

hrnuje aj všetky ostatné súvislosti. Po boku tejto konštantnosti vôľovej súvislosti stojí uniformita tejto súvislosti v rozličných individuách. Takto vznikajú veľké formy ľudskej kultúry, v ktorých sa objektivizuje konštantná a uniformná vôľa. A tieto formy tvoria dôležitý predmet analýzy, ktorá sa zameriava na elementy obsiahnuté v chcení. Povahu, zákony a súvislosť našich vôľových aktov skúmame na vonkajšej organizácii spoločnosti, na hospodárskom a právnom usporiadaní. Tu máme pred sebou tú istú objektivizáciu súvislosti v našom praktickom správaní, ktorú pre naše vnímanie, predstavovanie a myslenie máme v počte, čase, predstave a iných formách nášho poznávania sveta. Jednotlivý vôľový akt je totiž dokonca aj v samom indivíduu iba výrazom trvacej orientácie vôle, ktorá môže vyplniť celý život bez toho, že by sme si ju neprestajne uvedomovali. Práve to tvorí i charakter sveta praxe, že v ňom vládnu konštantné relácie, ktoré putujú od indivídua k indivíduu a ktoré sú nezávislé od momentálnych vôľových pohybov, čím svetu praxe dávajú jeho stabilitu. Preto sa na tieto konštantné relácie musí upriamiť analýza v tejto oblasti, ako aj v oblasti inteligencie.

Záverom by som chcel iba spomenúť, že táto opisná a analytická metóda poskytuje východisko aj pre výskum jednotlivých foriem duševného života, rozdielov v pohlaví, národného charakteru, veľkých typov ľudského účelného života a individuality.

Príspevky k štúdiu individuality

I. Prírodné vedy a duchovné vedy

Chcel by som vychádzať z rozlíšenia prírodných a duchovných vied. Windelband proti takému rozlišovaniu v poslednom čase vyslovil pochybnosť a pokúsil sa ho nahradiť iným principiálnym delením vied. Rozvíjajúc polemiku proti jeho duchaplným záverom, najlepšie budeme môcť rozobrať všeobecný vzťah, ktorý je základom porovnávacej psychológie.

Keby sme — tak vraví Windelband — z vonkajšieho vnímania odvodzovali prírodné vedy a z vnútorného vedy duchovné, potom by sme najprv vraj museli rozohnať pochybnosti o vnútornom vnímaní ako zvláštnom druhu poznania. Aj keby sa to vraj podarilo, predsa by sa ukázalo, že fakty duchovných vied sa vôbec neopierajú výlučne o vnútorné vnímanie. „Inkongruencia vecného a formálneho princípu rozdelenia sa ukazuje predovšetkým v tom, že medzi prírodnými vedami a spoločenskými vedami niet kde umiestniť takú významnú empirickú disciplínu, akou je psychológia: podľa jej predmetu ju možno charakterizovať iba ako duchovnú vedu a v istom zmysle ako základ všetkých ostatných; jej postupy a jej metodické počínanie je však od začiatku do konca prírodovedné.“

Vychádzam z nasledujúceho vymedzenia pojmov. *Vonkajším alebo zmyslovým vnímaním* chápem proces, v ktorom sa dojmy prejavujúce sa v zmysloch spájajú do celku odlišného od subjektu. To, ako takáto relácia k vonkajšku vzniká, som skúmal v predchádzajúcej stati o dôvodoch našej viery v reálnosť vonkajšieho sveta. Už tón, čo zaznie, sa z dojmu alebo z následku dojmov stane vonkajším vnemom, a to vďaka pozornosti, ktorá ho vydolí z ticha, ktorá zhrnie následok do vedomia trvania, postrehne rast alebo pokles intenzity, lokalizuje tón atď., čím vytvára istý druh celku. Toto všetko predpokladá záujem a pozornosť, pričom vzniká zosilnené vzrušenie vedomia, ktoré sa prejavuje operáciami asociácie, rozlišovania, spájania atď. od neho neoddeliteľnými. *Vonkajšou skúsenosťou* chápem potom súhrn procesov, kde diskurzívne myslenie uvedie jeden alebo viacero takých vonkajších vnemov do takej súvislosti, v rámci ktorej tieto vnemy lepšie možno pochopiť, a tým rozšíriť poznanie vonkajšieho sveta.

Od všetkých týchto vonkajších vnemov a k nim pridrúžených vonkajších skúseností sa odlišuje *vnútorné postrehovanie* jednotlivých procesov a stavov, a to najmä tým negatívnym znakom, že ich nelokalizujeme von. Takto vzniká pojem *vnútorných procesov alebo stavov* na rozdiel od vonkajších. Takými vnútornými faktami sú napr. rozličné emočné stavy, ako aj akty myslenia a chcenia. Pritom je ľahostajné, či sa taký fakt objavuje v momentálnom vnímaní úplne, či patrí čiastočne do spomienok, alebo či ho ponímame iba uchopením spomienky, ako je to pri aktoch myslenia a vôle. Takisto je napr. pri sukcesívnych momentoch istého tónu, ktoré zhrnujeme do odstupňovanej následnosti intenzity v zmyslovom vnímaní, úplne ľahostajné pre ich vnemový charakter, že pritom spájame intenzity, na ktoré si spomínáme, s vnímanými. Pokiaľ venujeme

svoju pozornosť týmto vnútorným procesom alebo stavom, vzniká *vnútorné vnímanie*. V ňom si práve vďaka pozornosti jasnejšie uvedomujeme vzťahy, v ktorých sa nachádzajú komponenty istého vnútorného procesu alebo stavu. Pritom sa na jednej strane postupne, vďaka vzrastajúcej pozornosti, silnejšie zdôrazňuje a jasnejšie postrehuje spojenie takéhoto vnútorného faktu s vedomím nášho Ja alebo subjektu, na druhej strane vstupuje toto vnútorné vnímanie už samou vzrastajúcou zreteľnosťou lokalizácie do jasnejších relácií k vonkajším vnemom, pretože tieto tvoria vždy prítomný podklad aj pre vnútorné vnemy, a aj keď sa pozornosť upriami na istý vnútorný stav alebo proces, ostáva jeho relácia k obrazom objektov vo vedomí. Blažený pocit, ktorý v alpskej krajine vyvolajú slnečné lúče, vôňa lúk, žblnkotanie potôčkov, jemná zeleň a jej kontrast oproti snehu a ľadovcom, si uvedomujem spočiatku ako niečo oživujúce a povznášajúce, takže ho môžem vnútorne vnímať. Tým sa stáva stupňovanie môjho Ja v ňom zreteľnejším a výraznejšie si uvedomujem aj spojenia so zmyslovými vnemami. Vždy tu ide o istý subjekt, ktorý je obklopený okolnosťami.

Ak k pojmu vnímania patrí, že neobsahuje dištinktívne vedomie o procesoch, ktorými vzniká, že je teda ono nereflektované, potom z toho všetkého vyplýva, že nejestvujú vnútorné vnemy objektov, ktoré sú dané zmyslovo. Nevyhnutnosť vzťahovať také zmyslové vnemy na vonkajšie predmety môže byť totiž zrušená iba diskurzívnym myslením. Uskutočňuje sa to rozložením zmyslovo daného celku na jeho časti, vzťahovaním týchto častí na orgány, v ktorých sa tvoria, ako aj reflexiou o subjektívnych vlastnostiach zmyslových zložiek a o podiele vnútorných procesov na tvorbe vnímania objektov. Ak máme ponímanie toho, čo vystupuje vo vedomí, ako vnútorného stavu alebo procesu, a teda podľa jeho vzťahov k súvislosti tohto vedomia aplikovať aj na zmyslové objekty, potom musíme vnútorné vnímanie nahradiť uvedenými procesmi diskurzívneho myslenia.

A tu sa stretávame s pozoruhodným analogonom vonkajšej skúsenosti v oblasti uchopenia našej súvislosti vedomia.

Spravidla pôjde o to, postaviť proti vonkajšej skúsenosti skúsenosť vnútornú. *Vnútornou skúsenosťou* však zvyčajne rozumieme iba súhrn procesov, v ktorých sa jeden alebo viacero vnútorných vnemov pomocou diskurzívneho myslenia uvedie do takej súvislosti, že tieto fakty potom lepšie pochopíme, a tým rozšírime naše poznanie vnútorného sveta. Vidíme, ako pojem vnútornej skúsenosti presne zodpovedá pojmu vonkajšej alebo zmyslovej skúsenosti. A keďže iba také stavy alebo procesy, ktoré nie sú lokalizované von, ako city, afekty, vášne, procesy myslenia a vôľové akty, patria do vnútorného vnímania, potom z pojmu vnútornej skúsenosti vyplýva, že sa načisto obmedzuje na procesy a stavy takého druhu. Keďže tieto triedy duchovných faktov sú v úzkom vzťahu k nášmu praktickému životu, potom v pojme vnútornej skúsenosti máme do činenia predovšetkým so vzťahom k praktickému životu. Náboženstvo hovorí o svojich vnútorných skúsenostiach, pričom tým chápe svoje rozjímanie o obcovaní s bohom, o zápase vášní so zbožnou vôľou, ako aj prostriedky na prekorenie egoizmu a sebeckých afektov. V takomto zmysle hovorila často o vnútorných skúsenostiach aj sentimentálna a morálna škola minulého storočia. Skúsenosti srdca tu značia často toľko ako vnútorné skúsenosti.

Ten istý pojem vnútornej skúsenosti sa však neskôr do určitej miery teoreticky modifikuje, a to vtedy, keď vnútorné skúsenosti slúžia na to, aby sme sa presnejšie zoznámili s vlastným Ja. Nachádzajú svoj výraz medzi iným v lyrike, a tak je pochopiteľné, že lyrika vo svojich najdokonalejších formách, napr. u Goetheho, zachytáva básnikov vlastný život vždy v istej situácii, t. j. obklopený okolnosťami, ktoré sa prejavujú v básnikových predstavách o objektoch. Vnútorné skúsenosti sú vlastne základom všetkej poézie vôbec. Sú základom teoló-

gie a morálky a umožňujú aj všeobecnú psychológiu. A čo sa nás tu najviac týka, umožňujú aj *pochopenie vlastnej individuálnej duševnej súvislosti*. Takáto vnútorná skúsenosť si vytvorila vlastnú formu v sebaopozrovaní stoikov, a to predovšetkým v nesmrteľnom diele Marca Aurelia. Táto forma sa potom prostredníctvom Augustína veľmi významne uplatňuje v celej stredovekej literatúre, u Petrarca sa zosvetštuje. Veľmi šťastne ju použil i Schleiermacher vo svojich Monológoch, lenže tu, ako aj u Fichteho už táto reflexia subjektu prekračuje uvedené hranice. Prevláda aj v najsilnejších častiach Goetheho Fausta. Všade pôsobí spolu s vonkajšími skúsenosťami, ktoré takto umožňujú aj transpozíciu vnútorného sveta do cudzieho tela. Dospieva sa tak k ponímaniu individuality v jej okolnostiach, individuality, ktorá sa odlišuje od iných individualít.

Lenže všetky tieto vnútorné skúsenosti nikdy nezahŕňujú celú súvislosť javov vedomia. Ostávajú totiž stále pred predstavami objektov, ktoré nie sú schopné zaradiť do súvislosti vlastného vedomia istého Ja. Takéto rozšírenie horizontu duchovných faktov je možné iba pomocou reflexií, ktoré tvoria analogon vnútornej skúsenosti.

Z historického hľadiska je veľmi pozoruhodné, že toto rozšírenie metódy vnútornej skúsenosti za jej vlastný predmet vyšlo práve zo stupňovania energie a hodnotenia tejto vnútornej skúsenosti. Došlo k tomu najsamprv v antickej skepse a dôkladnejšie u Augustína. Neskôr potom ešte univerzálnejšie a hlbšie v súvislosti s intenzívnym zahĺbením sa do vnútorných skúseností v 17. a 18. storočí. Uskutočnilo sa to rozložením objektov predstáv na ich komponenty, uvedením jedných z nich, totiž zmyslových elementov do vzťahu s orgánmi, v ktorých vystupujú, reflexiou o subjektivite týchto zmyslových elementov, ako aj štúdiom iných tried týchto komponentov, totiž duchovných procesov, ktoré spolupôsobia pri tvorbe predstáv objektov. Kant prvý utvoril osobitné pomenovanie pre tieto procesy diskurzívneho myslenia, ktoré zaraďujú objektové obrazy dané vonkaj-

ším vnímaním do súvislosti faktov nášho vedomia, pomenujúc ich *transcendentálnymi*. Tento výraz tu zatiaľ ponechám v jeho pôvodnej platnosti, hoci v tejto súvislosti nadobúda širší význam, keďže dnes táto transcendentálna reflexia prirodzene vstupuje do relácií s psychológiou a psychofyzikou predstáv objektov.

Ak sa táto transcendentálna reflexia venuje rozčleňovaniu istej predstavy objektov, aby ju urobila pochopiteľnou pomocou jej vzťahov duševnej súvislosti, a tým obohatila naše vedenie o duchovnom svete, musia i tu vznikáť skúsenosti, celkom tak ako v oblasti vonkajších alebo zmyslových vnemov vznikli najprv vonkajšie skúsenosti a v oblasti vnútorných vnemov sa utvorila vnútorná skúsenosť. Takto vznikajúce skúsenosti tvoria tretiu triedu. Sú analogonom vnútornej skúsenosti a slúžia na to, aby rozšírili naše vedenie o súvislosti duševného života až za horizont vnútornej skúsenosti. Ak je tu vo zvýšenej miere potrebné rozčleňovanie a teoretické pozorovanie, aby sme tejto triede skúseností takpovediac prišli na kĺb, je im spoločné i s niektorými prírodovednými skúsenosťami. Vynára sa tu otázka, či v súvislosti tejto transcendentálnej reflexie vôbec dakedy môže vymiznúť nevyhnutnosť, záväzná pre zmyslové dojmy, že totiž zmyslové komponenty vzťahujeme na vonkajší svet. Návyk, že takéto zmyslové dojmy ako javy vedomia ponímame podľa ich súvislosti s celým duševným životom, bezpochyby značne zvyšuje schopnosť abstrahovať od ich vzťahu k vonkajšiemu svetu. Okrem toho sa také abstrahovanie pri zmyslových dojmoch uľahčuje tou mierou, akou je s nimi spojený životný pocit, ale pritom ustupujú do pozadia relácie priestorové. Vytrvalý návyk koncentrovať sa na časové relácie v sluchových vnemoch, napr. na zmeny intenzity v danom slede, umožňuje v značnej miere abstrahovať od vonkajšej lokalizácie týchto dojmov. Ani v jednej zo svojich skúseností, nech už vezmem hociktorú zmyslovú oblasť, nenachádzam však úplný zánik relácie k vonkajšiemu svetu.

Preto predpokladám, že nijaký zmyslový vnem by nemohol nadobudnúť charakter vnútornej skúsenosti. Potom je otázka, či radno rozšíriť pojem vnútornej skúsenosti až za jeho zvyčajné hranice tak, aby zahrnul aj túto tretiu oblasť, alebo či netreba pre to isté voliť nejaký iný výraz.

Ak nazývame takýto postup napr. transcendentálnym, potom nevidím dôvody, prečo by sme ho nemohli nazvať skúsenosťou, v tomto prípade transcendentálnou skúsenosťou. Je síce pravda, že interpretáciu skúseností tu iba ťažšie možno oddeliť od vyhľadávania všeobecných zákonitých vzťahov, ako je to v oblasti vonkajšej, respektíve vnútornej skúsenosti. Lenže ak v prírodovednej oblasti zotrávame pri tomto výraze aj tam, kde je potrebný teoretický prístup i praktické experimentovanie, aby sme sa vyrovnali so skúsenosťami, potom takisto možno aj v oblasti transcendentálnej metódy zotrvať pri výraze skúsenosť. Rozhodne sa však i v tejto tretej oblasti, podobne ako v druhej, prejavujú *duchovné fakty*. Skúmame ich vzťahy k faktom vnútornej skúsenosti a iba vtedy uchopíme istú duševnú súvislosť ako celok, ak do nej zahrnieme ako javy vedomia aj komponenty našich obrazov objektov.

2. Tieto určenia aplikujeme teraz na otázku, akým spôsobom možno najprimeranejšie definovať pojem duchovných vied a aký rozsah tohto pojmu by bol najúčelnejší. Zdá sa mi celkom opodstatneným vychádzať pri svojom postupe z rozlišovania fyzických a duchovných faktov. Duchovné vedy študujú na základe vied prírodných duchovné fakty, prejavujúce sa prostredníctvom zmyslových objektov, ich vzájomnú súvislosť, ako aj súvislosť s fyzickými faktami. Rozdiel medzi prírodnými a duchovnými vedami, pochopiteľne, nie je v rozlišovaní dvoch tried objektov. Nejaký rozdiel medzi prírodnými

aj vo vonkajších, respektíve zmyslových objektoch, čiže v prírode. To neobsahuje v sebe protirečenie, ale iba istý problém. Rozriešiť ho pomocou pojmu prírody ako javu prichodí teórii poznania. Historik zotrúva na tom, že telá a prostredie jeho historických osôb existujú takisto ako úplná súvislosť ich vedomia. Biológ i antropológ pracujú pokojne, opierajúc sa o tieto svoje predpoklady. Všetky empirické vedy žijú vo viere v túto empiricky zdôvodnenú schému zmyslových objektov a v nich sa prejavujúcich duchovných procesov, vo viere v súvislosť vedomia v každom ľudskom tele.

4.

Ešte musíme rozobrať poslednú námietku vyslovenú proti súvislosti duchovných vied ako celku, odlišujúceho sa od poznávania prírody. Táto námietka znie: metóda psychológie je načisto metódou prírodných vied! Aj keby to bola pravda, neobsahovalo by to nijaký argument proti deleniu na prírodné a duchovné vedy. Nikto nezatracaje také delenie prírodných vied, kde sú ako členy obsiahnuté astronómia a biológia, hoci astronómia popri svojich teóriách zahrnuje aj mapy Mesiaca, čiže čiru deskripciu niečoho singularného, zatiaľ čo biológia so všeobecným učením o živočíšnych funkciách spája aj opis a zadelenie na triedy živočíchov. Je teda správne združovať vedy, ktoré majú rozličné metódy, ale spôsobilo by to veľký zmätok, keby sme v konečnom rozdelení odtrhli od seba také vedy, ktoré patria do jedného z dvoch veľkých systémov obsahov, čiže do systému vonkajších priestorových objektov alebo do systému duchovných procesov a keby sme takto základnú vedeckú disciplínu, psychológiu, oddelili od ostatných, ktoré všade potrebujú živý vzťah k nej. Predpoklad tejto argumentácie však nie je správny, pretože metóda psychológie vôbec nie je „od začiatku do konca“ metódou prírodných vied. Akože by aj moh-

la! Veď predsa všade je metóda poznania podmienená obsahom. Windelband sám vidí cieľ prírodovedného myslenia v zákone, cieľ historického bádania, ktoré treba odlíšiť od prírodovedného, vidí v individualite, keďže dejinné vedomie v individuálne stvárňovanom duševnom živote vidí samostatnú hodnotu. No práve hodnotenie individua, deskripcia singularného, porovnávanie príbuzného, čiže i kauzálne pozorovanie zamerané na singularitu, odstupňovanie a príbuznosti, ktoré je neoddeliteľné od opravdivej histórie, je evidentne spoločné tak pre psychológiu, ako aj pre históriu. A o ďalších príbuzných črtách, ktoré vykazuje psychologická metóda, s postupom iných duchovných vied, ako aj o momentoch, ktorými sa líši od metód prírodovedných, budeme hovoriť neskôr.

5.

Windelband chce rozdelenie na duchovné vedy a prírodné vedy, ktoré vychádza z odlišnosti obsahu, nahradit' iným, ktoré by bolo založené na „formálnom charaktere ich poznávacích cieľov“. „Jedny hľadajú všeobecné zákony, druhé zasa zvláštne historické fakty.“ Vedecké myslenie je u jedných nomotetické, u druhých idiografické. Prírodné vedy a psychológia tvoria jednu najvyššiu triedu vied, ostatné vedy tvoria druhú. A v tomto pozmenenom zmysle treba narábať v ďalšom pri rozlišovaní prírodovedných a historických disciplín.¹

Pochopiteľne som vo svojom úvode do duchovných vied dôrazne a obširne rozviedol rozdiel medzi prírodovedným a historickým myslením, z ktorého tu Windelband vychádza. Ak som však na základe viet, v ktorých úplne súhlasím s Windelbandovými peknými vývodmi, nedošiel k záverom podobným ako on, a nedo-

¹ Windelband, Geschichte und Naturwissenschaft, s. 25, 26.

chádzam k nim ani dnes, vedú ma nasledujúce úvahy. Windelband sa na jednom mieste vyjadruje takto: v prírodných vedách, vrátane psychológie, „myslenie smeruje od konštatovania zvláštneho k poznávaniu všeobecných vzťahov, zatiaľ čo v histórii sa zastavuje pri láskyplnej výpovedi o zvláštnom“.² Veľmi správne, ale to je iba jedna stránka pravdy. Pretože podľa takto definovaných a v iných pozíciách takisto presne vyjadrených znakov historických a prírodných vied by sme potom práve tak ako psychológiu museli aj ekonómiu, ktorá skúma zákony hospodárskeho života, zaradiť medzi prírodné vedy. Už tým by sa zrušilo členenie, podľa ktorého prírodné vedy a psychológia tvoria jednu triedu a všetky ostatné vedy zasa triedu druhú. A čo potom, ak lingvistika skúma napr. dôsledky princípu analógie na zmeny hlások alebo ak estetika sa pokúša prebádať zákonité pôsobenie fantázie na pôde daných prírodných foriem? Tieto systematické duchovné vedy rozvíjajú uniformity, zákonité vzťahy, i keď sa im to zatiaľ ešte nepodarilo v takom rozsahu, ako by sme si želali. A o objavenie takých zákonitých vzťahov ide v konečnom dôsledku všetkým odborom aj ostatných systematických duchovných vied. Vládne i v nich podraďovanie zvláštneho všeobecnému. Podľa toho by potom prírodnej vetve poznania pripadli všetky všeobecné vedy systematických duchovných vied. A zasa na druhej strane, podľa takého predpokladu by potom do historickej vetvy boli zaradené všetky tie vedy, ktoré opisujú niečo singulárne alebo niečo, čo je spoločné pre istú obmedzenú historickú oblasť, napr. oblasť indogermánskych jazykov alebo naturálneho hospodárstva. Tým by sa systematické duchovné vedy roztrhli vo dvoje.

Keby sa toto z akéhokoľvek dôvodu odmietlo, musel by potom dejepis sám pre seba tvoriť druhú triedu. Čiže prvú triedu by takto tvorili všetky vedy okrem

² Tamže, s. 30.

jedinej historickej disciplíny, ktorá by musela tvoriť druhú triedu. Ostala by potom voľba iba medzi týmito dvoma rovnako nemožnými najvyššími triedami vied. A okrem toho história, ako ju reprezentuje Polybius, Macchiavelli, Montesquieu, Tocqueville, Taine alebo u nás Nietzsche, v ktorej sa odkrývajú uniformity v pôsobení vonkajších okolností a historických síl na jednotlivé historické javy, je vnútri samej historickej vedy inštanciou, ktorej úlohou je vyvracať predovšetkým takéto abstraktné vydeľovanie poznania uniformného a opisu singulárneho.

Práve v spojení všeobecného a individualizácie spočíva najvlastnejšia podstata systematických duchovných vied, ktoré hľadajú príčinné relácie, podmienujúce túto individualizáciu, ako aj stupne, príbuznosti a typy historického života ľudí. Tieto príčinné relácie, ktoré sú napríklad základom rozdielnosti mravného ideálu alebo básnickej techniky, musíme dávať do vzťahu so všeobecnými pravdami vyplývajúcimi z morálneho života alebo z básnickej techniky. Ak roztrhneme túto súvislosť, rozrežeme napoly i systém poznania každej duchovnej disciplíny, či už ide o systém poznania mravného života, alebo poézie či hocičoho iného. Naproti tomu k správne mu náhľadu dospejeme ihneď, ak sa budeme pridržovať vo všetkých duchovných vedách spojenia *uniformít* ako základne a z nej vyrastajúcej *individualizácie* a spojenia *všeobecných teórií* a *porovnávacieho prístupu*. Dospieť k takému spojeniu i v rámci psychológie — to je práve cieľ našej štúdie.

Som presvedčený, že sa uplatní delenie podľa princípu obsahu, podľa ktorého duchovné a prírodné vedy tvoria dve hlavné triedy, a tým sú potom stupňovite podriadené užšie systémy obsahov. Ak chceme spoznať skutočnosť, musíme nájsť vzťahy v tom, čo je spojené povahou obsahov. Preto nesmieme roztrhať skupiny, v ktorých jestvuje obsahová rovnorodosť. Musíme vymedziť také oblasti, v rámci ktorých sa vďaka ich

rovnorodosti dá vymedziť čo možno najviac a čo možno najobsiahlejších výpovedí. Preto je obsahové členenie vied v záujme ich samých, keďže slúži rozmnožovaniu právd. Nevie, či by z hľadiska tohto cieľa bolo prospešné, keby sme tie časti duchovných vied, ktoré čo do metódy vykazujú príbuznosť s poznávaním prírody, zaraďovali do prírodných vied. Naproti tomu sú zrejmé nevýhody, ktoré by malo za následok vytrhnutie histórie zo systematických duchovných vied, respektíve odtrhnutie všeobecných častí duchovných vied od tých, ktoré sú zamerané na singulárne a jeho porovnávanie, pokiaľ by vôbec takéto úpravy vedeli narušiť prirodzené vnútorné vzťahy.

II. Metódy

Rovnorodosť ľudskej prirodzenosti a individualizácia

S obsahovým rozdielom medzi duchovnými a prírodnými vedami kráča ruka v ruke rozdiel ich metód. Toto sa od známej záverečnej kapitoly v Millovej Logike často popieralo. Niektorí totiž tvrdili, že prírodovedná metóda je metódou všeobecnou. Toto tvrdenie o všeobecnosti je iba výrazom dočasnej prevahy prírodovedného ducha.

Všimnime si najprv, čo je na tom tvrdení pravdivé. Zmeny, ktorými prešli metódy v rozličných obdobiach, sú obrovské. Moc, akú mala pokojná, akoby ontická substancializujúca schematika sveta v spojitosti s predpokladom takého usporiadania stvárňujúcich psychických síl, ktoré sa manifestujú vo formách a pohyboch univerza, nad najväčšími gréckymi duchmi, delí ich oveľa hlbším predelom od nášho moderného myslenia, aký jestvuje medzi metódami dnešného prírodovedca a súčasného psychológa či lingvistu. Ešte väčší je kontrast medzi scholastickým a moderným myslením. My sa cítíme predovšetkým modernými a o tento pocit sa

delíme i s ostatnými. Každý z nás vie, že poznanie reálneho možno odvodiť iba zo skúsenosti. Každý má sklon položiť si pri istých problémoch otázku, či by sa nedali riešiť experimentálne. Každý sleduje i tú najvzdialenejšiu možnosť, či by sa nedal vytvoriť kvantitatívny výraz istého príčinného vzťahu. A niet medzi nami nikoho, kto by nebol šťastný, keď sa mu podarí dať istý okruh faktov alebo uniformít do vzťahu k veľkým a základným pojmom matematiky či mechaniky, za ktoré vďačíme prírodovedcom a filozofujúcim prírodovedcom od Galileiho až po Roberta Mayera či Helmholtza. A keďže sa tento nový typ vedeckej osobnosti, tento moderný druh poznávacej metódy sformoval najprv v prírodných vedách, možno označiť tento charakter modernej metódy za prírodovedný. Vďaka náskoku, ktorý má aplikácia metód v oblasti prírodných vied, bude čerpať psychológ, lingvista alebo estetik ustavične živé podnety z analógií svojich problémov s problémami prírodovednými. Často sa bude spytovať, či možno preniesť do jeho vlastnej oblasti istý prostriedok prírodovedca alebo jeho metódu, ale nikdy nebude bez úžitku pre vlastné práce čítať klasické knihy veľkých bádateľov prírody.

Zatiaľ čo sú tieto črty spoločné vedeckým pracovníkom našej epochy, vidíme zároveň i to, že ich výskumné metódy sú rozdelené podľa dvoch veľkých oblastí, v ktorých pracujú.

Už sám *habitus bádateľa* je v týchto dvoch oblastiach úplne odlišný. V obidvoch potrebuje pravý bádateľ vytrvalo školiť svoju pozorovaciu schopnosť, svoje umenie vidieť, zbierať a triediť (sichten). Umenie pozorovať vonkajšie objekty však prírodovedcovi dáva celkom iný duchovný postoj, ako to vyplýva z historického znovuprežívania, z prehĺbeného psychického vžívania sa do ľudskej alebo historickej situácie. Aký rozdielny bol preto vedecký charakter Jacoba Grimma, Niebuhra či Rankeho od charakteru Liebiga, Kirchhoffa či Helmholtza! To, čo sa prejavuje ako rozdiel osobného uspo-