

K OTÁZCE TRANSCENDENTALISMU VE WITTGENSTEINOVĚ FILOZOFII

STANISLAV HUBÍK, Ústav pro výzkum společenského vědomí a vědeckého ateismu,
ČSAV, Brno

HUBÍK, S.: The Problem of Transcendentalism in Wittgenstein's Philosophy. *Filozofia* 40, 1985, No. 5, p. 607.

The author argues against the opinion that the early philosophy of Wittgenstein represents transcendental philosophy. He analyzes Wittgenstein's *Tractatus* and his *Notebooks* 1914 to 1916 and concludes: 1. the early philosophy of Wittgenstein is not transcendental as it aims programmatically at the exclusion of subjectivity from philosophy; 2. it is not transcendental as it refuses clearly the possibility of synthetic apriorism; 3. early Wittgenstein's philosophy is not transcendental as it prevents installing and analyzing of dialectical relation between the subject and the object (mediation); 4. early Wittgenstein's philosophy must be to be considered the example of platonizing objectivist panlogism with conspicuous features of linguistic mysticism.

In the second part of the paper the author supports his conclusions by the analysis of the relation of early Wittgenstein's philosophy to attitudes of H. Hertz and E. Mach and he demonstrates that early Wittgenstein's philosophy was close to anti-Machist opinions. Wittgenstein was inspired by Hertz's metatheory, nevertheless he did not draw any theses of transcendental philosophy from these sources. The author considers the problem of evaluation of philosophy from the standpoint of transcendentalism to be one of the criteria of progressivity of post-Kantian and post-Marxist bourgeois philosophy.

Otázka, zda je možné tu či onu filozofii charakterizovat jako transcendentální, není zdaleka akademickou otázkou. Zvláště tehdy ne, vztahujeme-li pojem „transcendentální“ k filozofickým pozicím vybudovaným klasickou německou filozofií. Posouzení určité filozofie pod zorným úhlem transcendentalismu znamená značné upřesnění její charakteristiky jak z hlediska dějin filozofie, tak z hlediska dějin kognitivních a ideologických relevancí, které taková filozofie bezprostředně nebo zprostředkovaně vyjevuje.

U nás na tento fakt nedávno poukázal J. Zelený ve svých analýzách vztahu Kantovy transcendentální logiky k materialistické dialektice. (1, s. 32 an.) Domnívám se, transcendentální stanovisko je intenzivním ukazatelem charakteru určité filozofie a že příslušná marxistickoleninská analýza může přezkoumáním tohoto speciálního problému přisoudit zkoumané buržoazní filozofii vcelku spolehlivě (samozřejmě s pomocí dalších zkoumání) stupeň relativní progresivity. Transcendentalismus umožňuje zvláště v souvislosti s Kantovou filozofickou iniciativou diferencovat tam, kde velmi často hodnotíme paušálně a příliš

obecně: v *buržoazním filozofickém myšlení*, jež vzniklo a rozvíjelo se po revolučním převratu ve filozofii, tj. zhruba od poloviny minulého století do dneška. Jistě, srovnáme-li buržoazně filozofickou koncepci s marxistickou filozofickou pozicí, je otázka progresivnosti (ať už ji nahlížíme z hlediska kognitivního nebo ideologicky emancipačního) zodpovězena naprosto jednoznačně: žádná buržoazně filozofická koncepce ve svém celku před marxistickou filozofickou argumentací neobstojí; to potvrdili i četní buržoazní teoretici tohoto století. Odhlédneme-li však od otázky komparace buržoazní filozofie s marxistickou filozofií a jsme-li nuceni posuzovat z hlediska relativní (tj. spíše buržoaznímu myšlenkovému vývoji imanentní) pokrokovosti určitou buržoazně filozofickou koncepci mezi jinými, stojíme před problémem, jaká kritéria zvolit.

Domníváme se, že transcendentální filozofická pozice kantovského nebo pokantovského typu může být jedním z kritérií, která při citlivé aplikaci pomohou zhodnotit konkrétní buržoazně filozofickou koncepci z hlediska její progresivnosti. Samozřejmě, toto kritérium nemůže být aplikováno osamoceně.

Ne všechna historicky pokantovská filozofie je post-kritická logiky — to je triviální zjištění. Buržoazní myšlení rozvíjelo transcendentální motivy i jinými cestami, než německá filozofie transcendentálního idealismu, Engelsem označená jako klasická. Asi před deseti lety se tyto cesty pokusili souhrnně popsat K.-O. Apel a svým způsobem Bernstein. (2; 3). Tím spíše se vynořuje potřeba pozorného posouzení transcendentálního (někdy spíše údajně transcendentálního) charakteru buržoazní filozofické pozice.

Zvláštní a v jistém smyslu i výsadní postavení v buržoazní filozofii 20. stol. má filozofie L. Wittgensteina. Bývá rovněž posuzována jako transcendentální. Především filozofie *Traktátu* se některým buržoazním filozofům jeví jako transcendentální. Jenom namátkou: E. Stenius považuje filozofii *Traktátu* za kantovský „transcendentální lingualismus“, (4, s. 218 a n.) W. Stegmüller tvrdí, že Wittgensteinova „filozofická pozice se v principu kryje s Kantovým transcendentálním idealismem“, že je to lingvisticko-filozofická „radikalizace Kanta“, (5, s. 554, 555). V širších souvislostech — avšak se zřetelem k Wittgensteinovi — upozorňuje K.-O. Apel, že Wittgensteinova filozofie je „transcendentální sémantikou logicky čistého jazyka“ (6, s. 8) podobně, jako analytická filozofie jazyka, v níž „je to (...) jazyk, který nahrazuje ‚apriorní formy‘, ‚mohutnosti‘ a ‚akty‘, ‚vědomí‘ (Kantovu ‚transcendentální syntézu apercepce‘)“ (6, s. 41). V oněch vzpomenutých širších souvislostech se k tomuto stanovisku připojil i A. Miš výrokem, podle něhož „je základem analytické filozofie transcendentalismus“ a tato filozofie je „jednou z variant transcendentální filozofie“ (7, s. 151, 153). A jsou tu další autoři. (8, s. 168 a n.; 9, s. 356 a n.).

S tezí, podle níž je raná Wittgensteinova filozofie transcendentální, zde chceme polemizovat. Domníváme se, že označení Wittgensteinovy filozofie jako transcendentální tuto filozofii přiřazuje tam, kam nepatří: mezi relativně progresivní stanoviska pokantovského typu. Náběh k transcendentálnímu filozofování nalézáme v pozdní Wittgensteinově filozofii, třebaže tu jde o transcendentalismus zvláštního typu, formálně připomínající rozchod s ahistoricky racionálním způsobem myšlení a náběh k dialekticky rozumnému myšlení v tom smyslu, jak těchto pojmů používá Zelený.¹ Zdůrazňujeme tu „náběh“, neboť „procesuálnost“ kategorií je u pozdního Wittgensteina zajištěna jen mlhavě, a to socializací a pragmatizací jazykových výrazů.

K jednoduchému posuzování teorie *Traktátu* jako v podstatě transcendentální svádí vlastní Wittgensteinovo sebehodnotící stanovisko vyslovené v souvislosti s charakterizováním logiky. Logika je totiž v *Traktátu* chápána jako transcendentální.² A jelikož celá teorie *Traktátu* je převážně formálně logickou teorií jazykových operací, domnívají se někteří interpreti, že i tato teorie jazykových operací je transcendentalismem *sui generis*, a její kritické konsekvence jsou lingvistickou specifikací kantovské kritiky čistého rozmyslu, jakousi „kritikou čistého jazyka“ [4, s. 220]. Podle našeho názoru však filozofická výstavba *Traktátu* označení pojmem „transcendentální“ nesnese. Jsou pro to přinejmenším čtyři vážné důvody.

1. Wittgensteinův domnělý transcendentalismus „logické formy“ je ve skutečnosti *platonizujícím objektivistickým panlogismem*, v němž se kombinují ideje schopenhauerovského subjektivizovaného voluntarismu s metateoretickými a metodologickými leibnizovskými (russellovsko-fregeovskými) myšlenkami.

2. Konfrontace Wittgensteinova „transcendentálního lingualismu“ s typickými případy transcendentálního idealismu kritické povahy (kriticismu) zdůrazňuje *absenci* základního postulátu každé transcendentální filozofie — *postulátu subjektivity*.

3. Výklady, které lpějí na „transcendentalismu“ rané Wittgensteinovy filozofie, zdůrazňují, že jde o typ kantovského kritického transcendentálního stanoviska. Takové hodnocení neodpovídá skutečnosti, neboť

¹ „Budeme nazývat ahistoricky rozumným (...) ten způsob myšlení, který se vyznačuje fixními kategoriemi a tím také fixními, nezprostředkovanými protiklady. Z těchto důvodů můžeme tento způsob myšlení považovat za myšlení pohybující se v rámci a v hranicích abstraktní totožnosti — na rozdíl od myšlení dialektického rozumného (...), pro něž jsou charakteristické procesuální kategorie a princip jednoty a vzájemného prolínání protikladů“ [1, §. 64–65].

² „Logika není učení, ale odraz světa. Logika je transcendentální.“ [10, 6.13].

raný Wittgenstein *odmítl* jednoznačně *možnost syntetického apriorismu*.

4. Z předešlého lze vyvodit, že Wittgensteinova raná filozofie není s to postulovat a analyzovat *dialektický vztah mezi subjektem a objektem*, který je podmínkou každé transcendentální filozofie.

Logický transcendentalismus je v *Traktátu* proklamativně provázen transcendentalismem etickým.³ To je zjištění do jisté míry zarážející: je-li totiž logika transcendentální a etika rovněž, proč jednomu „transcendentálnímu“ tématu věnoval Wittgenstein v podstatě celou knížku, kdežto druhému pár neurčitých vět? Vysvětlení je podáno v jednom Wittgensteinově dopise von Fickerovi — etický smysl knihy se realizuje logickými prostředky. Přesto však otázka zůstává: o jaký „transcendentalismus“ se tu vlastně jedná, oč tu jde, říká-li Wittgenstein, že jak logika, tak etika jsou transcendentální a tudíž jsou obě „hranicemi světa“ (jazyka)? Wittgensteinův logicko-etický transcendentalismus je vnitřně rozporným myšlenkovým modelem, obrazem metodicko-metodologického rozporu v jeho rané filozofii. Koresponduje Wittgensteinovu dřívějšímu chápání schopenhauerského pojetí subjektu.

Wittgensteinovo filozofické myšlení původně inspirovala Schopenhauerova koncepce subjektu jako jednoty teoretického Já a volního Já, v níž je volní Já nositelem veškerého vědomí a teoretické Já jeho prostou poznávací funkcí. Wittgenstein na základě Schopenhauerových výkladů zkonstruoval ještě před spisováním *Traktátu* vlastní model subjektu, do začné míry identický s modelem Schopenhauerovým, a pojal subjekt jako jednotu „volního subjektu“ a „myslícího subjektu“. Ovšem zvláštní „jednotu“! Wittgenstein totiž prohlásil „myslící subjekt“ za „pouhou iluzi“, metodickou fikci.⁴ Naproti tomu „volní subjekt existuje, (...) je nositelem etiky“. (11, s. 79, 87). Wittgenstein byl tedy radikálnější než Schopenhauer. Ten považoval jednotu racionálního a volního v subjektu za jednotu transcendentální apercepce a dané schéma se mu jevilo jako reálné a funkční. Kromě toho dostal model subjektivity v Schopenhauerově filozofii kosmický rozměr. Do nejranější Wittgensteinovy interpretace Schopenhauera (ještě před *Traktátem*) se prosadily mystické prvky a schopenhauerovský voluntarismus byl subjektivizován. Raný Wittgenstein šel ve svém radikalismu tak daleko, že svůj názor na reálnost volního subjektu vzal v potaz tvrzením, podle něhož „akt vůle není příčinou činnosti, ale činností samou“, (11, s. 87) že tedy volní subjekt je subjektem — bez vůle! Tuto myšlenku jednoznačně zformuloval v *Traktátu*: „O vůli se nedá hovořit jako o nositeli etického.“ (10, s. 423). Jak tedy pojímat subjekt?

Je-li subjekt jakožto „volní subjekt“ nositelem etiky a přitom vůle

³ „Je jasné, že etika se nedá vyjádřit. Etika je transcendentální.“ (10, 6.421).

⁴ „Myslící, představující si subjekt neexistuje.“ ... „Filozofické já není člověk (...), ale metafyzický subjekt, hranice, nikoliv část světa“ (10, 5.631, resp. 5.641).

sama není nositelem etiky, znamená to, že volní subjekt je subjektem bez vůle. Je-li volní subjekt subjektem bez vůle a při tom akt vůle je činností samou, je volní subjekt přísně vzato subjektem činnosti či ještě lépe — subjekt a činnost jsou jedno a totéž. Ano, Wittgensteinova reinterpretace schopenhauerovského pojetí subjektivity do jisté míry obráží pokantovskou logickou dimenzi v pojetí subjektivity a termín „volní subjekt“ používá pro označení činného subjektu či ještě přesněji — pro označení individuální činnosti. Jiná interpretace pasáží rané Wittgensteinovy filozofie věnovaných problémovému komplexu „etické—subjektivní—volní“ není možná. Musíme však připustit, že Wittgensteinova volba terminologie (ta je ryze schopenhauerovská) byla nešťastná, neboť byla a je zavádějící. Raný Wittgenstein transformoval Schopenhauerův voluntarismus v mysticismus činného subjektu, přesněji — v mysticismus činnosti. Etické a volní bylo v rané Wittgensteinově filozofii pojato činnostně, o čemž nás přesvědčuje konfrontace *Notebooks* s tezemi *Traktátu*.

Touto cestou, reflexí činného subjektu a předpokladů jeho činnosti, by se Wittgenstein mohl dobrat transcendentálního stanoviska. Ovšem jen v tom případě, že by zároveň opustil východiska své rané filozofie vyjádřená v teorii jazyka a následných ontognoseologických projekcích. To však neučinil, naopak, cestu k vybudování transcendentálního filozofického stanoviska si uzavřel solipsistickým tvrzením identity jazyka a subjektivního světa: „Skutečnost, že svět je můj svět se ukazuje v tom, že hranice jazyka (hranice jazyka, kterému jen já rozumím) znamenají hranice mého světa.“ (10, s. 62) Tento výrok je nutno dešifrovat. Nelze mu rozumět tak, že svět je obsažen v subjektivním vědomí podobně, jako to tvrdí berkeleyánská teze *esse est percipi*. Nikoliv, podle *Traktátu* „svět je souhrn faktů, ne věcí“, a proto se s tímto pojetím světa nemohou srovnávat solipsistické teze kulminující v prohlášení „svět a život jsou jedno“. „Můj svět“ je v této tezi něco jiného, než svět jako „souhrn jektu, souhrnem činností. Wittgenstein na to zjevně upozorňuje tvrzením právě onen svět nefalšovaný, „svět věcí“, který je korelací volního subjektu, souhrnem činností. Wittgenstein na to zjevně upozorňuje tvrzením „svět a život jsou jedno“: buď je toto tvrzení v rozporu s výrokem 1. 1 *Traktátu* („*Svět je souhrn faktů, ne věcí*“), anebo slovo „svět“ má ve výroku 5.621 (a 5.62, 5.63) zcela jiný význam, než ve výroku 1.1. Odpověď tu musí být jednoznačná: podle našeho názoru zmíněné výroky v rozporu nejsou, slovo „svět“ se v *Traktátu* používá dvojím způsobem. Jednak označuje korelát „volního subjektu“ (soubor činností neboli život neboli *das Mystische*), jednak označuje korelát „myslícího subjektu“ (svět faktů, předmět přírodovědy). Oba „subjekty“ nemají povahu transcendentálních „subjektů“, neboť byly Wittgensteinem výslovně převedeny do solipsistické podoby.

Jelikož Wittgenstein prohlásil oblast mravního bytí (korelát volního

subjektu čili činnosti) za sféru, která se vymyká jazykovému zobrazení, popřel tím zároveň možnost reflexe subjektu ve smysluplném jazyce. Činnosti jsou totiž jedinou možností subjektivní „sebereflexe“ v případě, že teorie vylučuje subjektivní sebereflexi v rámci popření metareflexe (metajazyka). Patří k teoretickým výdobytkům německého transcendentálního idealismu, že dospěl k poznání o dialektickém zprostředkování subjektivního a objektivního jako svého druhu „zrcadla“, v němž subjekt čte sebe sama. Raný Wittgenstein k tomuto poznatku nedospěl a tezi nereflektovatelnosti „mystického“ jednoduše vztáhl i na subjekt. „Subjekt nepatří ke světu, ale je hranicí světa.“ (10, 5. 632) To je samozřejmě — subjekt nepatří do sféry faktů, neboť sebereflexe je vyloučena dvojím způsobem: jako metareflexe metajazykové povahy a jako reflexe (sebereflexe) činnosti. Může být subjekt, který nereflektuje, subjekt, který není vědomým souhrnem myšlenek (myšlenky jsou přece fakty), (10, 3)⁵ může být takový subjekt chápán ve smyslu *esse est percipi*? Může být ještě vůbec pojímán jako subjekt? „Já solipsismu se zcvrkává na bezrozměrný bod a zůstává s ním koordinovaná skutečnost.“ (10, 5. 64) Solipsistické teze *Traktátu* beze zbytku zlikvidovaly transcendentální nároky na „volní subjekt“ i „myslící subjekt“ a zůstaly pouze fragmenty dřívějšího schopenhauerovského stanoviska. Wittgensteinova raná filozofie je v tomto ohledu mysticismem činnosti a plně se přibližuje po bok mysticismu jazyka a činu F. Mauthnera.⁶ Cestu k transcendentálnímu zkoumání si Wittgenstein uzavřel argumentací vyprazdňující subjekt a likvidující jej na pouhý bezrozměrný bod, který je — přísně vzato — pouhou metodickou fikcí vedle důmyslně propracovaných platonizujících myšlenek.

Kde je tu místo pro transcendentální zkoumání? Ukazuje se, že i označení „subjektivní idealismus“ je v případě Wittgensteinovy rané filozofie *problematické*.

Transcendentální analytika a dialektika se v kantovské perspektívě týká předpokladů poznávací a mravní činnosti subjektu. Odhlédneme od právě zjištěné skutečnosti, že Wittgenstein v *Traktátu* vyškrtl subjekt ze zorného úhlu vědy, logiky i filozofie (programově zamýšlené filozofie i své vlastní filozofie), a položme otázku, zda zkoumal alespoň eventuelní předpoklady poznávací činnosti subjektu. Zda postupoval polem transcendentální dedukce?

Napovídalo by tomu srovnání jeho teorie jazyka a konsekventních gnoseologických (ovšem: jaká gnoseologie, když chybí subjekt?) idejí s klasickým vymezováním transcendentalismu. „Transcendentálním nazýváme veškeré poznání“, psal *I. Kant*, „zabývající se nikoliv předměty,

⁵ Mýlil se i Hintikka, když se domníval, že wittgensteinovský subjekt je možno chápat jako „totalitu myšlenek“ (12, s. 90).

⁶ Mauthner svou kritikou jazyka řešil mimo jiné dilema „slovo — čin“. (13, Bd. III, s. 612—613.)

nýbrž spíše způsoby našeho poznání předmětů, nakolik toto má být možným apriori.“ (14, B 25)⁷ Můžeme říci, že teorie *Traktátu* jako teorie toho, co se dá smysluplně vyslovit, je teorií způsobu našeho poznání předmětů. Otázku apriorismu prozatím ponecháváme stranou. V kantovské perspektivě je transcendentální „od počátku vlastní rozumu a podmiňující zkušenost, nikoliv získané zkušenosti“, svět je tudíž (pro)myšlen subjektem.⁸ Co je v teorii *Traktátu* „nikoliv získané zkušenosti“, co je tu „od počátku vlastní rozumu“? Logická forma? Schopnost zobrazování v jazyce?

Jakmile použijeme termín „zobrazování“ (*Abbildung*), postihujeme sice jádro Wittgensteinovy rané teorie, zároveň však likvidujeme její transcendentální možnosti. Kde je „zobrazování“, kde je „koordinace“ bezrozměrného subjektu a objektivní reality, tam je místo nikoliv pro transcendentální, nýbrž *realistickou* pozici. Což také Wittgenstein výslovně připouští, když hovoří o identitě důsledného solipsismu a čistého realismu. (10, 5. 64) V transcendentální filozofii je svět myšlen a tudíž tvořen, případně spolutvořen subjektem, kdežto ve Wittgensteinově realistické, solipsistické filozofii je svět korelátem subjektu a je subjektem „odrážen“ v obrazových strukturách. Subjekt je v této koncepci stejně „faktický“ jako objekt zobrazování, oba dva jsou fakty.

Husserlův idealismus stavěl rovněž na důsledně transcendentálním stanovisku. Podle *Husserla* „transcendentálníismus praví: smysl bytí předem daného světa, v němž žijeme, je subjektivním výtvorem (15, s. 90), případně „objektivní svět, který pro mne kdy byl a který pro mne kdy může být, se všemi svými objekty, čerpá (...) veškerý svůj smysl a svou platnost ze mne sama jako z transcendentálního já“. (16, s. 29) Husserlovi jde o poněkud jiný než kantovský problém. Nejde mu jen o subjektivně konstitutivní platnost předmětného objektivního světa, jde mu též o smysl, který se vyjevuje v předmětně komunikativních strukturách konstituovaných subjektem. Tento smysl světa je bezpochyby analogií Wittgensteinových úvah, které se v *Traktátu* týkaly „mého světa“, t. j. světa nefaktických struktur, světa činného bytí neboli „mystického“. Jedná se o skutečnou myšlenkovou analogii fenomenologické filozofie a filozofie raného Wittgensteina, která trvá i v případě pozdní Wittgensteinovy filozofie. (17, s. 55 a n.) Jenže: tam, kde Husserl rozvíjí vlastní filozofickou práci „dedukcí“ a detailně analyzuje „vnitřní horizont“ subjektu, ideální struktury a proces subjektivního výkonu, tam Wittgenstein programově mlčí a odmítá filozofovat. Jeho transcendentální subjekt, bezrozměrné „cosi“, nemá nic společného s husserlovským „bezrozměr-

⁷ Na jiném místě Kant praví: „Transcendentálním nazýváme veškeré poznání, zabývající se nikoliv předměty, ale spíše našimi apriorními pojmy předmětů.“ (14, A 12).

⁸ „Podle transcendentálního idealismu nazíráme všechny jevy vespolek jako prosté představy a ne jako samotné věci o sobě.“ (14, B 418).

ným“ subjektem intencionality. Ani tudy nevede cesta k transcendentálnímu. Pouze k mysticismu.

Transcendentální filozofie se má zabývat problémy „možnosti rozumu vůbec vzhledem ke všem poznatkům, k nimž může rozum směřovat nezávisle na zkušenosti“. (14, B XLIV) Dostáváme se k tak závažné věci, jakou je otázka transcendentálního apriorismu. Zodpověděl tuto otázku *Traktát* kladně? Co je podle raného Wittgensteina transcendentálním apriori? Povrchní odpověď zní — dvojediný volní + myslící subjekt. Taková odpověď však není nosná, poněvadž bezrozměrný subjekt (čirá záhada) nemůže být předmětem analýzy. Zbývá tedy apriori „logické formy“ se všemi logickými konsekvencemi. Tento názor se zdá podporovat i vlastní Wittgensteinova charakteristika logiky jako „zrcadla“ logické formy, logiky jako transcendentální disciplíny. To by ovšem znamenalo, že Wittgenstein považoval logickou formu za apriorní danost „nezávislou na zkušenosti“, „nikoliv získanou zkušeností“ (Kant), která čerpá sebe sama „z transcendentálního já“ (Husserl). Tak tomu ale naprosto není. V *Traktátu* nenajdeme jediný výrok, který by tvrdil transcendentální apriorismus logické formy. Naopak zde nacházíme výrok, který pracně vybudované transcendentální rekonstrukce některých interpretů dokonale boří: výrok o zakotvenosti pravidel logických operací a fenoménu porozumění logickým operacím vně logické formy — v obyčejném jazyce (10, 5. 5563). Postulát logické formy je apriorismem, ne však transcendentálním povahy. Je apriorismem logickým, výchozím postulátem ontognoseologických projekcí vycházejících z logických principů extenzionálně pojatého jazyka (Frege, Russell, Whitehead). Obsáhlé analýzy jsou v *Traktátu* podloženy formálně logickým apriorismem, ne však transcendentálním apriorismem. Logicky formální apriori tu nepředchází zkušenosti vůbec, ale pouze přírodovědecké zkušenosti. A to s výhradou: předchází přírodovědeckou zkušenost metodologicky, ne metodicky. Tudíž ne absolutně, jako tomu bylo v Kantově transcendentálním schematu estetických, rozvažovacích (Verstand) a rozumových (Vernunft) apriorních struktur. Apriorismus logické formy vede důsledného interpreta před logickou formu a nastoluje hermeneutický problém.

Můžeme říci, že v případě, kdy abstrahujeme od Wittgensteinovy eliminace subjektu z filozofické teorie a podrobíme zkoumání jen jeho analýzy „subjektivního“ výkonu jako analýzy možného transcendentálního, zjišťujeme, že se zdaleka nejedná o vypracování transcendentální pozice. Brání tomu dva důvody. Korelativní *Abbildtheorie* a nikoliv transcendentální, nýbrž mystický apriorismus logické formy.⁹ Třetím vážným

⁹ Wittgenstein výslovně upozornil, že „neexistuje žádný řád věcí apriori“, že „vše, co vůbec můžeme popsat, by mohlo být i jinak“ a samozřejmě — že „žádná část naší zkušenosti není [...] apriorní“. (10, 5.634)

důvodem k odmítnutí teze o transcendentální pozici rané Wittgensteinovy filozofie je řešení problému syntetického apriorismu.

Wittgensteinova raná metateorie a metodologie má velice blízko k Leibnizově koncepci *lingua universalis* a *praecognitio*. Lze poukázat i na další významné, v podstatě předkantovské koncepty *Traktátu*, například na pojem kauzality. Ten je humeovský. Nás zde ale zajímá transcendentální otázka a tak se zastavíme u problému možnosti apriorních syntetických soudů.

Pro Kantův transcendentalismus i pro jeho criticismus byla teze o možnosti syntetického apriorismu životně důležitou ideou. Stála a padala s ní koncepce matematiky, přírodovědy a konec konců i příští možné metafyziky. [14, B-23] Kantovo kladné zodpovězení otázky možnosti syntetických soudů apriori se dá v určitém smyslu chápat jako transcendentálně logická polemika s Leibnizem a s jeho „noologicistickou“ teorií, která vede v důsledku „klamu amfibolie reflexivních pojmů“ nutně k popření možnosti syntetického apriori: syntetické apriori je v kantovské perspektivě u Leibnize záležitostí „sensualizovaného“ rozumu (*Verstand*), kdežto analytické apriori záležitostí „intelektualizovaného“ rozmyslu (*Vernunft*), vlastní sféry matematické a logické teoretické činnosti. [14, A 270—271, A 854] Jako se vřadil raný Wittgenstein do linie leibnizovského chápání logiky, matematiky a souvisejících metateoretických a metodologických problémů, zaujal leibnizovské stanovisko i pokud jde o otázku možnosti syntetického apriorismu. Použijeme-li znovu kantovského zhodnocení leibnizovské filozofie, můžeme říci, že také raný Wittgenstein „sensualizoval“ empirii a „intelektualizoval“ rozum, t. j. „čistý jazyk“. Ovšem specifickými prostředky: rozvinutím ideje „logické formy“. V této perspektivě rozdělení skutečnosti na empirickou (postižitelnou smysluplným vědeckým jazykem smysluplných výroků) a logickou (postižitelnou jazykem bezsmyslných výroků) se však pozornost empirickým možnostem rozumu nevěnovala. Wittgenstein pouze konstatoval, že apriorismus je ryze analytické povahy (srovn. teze o logických pseudovýrocích v *Traktátu*), čímž založil logikopozitivistické stanovisko ke klasické filozofické otázce (z tohoto důvodu od Wittgensteinova *Traktátu* nemůže vést cesta k logicko empirickým pozicím, které se vytvořily v neopozitivismu fakticky na bázi Schlickova řešení naznačené problematiky).

Tractatus neřešil problém syntetického apriorismu v duchu Kantova postupu. Již proto ne, že vlastní apriorismus (i analytický!) podložil v rozporu s Kantovým stanoviskem empirií(!) „praktického jazyka“, empirií vpravdě zakládající logické, logično. Přispěl tak významně k vytvoření a zafixování novopozitivistické dichotomie logických (analytických) a faktuálních (syntetických) výroků, případně dichotomie logické a faktové pravdivosti (*L-* a *F*-pravdivosti). Ani koncepce apriorismu tudíž nevede k závěru o transcendentální povaze rané Wittgensteinovy

filozofie. Podložit logický apriorismus empirií běžného jazyka, to je podle našeho názoru první krok založení tzv. pozdní Wittgenstienovy filozofie. Nejde tu o to, že se problém logického střídá problémem hermeneutického, jak se domnívá Zimmermann (18, s. 22), ale že se tu zakládá možnost historizace (lépe: socializace) logična.¹⁰

A konečně je tu poslední věc — problém dialektiky subjektu a objektu. Již z toho, co jsme zde na adresu domnělého transcendentalismu uvedli, vyplývá, že *Tractatus* vůbec není s to nastolit problém dialektického vztahu subjektu a objektu. Jenže právě tento vztah je důležitým předpokladem transcendentalismu. Či jak praví W. Schulz — „... tento dialektický vztah je neodmyslitelnou základní podmínkou každé pravé transcendentální filozofie, která jako taková je vlastně odrazem poměru světa a já. A poněvadž Wittgenstein nereflektuje dialekticky, není také s to rozvinout žádnou transcendentální dedukci, jedině jejímž prostřednictvím by bylo možno objasnit, jak je svět podmíněn já.“ (19, s. 37). Tento důležitý argument postavený proti tezi o Wittgensteinově transcendentalismu upozorňuje ještě na jednu souvislost. Objevily se názory, podle nichž vlastně každá filozofie zkoumající předpoklady subjektivního poznání, může být pokládána za transcendentální. S takovými názory nesouhlasíme, podobně, jako s nimi svého času nesouhlasil (právem) H. Marcuse ve své polemice s M. Adlerem (20, s. 304—326).

Wittgensteinova raná filozofie ve svém celku ani jeho speciální filozofické reflexe logické problematiky nezakládají transcendentalismus. Nikoliv „transcendentalismus“, ale „syntaktický mysticismus“ (21, s. 99) se zdá být adekvátním označením raného Wittgensteinova filozofického stanoviska, které je ve faktickém rozporu s metodologickými a metateoretickými nároky, jež jsou v něm obsaženy.

xxx

Dospěli jsme k závěru, podle něhož nejméně ze čtyř důvodů nemůžeme pokládat ranou Wittgensteinovu filozofii za transcendentální. Naše obecná argumentace by měla být podepřena analýzou konkrétního problému — pokud možno typického pro kantovskou transcendentální pozici — na němž bychom tento závěr demonstrovali. Vybíráme problém analogický Kantovu problému vzniku poznatku na úrovni čistého rozumu (*Verstand*). Je jim problém vytváření a podstaty „obrazu“ (*Bild*), problém pro teorii *Traktátu* fundamentální. Navíc jde o problém mnohdy za-

¹⁰ Situace je tu obdobná jako v případě Zeleného analýzy poměru Fregeho ke kantovskému a hegelovskému kategoriálnímu výzkumu. Zeleného slova adresovaná Fregeho koncepci, že totiž Fregeho filozoficko-logický univerzalizmus je omylem, „protože nevidí nutnost logických forem strukturálně genetického vyvozování pro pravdivé poznání předmětů v jejich samovývoji“, můžeme plně vztáhnout i na *Traktát*.

vádějící: Wittgenstein totiž při jeho kladení a řešení mimoděk zužitkoval dobové prvky novokantovské filozofie, které se k němu dostaly zprostředkovaně, skrze sebereflexi tehdejší fyzikální teorie. Analýza tohoto problému nám jednak ukáže opodstatněnost názoru na nikoliv transcendentální povahu rané Wittgensteinovy filozofie, jednak upozorní na ty kantovské prvky v jeho myšlení, které mohou svádět k závěru o transcendentální povaze jeho rané filozofie.

Pojem *Bild* — *obraz* je sice vyloučen ze sféry „subjektivity“ (není obsahem vědomí, není součástí subjektu — je faktem) [10, 2. 14], ale Wittgenstein s ním operuje pozoruhodně, v intencích kantovského uvažování nad procesem poznání.

Pojem obrazu (*Bild*) je nosným pojmem ve Wittgensteinově *Abbildtheorie*, při jejíž výstavbě se vycházelo z tezí extenzionality a izomorfie. [22, s. 46 a n.]. Tyto teze jsou logicko-matematické. *Abbildtheorie Traktátu* má však filozofickou, metateoretickou platnost. Jaké další základy má tato teorie?

Dnes už je zjištěno, že základní obrysy tu Wittgenstein převzal od H. Hertze, jednoho z mála myslitelů citovaných přímo v *Traktátu*. Právě z Hertzových metateoretických úvah převzal raný Wittgenstein pojetí obrazu (*Bild*) [23, s. 182 a n.].

Raný Wittgenstein k Hertzovým filozofickým představám o povaze poznávacího procesu mnoho nepřidal. Stačí uvést obsáhlejší citaci z Hertzovy úvahy a nepůvodnost *Abbildtheorie Traktátu* bude zřejmá: „Rozličné obrazy téhož předmětu jsou možné a mohou se odlišovat v různém směru“, píše Hertz. „Jako nepřipustné bychom měli předem označit takové obrazy, které samy sebou odporují zákonům našeho myšlení, požadujeme tedy především, aby naše obrazy byly logicky přípustné či prostě přijatelné. Nesprávnými nazýváme přípustné obrazy tehdy, odporují-li jejich podstatné vztahy vnějším věcem, tzn. nevyhovují-li onomu prvnímu základnímu požadavku. Za druhé pak požadujeme, aby naše obrazy byly správné. Jenže dva přípustné a správné obrazy stejných vnějších předmětů se mohou ještě lišit co do přiměřenosti. Ze dvou obrazů téhož předmětu bude přiměřenější ten, který bude zrcadlit více podstatných vztahů předmětu než druhý; mohli bychom říci, že bude zřetelnější. Ze dvou obrazů stejně přiměřených bude zřetelnější ten, který vedle podstatných rysů obsáhne menší počet nadbytečných nebo prázdných vztahů, který tedy bude jednodušší. Prázdným vztahům se celkem nelze vyhnout neboť přináležejí k obrazům již proto, že se jedná právě jen o obrazy a sice obrazy našeho zvláštního rozumu a musí tudíž být spoluurčené vlastnostmi způsobu zobrazování.“ [24, s. 2—3] V této pasáži nacházíme všechny základní myšlenky teorie zobrazování vyložené v *Traktátu*.

Hertz hovoří o obrazech jako jediné logických (logicky přípustných) obrazech — Wittgenstein o obrazech v „logickém prostoru“; Hertz kan-

tovsky ztotožňuje „podstatné vztahy vnějších věcí“ s logickými vztahy (neodporují „zákonům našeho myšlení“) — Wittgenstein konstruuje teorii logické formy skutečnosti; Hertz mluví o „správnosti obrazů“ — Wittgenstein o „konfiguraci předmětů“ a „strukturách“ výroků a faktů (doposud uvedené paralely mezi myšlením Hertze a Wittgensteina vedou v *Traktátu* k vytvoření základů logické syntaxe); Hertz píše o problematice „přiměřenosti“ obrazů k předmětům — Wittgenstein upozorňuje, že „stav věcí je ve výroku sestaven jakoby na zkoušku“ a nejasně nastiňuje elementární otázky verifikacionismu (uvedená paralela Hertzova a Wittgensteinova myšlení vede v *Traktátu* k vytvoření primitivních tezí logické sémantiky). Vezmeme-li v úvahu, že Hertz chápe „obrazy“ (*Bilder*) jako teoretické konstrukce vytvořené na bázi dosavadní zkušenosti, na nichž je možno rozvíjet další i nezkušenostní ideje „jako na modelech“ [24, s. 1—2], jsme nuceni zhodnotit pod analogickým zorným úhlem i Wittgensteinovu teorii zobrazování.

Tato teorie podle našeho názoru nemá v *Traktátu* funkci ani absolutně platného výkladu procesu poznání vůbec, ani onen primitivní naivně realistický nebo „naturalistický“ charakter, který ji často literatura kriticky přisuzuje. Vztahuje se totiž pouze na teoretické vědecké poznání (nikoliv na poznání vůbec) a je realistickou teorií s kantovskými prvky. Wittgenstein přejímá Hertzovy myšlenky beze zbytku, to znamená, že nevědomky přejímá i prvek transcendentalismu obsažený v Hertzových metateoriích, prvek, podle něhož je poznání nejen jakýmsi „otiskem“ skutečnosti ve vědomí subjektu, ale také subjektivním výkonem rozumu. U Wittgensteina je tento kantovský prvek transformován do filozofických zobecnění logických poznatků a nezřetelně vystupuje do popředí v konstatování, podle něhož patří k obrazu i vztah zobrazení, a zcela zřetelně a markantně v tvrzeních ryze hertzovských: „Vytváříme si obrazy faktů... Výrok je obraz skutečnosti. Výrok je modelem skutečnosti, tak jak si ji myslíme.“ (10, 2.1513, 2.1, 4.1). Z metodologického hlediska představuje raná Wittgensteinova *Abbildtheorie* progresivní teorii pracující se základní myšlenkou modelového poznávání objektivní skutečnosti, převzatou z pokrokových úvah přírodovědců, avšak vzápětí devalvovanou chybnými filozofickými interpretacemi. S kantovským prvkem transcendentalismu si však Wittgenstein neví rady! Filozoficky s ním dál nepracuje.

Teorie vědeckého poznání vyjádřená Hertzem (a po něm v metodologické rovině Wittgensteinem) hrála ve své době vysoce pozitivní úlohu — stála v opozici vůči filozofickým nárokům E. Macha. Byla proto také patřičným způsobem Machem a machisty ohodnocena — jako metafyzická! Hertzovo pojetí poznání jako procesu vytváření řady teoretických modelů na bázi (ale nikoliv výhradně) zkušenosti bylo v rozporu s Machovou představou teoretického poznání jako deskripce smyslových dat vedené principem ekonomie. Hertzovy „obrazy“ (*Bilder*) či

„modely“ nebyly ani deskripcí počítku, ani výsledkem působení principu ekonomie. Podle Macha musela být celá Hertzova koncepce příkladem nevědecké, zcestné teorie kantovského typu, která vědu znehodnocuje právě proto, že tato nemá mít s Kantovými názory nic do činění. (25, s. 299—300) Mach ovlivněn Hertzovým operováním s termínem „obraz“ (*Bild*) — musel nutně označit přírodovědcovo stanovisko jako metafyzické a pojem *Bild* zřejmě chápal jako *Vorstellung* (23, s. 139). Mach se v tomto bodě hrubě zmýlil a na jeho omyl poukázal i V. I. Lenin (26, s. 270). Hertz sice použil nešťastného termínu, ale rozhodně se jeho používáním nevřadil mezi stoupence empirismu — ale právě naopak! Stanul na stanovisku materialistickém, zatemněném ovšem hlediskem „přírodopytce, zastrašeného profesorským štěkotem proti materialistické ‚metafyzice‘“. (26, s. 270) Jeho místo v tehdejší filozofické diskusi vídeňské filozofie ovládané Machem můžeme posoudit i jinak, přičemž zjištěné poznatky budou většinou vypovídat i o Wittgensteinově rané filozofii.

Mach podsunul Hertzově pojmu *Bild* význam termínu *Vorstellung*. Tento pojem koresponduje pojmu *idea* v anglické empirické tradici. Hertz (a Wittgenstein) však uvažuje jinak: obrazy (modely) skutečnost nepředstavují, ale znázorňují. Hertz i Wittgenstein používají v odpovídajících pasážích nikoliv verbum *vorstellen*, nýbrž *darstellen*. Oba dva se svým modelovým pojetím „obrazu“, které pracuje s myšlenkou subjektivního výkonu nezbytného pro vědeckou invenci matematické vědy, zařazují do protimachistické linie tehdejší filozofie. Jak Hertz, tak později raný Wittgenstein stojí z hlediska vytvoření metodologických principů moderní vědy na teoreticky neobyčejně pokrokovém stanovisku. Dnes víme, že opačná pozice machistické kritiky domnělých metafyzických prvků v metodologii moderní vědy by perspektivně znamenala konec moderní přírodovědy. Hertz a s ním raný Wittgenstein machistické metateoretické a metodologické postuláty striktně odmítali. Hertzovy i Wittgensteinovy *Bilder* byly z hlediska Machovy filozofie i z hlediska pozdějšího logického empirismu produkty „metafyzické spekulace“. Pojmy *Bild* a *Darstellung*, jež jsou základními pojmy Wittgensteinovy rané filozofie, však neoznačují žádné mentální představy (*Vorstellung*), nýbrž analogie teoretických (matematických) modelů mechaniky. Z toho vyplývá, že případný „subjekt“ (s nimž odmítá Wittgensteinova gnoseologie pracovat) nemůže být pasivním příjemcem, do něhož se „otiskují“ humeovské *impressions*, ale aktivním — v kantovské intenci analýzy čistého rozumu (*Verstand*) — tvůrcem konstruovaného poznatku. Zde vysvítá, že centrální ideou Wittgensteinovy *Abbildtheorie* je struktura, jež má vedle „výroku“ a „faktu“ též jméno *Bild*. Z toho důvodu je podle našeho názoru nezbytné zrevidovat tvrzení o identitě machistických elementů a wittgensteinovských elementárních výroků, k němuž u nás dospěl kupříkladu V. Ruml (27, s. 108).

Wittgensteinova raná filozofie skutečně nemá s filozofií E. Macha nic společného — to možno doložit dalšími poukazy na Wittgensteinův vztah k filozofickým názorům jiného, ostře protimachistického přírodovědce — L. Boltzmann¹¹. K tvrzení o identitě machistických elementů a Wittgensteinových elementárních výroků pravděpodobně svádí domněnka, že „elementární výroky“ jsou v koncepci *Traktátu* základním stavebním kamenem teorie poznání (jazyka). To je však omyl — základním stavebním kamenem rané Wittgensteinovy teorie je výrok, t. j. složený výrok (nebo též „struktura“, „funkce“, „obraz“, „myšlenka“, „fakt“ — všechny tyto pojmy možno použít záměnně).

Operování s pojmem *Bild* zřetelně preferuje kantovskou ideu výkonu subjektu a řekněme rovnou — svádí k závěru o transcendentálním charakteru rané Wittgensteinovy filozofie. V tom případě odkazujeme na předcházející analýzy čtyř bodů vyvracející tezi o transcendentalismu u Wittgensteina.

Na jedné straně mysticismus a na druhé straně spojenectví s Herzem a Boltzmannem v řešení závažných filozofických a metateoretických otázek. Taková je charakteristika rané Wittgensteinovy filozofie. Na jedné straně lingvistický mysticismus a kompromis s metafyzikou, na druhé straně jednoznačný souhlas s dobovým pozitivním trendem na pomezí matematiky, logiky, fyziky a metateoretické filozofie. Je to jistě velmi rozporná pozice. Vždy však bez rozvinutí předpokladů transcendentální filozofie.

LITERATURA

1. ZELENÝ, J.: Pojednání o dialektice. Praha 1982.
2. APEL, K.-O.: Transformation der Philosophie. Bd. I—II, Frankfurt am Main 1973.
3. BERNSTEIN, R. J.: Praxis and Action. Philadelphia 1971.
4. STENIUS, E.: Wittgenstein's Tractatus. Oxford 1960.
5. STEGMÜLLER, W.: Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie. Stuttgart 1969.
6. APEL, K.-O.: Analytic Philosophy of Language and the Geisteswissenschaften. Dordrecht 1967.
7. MIŠ, A.: Świat z punktu widzenia języka. In: Studia filozoficzne 1974, č. 12.
8. FAVRHOLDT, D.: An Interpretation and Critique of Wittgenstein's Tractatus. Copenhagen 1964.
9. QUINTON, A.: Contemporary British Philosophy. In: A Critical History of Western Philosophy. Glencoe 1964.
10. WITTGENSTEIN, L.: Tractatus Logico-philosophicus. London 1971.
11. WITTGENSTEIN, L.: Notebooks 1914—1916. Oxford 1961.
12. HINTIKKA, J.: On Wittgenstein's Solipsism. In: Mind, 1958.
13. MAUTHNER, F.: Beiträge zu einer Kritik der Sprache. Bd. III, Leipzig 1923.
14. KANT, I.: Kritik der reinen Vernunft. Leipzig 1971.

¹¹ Ke vztahu „Wittgenstein—Boltzmann“ viz blíže (28, kap. 3, 2 a 4).

15. HUSSERL, E.: Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie. Praha 1972.
16. HUSSERL, E.: Karteziánské meditace. Praha 1968.
17. Srov. HEMS, J. M.: Husserl and/or Wittgenstein. In: *Analytic Philosophy and Phenomenology*. The Hague 1976.
18. ZIMMERMANN, J.: Wittgenstein's sprachphilosophische Hermeneutik. Frankfurt am Main 1975.
19. SCHULZ, W.: Wittgenstein. Die Negation der Philosophie. Pfullingen 1967.
20. MARCUSE, H.: „Transzendentaler Marxismus?“, *Die Gesellschaft. Internationale Revue für Sozialismus und Politik*. II, 1930.
21. IRVING, J. A.: *Mysticism and Limits of Communication*. In: *Mysticism and the Modern Mind*. New York 1959.
22. Srov. HUBÍK, S.: Wittgensteinův kompromis s metafyzikou a odmítnutí vědecké racionality. In: *Filozofický časopis* 1978.
23. Srov. JANIK, A., TOULMIN, S.: Wittgenstein's Vienna. New York 1973.
24. HERTZ, H.: *Die Prinzipien der Mechanik (Einleitung)*. Gesammelte Werke. Bd. III, Leipzig 1894.
25. MACH, E.: *Die Analyse der Empfindungen das Verhältnis des Physischen zum Psychischen*. Jena 1922.
26. LENIN, V. I.: *Spisy* 14. Praha 1953.
27. RUML, V.: *Základní otázky filozofie logického pozitivismu*. Praha 1962.
28. HUBÍK, S.: *Jazyk a metafyzika*. Praha 1983.

K VOPROSU TRANSCEDENTALIZMA V FILOSOFII VITGENŠTEJNA

Станислав Губик

Автор в статье полемизирует с точкой зрения, в соответствии с которой ранняя философия Витгенштейна является трансцендентальной философией. Автор анализирует произведения Витгенштейна „Трактат“ и „Записные книжки 1914—1916 годов“ и приходит к следующему заключению: 1. ранняя философия Витгенштейна не является трансцендентальной, потому что программно стремится к исключению субъективности из философии; 2. Эта философия не является трансцендентальной, потому что ясно отрицает возможность синтетического априоризма; 3. ранняя философия Витгенштейна не является трансцендентальной, так как препятствует постановке и анализу диалектического отношения между субъектом и объектом (опосредование); 4. автор классифицирует раннюю философию Витгенштейна как пример платонизирующего объективистского панлогизма с выразительными элементами лингвистического мистицизма.

Во второй части статьи автор подтверждает свои заключения анализом отношения ранней философии Витгенштейна к точкам зрения Г. Герца и Э. Маха и показывает, что ранняя позиция Витгенштейна была ближе к антимихистским взглядам, хотя она и заимствовала из метатеории Герца, однако, даже из этих фактов нельзя утверждать, что Витгенштейн провозглашал тезисы трансцендентальной философии. Вопрос оценки философии с точки зрения трансцендентализма автор считает одним из критериев прогрессивности покантовской и помарксистской буржуазной философии.

Stanislav Hubík

Der Aufsatz polemisiert mit der Meinung, nach der die Frühphilosophie Wittgensteins eine transzendente Philosophie repräsentiere. Der Vf. analysiert Wittgensteins Tractatus sowie seine Notebooks 1914–16 und kommt zum Schluss: 1. Wittgensteins Frühphilosophie ist nicht transzendental, weil sie programmatisch bestrebt ist die Subjektivität aus der Philosophie auszuschliessen; 2. diese Philosophie ist nicht transzendental, weil sie deutlich die Möglichkeit eines synthetischen Apriorismus ablehnt; 3. die Frühphilosophie Wittgensteins ist nicht transzendental, weil sie die Aufstellung und Analyse einer dialektischen Relation zwischen Subjekt und Objekt (Vermittlung) nicht ermöglicht; 4. der Vf. klassifiziert die Frühphilosophie Wittgensteins als Beispiel eines platonisierenden objektivistischen Panlogismus mit starken Elementen eines linguistischen Mystizismus.

Im zweiten Teil des Aufsatzes belegt der Vf. seine Schlüsse durch Analyse des Verhältnisses der Frühphilosophie Wittgensteins zu Standpunkten von H. Hertz und E. Mach und zeigt, dass Wittgensteins Frühposition zu promachistischen Ansichten neigte, sie schöpfte zwar aus Hertz' Metatheorie, nichtsdestoweniger, auch aus dieser Tatsache leitete Wittgenstein keine Thesen einer transzendentalen Philosophie ab. Die Frage der Bewertung der Philosophie von dem Gesichtspunkt des Transzendentalismus aus betrachtet der Vf. als eines der Kriterien der Progressivität der bürgerlichen Philosophie nach Kant und Marx.