang wird die Geringschätzung der Systeme der deutschen klassischen Philosophie, die aus den Triumphen des einzelwissenschaftlichen Positivismus speist, indirekt als Despekt vor der ursprünglichen Idee der bürgerlichen Gesellschaft entlarvt.⁶ Dilthey sucht die Verbindung mit der Epoche der klassischen deutschen Philosophie und Literatur weder als historisierender Epigone noch um einer Wiederauferstehung zerfallener und halbvergessener metaphysischer Entwürfe willen, sondern um die Kontinuität ihres ursprünglichen bürgerlichen Sinns wiederherzustellen. Seine Bemühung entspringt das Erfordernis, sich in

2 HAYM, Rudolf. *Hegel und seine Zeit*. Berlin: Gaertner, 1857, S. 469.

3 HAYM, Rudolf. *Aus meinem Leben*. Berlin: Gaertner, 1902, S. 257.

4 HAYM, Rudolf. *Hegel und seine Zeit*, op. cit., S. 5 f., 13 f., 469 u.a.

5 DILTHEY, Wilhelm. *Gesammelte Schriften*, op. cit., Bd. V, S. 13. Zu den Beziehungen zwischen Dilthey und Haym vgl. RENTHE-FINK, Leonhard von. *Geschichtlichkeit. Ihr terminologischer und begrifflicher Ursprung bei Hegel, Haym, Dilthey und Yorck*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1964, S. 51–67.

6 „*Wenn wir nun Wahl hätten zwischen dem Empirismus und der alles niederdrückenden Denknötwendigkeit eines aufs höchste getriebenen Rationalismus, kein freier Geist würde Anstand nehmen können, sich für den Empirismus zu entscheiden*“, schrieb gegen die Hegelsche Drachensaat der alte Schelling. Siehe SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph. *Sämtliche Werke*. Bd. X. Stuttgart: J. G. Cotta, 1861, S. 198.

den deutschen Verhältnissen der sechziger Jahre zu orientieren und dafür eine tragfähige Argumentationsbasis aus liberaler Sicht zu begründen.

Mit für ihn später untypischer Bestimmtheit nennt Dilthey in seiner Basler Vorlesung die gesellschaftlichen und politischen Bedingungen, von denen her er die deutsche kulturelle Entwicklung erklärt: die Beschränkung des bürgerlichen Elements auf die Mittelschichten⁷ und das Fehlen eines Nationalstaates.

Aus der „Breite und Kultur der Mittelklassen“, aber auch aus ihrer gesellschaftlichen und politischen Situation leitet Dilthey das Charakteristikum der deutschen Wiedergeburt ab. Auch im friderizianischen Preußen, das zu militärischer Größe aufstieg und dadurch auch Sinn für das nationale Selbstgefühl entwickelte, seien die Mittelschichten von den Staatsgeschäften ausgeschlossen gewesen, und ihr Streben nach einer bürgerlichen Gesellschaft sei rücksichtslos unterdrückt worden. Jenes Entwicklungsstadium der Gesellschaft, in dem sich die strenge gesellschaftliche Zucht in die freie Bewegung sich voneinander scheidender Individualitäten auflöste, also die bürgerliche Gesellschaft, konnte sich in Deutschland nur in sublimierter Form verwirklichen: Statt im Prinzip der bürgerlichen Gesellschaft und seiner sozialen Expansion habe sich die emanzipatorische Energie der Mittelschichten in verinnerlichter Gestalt realisiert. Die Literatur sei in dieser Situation über ihre Sphäre hinausgewachsen und gezwungen worden, die unterdrückten Funktionen des öffentlichen Lebens zu ersetzen: *„An den Lippen unserer Dichter hing also die Nation nicht begierig, lustige oder blutige Abenteuer zu vernehmen, wenn man einmal ausruhte von Unternehmungen und Wagnissen, welche den inneren Lebensdrang gänzlich beschäftigten: sie erwartete von ihnen den höchsten Gehalt ihres Lebens selber.“*⁸ Die Energien, die in Westeuropa auf die Veränderung der äußeren Lebensbedingungen, der sozialen, staatlichen, politischen Verhältnisse verwendet worden seien, wurden in Deutschland zur Umgestaltung der inneren Welt eingesetzt.

In sozialkritischer Hinsicht folgt Dilthey hier den Spuren Gervinus'. Im Unterschied zu diesem ist er jedoch bemüht, das Kritisierte verstehend zu begreifen und auf diese Weise auch anzunehmen: Man müsse sich auf den Boden der Tatsachen stellen und an das emanzipatorische Werk der vorangegangenen Generationen anknüpfen. Die Umgestaltung der inneren Welt sei nicht weniger wichtig als die Umgestaltung der äußeren, denn erst sie mache es möglich, ein erfülltes Leben zu führen, befähige überhaupt erst, sich von äußeren Gaben der Zivilisa-

7 Diese Ansicht entspricht auch der damals aktuellen Erfahrung: die Industrialisierung bewirkte in Deutschland zunächst den auffälligen Zuwachs der Mittelschichten. Dies komplizierte die Lage der liberalen Politik, denn die neuen Mittelschichten wiesen eher konservative als emanzipative politische Tendenzen auf. Vgl. MOMMSEN, Wolfgang J. Der deutsche Liberalismus zwischen „klassenloser Bürgergesellschaft“ und „Organisiertem Kapitalismus“. Zu einigen neueren Liberalismus-Interpretationen. *Geschichte und Gesellschaft*, 1978, Jahrg. 4, Nr. 1, S. 77–90, bes. S. 85 f.

8 DILTHEY, Wilhelm. *Gesammelte Schriften*, op. cit., Bd. V, S. 14 f.

tion beglücken zu lassen.⁹ Das ist eine im liberalen Rahmen neue These, welche die frühere Kritik der deutschen Verhältnisse und der deutschen Literatur nicht gekannt hatte: die *Anerkennung* der innerlichen Sublimierung der emanzipativen sozialen Energien als einer spezifischen nationalen Anlage.

Die Übertragung der Emanzipation der bürgerlichen Klasse auf die Frage der nationalen Wiedergeburt ist schon für den kontinentalen Liberalismus der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts kennzeichnend. Am deutschen Beispiel ist die Verknüpfung der emanzipatorischen nationalen Ideologie mit dem Klasseninteresse besonders deutlich – als Nation hat die Deutschen niemand unterdrückt. Vielmehr erwiesen sich die politischen Institutionen des zersplitterten Deutschlands weitgehend als Willkürinstrumente, weil sie ihren ursprünglichen Sinn eingebüßt hatten und nur die bürgerlich-gesellschaftliche und wirtschaftliche Entwicklung hemmten.¹⁰ Das Diltheysche Bild der „deutschen Bewegung“ enthält interessante strukturelle Momente, welche die Entwicklung und Gestaltung von Diltheys Denken in seiner Objektivität tiefer erkennen helfen.

Die sozial und politisch bedingte Wendung zur Innerlichkeit schaffe eine Einheit der Erlebniswelt, die literarisch wie philosophisch und wissenschaftlich in drei Generationen, symbolisiert durch die Namen Lessing, Goethe – Schiller, Hegel – Schleiermacher, kultiviert worden sei. Die nationale Wiedergeburt wird so vor allem zur Aufgabe der Gebildeten, des Bildungsbürgertums erklärt, das sich innerlich und stellvertretend – und nur in diesem Sinne noch allgemein bürgerlich, allgemein menschlich – emanzipiert. Aus dem Boden der mittelständischen bürgerlichen Privatheit und Tatkraft erwächst anstelle einer durchgreifenden Umgestaltung der gesellschaftlichen Praxis die durchgreifende Umgestaltung des Lebensideals. Sie ist auf *Handlung* gerichtet und ihre Theorie ist eine Handlungstheorie, und nicht eine Theorie der Wahrheit (Lessing). Gegenstand der Aufmerksamkeit ist der handelnde Mensch, der sein eigener Selbstzweck und tatkräftiger Mittelpunkt von Theorie und Praxis bleibt. Dabei wird die ins Innerliche eingeschlossene Aufklärung sich selbst zum Zweck: als innere Emanzipation und Kultivierung. Man darf nicht übersehen – und hier ist das besonders wichtig – dass Dilthey unter der Verinnerlichung eine sozial bedingte Internalisierung der Aufklärung und ihrer emanzipatorischen Intentionen versteht, und nicht eine bloße Flucht in die Subjektivität oder sogar in den Subjektivismus.

Von daher kommt die ständige Betonung der Ganzheit, die Bemühung, den Gesamtzusammenhang zu erfassen. Sie führt zur Vorstellung der Wirklichkeit als einer vom Begriff durchdrungenen *Totalität*. An deren Hegelscher oder Schellingscher Version scheint Dilthey nur die *Art* der begrifflichen Durchdringung

9 Ibidem, S. 15.

10 WINKLER, Heinrich August. Vom linken zum rechten Nationalismus. Der deutsche Liberalismus in der Krise 1878/79. *Geschichte und Gesellschaft*, 1978, Jahrg. 4, Nr. 1, S. 5–28.

verdächtig, nicht aber der Gedanke selbst. „*Man empfand, dass der Mensch seit den Tagen der Griechen nicht wieder die gesamte Fülle der Tatsachen einer so großartigen Ansicht über ihren Zusammenhang und ihren Sinn unterworfen hatte.*“¹¹ Die Ganzheit der Sichtweise, welche die Einzelheiten transzendiert, ist für Dilthey lange Zeit eine nicht nur methodologische, sondern auch erfahrungswissenschaftliche Aufgabe – von daher kommen z. B. seine ständig neuen Bemühungen um eine dieser Aufgabe entsprechende Psychologie. Die Totalität sei die durch strukturierte Bedeutung vereinte Fülle. Man müsse angemessene Mittel für diese Vereinigung finden, damit sie Realität gewinne, und dürfe nicht den Gedanken der Vereinigung selbst nur deshalb opfern, weil sie Hegel oder Schelling mit allzu einseitigen Mitteln vollzogen haben.¹²

Die Wendung der Aufklärung zur Innerlichkeit – Dilthey erinnert in diesem Zusammenhang an den Aufklärungsgedanken der Erziehung des Menschengeschlechts und an den Einfluss Rousseaus – habe die Aufmerksamkeit der zweiten Generation der „deutschen Bewegung“ auf die Handlung als einen schöpferischen Prozess gelenkt. Die Thematisierung des schöpferischen Prinzips und Prozesses – „Genie“ bedeute hier nicht nur die Quelle der dichterischen Kraft, sondern auch die allgemeine Grundlage allen schöpferischen Vermögens überhaupt – erlaube, die Barriere der innerlichen Subjektivität durch die Auffassung der objektiven Realität als Ergebnis eines schöpferischen Werkes, eigentlich eines großen Kunstwerkes, zu durchbrechen. Es sei vor allem um die Natur und ihre Erforschung gegangen (Goethe, der Geograph Ritter, Alexander von Humboldt), Winckelmann habe diesen Gesichtspunkt auf den historischen Stoff angewandt. Dieses Verfahren habe das Bild des Menschen durch die Ableitung aus dem Universum der Natur geprägt. Das vielzitierte Interesse der deutschen Klassiker an Spinoza wird in diesem Zusammenhang begreiflich: Nicht so sehr den Pantheismus, sondern nützliche Formulierungen und Schemata haben sie bei Spinoza gefunden, die sich im Prozesse der verinnerlichten Realisierung der aufklärerischen Impulse gut gebrauchen ließen. Es lässt sich darin unschwer eine Ersatzobjektivierung des

11 DILTHEY, Wilhelm. *Gesammelte Schriften*, op. cit., Bd. V, S. 13. Der junge Dilthey notiert: „*Man beurteilt Hegel sehr wunderbar. Das innerste Streben seiner Natur war nach dem konkreten Begriff; er rang, die Abstraktheit des subjektiven Idealismus, wie des Schellingschen, zu überwinden: es war ein gewaltig realistischer, sachlicher Zug in ihm. Warum stimmt die Bezeichnung sachlich so mit dem Eindruck seines Strebens? Weil er die Vertiefung in das Wesen jeder Erscheinung für sich, nicht das Suchen nach dem Gesetz bezeichnet, Er sagt: Die warme Fülle der Natur, die in tausendfältigen, anziehenden Wunden sich gestaltet, verdorrt in dieser (der Erfahrungswissenschaft) in trockenen Formen und zu gestaltlosen Allgemeinheiten, die einem trüben, nördlichen Nebel gleichen.*“ In MISCH, Clara (Hrsg.). *Der junge Dilthey. Ein Lebensbild in Briefen und Tagebüchern 1852–1870*. Stuttgart: B. G. Teubner, 1960, S. 120 f.

12 DILTHEY, Wilhelm. *Gesammelte Schriften*, op. cit., Bd. V, S. 20. Einer der Gründe der antipositivistischen Polemik Diltheys bestand im Antiliberalismus des Comteschen Entwurfs der Herrschaft der Wissenschaft. Später wurde in Deutschland der Positivismus vom entgegengesetzten Standpunkt aus bekämpft.

handelnden (schöpferischen) Menschen für die fehlende bürgerlich-gesellschaftliche Objektivierung erkennen.

Im Zusammenhang mit dem Thema des schöpferischen Werkes erscheint bei Dilthey die „Anschauung“ als synthetisierende Fähigkeit, jedoch mit ausdrücklicher Kritik an Schelling als dem Repräsentanten der Philosophie der Romantik: „Durch seine verhängnisvolle Verallgemeinerung“ sei diese geniale Anschauung „zum Prinzip der Welterklärung erhoben“ worden.¹³ Trotz aller methodologischen Verunsicherung, welche die Anerkennung der innerlichen Realisierung der Aufklärung als spezifisch deutscher Beitrag mit sich bringt, wird aus Diltheys Text deutlich, dass es ihm im Jahre 1867 vor allem um die Erfassung und Bewahrung der Kontinuität mit der Aufklärung ging, und dies nicht nur in historisch-genetischer, sondern auch in struktureller Hinsicht. Sein Bild der „deutschen Bewegung“ entspricht einer Argumentation zugunsten des liberalen Standpunkts, den er durch die korrigierende Ausrichtung des Vernunft- und Fortschrittsglaubens auf die neuen gnoseologischen und gesellschaftlich-politischen Bedingungen zu legitimieren sucht. Man müsse sich auf den Boden der Tatsachen stellen. Daher durchdringt sich bei Dilthey die scharfsinnige Kritik der sozialen und politischen Ursprünge der deutschen Entwicklung in der Neuzeit, also ein Element der Tradition Schlossers und Gervinus, mit einer umfassenden Rezeption bestimmter Ergebnisse dieser Entwicklung, worin bereits ein Abweichen von der kritischen Linie Gervinus liegt. Am auffälligsten ist dieser Unterschied im Verständnis Goethes sichtbar.¹⁴

Das Moment der *Totalität*, die Ausrichtung auf den *handelnden* Menschen, die zugleich im klaren Bewusstsein der sozialen Ursachen und Funktionen konzipiert ist, der Versuch, die *Natur* als Ergebnis der Schöpfung zu verstehen, welcher den Übergang zu einem ähnlichen Verständnis der Gesellschaft und ihrer Bewegung als Schöpfungen ermöglicht – dies alles gibt ein Bild von jenem Prozess, dessen Energie aus der bürgerlich-emanzipativen Bewegung kommt. Dieser Zusammenhang ist in Diltheys Vorlesung von 1867 klar und eindeutig zu greifen. Die Verinnerlichung des emanzipatorischen Prozesses wird zwar angenommen, aber doch aus der spezifischen sozialen und politischen Situation abgeleitet. Das Moment der Totalität und der Anschauung ist ausdrücklich von der Romantik abgehoben. Die Totalität enthält die Intention zur Synthese auch im sozialen Sinne, wie es der Tradition der sozialen Utopie im deutschen Liberalismus entspricht, den Versuch einer Erweiterung des liberalen Blickwinkels im kulturellen wie gesellschaftlichen Sinne, und keine national romantische Mystik.

13 DILTHEY, Wilhelm. *Gesammelte Schriften*, op. cit., Bd. V, S. 20.

14 PESCHKEN, Bernd. *Versuch einer germanistischen Ideologiekritik. Goethe, Lessing, Novalis, Tieck, Hölderlin, Heine in Wilhelm Diltheys und Julian Schmidts Vorstellungen*. Stuttgart: Metzler, 1972.

Der Weg zum Verständnis der Geschichte ist bezeichnenderweise durch das Verständnis der Natur vermittelt: „*Der Mensch muß verstanden werden aus der genetischen Kraft der Natur.*“¹⁵ Dieses Bündnis von Natur und Gesellschaft ist aufklärerischer Art, eines der Grundargumente der bürgerlichen Gesellschaftstheorie.¹⁶ Die Verinnerlichung hat dieses Bündnis beträchtlich modifiziert, seine Grundmerkmale suchte Dilthey jedoch beizubehalten. An Goethes naturwissenschaftlicher Konzeption hebt er die *Deduktion* des Teils aus dem Ganzen hervor – „*ein Stufenreich der Entwicklung, in welchem, was in dumpfem unbewußtem Weben die Natur durchwaltet, zur Empfindung seiner selber, zum Bewußtsein seiner selbst gelangt*“ – das Ganze als Bewegung, in der sich die *Weltvernunft* realisiere, die Erkenntnis als Erkenntnisweise *der Technik* dieser Realisierung.¹⁷

Hier zeichnen sich Umriss einer Konzeption ab, die als logisches Rückgrat einer theoretischen Reflexion der bürgerlichen Gesellschaft fungieren könnte. Die Verinnerlichung bewirkte jedoch in einer Beziehung einen zunächst unauffälligen, aber folgenreichen Umschwung: Die Schranken der Kant'schen Rationalität, die das Verhalten aller Erscheinungen transzendierte, waren durchbrochen, die nach innen realisierte Emanzipation schrieb dem Menschen das zu, was Kant nur wegen der negativen Ausgrenzung (wegen der Abgrenzung des Transzendentalen gegenüber dem Transzendenten) bereit gewesen war, allein Gott hypothetisch zuzuerkennen – die intellektuelle Anschauung.¹⁸ Dilthey bemühte sich, dies als Erweiterung der Erkenntnismöglichkeiten zu akzeptieren, als Beitrag jener inneren Emanzipation, als Mittel, in die „deutsche Bewegung“ auch bedeutende Romantiker einzuordnen, und dies durch ihre Eingliederung in die objektive bürgerlich-emanzipative Entwicklungsordnung (und wenn auch nur mit der Wendung zur Innerlichkeit). Die Ausdehnung der „intellektuellen Anschauung“ auf den Menschen zeichnet sich als künftiger Wendepunkt ab, als Erlebnisprinzip, das sowohl die Bemühung um die positiv-wissenschaftliche Methodologie, als auch die Verbindung zu den ursprünglichen Quellen der liberalen sozial-theoretischen Ausrichtung kompliziert.

Beidem suchte Dilthey zu begegnen. Wir erwähnten bereits seine ausdrückliche Distanz zur Romantik als Prinzip. In methodologischer Hinsicht bemühte er sich, den Zusammenhang mit der objektiven Ebene der Problematik vermittelt der *Morphologie* zu bewahren, die ihm bis ins Alter ein nicht weniger grundsätzlicher

15 DILTHEY, Wilhelm. *Gesammelte Schriften*, op. cit., Bd. V, S. 24.

16 HORKHEIMER, Max – ADORNO, Theodor Wiesengrund. *Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt am Main: S. Fischer, 1969; HONNETH, Axel. *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985.

17 DILTHEY, Wilhelm. *Gesammelte Schriften*, op. cit., Bd. V, S. 23 f.

18 Ibidem; KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. 2. Aufl. (B). Riga: Johann Friedrich Hartknoch, 1787, S. 307. Vgl. auch die Kant'sche Polemik gegen den Rationalismus von Leibniz: Ibidem, S. 860 f.

methodologischer Aspekt blieb als die Hermeneutik,¹⁹ und die zuletzt ihren Ausdruck in der Weltanschauungslehre fand. Dieser Zusammenhang bedeutet zugleich einen Zusammenhang mit den aufklärerischen Inspirationen des Liberalismus. Er ist daher nicht gegen die Wissenschaft gerichtet, sondern wird von Dilthey stets von neuem als eine Aufgabe gestellt, die nur die Erfahrungswissenschaft lösen soll und kann. Sein Interesse an der Geschichte ist – ähnlich wie bei Haym – immer noch ein Interesse am Entwicklungsgang der bürgerlichen Gesellschaftsordnung, wie sie sich schrittweise in der Zeit realisiert – an jenem Schema, das wir bei Turgot, Condorcet, ja auch bei Saint-Simon und Comte finden. Es ist kein Zufall, dass sich Dilthey auf Kant beruft. Dessen Problem einer apriorischen Synthese will er als Problem einer historisch realisierten Synthese verstanden wissen und daher als der empirischen Forschung zugänglich. Bezeichnenderweise geht es ihm mehr um die systematische als um die entwicklungsgeschichtliche Perspektive. Das Geschichtliche soll in Bezug auf die anthropologische Konstante eingesetzt werden. Die zersplitterte einzelwissenschaftliche Problematik zeigt sich dadurch in dem einheitlich transzendentalistischen Grundriss verankert und gegliedert, dieser Grundriss wiederum beseelt. Deshalb scheint Dilthey die Ausarbeitung einer neuen Psychologie so wichtig, einer Psychologie, die imstande wäre, sich der anthropologischen Konstante konkret, von der psychischen Realität her, und nicht mehr bloß hypothetisch zu bemächtigen. Obwohl die Fragestellung ihres psychologischen Gewandes wegen oft missverstanden wurde, blieb Dilthey der früh formulierten Aufgabe treu.²⁰ Noch 1895 charakterisiert er seine „*Ideen über*

19 RODI, Frithjof. *Morphologie und Hermeneutik. Zur Methode von Diltheys Ästhetik*. Stuttgart: Kohlhammer, 1969.

20 Schon 1859 notiert Dilthey: „*Die Geschichte der Ideen enthält Notwendigkeiten; keine aus der Substanz heraus, sondern aus dem Wesen des Menschen heraus [...] Zwei Gedanken, welche für die Geschichte der geistigen Bewegungen von unermesslicher Tragweite sind, hat die Kantisch-Fichtesche Periode uns überliefert. Einmal: das deutliche Bewusstsein von der Macht der Kategorien, Denkformen, Schemata über den Geist. Als Kant die Vorstellungen von Gott und Welt aus Kategorien deduzierte, Kategorien von rein subjektiver Geltung, hat er zugleich der Geschichte einen ungeheuren Anstoß gegeben. Schiller hat – seinen Spuren folgend – die ästhetischen Anschauungen aus gewissen, allgemeinen Denkformen abzuleiten begonnen. Humboldt hat in der Sprache einen notwendigen Prozess der inneren Anschauung gesehen. Wie von selbst müssten von der Psychologie aus diese Gedanken sich erweitern; diesen ersten und ursprünglichen Impulsen wird überall nachzuspüren sein; aus diesen letzten großen Zügen des Denkens und Anschauens müssten die Weltanschauungen erklärt werden – weder aus einem atomistischen Getriebe von Motiven, noch aus in dialektischem Prozeß sich abwickelnder Ideenfolge. [...] Eine neue Kritik der Vernunft muß ausgehen: 1) Von den psychologischen Gesetzen und Antrieben, welchen Kunst, Religion und Wissenschaft gleichmäßig entspringen. 2) Sie muss die Systeme wie Naturprodukte analysieren, als Kristallisationen, deren Urform Schemata sind; Schemata, welche aus jenen Grundzügen in 1) folgen. 3) Sie gelangt von da aus nicht zur Skepsis, sondern hat in jenen notwendigen und allgemeinen Wirkungsweisen des menschlichen Geistes die Basis, wie alle Sinneswahrnehmung wissenschaftlich zu behandeln ist.“ In MISCH, Clara (Hrsg.). *Der junge Dilthey*, op. cit., S. 93, 92, 80. Neues zur Diltheyschen Empirisierung des Transzendentalismus hat Walter Ch. Zimmerli gebracht, vgl. ZIMMERLI, Walter Ch. *Das Theorem der Tatsachen des Bewusstseins und Diltheys Versuch der Überwindung des transzendentalen Idealismus oder wie Dilthey den Sack Fichte prügelte und den Esel Reinhold meinte*. In *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, 1985, 3, S. 166–190.*

eine beschreibende und zergliedernde Psychologie“ als den „Versuch, die Geschichtlichkeit der Menschennatur psychologisch abzuleiten und den Eingang in die geschichtlichen Kategorien zu finden“.²¹

Ist die Bewahrung des liberalen Glaubens an Ordnung und Fortschritt unter wesentlich veränderten Voraussetzungen eines der Schlüssel motive Diltheys in den sechziger Jahren, so ist die Anerkennung der gesellschaftlichen und in hohem Maße auch der politischen Realität ein anderes. Das Zauberwort Synthese, übertragen in den historischen Prozess, bedeutet zwar noch eine rationale Transzendierung, doch auch schon eine Verbindung von Stoffen und Inhalten, die je für sich entstanden sind und wirken.²² Der Schluss der Basler Antrittsvorlesung klingt gerade in diesem Sinn wie ein Grundsatzprogramm: *„Es nützt heute wenig, diesen oder jenen Winkel anders zu ordnen. Die Philosophie steht in einem gesetzmäßigen Zusammenhang mit den Wissenschaften, der Kunst, der Gesellschaft. Aus diesem Zusammenhang entspringen ihr ihre Aufgaben. Die unsrige ist uns klar vorgezeichnet: Kants kritischen Weg zu verfolgen, eine Erfahrungswissenschaft des menschlichen Geistes im Zusammenwirken mit den Forschern anderer Gebiete zu begründen; es gilt, die Gesetze, welche die gesellschaftlichen, intellektuellen, moralischen Erscheinungen beherrschen, zu erkennen. [...] Wenn der Zweck des Menschen Handeln ist: so wird die Philosophie für das handelnde Leben [...] nur soweit wahrhaft fruchtbare Vorbedingungen gewähren können, soweit sie lehrt, [...] in der moralischen Welt tätig zu sein nach klarer Erkenntnis ihres großen gesetzlichen Zusammenhanges.“²³*

Was ist unter der Erkenntnis jenes großen gesetzlichen Zusammenhanges zu verstehen? Es ist die Verbindung der beiden genannten Schlüssel motive, die Integration von Werten, kulturellen Leistungen, wissenschaftlichen Ergebnissen und sozialen Energien in das Gesamtbild einer Ordnung, deren Verkünder die liberale Intelligenz ist. Deshalb konnte das Bild der „deutschen Bewegung“ den Charakter eines praktisch (und nicht nur gelehrtenhaft) lebendigen Programms haben: es in dialektischem Prozess sich abwickelnder Ideenfolge. Eine neue Kritik der Vernunft muss ausgehen: es erhob Anspruch auf eine von den Liberalen anzuführende und durchzusetzende Hegemonisierung der Gesellschaft statt einer illiberalen machtpolitischen Hegemonisierung, die Bismarck mit seiner Politik praktizierte und die von der sozialistischen Arbeiterbewegung mehr und mehr usurpiert zu werden drohte. Damals ging es zunächst darum, die Chance zu nützen, die geblieben war, später handelte es sich bei Dilthey immer deutlicher um Ausdruck einer intellektuellen Opposition.

21 Brief Diltheys an Paul Natorp von 9. März 1895. In LESSING, Hans-Ulrich. Briefe an Dilthey anlässlich der Veröffentlichung seiner „Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie“. In *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, 1985, 3, S. 200.

22 DILTHEY, Wilhelm. *Gesammelte Schriften*, op. cit., Bd. XVIII, S. 3 ff.

23 *Ibidem*, Bd. V, S. 27.

In der Frühzeit, die mit dem preußischen Verfassungs- und Heereskonflikt und mit dem Übertritt der Liberalen auf die Seite Bismarcks verbunden ist, strebte Dilthey die Präsentation von Wissenschaft und Kultur an, als deren Sachwalter und Hegemon sich die akademischen Wortführer des deutschen Liberalismus fühlten. Das strategische Ziel der Aktivität der literarisch gebildeten Schichten war, beim Aufbau des neuen Staates einen eigenen Beitrag durchzusetzen, der bewusst als seine Grundlegung um Abstützung gedacht, aber an unveränderte Elemente der liberalen Tradition gebunden war. Als es anders nicht mehr ging, zogen Ideologen vom Typ Diltheys die Einheit vor, d. h. den Nationalstaat, mit der Einschränkung freilich, dass die Verwirklichung der Freiheit unter den gegebenen Umständen lediglich vertagt und nicht etwa ein für alle Mal aufgegeben sei.²⁴

Dilthey ging diese Aufgabe großzügig an: er wollte die deutsche Historiographie und Philologie auf den Boden der positiven Wissenschaft stellen und auch im Wissenschaftsbereich die Kleinstaaterei zugunsten einer einheitlichen Deutung der Beziehungen zwischen Gesellschaft, Kultur und Staat überwinden.²⁵ Dazu mussten die ursprünglichen Ideenstränge und politischen Bindungen der einzelnen Ströme der deutschen Klassik, der Romantik und der Aufklärung gelöst und jene Elemente aus der historischen Wirklichkeit in einen gedanklichen Zusammenhang gehoben werden, die der neuen Realität und der neuen Konzeption entsprachen. So fanden sich unter dem einen Dach der „*historischen Schule im weiteren Sinne*“, wie es Dilthey auszudrücken pflegte,²⁶ Winckelmann, Herder wieder, die Göttinger

24 Ibidem, Bd. XI, S. 225. Rudolf Haym schließt 1870 seine Rezension des Schleiermacher-Buches von Dilthey mit dem folgenden Hochgesang: „*So wird uns, die wir in diesen Tagen Größeres und Herrlicheres erlebt haben, als was jemals einem Volke zu erleben vergönnt war, ein immer tieferer Anteil an dieser Lebensgeschichte aufgehen.*“ Die Persönlichkeit Schleiermachers wurde ihm zum Symbol des nationalen Schicksals, das von der inneren Kultivierung ausging, „*um von da an in heldenmäßig raschem Laufe zur staatlichen Macht und Größe emporzusteigen und die erstaunte Welt von Neuem an die sieghafte Gewalt der Ideale glauben zu lehren.*“ HAYM, Rudolf. *Gesammelte Aufsätze*. Berlin: Weidmann, 1903, S. 360 ff. Später allerdings hat er seinen Irrtum einsehen müssen: die erhoffte bürgerliche Emanzipation blieb weitgehend aus. Vgl. RENTHE-FINK, Leonhard von. *Geschichtlichkeit*, op. cit., S. 67.

25 DILTHEY, Wilhelm. *Gesammelte Schriften*, op. cit., Bd. XVIII, S. 7.

26 Ibidem, Bd. I, S. XV. Paul Yorck von Wartenburg war in dieser Frage anderer Meinung und verlangte eine strengere Differenzierung zwischen dem Ontischen und Historischen. Die Geschichtlichkeit hielt er für eine ontologische Kategorie, die keinesfalls durch die einzelwissenschaftliche Bearbeitung der Faktizität geklärt werden könne. Vgl. DILTHEY, Wilhelm – YORCK VON WARTENBURG, Paul. *Briefwechsel zwischen Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg 1877–1897*. Halle: Niemeyer, 1923, S. 68 f., 191, 185. – Dilthey dagegen blieb dem empirisch-wissenschaftlichen Ideal verbunden, was ja seine philosophischen Bemühungen komplizierte. Treffend resümiert Zimmerli: das Scheitern der Überwindung des transzendentalen Idealismus „*darf indessen nicht als Mangel, sondern muß als Gewinn angesehen werden, da eine gelingende Begründung der Theorie der Geisteswissenschaften aufgrund einer Analyse der Tatsachen des Bewußtseins deren Auflösung in Psychologie zur Folge gehabt hätte.*“ (ZIMMERLI, Walter Ch. *Das Theorem der Tatsachen des Bewußtseins und Diltheys Versuch...*, op. cit., S. 190). – Das eigenartige Zusammenflechten und Durchdringen disparater Denkmotive könnte einer der außerordentlich vielseitigen und widersprüchlichen Nachwirkungen der Dilthey'schen Denkungsart sein. Vgl. KÖNIG, René. *Soziologie in Berlin um 1930. Kölner Zeitschrift für*

philologische Schule, Lessing, Goethe, die historische Rechtsschule, die klassische deutsche Philosophie, die Brüder Grimm, Ranke, Schleiermacher, das preußische Landrecht und natürlich auch alle bedeutenderen Liberalen, besonders Schlosser, Gervinus und Dahlmann, und schließlich gar viele aus der französischen und englischen Aufklärung. Diese Mischung von Namen und Konzeptionen ist gewiss qualitativ repräsentativ, aber zugleich doch seltsam bunt. Sie lässt sich rein historisch nicht restlos in einen einheitlichen inneren Zusammenhang einbringen; die historische Forschung würde eher die Unterschiede und Gegensätze verdeutlichen, wie sich Dilthey schon bei seiner Arbeit über Schleiermacher überzeugen konnte. Zur Überwölbung war ein neues methodologisches Konzept erforderlich.²⁷ Davon ging Diltheys Bemühung um die methodologische Verankerung der Geisteswissenschaften aus, eine Verankerung, welche gleich fest und unerschütterlich sein sollte wie bei den Naturwissenschaften, welche die breite und bunte Skala der einzelnen Schritte, Untersuchungen und Methoden transzendieren sollte. Diese Methodologie richtete sich zunächst darauf, die Kritik der Besonderheit des deutschen Modells der nationalen Wiedergeburt und Einigung in seine bedingte Anerkennung zu verwandeln, in die Anerkennung der Konstituierung einer bürgerlichen Gesellschaft durch Kompromiss und vorläufig nur im Rahmen eines Kompromisses, der theoretisch durch die geisteswissenschaftliche Deutung von Gesellschaft, Kultur und Staat authentisch ausgedrückt war. Dieser vermeintliche Historismus Diltheys, „*die historische Schule im weiteren Sinne*“, ist also kein Rankescher Kult der Geschichte, und am allerwenigsten geht es darum, dass der historische Stoff selbst, von nachträglich hinzugefügten Gesichtspunkten der Interpretation und Aktualisierung befreit, zu sprechen beginne. Sein Historismus hat gerade den entgegengesetzten Sinn: einen neuen, einheitlichen und praktisch wirksamen Interpretationsstandpunkt zu gewinnen und ihm die Gestalt und Autorität der Wissenschaft zu verleihen.²⁸ Den Versuch einer Kultursynthese durch die Schaffung einer geisteswissenschaftlichen Methodologie verstand Dilthey als eine aktuelle Aufgabe: das Bild einer bürgerlich-emanzipativen, aufgeklärt-liberalen Entwicklungslinie bis hin zur

Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft 23, 1981, S. 24–58; DEGENER, Alfons. *Dilthey und das Problem der Metaphysik*. Bonn: Röhrscheid, 1933 (bes. das I. Kapitel). – Es ist kennzeichnend, dass die Dilthey-Rezeption in ihrem Gesamtzusammenhang nicht bearbeitet wurde. Es blieb bei einem ideologisch einseitigen Versuch, vgl. ZÖCKLER, Christoph. *Dilthey und die Hermeneutik. Diltheys Begründung der Hermeneutik als Praxiswissenschaft und die Geschichte ihrer Rezeption*. Stuttgart: Metzler, 1975. Anregendes zu den methodologischen Ähnlichkeitszügen zwischen und Max Weber brachte JOHACH, Helmut. *Handelnder Mensch und objektiver Geist. Zur Theorie der Geistes- und Sozialwissenschaften bei Wilhelm Dilthey*. Meisenheim am Glan: Anton Hain, 1974.

27 Die Strategie der Kultursynthese nahm später immer mehr die Gestalt einer Methodologie an, wie sich besonders an den Werken von Erich Rothacker und Karl Mannheim zeigen lässt.

28 WESTPHAL, Otto. *Feinde Bismarcks. Geistige Grundlagen der deutschen Opposition 1848–1918*. München: Oldenbourg, 1930, bes. S. 161, 164 f. Otto Westphal hat als erster auf den politischen Zweckcharakter des Diltheyschen Historismus aufmerksam gemacht, allerdings vom konservativen Standpunkt aus.

kleindeutschen Lösung der nationalen Einigung zu entwerfen. Nichts Wertvolles sollte dabei verlorengehen, die allgemein bürgerliche Intention des klassischen Liberalismus kam hier gleichsam als allgemein kulturelle zur Geltung. Es nimmt nicht Wunder, dass der Zusammenhang, der dies verbinden sollte, recht kompliziert sein musste. Bei allen Inkonsequenzen und Schwankungen in Diltheys lebenslangen methodologischen Überlegungen ist klar, dass die angestrebte Lösung nicht in irgendeiner neuen Variante der Geschichtsphilosophie bestehen konnte, also auch nicht im Historismus mit seinem resignativen Individualitätsbegriff, sondern in einer Handlungstheorie,²⁹ die diesem Zweck – also der Kultursynthese – angemessen wäre und die strukturelle Dimension der Geschichtlichkeit als „*Horizont des Seinsverständnisses aus der Zeitlichkeit, als Sein des Seinsverstehenden Daseins, kurz als ontologische Wesensverfassung des Daseins*“³⁰ erschlösse. Die Problematik der geschichtlichen Individualisation (des Historismus) war in diesem Blickwinkel schon kraft der Anerkennung der Wendung zur Verinnerlichung mit eingeschlossen, freilich als bloße Teilproblematik, zunächst nur als Gegenstand und nicht als Prinzip der methodologischen Reflexion.

Seit Max Webers und Friedrich Naumanns Zeiten und bis heute wird dem deutschen Liberalismus sein unausgeprägtes Klassenbewusstsein vorgehalten – zu Recht. Man darf jedoch nicht vergessen, dass die deutschen liberalen Theoretiker diesen Mangel gerade als ein positives Prinzip verstanden, das der Vorstellung der bürgerlichen Gesellschaft als einer *allgemeinen* – wenn auch schrittweise zu erreichenden – Verbürgerlichung entsprach.³¹ Daher hatte auch Diltheys Bemühen um

29 JOHACH, Helmut. *Handelnder Mensch und objektiver Geist*, op. cit.; KRAUSSER, Peter. *Kritik der endlichen Vernunft. Wilhelm Diltheys Revolution der allgemeinen Wissenschafts- und Handlungstheorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968.

30 HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Halle: M. Niemeyer 1927, S. 385.

31 GALL, Lothar. Liberalismus und „bürgerliche Gesellschaft“. Zu Charakter und Entwicklung der liberalen Bewegung in Deutschland. In GALL, Lothar (Hrsg.). *Liberalismus*. Köln: Kiepenheuer und Witsch, 1976, S. 162–186. Die These Galls, dass der deutsche Liberalismus durch die Konfrontation mit der kapitalistischen Industrialisierung zerfiel, weil er eine vorindustrielle Erscheinung war, fand erhebliche Beachtung und stieß auch auf Kritik. Thomas Nipperdey, Wolfgang J. Mommsen und Heinrich August Winkler sehen in ihr eine Idealisierung des vormärzlichen Liberalismus und eine unberechtigte Herabsetzung des nachmärzlichen (vgl. die oben zitierten Abhandlungen von Mommsen und Winkler). Tragen wir jedoch in Galls Text keine wertenden Gesichtspunkte aus anderen Kontexten hinein, so finden wir in ihm weniger eine Idealisierung des vormärzlichen Liberalismus als eine Reihe von Belegen dafür, dass schon in den aufklärerischen Mustern des kontinentalen Liberalismus die Merkmale der traditionellen Gesellschaft fixiert waren, die dann als konservatives Gegengewicht zur naturrechtlichen Idee der universalen Bürgerlichkeit wirkten. Das Programm der universalen Verbürgerlichung konnte mithin ebenso als revolutionäre Argumentation wie als evolutionistische Verteidigung oder Kritik des Kapitalismus aus kleinbürgerlicher Sicht dienen. Es ist Galls Verdienst, dass er darauf hingewiesen hat, wie weitgehend der sozialutopische Horizont des deutschen vormärzlichen Liberalismus mit der traditionellen Vorstellung der Gemeinschaft der Hausväter verschmolz. In diesem Zusammenhang verweist Gall zurecht darauf, dass der organologische Gesellschaftsbegriff kein Privileg der Romantik war, sondern schon bei Rousseau und den Enzyklopädisten als eine traditionelle Erfahrungsschicht belegt werden kann. Weil in Deutschland die traditionelle Form der gesellschaftlichen

eine „Kultursynthese“ von Anfang an die Tendenz zur Abmilderung, Versöhnung und Harmonisierung der schärfsten Klassengegensätze und -konflikte, wie schon Hintze unter dem Eindruck des Lamprechtstreits bemerkte.³²

Der programmatische Schluss der Basler Antrittsvorlesung versteht die integrative Verinnerlichung (als sozial bedingte Besonderheit der *bürgerlichen* Emanzipation) als *Wissenschaftsprogramm* und als *Handlungsprogramm*. Darin liegt auch der Ursprung seines Streits mit dem Positivismus, von dem sich Dilthey sonst in Einzelheiten erheblich inspirieren ließ: das westeuropäische Entwicklungsmodell war für die Anerkennung der Realität vom kleindeutschen Standpunkt unannehmbar.³³ Später, im Zusammenhang mit der allgemeinen Krise des Liberalismus, nahm die Harmonisierungstendenz auch bei Dilthey einen immer defensiveren, in immer engerem Sinne innerlich kulturellen Charakter an.

Die Harmonisierung der Menschenwelt in eine organische Einheit – sogar in eine organische Einheit mit der Natur – wurde für Dilthey zum Maßstab der Kanonisierung der deutschen Literatur sowie anderer Kulturleistungen. Natürlich war dafür auch zu bezahlen, und zwar mit Entsagung,³⁴ dem Verzicht des Liberalismus auf die beanspruchte politische Führung. Dies war ein Grunderlebnis der Generation Wilhelm Diltheys. Allzu sehr hat die Forschung sich von der Ereignisfolge der politischen Veränderungen von der Reaktion der fünfziger Jahre über die neue Ära bis zur Einigung Deutschlands von oben fesseln lassen. Für die Geschehnisse des deutschen Liberalismus scheinen uns die gesellschaftlichen Umbrüche und besonders die Umschichtungen der sozialen Konflikte viel

Arbeit länger als in Westeuropa bestand und es hier also nicht zu einer Überwindung des Naturrechts durch die politische Ökonomie kam, blieb auch das Verhältnis des deutschen Liberalismus zur Aufklärung länger aktuell. H. A. Winkler und W. J. Mommsen belegen überzeugend, dass sich der deutsche Liberalismus zum bewussten Klassencharakter und zur Resignation auf den emanzipativen Kern seiner ursprünglichen Gesellschaftsutopie erst mit der Verschärfung der gesellschaftlichen und politischen Gegensätze nach der Vereinigung Deutschlands entwickelte. Dies spricht nicht gegen den erwähnten Punkt der Konzeption von Gall: der deutsche Liberalismus war lange Zeit bürgerlich nur objektiv, nicht aber subjektiv.

32 HINTZE, Otto. Über individualistische und kollektivistische Geschichtsauffassung. *Historische Zeitschrift*, 78, 1897, S. 60–67.

33 DILTHEY, Wilhelm. *Gesammelte Schriften*, op. cit., Bd. XVIII, S. 79 f.: „So ist es gekommen, dass zwischen den theoretischen Überzeugungen und den aus tieferen Zeiten erhaltenen Maximen des Handelns ein Riss entstanden ist, der das Mark unserer Nation angreift. Denn nie wird unser Volk, in der Art der Engländer, Theorie und anständige Übereinkunft über Grundsätze des Wollens und der Gesellschaft trennen können; die armselige Anpassung des in seinem Innersten von den Einsichten einer mechanischen und egoistischen Weltansicht behaglich durchdrungenen Individuums an das Urteil der Gesellschaft, diese tiefste Selbstentwürdigung des Individuums, würde in Deutschland nur kurze Zeit hindurch standhalten. Wir begehren zu denken und zu leben aus einem Guss und ganz und ungeteilt dazustehen, wenn die Konflikte des Lebens Entscheidungen von uns verlangen und wenn wir diese Entscheidungen vor unserer Selbstachtung aufrechterhalten sollen. Ganz und ungeteilt: aus Einheit des Handelns entspringt allein in Deutschland von Luther bis Lessing und Kant, [...] von diesen weiter bis zu den großen handelnden Kräften der Gegenwart die Gewalt und Wirkung.“

34 PESCHKEN, Bernd. *Entsagung in Wilhelm Meisters Wanderjahren*. Bonn: Bouvier, 1968; PESCHKEN, Bernd. *Versuch einer germanistischen Ideologiekritik*, op. cit.

wichtiger zu sein. Bei Dilthey lässt sich die fast tiefenpsychologische Thematisierung dieser Eindrücke verfolgen, beginnend mit der Begeisterung für die Zivilisationserscheinungen der Neuzeit³⁵ und endend mit den depressiven Reflexionen über die entfremdende Macht der Mechanismen der Sozialisierung, die zwar überraschend total, aber vollkommen anders als ursprünglich vorgestellt wirken: nicht zugunsten der organischen Lebenstotalität, sondern auflösend. Mit Recht hat die neueste Dilthey-Forschung gegen das bisher geläufige Dilthey-Bild seine aufklärerischen und sozialkritischen Wurzeln sowie seine handlungstheoretischen Ansätze hervorgehoben.³⁶ Auch die liberalen Motive bei Dilthey sind, wie uns scheint, zählebiger als früher angenommen.

Dies lässt sich gut an Diltheys Begriff und Bewertung des Naturrechts erfassen. In den methodologischen Skizzen, die bis 1875 entstanden sind, wird das Naturrecht nicht nur höchst positiv bewertet, gegen die Romantik, die deutsche historische Schule, gegen Stahl und sogar Comte verteidigt: es ist die Problemachse der Reflexionen über das Studium des Menschen, der Gesellschaft und des Staates.³⁷ Es geht hier nicht nur um das Naturrecht im engeren Wortsinn, sondern um einen Problemkomplex, der auf die Erforschung der Menschennatur als Grundlage, aus der sich das Werk der Zivilisation erhebt, zielt. Das Naturrecht enthält den determinierenden Horizont (das den Naturwissenschaften Zugängliche), die Idee der Vereinigung der Materie durch das deduktive Prinzip (nach Kants Vorbild, jedoch durch die Übertragung auf das Thema der allgemeinen Menschennatur ins Empirische gewendet), und die Ebene des konkreten Handelns (als den eigentlichen historischen Stoff, dessen Ordnung aufgefunden werden soll). Der Grundton der Diltheyschen Reflexionen ist: man könne nicht voreilig und unreflektiert das eine auf das andere übertragen wollen, wie dies die bisherigen Theorien gewöhnlich taten, man müsse forschen und wissenschaftlich vermitteln. Das Moment des menschlichen Handelns schließe Determination, aber auch schöpferische Freiheit in sich ein, welche Dilthey als psychische Struktur des Entscheidens zu erforschen empfiehlt.

Mit Händen zu greifen ist dieses Programm in den Skizzen, die Dilthey um 1865–1866 niederschrieb, von stilistischen Glättungen nicht überdeckt, direkt und offen. Eine Selbstverständigung über Grundfragen. Die *Verinnerlichung* des

35 MISCH, Clara (Hrsg.). *Der junge Dilthey*, op. cit., S. 193.

36 JOHACH, Helmut. *Handelnder Mensch und objektiver Geist*, op. cit., S. 99, hat gezeigt, dass die Ansichten Diltheys über die soziale Frage auf der Linie des Kathedersozialismus lagen. Vgl. DILTHEY, Wilhelm. *Gesammelte Schriften*, op. cit., Bd. IX, S. 199; Bd. X, S. 89; Bd. VIII, S. 192; Bd. VII, S. 373 u. a. Das politische Testament Diltheys stellt seine Abhandlung *Über das allgemeine Landrecht* dar. Bei allen Zugeständnissen an die nationale Argumentation bringt sie geradezu eine Apotheose des Naturrechtes, und zwar in der Polemik gegen die historische Rechtsschule. Vgl. ERMARTH, Michael. *Wilhelm Dilthey: the Critique of Historical Reason*. Chicago: University of Chicago Press, 1978, S. 30. Vgl. auch DILTHEY, Wilhelm. *Gesammelte Schriften*, op. cit., Bd. XII, S. VIII.

37 DILTHEY, Wilhelm. *Gesammelte Schriften*, op. cit., Bd. XVIII, S. 8, 22.

emanzipativen Prozesses ist für Dilthey annehmbar als *Verinhaltlichung* des Studiums des Menschen und seiner historisch-gesellschaftlichen Selbstrealisierung. Sie knüpft an das Programm Hayms an: sie öffne den Weg vom Kant'schen Problem der apriorischen Synthese, welche die Ordnung der natürlichen Welt einschließlich ihrer Realisierung in der Gesellschaft freier und gleichberechtigter Bürger verankert, zur empirischen Wissenschaft.³⁸ Die transzendierende Verankerung solle *empirisch* wiedergewonnen (ggf. überprüft) werden, und zwar im Problemfeld der Verbindung des Studiums des Menschen mit dem Studium der Natur. Schon damit ändert sich der Erfahrungsbegriff erheblich: neben der Sinneserfahrung gewinnt die innere Erfahrung an Bedeutung, was sich bei Dilthey einerseits in der Einordnung der rationalen Evidenz in den Erfahrungshorizont, andererseits in der Forderung nach einer ganzheitlichen Psychologie niederschlägt, die sich nicht auf die bloße Klassifikation der seelischen Vorgänge beschränkt, sondern die objektiven Zusammenhänge der Bewusstseinsinhalte erfassen sollte.³⁹ Beides zielt auf eine vorausgesetzte „natürliche Ordnung“, die sich in regelmäßigen Konstellationen und Sukzessionen wie bei Mill und in Strukturiertheit von Inhalten ausdrückt. Die Transzendierungsebene wird dabei immer noch als Menschennatur verstanden. Die *Entwicklungstheorie* – Entwicklung sei in den Naturwissenschaften eine Hypothese, im historischen Ganzen aber ein Tatsachenbegriff⁴⁰ – ermögliche die Durchführung des Empirismus als rationale Theorie.⁴¹ Sie durchdringe den Stoff der historischen Realisierung der Ordnung. Dilthey hält hier an der aufklärerischen Vorstellung fest, die er später selbst einer grundlegenden Kritik unterzog, dass sich jede Gesellschaft in gesetzmäßigen Stufen entwickle und dass also gleiche Entwicklungsstufen verschiedener Gesellschaften miteinander vergleichbar seien, was wechselseitige Verbindungen zwischen der Entwicklungstheorie und der vergleichenden Anthropologie ermögliche.⁴²

Das Schema der Diltheyschen Reflexionen bewegt sich in dem von Kant und Hegel vorgegebenen Rahmen.⁴³ Aus diesem will er den grundlegenden und ganzheitlichen Begriff der natürlichen Ordnung bewahren, grundsätzlich jedoch muss die Reduktion der Faktizität überwunden werden, die für die aufklärerischen

38 Vgl. die Anmerkungen 2–4.

39 DILTHEY, Wilhelm. *Gesammelte Schriften*, op. cit., Bd. XVIII, S. 3–5.

40 Ibidem, S. 89.

41 Ibidem, S. 216.

42 Ibidem, Bd. XVII, S. 8: „*Alle Nationen durchlaufen in gesetzmäßiger Stufenfolge parallele Stadien ihrer Entwicklung, demgemäß kann man jedes uns bekannte Stadium der Kulturentwicklung eines Volkes benutzen, um analoge und weniger bekannte parallele Zustände anderer Völker zu erläutern und aufzuklären.*“ Ähnlich Bd. XVIII, S. 11.

43 Ibidem, Bd. XVIII, S. 4 f. Über die angestrebte neue Psychologie schreibt Dilthey, dass sie dem philosophischen Identitätssystem ähnlich werden sollte: „*In gewisser Weise nehmen wir die Tendenz der Phänomenologie des Geistes wieder auf.*“ Psychologie und Anthropologie sollten von der Identitätsphilosophie alles außer ihren deduktiven Trugschlüssen übernehmen.

Ideen typisch ist. Daran habe sich schon die Generation nach Kant versucht, allerdings für einen allzu hohen Preis: „*Die Strenge der Beweisführung verlor, was der Reichtum der Auffassung gewann. Die Demonstrationen schwanden, die Offenbarungen traten hervor.*“⁴⁴ Wo das wissenschaftlich nachgeprüfte Wissen nicht genügte, habe die Spekulation eingesetzt – bei Schelling und den Romantikern die Irrationalisierung.

Die Lösung suchte Dilthey in der methodologisch reflektierten Verknüpfung der positiven Einzelwissenschaften und ihrer Forschungen. Diese Lösung könne weder Kants philosophische Methode bringen, die bei seinen Nachfolgern im Formalismus erstarrt sei, noch der traditionelle Empirismus, der in der Dichotomie von subjektiv idealistischer Spekulation und spezialwissenschaftlicher Zersplitterung ende. Die Lösung müsse in der Erforschung der historischen Mittelglieder gesucht werden, in der konkreten Untersuchung der Frage, wie sich die „natürliche Ordnung“ im historischen Stoff verwirkliche.⁴⁵

Hegels Verständnis der Geschichte als Philosophiegeschichte (Stufen der Selbstbewusstwerdung des Geistes) überführt Dilthey in „*die einzige streng objektive Geschichte*“, in die Wissenschaftsgeschichte; diese ist selbstverständlich keine Geschichte der Wissenschaftler oder der wissenschaftlichen Schulen, sondern die Geschichte von Problemen und ihren Lösungen, ihrer Verbindungen untereinander und mit dem historischen Leben: auch weiterhin ist sie, darin wie bei Hegel, die Geschichte der Wahrheit. Hebe man die Grenzen der Einzelwissenschaften auf und überwinde „*die Kleinstaaterei auf dem Gebiete der Geisteswissenschaften*“, dann entstehe der innere Zusammenhang zwischen dem, was als getrennt erschien, und damit „*das natürliche System der Abhängigkeit von Wahrheiten*“.⁴⁶ Das ist ein typisch liberaler Standpunkt, auf den Boden der Methodologie übertragen: ein durch Veredelung gemilderter Skeptizismus, der in Gelassenheit und objektivierendem Überblick den theoretischen und praktischen Aufgaben der Erkenntnis zugewandt ist, und der Glaube „*an die fortschreitende Wissenschaft*“.⁴⁷

Die historische Dimension dieser methodologischen Reflexionen hat mit einem konservativen Historismus nichts gemein. Sie ist als Entwicklungsdimension der Verwirklichung der Ordnung angelegt – die Legitimationsweise der bürgerlich-sozialen Utopie bei allen aufklärerischen und liberalen Theorien. Das eigentliche Problem ist hier die *Vermittlung* zwischen der Menschennatur und ihrer historisch-gesellschaftlichen Realisierung. Eine der Grundwissenschaften, deren Erkenntnis in den höheren Zusammenhang zu integrieren ist, sei die Geschichtswissenschaft. Was ist sie für eine Wissenschaft? Aus der Tradition der historischen Schule und von

44 Ibidem, S. 6, 215 (hier die Anmerkung 13).

45 Ibidem, Bd. XVIII, S. 8.

46 Ibidem, S. 7.

47 Ibidem, S. 215.

seinem Lehrer Ranke übernimmt Dilthey ein wichtiges Element: den Bedacht auf die Fülle und historische Qualität der Inhalte. Dieser soll der Reduktion der Faktizität, der Lösung des erwähnten Problems mittels Spekulation, begegnen helfen. Dilthey besteht darauf, dass die Rekonstruktion und Bewahrung des Erinnerten mit allen seinen faktischen Verknüpfungen in einem offenen Zusammenhang vereint werden sollten. Unter Offenheit wird hier die Offenheit der Systemerklärung gegenüber dem Stoff verstanden, die Fähigkeit des Systems, Erklärungen zu transportieren, immer neue partielle und individualisierte Inhalte aufzusaugen. Die Vollendung der historischen Wissenschaft bestehe in der Fähigkeit, die *„Zusammenhänge der menschlichen Kultur“* nicht nur zu schildern, sondern auch zu erklären. Erklären, das bedeutet auch hier, die Bedingungen für die Denkbarkeit eines Satzes aufzufinden, das Komplizierte nicht nur zu zerlegen, sondern auch gedanklich zu vereinen.

Empirische und idealistische Theorien hält Dilthey für bloße Hypothesen, die man freilich am Stoff erproben kann – als Hypothesen wie andere auch. Denn das wissenschaftliche Vorgehen *„besteht [...] in einer Entwicklung der Hypothesen, welche sich im Laufe der Entwicklung mehr den Tatsachen anpassen. Hier liegt ein der darwinistischen Theorie entsprechendes Verhältnis von durchschaubaren Ursachen, d.h. Kausalitätssystem vor“*.⁴⁸ Darin besteht die Hoffnung, die auf die Verknüpfung der einzelnen Wissenschaften miteinander gegründet ist: diese Verknüpfung ermögliche umfassendere und tiefere Hypothesen; die Theorie, als Hypothese verstanden, erschließe den Erfahrungsstoff und bringen die wirkliche (nicht die nur spekulative) Ordnung zum Sprechen. Später fällt diese wissenschaftstheoretische Überlegung in eins mit der Argumentation gegen das metaphysische Abstraktionsverfahren.

Die Ausrichtung auf die Untersuchung der „historischen Mittelglieder“ tendiert weniger zum Historismus als zu einer Ausgrenzung der gesellschaftlich-menschlichen Wirklichkeit als eigenständigem Bereich, also zur Vorwegnahme eines Grundzuges des Soziologismus. Das Soziale hat hier zumeist den Namen „Kultur“. Der Diltheysche Kulturbegriff beinhaltet die Problemlage, über die später Georg Simmel mit Émile Durkheim diskutierte. Simmel vertrat den Standpunkt Diltheyscher Prägung, gegen Durkheim hält er z. B. an der anthropologischen Konstante fest und zeigt auch viel Sinn für die individuelle Qualität der historischen Inhalte. Dennoch ist sein Kulturbegriff wesentlich enger als der Diltheys: im Rahmen der Polemik gegen den „soziologischen Imperialismus“ unterscheidet er scharf die sozialen Erscheinungen von den kulturellen und verlangt eine strenge Trennung der Soziologie von den übrigen Gesellschaftswissenschaften. Dilthey dagegen gestaltete seinen Kulturbegriff in klarer Opposition zum Staatsbegriff, also als Sammelbegriff des Sozialen. Diese typisch liberale Ausgrenzung der gesellschaftlichen Autonomie schwingt auch bei der späteren Durkheimschen Moti-

48 DILTHEY, Wilhelm. *Gesammelte Schriften*, op. cit., S. 8; Bd. I, S. 351–408, bes. S. 390 ff.

vation mit, die tragfähigen Elemente der Aufklärung zu bewahren;⁴⁹ andererseits bildet sie den Entkulturationshorizont der Handlungstheorie.

Die unermüdliche Bemühung Diltheys um die Schaffung einer neuen Psychologie kann uns hier nicht beirren: sie richtet sich gegen den Psychologismus und die bisherige Psychologie, gegen die psychologische Erklärung der Kultur, auf die Öffnung der qualitativen Dimension der anthropologischen Forschungen.⁵⁰ Deshalb konnte der psychologische Ansatz später, als er vom soziologistischen Einschlag schon entfernt war, weitgehend phänomenologisiert werden.⁵¹ Zunächst jedoch ging es Dilthey um das Erfassen der gesellschaftlich-menschlichen Qualität als sozialer Qualität, als sozialer Verwirklichung der „natürlichen Ordnung“: „*Das Gleichförmige in der Konstitution der menschlichen Koexistenz in einer jeden Epoche. Dieses eigentlich als Ganzes = Wissenschaft der Kultur*“, notiert er.⁵²

Kultur versteht Dilthey als den eigentlichen Bereich des menschlichen Handelns, wobei es ihm vor allem um den Zusammenhang zwischen dem Fortschritt der Naturwissenschaft und dem Übergang der Arbeit auf freie Bürger und die damit gegebene leichtere Verbindung zwischen der Arbeits- und der Erkenntnis-sphäre geht.⁵³

Der Zusammenhang der einzelnen Wissenschaften vom handelnden Menschen lasse sich dadurch nachweisen, dass wir ihre gemeinsame Wurzel aufdecken: ein *System*, das durch die in Wechselbeziehung handelnden Willen in ihrer Gesamtheit hervorgebracht wird. In diesem Willensbegriff ist die aufklärerische Problematik der Bedürfnisbefriedigung, in der ganzen These die Transzendenz der Wissenschaft durch die objektive Ordnung ihres Gegenstandes gegenwärtig. Dilthey flüchtet sich aus Furcht vor einer Terminologie, die zu präfabrizierten Theorien verführen würde, zu einer möglichst neutralen, sozial und klassenmäßig möglichst leeren empirisierenden Formulierung und spricht von „*Relationen der Willen auf Vorstellungen und Gefühle, [...] sofern sie Motoren des Wollens, d.h. ursächlich sich zu demselben verhalten*“, woraus im übrigen Vorstellungen und Gefühle ausgeschlossen werden sollen.⁵⁴

Die gesellschaftlichen Systeme sollten in ihrer Realität erforscht werden, in dieser sei die gemeinsame Wurzel der Wissenschaften vom handelnden Menschen

49 SIMMEL, Georg. Comment les formes sociales se maintiennent. *L'Année sociologique*, 1896–1897, t. 1, 71–109. Dilthey polemisierte gegen die Comtesche Soziologie wegen ihres verdeckt geschichtsphilosophischen Charakters, vgl. DILTHEY, Wilhelm. *Gesammelte Schriften*, op. cit., Bd. I, S. 89 ff. Nachträglich fühlte sich Dilthey als Vorläufer der Formalsoziologie, vgl. DILTHEY, Wilhelm. *Gesammelte Schriften*, op. cit., Bd. I, S. 420. Vgl. auch KÖNIG, René. Soziologie in Berlin um 1930, op. cit., S. 36.

50 DILTHEY, Wilhelm. *Gesammelte Schriften*, op. cit., Bd. XVIII, S. 5, 7 f.

51 Ibidem, Bd. VIII, S. 10–42; Bd. VII, Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften.

52 Ibidem, Bd. XVIII, S. 215.

53 Ibidem, S. 18.

54 Ibidem, S. 35.

oder die „natürliche Ordnung“ zu suchen. Man könne diese Systeme nicht mit Theorien identifizieren, welche die ursprünglichen Zusammenhänge des gesellschaftlichen Lebens durch Abstraktionen ersetzten, Abstraktionen, die die Normen eines bestimmten Entwicklungsstadiums idealisierten und sie auf der Basis der Begriffe des hinreichenden Grundes, „*der Erzwingbarkeit des öffentlichen Nutzens und des sittlichen Urteils*“ legitimierten.⁵⁵

Das klingt wie ein Bekenntnis im Geiste der historischen Schule: es enthält die Anerkennung des Gewordenen – einschließlich der Anerkennung der relativen Eigenständigkeit der einzelnen Entwicklungsstufen. Gegen die historische Schule und gegen Ranke wird jedoch im gleichen Zusammenhang scharf polemisiert: die Historiker erlügen dem Vorurteil, dass es genüge, sich in den historischen Verlauf einzufühlen. Ihering habe die Entstehung des Rechts in verstandesmäßigen Operationen nachgewiesen und damit die romantischen Begriffe von einem Rechtsinstinkt widerlegt; in ähnlichem Kontext spricht Dilthey vom Vorurteil der historischen Rechtsschule; es wäre nicht der Mühe wert, sich mit den Schwierigkeiten der Forschung herumzuschlagen, wenn es nur darum ginge, zu erzählen, was geschehen ist – zumal eine solche Nacherzählung, die aus dem Zusammenleben mit den historischen Personen und ihren Werken entspringe, niemals die erforderliche Vollkommenheit erreichen könne; es sei eine armselige Ansicht, zu denken, dass die Hauptoperation bei der Bewältigung des historischen Stoffs darin bestehe, ein künstlerisches Bild zu schaffen; „*Zerlegung ist [...] das große Geschäft der Wissenschaften, im Gegensatz zu der Anschauung des Ganzen in Spekulation, Kunst, Dichtung und Religion*“; die Geisteswissenschaften beschränkten sich nicht auf die bloße idiographische Erfassung von Einzelercheinungen, wie sich das Windelband vorstellte, sondern tendierten zur Entwicklung von gesetzlichen Beziehungen, auch wenn ihnen dies bisher noch nicht im erforderlichen Maße gelungen sei.⁵⁶

Dilthey akzeptiert die Öffnung der inhaltlichen historischen Dimension, aber nicht die Ideologie und Methodologie der historischen Schule. Gegen sie verteidigt er die Berechtigung der deduktiven Methode, also auch der naturrechtlichen Konstruktion, überdies rechtfertigt er das Naturrecht auch historisch. Beide Linien laufen in seinen Überlegungen auf dasselbe zu: auf das „natürliche System“.

Die historische Entwicklungslinie des Diltheyschen Denkens zeigt, wie schon aus den Naturdeterminanten „natürliche Systeme“ der Handlungsregulierung entstanden seien. In ihrer Ausbildung liege „das Schöpferische“ des historischen Prozesses, in ihnen müsse „der wesenhafte Fortschritt“, dessen erste – wenn auch unvollkommene – Theorie von Hegel aufgestellt worden sei, sein Fundament

55 Ibidem, S. 20; I, S. 388 f.

56 Ibidem, S. 19 f., 34, 43, 47, 90; Bd. V, S. 257.

haben.⁵⁷ Wir sehen, dass Dilthey im historischen Leben und in seiner rein menschlichen, schöpferischen Komponente etwas völlig anderes als die historische Schule sucht: kein Geheimnis, das sich allein durch historisches Einfühlungsvermögen fassen lässt, sondern eine Ordnung, die in Gestalt der bürgerlichen Gesellschaft verstanden, erfasst und praktisch entwickelt werden kann und soll und nicht nur in der Subjektivität vergangener Zeiten belassen, in denen sie objektiv zu sein scheint. Diese Sichtweise ist aufklärerischer Art; der Hinweis auf Hegel bringt die Bindung an die deutsche philosophische Tradition zum Ausdruck, ebenso gut konnte sich Dilthey auch hier auf Turgot, Condorcet, in vielem auch auf Comte auf der Linie der französischen Tradition berufen. Die gesellschaftliche Bewegung versteht er als Realisierung von Zwecken durch ein System von Mitteln – im Anschluss an die Aufklärungsthematik des Systems der Bedürfnisse und der gesellschaftlichen Sicherung ihrer Befriedigung.⁵⁸ Hier sucht er die Realität der historischen Synthese. Die Entwicklung und Stabilisierung des „natürlichen Systems“ der Faktizität selbst soll ein angemessenes System der Erkenntnis und Erklärung möglich machen, eine Architektur der durch Kritik abgesicherten historischen Vernunft.⁵⁹

Die Systematisierung der sozialen Handlungsregulative ist solchermaßen unmittelbar in der realen historischen Synthese verwurzelt. Die deduktiven Konstruktionen sind nichts anderes als die „*Idealausbildung der in der Wirklichkeit vorkommenden Norm*“.⁶⁰ Schon hier stößt Dilthey auf die Wandelbarkeit der Fakten und gesellschaftlich-menschlichen Erfahrungen, auf die qualitative Besonderheit der historischen Wirklichkeit. Er lehnt es allerdings ab, diese Wirklichkeit als

57 Ibidem, Bd. XVIII, S. 20, vgl. auch Bd. X, S. 50, 52, 57, 59; Bd. V, S. 209 f., 252 u. a. JOHACH, Helmut. *Handelnder Mensch und objektiver Geist*, op. cit., S. 101–106. In den Erwägungen Diltheys über die gegenseitigen Beziehungen zwischen der natürlichen und der kulturellen Schicht der menschlichen Existenz gestaltete sich seine Strukturlehre, seine Erlebnislehre, seine Definition des Lebens als eines dynamischen Systems, welches sich unter den kulturellen und natürlichen Stimulierungen homeostatisch verhält. (Den Terminus Homeostase hat erst 1932 W. B. Cannon eingeführt.) Er knüpft an zeitgenössische physiologische Forschungen an. Seine Art, die Beziehungen zwischen der biologischen und der kulturellen Schicht der psychischen Realität zu betrachten, nahm einige psychoanalytische Motive vorweg; vgl. HORKHEIMER, Max. *Psychologie und Soziologie im Werk Wilhelm Diltheys*. In SCHMIDT, Alfred (Hrsg.). *Kritische Theorie. Eine Dokumentation*. Bd. 2, Frankfurt am Main: S. Fischer, 1972, S. 273–291, bes. 287 ff. Durch die Analogien zwischen dem hermeneutischen und dem psychoanalytischen Deutungsmodell ließen sich Jürgen Habermas und Karl Otto Apel inspirieren. Vgl. HABERMAS, Jürgen. *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968, S. 267 ff.; APEL, Karl-Otto. *Szientistik, Hermeneutik, Ideologiekritik*. In APEL, Karl-Otto (Hrsg.). *Hermeneutik und Ideologiekritik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971, S. 39 ff.

58 DILTHEY, Wilhelm. *Gesammelte Schriften*, op. cit., Bd. XVIII, S. 32.

59 Ibidem, S. 75; KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*, B, op. cit., S. 860 ff., bes. S. 878–880.

60 DILTHEY, Wilhelm. *Gesammelte Schriften*, op. cit., Bd. XVIII, S. 20; ähnlich Bd. XVIII, S. 21: „*Die Wissenschaften des handelnden Menschen sind einerseits erklärender Natur, vor allem aber regeln sie und entwickeln aus der Beziehung von Elementen die Gründe der Gültigkeit ihrer Regeln und die aus dieser folgende Idealform derselben.*“

geheimnisvolles Prinzip zu mythologisieren, versucht sie zu rationalisieren, in ein System einzubauen; man solle ihr durch das induktive Element der Methodologie gerecht werden.⁶¹ Die historische Sichtweise helfe, die Reduktion der Faktizität zu überwinden, wobei ihr jedoch das systematische Element nicht preisgegeben werden solle: die natürliche Ordnung. Die deduktiven Wahrheiten sind hier keine metaphysischen Wahrheiten mehr im absoluten Sinn, sondern nur relativ stetige Sätze, die in bestimmten geschichtlichen Abschnitten für gültig gehalten und praktisch immer in einem bestimmten Gegenstandsbereich angewandt werden. Im Geiste der Entwicklungstheorie sieht Dilthey die geschichtlichen Abschnitte aneinander anknüpfen, versteht sie als Entwicklungsstufen.⁶² Seine Zusammenfassung der Geschichte des Naturrechts ist eigentlich von der Art des Turgotschen und Comteschen Drei-Stadien-Gesetzes: sie zeigt die Entwicklungsstadien des natürlichen Systems und seine Begründung als eines gedankenmäßig notwendigen.⁶³ So ist die Erklärung des Naturrechts auch historisch abgestützt: es sei unmöglich eine bloße irriige Fiktion, wenn es historisch zusammenhängend fungiere; es müsse die Zusammenhänge des tatsächlichen historischen Lebens ausdrücken, und sei es in abstrakter Form. Seine Entwicklungsstufen seien miteinander vergleichbar, gleiche Stadien historisch verschiedener Kulturen. Eine so verstandene Geschichte – und in diesem Sinne beruft sich Dilthey auf die *Phänomenologie des Geistes* – zeige zugleich die Historizität und die Objektivität sowohl der ursprünglich entstandenen als auch der theoretisch rekonstruierten und in Abstraktheit vollzogenen Zusammenhänge. Wir finden hier den Keim der strukturellen Anschauung: in der Begegnung der systematischen mit der historischen Sichtweise. Deshalb vertieft sich Dilthey immer wieder in historische Forschungen: um der Strukturen und ihres Vergleichs willen, keineswegs für eine „historische Schau“.

Mit der Verteidigung der Deduktion verfehlt und begründet Dilthey das Naturrecht systematisch. Die historische Forschung habe zwar viel Material angesammelt, das die abstrakte Form der naturrechtlichen Theorie aus der Sicht der historischen Kritik unhaltbar machte. Infolgedessen sei die Theorie verdrängt worden durch bloße „*Anschauungen geschichtlicher Gebilde*“, die irrtümlich als einzige Wirklichkeit angesehen wurden.⁶⁴ Aber die systematische Sichtweise, die zu den deduktiven Prinzipien die realen Strukturzusammenhänge hinzudenkt, sei um nichts weniger wirklich. Dem stehe nicht entgegen, dass der „Naturzustand“ oder der „Gesellschaftsvertrag“ ungeschichtliche Vorstellungen seien. Das Naturrecht sei das Ergebnis einer juristischen Konstruktion a priori, die nichts mit dem

61 Ibidem, Bd. XVIII, S. 22–27; Bd. I, S. 118. Dilthey hob immer wieder hervor, dass die Relativität der historischen Wirklichkeit keinesfalls zum Grund eines Relativismus in der Wissenschaft werden dürfe. Diese These hat dann besonders Karl Mannheim systematisch entwickelt.

62 Ibidem, S. 89, 10 f.; Bd. XVII, S. 8 ff.

63 Ibidem, Bd. XVIII, S. 27–35.

64 Ibidem, S. 34 f.

Ursprung, sondern mit einer konstruktiven Entwicklung der wirklichen rechtlichen Elemente in ihrer idealen Form zu tun habe.⁶⁵ Es sei aus der historischen Realität durch den „*Drang nach einem gedankenmäßig Notwendigen*“ entstanden. Seine Wahrheiten, die als allgemein und notwendig gedacht seien, seien zur Basis der Begründung einer neuen und von der Tradition unabhängigen Gesellschaft geworden. Es handle sich also keineswegs um eine willkürliche Konstruktion, vielmehr habe die Gesellschaft und ihre theoretische Reflexion, wie bereits ausgeführt, dieses Stadium in gesetzmäßigem Verlauf erreicht, und deshalb sei das Naturrecht eines der größten Phänomene der europäischen Geschichte.⁶⁶

Dilthey erkennt ganz klar die Funktion des Naturrechts für die Begründung der bürgerlichen Gesellschaft. Die naturrechtliche Theorie war seiner Meinung nach immer revolutionärer Natur. Selbst dort, wo sie in konservativem Sinne für die Begründung absoluter Herrschaft gebraucht werde, rufe sie „*in den Unterdrückten das Selbstgefühl der eigenen Stärke [...] hervor und erteilt [...] dem gewaltsamen Gebrauch derselben die Anerkennung des Rechtes; unter allen Theorien ist sie die revolutionärste*“.⁶⁷ Naturrechtstheorie, induktive Psychologie und deduktive Nationalökonomie hätten in einer großen geschichtlichen Operation zusammengewirkt, aus der die Umgestaltung der europäischen Gesellschaft hervorgegangen sei. Die historische Schule versuche uns einzureden, dass in Sachen des Naturrechts die klügsten Köpfe von Grotius und Hobbes über Leibniz bis Rousseau und Kant unkritisch einem unfruchtbaren Irrtum erlegen seien, was sehr merkwürdig klinge angesichts ihrer übrigen Leistungen, angesichts der mindestens zweihundertjährigen Kontinuität dieses vermeintlichen Irrtums und besonders angesichts dessen, dass gerade dieser angebliche wissenschaftlich unfruchtbare Irrtum als gewaltiger Faktor der rationalen Umgestaltung der europäischen Gesellschaft gewirkt habe, einer Umgestaltung, deren Segnungen jeder auch heute noch dankbar anerkennen müsse.⁶⁸

Dilthey relativierte die absoluten Ansprüche der Position der historischen Schule wesentlich radikaler als die des naturrechtlichen Standpunkts. In der Gestalt des naturrechtlichen Elements und des deduktiven Prinzips suchte er die Kontinuität mit der liberal-aufklärerischen Gesellschaftsauffassung als einer gesunden Basis zu erhalten, einer Basis, die sich – überwinde man ihren Hang zur Reduktion der Faktizität – modifizieren lasse, die als Grundlage einer neuen, von der Tradition unabhängigen Gesellschaft voll lebensfähig sei.⁶⁹ Man müsse sachliche Erkenntnisse der historischen Kritik dieses Modells ebenso annehmen,

65 Ibidem, S. 27 f.

66 Ibidem, S. 33–35.

67 Ibidem, S. 43.

68 Ibidem, S. 26 f.

69 Ibidem, S. 34.

wie man sich auf den Boden der entstandenen gesellschaftlichen Wirklichkeit stellen müsse. Dies berühre jedoch nicht das Wesen der systematischen Sichtweise, die schließlich keine Geschichte des Naturrechts oder überhaupt eine Rechtsgeschichte, sondern eine allgemeine Begründung der naturrechtlichen Handlungsprinzipien als ein gedanklich Notwendiges gebe. Diese Notwendigkeit sei nicht nur eine ahistorische abstrakte Spekulation: Dilthey verweist, wie wir sahen, auf die historische inhaltlich-ausdrucksmäßige Wahrheit angeblicher „metaphysischer Sätze“, welche das gesellschaftliche Handeln regulieren, und darauf, dass diese Sätze Beziehungen und Inhalte ausdrücken, die durch die Entwicklung der Gesellschaft erreicht worden seien. Das beziehe sich nicht nur auf die Vergangenheit: auf diesen Wahrheiten soll die Zukunft erbaut werden!⁷⁰ Das deduktive methodologische und gesellschaftliche Prinzip heißt nichts anderes als die Formulierung des Allgemeinen, das in der *Praxis* der bürgerlichen Gesellschaft enthalten sei: theoretisch formuliert es die Voraussetzungen, unter denen diese Praxis möglich ist.⁷¹ Der Widerspruch zwischen der sozialen Realität und der ursprünglichen liberalen Gesellschaftsutopie wird auf die methodologische Ebene als Widerspruch zwischen induktiver und deduktiver Methode übertragen. Dilthey hofft, dass dieser synthetisch, positiv überwunden werden könne: sowohl durch die Erforschung der Faktizität und die Verfeinerung der Theorie als auch praktisch. Was heute widersprüchlich scheine, könne morgen miteinander verknüpft sein. Die theoretischen und induktiven Schlussfolgerungen müssten undogmatisch als Hypothesen verstanden, bei der Erforschung der Faktizität angewandt, aufgrund der dabei erzielten Ergebnisse präzisiert und erneut angewandt werden. In diesem Prozess fielen allmählich die äußerlichen Widersprüchlichkeiten weg und wachse das Bewusstsein von den inneren Zusammenhängen. Mit Überraschung stellen wir fest, dass sich in diesem modifizierten liberalen Glauben an die Objektivität der „natürlichen Ordnung“ jenes methodologische Verfahren abzeichnet, das aus den späteren Schriften Diltheys als hermeneutischer Zirkel bekannt ist. Wohlgemerkt: dies steht auf dem Boden schwieriger, dennoch eindeutiger Versuche, die Idee der allgemeinen Verbürgerlichung zu retten, auf der Ebene der objektiven Ordnung, in der Gestalt der positiven Wissenschaft.

Es muss noch an einen Grundzusammenhang erinnert werden, der auch in den späteren Wandlungen des Diltheyschen Denkens nie ganz verschwand: auf der methodologischen Ebene und mit allen Komplikationen, welche die Verinnerlichung der emanzipatorischen Energien sowie auch die Anerkennung der gesellschaftlichen Realität hervorgerufen hatten, hält Dilthey an der These von der Priorität der Gesellschaft vor dem Staat fest.

70 Ibidem, S. 27; Bd. I, S. 384f.

71 Ibidem, Bd. XVIII, S. 32.

Die noetische Struktur der gesellschaftswissenschaftlichen Erkenntnis geht nach Meinung Diltheys, wie wir oben bereits entwickelt haben, aus dem System der gesellschaftlichen Realisierung des Willens hervor, aus der Erforschung der „historischen Mittelglieder“. Den gleichen Inhalt hat die weit weniger durchsichtige, dafür aber viel berühmtere These Diltheys, dass die Erkenntnis nicht „hinter das Leben“ kommen könne und dass die historisch-gesellschaftliche Erkenntnis in ihrem wichtigeren Teil schon durch das geschichtliche Leben selbst geschaffen sei.⁷² Der Begriff „Wille“, wie immer er später bei Dilthey auch subjektiviert und phänomenologisiert wird, knüpft an seine klassische aufklärerische Bestimmung an: er bedeutet die Realisierung von Zwecken, die aus der menschlichen Natur und aus den menschlichen Bedürfnissen entspringen, er bezeichnet die eigenständige Qualität des gesellschaftlich-menschlichen Schaffens. In diesem Sinne bezieht er sich auf Freiheit im Sinne von bürgerlicher Freiheit. Bei Dilthey ist er schon losgelöst von der reinen Rationalität des Menschen als dem einzigen Selbstzweck oder *noumenon* in der Welt der Erscheinungen, er ist von neuem in die Gegenständlichkeit verflochten. Es ist u. E. dennoch wesentlich, dass mit diesem Begriff noch immer das gesellschaftlich-menschliche Schaffen als selbstschöpferischer Prozess gemeint ist, der zur bürgerlichen Gesellschaft strebt.

In diesem Sinne ist der Akzent von grundsätzlicher Bedeutung, den Dilthey auf das *System* des Willens, auf den vernunftmäßigen Charakter der Operationen setzt, aus denen die rechtliche und institutionelle Formalisierung der Regulative des sozialen Handelns hervorgeht.

Die Ordnung der Gesellschaft, die sich in der *Praxis* der gesellschaftlichen Verwirklichung des Willens verstetige, sei von Anfang an rechtsbildend, aus ihr zweigten sich die einzelnen Subsysteme auf der Ebene von Wirtschaft, Familie, Sittlichkeit und Recht des gesellschaftlichen Lebens ab.⁷³ Von hier sei auch der *Staat* abgeleitet: er sei nichts anderes als ein *Machtsystem*, legitimierbar nur dadurch, dass die Macht in ihm im Namen und *im Interesse des gesellschaftlichen Ganzen* konstituiert und exekutiert wird. Das Rechtsbewusstsein sieht Dilthey nicht im Staat, sondern in der Gesellschaft verankert und im Gedanken des Naturrechts prinzipiell zum Ausdruck gebracht.⁷⁴ Seine Kritik der metaphysischen Sätze und Systeme zielt auf die Wiederherstellung dieses Zusammenhanges zwischen der gesellschaftlichen Praxis und ihrer vertretbaren Verallgemeinerung.

72 Ibidem, Bd. VII, S. 153; Bd. V, S. 136.

73 Ibidem, Bd. I, S. 78: „Der Staat schafft nicht durch seinen nackten Willen diesen Zusammenhang, weder in abstracto, [...] noch den konkreten Zusammenhang in einer einzelnen Rechtsordnung. [...] Dies ist der tiefe Gedanke des Naturrechts.“ Auch die Unterscheidung zwischen den Systemen der Kultur und der äußeren Organisation der Gesellschaft hat die Priorität der Gesellschaft dem Staate gegenüber im Sinn; vgl. Bd. I, S. 52 ff.

74 Ibidem, Bd. I, S. 81.

Dilthey versteht die Gesellschaft zwar als ein gegliedertes Ganzes, mit innerlicher Dynamik und Konflikten, im Geiste der Illusion der allgemeinen Verbürgerlichung jedoch immer noch als ein Ganzes, das sich liberal integrieren lasse. Von daher kommt seine ständige Betonung des Ganzen, der Ganzheit des gesellschaftlichen und geschichtlichen Lebens. Von dieser Position her schien es notwendig, die organologische Sichtweise und die Öffnung gegenüber den konkreten Inhalten anzunehmen, wie sie die historische Schule, die Rankesche Historiographie, aber in vielem auch die positive empirische Wissenschaft boten. Diese Rezeption blieb freilich partiell und bedingt: sie schloss die Ideologie der historischen Schule aus. Deshalb verteidigt Dilthey das naturrechtliche Prinzip, das Prinzip der Deduktion von Regeln des bürgerlich-gesellschaftlichen Lebens, wenn auch um den Preis einer gelegentlichen Polemik gegen die metaphysische Abstraktheit der natürlichen Systeme des 17. und 18. Jahrhunderts. Insofern er aber an der Bindung zwischen der schöpferischen Souveränität des Willens und der Allgemeinheit der menschlichen Natur festhält, hält er auch an der liberalen Opposition nicht nur gegen die historische Rechtsschule und die historische Schule der Volkswirtschaftslehre fest, sondern auch gegen die Bismarck'sche Macht- und Realpolitik und gegen ihre Anhänger einschließlich der ehemaligen Liberalen. Denn Wille bedeutet ihm nicht „Machtwille“, sondern das freie Handeln des Menschen als Bürger.

PROMĚNY A KONSTANTY SOCIOLOGICKÉ TEORIE JÜRGENA HABERMASE

„[...] už je tomu nějaký čas, co jakási neznámá, která sama sebe nazvala rozum, násilím vtrhla do univerzitních poslucháren staroslavné Sorbonny a za pomoci obskurních žertěů, říkajících si gassendisté, cartesiani či malebranchisté, existenci veskrze temných, hodlá přezkušovati a posléze vyháněti Aristotela“, stěžoval si Nicolas Boileau-Despréaux v roce 1671.

Sedmačtyřicet let poté psal Gian Vincenzo Gravina o tom, že zákonem přírody je rozum. Gravinovi to však nestačilo: „Odhlédneme-li od obecného zákona, pod nějž spadá stejně duše jako tělo pokud jsou spojeny, má člověk ještě zákon jen sobě vlastní a výše uvedenému (obecnému) často odporující. První pojmenují zákonem společným, druhý zákonem duše. Společný zákon ovládá všechny živé bytosti, tedy i člověka. Zákon duše však, zákon rozumový, spočívá v myšlení a je vlastní toliko člověku.“ Gravina z toho vyvozuje, že člověk je podřízen úřadům a institucím, které svým rozumem vytvořil k posuzování svých činů a k bdění nad svými smysly, aby byla zajištěna ctnost. Z tohoto rozumu vyrůstá přirozené právo jakožto právo lidu, tj. všech lidí – na rozdíl od práva feudálního (historického).¹

Obě citace jsem zvolil náhodně, lze je nahradit množstvím podobných od autorů všeobecněji známých. Polozapomenutá jména mají však tu výhodu, že nevyvolávají systémové představy, jež by odváděly pozornost od svědeckého obsahu dobových dokladů. Doloženo má být krátké spojení přírody a přirozeného práva s racionalitou.

Michel Foucault, napsal v pětatřiceti obsáhlou knihu, aby pojem racionality objasnil alespoň nepřímo. V *Histoire de la Folie*² se obrací ke konkrétnímu pramennému

1 HAZARD, Paul. *Die Krise des europäischen Geistes*. Hamburg: Hoffmann und Campe, 1939, s. 148 a 327.

2 FOUCAULT, Michel. *Histoire de la folie à l'âge classique: Folie et déraison*. Paris: Plon, 1961.

materiálu, protože dávno zmizela samozřejmost, s níž se dalo spekulovat o tom, co rozum je a co není. Šílenství (la folie) jako protiva rozumu bylo obvykle definováno jasněji než rozum sám. Antirozum měl totiž výrazněji sociální ráz – a podle toho se také otevřeně stával předmětem sankcí, které zajišťovaly jeho oddělení od společnosti, popř. vymezovaly stupeň jeho zařaditelnosti. Proces zobčánštění tuto situaci precizoval, eliminoval krajnosti, ba cílil k jakémusi zrovnoprávnění, ovšem s vyloučením možných destruktivních následků. Právě proto se šílenství z oblasti mlčení a umlčení proměnilo v artikulaci utajených pravd o člověku.³

V naší souvislosti je důležité, že se Foucaultova diagnóza zaměřuje na období od renesance po buržoazní revoluci. Autor přislíbil pokračování, avšak podal je v tematickém posunu,⁴ který zvýrazňuje jádro problému. Sahá k vytěsňnému, aby ozřejmil vytěsňující. Psychologické vysvětlení nepřipadá v úvahu. Jde o činné i uvědomovací děje společenské, ale ani to nesmí fungovat jako omluva: zakotvení racionality v občansko-společenské utopii stalo se v občansko-politické praxi problémem.

Také Habermasova teorie komunikativního jednání⁵ je úzce spjata s problémem racionality. Příznačně má tu být otázka původně filozofická řešena sociologickou teorií. Neznamená to únik do sociologizující empirizace obecnin. Jde tu totiž o osud obojího – teorie sociologické i filozofické. O možnost teorie podnikané v praktickém úmyslu, jak Habermas s narážkou na jeden z výroků Kantových několikrát upozorňuje.

K tomu má Jürgen Habermas hned několikery důvod. Proti neokonservativismu 70. let hledí udržet „*pojem a důstojnost moderny, tj. přivést opět k plnému uvědomění dimenzi neredukované racionality*“.⁶ Znamená to zachránit a realizovat kontinuitu s odkazem osvícenství,⁷ v němž spadala cesta lidstva k rozumu vjedno s cestou k občanské svobodě jako stavu bez panství a poddanství, založeném na všeobecně možném a žádoucím používání schopnosti rozumně uvažovat. Toto kantovské vymezení uplatnil Habermas již dříve jako horizont, od něhož se zřetelně odrážel

3 FOUCAULT, Michel. *Wahnsinn und Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969, s. 545, 547. Pro posun hledisek je příznačné, že Habermas pokládá Foucaultovu myšlenku o lidsky pravdivém poselství šílenství (proti společenskému ustálení toho, co je za pravdu pokládáno „rozumně“) za neodůvodněný optimismus. Viz HABERMAS, Jürgen. *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985, s. 279 n.

4 FOUCAULT, Michel. *Surveiller et punir: Naissance de la prison*. Paris: Gallimard, 1975; FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité*. Paris: Gallimard, 1976.

5 HABERMAS, Jürgen. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Bd. 1–2. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981 (dále jen TKH); HABERMAS, Jürgen. *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.

6 HABERMAS, Jürgen. *Stichworte zur „Geistigen Situation der Zeit“*. Bd. 1–2, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979, Bd. 1, s. 22 n.

7 Do tohoto rámce zapadá i HABERMAS, Jürgen. *Der philosophische Diskurs der Moderne*, op. cit., ač probírá látku ponejvíce vřazovanou do reakcí protiosvícenských.

rozklad původních očekávání.⁸ Nyní postoupil dále: upozorňuje na to, že osvícenství otevřelo racionální potenciál jednání orientovaného na dorozumění, že však kapitalisticky redukovaná racionalizace znemožnila jeho rozvinutí. Neprojevila se ničivě pouze k tradičním životním útvarům, nýbrž k životnímu světu vůbec.⁹ Obraz kolonializace vnější, který již Hegel načrtl jako zachvacování a zpracovávání naší planety účelovou racionalitou, doplnil Habermas obrazem kolonializace vnitřní, kolonializace životního světa. Po spotřebování životních forem minulosti, ideově zdůvodněném osvícenskými polemikami proti přežitkům a předsudkům, napadá redukovaná racionalita i další podoby životního světa – včetně těch, v nichž se měl a mohl rozvinout rozumný potenciál dorozumivací, lidsky obsažný a obohacující kvalitu života v duchu osvícenských (později marxovských) nadějí. V nejpokročilejších kapitalistických společnostech jsou již ohroženy samy základy komunikativních životních forem.

Od kritiky kapitalismu zprava liší se tento výklad výrazně kladným oceněním osvícenské sociální utopie. V NSR je to političtější indikátor než jinde. Za Adenauery éry se ve znamení kontinuity s osvícenstvím formovala levicová opozice, zejména opozice kulturní a intelektuální. Zabránila nerušenému navázání na tu část protidemokraticky zaměřené německé tradice, která nebyla přímo a nápadně zkompromitována za nacistického režimu. Tzv. nová levice pouze zjednodušila a zradikalizovala antiautoritářské ideje svých opozičních učitelů. Je dobře známo, jak podněcující měla na ni vliv návštěva Herberta Marcuseho v Západním Berlíně (1967). Méně známo je, že nejbystřejší z novolevicových teoretiků bylo možno potkávat v Adornově semináři. Pokusy o převedení teorie do praxe nejen rozdělily žáky a učitele (Jürgen Habermas odešel v roce 1971 na jedenáct let z univerzity, aby se namísto dramatickým, leč neproduktivním kontroverzím se studenty věnoval vědecké práci, jejímž výsledkem se stala hlavně *Teorie komunikativního jednání*), ale ukázaly i nezakotvenost základních teorémů, těkajících mezi antikapitalismem a antikomunismem.

Pro neokonzervativní nápor, nastoupivší rokem 1972, bylo charakteristické převzetí významné části pokrokářského slovníku a vysoké ocenění modernizace, omezené ovšem na kapitalistický ekonomický rozvoj a na technický pokrok. Vše ostatní má plynout racionalizací nedotčeno, spontánně a tradičně. Habermas připomíná, že kombinace technicko-hospodářského pokroku s vágním tradicionalismem a emocionalitou, vydanou v plen iracionalitě, fungovala v Německu již za fašismu s následky všeobecně známými.¹⁰ Varování má však hlubší cenu: kult spontaneity

8 HABERMAS, Jürgen. *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Neuwied am Rhein: Luchterhand, 1962, s. 196.

9 HABERMAS, Jürgen. *Stichworte zur „Geistigen Situation der Zeit“*, op. cit., s. 23 n. Myšlenka, že občanská revoluce propásla okamžik možného uskutečnění a uvrhla občany do pout hospodářského a politického panství kapitalismu, vyskytovala se dosti běžně ve frankfurtské škole sociálněvědné.

10 HABERMAS, Jürgen. *Stichworte zur „Geistigen Situation der Zeit“*, op. cit., s. 23.

a individuality vede v konečných důsledcích nikoli k prohloubení kvality života, nýbrž k destrukci občanského a poté i soukromého obsahu existence. Zbyrokratizovaná racionalita je schopna tento proces zrovna tak vyjadřovat jako organizovat; racionalita účelová hospodářsky či technicky je schopna dodávat nové a nové hračky, na nichž si lze vykompenzovat ztracenou suverenitu, a to od potěchy z ovládací moci relativně nevinné až po disponování prostředky hromadného ničení. Mohla-li se pokroková slova stát konzervativními, proč by se konzervativní nemohla stát pokrokovými? Ideologická střetnutí současnosti nabyla podoby boje o sémantická pole klíčových jmen. Odehrává se všude, kde lidé jazykově komunikují.¹¹ Projasňující analýza dorozumivací komunikace řečové i mimořečové a obhajoba neredukované racionality jakožto emancipativní naděje odpovídají tedy praktickému úmyslu, s nímž je podnikána teorie.

V úvodu své *Teorie komunikativního jednání* vymezuje Habermas sociologii jako krizovou vědu par excellence: zabývá se především anomickými aspekty zániku tradičních a vytváření moderních společenských systémů.¹² Sociologie jako by byla patologií ve velkém, její předmět jako by vznikl poruchou, nezamýšleným vybočením z jasně cesty pokroku, jak ji tak či onak načrtla ekonomická nebo politická teorie. Vlastním problémem se stalo to, co vzniklo. Dějiny sociologie se pak jeví jako řada pokusů o zprostředkování, směřujících buď k reformě, která by společnost navrátila k řádu v ní obsaženému, ale zatím fungujícím příliš poruchově, nebo ke kritickému rozboru odchýlení od předpokládaného řádu, obvykle počítajícímu s odkrytím jiného způsobu transcendence.

Nápadné je, že teoretická integrace společnosti systémem ekonomickým nebo politickým (původně filozofickým) byla pociťována jako zjednodušení, nevystihující podstatné významové souvislosti. Odtud snaha najít další integrativní systémy, bližší lidskému prožívání. Mezitím došlo však k tomu, že pod pojmem krize, z něhož starší sociologické teorie chtě nechtě vyházely, nerozumí se už jen krize totálně integrujícího systému, nýbrž vzájemná i vnitřní dezintegrace systémů dílčích. Již dříve Habermas tvrdil, že pojem krize nelze omezovat na význam ekonomický (skutečná ekonomická krize tehdy se zdála sotva možná nebo v nedohlednu), že se krizové těžiště přeneslo do oblasti politické a proniká i do oblastí dalších (morální, právní atd.).¹³ Kritická sociologie nemůže o krizi pouze pojednávat, ale musí se sama na půdu krize postavit, konstituovat se jako reflektované vědomí krize.¹⁴

11 STŘÍTECKÝ, Jaroslav. Znovuobjevování řeči. In HANDKE, Peter. *Nežádané neštěstí*. Praha: Odeon, 1980, s. 306–308.

12 HABERMAS, Jürgen. TKH, op. cit., Bd. 1, s. 19.

13 HABERMAS, Jürgen. *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*. Neuwied am Rhein: Luchterhand, 1963, s. 180nn.

14 HABERMAS, Jürgen. TKH, op. cit., s. 202nn.

Tím naléhavěji vyvstává otázka, co Habermas rozumí *anomií*. 1. Je nomos řádem tradiční společnosti, kterou proces modernizace rozkládá? 2. Nebo je řádem občansko-společenské utopie, který se uskutečňuje poruchově?

Jürgen Habermas vždy vycházel z možnosti druhé. V *Teorii komunikativního jednání* se však hlásí ke slovu i možnost první. Samozřejmě nikoli jako konzervativní alternativa, nýbrž v podobě otázky, zda bychom se nemohli a neměli poučit ze zkušeností zapomenuté, modernizací vytěsněné tradice.¹⁵ Znamená výzvu ke komunikaci s jinými kulturami.

Habermas se v tomto směru mohl opřít o bádání fenomenologické sociologie, etnometodologie, o úvahy sociolingvistické. Je mu ke cti, že se těmto inspiracím neuzavřel, ač se zdály být tak vzdálené východiskům Frankfurtské školy sociálněvědné. Nutno připomenout, že fenomenologizující vlna nabyla ve Spojených státech rázu protiobjektivistické opozice a že byla nesena patosem sociálně kritickým, zaměřeným zejména proti kulturnímu šovinismu. Pro Habermase to muselo mít značný význam. Jeho starý odpor proti afirmativnímu zbožštění sociální reality¹⁶ umožnil mu propojit tyto inspirace s živou reakcí na ideu otevřené společnosti a na postulát bezpodmínečné kritizovatelnosti jejích teoremů i praktik. V *Teorii komunikativního jednání* je tato reakce mnohem otevřenější než ve starších Habermasových spisech a soustředí se víc na jádro věci než na polemiku s popperovskou ideologií. Exponuje popperovské pojmy jako například zásadní kritizovatelnost všech nároků na platnost, zacílenost kooperativních výkladových postupů na intersubjektivně uznané situační definice, otevřenost moderního chápání světa oproti uzavřenosti intersubjektivně uznané situační definice, otevřenost moderního chápání světa oproti uzavřenosti chápání mýtického a náboženského, neodvoditelnost této otevřenosti z vědeckého poznání; ideologicky zajišťují odstup od staršího pozitivizmu, metodologicky směřují k započítání lidského zájmu do teoretickotvorné činnosti.¹⁷ Rovněž myšlenka, že základem nové racionality je demokratická diskuse, má společný základ s Popperovou teorií otevřené společnosti: Kantův ideál společnosti svobodných a navzájem rovných občanů. Popperovská teorematu podrobuje Habermas kritice ve zcela vyhraněném směru: uplatňuje jejich demystifikačně kritický nárok na ně samé, a tak v nich odhaluje rezidua ontologických myšlenkových schémat, která zužují výklad významových souvislostí sociálního jednání na vzorce jednání kognitivního.¹⁸ Otevírá si tím cestu k vlastnímu pojmu sociálního jednání.

15 Ibidem, Bd. I, s. 101; Bd. II, s. 588. Habermas požaduje, abychom projasnění mýtického myšlení doplnili vyjasněním toho, čemu jsme se v tomto procesu osvícení odnaučili.

16 HABERMAS, Jürgen. *Theorie und Praxis*, op. cit., s. 219nn.

17 HABERMAS, Jürgen. TKH, op. cit., Bd. 1, s. 82n., 98, 107 aj.

18 Ibidem, s. 114–151.

Zřetelný primát druhé výkladové alternativy spojuje Habermasovo teoretické úsilí s odkazem osvícenství. V osvícenských koncepcích, pokládajících dějiny za sebevýchovnou cestu lidstva ke svobodě (občanské společnosti), muselo hledisko časové posloupnosti ustoupit hledisku významově-logizujícímu, pro něž měly minulé, současné i budoucí události smysl jen ve vztahu k jednotlivým stupňům či rozměrům oné výchovné dráhy. Spíše než o filozofii vlastních dějin šlo tu o systém člověka, o strukturu potřeb, o antropologickou konstantu a její realizační rozvinutí. Na této ose, a nikoli v představách evolucionistických, byl též zakotven pojem pokrok.

Pokrok ve smyslu morálního nároku znamenal již u Kanta určité rozštěpení nároku vět na platnost: věty vyjadřující, že něco být má nebo nemá, liší se od vět vyjadřujících regulativní principy tím, že nepočítají s plnou shodou mezi empirickou skutečností a vyjádřenou ideou.¹⁹ Pouze formální charakter racionality sklenuje empirické totality a je nejabstraktnějším výrazem původní představy antropologické konstanty.

Proto se i Habermas v nejsilnějších bodech své teorie přiklonil k hledisku transcendentalistickému, byť v neortodoxní verzi. Směšování racionality s obsahovými aspekty vede k relativismu, jak jej známe z historismu a jak jej dnes radikálně proklamuje P. Winch, aby čelil evropocentrickému (severoamerickému) poměřování jiných kulturních soustav instrumentální racionalitou. Proti tomu trvá Habermas na formální povaze racionality. I jemu je nárok na universální souhlas s výpovědí pouze intuitivním předpokladem pravdivosti a píše raději o přiměřenosti než o pravdivosti poznání. Upozorňuje však, že lze kontrolovat míru racionality jednotlivých obrazů světa: ty, které v praktických situacích vykazují více neřešitelných nebo absurdních rozporů, obsahují více iracionality.²⁰ Bez transcendentalistického zakotvení by takové poměřování odpovídalo Winchovu mínění, že lze porovnávat pouze významotvornou potenci obrazů světa vzhledem k základním existenciálním otázkám. I tak ovšem se zdá kontrola míry racionality praxí značně nejistá.

Právě zde se otevírá prostor pro sociologickou teorii, zároveň však prostor plný léček. Osvícenství, řekli jsme, převedlo filozofii dějin v praktickou filozofii antropologické konstanty. Téma antropologické konstanty Habermas přeformulovává ze vzorce subjekt-objektového ve vzorec komunikační. Nehrozí nakonec uzavření kruhu zpětným pádem do filozofie dějin? Autor své čtenáře ujišťuje, že se takového nebezpečí nemusíme obávat, pokud se důsledně vzdáme fundamentalistických nároků a představ a racionalitu budeme chápat výlučně jako sociálně produkovanou a reprodukovanou, a to nikoli skrytými objektivními zákonitostmi, nýbrž

19 APEL, Karl-Otto. *Transformation der Philosophie*. Bd. 1–2. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976, Bd. 1, s. 74n. Apel si touto argumentací otevírá cestu k teorii jazykové hry. Ze zcela jiného východiska dospívá k podobně zaměřenému rozboru jazykové hry LOTMAN, Juri M. *Kunst als Sprache*. Leipzig: Reclam, 1981, s. 67nn.

20 HABERMAS, Jürgen. TKH, op. cit., Bd. 1, s. 92–95; Bd. 2, s. 588.

dorozumivou komunikací konkrétních individuí, skupin, kultur.²¹ Je však možno se na tuto danost životního světa skutečně spolehnout? V základním obrysu jde o model známý už z programatického spisu Haymova a ze snah Diltheyových: klade úkol opakovat základní otázku Kantových Kritik z půdy konkrétní historické zkušenosti neboli zempirizovat kantovské apriori.²² Příznačně se tato myšlenka vynořila po ztroskotání revoluce 1848–49 (Haym) a po vítězství Bismarckovy reálnopolitiky nad liberalismem v pruském ústavním konfliktu a poté ve věci sjednocení Německa (Dilthey). Je myšlenkou činného středu, vyjadřuje ztrátu důvěry v abstraktní systemizace občansko-společenských nadějí (nenaplnily se; objektivní zákonitosti, které měly ovládat dějinný běh, selhaly), zároveň však úsilí najít jejich reálnější podobu; nebude snad zbytečné připomenout, že v obou případech byly otřeseny pouze politické, nikoli však hospodářské a kulturní aspirace německých liberálů. Určitá intence k „logice dějin“ tedy v onom modelu vězí, bez ní by se Habermasovi racionalita sociální komunikace rychle proměnila v nahodile vzniklou a pouze shodou okolností fungující konvenci. Právě tomu má čelit přenesení problematiky původně filozofické do sociologické teorie.

Již dříve bylo nápadné, že Habermas lpěl na historickém materialismu, ač jej revidoval tak důkladně, až přestávalo být jasné, proč vlastně se ho dovolává.²³ V čem spočívá tato rekonstrukce? Především v rozložení systému, jehož uplatnění za nových podmínek vyžaduje revize, který však dosud zdaleka nevyčerpal své podnětné možnosti, na části, které pak jsou po kritickém prozkoumání znovu skládány do strategicky účinné teorie.²⁴

Od přelomu let padesátých a šedesátých zasahoval Habermas energicky a samostatně do diskusí o marxismu, při čemž bystře diagnostikoval jednostrannosti a deformace jednotlivých typů buržoazní recepce a zároveň poukazoval na nutnost revize marxismu z hlediska nových společenských jevů. Formuloval čtyři fakta, s nimiž se musí vyrovnat každý pokus o soudobé uplatnění marxismu: 1. oddělení státu od společnosti, typické pro liberální fázi kapitalismu, zmizelo ve prospěch vzájemného ovlivňování a prolínání obou sfér; 2. v nejvyvinutějších kapitalistických zemích stoupla životní úroveň nejširších vrstev natolik, že již nelze emancipační zájem bezprostředně formulovat v pojmech ekonomických; v souvislosti s tím se selhání kapitalismu projevuje skrytěji a zhoubněji v jiných složkách života; 3. ač se široké masy objektivně zproletarizovaly (z hlediska svého místa ve výrobním procesu a z hlediska vztahu k výrobním prostředkům), není tato situace zakoušena subjektivně, proletariátu chybí třídní vědomí, argumenty již nejdou převést

21 Ibidem, Bd. 1, s. 519; Bd. 2, s. 58 n., 588.

22 HAYM, Rudolf. *Hegel und seine Zeit*. Berlin: Gaertner, 1857.

23 HABERMAS, Jürgen. *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976; HABERMAS, Jürgen. *Theorie und Praxis*, op. cit., s. 162–214; HABERMAS, Jürgen. TKH, Bd. 2, s. 583n.

24 HABERMAS, Jürgen. *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, op. cit., s. 9.

v hesla; i kdyby revoluce měla hlavu, nebude mít srdce; 4. třídní boj se přesunul na mezinárodní úroveň, do konfrontace mezi socialistickým a kapitalistickým táborem, čímž ustrnula diskuse o základních otázkách. Marxovi se musíme snažit rozumět lépe, než si rozuměl sám, píše tehdy Habermas. A již tehdy navrhuje přejít od filozofického spekulování nad marxismem ke kritické *sociologické* diskusi.²⁵

Během šedesátých a sedmdesátých let se tato pozice zjemňuje, vnitřně diferencuje, v zásadě však setrvává na myšlence udržet inspirující jádro Marxova odkazu za cenu pronikavé revize. Rekonstrukci historického materialismu lze shrnout do dvou bodů: 1. Marxovo spojení dějin lidského rodu se společenskou prací stalo se problematickým; nutno rozeznat a uznat i jiné socializační a integrační systémy než ekonomické. 2. Historický materialismus nemá zapotřebí podsouvat dějinnému pohybu makrosubjekt.²⁶ Oba ukazují, k čemu Habermas historický materialismus potřebuje a proč jej reviduje: po odstranění historického subjektu a dialektiky výrobních sil a výrobních vztahů by z marxistického výkladu dějin měla zbyť evoluční teorie, prostá filozofickohistorických obecnin. Měla by se zachovat „logika dějin“, která by však nebyla logikou historického rozumu (objektivního ducha), nýbrž výsledkem jednání živých lidí, integrovaných do společenstev a společenských útvarů. Logika vzniklá dorozumíváním, sociálním učením technickým i morálně-praktickým, pod něž spadá i postupný vývoj výrobních sil a výrobních vztahů. Není „logikou vůbec“, nýbrž sedimentem a horizontem používání schopnosti uvažovat.

Nejslabším místem rekonstrukce historického materialismu zůstává právě to, co se mělo osvědčit jako přednost: empirizace evolučního výkladového modelu. Danost prožitého a proběhlého – obdoba Diltheyovy teze, že poznání nemůže proniknout za život – smíruje systém a životní svět pouze zdánlivě. Kritickému myšlení musí zůstat alternativa rozevřena. Vezmeme-li ji za konec empirický, dostaneme relativismus, jak jsme jej doložili příkladem Winchovým. Čelíme-li tomu modelem evolučním, spějeme k filozofii dějin, ať už jí říkáme jakkoli.

Přirozeným krokem proto bylo důsledné a výslovné ustavení komunikativního výchozího vzorce na místě subjekt-objektového, jak to přinesla *Teorie komunikativního jednání*. Hledí dovršit očistu teorie společnosti od makrosubjektu. V tomto bodě může dokonce navázat i na likvidaci tzv. gnozeologického subjektu novokantovského v duchu koncepce Diltheyovy a Heideggerovy.²⁷ Samozřejmě se široce otevírá podnětům empirickým. Komunikativní paradigma si v Habermasově verzi podržuje zaměření na racionalitu – a to v podobě formální, vyjádřené transcendující otázkou po podmínkách a předpokladech možné komunikace, a v podobě emancipativní, kde schopnost rozumně usuzovat vyznačuje suverenitu ryze

25 HABERMAS, Jürgen. *Theorie und Praxis*, op. cit., s. 163–166, 179, 335.

26 FOUCAULT, Michel. *Wahnsinn und Gesellschaft*, op. cit., s. 152, 154.

27 APEL, Karl-Otto. *Transformation der Philosophie*, op. cit., Bd. 1, s. 223nn.

a nezastupitelně lidskou. Obě podoby jsou kantovského rodu a obsahují nárok na normativní platnost. Příznačně navazují na praktickou část Kantovy filozofie a spojují téma racionality s důsledky, které plynou z kantovského vymezení čisté vůle.

S makrosubjektem společenského pohybu je oddisputován kapitalismus, nikoli ovšem jako realita, ale jako nevyhnutelná vývojová fáze, daná objektivními zákonitostmi dějin. Apologetické i principiálně antikapitalistické vývojové teorie se pozoruhodně shodují v tvrzení, že kapitalistická společensko-ekonomická formace realizovala moment pravdy občansko-společenských utopií. Rozdílná hodnotící znaménka nás nemohou zmást: evoluční teorie legitimuje to, co vzniklo jako nutné vývojové stadium a uskutečnění původních nadějí přinejlepším odsouvá do budoucnosti, což afirmativní legitimaci současného stavu jen prohlubuje.²⁸ Jürgen Habermas – přes určité metodologické ústupky evolučnímu modelu – drží pozici benjaminovskou: kapitalismus legitimovat odmítá. V raných létech šedesátých věřil, že demokracie se osvědčila v zápase proti objektivně kapitalistickému trendu progresivního zbídačování proletariátu. Vyvozoval z toho, že za vysokého stupně rozvoje výrobních sil jsou vytvořeny šance pro emancipaci od práce nutné a od řízené spotřeby. Domníval se, že je na čase obrátit vztah mezi ekonomikou a politikou: primát politiky by mohl vést k vyšší fázi společensko-lidského osvobození.²⁹ Teze tohoto ražení, známější ve spojení se jménem Herberta Marcuseho, zakrátko rozpoutávaly veřejné bouře. Avšak ani po zkušenostech z konce let šedesátých nepřiklonil se Habermas k těm, kdo své zklamání léčili v náručí legitimismu. Držel kontinuitu své pozice a propracovával ji do teoretických poloh, z nichž nejzazší představuje pokus o teorii racionality jakožto teorii komunikativního jednání.

Komunikativní paradigma je včleněno do občanské společnosti coby médium sociální produkce racionality za podmínky svobodné diskuse, v níž partneři berou vzájemně vážně své argumenty. Pouze tak bylo by možno uniknout nástrahám relativismu i evolučního výkladového modelu. Reálná diskuse by musela probíhat za ideálních podmínek, tj. za svobody vnější, ale i za mravní vyspělosti diskutujících, kterým by šlo o pravdivá, účinná a pro všechny zúčastněné přijatelná řešení situací, a nikoli o taktické předstírání diskuse k obelstění partnerů. Nutno přiznat, že i posledně zmíněnou možnost lze v komunikativním modelu připustit jako realitu, avšak za cenu jeho zpětné hegelianizace. Pak ovšem neudržíme ani kantovskou suverenitu člověka-občana, ani racionalitu obecně kontrolovatelného vědění: svoboda se opět promísí s nutností, černé s bílým a pravda se spustí se lstí. Dnes by bylo zapotřebí naprosté naivity nebo cynické otrlosti, abychom uvěřili, že prostřednictvím nerozumnosti se uskutečňuje rozumné a že to jinak nejde.

28 BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Werke*. Bd. 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974, s. 693–704.

29 HABERMAS, Jürgen. *Theorie und Praxis*, op. cit., s. 197n.

VOM PRAGER/WIENER FORMALISMUS ZUM PRAGER STRUKTURALISMUS. ZU EINER MITTELEUROPÄISCHEN TRADITION

Nachdem ich unlängst die in ihrem Umfang kleine, aber in ihrem Geiste großartige Abhandlung *Pioniere der Musiksoziographie in Österreich* von Kurt Blaukopf¹ gelesen habe, komme ich mir vor wie einer, der Holz in den Wald tragen will. Im Zusammenhang mit meinem Beitrag geht es nicht so sehr um die Soziographie allein als eher um die von Blaukopf angedeutete Verbindungslinie zwischen dem Josephinismus und dem Empirismus der positiven Wissenschaften, der im damaligen Österreich erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zu voller Blüte gelangte, jedoch viel früher gründlich vorbereitet wurde. Die gängige Auffassung des Herbartismus als einer starr konservativen Systematik, eines sowohl wider den Junghegelianismus als auch wider den Positivismus ausgerichteten Gegengiftes, stand dieser Entdeckung im Wege. Nur so konnte es passieren, dass das Lebenswerk Robert Zimmermanns (1824–1898) schnell in Vergessenheit geriet und Eduard Hanslick (1825–1904) als hartnäckiger Formalist und antiwagnerianischer Musikkritiker verschrien wurde. Nur bei den Tschechen erfreuten sich die Vertreter der formalistischen Schule großer Hochachtung, aber aus einem Grund, der wenig mit dem Wesen der Sache zu tun hat: Josef Durdík (1837–1902), ein Schüler Zimmermanns, wurde als Begründer der tschechischen Ästhetik geehrt, Otakar Hostinský (1847–1910) dann als Begründer mehrerer empirisch ausgerichteten Kunstwissenschaften, als Theoretiker des Smetanatumus, als Wagnerianer, Musikkritiker und Librettist. Von beiden wurde besonders Hostinský mit Recht für den Vater der ganzen fachmäßig sowie ideologisch reich gegliederten Schule gehalten, deren Vertreter bis tief ins 20. Jahrhundert hinein das tschechische

1 BLAUKOPF, Kurt. *Pioniere der Musiksoziographie in Österreich*. In *Institut für Musiksoziologie der Hochschule für Musik und darstellende Kunst in Wien: Berichte und Informationen*, 1993, Nr. 17, S. 9–14.

Kulturleben beeinflussten. Dass dies alles mit der breiteren mitteleuropäischen Aufklärungstradition zusammenhing, ist unter die Räder des Nationalismus geraten.

Eduard Hanslick – der Mann, den der alternde Verdi *il Bismarck della critica musicale* nannte; der Mann, den Richard Wagner in einem Anfall von Antisemitismus zum Juden erklärte, weil er sich mit dessen Kritiken nicht auseinandersetzen wusste; der Mann, den noch das Musiklexikon Groves (1954!) für einen exhibitionistischen Germanophilen tschechischer Abstammung ausgab; der Mann, der Mozarts Zeitgenossen Vojtěch Jírovec (1763–1850) noch persönlich kannte und dem wahrlich nicht viel fehlte, noch über Arnold Schönberg (1874–1951) Kritiken zu schreiben; der große Freund Brahms', aber auch nach Schumann der Schöpfer des modernen musikkritischen Jargons – war zu seinen Lebzeiten das Objekt eines sowohl einzigartig konzentrierten Hasses als auch einer häufig unkritisch beschworenen Autoritätsgläubigkeit. Der Prager Eduard Hanslick war nur ein Jahr jünger als Bedřich Smetana. Den tschechischen Musikologen Zdeněk Nejedlý (1878–1962) verführte diese Übereinstimmung zu einer farbenreichen Schilderung, wie sehr der charakterlose künftige Antiwagnerianer Hanslick, damals angeblich noch Hanzlík, den künftigen tschechischen Meister durch böswillige Demütigungen und niederträchtige Lausbubenstreiche schon am Altstädter Gymnasium gequält hatte. Dies könnte ein hübsches Bild des wesenhaften Kampfes zwischen Gut und Böse oder Reaktion und Fortschritt ergeben und besäße im Geist der Streitigkeiten um Wagner auch seine innere Logik, hat jedoch einen einzigen Fehler: Hanslick studierte niemals mit Smetana am Altstädter Gymnasium!

Die sprachlich utraquistische junge Generation der Prager Intellektuellen des Vormärz (geb. um 1820) verlieh ihrer antimeternichschen Opposition zuerst einen ästhetischen Ausdruck: sie orientierte sich an der norddeutschen Romantik, vor allem am Schumannschen Programm. Schumanns *Neue Zeitschrift für Musik* gehörte in den Kreisen der Prager Jeunesse dorée zur gesellschaftlichen Pflichtlektüre. Die wahre Kunst hat diese Generation der repräsentativen und aristokratisch unterhaltbaren ebenso entgegengestellt wie die Freiheit dem Absolutismus. Dazu gehörten die Deutschen Eduard Hanslick, Robert Zimmermann und Wilhelm Ambros ebenso wie der Tscheche Bedřich Smetana (1824–1884). Von ihrem Österreichertum wollten sie nichts wissen, denn die Freiheit schien damals Deutsch zu sprechen. Deshalb fühlten sie sich als Deutsche, d. h. als freie oder um ihre Freiheit ringende Bürger, also im rein politischen Sinne, taub gegenüber den Warnungen ihrer österreichisch gesinnten Väter. Mit Nationalismus hatte das noch nichts zu tun. Es schien im Geiste Bolzanos zu liegen, der übrigens ihr verehrter Lehrer war. Nach 1848 wurde das anders. Der unglückliche Ambros, beider Landessprachen gleich mächtig, begann in den Prager Straßen nur mit dem Lüften seines Hutes zu grüßen, wozu er „Emmelemblem“ zu sagen pflegte,

um niemanden zu beleidigen. Er fühlte sich außerstande zu unterscheiden, wen er auf Deutsch und wen er auf Tschechisch grüßen sollte.

Als es zur nationalen Polarisierung kam – die letzte gemeinsame Veranstaltung war das Schillerfest zu Prag 1859 – wurden aus den einen dieser Generation Tschechen und aus den anderen *Deutschösterreicher*. Die zweitgenannten entwickelten sich zu wahren österreichischen Patrioten, was allerdings etwas ganz anderes hieß als im Vormärz: es ging um ein neues Österreich, an dessen Modernisierung sie sich in wichtigen Positionen in Wien kulturell beteiligten, es ging um die Triumphe, Freuden und Sorgen der Gründerzeit. Ihrer Prager Jugendjahre sollten sich die Angehörigen der Hanslickschen und Zimmermannschen Generation später mit gemischten Gefühlen erinnern. Einerseits blieb ihnen die reine Prager Vormärz-Atmosphäre in Erinnerung, in der sich provinzielle Gemütlichkeit mit erlesenem Geschmack und guter Bildung verband, allerdings nur innerhalb der Privatsphäre, die damit öffentlich relevant wurde, wie Jürgen Habermas sagen würde. Was aber unter die unmittelbare Aufsicht des Staates fiel, erschien den Jungen als so reaktionär geknebelt, dass sie es für „mittelalterlich“ hielten.

Die neueren tschechischen Forschungen² zeigen ähnlich wie die erwähnte Abhandlung von Prof. Blaukopf, dass diese Beurteilung teilweise voreingenommen war. Nachträglich, in Erinnerungen, spiegelte sie das Pathos der Modernität wider, so dass die helleren Komponenten des Prager Kulturlebens des Vormärz (bis auf das Schumanntum) unterschätzt geblieben sind. Es fällt allerdings auf, dass sich das geistige Leben, mit Ausnahme Franz Exners, damals außerhalb der Universität vollzog oder dort nur für kurze Zeit und mit Schwierigkeiten wirken konnte (z. B. Bernard Bolzano, Augustin Smetana, František Palacký). In einer so zugespitzten Polarität zwischen der öffentlich relevanten Privatsphäre und dem Staat gewann das Zusammenleben mit der Kunst an Gewicht, besonders mit einer inhaltlich so schwer erfassbaren Kunst wie der Musik und – bis zu einem gewissen Grad – auch der lyrischen Poesie. Und es war vielleicht gerade diese nur selten von günstigen Umständen gemilderte Polarität, die aus Prag die berühmte Stadt der lyrischen Magier gemacht hat.

Bis in unsere Tage blieb Hanslick durch zwei Lehren bekannt: durch die These, dass beweglich klingende Formen, die Töne allein, der ausschließliche Gehalt

2 VÍT, Petr. *Estetické myšlení o hudbě. České země 1760–1860*. Praha: Academia, 1987. Nicht nur das Prager Schumanntum wird in diesem Buch beschrieben, sondern auch die unterschwellige Kontinuität mit der Aufklärung josephinischer Prägung (Kant im universitären Ästhetik-Unterricht; Bolzano; der Mozart-Kult; aber auch das rege praktizierte musikhistorische Interesse, was damals noch keine Selbstverständlichkeit war, sondern eine Parallele zu den Leipziger Bemühungen Moritz Hauptmanns und Felix Mendelssohn-Bartholdys darstellte, aus dem Bedürfnis heraus, die allgemeingültigen Musikregeln nicht bloß innerhalb der aktuellen Stilnorm, sondern durch die empirische Erforschung des umfangreichen historischen Materials zu suchen) und der Einfluss der Leipziger Verlagshäuser in Prag.

und Inhalt der Musik sind; und durch seinen Antiwagnerianismus. In beiden Fällen handelt es sich um Missverständnisse.

Bereits im Jahr 1922 wies Rudolf Schäfke³ darauf hin, dass Hanslick versucht habe, einen dritten Weg zwischen der formalen und der Ausdrucksästhetik einzuschlagen. Aus Textvergleichen geht nämlich eindeutig der Einfluss Robert Zimmermanns, eines philosophisch wesentlich folgerichtigeren Vertreters des Formalismus, auf die spätere Version von Hanslicks Schrift *Vom Musikalisch-Schönen* hervor. Zimmermanns Einfluss reinigte manche Formulierungen Hanslicks von den durch die Ästhetik Theodor Vischers vermittelten Spuren des Hegelianismus, beruht jedoch trotzdem nicht nur auf diesem akademischen Rigorismus. Zimmermann orientierte sich an der Herbartischen Philosophie, Hanslick war die Musikproblematik vertrauter.⁴ Beiden schwebte ein objektiver Ordo vor, den man keineswegs spekulativ, sondern durch Erkennen des empirischen Materials zu erfassen habe. Wenn wir heute ihre Texte aufmerksam lesen, sehen wir, dass sie charakteristisch für dieses Umbruchstadium sind. Auf der einen Seite erkennt man das modernisierende Pathos, das sich vor allem im Interesse an der Überwindung der Metaphysik durch die Sachlichkeit der positiven Wissenschaft äußert. Auf der anderen Seite fällt die quasimetaphysische Voraussetzung ins Auge, dass alles auf dieser Welt und in diesem Augenblick Sinnvolle, Vernünftige und Schöne die objektive Ordnung der Welt ausdrückt und dies die einzig mögliche Ordnung ist, denn ohne sie müsste die positiv wissenschaftliche Bearbeitung des empirischen Materials ins Ungewisse stürzen.⁵

Nur so konnte in Hanslicks berühmter Schrift das musikalisch *Schöne selbst* zum zentralen Thema werden, also das für immer objektive Fundament von allem, was musikalisch schön sein kann. In polemischem, positivistischem Eifer entfernt er aus diesem Begriff alles, was man unbegründet in ihn einbringt. Diese Polemik gegen das Außermusikalische ist vor allem eine Polemik gegen die Belastung des Begriffs „*das musikalische Schöne*“ durch metaphysische Projektionen. Hanslick baut diese Polemik auf zwei Komponenten auf: auf exzellenten musikalischen Erfahrungen sowie auf dem deutschen Idealismus und der deutschen Klassik. Während die erste Komponente bisher als selbstverständlich angesehen wurde (die einzigen Einwände richteten sich gegen die geschmackliche Orientierung Hanslicks), blieb die zweite ohne die ihr gebührende Aufmerksamkeit.

3 SCHÄFKE, Rudolf. *Eduard Hanslick und die Musik-Ästhetik*. Leipzig: Breitkopf & Härtel, 1922.

4 Hanslick hat Herbart erst nachträglich gelesen, sodass die ursprüngliche Fassung seiner musik-ästhetischen Hauptschrift davon nicht beeinflusst werden konnte. Als junger Prager Intellektuelle kam er allerdings mit dem Herbartismus indirekt in Berührung, durch seinen Freund Zimmermann und durch seinen Lehrer Franz Exner. Vgl. STRÍTECKÝ, Jaroslav. Vorwort. In HANSLICK, Eduard. *O hudebním krásnu. Příspěvek k revizi hudební estetiky*. Praha: Editio Supraphon, 1973, S. 5–31.

5 Diese Problematik habe ich im Vorwort zu meiner tschechischen Übersetzung der Hanslickschen Schrift *Vom Musikalisch-Schönen* analysiert. Siehe Anm. 4.

Doch gerade hieraus entsprang Hanslicks Sinn für die Unterscheidung zwischen *subjektivem Eindruck* und *objektivem Charakter* des Musikwesens selbst. Die Erfahrung des Hörens allein genügte nicht, um diese Unterscheidung wahrzunehmen; das Hören sei doch mit einer breiten Skala von Gefühlen und Empfindungen verbunden, häufig auch mit außermusikalischen Assoziationen, was nicht einmal Hanslick bestritt. Das *Wissen* von der Musik lasse sich jedoch nicht aus Subjektiv-Flüchtigem und Wandelbarem begründen. Und gerade hier war die zweite Komponente hilfreich: die klassische Ideen- und Charakterlehre und vor allem das Erbe des Kantschen Kritizismus.

Für die Entfaltung dieser Lehre war in den fünfziger Jahren des neunzehnten Jahrhunderts der rechte Augenblick gekommen, wie wir aus anderen Quellen wissen; beispielsweise wird in Hayms Buch *Hegel und seine Zeit*⁶ nichts Geringeres verlangt als die Erneuerung des Kantschen Kritizismus auf positiv wissenschaftlicher Basis, also eine Art Empirisierung der Kantschen Apriori-Strukturen des Bewusstseins. Aber auch heute, nachdem wir Lyotards Auslegung des Kantschen Kritizismus⁷ gelesen haben, bleibt Hanslicks Unterscheidung kognitiver und analogischer die Musik betreffenden Sätze wichtiger als seine sektiererische Polemik gegen die Programmmusik. Wenn Hanslick aus der Musik alles Verstandes- und Vernunftmäßige ausschloss und darauf bestand, dass die Musik eine reine Domäne der Einbildungskraft sei, bedeutet das nichts anderes als die Abgrenzung der *Autonomie* der musikalischen Kunst. Über die musikalischen Erfahrungen können wir nämlich Sätze formulieren, die kognitive Form besitzen, jedoch nicht kognitiv sind; sie sind *analogisch*. Dass dies mit der Kantschen Definition des Schönen als interesselosem Wohlgefallen zusammenhängt, liegt auf der Hand.

Als Musiker, und besonders als von der Welt der Romantik geprägter Musiker, konnte sich Hanslick jedoch mit dieser rein abstrakten Begrenzung nicht zufriedengeben. Und dabei half ihm die nichtkantsche Ideen- und Charakterlehre: Musik realisiert Ideen; es sind jedoch rein musikalische, der Musik immanente Ideen. Man kann sie sich als Charaktere vorstellen, allerdings ausschließlich musikalische Charaktere.

Lassen wir uns nicht durch die polemische Oberfläche täuschen, so sehen wir hier einen Romantiker am Werke, der versucht, die romantische Theorie des rein Künstlerischen⁸ mit den Mitteln der positiven Erfahrungswissenschaft weiterzuführen. Den Romantikern – auch den Literaten unter ihnen – stand Musik der Idee der reinen Kunst besonders nahe, und zwar gerade dadurch, dass sie nicht an Worte und ihre profanen Inhalte gebunden war. Darin sah Hanslick den Kern des Schumannschen Programms der Poetisierung der musikalischen Kunst

6 HAYM, Rudolf. *Hegel und seine Zeit*. Berlin: Gaertner, 1857.

7 LYOTARD, Jean-François. *L'enthousiasme, la critique kantienne de l'histoire*. Paris: Galilée, 1986.

8 BERKOVSKIJ, Naum Jakovlevič. *Německá romantika*. Praha: Odeon, 1976.

– und nicht im nachträglichen Einbringen äußerlicher Bedeutungsprogramme! Daher seine Polemik gegen die Programmmusik, die er für einen Verrat an diesem ursprünglichen romantischen Programm hielt. Wenn auch sein mehr gegen die Wagnerianer als gegen den Musiker Wagner gerichteter Antiwagnerianismus gelegentlich doktrinare Züge aufwies, hat er im Wesentlichen recht gehabt. Die romantischen Literaturtheoretiker strebten die Überwindung der äußeren Poesieform an; sie gingen so weit, dass sie versuchten, das rein Poetische in der an die dichterischen Literaturformen ungebundenen Prosa zu suchen. In ihrer Suche ging es um das inhaltlich Zeitvolle, um die existentielle Wahrheit des erlebten Augenblicks, aus der das Ewige kraft der künstlerischen Gestaltung ausstrahlen sollte. Darin bestand die romantische Idee des rein Künstlerischen als einer echten Realität, die wirklicher wäre als die Erfahrung der pragmatischen Gestalt der Lebenswelt. Und eben dies sollte bei Hanslick des Philosophisch-Träumerischen entkleidet und durch das positiv ausgerichtete Wissen der Erfahrungswissenschaft erfasst werden.

Diese Konzeption führte den Formalismus ins Innere des Artefaktes, in seine innere Form. Um aus dieser Isolation zurück zur konkret lebenden Kunst auszubrechen, versuchte Hanslick, seine ästhetische Theorie durch die Reflexion der sozialen Dimension des Kunstbetriebes zu ergänzen. Er tat dies auf zweierlei Weise: als Musikkritiker und als Musiksoziologe.

Als Musikkritiker europäischen Formats trug er wesentlich zur Stabilisierung jener Kulturnormen bei, von denen der Musikbetrieb vielfach noch heute ausgeht. Er besaß einen aufgeschlossenen Sinn für die soziale Existenz des Kunstwerkes und für die Wandlungen dieser Existenz. Seine *Geschichte des Concertwesens in Wien*⁹ kann man als erstes erstrangiges Buch über die Soziologie der Musik betrachten.¹⁰ Er hielt nicht nur das Geschehen, sondern auch die Wandlung des musikalischen Betriebs und der Musikauffassung an der Wende zum bürgerlichen Zeitalter fest.¹¹

Als Kritiker sammelte, ordnete und kanonisierte Hanslick alles, was mit dieser Wandlung zusammenhing. Der Begriff „Musik“ gewann in diesem Prozess zum ersten Mal einen vielfach heute noch verbindlichen allgemeinen Charakter. Seine wirkliche Gestalt entstand jedoch nicht als These, sondern eher approximativ –

9 HANSLICK, Eduard. *Geschichte des Concertwesens in Wien*. Wien: Braumüller, 1869.

10 Kurt Blaukopf macht in seiner oben zitierten Abhandlung auf Vorgänger Hanslicks aufmerksam, mit Recht bezeichnet er sie aber als Soziographen.

11 Was für ein auch im methodologischen Sinne begabter Soziologe Hanslick gewesen sein musste, zeigt sich unter anderem darin, dass er in der Lage war, die Institution der Eintrittskarte als Indikator der erwähnten Wende auszuwerten. Brillant beschrieb er die neuen sozialen Funktionen des Konzerts als Veranstaltungsform, die öffentlichen Musikvereine usw. Blaukopf hebt hervor, dass Hanslick sich nicht mehr auf die Bestandsaufnahme beschränkt, sondern zu soziologischer Begriffsbildung (z. B. der Identifizierung der historischen Typen der „musikalischen Geselligkeit“) fortschreitet (BLAUKOPF, Kurt. *Pioniere der Musiksoziographie in Österreich*, op. cit., S. 13.).

von Fall zu Fall – auf Grund des Bezugs zu anerkannten Vorbildern der Musik. Als Grundlage sah Hanslick Mozarts Musik an; Haydn war ihm trotz aller Achtung noch ein historischer Musiker. Es folgen Schumann, Beethoven und Brahms. Hanslick hatte natürlich volles Verständnis für die Bedürfnisse der musikalischen Praxis und deshalb auch für eine Reihe anderer Musiker (Mendelssohn, Chopin, Schubert) oder für Meister zweiter Ordnung, welche die qualitative Fülle der zeitgenössischen Musik ausmachten: Auber, Rossini, Weber, Spohr, Meyerbeer, Marschner). Auch Komponisten dritter Ordnung (Gounod, Bizet, Massenet, Delibes), oberflächlich, aber fleißig, brachten in Augenblicken der schöpferischen Erleuchtung Neues und Schönes, meinte er. Er hielt freilich auch die kleinen Geister mit ihren spezifischen Talenten für die musikalische Entwicklung unentbehrlich. Welch ein übersichtlicher musikalischer Ameisenhaufen! Für jeden gab es ein Fach, oft noch leer, jeder konnte sich hier einordnen, sein Maß an Talent und natürlich an redlicher Arbeit zur Geltung bringen. Der Ameisenhaufen mochte wachsen, nichts beschränkte ihn, unantastbar war nur sein Prinzip, seine innere Ordnung. Soll auf dem Olymp erhabene Ruhe herrschen, muss sie im Unveränderlichen, abseits von allen „Inhalten“ verankert sein. Das ästhetische Prinzip solle in sich ruhen, Befreiung von jeglicher inhaltlichen Gebundenheit ist die Bedingung seiner Funktionsfähigkeit.

Die Aufwertung der ästhetischen Funktion als eine wichtige Aufgabe eines Kunstwerkes entsprach nach Hanslicks Auffassung einer neuen sozialen Funktion des Kunstwerkes in der bürgerlichen Öffentlichkeit. Es ging keinesfalls um die absolute Autonomie der Kunst, sondern darum, dass die *Nichtanwesenheit* der einstigen, reich differenzierten sozialen Funktionen der einzelnen Kunstwerke zur Bedingung ihrer sozialen Relevanz innerhalb des bürgerlichen Kunstbetriebes wurde. Dem entsprach die Aufwertung der ästhetischen Funktion als der wichtigsten Aufgabe eines Kunstwerkes.

Mit seinen Grundprinzipien entsprach der Standpunkt Hanslicks den liberalen Auffassungen. Die bürgerliche Öffentlichkeit konnte nämlich die direkte Teilnahme an der Kultur zunächst weder mit dem Geldbeutel noch auf Grund gesetzlicher Grundlagen erzwingen. Die abstrakte Allgemeinheit ihrer egalitären Ansprüche machte aus dem bisher an konkret differenzierte soziale Funktionen gebundenen Kulturbetrieb ein bloß durch weitgehende Homogenisierung lösbares Problem.

In diesem Zusammenhang trat das Bedürfnis nach einem *Vermittler* stark hervor, dem zwei Möglichkeiten offenstanden: entweder die verschwundenen partikulären Funktionen durch andere zu ersetzen oder die mangelnde soziale Funktion zum Prinzip der Kunst zu erheben. Die erste Möglichkeit nährte die Bemühungen zur Umerziehung des Publikums hin zur Kunst als neuer Variante der Ideologie, der Religion, des Mythos; ihre Umsetzung finden wir bei Wagner und Nietzsche. Die zweite Möglichkeit wurde zur Quelle der absoluten ästheti-

schen Theorien, die die Kunst folgerichtig autonomisierten und sie, wie erwähnt, gerade auf Grund der Nichtanwesenheit konkreter sozialer Funktionen sozial relevant machten. Beide Standpunkte verfolgen ein gemeinsames Ziel: Kunst und Publikum zusammenzuführen. In der Beziehung zum Publikum unterscheiden sie sich aber: Während sich die Linie des Wagnerschen Typs, mag sie auch noch so intensiv die Erneuerung der Kunst selbst verkünden, bemüht, das Publikum zu manipulieren und umzuerziehen, ist die Linie des autonomen Ästhetizismus in der Beziehung zum Publikum liberal. Inhaltliche Erlebnisse stellt sie als irrationale Komponente frei und schränkt die Aufmerksamkeit auf jene Aspekte ein, die der Erfahrungsevidenz und rationalen Analyse zugänglich sind. Der Kritiker der ersten Linie belehrt das Publikum, erzieht es durch Agitation, evtl. durch Kontrapropaganda. Der Kritiker der zweiten Linie dient dem Publikum als Fachmann, vermittelt Eingeweihten-Wissen; er dient dem Publikum, aber er bedient es nicht.

Die Verknüpfung von Liberalität mit Professionalität ist ein Kennzeichen der Gründerzeit. Eduard Hanslick und Robert Zimmermann waren nicht ihre Stifter, dafür aber ihre Zeugen. Bei Zimmermann finden wir das Pathos der Modernität in der Wertung der Leibnizschen und Kantschen Rationalität und des Zeitalters der praktischen Wissenschaft und Technik. Darauf beruhte für das akademische Österreich in der Modernisierungsära der Sinn des Herbartismus: er wirkte eher als Ersatzpositivismus, als Impuls zur Empirisierung des klassischen Erbes denn als Theorie, die spekulativ entfaltet werden sollte. Zimmermann erscheint als Erbe einer der Komponenten der Aufklärung: einer rational-pragmatischen Komponente, die gebietet, sich jeglicher Zukunftsmalerei zu enthalten und mit beiden Beinen auf dem Boden des echten, nicht in eine Ideologie verwandelten und auch nicht verwandelbaren realen Fortschritts zu stehen. Zimmermanns Comte-Kritik stellt ein interessantes Zeugnis dafür dar.¹² Die Modernität der Comteschen Philosophie wurde von Zimmermann durch ihren Vergleich mit Kant stark in Zweifel gezogen. Seine Kritik war ganz anders als die kleindeutsche Positivismuskritik angelegt: sie lag nicht im Historismus, sondern in der Tradition der deutschen Aufklärung begründet, und somit traf sie den Modernitätsanspruch Comtes an seiner empfindlichsten Stelle.

Zum Herbartismus bekannte sich auch der tschechische Ästhetiker Otakar Hostinský (1847–1910). Zum Unterschied von seinem Hochschulkollegen und Rivalen Josef Durdík (1837–1902) ging er nicht unmittelbar aus der Schule Zimmermanns hervor. Umso vielsagender ist, dass er sich nicht nur taktisch und pflichtgemäß zum Herbartismus bekannte, wie ihm später unter dem Einfluss von Masaryks Polemiken nachgesagt wurde, sondern in jenem Sinn, der im Zusammenhang mit

12 ZIMMERMANN, Robert. *Kant und die positive Philosophie*. Wien: K. Gerold's Sohn, 1874.

Zimmermann angesprochen wurde; der Herbartismus war für ihn die Aufforderung zur Empirisierung der Ausgangspunkte des modernen Wissens.¹³

Im Prinzip der formalen Ästhetik sah Hostinský die Garantie der positiven und objektiven Wissenschaftlichkeit bei der Untersuchung von Kunstwerken, distanzierte sich jedoch in manchen Punkten von der Schule Zimmermanns. Durch radikale Abkoppelung des ästhetischen Urteils von der Vernunft und seinen vernunftmäßig erfassbaren Folgen verlieh Hostinský dem Herbartischen Ausgangspunkt positivistische Gestalt, eine Gestalt, die Zimmermann in einem anderen Zusammenhang als „dogmatischen Empirismus“ bezeichnete.¹⁴

In Distanz zu Zimmermanns und Durdíks Formalismus führte Hostinský vor allem sein künstlerisches Bekenntnis. Er war Vertreter der Neuromantik, vor allem von Wagners Programm, bemühte sich, dieses für die tschechische Nationalmusik theoretisch und praktisch zu durchdringen, forderte und lenkte als Kritiker das Schaffen Smetanas in diese Richtung und regte seinen Freund Zdenko Fibich (1850–1900) zur musterhaften Deklamationsoper *Die Braut von Messina* nach Schiller an, zu der er selbst das Libretto ausarbeitete. Gegen Zimmermanns und Durdíks Theorien, die zwar das Kombinieren von Künsten zuließen (Durdík nannte es recht hübsch „*angehängte Kunst*“), keineswegs aber ihr Verschmelzen im Gesamtkunstwerk, schrieb er die Arbeit *Das Musikalisch-Schöne und das Gesamtkunstwerk*,¹⁵ in der er nachzuweisen versuchte, dass ein Gesamtkunstwerk voll im Einklang mit der ästhetischen Theorie Hanslicks (wenn auch im Widerspruch zu Hanslicks persönlichem Geschmack) steht. Die geschmackliche Orientierung dieses Typs suchte Hostinský wissenschaftlich zu legitimieren. Zu diesem Zweck mobilisierte er die Grundzüge der damals modernen *evolutionären Theorie*.

Das evolutionistische Skelett als wissenschaftliches Auslegungsschema, nachträglich sogar mit den Zügen eines ins Romantische gekehrten Darwinismus ausgestattet, sollte bloß eine bestimmte Entwicklungsfolge begründen – und alles Übrige negieren. Heute erscheint es unbegreiflich, dass die absolute Musik durch die Programmmusik überwunden und die Scheelsucht zwischen den Lagern Wagners und Brahmsens wissenschaftlich gelöst werden sollte. Der positivistisch aufgefassten Erfahrungswissenschaft entsprang bei Hostinský auch die Vorstellung, dass die nationale musikalische Eigenart aus der gesprochenen Sprache und nicht etwa aus dem Volkslied entwickelt werden solle. Hostinskýs Deklamationstheorie ist ein interessanter Beleg für die Kombination des formalen Prinzips mit der romantisch-sprachlichen Auffassung der Nationalität. Das formale Prinzip bewog

13 STŘÍTECKÝ, Jaroslav. Otakar Hostinský a formální estetika. *Opus musicum*, 1980, 12, Nr. 6, S. 161–165; GABRIEL, Jiří. Otakar Hostinský a česká filozofie. *Opus musicum*, 1980, 12, Nr. 6, S. 166–170.

14 ZIMMERMANN, Robert. *Kant und die positive Philosophie*, op. cit., S. 65 f.

15 HOSTINSKÝ, Otakar. *Das Musikalisch-Schöne und das Gesamtkunstwerk vom Standpunkte der formalen Aesthetik. Eine Studie*. Leipzig: Breitkopf & Härtel, 1877.

Hostinský dazu, das Gesamtkunstwerk in weit höherem Maße als musikstilistische Entfaltung der klanglichen und expressiven Seite der Sprache zu verstehen, als es etwa Wagner tat.

In seinen Theorien ist Hostinský einerseits ein strengerer Formalist als Zimmermann,¹⁶ andererseits bringt er das Element des Schaffens, nicht nur des künstlerischen, sondern auch des kritischen Schaffens, ins Spiel. Gelegentlich ließ er sich sogar zu der Behauptung hinreißen, dass die schöpferische Persönlichkeit bedeutungsvoller sein könne als ihr Kunstwerk.¹⁷ Trotzdem versucht auch Hostinský – ähnlich wie Hanslick, wenn auch mit etwas anderen Mitteln – die Romantik zu disziplinieren, und dies auf zweifache Weise:

Er verarbeitet die romantischen ästhetischen Paradigmen explizit als gleichwertig mit den klassischen. Dies liegt durchaus auf der Linie des Zimmermannschen Formalismus und Ahistorismus, die Unterschiede beruhen hier nur auf den vom persönlichen Geschmack bestimmten Akzenten.¹⁸

Er transzendiert schöpferische Taten durch die Begriffe *Entwicklung* und *Fortschritt* und verflucht sie so rückwirkend mit der vermeintlichen Logik der Geschichte. Wohlgemerkt: nicht mit der Geschichte, sondern mit ihrer Logik! Deshalb könne nicht nur der Schöpfer, sondern auch der Kritiker seiner Zeit vorausseilen; keineswegs aber auf Grund seiner bloßen schöpferischen Potenz, sondern im Hinblick auf die Gesetzmäßigkeit der Entwicklung der Kunst.

An allen besprochenen ästhetischen Konzeptionen haben wir die schroffe Trennung des Systematischen vom Historischen (die nur bei Hanslick und teilweise auch bei Ambros durch die Berücksichtigung der sozialen und historischen Zusammenhänge des Kunstbetriebes kompensiert wird), der festen und objektiven Formen¹⁹ vom veränderlichen, individualisierten Inhalt gesehen. Diese Art von

16 Zimmermann war beispielsweise bereit, angemessene und unangemessene Verbindungen von Stoff und Form in Erwägung zu ziehen, bloß unter der Bedingung, dass es in einem solchen Fall um sich aus dem Stoff ergebende Darlegungen ginge, während Hostinský darauf beharrt, dass nur Form mit Form, nicht aber Form mit Stoff harmonisieren kann.

17 HOSTINSKÝ, Otakar. *Antonín Dvořák ve vývoji naší dramatické hudby*. Praha: Mojmir Urbánek, 1908, S. 5 f. Die These von Hostinský richtet sich hier gegen Dvořák: seine Persönlichkeit verliere sich hinter seinem Werk, während Smetanas Persönlichkeit noch größer sei als sein Schaffen, dessen Entfaltung deshalb eine ständig offene Aufgabe bleibe.

18 Hostinský behauptet beispielsweise, die große Zeit der Realisierung des romantischen ästhetischen Paradigmas sei das gotische Mittelalter gewesen.

19 Hostinský behauptete, dass sich Wohlgefallen und Missfallen bei vollendeter Präsentation des Gegenstandes notwendigerweise einstellen müssten; das Kunstwerk sei jedoch ein so kompliziertes Ganzes, dass eine vollendete Präsentation eigentlich nicht in Betracht käme, und nur deshalb erscheine die ästhetische Beurteilung weniger von Gesetzmäßigkeit und Notwendigkeit geführt, als dies der Fall sein sollte. Dafür müssten die Elemente des Schönen, die Bausteine jedes Kunstwerkes, ja überhaupt alles ästhetisch Wirksame, mit ihrer Einfachheit dieselbe Anerkennung normaler Menschen jeder beliebigen Kultur in jeder beliebigen Zeit gewinnen; deshalb konnten diese Elemente auch Ausgangspunkt einer wissenschaftlichen Ästhetik sein. Ganz im Geiste der Theorie Zimmermanns beschränkt Hostinský die Domäne der Ästhetik auf das, was ästhetisch funktioniert, ästhetisch leben-

Ordnungsbewusstsein beschränkte sich nicht bloß auf die ästhetische Domäne, obwohl sich in ihr die Identifizierung der Ordnung mit der Form offen äußerte und es sogar zu theoretischen Formulierungen kam. „Form bedeutet Sicherheit“, lesen wir in einem Roman Stefan Zweigs und können nicht umhin, uns an Brochs Pasenow zu erinnern, der auch auf dem Hochzeitsbett die Uniform trägt, an Roths alten und jungen Trotta, die immer wieder sicheren Halt durch die Zweifellosgigkeit der Form finden. Die Verhaltensformen haben sicherlich hierarchisierende Unterschiede eingeführt, in einem bestimmten Sinne aber auch verwischt. Wenn sie korrekt eingehalten wurden, bekräftigten sie die erreichte Stellung und verdrängten die Frage nach dem Weg dorthin. Erst mit unserem heutigen Abstand lässt sich verstehen, was das im alten Österreich bedeutete, besonders für jene, die sich erst unlängst bis auf den Gipfel der sozialen Emanzipation durchgekämpft hatten, sodass sie noch kaum zu Atem gekommen waren.

Hostinskýs tschechische Schüler haben den Prager Zweig des Formalismus auch noch zu einer Zeit weitergepflegt, als in Wien die Lehre Zimmermanns und Hanslicks durch neuere Gesichtspunkte und Inspirationen ersetzt worden war. Bei aller Achtung vor ihrem Lehrer haben sie einige Elemente seiner Theorien stark dynamisiert. Hostinský war übrigens in seiner Lehrpraxis keinesfalls doktrinär beschränkt. Ähnlich wie Hanslick in seinem Soziologisieren und in seiner Kritikertätigkeit, versuchte auch er, ein Gegengewicht zur statischen Strenge der formalen ästhetischen Doktrin zu suchen. Daher sein Interesse an Folkloristik, Ethnologie, an der Theorie Darwins, an Kunst- und Sozialgeschichte – und besonders an den mit dem außersprachlichen Kontext zusammenhängenden phonologischen und sprachtheoretischen Fragen. Dieses Erbe wurde überwiegend in einzelnen spezialisierten Fachdisziplinen weiterentwickelt. Der empirisch ausgerichtete Formalismus reinster Prägung wurde von dem Ästhetiker, Komponisten und Theaterwissenschaftler Otakar Zich tief ins 20. Jahrhundert hineingetragen; seine bedeutendsten Werke stellen die „*Ästhetik der dramatischen Kunst*“ und die „*Ästhetische Wahrnehmung der Musik*“ dar, in denen er versuchte zu betonen, die Kontextualität der ästhetischen Wahrnehmung in Betracht zu ziehen.

Als die russischen Formalisten nach Prag kamen, fanden sie hier einen durch diese Kontinuität gut vorbereiteten und sehr aufnahmewilligen Boden vor. Als noch der Einfluss der Gestaltpsychologie und der phänomenologischen Philosophie dazukam, entstand der Prager Strukturalismus. In ihm lebten sowohl die formalistische Tradition der empirischen Analyse des inneren Gestaltens des Kunstwerkes als auch die das Statische dieser Tendenz ausgleichende, kontextuell soziologische Dimension fort.

dig ist; nichts Anderes gehöre in die Ästhetik, sei es auch aus den legitimsten Gedankenoperationen abgeleitet. Man sieht, dass die Vertreter des kunstwissenschaftlichen Empirismus nicht zögerten, die Engpässe ihrer Theorien durch Spekulationen zu überwinden, um die Grundvoraussetzung einer objektiv gegebenen Ordnung aufrechtzuerhalten.

Die russischen Formalisten gingen schnell vom statisch gefassten Formbegriff zu einer Auffassung des Kunstwerkes und der Kunstentwicklung als eines *funktionalen und strukturalen Systems* über. Die kommunikative, auf das soziale Leben des Kunstwerkes bedachte Dimension wurde in die innere Gestaltungsform des Kunstwerkes hineingetragen. Man begann, die Literatur als besondere Form der Sprache zu verstehen, die sich von anderen Sprachformen unterscheidet. Die normative Poetik wurde verworfen, die logische Klassifikation der Genres durch eine historisch-deskriptive ersetzt.²⁰ Bei der Auffassung des Kunstwerkes geht es nach Tynjanov um drei Ebenen: 1. Jeder Faktor eines literarischen Kunstwerkes bezieht sich intentional auf das gesamte Kunstwerk als System. 2. Dieses System selbst bezieht sich intentional auf das System der Literatur. 3. Die Literatur selbst und ihre Evolution sind durch die Sprache, die sowohl Medium des literarischen Gestaltens wie Medium der sozialen Kommunikation ist, intentional auf die gesamte menschliche Umwelt in ihrem historisch-gesellschaftlichen Wandel bezogen.²¹ Das im Prager/Wiener Formalismus voneinander getrennte Systematische und Soziologisch-Historische wurde im russischen Formalismus wieder zusammengeführt. Wie gerne musste gerade dies in Prag gehört werden!

Die soziologische Dimension des Prager Strukturalismus kam am stärksten bei Jan Mukařovský zur Geltung,²² jedoch auch die strukturalistische Linguistik orientierte sich an der Kontextualität und der kommunikativ gegebenen Perspektive der Sprechakte (*paroles*), was wiederum die strukturalistische Kunstdeutung beträchtlich beeinflusste.

Was einst im sprachlich utraquistischen Milieu des Prager Vormärz begann, mündete nochmals multikulturell in Prag der Zwischenkriegszeit. Diese spezifisch mitteleuropäische Tradition zerbrach nicht an ihren inneren Widersprüchen, sondern an Ereignissen, die durch den Anschluss Österreichs vorgezeichnet waren; es folgte der 15. März 1939 und der 25. Februar 1948.

20 Tomaševskij formulierte es in seiner *Teorija literatury*: TOMAŠEVSKIJ, Boris Viktorovič. *Teorija literatury*. Leningrad: Gosudarstvennoe izdatelstvo, 1925. Vgl. TODOROV, Tzvetan. *Théorie de la littérature. Texte des formalistes russes*. Paris: Éd. du Seuil, 1965, S. 302–307. Unübersehbar scheint mir in dieser Phase des russischen Formalismus der Einfluss des neugelesenen Diltheys.

21 STRIEDTER, Jurij (Hrsg.). *Texte der russischen Formalisten*. Bd. 1. München: W. Fink, 1969, S. LXI.

22 MUKAŘOVSKÝ, Jan. *Eстетická funkce, norma a hodnota jako sociální fakty*. Praha: Fr. Borový, 1936. Die betont soziologische Ausrichtung ermöglichte Mukařovský, nach 1948 zum Marxismus zu konvertieren. Dieser Rettungsversuch schlug allerdings fehl, nur die Professorenexistenz Mukařovskýs, nicht aber der Strukturalismus wurde letztlich dadurch gerettet. Wie nachhaltig jedoch das strukturalistische Erbe wirkte, lässt sich der Tatsache entnehmen, dass der inzwischen totgeschwiegene Prager Strukturalismus in den siebziger Jahren, in der Zeit einer erwürgenden Kulturpolitik, die bemüht war, jede Erinnerung an den Prager Frühling auszulöschen, nochmals zur Zielscheibe der marxistisch-leninistischen ideologiekritischen Pflichtübungen wurde.

EDIČNÍ POZNÁMKY

Již při pouhém přehlédnutí bibliografie Jaroslava Stříteckého je patrné, že kromě samotného počtu publikací, který je bezpochyby úctyhodný, podstatně zasahuje do několika oborů; především muzikologie, sociologie a estetiky, ale také filosofie, historie a literární vědy. Také co do žánru je bibliografie pestrá: od studií ve sbornících a časopisech, přes novinové články, překlady, texty v divadelních programech, až po řadu předmluv a doslovů, které jsou ovšem v autorově podání spíše brilantně psanými eseji.

S touto mnohostí a rozmanitostí pak nepochybně souvisí fakt, že jedinou knižně vydanou prací J. Stříteckého byla doposud obsáhlá studie s názvem *Dějiny a dějinnost. Studie k problému jednoty a jednotlivého u Diltheye a Kanta*, vydaná ve *Spisech Filozofické fakulty UJEP* v roce 1985. Je symbolické, že po více než třiceti letech vychází ve stejné edici kniha, jež přináší celkem šestnáct studií a statí tematicky vybraných tak, aby reprezentovaly rozsah a hloubku Stříteckého odborné práce s akcentem na důležitá témata a osobnosti, jimiž se celoživotně zabývá: Immanuel Kant, Wilhelm Dilthey, Jürgen Habermas, Karl-Otto Apel, Martin Heidegger, otázky modernity, identity národa, estetického formalismu ad. Ostatně Jaroslav Střítecký na Filozofické fakultě Masarykovy univerzity pedagogicky působí více než padesát let (s výjimkou několika stáží a stipendií v zahraničí), a nutno říci, že i dnes jsou jeho přednášky mezi studenty žádané, a to napříč celou fakultou.

Zpět ale k samotné knize a edici. Nové vydání bylo nezbytné již z toho důvodu, že velký počet studií, původně vydaných v zahraničních časopisech nebo sbornících, je dnes pro českého čtenáře prakticky nedostupný. Přitom se jedná o stati zásadního významu, bez nichž není vědecký profil J. Stříteckého kompletní. U textů vydaných v češtině tento problém sice částečně odpadá, ale i zde nalezneme případy, kdy je dostupnost z různých důvodů komplikovaná. Proto jsme se roz-

hodli přistoupit k novému vydání ve formě edice, která vychází z původního znění textů, respektuje však zároveň soudobé standardy ve vydávání odborné literatury.

S novým vydáním bylo spojeno několik redakčních otázek. Od počátku jsme se potýkali se skutečností, že u naprosté většiny textů nebyla k dispozici elektronická verze, která by mohla být východiskem pro nové vydání. Běžně zavedený postup digitalizace textů prvotní práci sice značně usnadnil, ovšem následně bylo stejně nutné texty pečlivě zkontrolovat: větu po větě, odstavec po odstavci, poznámku po poznámce. Pokud to dovolil kontext, ve všech případech jsme zachovávali původní znění textu, dílčí úpravy jsme prováděli skutečně jen tam, kde to bylo nevyhnutelné kvůli významu a srozumitelnosti textu.

Podobně jsme přistupovali i k problematice jazykové. Rozhodli jsme se do této oblasti prakticky nezasahovat, neboť vyjadřovací prostředky každého autora (a u Jaroslava Stráteckého to bezpochyby platí ještě více než u jiných) mají svá specifika, jsou nedílnou součástí textu samotného. Korekce proběhly tam, kde bylo jasné, že se jedná o překlep nebo chybu (vzniklou většinou nepozorností redaktorů při původním vydání). Jedinou výjimku jsme udělali v případě českých místních názvů u studií v němčině, zde zůstala zachována německá varianta názvu jako primární (např. Olmütz), ovšem do závorky bylo doplněno znění v češtině (např. Olomouc). Nelze totiž předpokládat, že všichni čtenáři (jak česky, tak německy mluvící) automaticky znají názvy měst jako Iglau, Znaim nebo Reichenberg.

Způsob uvádění bibliografických citací v poznámkách pod čarou je okruhem problémů sui generis a musí jej řešit každý redaktor či vydavatel. Tím, že jednotlivé stati původně vycházely v různých sbornících a časopisech, které měly požadavky na uvádění citované literatury různé, bylo nutné přikročit k celkovému sjednocení bibliografických citací, i za cenu časově náročného dohledávání některých údajů (místo vydání, popřípadě nakladatel, někdy i rok). Východiskem se nám stala obecně platná citační norma ČSN 690-2, již jsme v celé knize striktně dodržovali.

Snad i samotný obsah předkládané publikace dokazuje, že aktuálnost textu nespočívá vždy jen ve výběru tématu. Dobře napsaný text má řadu přesahů, které mohou být aktuální neustále. Proto věříme, že si studie a stati Jaroslav Stráteckého najdou své čtenáře jak v kruzích odborných, tak i mimo ně.

Brno, 27. 10. 2017

Jan Karafiát

RESUMÉ

Jádro předkládaného svazku představují texty pojednávající o Wilhelmu Diltheyovi. Kulturně-historický výklad jeho děl byl by nasnadě a nebyl by příliš obtížný. Sám Wilhelm Dilthey (1833–1911) však věřil, že je filosofem – a já si to myslím též. Pokládal jsem za vhodné, pokusit se o výklad jeho textů z problémového napětí mezi německou klasikou a romantikou na straně jedné, a fenomenologickými a fundamentálně ontologickými podněty na straně druhé. Odpovídá tomu ostatně sklon sebereflexe liberalismu k přemosťování rozporů. Dějiny, jak je chápal historismus, proměnily se v dějinnost, jak to nejvýrazněji dokládá *Sein und Zeit* Martina Heideggera.

Také ostatní texty svazku, ač se mohou zdát tematicky vzdálené, nejsou naznačenými souvislostmi nedotčené. Kantovské inspirace projevíly se vydatně v rozboru osvícenského pojetí ženy a rodiny, avšak též ve výkladu středoevropské tradice estetického formalismu. O středoevropských, hlavně českých a německých kulturních stereotypch a autostereotypch jsem rád přednášival na rakouských a německých univerzitách.

S výše naznačenou proměnou dějin v dějinnost souvisí i vyústění filosofie dějin a sociologické teorie ve filosofii jazyka a teorii komunikativního jednání. Pokusil jsem se to ukázat na rozboru nejdůležitějších textů Jürgena Habermase a Karla Otto Apela.

ZUSAMMENFASSUNG

Studien und Aufsätze 1

Den Kern des vorliegenden Bandes bilden die mit meinen Dilthey-Studien zusammenhängenden Texte. Die kulturhistorische Auslegung der Diltheyschen Werke liege an der Hand und wäre unschwer. Wilhelm Dilthey (1833–1911) glaubte jedoch Philosoph zu sein – und ich glaube es auch. Deshalb ist es mir angebracht gekommen, seine Entwürfe im Spannungsfeld zwischen der deutschen Klassik und Romantik einerseits und den phänomenologischen sowie fundamental-ontologischen Erneuerungsversuchen andererseits klären zu versuchen. Es entspricht übrigens dem Hang der Selbstreflexion des Liberalismus zur Überbrückung der Widersprüche. Der Geschichtsbegriff des Historismus verwandelte sich dabei in den Begriff der Geschichtlichkeit, wie *Sein und Zeit* Martin Heideggers in geprägtester Gestalt belegt.

Auch die übrigen Texte des Bandes sind von den angedeuteten Erfahrungen nicht unberührt, wenn auch sie thematisch entfernt scheinen mögen. Besonders ergiebig zeigten sich die Kantschen Inspirierungen in Betreff der aufklärerischen Frau- und Familienauffassung, sowie in der Auslegung der mitteleuropäischen Tradition des ästhetischen Formalismus. Über die Mythen und Denkanstöße im böhmisch geschichtlichen und politischen Selbstverständnis habe ich an mehreren deutschen und österreichischen Universitäten Vorlesungen abgehalten.

Mit der oben angedeuteten Verwandlung der Geschichte in die Geschichtlichkeit hängt auch die Ausmündung der Geschichtsphilosophie und der soziologischen Theorie in Sprachphilosophie und Theorie des kommunikativen Handelns. Ich versuchte es an Auslegung der wichtigsten Texte von Jürgen Habermas und von Karl Otto Apel zu zeigen.

SEZNAM LITERATURY

- ADORNO, Theodor Wiesengrund et al. *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*. Neuwied am Rhein: Luchterhand, 1969.
- ADORNO, Theodor Wiesengrund. *Gesammelte Schriften*. Bd. 1–20. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970–1980.
- ANDERSON, Benedict. *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Soread of Nationalism*. London: Verso, 1983.
- APEL, Karl-Otto (Hrsg.). *Hermeneutik und Ideologiekritik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971.
- APEL, Karl-Otto. *Transformation der Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973.
- BĚLOHRADSKÝ, Václav. Mitteleuropa: rakouská říše jako metafora. In BĚLOHRADSKÝ, Václav. *Přirozený svět jako politický problém*. Praha: Československý spisovatel, 1991, s. 39–60.
- BENJAMIN, Walter. *Dílo a jeho zdroj*. Praha: Odeon, 1979.
- BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften*. Bd. I/2. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974.
- BERGER, Johannes. Die Versprachlichung des Sakralen und die Entsprachlichung der Ökonomie. *Zeitschrift für Soziologie*, 1982, 11, č. 4, s. 353–365.
- BERKOVSKIJ, Naum Jakovlevič. *Německá romantika*. Praha: Odeon, 1976.
- BLACKBOURN, David – ELEY, Geoff. *Mythen deutscher Geschichtsschreibung. Die gescheiterte bürgerliche Revolution von 1848*. Frankfurt am Main: Ullstein, 1980.
- BLAUKOPF, Kurt. Pioniere der Musiksoziographie in Österreich. In *Institut für Musiksoziologie der Hochschule für Musik und darstellende Kunst in Wien: Berichte und Informationen*, 1993, Nr. 17, S. 9–14.
- BOEDER, Heribert. Dilthey „und“ Heidegger, Zur Geschichtlichkeit des Menschen. In *Phänomenologische Forschungen*. Bd. 16. München: Karl Alber Verlag, 1984, s. 161–177.

- BRATRÁNEK, Franz Thomas. *Des Lebens Urworte*. Praha: ČSAV, 1971.
- BULHOF, Ilse Nina. *Wilhelm Dilthey: A Hermeneutic Approach to the Study of History and Culture*. The Hague: Nijhoff, 1980.
- CASSIRER, Ernst (Hrsg.). *Immanuel Kants Werke*. Bd. 1–11. Berlin: Bruno Cassirer, 1922–1923.
- ČERVINKA, František. *Český nacionalismus v 19. století*. Praha: Svobodné slovo, 1965.
- CROCE, Benedetto. *Filosofia di Giambattista Vico*. Bari: Laterza, 1911.
- DEGENER, Alfons. *Dilthey und das Problem der Metaphysik*. Bonn: Röhrscheid, 1933.
- DEMETZ, Peter, (Hrsg.). *T. G. Masaryk. Polemiken und Essays zur russischen und europäischen Literatur- und Geistesgeschichte*. Wien: Böhlau Verlag, 1995.
- DERRIDA, Jacques. *Die Schrift und die Differenz*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985.
- DIDEROT, Denis. *Oeuvres complètes*. sv. X. Paris: Garnier, 1876.
- DIDEROT, Denis. *Vybrané spisy*. Praha: SNPL, 1953.
- DILTHEY, Wilhelm – YORCK VON WARTENBURG, Paul. *Briefwechsel zwischen Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg 1877–1897*. Halle: Niemeyer, 1923.
- DILTHEY, Wilhelm. *Das Erlebnis und die Dichtung. Lessing, Goethe, Novalis, Hölderlin*. Leipzig: B. G. Teubner, 1906.
- DILTHEY, Wilhelm. *Die Jugendgeschichte Hegels*. Berlin: G. Reimer, 1905.
- DILTHEY, Wilhelm. *Einleitung in die Geisteswissenschaften*. Leipzig: Duncker, 1883.
- DILTHEY, Wilhelm. *Gesammelte Schriften*. Bd. I–XXVI. Leipzig-Berlin: Teubner, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1913–2006.
- ERMARTH, Michael. *Wilhelm Dilthey. The Critique of Historical Reason*. Chicago: University of Chicago Press, 1978.
- FINK, Eugen. *Spiel als Weltsymbol*. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1960.
- FISCHER, Kuno. *Kants Leben und die Grundlagen seiner Lehre*. Mannheim: Bassermann, 1860.
- FOUCAULT, Michel. *Histoire de la folie à l'âge classique: Folie et déraison*. Paris: Plon, 1961.
- FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité*. Paris: Gallimard, 1976.
- FOUCAULT, Michel. *Surveiller et punir: Naissance de la prison*. Paris: Gallimard, 1975.
- FOUCAULT, Michel. *Wahnsinn und Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969.
- FREUDENBERGER, Hermann – MENSCH, Gerhard. *Von der Provinzstadt zur Industrieregion (Brünn-Studie)*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1975.
- GABRIEL, Jiří. Otakar Hostinský a česká filozofie. *Opus musicum*, 1980, 12, Nr. 6, s. 166–170.
- GADAMER, Hans Georg. *Kleine Schriften*. Bd. I. Tübingen: Mohr, 1997.
- GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: Mohr, 1960.
- GALL, Lothar (Hrsg.). *Liberalismus*. Köln: Kiepenheuer und Witsch, 1976.

- GALL, Lothar. Georg Gottfried Gervinus. In WEHLER, Hans-Ulrich (Hrsg.). *Deutsche Historiker*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1972.
- GERVINUS, Georg Gottfried. *Einleitung in die Geschichte des neunzehnten Jahrhunderts*. Leipzig: Engelmann, 1853.
- GIDDENS, Anthony. Introduction. In MASARYK, Tomáš Garrigue. *Suicide and the meaning of civilization*. Chicago: University of Chicago Press, 1970.
- GOETHE, Johann Wolfgang von. *Dichtung und Wahrheit*. Frankfurt am Main: Insel-Verlag, 1980.
- GOJOWY, Detlef. Musik. In SEIBT, Ferdinand (Hrsg.). *Böhmen im 19. Jahrhundert. Vom Klassizismus zur Moderne*. Frankfurt am Main: Propyläen Verlag, 1995, s. 75–86.
- GOMPERZ, Theodor. *Essays und Erinnerungen*. Stuttgart und Leipzig: Deutsche Verlags-Anstalt, 1905.
- GULYGA, Arsenij. *Immanuel Kant*. Frankfurt am Main: Insel-Verlag, 1981.
- HABERMAS, Jürgen. *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985.
- HABERMAS, Jürgen. *Die Neue Unübersichtlichkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985.
- HABERMAS, Jürgen. *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968.
- HABERMAS, Jürgen. *Stichworte zur „Geistigen Situation der Zeit“*. Bd. 1–2. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979.
- HABERMAS, Jürgen. *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Neuwied am Rhein: Luchterhand, 1962.
- HABERMAS, Jürgen. *Technik und Wissenschaft als Ideologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968.
- HABERMAS, Jürgen. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Bd. 1–2. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981.
- HABERMAS, Jürgen. *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*. Neuwied am Rhein: Luchterhand, 1963.
- HABERMAS, Jürgen. *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des Kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.
- HABERMAS, Jürgen. *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976.
- HANSLICK, Eduard. *Aus meinem Leben*. Bd. 1–2, Berlin: Paetel Verlag, 1911.
- HANSLICK, Eduard. *Geschichte des Concertwesens in Wien*. Wien: Braumüller, 1869.
- HANSLICK, Eduard. *Vom Musikalisch-Schönen*. Leipzig: Barth, 1902.
- HAUBELT, Josef. *České osvícenství*. Praha: Svoboda, 1986.
- HAVELKA, Miloš. *Spor o smysl českých dějin 1895–1938*. Praha: Torst, 1995.
- HAYM, Rudolf. *Aus meinem Leben*. Berlin: Gaertner, 1902.
- HAYM, Rudolf. *Gesammelte Aufsätze*. Berlin: Weidmann, 1903.
- HAYM, Rudolf. *Hegel und seine Zeit*. Berlin: Gaertner, 1857.

- HAYM, Rudolf. *Herder*. Bd. 2. Berlin: Aufbau Verlag, 1954.
- HAZARD, Paul. *Die Krise des europäischen Geistes*. Hamburg: Hoffmann und Campe, 1939.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*. Jena: Akademische Buchhandlung, 1801.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. Berlin: Akademie-Verlag, 1966.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Glauben und Wissen oder Die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie*. Tübingen: Cotta, 1802.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Berlin: Nicolai, 1821.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Jenaer Realphilosophie*. Berlin: Akademie-Verlag, 1966.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Jenaer Schriften*. Berlin: Akademie-Verlag, 1972.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Phänomenologie des Geistes*. Berlin: Akademie-Verlag, 1967.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Vorlesungen über die Ästhetik*. Berlin: Duncker und Humblot, 1835.
- HEIDEGGER, Martin. *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*. Tübingen: Niemeyer, 1962.
- HEIDEGGER, Martin. *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1965.
- HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Halle an der Saale: Max Niemeyer, 1927.
- HERRMANN, Ulrich. *Bibliographie W. Diltheys*. Weinheim: J. Beltz, 1969.
- HERRMANN, Ulrich. *Die Pädagogik Wilhelm Diltheys*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1971.
- HINTZE, Otto. Über individualistische und kollektivistische Geschichtsauffassung. *Historische Zeitschrift*, 78, 1897, S. 60–67.
- HONEGGER, Claudia (Hrsg.). *Die Hexen der Neuzeit. Studien zur Sozialgeschichte eines kulturellen Deutungsmuster*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978.
- HONNETH, Axel. *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985.
- HORÁK, Petr. *Struktura a dějiny. Ke kritice filozofického strukturalismu ve Francii*. Praha: Academia, 1982.
- HORKHEIMER, Max – ADORNO, Theodor W. *Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1969.
- HORKHEIMER, Max. Psychologie und Soziologie im Werk Wilhelm Diltheys. In SCHMIDT, Alfred (Hrsg.). *Kritische Theorie. Eine Dokumentation*. Bd. 2, Frankfurt am Main: S. Fischer, 1972, s. 273–291.

- HOSTINSKÝ, Otakar. *Antonín Dvořák ve vývoji naší dramatické hudby*. Praha: Mojmir Urbánek, 1908.
- HOSTINSKÝ, Otakar. *Das Musikalisch-Schöne und das Gesamtkunstwerk vom Standpuncte der formalen Aesthetik. Eine Studie*. Leipzig: Breitkopf & Härtel, 1877.
- HOSTINSKÝ, Otakar. *O hudbě*. Praha: Státní hudební nakladatelství, 1961.
- HROCH, Miroslav. *Evropská národní hnutí v 19. století*. Praha: Svoboda, 1986.
- HROCH, Miroslav. *Na prahu národní existence. Touha a skutečnost*. Praha: Mladá fronta, 1999.
- HUSSERL, Edmund. *Cartesianische Meditationen*. Haag: Nijhoff, 1963.
- HUSSERL, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Bd. I–III. Haag: Nijhoff, 1952.
- HUSSERL, Edmund. *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*. Praha: Academia, 1972.
- HUSSERL, Edmund. *Philosophie als strenge Wissenschaft*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1965.
- HUYSEN, Andreas – SCHERPE, Klaus R. *Postmoderne, Zeichen eines kulturellen Wandels*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1986.
- HÝSEK, Miloslav. *Literární Morava v letech 1849–1899*. Praha: nákladem Vydavatelského družstva Moravsko-slezské revue, 1911.
- INEICHEN, Hans. *Erkenntnistheorie und geschichtlich-gesellschaftliche Welt. Diltheys Logik der Geisteswissenschaften*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1975.
- JANÁČEK, Josef. *Rudolf II. a jeho doba*. Praha: Svoboda, 1987.
- JANÁK Jan. Brněnští vlnářští podnikatelé v letech 1764–1847. *Časopis Matice moravské*, 1983, 102, s. 107–137.
- JANÁK, Jan. Vlnářská velkovýroba na Moravě a ve Slezsku v letech 1740–1848. In *Moravský historický sborník*, Brno: Blok, 1986.
- JASPERS, Karl. *Allgemeine Psychopathologie*. Berlin: Springer, 1913.
- JASPERS, Karl. *Notizen zu Martin Heidegger*. München – Zürich: Piper, 1978.
- JASPERS, Karl. *Psychologie der Weltanschauungen*. Berlin: Springer 1919.
- JOHACH, Helmut. *Handelnder Mensch und objektiver Geist. Zur Theorie der Geisteswissenschaften bei Wilhelm Dilthey*. Meisenheim am Glan: Verlag Anton Hain, 1974.
- KAIZL, Josef. *České myšlenky*. Praha: Ed. Beaufort, 1896.
- KAMERBEEK, Jan Coenraad. Dilthey versus Nietzsche. *Studia Philosophica*, Bd. 10, 1950, s. 52–84.
- KAMPER, Dietmar – REIJEN, Willem van (Hrsg.). *Die unvollendete Vernunft: Moderne versus Postmoderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987.
- KANT, Immanuel. *Kritik der praktischen Vernunft*. Leipzig: Reclam, 1978.
- KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. 1. vyd. Leipzig: Reclam, 1781.
- KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. 2. vyd. Riga: Johann Friedrich Hartknoch, 1787.

- KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. Leipzig: Reclam, 1957.
- KERCKHOVEN, van Guy. Die Grundsätze von Husserls Konfrontation mit Dilthey im Lichte der geschichtlichen Selbstzeugnisse. In *Phänomenologische Forschungen*. Bd. XVI. München: Verlag Karl Alber, 1984, s. 134–160.
- KLECZKOWSKI, Adam: Bratranek Franz Thomas. In *Polski słownik biograficzny*. Bd. 2. Kraków: Polska Akademia Umiejętności, 1936, s. 416.
- KLÍMA, Ladislav. *Utrpení knížete Sternenhocha*. Praha: Rudolf Škeřík, 1928.
- KÖNIG, René. Soziologie in Berlin um 1930. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Sonderheft 23, 1981, S. 24–58.
- KOŘALKA, Jiří. *Co je národ?* Praha: Svoboda, 1969.
- KRAUSSER, Peter. *Kritik der endlichen Vernunft. Wilhelm Diltheys Revolution der allgemeinen Wissenschafts- und Handlungstheorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968.
- KREJČÍ, Karel. *Česká literatura a kulturní proudy evropské*. Praha: Československý spisovatel, 1975.
- KRONER, Richard. *Von Kant zu Hegel*. Bd. I–II. Tübingen: Mohr, 1922.
- KRUMBIEGEL, Ingo: *Gregor Mendel und das Schicksal seiner Entdeckung*. Stuttgart: Wissenschaftliche Verlagsgesellschaft, 1967.
- KUBEŠ, Vladimír – WEINBERGER, Ota. *Die Brünner rechtstheoretische Schule*. Wien: Manz Verlag, 1980.
- KUDĚLKA, Zdeněk. *Brněnská architektura 1919–1928*. Brno: Blok, 1970.
- LESSING, Hans-Ulrich. Briefe an Dilthey anlässlich der Veröffentlichung seiner „Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie“. In *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, 1985, 3, S. 200.
- LOTMAN, Juri M. *Kunst als Sprache*. Leipzig: Reclam, 1981.
- LOUŽIL, Jaromír (Hrsg.). *Lampa i ve vichru hořící. Josef Jungmann 1773–1847*. Praha: Albatros, 1973.
- LOUŽIL, Jaromír. *Bernard Bolzano. Studie s ukázkami díla*. Praha: Melantrich, 1978.
- LOUŽIL, Jaromír. Franz Thomas Bratranek – ein Vermittler der deutschen Philosophie im böhmischen Vormärz. In *Ost und West in der Geschichte des Denkens und der kulturellen Beziehungen*. Berlin: Akademie-Verlag, 1966.
- LOUŽIL, Jaromír. Neznámá exhorta Bernarda Bolzana „O lásce k vlasti a mateřskému jazyku“. *Strahovská knihovna*, 1983–84, roč. 18–19, s. 223–244.
- LÖWITH, Karl. *Von Hegel zu Nietzsche*. Stuttgart: Kohlhammer Verlag, 1964.
- LUFT, Robert. Die Mittelpartei des mährischen Großgrundbesitzes 1879–1918. In *Chance der Verständigung*. München: Collegium Carolinum, 1987, s. 187–243.
- LUKÁCS, Georg. *Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft*. Berlin: Aufbau-Verlag, 1954.
- LUKÁCS, Georg. *Die Zerstörung der Vernunft*. Berlin: Aufbau Verlag, 1955.

- LYOTARD, Jean-François. *L'enthousiasme, la critique kantienne de l'histoire*. Paris: Galilée, 1986.
- MACURA, Vladimír. *Znamení zrodu. České obrození jako kulturní typ*. Praha: Československý spisovatel, 1983.
- MAINUŠ, František. *Vinařství a bavlnářství na Moravě a ve Slezsku v XVIII. století*. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1960.
- MALÍŘ, Jiří. Poměr moravské lidové a národní strany svobodomyšlné (mladočeské). *Časopis Matice moravské*, 1985, 104, s. 55–78.
- MALÍŘ, Jiří. *Vývoj liberálního politického proudu české politiky na Moravě*. Brno: Univerzita J. E. Purkyně, 1985.
- MALÍŘ, Jiří. Zu einigen Entwicklungszügen der tschechischen liberalen Partei vor 1914. In *Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity*, C 35, 1988, S. 49–69.
- MANNHEIM, Karl. *Die Strukturanalyse der Erkenntnistheorie*. In WOLFF, Kurt Heinrich (Hrsg.). *Wissenssoziologie*. Berlin und Neuwied: Luchterhand, 1964, s. 166–245.
- MANNHEIM, Karl. Historismus. In WOLFF, Kurt Heinrich (Hrsg.). *Wissenssoziologie*. Berlin und Neuwied: Luchterhand, 1964, s. 246–307.
- MARCUSE, Herbert. *Vernunft und Revolution*. Neuwied am Rhein: Luchterhand, 1962.
- MASARYK, Thomas Garrigue. *Der Selbstmord als sociale Massenerscheinung der modernen Civilisation*. München – Wien: Philosophia Verlag, 1982.
- MASARYK, Tomáš Garrigue. *Česká otázka: snahy a tužby národního obrození; Naše nynější krize: pád strany staročeské a počátkové směrů nových*. Praha: Svoboda, 1990.
- MASARYK, Tomáš Garrigue. *Das Problem der kleinen Völker in der Europäischen Krisis*. Praha: Otto Gitgal, 1922.
- MASARYK, Tomáš Garrigue. *Die Weltrevolution*. Berlin: Erich Reiss Verlag, 1925.
- MASARYK, Tomáš Garrigue. *Ideale der Humanität*. Prag: Sudetendeutsche Buchgemeinde, 1935.
- MASARYK, Tomáš Garrigue. *Nesnáze demokracie*. Praha: Listopad, 1990.
- MASARYK, Tomáš Garrigue. *Otázka sociální. Základy marxismu filosofické a sociologické*. Praha: Čin, 1936.
- MAUSS, Marcel. *Anthropologie et sociologie*. Paris: Pr. Universitaires de France, 1966.
- MEAD, George Herbert. *Mind, Self and Society*. Chicago: University of Chicago Press, 1934.
- MEINECKE, Friedrich. *Die Entstehung des Historismus*. München: Oldenbourg, 1959.
- MISCH, Clara (Hrsg.). *Der junge Dilthey. Ein Lebensbild in Briefen und Tagebüchern 1852–1870*. Berlin: B. G. Teubner, 1933.
- MISCH, Georg. Die Idee der Lebensphilosophie in der Theorie der Geisteswissenschaften. *Kant-Studien*, 1926, roč. 31, č. 1–3, s. 536–548.
- MISCH, Georg. Dilthey versus Nietzsche. In *Die Sammlung*, Bd. VII, 1952, s. 378–395.
- MISCH, Georg. *Geschichte der Autobiographie*. Bd. I–II. Frankfurt am Main: Klostermann, 1955.

- MISCH, Georg. *Lebensphilosophie und Phänomenologie*. Stuttgart: Teubner, 1967.
- MOMMSEN, Wolfgang J. Der deutsche Liberalismus zwischen „klassenloser Bürgergesellschaft“ und „Organisiertem Kapitalismus“. Zu einigen neueren Liberalismus-Interpretationen. *Geschichte und Gesellschaft*, 1978, roč. 4, č. 1, s. 77–90.
- MUKAŘOVSKÝ, Jan. *Eстетická funkce, norma a hodnota jako sociální fakty*. Praha: Fr. Borový, 1936.
- NAGL, Ludwig. *Gesellschaft und Autonomie*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1983.
- NAGL-DOCEKAL, Herta. *Die Objektivität der Geschichtswissenschaft*. Wien-München: R. Oldenbourg, 1982.
- NEGT, Oskar. *Strukturbeziehungen zwischen den Gesellschaftslehren Comtes und Hegels*. Frankfurt am Main: Europäische Verlag-Anstalt, 1964.
- OPAT, Jaroslav. *Filozof a politik Tomáš Garrigue Masaryk 1882–1893*. Köln: Index-Verlag, 1987.
- OTTLOVÁ, Marta – POSPÍŠIL, Milan. K motivům českého wagnerismu a antiwagnerismu. *Opus musicum*, 1984, 16, č. 7, s. 200–206.
- PATOČKA, Jan. Dilema v našem národním programu. In *Divadlo*, 1969, Nr. 1, S. 1–8.
- PAULSEN, Friedrich. *Immanuel Kant. Sein Leben und seine Lehre*. Stuttgart: Frommann, 1920.
- PEČMAN, Rudolf. *Beethovens Opernpläne*. Brno: Univerzita J. E. Purkyně, 1981.
- PESCHKEN, Bernd. *Entsagung in Wilhelm Meisters Wanderjahren*. Bonn: Bouvier, 1968.
- PESCHKEN, Berndt. *Versuch einer germanistischen Ideologiekritik. Goethe, Lessing, Novalis, Tieck, Hölderlin, Heine in Wilhelm Diltheys und Julian Schmidts Vorstellungen*. Stuttgart: Metzler, 1972.
- PRISCHING, Manfred (Hrsg.). *Identität und Nachbarschaft. Die Vielfalt der Alpen-Adria-Länder*. Wien: Bohlau, 1994.
- RÁDL, Emanuel. *Válka Čechů s Němci*. Praha: Čin, 1928.
- RAK, Jiří – KUČERA, Jan. *Bohuslav Balbín a jeho místo v české kultuře*. Praha: Vyšehrad, 1983.
- RENTHE-FINK, Leonhard von. *Geschichtlichkeit. Ihr terminologischer und begrifflicher Ursprung bei Hegel, Haym, Dilthey und Yorck*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1964.
- RITTER, Joachim. *Metaphysik und Politik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969.
- RODI, Frithjof. *Morphologie und Hermeneutik. Diltheys Ästhetik*. Stuttgart: Kohlhammer, 1969.
- ROTHACKER, Erich. Die dogmatische Denkform in den Geisteswissenschaften und das Problem des Historismus. In *Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse der Akademie der Wissenschaften und der Literatur*. Mainz: Akademie der Wissenschaften und der Literatur, 1954.
- ROTHACKER, Erich. *Logik und Systematik der Geisteswissenschaften*. Bonn: Bouvier, 1948.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *O společenské smlouvě*. Praha: V. Linhart, 1949.

- SABINA, Karel. Duchovní komunismus. In NOVOTNÝ, Jan (Hrsg.). *Čeští utopisté devatenáctého století*. Praha: Melantrich, 1982.
- SADE, Donatien Alphonse François. *Justine*. Paris: Presses de la Renaissance, 1972.
- SCHÄPFKE, Rudolf. *Eduard Hanslick und die Musik-Ästhetik*. Leipzig: Breitkopf & Härtel, 1922.
- SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph. *Sämtliche Werke*. Bd. X. Stuttgart: J. G. Cotta, 1861.
- SIMMEL, Georg. Comment les formes sociales se maintiennent. *L'Année sociologique*, 1896–1897, č. 1, s. 71–109.
- STRIEDTER, Jurij (Hrsg.). *Texte der russischen Formalisten*. Bd. 1. München: W. Fink, 1969.
- STRÍTECKÝ, Jaroslav. *Dějiny a dějinnost. Studie k problému jednoty a jednotlivého u Diltheye a Kanta*. Brno: Univerzita J. E. Purkyně, 1985.
- STRÍTECKÝ, Jaroslav. Eduard Hanslick und die tschechische Musik. In PEČMAN, Rudolf (Hrsg.). *Česká hudba: problémy a metody hudební historiografie*. Brno: Mezinárodní hudební festival, 1985, s. 85–93.
- STRÍTECKÝ, Jaroslav. Form und Sinn. Zur Vorgeschichte des Prager Formalismus und Strukturalismus. *Bohemia*, 1992, roč. 33, č. 1, s. 88–100.
- STRÍTECKÝ, Jaroslav. Identitäten, Identifikationen, Identifikatoren. In HARTMANN-SCHMIDT, Eva (Hrsg.). *Formen des nationalen Bewußtseins im Lichte zeitgenössischer Nationalismustheorien*. München: Oldenbourg, 1994 s. 53–66.
- STRÍTECKÝ, Jaroslav. Ke Gervinovu pojetí národa a státu. In *SPFFBU*, C 12, Brno: UJEP, 1965, s. 15–31.
- STRÍTECKÝ, Jaroslav. Kultur der Kritik. Musik im Zwiespalt nationaler Bewusstseinsbildung. In SEIBT, Ferdinand (Hrsg.). *Böhmen im 19. Jahrhundert. Vom Klassizismus zur Moderne*. Frankfurt am Main: Propyläen Verlag, 1995, s. 87–97.
- STRÍTECKÝ, Jaroslav. Otakar Hostinský a formální estetika. *Opus musicum*, 1980, 12, č. 6, s. 161–165.
- STRÍTECKÝ, Jaroslav. *Prameny naděje*. In *Walter Benjamin. Dílo a jeho zdroj*. Praha: Odeon, 1979.
- STRÍTECKÝ, Jaroslav. Předmluva. In HANSLICK, Eduard. *O hudebním krásnu. Příspěvek k revizi hudební estetiky*. Praha: Editio Supraphon, 1973, s. 5–31.
- STRÍTECKÝ, Jaroslav. Tradice a obrození – Bedřich Smetana. *Opus musicum*, 1984, roč. 16, č. 7, s. 189–194.
- STRÍTECKÝ, Jaroslav. Tradice a obrození. Bedřich Smetana. In FREIMANOVÁ, Milena (Hrsg.). *Povědomí tradice v novodobé české kultuře. Doba Bedřicha Smetany*. Praha: Národní galerie, 1988, s. 65–76.
- STRÍTECKÝ, Jaroslav. Wer zuletzt lacht. Tschechen und Deutsche in den böhmischen Ländern. In HEUBERGER, Valeria – SUPPAN, Arnold – VYSLONZIL, Elisabeth (Hrsg.). *Das Bild vom Anderen. Identitäten, Mentalitäten und Stereotypen in multiethnischen europäischen Regionen*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1998, s. 71–77.

- STŘÍTECKÝ, Jaroslav. Wilhelma Diltheje založení vědy duchovní a pozitivismus Johna Sturarta Milla. In *Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity*, řada G, sociálněvědná, roč. 22, G 17, 1973, s. 45–56.
- STŘÍTECKÝ, Jaroslav. Znovuobjevování řeči. In HANDKE, Peter. *Nežádané neštěstí*. Praha: Odeon, 1980, s. 306–308.
- TODOROV, Tzvetan. *Théorie de la littérature. Texte des formalistes russes*. Paris: Éd. du Seuil, 1965.
- TOMAŠEVSKIJ, Boris Viktorovič. *Teorija literatury*. Leningrad: Gosudarstvennoe izdatelstvo, 1925.
- TROELTSCH, Ernst. *Der Historismus und seine Probleme*. Tübingen: C. B. Mohr, 1922.
- UNGER, Rudolf. *Literaturgeschichte als Problemgeschichte. Zur Frage geisteshistorischer Synthese, mit besonderer Beziehung auf Wilhelm Dilthey*. Berlin: Deutsche Verlagsgesellschaft für Politik und Geschichte, 1924.
- URBAN, Otto. *Česká společnost 1848–1918*. Praha: Svoboda, 1982.
- URBAN, Otto. *Kapitalismus a česká společnost. K otázkám formování české společnosti v 19. století*. 1. vyd. Praha: Svoboda, 1978.
- URBAN, Otto. *Kapitalismus a česká společnost. K otázkám formování české společnosti v 19. století*. 2. vyd. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2003.
- VÁLKA, Josef. *Dějiny Moravy*. Díl 1. Brno: Muzejní a vlastivědná společnost, 1991.
- VICO, Giambattista. *Die neue Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker*. Reinbek b. Hamburg: Rowohlt, 1966.
- VÍT, Petr. August Wilhelm Ambros und seine Beziehung zur Geschichte der Musik in Böhmen und der tschechischen Musik. *Die Musikforschung*, 1978, 31, č. 1, s. 29–33.
- VÍT, Petr. *Estetické myšlení o hudbě. České země 1760–1860*. Praha: Academia, 1987.
- VÍT, Petr. *Formování novodobého historického a estetického myšlení o hudbě*. Brno: UJEP, 1976.
- VÍT, Petr. Hudba v programu českého národního hnutí doby předběrnové a po Říjnovém diplomu. *Opus musicum*, 1984, 16, č. 7, s. 195–199.
- VÍT, Petr. Slovo a pojem hudba v obrození. *Opus musicum*, 1974, 6, č. 1, s. 6–12.
- VOLTAIRE. *Myslitel a bojovník*. 2 sv. Praha: SNPL, 1957.
- VOLTAIRE. *Romány a povídky*. Praha: SNKLHU, 1960.
- WESTPHAL, Otto. *Feinde Bismarcks. Geistige Grundlagen der deutschen Opposition 1848–1918*. München: Oldenbourg, 1930.
- WINKLER, Heinrich August. Vom linken zum rechten Nationalismus. Der deutsche Liberalismus in der Krise 1878/79. *Geschichte und Gesellschaft*, 1978, roč. 4, č. 1, s. 5–28.
- WINTER, Eduard. *Bernhard Bolzano*. Stuttgart: Frommann Holzboog, 1969.
- WINTER, Eduard. *Mein Leben im Dienst des Völkerverständnisses I*. Berlin: Akademie-Verlag, 1981.
- ZELENÝ, Jindřich. *Praxe a rozum. Pojetí racionality a překonání tradiční ontologie v Marxově kritice Hegela*. Praha: Academia, 1968.

ZIMMERLI, Walter Ch. Das Theorem der Tatsachen des Bewusstseins und Diltheys Versuch der Überwindung des transzendentalen Idealismus oder wie Dilthey den Sack Fichte prügelte und den Esel Reinhold meinte. In *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, 1985, 3, s. 166–190.

ZIMMERMANN, Robert. *Kant und die positive Philosophie*. Wien: K. Gerold's Sohn, 1874.

ZÖCKLER, Christofer. *Dilthey und die Hermeneutik. Diltheys Begründung der Hermeneutik als Praxiswissenschaft und die Geschichte ihrer Rezeption*. Stuttgart: Metzler, 1975.

EDIČNÍ RADA MASARYKOVY UNIVERZITY

prof. MUDr. Martin Bareš, Ph.D. (předseda)
Ing. Radmila Droběnová, Ph.D.
Mgr. Tereza Fojtová
Mgr. Michaela Hanousková
doc. Mgr. Jana Horáková, Ph.D.
doc. PhDr. Mgr. Tomáš Janík, Ph.D.
doc. JUDr. Josef Kotásek, Ph.D.
doc. Mgr. et Mgr. Oldřich Krpec, Ph.D.
PhDr. Alena Mizerová (tajemnice)

doc. Ing. Petr Pirožek, Ph.D.
doc. RNDr. Lubomír Popelínský, Ph.D.
Mgr. Kateřina Sedláčková, Ph.D.
prof. RNDr. David Trunec, CSc.
doc. PhDr. Martin Vaculík, Ph.D.
prof. MUDr. Anna Vašků, CSc.
Mgr. Iva Zlatušková (místopředsedkyně)
doc. Mgr. Martin Zvonař, Ph.D.

EDIČNÍ RADA FILOZOFICKÉ FAKULTY MASARYKOVY UNIVERZITY

prof. Mgr. Lukáš Fasora, Ph.D.
prof. PhDr. Jiří Hanuš, Ph.D.
doc. Mgr. Jana Horáková, Ph.D.
(předsedkyně)
doc. PhDr. Jana Chamonikolasová, Ph.D.
prof. Mgr. Libor Jan, Ph.D.
prof. PhDr. Jiří Kroupa, CSc.

prof. PhDr. Petr Kyloušek, CSc.
prof. Mgr. Jiří Macháček, Ph.D.
doc. Mgr. Katarina Petrovičová, Ph.D.
(tajemnice)
prof. PhDr. Ivo Pospíšil, DrSc.
prof. PhDr. BcA. Jiří Raclavský, Ph.D.

Studie a stati 1

Jaroslav Střítecký

Vydala MASARYKOVA UNIVERZITA, Žerotínovo nám. 617/9, 601 77 Brno
v edici **Spisy Filozofické fakulty Masarykovy univerzity** / číslo 478

Odpovědná redaktorka / doc. Mgr. Jana Horáková, Ph.D.

Výkonná redaktorka / doc. Mgr. Katarina Petrovičová, Ph.D.

Ediční referentka / Mgr. Vendula Hromádková

Grafická koncepce edice a návrh obálky / Mgr. Pavel Křepela

Sazba / Dan Šlosar

Vydání první / 2017

Náklad / 200 výtisků

Tisk a knihařské zpracování / Tiskárna KNOPP s.r.o., U Lípy 926,
549 01 Nové Město nad Metují

ISBN 978-80-210-8879-5

ISBN 978-80-210-8880-1 (online : pdf)

ISSN 1211-3034

<https://doi.org/10.5817/CZ.MUNI.M210-8880-2017>



#478