Téma 9

**Člověk jako bytost dějinná – homo historicus**

**Dějinné vědomí**

V Německu na přelomu 19. a 20. století se v polemice vůči osvícenské představě dějin jako realizaci pokroku i proti hegelovské představě dějin jako pohybu pojmu svobody zformuloval nový koncept dějin a člověka (homo historicus) spojený s motivem tzv. *„dějinného vědomí“*. Proti osvícenskému pojetí pokroku pojatému jako nastolení panství rozumu a proti hegelovské vizi dějin jako zvnějšnění objektivního ducha byl vyzdvižen význam dějinného vědomí jako životní síly, která určuje základní životní postoj člověka. Historikové přesunuli svou pozornost od hledání objektivních zákonů působících v dějinách k individualitě a jedinečnosti. Ty nebyly pojaty jako zvláštní případy realizace obecných zákonů, pokud s těmito zákony konvenovaly, nebo jako případy výjimek, pokud se lišily, jako tomu bylo v osvícenských konceptech nebo i u Hegela. V obojím případě byl zákon vším, fakt ničím. To dokládá i proslulá Hegelova odpověď na dotaz, co s fakty, jež neodpovídají systému: *„Tím hůře pro fakta.“* V prostředí německého kritického historismu naopak nabyly jedinečnost a individualita svého nového, nezastupitelného významu pro pochopení dějin. Vznikl nový teoretický problém: Jak vybudovat vědu o konajícím člověku? Tato věda měla mít historický a antropologický charakter.

Za jednoho z tvůrců novodobé filosofické antropologie považujeme německého filosofa Wilhelma Diltheye, jenž významně ovlivnil duchovní dění na počátku našeho století svými metodologickými úvahami. Stal se stálou inspirací pro myslitele fenomenologického a hermeneutického zaměření a také zakladatelem a inspirátorem nové podoby psychologického a kritického historismu a duchovědné pedagogiky.

Dilthey vyšel z ontologického předpokladu, že člověk vytváří ve světě přírody svérázný svět dějin a kultury. Zde vládnou spíše hodnoty než příčiny, spíše lidská vůle než objektivní nutnost.[[1]](#footnote-1) Jeho metodologické a kritické úvahy rozlišily přírodní skutečnost od dějinné a společenské, kterou pozvedl nad přírodu. Pro tuto obsáhlou a od přírodovědného poznání odlišnou oblast, jejímž předmětem je duchovní, tedy dějinná a společenská skutečnost, zvolil Dilthey po příkladu Millově název *„duchovědy“* nebo *„vědy duchovní“* a zahrnul do nich filologii, filosofii, historii, nauku o právu a hospodářství, teologii, estetiku, logiku, vědy o státu, právní vědy, pedagogiku a psychologii. Všechny duchovědy vycházejí podle Diltheye ze souvislosti, stejnorodosti a vnitřní příbuznosti duchovního života, jež se projevují všeobecností myšlení, přenosností citů a sympatií[[2]](#footnote-2) a vyžadují zvláštní metodu poznání odlišnou od poznání přírodovědného. Svébytný svět kultury a dějin není člověku cizí nebo vnější a ze souvislosti duchovního života plyne, že zde předmět i podmět, objekt i subjekt, patří do téhož světa. Se svým vlastním, lidským, tj. dějinným a kulturním světem má člověk jinou zkušenost než se světem přírody. Není odkázán na vnější pozorování jevů, ale je s to ho spoluprožívat a poznávat zevnitř.

**Kritika historického rozumu**

Dilthey navázal na tradice německého myšlení. Byl přesvědčen, že k výsledkům práce velkého německého filosofa Kanta, k jeho **Kritice čistého rozumu** a **Kritice praktického rozumu**, fundamentálním pokusům založit východiska lidského myšlení a jednání, je potřeba dodat ještě kritiku historického rozumu. Konečnou fází by mělo být zachycení toho, jak se tvoří celek dějinného a kulturního života z jednotlivých prvků kultury, jak se koncentruje duchovní život z duchovních výkonů jednotlivců i národů.

Duchovní, tedy dějinný rozměr existence člověka je podle Diltheye uchopitelný pouze ze stanoviska antropologie, pojaté jako věda o zkušenosti lidského ducha. Jeho snahy vyústily v pokus o všeobecnou teorii duchověd (*Geisteswissenschaften)*, který krystalizoval v prostředí hledání a formování nového přístupu k lidským dějinám. Zformování Diltheyovy teorie duchověd ovlivnilo inspirativně i polemicky několik faktorů. Prvním z nich byla německá historiografie zastoupená jmény Mommsen, Ritter a Ranke, druhým především novokantovská bádenská škola, tzn. Windelband a Rickert.

Dilthey sám byl ve svých názorech na historickou skutečnost ovlivněn především Rankem a jeho nárokem *„říci, jak to vlastně bylo“*. Ve svých vzpomínkách se mnohokrát vrátil k intenzitě, s níž na něj Leopold von Ranke jako učitel a přednášející působil. Naposledy ve své **Řeči k sedmdesátým narozeninám**, řekl: *„Ranke byl tak nepokojný duch, jakého si jen můžeme představit. Zdálo se, že jakýmsi vnitřním vzrušením, které se projevovalo i navenek, se mění v člověka, o kterém právě přednáší, nebo se vžívá do jeho situace. Pamatuji si na to, když hovořil o vztahu Alexandra VI. k synu Caesarovi: miloval ho, bál se ho, nenáviděl ho.“[[3]](#footnote-3)* To, co učinil Ranke pro vývoj historické školy, dovršil Dilthey analyticky a pojmově ve filosofickém pochopení lidského dějinného života.

**Dějinnost a individualita**

Cílem takto pojatých dějin nebylo subsumovat to jednotlivé, tedy osobnosti, motivy dějinného jednání, rozhodnutí, situace, pod obecné zákony fungování dějinného vývoje. Šlo o to ilustrovat dynamismus lidských osudů, porozumět motivům jednání člověka. *„Věda zde usiluje o to, aby uchopila plnost individuálního života,“* říká Dilthey.[[4]](#footnote-4)

Žádná věda se však, a vyplývá to z její povahy býti vědou, nemůže zříci nároku na objektivitu poznání a obecného a pojmového, kategoriálního charakteru poznání. Cílem Diltheyových úvah tedy je, jak říká Gadamer *„legitimovat vědecké poznání historicky podmíněného jako objektivní vědu*“, a proto *„úlohou dějinného vědomí je podle Diltheye neustálé přemáhání své vlastní relativnosti, na němž se tak zakládá objektivnost poznání v humanitních vědách*“.[[5]](#footnote-5)

**Obecné a jedinečné v dějinách – duch dějin**

Dilthey je přesvědčen, že ze života a životních projevů jednotlivce je možno odhalit samotného *„ducha doby“,* neboť individuality vytvářejí vždy strukturní souvislosti, jakoby *„vnitřní strukturovaný celek“*. Vše jednotlivé má význam organického článku, momentu, aspektu, který nám otevírá vhled do celku souvislostí. Strukturní souvislost (tedy to obecné) je vždy souvislost vzájemného působení. Souvislosti idejí, historických činů, hospodářství, architektury poukazují podle Diltheye na „ducha dějin“ antiky, italské renesance, německé reformace či francouzského osvícenství. Vzájemná závislost však nemá kauzální charakter, není ani holou determinací, je motivována cíli a hodnotami imanentními životu, to jest duchu.

Dějiny, společenský život, každý kulturní systém jsou konzistentním celkem, jedinečným ve své specifičnosti, vyznačují se *„psychickou jednotou“* (psychische Einheit) vyjádřenou sebestředností. *„Každá kulturní jednota je soustředěna sama do sebe. Jak individuum, tak každý kulturní systém, každá společnost má své centrum v sobě samé.“* [[6]](#footnote-6) Prolomit se do tohoto centra, proniknout do skrytého *„ducha epochy“* není možné jen myšlením (kategoriálně, pojmově), ale především v prožitku, lépe řečeno v sebeprožitku. Dějinné vědomí není ničím jiným než poznáním sebe sama. Poznávat totiž nemůžeme jinak než ze své vlastní dějinné perspektivy a jako dějinné bytosti.

Dilthey svou diferenciaci věd založil na dvojím projevu života – přírodě a duchu. Dvojí podoba života, dvojí objektivace a zvnějšnění, dává vzniknout dvojímu typu poznání: *objasnění* a *porozumění* (Erklären a Verstehen) i dvojímu typu věd *přírodním* a *duchovědným* (Naturwissenschaften a Geisteswissenschaften).

Přírodní objekty poznáváme našimi smysly a smyslové vjemy sledují pravidelné následnosti přírodních jevů. Smyslová zkušenost nás vede k tomu, že zkoumané věci řadíme do kauzálních řetězců podle vztahu příčina – účinek a vypozorovaná následnost se promítá i do formy myšlení. Jde o *objasnění, vysvětlení* (Erklären), subsumující sledované jevy pod obecně formulované přírodní zákony. Odtud se odvozuje i název *nomotetické vědy* (tj. kladoucí, stanovující zákon, řec. nomos) pro vědy přírodní.

Skutečnost historická, sociální a kulturní, jež jsou předmětem duchověd, označuje je jako *idiografické* *vědy*, mají jiný charakter. Duchovní život, diametrálně odlišný od přírodního, se nedá pozorovat zvnějšku, nýbrž jen prostřednictvím vnitřního vnímání a vnitřní zkušenosti. Kulturní a historická skutečnost se nám dává v prožitku, nedá se plánovat, předvídat, nedá se v reflexi zcela zachytit. Vnitřní vnímání je dáno totalitou našeho duchovního života, iniciuje intelekt, vůli, emoce, případně i intuici. Poznání je zde *porozuměním* (Verstehen).

**Subjektivní a objektivní poznání**

Z povahy dějinné skutečnosti tak, jak byla Diltheyem pojata jako mnohotvárná, živá, do sebe centrovaná, neopakovatelná duchovní jednota, plyne pro badatele v tomto oboru nutnost osobní, niterné zaangažovanosti na zkoumaném ději. Poznání není systémem racionálních poznatků vyjádřených v pojmové konstrukci jako výsledku zobecňování. Poznání nevzniká z distance, ale ponořením do problému. Vychází z *„elementární formy poznání“* a má tři fáze: prožitek, výraz, porozumění.

Dilthey je přesvědčen o tom, že ve všem, co zažíváme, co pociťujeme, čemu rozumíme, je obsaženo nejen to individuální a jedinečné, ale vždy i část obecného. V každé jedinečnosti, každém životním výrazu, ať už je to gesto, grimasa, slovo nebo věta, vystupuje individuální společně s generelním, subjektivní zároveň s objektivním. Věta obsahuje individuální oznámení, sděluje jedinečný význam, a zároveň je součástí jazyka, obsahuje syntax a gramatiku jako všeobecné principy řádu.

**Konkrétní** – **skutečný čas lidského života**

*„Časovost* (Zeitlichkeit) *je prvním a základním určením života.“* [[7]](#footnote-7) Zároveň s tímto konstatováním se objevuje dvojí rozměr času: časovost je totiž nejen určení našeho vlastního života, nýbrž také všeho dění v přírodě. Jde tedy o dvojí čas. Čas přírodního dění je časem lineárním, sestávajícím ze stejně významných částí, má tedy homogenní charakter, je jednodimenzionální kontinuitou. Lidský čas znamená něco jiného a Dilthey ho označuje jako *„skutečný čas“* (wirkliche Zeit) nebo *„konkrétní čas“* (konkrete Zeit). Takový čas není formou, v níž se děje život, ale forma a obsah zde tvoří původní jednotu. Je to čas, který *„rozděluje a spojuje, nemůžeme ho měřit hodinovým přístrojem, nýbrž tím, co se děje“.* [[8]](#footnote-8) Lze mu porozumět z plnosti reality života, všude tam, kde o něco usilujeme, na něco vzpomínáme, v něco doufáme. Konkrétní čas není homogenní, ale je naplněn nejrůznějšími významy, není to čas lineární a nepředstavuje prosté měřitelné uplývání. Je mnohodimenzionální, neboť časovost života v podobě dějin udržuje kontinuitu, zpřítomňuje minulé a projektuje budoucí; přítomnost je koncentrací minulého, přítomného a budoucího.

**Koruptibilita živ**o**ta**

Když chce Dilthey zdůraznit rozdílnost konkrétního, lidského času od času fyzikálního, času přírody, hovoří o *„stálé koruptibilitě našeho života“*, o *„koruptibilitě všeho, co máme, co milujeme nebo nenávidíme, čeho se bojíme“*. [[9]](#footnote-9) Rozměr koruptibility života Dilthey opakovaně výslovně zdůrazňuje a má jím na mysli nestálost a křehkost lidského života. Koruptibilita je výrazem konečnosti a znamená, že lidský život je vystaven zániku; konec, smrt může nastat každým okamžikem. Znamená to také, že všechno, co člověka v životě potká, štěstí, strasti a jiné události jsou podřízeny časovosti, že člověk nemůže upevnit a fixovat žádný jednotlivý stav svého života. Koruptibilita lidského života je ale něco jiného než pomíjivost, která existuje ve vnější přírodě. Právě díky koruptibilitě života, vědomé otevřenosti možností, je konstituována identita člověka, Dilthey ji také nazývá *„samost“,* *„svojskost“* (Selbigkeit). K ní patří, že ve vzpomínce zachovává minulost, ve fantazii rýsuje budoucnost a významy naplňuje přítomnost. Koruptibilita života je dána podvojným charakterem času – přechodností, dočasností a uplýváním všeho, – a zároveň tím, že jedině v čase se konstituuje jednota souvislostí a významů. Koruptibilita je stálé nebezpečí svodu, kterému může život člověka podlehnout. Je to buď rezignace způsobená danou konečností života a lidskou smrtelností; ta může vést k fatalismu a pesimismu. Nebo jde o podlehnutí iluzi, že vše je jedno a že člověk beze zbytku určuje svůj život; ta pak ústí v subjektivismus a solipsismus.

Život tedy není jen individuální existence jednotlivého člověka, nýbrž zároveň a původně znamená pospolitost života, která lidi spojuje. Život neznamená izolovanou subjektivitu, nýbrž celek obemykajícího vztahu člověka a světa, jednotu subjektu a objektu, jednotu formy (času) a obsahu. Život je temný, neprohlédnutelný a nepředvídatelný, je to protiklad rozumu postihujícího logické a jasné. Rozum však nelze ze života vytlačit, jak se o to pokoušeli Schopenhauer, Nietzsche nebo Bergson. Dilthey legitimuje rozum, i když ukazuje, že v životě zůstává vždy něco skrytého, logice nepřístupného, něco nevyslovitelného, co označuje jako tajemství života. Proto hledá způsoby, jak tajemství vyjádřit a proniknout do něj nejprve v psychologismu a potom v hermeneutice.

**Diltheyovo pojetí světa**

Dilthey patří svými ontologickými východisky k myšlenkové tradici fenomenologie, a i když je považován mnohými historiky filosofie za outsidera, který zdaleka nedosáhl významu a vlivu Husserlova, patří svými úvahami o světě k inaugurátorům fenomenologického myšlení a průkopníkům jeho pojmové výbavy. Fenomenologie obecně představuje radikalizaci Descartovy metodické skepse a myšlenky uzávorkování (epoché) toho, co nemůže být východiskem pravdivého poznání. V Descartově myšlení je bůh to, co mohu odvodit a dokázat z obsahu myšlení, svět je to, v co mohu jen věřit. Husserl radikalizuje a prohlubuje epoché i na svět, suspenduje tzv. „generální tezi světa“, zpochybňuje víru ve svět. Svět nezmizel, ale přestal být nedotázaným a samozřejmě předpokládaným, stal se fenoménem intencionálně obsaženým ve vědomí – noématem. U Husserla je svět nahlédnutelný právě jen v transcendentálním vědomí jako jednotící požadavek tohoto vědomí.

**Ontologie fenomenality**

Dilthey analogicky tvrdí, že *„nejvyšší větou filosofie je věta fenomenality. Podle ní vše, co je mi dáno, spadá pod nejvšeobecnější podmínku, že je faktem mého vědomí. Stejně tak každá vnější věc je mi dána jen jako spojení faktů nebo procesů vědomí. Předmět, věc je tu jen pro vědomí a jen ve vědomí.“[[10]](#footnote-10)*

Staví si otázku po původu a oprávněnosti víry člověka ve svět, nastolenou Descartem, neboť ji považuje za cestu, na níž by se mohlo podařit to, co je Husserlovou terminologií nazváno „návrat k věcem samým“ a co u Diltheye znamená „prorazit cestu od faktů vědomí až po vnější skutečnost. Objektivní platnost vnitřní zkušenosti, realita vnějšího světa, určení poznávací hodnoty našich pocitů, našeho nazírání prostoru a forem myšlení – to jsou první a nejtěžší stadia této cesty.“[[11]](#footnote-11)

Na rozdíl od Husserlovy vědomé distance, kde základem epoché je reflexe, hlásá Dilthey, že *„víru ve vnější svět nevysvětluje ze souvislosti myšlení, ale ze souvislostí života. Ta je dána pudy, vůlí, citem a je zprostředkována procesy ekvivalentními procesu myšlení.“* [[12]](#footnote-12) To, co ho zajímá, je tedy tzv. vnitřní stránka aktů vnímání a procesů myšlení: a to je zájem, pozornost, energie a citová angažovanost.

**Tlak vnějšího světa**

Vnější svět se přihlašuje v bezprostřední životní zkušenosti, prakticky v odporu, který je kladen vůli a aktivitám jednajícího člověka. Tlak a odpor je to, co upozorňuje na omezenost člověka a přítomnost něčeho, co není v lidské moci. Vzniká vědomí rozdílu mezi Já a vnějším světem, identifikuje se subjekt a vymezuje objekt. *„Dítě, které se opírá o stoličku, aby ji odtlačilo, měří své síly na určitém odporu, tedy vlastní život zakouší zároveň s objekty. Když však dítě zamkneme do místnosti a necháme je nadarmo lomcovat dveřmi, potom si celým svým volním životem uvědomí tlak přemocného světa, který brzdí, omezuje a svazuje jeho vlastní život. Snaha vymanit se z nepříjemností a poskytnout ukojení všem svým pudům je vystřídána vědomím zbrzdění, nepříjemnosti, neukojenosti. Jakou zkušenost člověk nabude v dětství, ta jde s ním po celý život. Odpor se stává tlakem, zdá se, jako bychom byli koldokola obklopeni zdmi reality, kterou nejsme s to prolomit.“* [[13]](#footnote-13) Smysl rozlišení Já a svět, vlastní a cizí, spočívá ve zkušenosti naší vůle a s ní spojených pocitů.

Meze, na něž člověk naráží, nejsou však jen záležitostí vnějšího světa, nejsou to jen zdi, zamčené dveře či zákon gravitace. Jsou to i meze přináležející životu samému, našemu vnitřnímu duchovnímu a tělesnému bytí, neboť, jak říká Dilthey, zde *„centrum všech záhadností tvoří zplození, zrod, vývoj a smrt“*.[[14]](#footnote-14)

**Tělo a svět**

V setkání s odporem, tlakem a impulsem světa se uskutečňuje odlišení objektu a subjektu, světa a osoby ve vědomí. Utváří se názor o našem tělesném Já, hranicí je naše tělo, naše pokožka, naše smyslové orgány. Ohraničení tohoto tělesného Já je podmíněno bohatstvím podnětů, mnohostí smyslových vjemů, ale také selháním a bolestí těla. Objekt, svět, bolest nepociťuje. Ale bolest nás samé, nebo alespoň části nás, činí předmětem či objektem. Část těla, v níž pulsuje bolest, vnímáme jako cizí bytost. Jak to vyjádřil i K. Čapek, my nemáme bolest, ale bolest má nás. Číhá v nás jako zákeřné zvíře a utišená sedativy neodchází, jenom spí.

V popisech vztahů mezi lidskou tělesností a vnějším světem, [[15]](#footnote-15)v popisech dětského vnímání těla a světa, v omezených možnostech vnímání fyzicky nemocných a postižených, a zvláště v popisech bolesti, nutně, aniž to vyjádřil pregnantně pojmově, tak jako pozdější fenomenologové Husserl a Patočka, směřoval i Dilthey k naznačení a uchopení dvojího rozměru lidské tělesnosti, k odlišení dvojí roviny – mám tělo a jsem tělo. Tuto podvojnost lidské tělesnosti znají mnohé jazyky, řečtina odlišením *soma* a *sarx*, němčina *Körper* a *Leib*.

Právě ke zkušenosti *Leib*, ke zkušenosti vyjádřené "jsem tělo"*,* patří rozumění tělesnosti, rozumění "řeči těla" a vědění o nepředmětném charakteru tělesnosti. Pro Diltheye je právě bolest, ale stejně tak radost, požitek, nálada, schopnost vnímat atmosféru*,* klíčem k porozumění problematiky těla, Jáství a subjektivity. Určení nevyjadřují totéž, spíše to jsou různé možnosti vyjádření toho, jak je člověk na světě. V tomto kontextu subjektivita je tím, co pro tělo znamená základ, řecky *hypokeimenon*, neporušený a nedotčený třeba ztrátou končetiny a Jáství je způsobem identifikace, odlišením od Ne-já a otevírajícím naše bytí možnostem.

Takto Dilthey zakotvuje svou fenomenologickou ontologii antropologicky, proto se dalším okolnostem světa budeme věnovat právě s ohledem na antropologické východisko.

**Antropologický dualismus**

To, co je společné všemu antropologickému tázání, jak už bylo řečeno, je dualismus hledisek. Na tuto významnou okolnost upozornil v Předmluvě ke své **Antropologii v pragmatickém ohledu** (1798) už Immanuel Kant, když odlišil hledisko fyziologické od pragmatického. Fyziologické hledisko se vztahuje ke zkoumání toho, co z člověka činí příroda. Pragmatické hledisko se vztahuje k tomu, co ze sebe člověk činí, má nebo může činit jako svobodně jednající bytost. Dualismus hledisek zaznívá i z jeho proslulých výroků: *„Člověk je občanem dvou světů.“*, *„Hvězdné nebe nade mnou a mravní zákon ve mně.“*

I Dilthey v podobném duchu antropologického dualismu prohlašuje: *„Člověk je nejen přírodou, ale i dějinami.“* [[16]](#footnote-16) Člověk je antropologicky pojat jako bytostné dilema. Vyvstává však oprávněně otázka, zdali lze filosoficky toto dilema řešit. Antropologický dualismus hledisek, který prodělal svůj vývoj od antického dualismu duše a těla, křesťanského dualismu božské a lidské přirozenosti přes novověký dualismus subjektu a objektu je totiž možno chápat, a ostatně každý dualismus, i jako „nehodu lidského myšlení“, jako neřešitelnou antinomii. Diltheyova antropologie, která je pokusem překonat antinomičnost a problematičnost subjekt-objektového rozvrhu světa, má obrovské ambice, chce psychologicky a později hermeneuticky založit možnost odlišení a specifikace subjektu a objektu a zároveň je udržet ve smysluplné jednotě.

Klíčovým pojmem filosofické antropologie se stává „lidská přirozenost“ a už tento pojem poukazuje opět k dvojímu, k lidskosti a k přirozenosti či přírodě. *„Lidská přirozenost je vždycky táž,“* říká Dilthey[[17]](#footnote-17) a obsahuje dvojí – člověka jako přírodní danost a jako osobu. Život lidský je biologický i společenský a mezi oběma určeními existuje korelace, určující předpoklady lidského jednání. Člověk jako bytost zahrnující dvojí rozměr je v situaci, která je na jedné straně dána předem a na druhé straně opět modifikována samotným člověkem. Člověk je bytostí jednající, myslící a prociťující.

Z dějinnosti člověka tak plyne jeho totalita. Lidský svět je produktem lidské aktivity. Svět dějin a kultury nalézá svůj výraz v sociálním prostředí – v domech, polích, zahradách, parcích; ve složitých lidských vztazích – rodině, národu, státě; v duchovních výtvorech – v právu, morálce, náboženství, světonázorech, hodnotách a normách; v uměleckých artefaktech; v kulturních systémech. Každá z těchto singularit světa vypovídá o samotném účelu světa, o působící jednotě, o duchu epochy a atmosféře doby, je deklarací vnitřně působící souvislosti.

Francouzská zahrada vypovídá zároveň o nároku a schopnosti novověkého člověka rekonstruovat svět a přírodu v geometricky přesných tvarech. Zastřižený strom je nejen svědectvím estetického vkusu majitele a zahradníkovy zručnosti, je i demonstrací superiority: Být pánem a vládcem přírody. Je svědectvím i toho, že v této „přírodě“ už není místo pro ptačí hnízda.

Tak všechny ideje, instituce, výrobky, vztahy i výsledky lidského jednání jsou vnitřně navzájem spojeny, stejně jako lidé, kteří podle Diltheye mají shodný způsob myšlení, citů a jednání. Totalita vnějšího světa, vyjádřená v duchovní a přírodní jednotě, vypovídá i o totalitě člověka jako psychofyzické bytosti, která rozumí světu, neboť je jeho součástí a spolupodílí se na jeho konstituování.

**Lidské vztahy**

K povaze lidského světa, světa dějin a kultury patří pevný systém vztahů, které opět nemají kauzální charakter. Dilthey říká, že *„naše Já je spojeno s jinými osobami a vnějšími předměty, realita tohoto osobnostního Já cizích osob a věcí okolo nás, stejně jako pravidelné vztahy mezi nimi – to tvoří kostru naší životní zkušenosti"*. [[18]](#footnote-18) Z každého projevu života, z každé jeho objektivace vycházejí jako vlákna pavučiny na všechny strany životní vztahy. Do těchto vztahů je každý člověk vpleten a jejich bohatství je předpokladem hloubky a povahy jeho životních zkušeností.

Dilthey s entuziasmem tvrdí: *„Jedni mě obšťastňují, rozšiřují mou existenci, zmnožují moje síly, jiní zase na mě vyvíjejí tlak a omezují mě. A kdekoli to určitost jednotlivého směřování člověku umožní, cítí a vnímá tyto vztahy. Přítel je silou, která umocňuje jeho vlastní existenci, každý člen rodiny má v jeho životě určité místo.“* [[19]](#footnote-19) Dilthey je přesvědčen, že na základě takovýchto životních zkušeností vztahů nabývá celý život určitého zabarvení a vede k určitému pochopení a sebepochopení.

V životním vztahu se člověk nechová k neutrálnímu předmětu, nýbrž zakouší jeho původní tlak a podporu, vnitřní blízkost a cizost. Proto se životní vztah nezakládá jen na poznání, nýbrž právě původněji na pociťování, chtění a stojí vně každé čisté reflexe, vždy už v původním vztahu k mé totální existenci. Přitom, když je naše vlastní existence podporována nebo potlačována, pociťujeme přátelství nebo nepřátelství. Tyto vztahy podpory a omezení, přátelství a nepřátelství jsou původními formami, v nichž podle Diltheye zakoušíme svět. Není tomu tak, že nejprve jsou nám lidé a věci dány neutrálně a teprve následně, na základě nějakého poznatku či zkušenosti, se rozhodujeme, zda k nim zaujmeme vztahy přátelské nebo k nim pojmeme averzi. Nýbrž je to tak, že věci a lidé vystupují vždy už původně jako přátelské či nepřátelské. *„Dítěti je matka první plnou realitou,“[[20]](#footnote-20)* Teprve později, následně a jen do určité míry, dojdeme procesem abstrakce k pojmu nějaké neutrální skutečnosti. Základní určení životních vztahů tedy spočívá v tom, že každá skutečnost vnějšího světa je pociťována jako podpora nebo omezující tlak.

V oblasti lidských vztahů a jimi formovaných zkušeností vzniká potom to, co Dilthey nazývá „univerzální nálada“, v oblasti dějin volí název objektivní duch či atmosféra doby. Lidské vztahy tak určují převažující životní nálady a jsou jimi zpětně určovány. Nejobsáhlejšími jsou optimismus a pesimismus, život upínající se na okamžik i jiný orientovaný do budoucnosti, život korumpovaný slastí okamžiku, stejně jako život sledující veliké cíle, život diváka a život protagonisty.

Životní vztahy nejsou ovládnuty poznáním. Ony jsou naopak předpokladem poznání a zakládají ho.

**Člověk je dějinný**

Bytí člověka je bytí dějinné, zdůrazňoval mnohokrát Dilthey, člověk tedy „nemá“ dějiny, on „jest“ těmito dějinami. Dříve než studujeme dějiny, sami jsme historickými bytostmi a jen proto, že jimi jsme, můžeme také dějiny pochopit. *„První podmínka možnosti historické vědy záleží v tom, že já sám jsem historická bytost, že ten, kdo historii zkoumá, je totožný s tím, kdo ji tvoří.“[[21]](#footnote-21)* Dějinnost tak znamená především vyloučení nezúčastněného pohledu vnějšího pozorovatele, vždy už znamená vymezení vlastního postoje. V hermeneutické tradici, kterou Dilthey založil, je to vyjádřeno pojmem *„před-porozumění“* (Vor-verstehen): my už vždy nějak víme o skutečnosti, jíž jsme součástí, která nás zajímá. Víme o ní tak, že máme *„před-sudek“* (Vor-urteil).

Ten vždy nemusí být a v této tradici také není jen něčím negativním, co je třeba odmítnout, co je zábranou a hendikepem. Je vymezením toho, kým teď aktuálně jsme, jak myslíme, co je pro nás významné, jak věcem rozumíme.

Dějinnost tak zároveň znamená sebeporozumění a sebevymezení v časovém a dějinném kontextu, znamená osobní identifikaci, zkušenost vlastní časovosti. Jako k dítěti patří netrpělivost, zvídavost, hravost a fantazie, tak ke stáří patří trpělivost, moudrá zdrženlivost, snad i tolerance, zapomnění a odpuštění. To jsou ty „předsudky“, z nichž se člověk (starý, mladý, muž, žena) nedokáže vyvléknout.

1. DILTHEY, W. *Uvedení ve vědy duchové.* Praha: Vydavatelství Pelcl 1901, str. 12. [↑](#footnote-ref-1)
2. DILTHEY, W. *Život a dejinné vedomie*. Bratislava: Pravda 1980, str. 139–158. [↑](#footnote-ref-2)
3. Tamtéž, str. 35. [↑](#footnote-ref-3)
4. DILTHEY, W. *Gesammelte Schriften V*. Leipzig und Berlin: B. G. Teubner 1924, S. 266. [↑](#footnote-ref-4)
5. GADAMER, H.-G. *Problém dějinného vědomí.* Praha: FÚ ČSAV 1994, str. 17. [↑](#footnote-ref-5)
6. DILTHEY, W. *GS VII.* Stuttgart 1958. S. 154. [↑](#footnote-ref-6)
7. DILTHEY, W. *Gesammelte Schriften VII*. Stuttgart: Teubner Verlagsgesellschaft 1958, S.192. [↑](#footnote-ref-7)
8. DILTHEY, W. *GS VI.* Stuttgart: Teubner Verlagsgesellschaft 1958, S. 221. [↑](#footnote-ref-8)
9. DILTHEY, W. *GS VII*. S**.** 72, S. 229. [↑](#footnote-ref-9)
10. DILTHEY, W. *Život* *a dejinné vedomie*, str. 44. [↑](#footnote-ref-10)
11. Tamtéž, str. 43. [↑](#footnote-ref-11)
12. Tamtéž, str. 49. [↑](#footnote-ref-12)
13. Tamtéž, str. 60. [↑](#footnote-ref-13)
14. Tamtéž, str. 336. [↑](#footnote-ref-14)
15. Např. tamtéž, str. 61–66. [↑](#footnote-ref-15)
16. DILTHEY, W. *GS. VII.* S. 291. [↑](#footnote-ref-16)
17. DILTHEY, W. *GS V.* S. 125. [↑](#footnote-ref-17)
18. DILTHEY, W. *Život a dejinné vedomie*, str. 335. [↑](#footnote-ref-18)
19. Tamtéž, str. 333. [↑](#footnote-ref-19)
20. DILTHEY, W. *GS V.* S. 125. [↑](#footnote-ref-20)
21. DILTHEY, W. *GS VII.* S. 278. [↑](#footnote-ref-21)