

# Hans-Ulrich Lessing

## HERMENEVTIKA V DILTHEYEVI UTEMELJITVI DUHOSLOVNIH ZNANOSTI<sup>1</sup>

25

Enega od najpomembnejših tokov mlajše zgodovine znanosti, ki ga lahko opazimo v zadnjih desetletjih, predstavlja brez dvoma razvoj hermenevtike iz tehnično-filološke pomožne znanosti teologije, prava in filologije v pristno filozofsko smer, ki se prišteva k sedaj že maloštevilnim mednarodno prevladujočim strujam filozofije. Ta presenetljiva kariera hermenevtike je povezana predvsem z imenom Hansa-Georga Gadamerja, katerega glavno delo *Resnica in metoda* (1960) je odločilno prispevalo k uveljavitvi in preboju hermenevtičnega mišljenja.

Gadamerjev poskus utemeljitve »filozofske« hermenevtike se razume obenem kot presejanje klasične, primarno metodološko orientirane – sam jo je kritično označil kot »tradicionalno« – na paradigmo tekstovne interpretacije oprte romantične in zgodovinske hermenevtike, zlasti Schleiermacherjeve, Droysenove in Diltheyeve, v smeri izčrpnne hermenevtične teorije. Gadamer pri tem razumevanja ne dojema več – kot tradicija, ki jo kritizira – primarno kot metodo duhovnih znanosti, marveč, v navezavi na Heideggerja, kot izvorni bitni značaj samega človeškega pre-bivanja [des menschlichen Daseins]. S tem se her-

<sup>1</sup> Iz Diltheyevih *Zbranih spisov* (Gesammelten Schriften) bomo citirali zvezek z rimskimi številkami, stran pa z arabskimi. Poudarki v tekstu so podani s kurzivo.

menevtika kot večšina razumevanja, se pravi mesto metodološke refleksije prakticirajočega postopka razlage smiselnih dokumentov v duhoslovnih znanostih kot interpretirajočih znanostih, spremeni v temeljno obravnavo in analizo bistvenih človeških zmožnosti.

Heideggrova radikalno-ontološka nova osmislitev, kot jo je opravil v svojem glavnem delu *Bit in čas* (1927), si zastavlja nalogo, da s pomočjo transcendentne analitike pre-bivanja razjasni temeljne strukture pre-bivanja [Daseinsstrukturen], pri čemer se mu je posrečilo razkriti projektivni značaj razumevanja. S tem ko je določil razumevanje kot eksistencial, je lahko problematiko razumevanja zvedel na bistveno značilnost človeka in tako rekoč ontološko oz. fundamentalno ontološko zasidral. S tem ko se je Gadamer s svojo filozofsko hermenevtiko navezal na Heideggrovo »hermenevtiko fakticitete«, se mu je odprla možnost, da odpravi zoženje problemskega horizonta razumevanja, ki ga je zaznal pri tradicionalni hermenevtiki, in transcendirira v smeri univerzalne hermenevtične teorije človeškega izkustva, ki se veže na model pogovora.

26

Med to aktualizacijo hermenevtike, ki je bila najprej vezana na nemško govorno področje, kasneje pa je postala aktualna tudi mednarodno in se ni omejila zgolj na filozofijo, temveč je imela vpliv tudi na socialne in duhoslovne znanosti, je rasel tudi nov interes za zgodovino hermenevtičnega mišljenja. Z Gadamerjevo navezavo razumevanja na temeljne človeške strukture, njegovo kritično obdelavo tradicionalne, metodološko naravnane hermenevtike in kritiko pojma znanosti in objektivitete pri historicizmu je samodejno spet prišel v središče pozornosti tudi Wilhelm Dilthey, filozof historične šole, ki je v svoji filozofski utemeljitvi duhoslovnih znanosti poudaril pomen razumevanja in hermenevtike.

V sklopu čedalje intenzivnejšega ukvarjanja z zgodovino hermenevtike v zadnjih letih se kaže Dilthey pogosto kot »klasik« tiste z Gadamerjem inkriminirane tradicionalne hermenevtike, s čimer je postavljen v pozicijo golega predhodnika filozofske hermenevtike oz. hermenevtične filozofije Heideggrova in Gadamerja. Toda ta pogled, ki izhaja v glavnem iz Gadamerjeve koncepcije in se lahko zdi na prvi pogled povsem sprejemljiv, je problematičen in pomeni po mojem mnenju odločno okrnjenje Diltheyevega filozofskega dosežka in njegovega prispevka hermenevtičnemu mišljenju.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Prim. tudi F. Rodi: Traditionelle und philosophische Hermeneutik. Bemerkungen zu einer problematischen Unterscheidung, v: isti: *Erkenntnis des Erkannten*. Zur Hermeneutik des 19. und 20. Jahrhunderts. Frankfurt a.M. 1990, str. 89–101.

Zdaj ni vsekakor nobene resnejše težave več za primerno ovrednotenje Diltheyevega prispevka. Začne se že s preprostim dejstvom, da pojma »hermenevtika« ni v Diltheyevem glavnemu objavljenemu delu *Uvod v duhoslovne znanosti*, njegov projekt spoznavnoteoretske-logičnometodološke utemeljitve duhoslovnih znanosti pa na prvi pogled ne igra nobene odločilne vloge. Poleg tega so eksplicitno hermenevtične refleksije, torej poskusi stringentnega zajetja fenomena razumevanja – v skladu z ogromnim obsegom dela – bolj marginalni. Poleg tega pa se tudi Dilthey sam ni nikoli razglasil za »hermenevtika« ali svoje utemeljitve označil za »hermenevtično«. Sam ni videl v tem pojmu nobene posebne privlačnosti; zanj je bil – povsem tradicionalno – povezan z večino razumevanja ali razlaganja pisnega izročila.<sup>3</sup>

Če hočemo razmisliti o Diltheyevem pomenu za razvoj hermenevtičnega mišljenja, ne smemo upoštevati le njegovega vpliva na hermenevtiko v tem ožjem smislu teorije duhoslovnostnanstvene metode razlaganja ali interpretacije; odločilnejši je Diltheyev prispevek k hermenevtiki v širšem, filozofskem smislu, ki tiči – tezo bomo eksplicirali v nadaljevanju – v odkritju življenjskofilozofske hermenevtične podlage duhoslovnih znanosti.

**27**

V nadaljevanju nam gre za to, da bi nekoliko podrobneje osvetlili to hermenevtično utemeljitev duhoslovnih znanosti. Pri tem si na eni strani prizadevamo za korekturo tistega razširjenega enostranskega dojemanja, po kateri naj bi bil Dilthey klasik – presežene – »tradicionalne« hermenevtike in s tem zgolj predhodnik »filozofske« hermenevtike, ki jo je inavguriral Heidegger. Po drugi strani bi bilo potrebno vlogo in funkcijo hermenevtičnih teoremov in kontekst njegovega utemeljitvenega projekta označiti ustrežneje, da bi tako dobili jasnejši vpogled v to izvajanje spoznavnoteoretskega, logičnega in metodološkega utemeljevanja znanosti družbeno-zgodovinske dejanskosti, katere javna podoba je še zmeraj pogosto določena skozi sterilno dihotomijo med razlaganjem in razumevanjem.

Pri tem postopam takole: najprej skiciram celotno koncepcijo, potem na kratko pojasnim namen te utemeljitve in s pomočjo Diltheyevih glavnih znanstveno-filozofskih spisov nekoliko izčrpnje obravnavam glavne poteze njegove her-

---

<sup>3</sup> Prim. F. Rodi: Wilhelm Dilthey. Der Strukturzusammenhang des Lebens, v: M. Fleischer/J. Hennigfeld (ur.): *Philosophen des 18. Jahrhunderts*. Darmstadt 1998, str. 199 isl.; prim. tudi F. Rodi: *Erkenntnis des Erkannten*, n. n. m., str. 81.

---

menevitične filozofije duhoslovnih znanosti, ki je osredotočena na pojma »življenje« in »razumevanje«.

## I.

Diltheyev sistematični glavni projekt je poskus filozofske utemeljitve duhoslovnih znanosti. Z naslonitvijo tudi na Kanta – čeprav z določeno zadržanostjo – ga je označil kot »kritiko zgodovinskega uma«. Izvajanje takšne kritike je Diltheya spremljalo skozi njegovo celotno znanstveno življenje, da ne rečemo: preganjalo, in skorajda stalno spravljal ob sapo. Vsa njegova sistematična dela se nanašajo neposredno ali v širšem smislu na ta obsežen, vsekakor nikoli zaključen kompleksni raziskovalni projekt.

Dilthey je hotel obsežno utemeljitev duhoslovnih znanosti realizirati s svojim glavnim delom *Uvod v duhoslovne znanosti*, katerega prvi – in edini – zvezek je izšel leta 1883.<sup>4</sup> *Uvod* je bil rezultat skoraj dvajsetletnega dela; prvi osnutki za teorijo duhoslovnih znanosti segajo nazaj v polovico šestdesetih let. Konkretno pa se je ukvarjal z *Uvodom* od začetka osemdesetih let do sredine devetdesetih, ko je pod vplivom ostre kritike Hermanna Ebbinghaus, ki se je nanašala na njegov osnutek deskriptivne psihologije v *Idejah o opisni in razčlenjujoči psihologiji* (1894), strn in resigniran opustil svoje početje. Po večletni prekinitvi je proti koncu svojega življenja poskusil še enkrat svoje življenjsko delo, katerega fragmentarna podoba ga je – kot je večkrat poročal – preganjala celo v sanjah, z velikim poudarkom vendarle privedi do določenega zaključka. Po nekaj pripravljalnih *Študijah za utemeljitev duhoslovnih znanosti* je leta 1910, torej leto pred svojo smrtjo, predložil *Zgradbo zgodovinskega sveta v duhoslovnih znanostih* prvi del – načrtovana sta bila dva – obširne študije, ki obnavlja in nekoliko zaokroža opuščeni projekt *Uvoda*. Toda tako kot celotni projekt je ostal tudi ta načrt v fragmentarni obliki.

Z *Uvodom* si je Dilthey prizadeval, da bi duhoslovne znanosti spoznavnoteoretsko utemeljil v obliki, ki jo je etablirala zgodovinska šola. Njegov cilj je bil zagotoviti metodično avtonomijo te znanstvene skupine proti francoskemu pozitivizmu (A. Comte) in angleškemu empirizmu (J. S. Mill, H. T. Buckle). Zagotovilo naj bi jo spoznavnoteoretsko raziskovanje osnov duhoslovnostnan-

<sup>4</sup> O tem izčrpnjeje H.-U. Lessing: *Wilhelm Diltheys »Einleitung in die Geisteswissenschaften«*. Darmstadt 2001.

stvenega spoznanja. Zaradi tega se je Dilthey vrnil k »celostnemu človeku v raznolikosti njegovih zmožnosti«, »hotečemu čutečemu predstavljačemu bitju«, ki je nerazrešljivo prepleten z zgodovino in družbo, da bi s tem presegel intelektualizem in nezgodovinskost klasičnih racionalističnih, empirističnih in transcendentalnofilozofskih spoznavnih teorij, ki – kot je kritiziral – »razlagajo izkustvo in spoznanje iz dejanskega stanja, ki pripada golemu predstavljanju« (I, XVIII).

Po Diltheyevi konceptiji naj bi celotno delo zajemalo najprej dva, kasneje pa celo tri zvezke. Objavljeni prvi zvezek je sestavljen iz dveh knjig: prva, uvažajoča knjiga (»Pregled povezanosti posameznih znanosti duha, v katerem se pokaže nujnost utemeljujoče znanosti«) razvija sistem duhoslovnih znanosti. Ta sistem sega od psihologije kot bazične znanosti preko teoretičnih ali sistematičnih duhoslovnih znanosti do zgodovinske znanosti. S tem daje knjiga pregled metodičnih osnov duhoslovnih znanosti, vsebuje kritiko zgodovinske filozofije in pozitivistične sociologije ter končno začrta in utemelji načrt spoznavnoteoretske utemeljitve teh znanosti. Druga knjiga (»Metafizika kot podlaga duhoslovnih znanosti. Njena prevlada in propad«) ponuja – kakor pravi Dilthey – »fenomenologijo metafizike«, se pravi zajeten zgodovinski prikaz in kritiko metafizične utemeljitve duhoslovnih znanosti in zajema filozofsko in znanstveno zgodovino od predsokratikov do nastanka modernega naravoslovja.

29

Lastna pozitivna sistematična utemeljitev duhoslovnih znanosti naj bi obsegala drugi zvezek, za katerega je Dilthey načrtoval štiri knjige: tretja knjiga naj bi nadaljevala zgodovinsko-kritični prikaz druge knjige in »sledila zgodovinskemu poteku v stadij posameznih znanosti in spoznavne teorije ter prikazala in ocenila spoznavnoteoretska dela do sedanjosti« (I, XIX). Deloma je ta načrt realiziral s svojimi velikimi duhovnozgodovinskimi študijami o zgodnjem novem veku, ki jih je objavljaval predvsem v prvi polovici devetdesetih let v publikaciji *Archiv für Geschichte der Philosophie* in so zbrane v II. zvezku njegovih *Zbranih spisov*.

Četrta knjiga (»Utemeljitev spoznanja«) naj bi v treh razdelkih razvila osnove spoznavne teorije duhoslovnostvenega izkustva. Od tega je izdelal, a ne objavil, samo prvi razdelek. Pri tem gre za šele iz zapuščine v XIX. zvezku *Zbranih spisov* objavljeno obsežno, sedaj znano kot »breslavka izdelava«, spoznavnoantropološko raziskavo o »dejstvih zavesti« (XIX, str. 58–173). Predmet drugega razdelka, ki naj tematizira zaznavanje zunanjega sveta, je obrav-

naval v svoji »obravnavi realnosti«, znani študiji *Prispevki k rešitvi vprašanja o izvoru našega verovanja v realnost zunanjega sveta in njegova upravičenost* (1890) (V, str. 90-135). Od posebej pomembnega tretjega razdelka, »Notranje zaznavanje in izkustvo duševnega življenja«, pa nasprotno obstajajo le maloštevilne skice in fragmenti.

Peta knjiga (»Mišljenje, njegovi zakoni in oblike«) naj bi vsebovala logiko, šesta (»Spoznanje duhovne dejanskosti in povezava znanosti duha«) pa metodologijo duhoslovnih znanosti. Medtem ko naj bi od šeste knjige, v katero naj bi bila poleg drugih duhoslovnoznanstvenih metod umeščena tudi hermenevtika kot »veščina razlaganja pisnih spomenikov« (V, str. 320) – na sicer manj ekspaniranem mestu – obstajali zgolj maloštevilni fragmenti, je napisal k peti knjigi – poleg nekaj manjših tekstov – veliki, v XIX. zvezku *Zbranih spisov* prvič objavljen osnutek spoznavnoteoretske logike (*Življenje in spoznavanje*, ca. 1892/93 [XIX, str. 333–388]), ki razvija temeljne poteze življenjskofilozofskega kategorialnega nauka.

### 30

Kako majhen pomen je sicer Dilthey pripisoval takšni, v okviru šeste knjige obravnavani tehnični hermenevtiki, lahko razberemo iz dejstva, da se je »srednji Dilthey«, tj. tisti Dilthey, ki je skozi leta energično delal na svojem *Uvodu* in obravnaval številne probleme tega projekta v deloma obsežnih študijah, s to temo komaj kaj ukvarjal. Zanj sta imeli nedvoumno prioriteto spoznavna filozofija in – čeprav v manjši meri – logika.

## II.

V središče *Uvoda* je postavljen poskus spoznavnoteoretsko zagotovljene razmejčitve od naravoslovnih in duhoslovnih znanosti z namenom, da se zagotovi metodična samostojnost znanosti družbeno-zgodovinske dejanskosti.

Oporno točko te razmejčitve najde Dilthey v »doživljaju samozavedanja« (I, str. 8). Tukaj se človek sooči s »suverenostjo volje, odgovornostjo dejanj, zmožnostjo, da vse podvrže mislim in se vsemu zoperstavi v zavetju svobode svoje osebnosti«, se pravi »samostojno v njem delujočem duhovnem svetu«, nekim – kot pravi s Spinozo – »imperium in imperio«, ki ga sili, da »kraljestvo zgodovine« izključi iz narave (I, str. 6).

Z izrazom »duhoslovne znanosti« razume Dilthey »celoto znanosti, ki imajo za svoj predmet zgodovinsko-družbeno dejanskost« (I, str. 33) ali »znanosti o človeku, družbi in zgodovini« (I, str. 119). Jasno torej je, da s tem izrazom ne razume – kot je danes običajno – predvsem klasične zgodovinsko-hermenevtične, se pravi v ožjem smislu interpretirajoče znanosti, marveč tako imenovane moralično-politične znanosti, tj. tiste analitično-nomološke družbene znanosti, katerih središče se nahaja v okolju stare »praktične filozofije«.

V prvem spisu, ki naj pripravi samo spoznavnoteoretsko utemeljitev duhoslovnih znanosti kot samostojne znanstvene skupine, Dilthey razkrije hermenevtično strukturo temelja duhoslovnnoznanstvenega raziskovanja. Kot lahko pokaže, imajo duhoslovne znanosti neko »povsem drugo podlago in strukturo« (I, str. 109) kot znanosti narave. Ta rezultira iz posebnega razmerja, ki je na tem področju družbeno-zgodovinske dejanskosti vzpostavljeno med subjektom in objektom raziskovanja.

To posebno razmerje sloni, prvič, na eni strani na »dvojni vlogi« subjekta duhoslovnnoznanstvenega raziskovanja med vpletenostjo v družbeno-zgodovinski svet in na drugi na dvigu nad ta svet v procesu njegove znanstvenoraziskovalne objektivacije: »Individuum je po eni strani element v medsebojnih učinkih družbe, križišče različnih sistemov teh medsebojnih učinkov, reagirajoč v zavestni smeri volje in delovanju na učinke, obenem pa je inteligenca, ki vse to opazuje in raziskuje.« (I, str. 37)

In drugič, objekt duhoslovnih znanosti, kot piše Dilthey, »je sestavljen iz danih, nedostopnih enot, ki jih lahko razumemo od znotraj«. In ta odločilna predpostavka duhoslovnnoznanstvenega dela ima posledico, ki je odločilnega pomena tako za prakso duhoslovnih znanosti kot tudi njihovo teoretično utemeljitev: »Vemo, tukaj najprej razumemo, da bi lahko sčasoma spoznali.« Duhoslovnnoznanstveno prakso lahko s tem opišemo kot »analizo enega od nas v neposrednem vedenju in razumevanju vnaprej obsedeno celoto« (I, str. 109). Objekti duhoslovnih znanosti so torej drugačne vrste in drugače dostopni kot objekti naravoslovja: duhoslovnnoznanstveni objekti imajo namreč pomen, so smiselni in zato razumljivi od znotraj.

V naslednjem koraku skuša Dilthey razdelati specifične pogoje tega razumevanja, s katerim je možno duhoslovnnoznanstveno spoznavanje šele omogočeno.

---

Pri tem postulira kot osnovo tega razumevanja doživljanje subjekta. Subjekt lahko – po njegovi tezi – na podlagi introspekcije, torej povratka na lastna notranja stanja, podoživlja tuja individualna in družbena stanja: »Dejanska stanja v družbi so nam notranje razumljiva, v sebi jih lahko, zaradi zaznavanja lastnih stanj, do določene mere podoživljamo, in z ljubeznijo in sovraštvom, s strastnim veseljem, s celotno igro naših afektov motreče spremljamo predstavo zgodovinskega sveta.« (I, str. 36)

Družba je s tem za nas razumljena, je »naš svet«: »Igro medsebojnih učinkov v njej doživljamo zraven, v vsej zmožnosti našega celotnega bistva, ker se v sebi od znotraj, v najživahnejšem nemiru, zavedamo stanj in zmožnosti, iz katerih je zgrajen njen sistem.« (I, str. 36 isl.)

V nasprotju s tem ima naše razmerje do narave povsem drugo kvaliteto: »Narava je nema [...] Kajti takoj ko smo z njo v sistemu sovpivanja telesni elementi, ne spremlja igre tega vplivanja nikakršno notranje zavedanje. [...] Narava nam je tuja, kajti predstavlja nam le zunanost, nikakršne notranjosti.« (I, str. 36)

## 32

Postopek prenosa naše notranjosti na duhovna dejstva in individue, ki je podlaga razumevanja, opisuje Dilthey sedaj kot postopek, ki je po učinku enakovreden sklepanju po analogiji (prim. I, str. 9). Ta postopek je mogoče prikazati in upravičiti »logično kot sklepanje po analogiji od tega izvorno vsakemu neposredno danega notranjega življenja, s pomočjo predstav o z njim povezanih izrazih, na sorodne pojave zunanjega sveta« (I, str. 20 isl.).

Razumevanje je torej mišljeno kot transpozicija lastnega doživljajskega sveta v tujo okolico. Izkustvo ti-ja, razumevanje drugega je s tem reducirano na golo »najdevanje jaza v ti-ju«, kot se glasi formulacija v poznem delu.

Kot nujni pogoj možnosti takšne transpozicije je predpostavljena določena identiteta ali istovrstnost med subjektom razumevanja in razumevanju izpostavljenimi drugimi individui oz. dogodki, postopki ali objekti. Možnost razumevanja »življenja družbe« temelji torej na podmeni, »da sem jaz sam, ki se čutim in poznam od znotraj, sestavni del tega družbenega telesa, in da so mi drugi sestavni deli razumljivi na enak način, torej ravno tako v svoji notranjosti« (I, str. 37). To so torej »isti postopki, ki so v njem [individuu, H.-U. L.], s pomočjo notranjega zaznavanja, zavestni v svoji celotni vsebini, in ki so zunaj



njega izgradili to celoto [družbo]« (I, str. 36).<sup>5</sup> Ta istovrstnost utemeljuje možnost razumevajočega dojemanja postopkov in odnosov v družbeni dejanskosti, se pravi konec koncev možnost znanosti te družbe, njenih kulturnih sistemov in zunanje organizacije.

S tem so vsekakor na dlani tudi omejitve tega modela razumevanja: poleg narave, ki jo omenja Dilthey sam, obstajajo še druge meje, ki so postavljene tej koncepciji razumevanja. Tako se po shemi prenosa iz subjektivnega notranjega življenja zlasti ne da razumeti niti radikalne tujosti in drugosti niti zgodovinskega sveta.<sup>6</sup>

Duhoslovne znanosti po Diltheyu bazirajo na neki »posebni vrsti izkustva« (I, str. 109), katerega izvor je v doživetju (prim. I, str. 8 isl.). V teh znanostih se torej ohranja, kot to formulira v *Zgradbi*, »povezava med življenjem in znanostjo, po kateri miselno upodablajoče [gedankenbildende] delo življenja ostaja podlaga znanstvenega ustvarjanja« (VII, str. 136). Toliko lahko Dilthey tudi reče, da »je izhodišče v življenju in permanentna povezava z njim prva značilnost v strukturi duhoslovnih znanosti« (VII, str. 137).

Duhoslovne znanosti kot izkustvene znanosti duhovne dejanskosti bazirajo potemtakem po eni strani na tako imenovanem »notranjem izkustvu« oz. »notranjem doživetju« (I, str. 9), torej na doživljanju, na drugi pa na razumevanju.

To – lahko bi rekli – »življenjskosvetno-elementarno« razumevanje ne izpolnjuje – in to je potrebno poudariti – v sistematičnem kontekstu *Uvoda* še nika kršne v strogem smislu metodološke funkcije, marveč rešuje tako imenovano nalogo ekspliciranja in konstituiranja predmeta za duhoslovne znanosti. Vzpostavlja namreč samoumevnost vedenja o ... , jamči spoznavanje-na [Sich-aus-kennen-mit], brez česar ne bi bila možna osnovna orientacija v družbi in zgodovini. To pomeni, da se predmeti duhoslovnih znanosti v součinkovanju notranjega izkustva (oz. doživetja) in razumevanja šele konstituirajo in »ustvarijo«. Šele na osnovi tako izvedene konstitucije objekta duhoslovnoznanstve-

<sup>5</sup> Prim. tudi XVIII, str. 49; I, str. 43 isl.; VII, str. 141 in 278; VIII, str. 85.

<sup>6</sup> Prim. H. R. Jauß: *Das Verstehen von Geschichte und seine Grenzen*, v: isti: *Probleme des Verstehens*. Ausgewählte Aufsätze. Stuttgart 1999, str. 196 isl. O tej problematiki prim. še H.-U. Lessing: *Das Verstehen und seine Grenzen in Diltheys Philosophie der Geisteswissenschaften*, v: G. Kühne-Bertram/G. Scholtz (ur.): *Grenzen des Verstehens*. Philosophische und humanwissenschaftliche Perspektiven. Göttingen 2002, str. 49-67.

nega raziskovanja se lahko potem etablirajo in izoblikujejo specifične duhoslovnostnanske metode, npr. umetniško razumevanje oz. razlaga ali interpretacija.

»Razumevanje« označuje torej specifično predteoretično razmerje med individuom in obdajajočo družbeno-zgodovinsko dejanskostjo, na kateri temelji samostojnost duhoslovnih znanosti in njihovih metod. Razumevanje je toliko temeljni modus družbeno-zgodovinsko situiranega človeka in – kolikor kaže pogoj možnosti duhoslovnostnanske konstitucije objekta – dobi status tako imenovane kvazi-transcendentalne kategorije.

Z izhodiščem pri subjektu, katerega vedenje za samega sebe je neposredno gotovo, neizpodbitno in sprva izključno znano,<sup>7</sup> in pri teoremu istovrstnosti sta označena oba bistvena momenta, ki konstituirata pojem razumevanja, odločilnega za projekt *Uvoda*. Temeljni pogoj razumevanja kot neposrednega spoznavanja s temeljnimi družbeno-zgodovinskimi razmerji je notranje izkustvo in doživljanje subjekta. Brez doživljanja ni po Diltheyu nikakršnega razumevanja; doživljanje je s tem prvi nujni pogoj razumevanja.

## 34

Notranje izkustvo ali doživljanje in razumevanje sta po Diltheyu osnovna postopka, v katerih nam je predteoretično dan duhovni svet; utemeljmeta možnost izkustvene znanosti tega sveta. Tako potekajoče razumevajoče razpiranje družbe in zgodovine ter »biti-v-njiju« [Darinnen-Sein] duhoslovnostnastvenega raziskovalca v nekem »zmeraj že« razumljenem svetu pogojuje po eni strani strukturo spoznavnoteoretskega utemeljevanja in po drugi metodološko zgradbo duhoslovnih znanosti.

Slabe strani takšne koncepcije razumevanja so navedene. Presenetljivo je, da se je »srednji« Dilthey – shema sklepanja po analogiji tvori še v *Idejah* teoretični okvir njegove koncepcije razumevanja – odpovedal temu, da bi svoj temeljni uvid v neodpravljivo vpletenost subjekta v družbeno povezanost sovpilvanja in razdelano udeležbo subjekta pri skupnostih uigrane družbeno in zgodovinsko posredovane življenjske prakse plodno izkoristil za svoj model razumevanja. Medtem ko je subjekt doživljanja mišljen kvazi-avtonomno, je potrebno razumevanje reducirati na problematični model sklepanja po ana-

<sup>7</sup> Prim. tudi XVIII, str. 103; I, str. 20, 204; VI, 318: »Podlaga vseh sestavnih delov, ki nastopajo v duhoslovnih znanostih, so in ostajajo doživetja. Kajti vsako razumetje izraza tujih doživetij se vrši le na osnovi lastnih [...].«

logiji, in predpostavljena skupnost postane kvazi-antropološka kategorija. Dilthey pade s svojim konceptom razumevanja – to je potrebno kritizirati – nazaj za substanco lastnih uvidov in postane žrtev latentnega preostanka kartezijanizma.

### III.

Ta, pogosto kritizirana kot psihologistična, monadična in subjektivistična, osnovna relacija doživljanje–razumevanje, je v poznem delu – z razširitvijo koncepcije s kategorijo izraza po eni strani in teoremom objektivnega duha po drugi strani – modificirana in korigirana.

Z *Zgradbo*, zadnjo veliko dodelavo za filozofijo duhoslovnih znanosti, se Dilthey neposredno naveže na problematiko *Uvoda*. Tudi v tej razpravi si postavi za nalogo določitev pojma (»bistva«) duhoslovnih znanosti, da bi s tem to znanstveno skupino – sedaj zlasti v metodološkem oziru – zanesljivo in enoznačno razmejil od naravoslovja.

Dilthey zdaj definira duhoslovne znanosti kot znanosti, ki so določene z odnosom do dejstva »človeškosti ali človeško-družbene-zgodovinske resničnosti« (VII, str. 81) in konstituirane skozi proces razumevanja. Njihov spoznavni objekt je v čutno dani zunanosti izražena »notranjost«, ki pa ne sme biti razumljena kot »psihična«, marveč kot »duhovna«, denimo duh epohe ali pesniškega dela. To duhovno je objektiviran izraz človeškega doživljanja, ki ga je mogoče zajeti v razumevanju.

Z »izrazom« Dilthey ne razume telesne ekspresije, denimo občutenja, marveč objektivno oz. objektivirano usedlino duhovnega življenja, denimo v dokumentih, kot so to literarni, zgodovinski ali filozofski teksti, pa tudi v monumentih.

Ta koncept je bil pripravljen že v *Idejah*,<sup>8</sup> a dobi zdaj, zlasti v *Zgradbi*, temeljni pomen za njegovo pozno filozofijo duhoslovnih znanosti: ni relativiran le doslej

---

<sup>8</sup> Prim. V, str. 199 isl.: »Zelo pomembno dopolnilo vseh teh metod, kolikor se ukvarjajo s postopki, je uporaba predmetnih proizvodov psihičnega življenja. V jeziku, mitu, literaturi in umetnosti, nasploh v vseh zgodovinskih dosežkih imamo pred sabo tako rekoč psihično življenje v predmetnem stanju: proizvode delujočih sil, ki so psihološke narave: stabilne oblike, ki so zgrajene iz psihičnih sestavnih delov in po njihovih zakonih.«

---

obvezen model sklapanja po analogiji, marveč je s poudarkom izrazne komponente omogočen tudi pogled na poprej zanemarjen aspekt »hermenevtičnega« razumevanja pomena [Bedeutungs-Verstehens]. V skladu z novim uvidom slonijo duhoslovne znanosti zato od zdaj naprej zlasti na »povezavi življenja, izraza in razumevanja« (VII, str. 86).<sup>9</sup>

Z *Zgradbo* se Dilthey loteva modifikacije svoje teorije razumevanja, ki sicer ne spreminja povsem osnov njegovega nauka, vendar pa vnaša usodno novo dimenzijo v njegovo hermenevtično utemeljitev.

Dilthey dojema sicer sprva razumevanje še naprej po znanem modelu prenosa. Kot piše, prodira [razumevanje] v tuja izražanja življenja skozi transpozicijo iz obilja lastnih doživljajev« (VII, str. 118).<sup>10</sup> Ali pa na drugem mestu zapiše, da »so druge osebe razumljene s pomočjo lastnih doživljajev« (VII, str. 145). Vendar obče, ki omogoča oz. posreduje to transpozicijo, ni več razumljeno – in to je odločilna nova misel – (le) kot nezgodovinska, kvazi-antropološka konstanta, marveč se zgodovinsko konkretizira, tj. situira in s tem tako rekoč dojema tudi kot zgodovinsko-družbeno specifičen smiselni horizont, ki se posreduje vsem, ki participirajo pri posebnem družbeno-zgodovinskem življenju, in jim odtisne svojo sled. Ta smiselni horizont označuje Dilthey v *Zgradbi* kot »objektivni duh«.<sup>11</sup>

36

Poleg »subjektivitete doživljaja« nastopa potemtakem »objektivacija življenja«, se pravi njegovo »povnanjenje v raznovrstnih strukturalnih povezavah« (VII, str. 146), in obe dimenziji tvorita pogoje razumevanja le skupaj.

Objektivacije ali »manifestacije« življenja nas nenehno obdajajo, prepleteni smo s to »veliko zunanjo dejanskostjo duha«. (VII, str. 146) In to ima neposredne posledice za teorijo razumevanja: »Vsako *posamezno izražanje življenja reprezentira* na področju tega objektivnega duha tisto *obče*. Vsaka beseda, vsak stavek, vsaka gesta ali vljudnostna formula, vsaka umetnina in vsako zgodovinsko dejanje so razumljivi zgolj zato, ker se skupno tistega, kar se v njih izraža, povezuje z razumevanjem; posameznik doživlja, misli in deluje vedno v neki sferi občega, in le tu razume. Vse razumljeno nosi na sebi tako

<sup>9</sup> Prim. tudi VII, str. 87, 131 in 231.

<sup>10</sup> Prim. tudi VII, str. 119.

<sup>11</sup> Za pojem »objektivni duh« prim. VII, str. 148-152 in 208-210.

rekoč znamenje seznanjenosti s takšnim občim. Živimo v tej atmosferi, vedno nas obdaja. Potopljeni smo vanjo. V tem zgodovinskem in razumljenem svetu smo povsod doma, razumemo smisel in pomen vsega, sami smo prepleteni s temi skupnimi značilnostmi« (VII, str. 146 isl.).

Objektivni duh, v katerega se odlaga preteklost ali tudi osvaja prenovljena sedanost oz. se vanj zgoščajo učinkujoče tradicije, postane s tem tudi pogoj možnosti razumevanja zgodovine: »Individuum je deležen in dojema kot nosilec in reprezentant v sebi prepletenih občostih zgodovino, v kateri so le-te nastale. Razume zgodovino, ker je sam zgodovinsko bitje« (VII, str. 151).<sup>12</sup>

Ta sfera občosti zdaj torej ni – kot je postulirano v *Uvodu* – primarno splošno-človeška. Nasprotno, prekriva elementarne temeljne oblike obnašanja, ki so lastne vsem ljudem, denimo rodovnozgodovinsko zasidrana predprogramiranja, ki jih raziskuje človeška etologija, torej je zgodovinsko konkretna in ni na suvereno razpolago subjektu, temveč ga izpolnjuje. Kot piše Dilthey, so to »stalne objektivacije duha v družbenih tvorbah, s katerimi se pokaže občost človeškega bistva in nam je stalno nazorna in gotova« (VII, str. 86).

To pomeni tudi, da Dilthey zdaj pokaže, da doživljaj, »praelica zgodovinskega sveta«, ne more biti mišljen denimo monadično, temveč ponazarja kondenzat družbeno-zgodovinske prepletenosti subjekta. Doživljaj, na katerega se pri svojem prizadevanju za razumevanje navezuje razumevajoči, je stanje, »v katerem se nahaja subjekt v kontekstu delovanja življenja v svojem miljeju. Ta milje deluje na subjekt in prejme od njega učinke. Sestavljen je iz fizičnega in duhovnega okolja. V vsakem delu zgodovinskega sveta obstaja isti kontekst psihičnega dogajanja v kontekstu delovanja z okolico«. In to razmerje zaznamuje strukturo duhoslovnostvenega razumevanja, kar skuša Dilthey ponazoriti na primeru zgodovinskega razumevanja: »Dojemanje konteksta delovanja, ki oblikuje zgodovino, nastaja sprva iz posameznih točk, na katerih se sorodni ostanki preteklosti z odnosom do življenjskega izkustva medsebojno povežejo v razumevanje; kar nas v bližini obdaja, postane naše sredstvo razumevanja oddaljenega in preteklega. Pogoj za to interpretacijo zgodovinskih preostankov je, da ima to, kar sami vnašamo vanje, značaj trajnosti v času in splošno-človeško vrednost. Tako prenašamo naše znanje o običajih, navadah, političnih povezavah, religioznih procesih, in zadnja predpostavka prenosa

<sup>12</sup> Prim. tudi VII, str. 148, 278 in 291.

tvori zmeraj kontekste, ki jih je zgodovinar doživel sam.« (VII, str. 161) Vendar to doživeto ni, kot je pokazal Dilthey s svojim teoremom objektivnega duha, pod popolnim nadzorom subjektivitete, marveč je družbeno-zgodovinsko posredovano in označuje rezultat sopripadnosti, notranjega stanja [Darinnentehens] v različnih odnosih, v katere je subjekt vpleten.

S to odločilno modifikacijo principa občosti kot pogoja razumevanja s principom participacije pri skupnem smiselnemu horizontu ali mediju, v katerega so zajeti individui, ki jo je Dilthey opravil z vpeljavo koncepcije objektivnega duha, preseže fiksiranost na golo subjektiviteto doživljanja, ne da bi opustil zamisel, da mora razumevanje zmeraj izhajati iz lastne živosti: »Razširitev našega vedenja nad v doživljanju dano poteka skozi razlago objektivacij življenja, in ta razlaga je možna zgolj iz subjektivne globine doživljanja.« (VII, str. 152)<sup>13</sup>

38

Z uvajanjem tega novega teoretskega elementa se modificira tudi Diltheyev transpozicijski model. Tako se v *Zgradbi* nahaja sicer še povsem znana misel, po kateri se označuje »zavedenje [Innewerden] psihičnega stanja v svoji celoti in najdevanju istega v podoživljanju« (VII, str. 136) kot podlaga duhoslovnih znanosti. A to formulacijo moramo zdaj razumeti v luči nove koncepcije, kot to pokaže na mestu tako imenovanih *Osnutkov za kritiko zgodovinskega uma*: »Razumevanje je ponovno najdevanje jaza v ti-ju; ta istost duha v jazu, ti-ju, v vsakem subjektu skupnosti, v vsakem sistemu kulture, navsezadnje v totaliteti duha in univerzalne zgodovine omogoča sovpadanje različnih rezultatov v duhoslovnih znanostih« (VII, str. 191).

»Svet objektivnega duha« je pri tem po Diltheyu »medij, v katerem se dogaja razumevanje drugih oseb in njihovih življenjskih izražanj«, in sicer zato, ker vse, »v čimer se je duh objektiviral, [...] vsebuje v sebi obče jaza in ti-ja« (VII, str. 208).

S poudarkom tega sveta objektivnega duha, ki omogoča razumevanje, Dilthey preseže probleme svojega zgodnjega, preozko zasnovanega modela, ki sicer

<sup>13</sup> Prim. tudi VII, str. 196: »V sovpadanju doživljanja, razumevanja drugih oseb, zgodovinskega dojetja občosti kot subjektov zgodovinskega delovanja, končno objektivnega duha, nastaja vedenje o duhovnem svetu. Doživljanje je zadnja predpostavka o tem vsem [...].« Prim tudi VII, str. 205.

evocira isto aporijo kot biografija, katere konstitutivno mejo je zelo jasno spoznal.<sup>14</sup>

Sprememba, s katero pride *Zgradba* v nasprotje z *Uvodom*, ne izhaja – kot privzemajo starejši Diltheyevi raziskovalci (L. Landgrebe, O. F. Bollnow) – iz tega, da se tukaj – denimo pod vplivom Husserla in Hegla – zgodi radikalen »obrat od psihologije k hermenevtiki« v utemeljevanju duhoslovnih znanosti, od zgodnjega novokantovstva h kasnejšemu hegeljanstvu »objektivnega duha«. To bi bilo napačno že zato, ker je Dilthey do svojih zadnjih let vztrajal na psihologiji kot temeljni znanosti teoretičnih duhoslovnih znanosti. Primerneje je, glede na tekste, ki so po letu 1900 zrasli v filozofijo duhoslovnih znanosti, govoriti o spremembi gledišča ali premestitvi težišča. V središču Diltheyevih razmislekov ni zdaj nič več podoživljanje ali vživljanje, denimo v avtorjevo intenco, marveč koncentracija na odpirajoče razumevanje pomembnih stanj stvari, ki imajo od svojega avtorja neodvisno, lastno strukturo (»duh«, »smisel«).

Iz tega Dilthey v svojem poznem delu odločneje reflektira »hermenevtične« osnove, »hermenevtična tla« svojega utemeljitvenega programa, kar je bilo v okviru *Uvoda* komaj tematizirano. K temu sodi poleg izhodišča v prehodnem kontekstu delovanja življenja in razumevanja, ki sem ga z naslonitvijo na Diltheyevo formulacijo »hermenevtična cirkulacija« označil z razmerjem obojestranske odvisnosti, v kateri so skupaj – kot pojasnjuje Dilthey – »dojemanje vsakega posameznega duhoslovnostvenega dejanskega stanja v skupni zgodovinski celoti, katere del je posamezno dejansko stanje, in pojmovne reprezentacije te celote v sistematičnih duhoslovnih znanostih« (VII, str. 152). Na vsaki točki duhoslovnostvenega dela nastaja tako, kot pravi Dilthey, »cirkulacija med doživljanjem, razumevanjem in reprezentacijo duhovnega sveta v skupnih pojmi« (VII, str. 145). In ta hermenevtična cirkulacija ni le določujoča za konkretno duhoslovnostveno raziskovalno delo, temveč že značilna za filozofsko utemeljitev in njeno izhajanje iz življenja.

<sup>14</sup> Prim. VII, str. 251: »A ravno v tem je sedaj njena meja: skupna gibanja gredo skozi individuum kot svojo prehodno točko; poiskati moramo nove osnove za razumevanje istega, ki niso postavljene v individuum, da bi jo razumeli. Biografija zase nima možnosti, da bi se oblikovala kot znanstvena umetnina. *Nove kategorije, podobe in oblike življenja so tiste, na katere se moramo obrniti in ki se same ne odpirajo v posameznem življenju.* Individuum je zdaj križišče za kulturne sisteme, organizacije, v katere je vpleteno njegovo pre-bivanje [sein Dasein]: kako naj jih razumemo iz njega?«

Z utemeljitvijo duhoslovnih znanosti je postal Dilthey eksponent in odločilni utiralec poti tako imenovane »hermenevtične filozofije«, s katero je odprl pot za različne, povsem heterogene poskuse »hermenevtičnega« filozofiranja v 20. stoletju, ki so med drugimi povezani z imeni Martina Heideggerja, Hansa-Georga Gadamerja, Hansa Lippsa, Georga Mischa, Otta Friedricha Bollnowa, Joachima Ritterja in Paula Ricoeurja.

*Prevedel Jože Hrovat*