

WILHELM DILTHEY V SÚČASNEJ ZÁPADONEMECKEJ FILOZOFII*

G. HERZBERG

Wilhelm Dilthey, zakladateľ imperialistickej filozofie života, najúčinnnejšie pôsobil — možno to presne doložiť — v tridsiatych rokoch, keď ho ideologicky použili a zneužili k fašizácii nemeckého duchovného života.

Po roku 1945 vznikla v západnom Nemecku na pôde dejín ducha a existenciálnej filozofie nová interpretácia, ktorú v podstate propagovali jeho žiaci a prívrženci: Georg Misch, Herman Nohl a O. F. Bollnow. Aj mimo nemeckých hraníc — v Anglicku, Francúzsku, Španielsku a Taliansku — začali Diltheya uznávať. Diltheyovo učenie vplývalo v rámci buržoázneho myslenia hlavne na oblasť filozofie dejín, antropológie, estetiky, teológie, literárnej vedy a metodológie.

Pritom je dôležité uvedomiť si, že Diltheyove názory dostali sa do základov modernej buržoáznej filozofie a že sa ním nezaoberajú v každom prípade explicitne. Všade, kde sa dnes v západnom Nemecku diskutuje o základných otázkach buržoáznej filozofie, je Dilthey — výslovne alebo nepriamo — vždy v zornom uhle. Každá polemika s Heideggerom sa súčasne (a podprahove) zaoberá Diltheyom.

Filozoficky pôsobil predovšetkým „antropologickým obratom“, ktorý uskutočnil v novej buržoáznej filozofii, svojimi metodologickými skúmaniami, teóriou poznania a typológiou vypracovanou zvlášť pre buržoázne „duchovné vedy“. No ideologicky najvýraznejšie pôsobil a pôsobí tým, že skoncipoval takzvaný „duchovnohistorický“ spôsob uvažovania, ktorý svojou zdržanlivosťou voči všetkým sociálno-politickým stavaniam otázok tvorí takrečeno kánon buržoáznych duchovných vied.

Naším úmyslom je podať len stručný prehľad toho, ako sa v západnom Nemecku po roku 1945 rozvinula diskusia o Diltheyovi, aby sme potom podrobnejšie analyzovali dve z posledných väčších publikácií.

Koniec vojny nijako nepredstavoval medzník v buržoáznych úvahách o Diltheyovi, pretože tie prebiehali nepretržite aj počas vojnových rokov; ešte v marci 1945 sa v hitlerovskom Nemecku obhajovala posledná dizertácia o ňom. Začiatky diltheyovských úvah v Nemeckej spolkovej republike boli poznačené čisto akademickým uvažovaním v rámci línie, ktorá sa tradovala od jej samého pôvodcu. Tieto práce — najčastejšie dizertácie — mohli bezprostredne nadväzovať na politicky väčšinou neangažovanú akademickú spisbu tridsiatych rokov. Georg Misch, ktorý emigroval pred nacistami, pokúša sa v malom zborníku článkov, publikovaných v období medzi rokom 1924 a 1936¹, znovu uviesť svojho učiteľa v „nefalšovanej podobe“ do vedomia verejnosti v povojnovom Nemecku. Aj O. F. Bollnow otvára filozofickú diskusiu o Diltheyovej duchovnoviednej metóde malým zborníkom štúdií², v opakovaných vydaniach svojej *Existenzphilosophie*, publiko-

* Poznámky k dielam: Wilhelm Dilthey, *Das Leben Schleiermachers*. Druhý diel: *Schleiermachers System als Philosophie und Theologie*. Vyd. Martin Redeker. Walter de Gruyter Verlag. (West) Berlín 1966. Dva polozväzky, LXXXI, 811 strán. Peter Hünemann, *Der Durchbruch geschichtlichen Denkens im 19. Jahrhundert*. Herder Verlag. Freiburg/Basel/Wien 1967, 440 strán.

¹ G. Misch, *Vom Leben und Gedankenkreis W. Diltheys*, Frankfurt a M. 1947.

vanej už v roku 1942, dôverne oboznamuje západonemeckú buržoázu inteligenciu a akademickú mládež s touto iracionalistickou ideológiou, čím podnietil vo zvýšenej miere aj záujem o Diltheya.

Práce, vzniknuté spomínaným spôsobom, tvoria viac alebo menej explikácie, prípadne interpretácie Diltheyových filozofických, psychologických, estetických alebo reli-gióznych názorov. H. H. Deissler sa pomocou Diltheyovou — pomýlene — znovu pokúša zamýšľať nad základmi historickej vedy a dospieva pritom k odmietnutiu (sám ho nazýva radikálnym) Jaspersovho chápania dejín. Diltheyovými názormi o politike³ sa zaoberá jediná stručná práca, a to spôsobom, ktorý je bežný až dodnes, totiž, že sa ideologická polemika s Diltheyom nevedie.

Uprostred päťdesiatych rokov, súčasne s vonkajšou konsolidáciou buržoáznej ideo-lógie v Nemeckej spolkovej republike, rastie aj záujem o Diltheya. Objavuje sa druhé vydanie Bollnowovej práce o Diltheyovi⁴, ktorá sa v NSR považuje všeobecne za štandardné dielo. Biografické črty od Bollnowa⁵ a Nohla⁶ dokresľujú buržoázny obraz o Diltheyovi. Diskusie okolo filozofickej antropológie a historizmu sa skoro bez výnimky vzťahujú na Diltheya, zastúpeného najmä v prácach Ericha Rothackera. „Vlna“ hermeneutiky, začínajúca sa v tomto období, ktorá sa zoskupovala väčšinou okolo diela H. G. Gadamera⁷, takisto neustále zahŕňa polemiku okolo Diltheya. Bežné filozoficko-historické slovníky (bazírujúce zväčša na Bollnowovi) i obligátne dizertácie sa usilujú „pochopiť“ Diltheya v rámci duchovnoviednej pozície, aby sa potom od neho, najčastejšie s odvolaním na Heideggera, čiastočne dištancovali. Dnes možno pozorovať prvé náznaky „zahnať“ Diltheya viac do devätnásteho storočia. V tomto smere postupuje programovo neopozitivistický Wolfgang Stegmüller, ktorý svoj prehľad modernej buržoáznej filozofie⁸ začína Franzom Brentanom a Diltheya spomína iba jediný raz krátko pri Heideggerovi.

Koncom päťdesiatych rokov záujem o Diltheya nápadne klesá. To vyplýva jednak z implicitného prístupu k otázkam — spomínaného v úvode — v rámci ktorých sa predtým Dilthey výslovne traktoval, jednak z toho, že čiastočne buržoázna filozofia preorientovala Diltheya na grófa Yorcka von Wartenburga (1835—1897), ktorý bol celé desať-ročia takmer zabudnutým a o ktorom zrazu Iring Fetscher — jeden z jeho vydavateľov — konštatuje, že tento kresťansky ovplyvnený mysliteľ „nám azda dnes v mnohých bodoch môže byť bližší ako jeho omnoho známejší priateľ“.⁹ Aj v práci P. Hünermanna, ktorú rozoberieme neskôr, ide okrem iného o Yorcka von Wartenburga, preto sa ním na tomto mieste nemusíme ďalej zaoberať.

Predsá sa však ešte aj v posledných rokoch objavujú podrobné skúmania Diltheya. Napríklad Helmut Diwild sa pokúša o veľkorysú koncipovanú apológiu Diltheyho duchovnoviedného postoja.¹⁰ „Od čias Kanta a Hegla sotva nejaký mysliteľ tak hlboko ovplyvnil vedy ako Dilthey“, píše hneď v úvode a jeho úvahy sa končia požiadavkou: „Preto treba ísť ďalej po ceste, ktorú ukázal Dilthey... v presvedčení, že tým budú odkryté i základy nášho pochopenia dejín“.¹¹

² O. F. Bollnow, *Das Verstehen*. Mainz 1949.

³ H. Lübberrig, *Politik und Pädagogik bei W. Dilthey*. Phil. Diss. Frankfurt a. M. 1953.

⁴ O. F. Bollnow, *Dilthey. Eine Einführung in seine Philosophie*. 1. vyd. 1936, 2. vyd., Stuttgart 1955.

⁵ O. F. Bollnow, in *Neue Deutsche Biographie*. Zväzok 3, 1957.

⁶ H. Nohl, *Die grossen Deutschen. Deutsche Biographien*. Dd. 4, Berlin 1957.

⁷ H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*. Tübingen 1960.

⁸ W. Stegmüller, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*. Stuttgart 1965.

⁹ Graf Yorck von Wartenburg, *Bewusstseinsstellung und Geschichte*. Vyd. Iring Fetscher. Tübingen 1956, S. XI.

¹⁰ H. Diwild, *Wilhelm Dilthey*. Göttingen 1963.

¹¹ Tamže, s. 248.

Avšak tento tón je čoraz zriedkavejší aj v buržoáznej vede, čím ďalej tým viac prezradza názor, že diltheyovská historická koncepcia dejiny vlastne dôkladne odhistorizovala. V tomto duchu možno charakterizovať aj štúdiu H. J. Liebera¹², ktorý pripisuje Diltheyovi ideologickú zodpovednosť za konzervatívny vývin nemeckej sociológie a za „zadakovanie rozumu v dejinách“.

Prvý pokus pochopiť Diltheyovu filozofiu nie z nej samej a ani z pozície Heideggerovej, ale kriticky, argumentmi vypožičanými čiastočne od Marxa, realizuje Jürgen Habermas.¹³ Zaraďuje Diltheya do „preddejín novšieho pozitivizmu“ a predovšetkým ho zaujímajú Diltheyove metodologické skúmania vzhľadom na jeho vlastné úsilie o hermeneutiku.

Väčšina prác o Diltheyovi však ostáva poplatná jeho vlastnému duchovnoviednému zameraniu, a preto neprekračuje charakter skromnej kritiky. Ešte viac to platí o prácach, ktoré si samy kladú za úlohu skúmať u Diltheya určité, tematicky úzko ohraničené problémy, čím sa jeho metóda často iba reprodukuje. Sem možno radiť aj inak filozoficky veľmi solídnu štúdiu od L. v. Renthe-Finka.¹⁴

Naproti tomu však na úplne odlišných predpokladoch spočíva práca Petra Kraussera,¹⁵ ktorý skúma Diltheyho z hľadiska teórie vedy a teórie systémov a chce ho celkom vylúčiť z devätnásteho storočia a z duchovných dejín a posunúť ho do prítomnosti. Krausserova téza, že Dilthey vyvolal revolúciu vedecko-teoretického myslenia, ako aj jeho výskumný postup sú dosť zaujímavé (a problematické), aby sme ich rozoberali zvlášť.

Okrem prác, spomínaných naposledy, sa na buržoáznom obraze Diltheya, ktorý sa stal časom už tradičným, mnoho nezmenilo. Najčastejším obsahom jednotlivých polemík býva otázka, či táto postava má význam len pre devätnáste storočie alebo či jej ho možno priznať aj pre súčasnosť. Buržoázne historické myslenie a celá iracionalistická filozofia sú príliš úzko späté s Diltheyom, aby ho mohli skutočne kritizovať. Každá ozaj kritická buržoázna filozofia (aká sa v kruhoch akademickej mládeže pod vplyvom priazlivosti marxistickej filozofie skutočne vyvíja) musí sa pozastaviť predovšetkým pri zdanlivej ideologickej neutralite dejín ducha. Tým by sa však buržoáznym kritikom dejín ducha odkryli základné otázky ich vlastnej ideológie, ktorých nepríjemnú problematiku mal práve odvrátiť Diltheyom inaugurovaný „antropologický obrat“. Preto takáto ideologická polemika v NSR zatiaľ chýba.

I.

Na pozadí načrtnutého buržoázneho uvažovania o Diltheyovi pôjde nám teraz o rozbor dvoch najdôležitejších nových publikácií. Predovšetkým ide o edíciu, v ktorej boli zásluhou starostlivej redakcie sprístupnené práce z filozofovej pozostalosti. Naproti tomu kniha P. Hünermanna predstavuje pokus traktovať problém historizmu u Droysena, Diltheya a Yorcka von Wartenburga z existencialistických pozícií a uviesť nové filozofické chápanie Diltheya. Rozsahom i dôkladnosťou sa obe diela celkom samy vydeľujú z Diltheovskej literatúry posledných rokov a v tomto zmysle ich možno chápať ako reprezentatívne. Ich zvláštnosť spočíva v tom, že obaja autori sú teológovia, pričom Hünermann je katolík. Pokúsime sa ukázať, prečo zástupcovia teológie prejavujú o Diltheya taký záujem. Pri hodnotení ich kníh musí mať však úlohu iba to, čo predstavuje prínos k súčasnému buržoáznemu výskumu Diltheya.

¹² H. J. Lieber, *Geschichte und Gesellschaft im Denken Diltheys*. V časopise: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*. Č. 3/1965, 708, 740—41.

¹³ J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt a. M. 1968.

¹⁴ L. v. Renthe-Fink, *Geschichtlichkeit*. Göttingen 1964.

¹⁵ P. Krausser, *Kritik der endlichen Vernunft*. Frankfurt a. M. 1968.

M. Redeker, vydavateľ Diltheyovho diela *Das Leben Schleiermachers*, druhý zväzok (pripravil i vydanie prvého zväzku), je žiakom Eduarda Sprangera (promoval u neho v roku 1933 kresťanským výkladom Herdera), a tak je nepriamo zviazaný diltheyovskej škole. Kladie si za úlohu posunúť dopredu jednak schleiermacherovský výskum, jednak výklad Diltheyovho vedeckého diela. Na záložke knihy sa píše, že predkladaná práca je pre oba výskumné trendy „rovnako dôležitá“: formulácia, ktorá už vyvolala rozpory.¹⁶

Peter Hünermann sa svojou prácou habilitoval v roku 1967 vo Freiburgu i. Br. Podnietilo ho čítanie Heideggerových spisov i prednášky Heideggerovho žiaka Maxa Müllera. Teologickým „vychovávateľom“ mu bol freiburský profesor Bernhard Welte.

Jeho kniha teologicky rozoberá tému, ktorá je z historikofilozofického i z historického hľadiska nanajvýš zaujímavá. Podtitul sa vzťahuje na Droysena, Diltheya a Yorcka: na ich cestu a ich odkaz pre teológiu. Práca sa pokúša o eschatologický výklad s cieľom „súdobého chápania zjavenia“. V súlade s tým končí po zodpovedajúcich filozoficko-historických analýzach obširnou kapitolou *Dejiny a zjavenie*. Duchovná retrospektíva a rozhľad. Budeme túto knihu analyzovať ako „profánnu“, čím iste veľmi zmrzačíme intencie autora, lebo je aj vo svojom „svetskom obsahu“ symptomatická pre buržoázu diltheyovskú literatúru.

II.

Diltheyovou prácou *Das Leben Schleiermachers*, druhý diel, pokračuje po dlhej prestávke vydávanie jeho diela.¹⁷ Kým ako trinásty zväzok má nasledovať Schleiermacherova biografia, vydaná už v roku 1870 po prvý raz a v roku 1922 druhýkrát, vyšla v Göttingene ako štrnásty zväzok súhrnného vydania Diltheyových spisov, predložil vydavateľ tejto edície M. Redeker čitateľskej verejnosti časti doteraz neuverejnenej Diltheyovej pozostalosti pod názvom *Schleiermachers System als Philosophie und Theologie*. Schleiermacherovský výskum iste prijme s veľkým záujmom tieto miestami veľmi podrobné analýzy k Schleiermacherovej dialektike, etike, hermeneutike a programatickú lokalizáciu jeho teológie. Nás bude vydanie zaujímať výlučne vzhľadom na marxistickú polemiku s Diltheyom, preto sa budeme na tomto mieste zaoberať iba nasledujúcimi otázkami: aké nové materiály boli sprístupnené skúmaniu? hodnotenie Redekerovej vydavateľskej činnosti; dôsledky pre filozofickú diskusiu. (Nepopierame, že sa tým otvorili aj nové možnosti teologickej interpretácie Diltheya, nás to však v našich súvislostiach nezaujíma.)

Skutočnosť, že sa Dilthey v priebehu svojho celého života zaoberal Schleiermacherom, nemá iba biografický význam. Časti tejto svojej výskumnej činnosti vždy znovu uverejňoval (1859, 1861, 1862, 1863, 1864, 1867, 1870, 1890, 1900), počas mnohých rokov sa v jeho listoch nachádzajú zmienky o jeho úvahách o Schleiermacherovi a dnes nám ukazuje jeho doteraz neuverejnená pozostalosť, aké množstvo ďalších rukopisov sa nahromadilo pri jeho systematickom rozpracovávaní Schleiermachera. Dilthey v nich skúma súčasť Schleiermacherovej filozofie, jeho dialektiku, etiku, náuku o štáte, estetiku, psychológiu, dejiny filozofie, ako aj roztratené poznámky k prírodnej filozofii. A pretože táto interpretácia Schleiermachera je podmienená Diltheyovými vlastnými názormi, umožňujú novovydané texty usudzovať spätne na Diltheyovu vlastnú pozíciu. Hodnotu jednotlivých výpovedí však znižuje to, že väčšina rukopisov sa nedatuje a možno ich len celkom zhruba chronologicky fixovať. Aj tak sa však ukazuje, že Dilthey je v mnohých svojich

¹⁶ Porovnaj recenziu k tomuto dielu od H. Kimmerleho in *Theologische Literaturzeitung*. 93. Jg./1968, Nr. 6. Sp. 451—453.

¹⁷ Diely I—IX, XI a XII vyšli od 1921 do 1936, v roku 1958 vyšiel diel X.

myšlienkach poplatný Schleiermacherovým názorom, aj keď je to už „upravený“ Schleiermacher.

Ak Dilthey zdôrazňuje, že sa Schleiermacher ako prvý podujal na „zhodnotenie individuálneho faktora v procese poznania“ a proti Heglovej „objektívnej nevyhnutnej systematicke rozumu“ obhajoval „osobné, subjektívne, svojvoľu a náhodu... v dejinách vied a svetonázoru“ (str. 221), tým síce v nijakom prípade nepreukázal spravodlivosť Schleiermacherovej filozofii, sebe samému však umožnil bezprostredne nadväzovať na tieto názory. Podobne sa môže proti novokantovskému subjektivismu odvolať na Schleiermacherov objektívny idealizmus a uplatňovať ho v záujme svojich vlastných intencií: Úloha vedy o morálke, ktorá by ozaj vedela usporiadať konanie spoločnosti a jednotlivca, ešte nie je vyriešená. Jej riešenie je na pozíciách kantovskej a fichteovskej školy subjektívneho idealizmu nemožné“ (str. 274). Z hľadiska Schleiermacherovej etiky možno pochopiť predovšetkým východisko a úmysel Diltheyovej habilitačnej práce z roku 1864 a zo Schleiermacherovej *Estetiky* zárodoky Diltheyovej *Poetiky*. Od Schleiermachera prijal aj predstavu považovať filozofické systémy za individua, ako ju potom rozpracoval vo svojom neskoršom období v diele „Typen der Weltanschauungen“. U Schleiermachera napokon čítal, že nemôže existovať nijaká všeobecne platná filozofia (s. 8), že prijatie alebo zamietnutie nejakého systému je osobný názorom, ale nie vedeckým rozhodnutím, a že filozofia slúži predovšetkým vystupňovaniu ľudského bytia, ale nie poznaniu prírody alebo riadeniu spoločnosti (čím sa vzdáva línie Bacon-Comte).

Uvádzané rozborly predstavujú dôležitú sebainterpretáciu samého Diltheya, ktorého systematické myslenie sa značne vyvinulo po desaťročia, cez ktoré sa Schleiermacherom zaoberal. V jeho traktovaní „náuky o štáte“ možno nájsť mnohé relácie k politickej situácii, aké sa v rukopisoch upravených do tlače nikdy neobjavujú.¹⁸ Predovšetkým analyzuje politický charakter takzvanej „historickej školy“, to, že vznikla ako „reakcia proti francúzskej revolúcii“ (s. 393), a usilovala o „reštauráciu vied o štáte, ktorá by bránila právo historicky vzniknutých poriadkov“ (s. 375). Z toho celkom jasne vyplýva reakčná základná črta tohto hnutia: „historické chápanie štátu“ sa obracalo proti osvietenstvu, proti revolúcii a zastupovala — bez ohľadu na to, či ide o Burkea, de Bonalda alebo Gentza — záujmy síl nepriateľských pokroku (s. 393). Týmto tradíciami sa živilo aj konzervatívne pruské myslenie o štáte; k jeho predstaviteľom radí Dilthey i Schleiermachera. Snažil sa teoreticky vyvolať zjednotenie „historickej moci“ monarchie a úradníctva so silami, nachádzajúcimi sa v buržoázii, teda o triedny kompromis v záujme pruskej buržoázie.

Dilthey v nich skúma, v čom spočíva metodická hranica Schleiermacherovej „náuky o štáte“: „že ešte nespoznal základy ústavnej tvorby v oblasti hospodárskeho života, delby práce pri vytváraní tried“ (s. 379), a preto musela táto teória „ako mechanizmus, ktorý by vyzdvihol rastúci význam priemyslu, rýchly rast obyvateľstva, štvrtý stav, ktorý by posunul do popredia úlohy hospodárskeho života, a tak otvoril teoretikom štátu oči pre význam hospodárskeho základu a tvorby tried,“ stroskotať (s. 390). Žiaľ, Dilthey sám sa nikdy neopieral o toto poznanie, inak by nebol štátu navrhoval „ako dôležitý prostriedok pre riešenie sociálnej otázky“, aby „robotníkom pre ich deti zaistil dráhu primeranú talentu“ a „pripútal pracujúce triedy takýmto opatreniam k sebe pevnejšie“ (s. 410).

¹⁸ Napríklad Dilthey raz nadiktoval nasledujúcu vetu, ktorú možno dnes zbytočne hľadať v autobiografických pasážach dielu V (alebo aj inde): „Rástol som v období, v ktorom objektívno-monistický idealizmus Heglov prejavil vo svojich teoretických a *politických* konzekvenciách svoje nebezpečenstvo...“ (Pozostalost', fascikel 56,9). Keďže sa Dilthey narodil v roku 1833, vzťahuje sa toto dnes so zahanbením potlačené miesto jednoznačne na mladoheglovcov, ak už nie na ich konzekventne revolučných nasledovateľov... „Prejavil“ tým Dilthey motív svojho konzervatívneho myslenia?

Uvádzané profesorské riešenie prezrádza málo zasvätený pohľad „na formovanie tried“. Na druhej strane však uvádzané Diltheyove vyjadrenia akokoľvek skromné, umožňujú aspoň malý pohľad do jeho politického spôsobu myslenia. Spomínané miesta by jeho doterajší vydávatelia zaručene boli vyčiarkli, pretože nevyjadrujú ušlachtilú duchovnoviednú „neutralitu“.

Avšak aj inak možno v úvahách okolo Náuky o štáte nájsť dosť miest, kde Dilthey síce hovorí o Schleiermacherovi, v skutočnosti však reprodukuje svoje vlastné názory, napríklad pri individualistickom spôsobe nazerania na národy (s. 371) alebo na kultúru (s. 368) a pri požiadavke ich psychologického výkladu (s. 370).

Na všetkých miestach vidno silnú Diltheyovu afinitu k predmetu jeho výskumu, ktorú Dilthey vyjadruje nasledovne: „Lebo môj vzťah k týmto dielam nie je iba vzťahom dejepisca k jeho látke“. Napokon sa jeho filozofia vyvíjala v tesnom primknutí k Schleiermacherovi, alebo, ako to Dilthey vykladá: Až vtedy sa mi podarilo vnímať jeho vnútornú prácu skrz-naskrz, keď sa vo mne rozvinulo moje vlastné základné zameranie“ (s. 32).

Podobne to platí aj pre druhý diel, v ktorom traktuje „Schleiermacherov systém ako teológiu“. Bývalý teológ Dilthey realizoval až v tridsiatych rokoch svoj prechod k filozofii, prirodzene, vo vedomí, že sa s teológiou nijako nerozhádza. Vždy znovu ho zaujímajú teologické otázky, aj posledný rukopis, napísaný krátko pred smrťou, nesie názov Problém náboženstva. Z jeho korešpondencie s Yorkom von Wartenburgom zreteľne vyplývajú jeho náboženské názory. Príslušná sekundárna literatúra sa nimi zaoberala, preto poukážeme len na niekoľko momentov.

Dilthey vidí v Schleiermacherovi predovšetkým rozrušiteľa dogmatickej tradície (s. 505), s obľubou ho označuje za „Kanta protestantskej teológie“ (s. 535): „Sotva niečo z toho, čo Schleiermacher rozrušil, bolo možné znovu ustanoviť“. Jeho najvlastnejší význam vidí v subjektivizácii náboženstva: jeho náuka o viere „nevypovedá nič o tom, čo je boh, svet a ľudská duša, ale len, aký obsah má kresťanská zbožnosť vzhľadom na tieto predmety“ (s. 532). Tým, že Schleiermacherova Náuka o viere opisuje predovšetkým „kresťanské náboženské duševné stavby“, niet v strede náboženstva už nijakého transcendentného boha, ale len osobná nábožnosť. Dilthey ako teológ spoluzazil tento „transcendentný obrat“ a predpovedal s veľkým optimizmom takému chápaniu náboženstva trvalú pôsobnosť. Jeho optimizmus však časom ustupuje a spomínané schleiermacherovské štúdie prezrádzajú rastúcu skepsu: „Ak sa z náboženstva vytratí osobné, potom nastal jeho súmrak: jeho lesk hasne“. Aby zachránil niečo z tohto lesku, deklaruje Dilthey každé historické konanie (teda aj konanie ateistov), ktoré pokračuje „prírodné súvislosti“, ako náboženské, čím rozpúšťa náboženstvo v úplnej vágnosti. Tým, že označuje „zosvetštieňenie života... za prvoradú silu“ (s. 591), dospieva k záveru: kresťanská religiozita dnes už nie je koreňom nášho života a dôsledkom jeho programovo označovanej „uzávierky prítomnosti“ je „hrozný deficit existujúcej kresťanskej religiozity“ (s. 589). Dilthey tak formuloval, ako píše vydávateľ, „veľmi ostro“ svoj vlastný postoj ku kresťanskej viere. Ak Dilthey v mladých rokoch vychádzal zo Schleiermacherovej teológie, dospel tým spôsobom „uzávierkou“ k opaku. Tento pozoruhodný vývin bolo treba vyzdvihnúť pri časti, venovanej Schleiermacherovej teológii.

Ako poslednú uverejňuje Redeker prvú Diltheyovu významnanú prácu o Schleiermacherovej hermeneutike z roku 1860, vynikajúce vedecké dielo vtedy dvadsaťsedemročného autora. Ak sa doteraz všetky Diltheyove interpretácie opierali viac alebo menej o krátku štúdiu *Vznik hermeneutiky* (1900) a poukazovali pritom na nevytlačený rukopis v pozostalosti, je teraz k dispozícii úplná práca a prináša cenné materiály k raným dejinám hermeneutiky, k ich Schleiermacherovmu novému prepracovaniu a v súvislosti s tým aj

k Diltheyovmu vlastnému náhľadu, lebo v nijakej oblasti sa tak tesne neopieral o Schleiermachera ako práve v hermeneutike. Podstatný výklad „práce, čo získala cenu“ je doplnený poznámkami v denníkoch z toho istého obdobia (ktoré sú prístupné verejnosti od roku 1933), a tak možno dnes po vytlačení pôvodného výkladu lepšie pochopiť námietky známe z denníka. Hoci tu ide prevažne o historickú spracovanosť, predsa má nepochybne veľkú hodnotu tak pre buržoázny diltheyovský výskum, ako aj pre marxistickú polemiku s ním. Menej dôležitá je v týchto súvislostiach takisto prvýkrát publikovaná Diltheyova práca z mladosti, z roku 1863, s názvom *Kritik der ethischen Prinzipien Schleiermachers*, ktorá vytvára paralelu k rovnomennej latinskej dizertácii.

Zaujímavé je ešte aj čosi iné: v roku 1964 vydal L. v. Renthe-Fink dôkladný výskum o terminologickej histórii pojmu „Geschichtlichkeit“¹⁹ a objavil fixáciu na dnešný význam diskusie v korešpondencii medzi Diltheyom a Yorckom von Wartenburgom. Celá genéza tohto pojmu (ktorú by sme v niektorých bodoch mohli doplniť) dostala zásluhou novoobjavených miest (s. 374) a dvakrát (s. 507) precízny charakter, keď tu ešte vystúpili nuanse s použitím v dnešnom zmysle „predpojmový“.

Tým sa dostávame k editorstvu. Redeker má veľkú zásluhu, že často nehotové, texty starostlivo štylisticky upravil, preskúmal, doplnil a presné odkazy citátov sprístupnil čitateľom. Dôverne pozná literatúru, ktorú Dilthey používal, a pokúsil sa aj často roztratené Diltheyove rukopisy podľa možnosti zoradiť tak, aby to zodpovedalo intenciám autora. V tomto smere je vydanie solídnym výkonom.

Treba však zdôrazniť, že túto knihu nekoncepoval Dilthey, ale ju „urobil“ vydavateľ. Chýbajúce časové údaje mimoriadne sťažujú presné zaradenie medzi ostatné Diltheyove práce. Jednotlivé kapitoly mnohokrát nebývajú ničím iným „... ako množstvom materiálov veľmi rozdielneho druhu“ (H. Kimmerle), z čoho vyplývajú čiastočne nezhodnosti, napríklad vo výpovediach z období od seba vzdialených. Porovnajme skusmo hodnotenia Hegla v celom diele. Stojí tu sčasti hodnotenie proti hodnoteniu (napríklad s. 85 proti s. 46, s. 59 oproti s. 85, s. 90 proti s. 196 a napokon sa na s. 540 naznačuje úplne opačné chápanie Hegla). Vcelku nie sú tieto rozdiely natoľko podstatné, vyzdvihujeme ich iba preto, že nechceme podporiť dojem celistvého diela, aký vzbudzuje vydavateľstvo. „Kritické pripomienky k textu“ poskytujú predstavu o komplikovanosti zoradenia.

Redekerov úvod sa vyhýba veľkej interpretácii, pridrižiava sa striktné textu a obmedzuje sa na reprodukciu základných Schleiermacherových názorov. Naproti tomu podrobnejší je pri hodnotení Diltheyovej práce k hermeneutike, za ktorú bola filozofovi udelená cena. Pri tomto hodnotení polemizuje Redeker aj s Gadamerovou a Kimmerleho interpretáciou. V nijakom prípade s ním nemožno súhlasiť, ak na inom mieste úvodu, zvädzaný vlastnou duchovnohistorickou metódou, označuje Schleiermacherov systém ako filozofiu života (s. 10), alebo ak ho paralelizuje s Diltheyovým systémom (s. XLIV, kde hovorí o „Schleiermacherovej a Diltheyovej filozofii života“).

V čom teda spočíva filozofický význam tohto vydania? Nezaujíma nás tu, že sa prostredníctvom neho môže buržoáznofilozofický výklad Diltheya blížiiť k jeho výkladu Schleiermachera. Pre marxistické hodnotenie Diltheya sa tu ozrejmuje reštauratívny charakter jeho myslenia na rozdiel od aktivistickej koncepcie Nietzscheho. Predovšetkým sa tu prejavujú podprahové teologické predpoklady jeho filozofie a jej metódy. Vďaka rukopisnému charakteru ostali zachované aj jednotlivé výroky, napríklad jeho umiernený liberalizmus (v kapitole k náuke o štáte) alebo jeho skepticizmus vzhľadom na náboženstvo, čo môže dopĺňať naše poznatky, bez toho, pravda, aby sa zmenil celkový prístup. To sa nedalo očakávať od vydania, ktoré podstatne neovplyvní ani samotný diltheyovský vý-

¹⁹ L. v. Renthe-Fink, c. d.

skum na Západe. Preto i vydavateľ považoval za potrebné konštatovať: „Dilthey je dnes pre nás minulosťou a nie prítomnosťou“.

III.

Popri tejto prameňovej edícii predstavuje kniha Petra Hünermanna interpretáciu Diltheya práve v širokých súvislostiach „prelomu historického myslenia“. Je to iba podmienené filozofická práca, pretože autor sa na ňu podujal s historicko-ideologickým úmyslom. V úvode naznačuje svoj úmysel: katolícka teológia má zotrvať v rozhovore s moderným historickofilozofickým myslením a preskúmať jeho význam pre teológiu (s. 19). Za podstatu tohto myslenia považuje Hünermann „historickú komponovanosť skutočnosti“, ktorá si uvedomila seba prostredníctvom akéhosi „nového rozvinutia historického zmyslu“. Spolu s Friedrichom Meineckem označuje autor toto „objavenie dejín a dejinnosti“ za „jednu z najväčších duchovných revolúcií, akú západné myslenie vôbec zažilo“. Na rozdiel od Meineckeho, podľa ktorého sa tento vývin končí v podstate u Goetheho, nachádza Hünermann vlastné preorientovanie historického myslenia až u Droysena, Diltheya a Yorcka von Wartenburga. Im ako „najodvážnejším mysliteľom svojej epochy“ sa prejavuje „skryto vládnući osud doby“ (s. 14).

Po prvé, máme tu pred sebou ihneď všetky zdroje nášho autora: výklad dejín ako *dejín spásy* (takže sa v titule ohlasovaný „prelom historického myslenia“ ukazuje ako prelom k spásu). Po druhé, ide o duchovnohistorickú redukciu európskeho vývinu od konca osemnásteho storočia na „duchovné prevrstvenie“ podľa *Meineckeho* receptu, ktorý potom interpretuje dejiny ducha ako „rozvoj historického zmyslu“ a napokon duchovná uniformizácia historického myslenia „denkvéblom“ *Heideggerom*: všetci myslitelia, ktorými sa zaoberá, sú upravení tak, že z ich koncepcií ostane už len k Heideggerovi smerujúca daseins-analytika ako nové chápanie vzťahu byť-vo-svete u človeka. Keď je táto jednotná línia hotová, vykladá sa z hľadiska náuky o spásu: „temný vládnući osud“ sa odкрýva človeku, prichádzajúcemu k sebe. Dejiny budú „zábezpekou a poctou“ (s. 224). Heidegger a katolicizmus si tu navzájom nahrávajú.²⁰

Už sám úvod nenecháva pochybnosti o vytýčenom ciele, ale mačka sa štýlove vypúšťa z vreca až na konci knihy: „historický zmysel“ (ktorý tak oslavoval Meinecke) sa premieňa na milosť skusovať dejiny ako „východ svätosti“ (Aufgang des Heiligen — prekl.). Ak človek mohol doteraz dejiny „iba ohlasovať poukazujúcim hovorením“ (s. 387) a ak sa mu javili ako to „protirečiacie“ (das Widersacherische — prekl.), ako „prevalovateľka“ (Durcheinanderstürzerin — prekl.) (s. 400), potom môže, ak sa teraz vzdá tvorby východiska, byť povolaný za „svedka svätosti“ (s. 402): v bezvýchodiskovosti dejín stretne ho svätosť, dejiny ako niečo protirečiacie, sporné stratia svoju moc (werden entmachtet — prekl.) a stanú sa „utešujúcim posilnením, budú „kázňou a zvestovaním svätosti“ (s. 404).

Pre Hünermanna sa takto dejiny spájajú so zjavením a to, že dospel k takému názoru, pripisuje Droysenovi, Diltheyovi a najmä Yorckovi. „Prelom historického myslenia“ sa tým prejavuje ako odklon od progresívneho západného historického myslenia (ktoré sa, pravda, tiež od Kanta po Hegla nevedelo zaobísť bez transcendentu) a ako antikoncepcia proti vedeckému materialistickému chápaniu dejín. Ak tento „prelom“ — ako návrat k histórii spásy — bol na jednej strane úplne mylne takto nazvaný, možno, na druhej strane,

²⁰ Porovnaj W. R. Beyer, *Heideggers „Katholizität“*. V časopise Deutsche Zeitschrift für Philosophie, č. 2 a 3/1964, s. 199 ff., 209, 315 f.

skutočne v historickofilozofickom vývine od Droysena badať vnútri porevolučného buržoázneho historického myslenia začínajúcu novú koncepciu, ktorú možno zhrnúť pod názvom „historizmus“. Budeme sledovať tento proces v súvislosti s Diltheyom.

Kým sa autor dostáva k Diltheyovi, podáva náčrt historickoteologického úsilia katolíckej tübingenskej školy a historicko-teoretických úvah Johanna Gustava Droysena. Pri prvej preparuje Hünemann ich reflexie o dejinách a verí, že v nich našiel „prvý krok historického chápania sveta“. Ich pokus o reštaurovanie ťažko otraseného katolicizmu v polemike, ako aj vykorisťovanie súčasnej filozofie označuje Hünemann ako teologickú „antropológiu“, v ktorej sa ohlasuje „nové postavenie človeka uprostred sveta“ (s. 48). Už tu sa redukuje, pravda, interpretačne, pomocou Heideggera, história na istú historicitu, na antropológiu. Hoci ťažko možno dokázať vplyvy tejto škody na Droysena alebo Diltheya, považuje Hünemann tento „vstup“ za dosť dôležitý, aby hneď na tomto mieste znovuobjavil svoje vlastné chápanie historicity človeka in nuce.

Po exkurze o chápaní dejín „historickej školy“ interpretuje autor historické myslenie u Droysena. Aj toho naráha na Heideggerovo kopyto, čím sa už tu prejavuje zamýšľaný „rozhovor s moderným historickofilozofickým myslením“ ako monológ. Droysenov úmysel — zdôvodnenie postupu a úlohy histórie — sa teologicky zabavuje a prefarbí tak, akoby Droysenovi bolo išlo predovšetkým o „historicitu človeka“. Jeho objektívno-idealistické chápanie dejín (priame to dedičstvo po Heglovi) Hünemann subjektivizuje. Pri svojej interpretácii síce nachádza oporu v Droysenovom popieraní objektívnych historických skutočností, potom však autor z modelu dejín, ktorý vôbec nemožno subjektívno-idealisticky interpretovať, ako vlastného subjektu seba samých a zo slova o dejinách ako o teofánii ihneď vvyvodzuje želané závery pre históriu spásy. Tak môže Droysena spojiť s katolíckou tübingenskou školou, čo však predstavuje skôr kabinetný kúsok ako podstatné objasnenie začínajúceho sa porevolučného buržoázneho vedomia dejín. Týmito príkladmi sa rozvinula schéma, do ktorej možno už teraz „bez námahy zaradiť“ Wilhelma Diltheya. B. Welte schvaľuje autorovi, že v príslušnej kapitole: „Táto príkladná interpretácia otvára nové cesty pre filozofické chápanie Wilhelma Diltheya.“ Pozrieme sa.

Novosť tejto interpretácie spočíva podľa Hünemannu v tom, že sa pokúša pochopiť Diltheya z diel jeho staroby, ktoré predstavujú „nové myslenie“ oproti predchádzajúcim tvorivým obdobiam (porovnaj s. 285, 291). Skutočne, ak sa Diltheyovo myslenie dešifruje cez jeho neskorú fázu, poznamenanú osobnou rezignáciou, vedeckou skepsou a filozofickým mysticismom, dôjdeme k iným hodnoteniam, ako keď berieme do úvahy Diltheyovo úsilie o všeobecne platné poznanie v základoch novovekých duchovných vied, hoci, prirodzene, jeho pomýlený východiskový bod priamo v sebe implikuje onú neskorú deštrukciu myslenia. (Analogický proces sa uskutočňuje napríklad neskôr u Husserla.)

Čo predstavuje špecifikum onej neskorej filozofie? Autor ho zväzda na formulu o „nemetafyzickom historickom myslení“. Hünemann sa nazdáva, že tú istú metódu používa sám na predmet svojho skúmania, čo možno označiť iba za zbožný sebaklam. Diltheyovi sa vraj tak podarilo zásadne preraziť „okruh vedeckého stavania otázok“ (s. 258). Čo Hünemann skutočne chce, je fixovať Diltheya na „daseinsanalýzu“ človeka (s. 238) tak, ako má dôjsť k výrazu v probléme „historického vedomia“ a v chápaní historicity. Dilthey sa kritizuje všade tam, kde sa usiluje o všeobecnú platnosť a objektivitu, teda o vedeckosť, a to z pozície Heideggera a (čo v tomto prípade nie je nezaujímavé) Yorcka.

Hünemannova metóda je jednoduchá: zásadne prisviedča heideggerovsky upravenému Diltheyovi, takže môže referujúcim spôsobom sledovať jeho skúmanie a len v pochybných prípadoch, kde Dilthey uhýba z premyslenej cesty, privoláva ho späť a upomína na nebezpečenstvo možného odchýlenia z programu. Autor sa snaží o to, aby sa dotýkal čo možno najväčšieho počtu Diltheyových prác, a tak predstavil „celého mysliteľa“ (pričom,

pravda, ignoruje každý spoločenský vzťah). Spočiatku nie je jasné, prečo šírka. Celá námaha však napokon smeruje k tomu, aby pripravil pre interpretáciu neskoršiu fázu, ktorá chce potom priniesť „vlastného Diltheya“.

V životnofilozofickom „uvedomení“ si dejín — pri pokuse chápať dejiny *jedine* zo života — vidí autor Diltheyovu historickú zásluhu. Touto redukciou dejín na filozofiu života, uskutočnenou bokom od každej vedy, realizoval sa pre Hünermanna „prelom“, ku ktorému mieril.

V tomto zmysle je komponovaný celý obraz o Diltheyovi, pričom sa v jednotlivostiach, prirodzene, vidia duchovnodejinné súvislosti. Napríklad Diltheyovo vedomie, že stojí na začiatku novej epochy novovekého myslenia (pričom Hünermann, čo sa dalo očakávať, necháva charakter tejto epochy neurčitý) a že chce tomuto mysleniu dať nosné metodologické základy. Korene jeho filozofického myslenia vidí autor v teológii a v poézii, ktoré vytvorili Diltheyovu koncepciu dejín, historického uvedomenia a chápania súčasnosti, v histórii ako súdobej forme ľudského chápania sveta i seba (to je aj stanovisko Rudolfa Haymsa, ktorý v tom čase vplýval na Diltheya), ako aj v Kantovej kritike rozumu. Tieto zdroje dávali vo svojej súhre vraj Diltheyovi skutočne tú estetickú koncepciu spojenia poézie, antropológie a písania dejín, prostredníctvom ktorej by sa mala dať poznať podstata človeka i dejín. Verný svojmu duchovnohistorickému prístupu Hünermann pochopiteľne „zabúda“ politické komponenty Diltheyovho myslenia, o ktorých by sa napríklad mohol dočítať u B. S. Waltershausena²¹. Je mu jednoduchšie naznačiť východiskovú situáciu v niekoľkých jednoduchých vzorcoch:

1. pátos lessingovskej osvietenскеj spirituality (??),
2. impulzy romantickej poézie a myslenia, ako aj
3. gnozeologicko-psychologické nasadenie neskorého devätnásteho storočia (Lotze, Sigwart) — to majú byť charakteristické črty „bohato členeného duchovného sveta mladého Diltheya“ (s. 166).

V priebehu celoživotnej Diltheyovej práce nachádza Hünermann správne „disonanciu“ medzi konštruktívnym, vedeckým myslením a chápaním historických fenoménov (s. 184), ktorá viedla k rozličným apóriám a stratila sa až v neskoršej fáze (v ktorej sa Dilthey zoširoka vzdáva vedeckého myslenia). Z takejto pozície sa interpretuje aj jeho *Úvod do duchovných vied*, v ňom objavuje Hünermann novú črtu oproti predchádzajúcemu Diltheyovmu mysleniu, „historicko-filozofickú duchovnú retrospektívu, ktorá uvoľňuje pohľad na novú pôdu“, pod čím autor rozumie také témy, ktoré uchoпил Heidegger vo svojich neskorších prácach (s. 207) a z ktorých sa vyzdvihuje obzvlášť osvetľovanie (transparentmachen — prekl.) „vnútorného priestoru človeka, ktorého si je vlastne už vždy vedomý (dessen er sich je schon inne ist — prekl.). Táto nová tendencia *Úvodu* sa vzťahuje späť na Diltheyov dialóg s Yorckom, v koncepcii ktorého má svoje pevné miesto (s. 208, 209).²² Na tomto mieste sa teda známy prechodný charakter *Úvodu* interpretuje hneď jednostranne z pozície neskoršej filozofie (a systematicko-teoretické úvahy Diltheya v prvej knihe sa celkom príkladne prehliadajú).

Diltheyove reformačné pokusy vo filozofii ho viedli k vypracovaniu psychologických modelov poznania, ktoré — podľa úlohy jeho vedeckých intencií — vedú priamo k filozofii života. Ešte dlho sa pokúšal pri uznávaní historicity dokázať aj všeobecnú platnosť vedeckého poznania. Avšak vychádzajúc zo svojich predpokladov („opisnej psychológie“),

²¹ B. S. v. Waltershausen, *Die Publizistik Wilhelm Diltheys*. V časopise *Blätter für deutsche Philosophie* 12/1938, s. 50—93.

²² Z tohto konštatovania, pravda, vyplývajú niektoré dôsledky, týkajúce sa napríklad diltheyovskej recepcie Martina Heideggera.

musel stroškotať. Hünemann vôbec nemôže pochopiť skutočné príčiny tohto stroškotania, ale teraz triumfuje: „Projekt opisnej a rozčleňujúcej psychológie . . . ukazuje s priam klasickou strohosťou ako postulovaná objektivita a vedeckosť premieňa uvažovanie o dejinách a o historických fenoménoch na abstraktnú vedu“ (s. 237). Tým sa strácajú aj disonancie, keďže Dilthey teraz vypracúva vlastnú filozofiu života, ktorú Hünemann zoširoka interpretuje. Ako sa Dilthey dostal k tomuto iracionalistickému stanovisku, autor vôbec nepochopil, keďže tu nekriticky nasleduje diltheyovské interpretácie. Správne však formuluje postavenie úlohy, ktorú Diltheyovi ešte ostáva: „hýbe ním otázka, ako môžu byť jednotlivé danosti a tým viac epochy zmysluplné, ak by život v celku nemal zmysel“ (s. 257). Keď sa Dilthey usiluje predovšetkým rozlúštiť „hádanku života“, vzdáva sa každého nároku filozofie na vedeckosť a pravdivosť.

Tým príznačnejšie bude, ak sa práve *tento* Dilthey vystavuje ako konečne realizovaný obrat k „nemetafyzickému mysleniu“ a ak Hünemann sa s dôverou vyjadrí, že práve *tento* prístup k Diltheyovi „sám od seba umožní vidieť nové ciele, na ktoré sa naše myslenie zameriava“ a poukazuje, „ako hlboko sme Diltheyovými súčasníkmi“ (s. 284 f.).

Táto nová aktualizácia Diltheya podčiarkuje práve jeho iracionalistické črty, odhliada od jeho vedekoteoretického úsilia (na ktoré významne poukazuje napríklad P. Krausser) a stelesňuje svojím dôrazom na existenciálnofilozofický moment tendenciu, ktorá je v inak rozsiahlom Diltheyovom myšlienkovom svete výslovne vede nepriateľská. Toto je teda príspevok katolíckej strany k západonemeckému výskumu Diltheya. Nijako nás to neprekvapuje.

Hünemannovej interpretácii vychádza filozofia grófa YORCKA von Wartenburga v ústrety celkom sama. Ak autor ešte znásilňoval diltheyovsky text, je u Yorcka pri zdroji takého myslenia i jazyka. Metóda je znovu tá istá. Komentujúco, bezprostredne vykladá text, k vlastnej polemike nedochádza — azda preto, že by pritom bolo nevyhnutné vlastné stanovisko.

Tým viac chvály a obdivu prejavuje Yorckovi, ktorého nazýva „jedným z najväčších a najpodnetnejších mysliteľov neskorého devätnásteho storočia“; v ňom sa prejavuje *nové myslenie* ako zdroj, „čo musí nahradiť západnú filozofiu s jej metafyzickým stávaním otázok“ (s. 362). Zoči-voči vysokému hodnoteniu Yorcka opustíme na chvíľu Hünemannovu knihu a budeme sa pýtať, v čom spočíva jeho príťažlivosť pre modernú buržoáznu filozofiu, keď po svojom prvom objavení na konci dvadsiaty rokov prežíva dnes v západnom Nemecku takú veľkú renesanciu. V Yorckovej filozofii prispieva tomu azda toto: outsiderov postoj a duchovná opozícia voči buržoáznemu liberalizmu (priateľnejšia ako Nietzscheho bojová výzva, aristokratická exkluzivnosť, hlboký kresťanský zmysel, základný existencialistický postoj. V Nemeckej spolkovej republike ho dnes najskôr a predovšetkým odporúča jeho nepriateľstvo voči liberalizmu. V záverečnej fáze weimarskej republiky ho prijímali z podobných príčin. Fašistickým ideológom hitlerovského Nemecka sa tento premyslený kresťanský konzervativizmus nepozdával, takisto ako v povojnovej a konsolidačnej fáze v západnom Nemecku dávali prednosť umiernenému liberalizmu, aký zastupoval napríklad Dilthey. Dnes, keď je vzostupné obdobie ukončené a buržoázna demokraciu, ako to už raz bolo, zoširoka likvidujú, filozof, ako bol Dilthey, už nestačí, záujem týchto kruhov sa obracia ku arcikonzervatívnemu Yorckovi. Návrat k Yorckovi je výrazom ideologického odvrátenia od liberalizmu, je historikofilozofickou stránkou odstránenia demokracie.

Naproti tomu pre Hünemannu predstavuje Yorckova filozofia „konkrétne, so zemou zviazaný spôsob ako skusovať život a jeho historické sily“ (s. 298). Je sebauvedomením, osvetľovaním vlastnej situácie. K jej zdrojom počíta Luthera, Schellinga, romantikov a bez-

prostredne jeho učiteľa Christlieba Júliusa Branissa (ktorý predstavuje nadväzovanie na Schellinga, ako aj vlastný podnet Yorckovej filozofie dejín)²³ a Diltheya.

Hünemann sa usiluje vykladať Yorckovu filozofiu, ktorá je vlastne skôr filozofickou psychológiou (s. 340), alebo, ako ju autor nazýva na inom mieste, novou „metafyzikou človeka“, vzhľadom na jej pozitívnu hodnotu v buržoáznom historickom myslení. Pri porovnaní s Diltheyom mu predstavuje „ešte radikalizovanejšie myslenie o dejinách a o čase“ a „ešte prenikavejšiu analýzu . . . moderného postoja vedomia“ (s. 374). Že ju uprednostnil katolícky existencialista, za to vďačí Yorckova filozofia svojmu čisto subjektívnemu charakteru, ktorý zvnútorňuje dejiny na holé „postoje vedomia“ a premieňa všetky vecné objektívne vzťahy na výlučne osobné. Tento ústup z konkrétnej skutočnosti — prirodzene ideologizovaný ako nadržanie *existencie*, proti ontologizácii života — je doplnený o transcendentný základný postoj, opierajúci sa o Luthera. Ten spolu s Diltheyom rozvinutou teóriou o historicite ako o „základnom stave človeka“ nevytvára iba front proti každej vede (či už o prírode, alebo o spoločnosti), ale — mystickú tézu o nevyjadriteľnej „plnosti živosti“ — aj filozofické zdôvodnenie každého nepriateľstva voči poznaniu. Preto ani neudivuje, ak Hünemann nazýva Yorckovu tézu o transcendentii ako „najpôvodnejšieho“ postoja vedomia jeho najhlbšou a súčasne pre budúcnosť najplodnejšou myšlienkou (s. 363).

Zrušenie obrazu človeka klasickej nemeckej filozofie v zmysle novej transcendentnej závislosti je opravdivým Yorckovým výkonom.

Takto Hünemann končí svoju historickú interpretáciu a môže prejsť k nezastretej historickej teológii. Oslobodený od historických alebo filozofických ohľadov špekuluje v šlapajach Heideggerových a Franza Rosenzweiga o podstate dejín, pričom mu vychádzajú krásne slovné hry.

V úvode spomínanom a teraz opísanom zázraku dejín ako „kázne a ohlasovania svätosti“ figuruje Dilthey ako mysliteľ, ktorého filozofia života poskytla „prehlbenie onej otázky o dejinách a historicite moderných vied“ (s. 373). Tak sa robí Dilthey sám zodpovedným za spomínanú interpretáciu. A právom. Ak novšie buržoázne historické vedomie, ba dokonca teologické, dospelo k takému bezsubstančnému a vede nepriateľskému stanovisku, ako sa reprezentuje tu, prispel k tomuto odhistorizovaniu dejín predovšetkým Dilthey.

Od Droysenovho popretia objektívnych historických skutočností po Yorckovo psychologizovanie dejín vedie priama cesta k dnešnému buržoáznemu historickému vedomiu, a to sa nemôže vyhnúť nutkaniu, aby v protiklade k nanucujúcim sa skúsenostiam nevracalo sa vždy znovu a znovu k svojim predchodcom. Na takom základe spočíva i afinita súčasnej západonemeckej filozofie k Diltheyovi. Popri uvedenom spôsobe spätného poistovania existuje však už aj pozitivistický sprostredkujúci smer, ktorý by si chcel prisvojiť Diltheya z pozície teórie vedy. Bude potrebné kriticky sledovať i tento liberálne orientovaný pokus o „záchranu Diltheyovej cti“.

²³ Autor sa tu opiera o skúmanie Karlfrieda Gründera: *Zur Philosophie des Grafen Paul Yorck von Wartenburg*. Habilschrift. Münster 1965.