

## ZGRADBA ZGODOVINSKEGA SVETA V DUHOSLOVNIH ZNANOSTIH

(z ozirom na razpoloženje)

Zakaj Diltheyeva *Zgradba* po skoraj sto letih njenega obelodanjenja? Prvič zato, ker je Dilthey dedič nemške brižnosti za sistematičnost misli. Ker se v svojem raziskovalnem delu med drugim poglobljamo v misel Martina Heidegggra, na tej poti premisleka, zaradi Heideggrove vztrajne razgradnje evropske metafizike in etimološko-pomenskega problematiziranja velikih pojmov filozofije pred njim, kaj lahko izgubimo tla pod nogami. Dilthey pa nam s svojo brižno pojmovno gradnjo pomaga stati na tleh, s katerih se potem lahko ostreje ozremo v fenomenološko ontično breztalje. Drugič pa zato, ker je Dilthey, enako kot Heidegger, podrobneje spoznal misel Edmunda Husserla, velikega očeta fenomenologije. Slednji je za novoveško miselnost presodnega pomena, saj jo uzre v njeni zgodovinski koherentnosti kot tudi kritično pretrese s svojim slovitim transcendentalnim obratom. Ker v svoji *Krizi evropske filozofije in transcendentalni fenomenologiji* hudi kritiki izpostavi predvsem novoveško (kajpada) psihologijo, ki ostaja na naivno naturalistični deskriptivni ravni, bom pri Diltheyu preveril, kako je z njegovo opisno psihologijo. – V uvodu *Opomb k Zgradbi* izvemo, da sta bili v knjižni obliki doslej izdani le dve razpravi: »Prva študija k utemeljevanju duhoslovnih znanosti« (1905) in »Zgradba zgodovinskega sveta v duhoslovnih znanostih« (1910),<sup>1</sup> medtem ko

<sup>1</sup> Wilhelm Dilthey, *Zgradba zgodovinskega sveta v duhoslovnih znanostih*, Nova revija, Ljubljana 2002, str. 375.

je bilo vse drugo le v rokopisu. Pričujoči prevod torej prinaša pred slovenskega bralca popolnejšega Diltheya. Popolnejšega v tem smislu, da gre za zvestejši prikaz avtorjevega ustvarjalnega razvoja. Kot pri številnih drugih filozofih lahko tudi tu ugotovimo, da je za Diltheyevo delo značilna nedokončanost v pozitivnem smislu: kot odprtost artikulacije mišljenjske zadeve, ki je prav kot zgodovinska *per se* odprte narave.

Dilthey velja za enega od utemeljiteljev hermenevtike. Na 283. strani knjige, ki predstavlja načrt nadaljevanja zgradbe zgodovinskega sveta, lahko preberemo: »Kaj naj je življenje, uči zgodovina. Ta pa je nujno napatena na življenje, katerega potekanje v času je prav ona sama, zatorej je to življenje njena vsebnost.« Če smo se že obregnili ob zgodovino, naj se konkretnije navežemo na tradicijo, seveda filozofsko. Prvo ime je Friedrich Schleiermacher. Dilthey mu je posvetil velik kos svojega raziskovanja. Ob tem ni nepomembno, da se je biografsko loteval Schleiermacherjeve osebnosti, saj tudi v pričujoči knjigi, v kateri je sicer prostor Schleiermacherju skromno odmerjen, biografija zavzema pomembno mesto kot »najneposrednejši izraz premisleka življenja« (str. 216).

**180** Veliko več prostora, tako implicitno kot eksplicitno, je odmerjenega Edmundu Husserlu. Dilthey se je z njim miselno spoprijel predvsem pri razviju opisne psihologije, ki jo vtke v zgodovinsko učinkovalno sovisje duhoslovnih znanosti kot pristni element znotraj hermenevtičnega kroga spoznanja. Pozoren bralec lahko na več mestih prepozna neposreden odmev Husserlove fenomenologije »notranjega zaznavanja časa«. Na 29. strani v opombi najdemo celo neposredno zahvalo Husserlu in njegovim epohalnim *Logičnim raziskavam* (1901). Husserlovska je tako predvsem obravnava posameznih načinov zadržanja, ki pa jih, to je treba priznati, pri Husserlu najdemo v veliko natančnejši opredelitvi. Seveda pa ne moremo mimo tega, da je Husserl v svoji *Krizi* tako Brentana kot Diltheya ponižal v slaba opisna psihologa, ki da sta spregledala univerzalni karakter intencionalnosti. Če je Brentano intencionalnost omejil na sfero psihičnih fenomenov, pač v skladu s slabo dediščino kartezijanskega dualizma, lahko za Diltheya rečemo, da z obravnavo zadržanj (*Haltungen*) kaže prav v to smer. Še ključnejša je deskripcija zaznave in njene temeljne razčlenitve na prezentiranje in reprezentiranje, sicer le v grobih obrisih, pa vendarle (str. 57). Svojo besedo ima tudi slovita fenomenološka *epoché*: »S temi notranjimi odnosi ima opraviti teorija strukture. In sicer zgolj z njimi, nikakor pa ne tudi s poskusi delitve duševnosti na njene funkcije, ali sile, ali zmožnosti. Teorija strukture niti ne zanika niti ne trdi, da kaj takega obstaja. [...] Ti pro-

blemi so namreč v celoti zunaj njenega področja.«<sup>2</sup> Tako se pokaže, da Dilthey v odnosu do Husserla precej niha od zvestejšega do slabšega razumevanja Husserlove filozofije. Tako na strani 33, eno stran po prevzetju *epoché*, najdemo husserlovski uvid v zmotnost dualističnega pristopa (opozori na problem kartezijanskega dualizma ločevanja psihičnega sveta od fizičnega), da bi veliko kasneje na strani 257 prebrali: »Razčlenjevanjem naravoslovne atomistične psihologije je sledila Brentanova šola, ki je psihološka sholastika. Ustvarja namreč abstraktne entitete, kot so način zadržanja, predmet, vsebina, iz katerih hoče sestavljati življenje. Skrajnost v tem je Husserl.«

Če je v sferi psihologije, fenomenologije doživljaja, glavni sogovornik Husserl, je v sferi duhoslovne zgodovine Hegel. O njunem odnosu je govor že v spremni besedi Deana Komela, zato k temu dodajmo le dodatno osvetlitev. Na pomoč pri razumevanju odnosa bomo priklicali neko analogijo, in sicer odnos med Kantom in predkantovsko metafiziko, kot ga uzre Nietzsche (ta je lasten tudi Diltheyu (str. 360)). Kje je analogija? Kant kot kritik metafizične nasebnosti kljub epistemološki strogosti in nedopuščanju možnosti spoznanja stvari na sebi *še vedno živi in misli* taisto metafiziko, četudi najstveno in ne več kajstveno (ideje, um sodijo le še – pa vendarle! – v regulativno področje). Čeprav si iz teoretske strogosti prepove misliti stvar na sebi, pa najstveno, se pravi v sferi praktičnega uma, vendarle zahteva in goji mišljenje *pod istim obzorjem umnih idealov, nesmrtnosti, Boga in duše*. Enako bi lahko dejali za Diltheya glede na Hegla. Na 294. strani tok misli speljimo na mlin poprej rečenega: »Možnost približevanja objektivni univerzalni zgodovini sloni prav na medsebojnem odnosu teh momentov [vednosti, smotrov, pomenskosti].« Jasno da Dilthey izhaja, izrecno in večkrat poudarjeno, iz konkretnega sovisja življenja in zgodovine, kar Heglu na več mestih odreka (npr. str. 165); pri njemu naj bi bil objektivni duh le presek absolutnega in subjektivnega duha, torej le odraz manifestacije absolutnega duha, za katerega glasnika in preroka se razglša sam Hegel. In vendar, kaj drugega je »možnost približevanja objektivni univerzalni zgodovini« kot kantovska najstvena pozicija do kritizirane kajstvene metafizike! Resda je poudarek na fenomenologiji izvora zgodovinskega, se pravi relativnega duha (str. 189), a navsezadnje mu gre za odkritje »zadnje vseobsegajoče enotnosti«. In še natančneje (167): »Objektivnega duha ne moremo razumevati kot um, temveč moramo iti nazaj k strukturnemu sovisju enot življenja, ki se nadaljuje v skupnostih. In objektivnega duha ne moremo umestiti v red idealne konstrukcije, temveč moramo, nasprotno, utemeljiti njegovo

---

<sup>2</sup> Prav tam, str. 32.

dejanskost v zgodovini.« Ključ do razumevanja odnosa med Heglom in Diltheyem leži v vrinjeni besedi »nasprotno«. Lahko rečemo, da gre za obrat gledišča znotraj enega in istega idejno-življenjskega horizonta.

Nazadnje omenimo še Huma in Nietzscheja, ki ju najdemo v Diltheyevi knjigi le posredno: s Humovim senzualizmom opravi implicitno kritično, s tem ko izpostavi evidenco predmetnega dojetja, v katerem ima izvorno vlogo *abstrahiranje*. To ni le naknadno vneseno v spoznavni proces ali zaznavo (kar bi trdil Hume), temveč je že sestavni del zaznave same. Vsak čutni vtis je že vselej abstrakcija – kot abstrahiranje od nečesa je torej razločevanje. Dilthey to pojasni na primeru poslušanja.

»Ko ura večkrat zaporedoma bije, je pred nami le zaporedje teh vtisov, dojetje tega sosledja pa postane mogoče šele s povzemanjem. [...] Na podlagi razmerij ločenosti, gradacije razlik v tonskem sistemu vsebovanih odnosov nastane s povzemanjem tonov nekaj pogojenega, namreč akord ali melodija, ki ga proizvede šele to povzemanje samo. Tu je še posebej očitno, kako se povzemanje odvija na tem, kar je vsebovano v zaznavnem in spominskem doživljaju, in v njem vendar nastaja nekaj, kar brez povzemanja ne bi obstajalo.« (Dilthey, 2002, str. 140)

**182**

Drugi tihi sogovornik je Nietzsche: poleg uporabe izraza volje do moči (str. 182) imamo opraviti tudi s prevzemom dveh vrst vrednotenja, ki ju Nietzsche v *Onstran dobrega in zla* opredeli kot suženjsko moralo in moralo gospodarjev. Tako naj bi obstajali dve vrsti zgodovinskih sil: prva naj bi bila rušilna in maščevalna, saj naj bi jo gnale neizpolnjene potrebe, hrepenenje in naraščanje trenj in boj; druga, ki je ustvarjalna, pa je gnana od pozitivnega hotenja, zmožnosti in prepričanja.

Toliko, na kratko, o zgodovinsko učinkujočemu sovisju, ki vpenja Diltheya v tradicijo. Zdaj pa k stvarjem samim.

## OPISNA PSIHOLOGIJA IN DUHOSLOVNE ZNANOSTI

Dilthey svoj projekt koncipira kot utemeljevanje duhoslovnih znanosti na opisni psihologiji.<sup>3</sup> Zato se najprej posvetimo njegovi deskripciji duševnega do-

<sup>3</sup> V tem mu bo v tridesetih letih sledil Husserl – zagotovo prepričljiveje – v okviru praških predavanj, ki so zbrana v knjigo *Kriza evropskih znanosti in transcendentalna fenomenologija*. Tu lahko

gajanja. To pa, tako Dilthey, lahko naredimo le z »obravnavo posameznih načinov zadržanja«. <sup>4</sup> Tudi tukaj seveda jasno odmeva Husserlova *epoché*. V samem doživljanju zaznave, sodbe, mnenja, zanikanja, potrjevanja itn. (Descartesov *cogito*) moramo pozornost s kajstva predmetov, z njihovega bistva in bivanja, preusmeriti na sam *kako* našega nanašanja nanje in njihove danosti. Dilthey tu razlikuje tri glavne razrede nanašanja ali zadržanja: 1. Občutenjsko zadržanje, 2. hotenjisko zadržanje in 3. zadržanje predmetnega dojetanja. Vse troje je sprepleteno v sovisje doživljanja. Takoj povejmo, zagotovo preuranjeno, da je za Diltheya temeljno zadržanje, ki pogojuje ostale načine nanašanja prav zadržanje predmetnega dojetanja. Šele na osnovi predmetnega dojema je mogoče spremljevalno občutje ali hotenje doseganja ali nedoseganja kakega smotra. »In razmerje med subjektom in predmetnim svetom [...] postane *objektivna podlaga tako našega občutenja kot tudi našega hotenja*«. <sup>5</sup> In še primer konkretne navezave kot aplikacije temeljne sfere na sekundarno občutenjsko: »Iz predmetnega dojetanja je izšla shema delitve na subjekt in predmetni svet in temu ustrezno temeljna razlika med občutji, namreč med občutji položaja in predmetnimi občutji.« <sup>6</sup>

Ker je vsako zaznavanje vpeto v čas, je doživljaj preteklega kot spominjanje že nekakšen izraz posredovane neposrednosti in vpotegnen v dogajanje razumevanja. Na moment razumevanja pa se navezuje možnost duhoslovnih znanosti. Jasno: tudi duhoslovne znanosti so izvorno vpete v čas. So zgodovinske, saj ima vsaka izmed epoh svojo mejo in mero v *življenjskem horizontu*. Oba, doživljaj in zgodovinski kontekst, ki sta dojeta kot učinkovalno sovisje, se tako nahajata znotraj te meje, »v določenem času glede na svoje mišljenje, občutenje in hotenje«. <sup>7</sup>

Če se osredotočimo na območje duhoslovja, moramo govoriti o medsebojnem učinkovanju. To pa poteka drugače kot v naravoslovnih znanostih. Dilthey na

preberemo, da je psihologija v okviru kartezijansko-galijejske novoveške znanosti in filozofije ostala neovedeno vodena od premis naravoslovne naivne objektivnosti in filozofskega dualizma kot psihofizikalizma. Zato je za zagotovitev znanstveno zadovoljivih kriterijev resnice najprej potreben transcendentno oveden vnovični premislek psihologije, ki je kot subjektivna sfera notranjega zaznavanja tisto izvorno evidentno v slehernikovem življenju, kot tudi za samo filozofijo. Zato se mora filozofija vrniti v primarno regijo življenja, ki je življenjski svet *dokse*, ta pa je po Husserlu *temelj celotne episteme*.

<sup>4</sup> Prav tam, str. 35.

<sup>5</sup> Prav tam, str. 66. Poudaril J. L.

<sup>6</sup> Prav tam, str. 67.

<sup>7</sup> Prav tam, str. 194.

več mestih poda bolj ali manj jasno opredelitev razlike med naravoslovnimi in duhoslovnimi znanostmi, pri čemer se kot glavni kriterij pokaže *hermenevtični značaj*, ki pripada duhoslovju.<sup>8</sup> Opre se tudi na kategorijo kavzalnosti in pravi, da se obe znanosti razhajata predvsem glede eksaktnosti načela vzročnosti, ki se v naravoslovju nujno manifestira tako, da je vzrok vedno in nujno skladen z učinkom. *Causa adequat effectum*. Vzrok se mora izčrpati v učinku, če hočemo, da postane hipoteza vnovič overljiva. Prav overljivost pa je temeljni kamen znanstvene resnice. Ker pa je duhoslovno razumevanje vpeto v doživljaj, vzročna shema izgubi svojo eksaktnost in naravoslovno preverljivost kot izmerljivost. Drugače rečeno, v duhoslovju enostavno ne moremo pričakovati, da se bo kakršen koli vzrok izčrpal v učinku. Vzemimo primer: če naravoslovec, astronom, zatrdi, da na Jupitrovi luni delovanje vulkanov prinaša spremembe v atmosferi, ki so podobne razmeram na Zemlji pred tremi milijardami let, lahko to trditev z večkratnimi fotografiranjem površine te lune overimo, pri tem je vzrok, izbruh, povsem izčrpan v učinku, sprememba atmosfere. Pri tem ostaja nepomemben pomislek, da znanost pri tem ni povsem eksaktna češ, kako pa sploh lahko razišče možnosti za začetek življenja, vse to ostaja nepredvidljivo etc. Pomembno je, da naravoslovno znanost pri raziskovanju *vnaprej vodi in žene ideal adekvatne kavzalnosti* kot preračunljivosti dogajanja, ki je za zdaj še neadekvatno in neizčrpano glede na postavljene vzroke. Se pravi, da naravoslovec še pred vsakim soočenjem z raziskovalno materijo pričakuje njeno idealno izmerljivost, ki naj se konča v preračunljivosti.<sup>9</sup> V računu, francosko *calculu*, latinsko *ratiu*, razumu. Kje sedaj nastopi duhoslovje kot izvorno hermenevtično dogajanje? Ključnega pomena je, da je v tej vzročni shemi kot poslednjem idealu, kot popolni in overljivi skladnosti, izključen sam opazovalec v svoji subjektivnosti. Hočete dokaz za to, da v duhoslovju *causa adequat effectum*, kot ga predstavlja astronom, ne vzdrži? Diltheyevo duhoslovje pravi, da se spoznanje vzvratno nanaša na človeka in njegovo doživljanje življenja. Vendar se to odkritje na Jupitrovi luni kot popolna vzročna shema *nikakor ne izčrpa v človeku kot učinku tega spoznanja*. Če bi bilo tako, bi bilo celotno človeštvo v skladu s popolnim učinkovalnim sovisjem iz naravoslovja enkrat za vselej postavljeno v horizont novih možnosti, življenja na tem planetu, rešitve ekološke katastrofe – niti ne možnosti, pač pa čiste faktične dejanskosti kot preverljive nevprišljivosti. Enako kot se vsota seštevek, ki uvidi, da je vsota, ne more občutiti v svoji možnosti.

<sup>8</sup> Glej na str. 136, 175.

<sup>9</sup> Tu so izjemnega pomena Heideggrova razmišljanja o novoveški epohi biti, vsekakor pa tudi Husserlov spoprijem z galilejevsko matematizirano (substuirano) naravo.

V duhoslovju se resnica/spoznanje ne giblje na trdni in neovrgljivi vzročni relaciji, marveč prek drugačnih kategorij. Zato Dilthey navsezadnje v obravnavi odnosa med psihičnim in duhovnim ne govori o vzročni zvezi, temveč o učinkovalnem sovisju, pa o pomenu, odnosu, razvoju, smotru, vrednotah, o vsem tistem, kar ostaja za naravoslovje spremljevalna okoliščina. – Toliko o učinkovanju naravoslovnega spoznanja na človeka kot razumno bitje doživljanja. Kako se šele zaplete znotraj samih duhoslovnih znanosti, kjer gre za učinkovalno sovisje idej, prepričanaj, občutenj, hotenj, hrepenenj itn. V duhoslovnih znanostih spoznanje ni »podloženo pod pojave«,<sup>10</sup> temveč je vpotegnjeno v človekovo življenje. Zato zgodovinskosti duhoslovja kot učinkovalnega sovisja raznih epoh ali duhov časa ni mogoče speljati na izračunljivo in overljivo vzročno shemo.<sup>11</sup> Kot že rečeno, Dilthey si prizadeva zgolj razločiti območji naravoslovne in duhoslovne resnice, da ne bi prihajalo do nepotrebnih zamglitev problematike. Nič torej ni rečeno o tem, da je naravoslovje kot tako nično in nepotrebno. Gre le za jasno razločevanje osnovnih kriterijev spoznanja.

Kaj je torej duhoslovno območje človeškosti? »Odpremo se možnosti, da smisel in pomen nastaneta šele v človeku in njegovi zgodovini. Toda ne v posameznem človeku, temveč v zgodovinskem človeku. Človek je namreč zgodovinsko bitje.«<sup>12</sup> Če je človek zgodovinsko bitje, sta v zgodovino učinkovalnega sovisja človeka, mišljenja, hotenja in občutenja vpotegnjena tudi duh in duhoslovje. Dilthey zato v izgradnji zgodovinskega sveta, jasno, da navezujoč se na tradicijo, poda genezo zgodovinskega razumevanja.<sup>13</sup> V človeški zgodovini je

<sup>10</sup> Dilthey, str. 136.

<sup>11</sup> Če karikiramo: če bi bilo tako, bi bila interpretacija kot taka nemogoča. Vse, kar bi se navezovalo na besedilo, spoznanje, bi bilo popolna kopija originala. Človeški svet bi bil zakonu popolne identitete in kavzalnosti podrejeni svet – recimo – kemijskih spojin. Ali primer Jezusa: če bi bil Jezus vzrok doživljanja ljubezni na način naravoslovne vzročnosti, bi bil nujni učinek totalno poljubeznjenje (Teilhard de Chardin). Da pa temu ni tako ...

<sup>12</sup> Prav tam, str. 316.

<sup>13</sup> Kratek ekskurz: Kritika Hegla je na načelni ravni možna prav skozi razločitev kriterijev resnice in spoznanja naravoslovja in duhoslovja. Kaj drugega je namreč absolutni duh, ki se skozi povnanjanje v naravo in zgodovino vrača k samemu sebi kot absolutu, kot poskus zgrabitve brezdanjosti življenjskega sveta v čisto kavzalnost – torej absolutno kavzalnost duha. Resnici na ljubo moramo reči, da se Hegel temu izogne s tem, ko svoja dognanja umesti v hermenevtični krog – zgodovina spoznanj kot objektivni duh se vzvratno nanaša na absolutnega duha. Nihče pa ne more reči, da prvi del: samoodtujenje absolutnega duha v naravi in zgodovini – kot ga hoče misliti Hegel – ni mogoče misliti »naravoslovno«, na osnovi *causa adequat effectum*. A kot že rečeno, tudi Dilthey je heglovec, pa četudi le najstveno, kolikor stremi po univerzalni enotnosti spoznanja.

---

mogoče prikazati različne stopnje in postopno obvladovanje zgodovine kot napredovanje v pojmovanju: začne se s Herodotom, ki se razumevanja zgodovine loti s *pripovedovanjem*. Jasno, da Herodot ne more veljati za prvega znanstvenega zgodovinarja, saj v njegovi pripovedi mrgoli mitov, ki eo ipso ne morejo biti znanstveno preverljivi. Drugo stopnjo predstavlja Tukidid, ki pripoved nadgradi s *pojasnjevanjem*, ki dejanje izpeljuje iz psiholoških motivov. Tretja stopnja je prenos *sistematičnih sklepanj* na pojasnjevanje, kamor Dilthey umesti tako Polibija kot tudi še Machiavellija. Po dolgem razdobju nastopi četrta stopnja, ki je *razčlenjevanje* zgodovinskega na posamezna sovisja, kot so religija in pesništvo, kar velja denimo za Voltaira. Peti in zadnji moment pa je *princip razvoja*, kot enega prvih predstavnikov novega zgodovinopisja pa Dilthey navede Herderja. Tako imamo po Diltheyu opraviti z razvojem zgodovinske zavesti in v tem mu lahko seveda le pritrdimo. Da postaja duhoslovje vedno bolj zgodovinsko, pričajo veliki misleci zgodovinskosti: Nietzsche, Foucault, Heidegger, Gadamer, Fink, Held itn. Zgodba se seveda nadaljuje v epilog, ki ga Komel v spremni besedi označi kot »moderna potujitev duha«. <sup>14</sup> Semkaj lahko umestimo šibki postmodernizem čiste relativizacije v obliki zavračanja vsake velike zgodbe, metapripovedi Iluzije, Resnice in Zgodovine.

## 186

Povrnimo se k učinkovalnemu sovisju življenja in zgodovine, doživljanja in razumevanja. Izkaže se, da je za sovisje ključna prav neka *točka prehajanja*. Sledimo tej točki pri Diltheyu, da bi vsaj nakazali možnost drugačnega življenjskega horizonta, <sup>15</sup> možnost nove epohe – od *Zgradbe zgodovinskega sveta* je navsezadnje minilo skoraj sto let.

Na 271. strani Dilthey zgosti človeškost človeka učinkovalnega sovisja življenja in zgodovine okrog točke v času: »Obča gibanja gredo skozi individuum kot skozi svojo točko prehajanja.« Kaj je pravzaprav ta točka prehajanja, v kateri se eden za drugega odprejo človekova subjektivnost kot doživljajskost in zgodovina? Odgovor Diltheya je husserlovski, navezuje pa se na fenomenološko ključno polje raziskovanja, na fenomen časa: »Sedanjosti nikoli *ni*. Kar doživljamo ko sedanjost, v sebi vedno vključuje spomin na tisto, kar je bilo ravnokar sedanje.« <sup>16</sup> In še nadalje: »Prezenca preteklega nam nadomesti ne-

<sup>14</sup> Prav tam, str. 432.

<sup>15</sup> Dikcija tega stavka je ovedeno husserlovska, saj nas pri razmišljanju o Diltheyu vodijo med drugim tudi Husserlovi pronicljivi uvidi v naravo človeka.

<sup>16</sup> Prav tam, str. 212.



posredno doživljanje.«<sup>17</sup> In če nadaljujemo v maniri parafraze: popolne neposredne sedanjosti kot take za človeka ni, ta (intenca) je že vselej vpeta kot odsenčenje v preteklost (retenca) in kot pričakovanje prihodnjega v prihodnost (protenca). Predočenje predmeta v času je tako vpeto v izvorno sovisje pretekanja, trajanja in prihajanja. Vsi trije skupaj, ne čisti zdaj, podeljujejo predmetu v prezentaciji, predočanju (Gegenwärtigung) osnovno istovetnost. V čisti zdaj je izvorno vtkan primarni spomin prehajajočega, kakor tudi slutnja prihajajočega. Za istovetnost, ki pa se tako rekoč iztrga toku časa – tako Husserl – pa poskrbi vnovično predočenje kot reprezentacija (Vergegenwärtigung). Sekundarni spomin iz primarnega spomina, ki je na način odsenčenja, potegne v sedanjost aktualne zavesti (nič več potencialno)<sup>18</sup> predmet zaznave, ki svojo izvenčasovno istovetnost pridobi v časovnem sosledju glede na predhodne in kasnejše predmete zaznave v času. Ponazorimo na konkretnem primeru: ptič, ki preleta nebo, najpoprej ni uzrt kot notranja, mentalna podoba neke vnanje stvari, ki se reprezentira v tej podobi.<sup>19</sup> Prvotna evidenca je percepcija ptiča kot intenca, ki je že vselej v sovisju z retencionalnim odtokanjem trenutne zaznave v preteklost in spomin in protencionalnimi prihajajočimi pričakovanimi zamahi kril. Prvi nivo zaznave tako ni reprezentacija, marveč (ta tako problematična) prezentacija, *na podlagi katere* v spominu *šele lahko reprezentiramo* samega ptiča, ki je preletem nebo kot prav ta ptič.<sup>20</sup> Ptiča, ki je v tem trenutku

<sup>17</sup> Prav tam, str. 213.

<sup>18</sup> Glej E. Levinas, *The Theory of Intuition in Husserl's Phenomenology*, Northwestern University Press, Evanston 1973, str. 20 isl.

<sup>19</sup> Tu mimogrede implicitno omenjamo Husserlovo kritiko psihofizičnega dualizma in filozofskega naturalizma, ki ostaja v sponah prednovoveške ontologije substance. Sploh je ta eksplikacija pošten odmik od Diltheyevega doprinosa, saj je kljub spoštovanju Husserla ostal pri bolj površni razlagi časovne strukturiranosti zavesti. Ta primer naj zato razkrije tisto bistveno, ki v Diltheyevi eksplikaciji ostaja neizrečeno. Ta »reprezentativizem« se kljub domnevemu naslanjanju na neposredno izkušnjo izkaže za filozofsko predestiniran s predpostavko dveh med seboj ločenih substanc, subjekta in objekta, duha in narave, ki ju je treba premostiti – ob predpostavki neke transcendentne skladnosti med zavestjo in bitjo, ki na ravni človeka kot končnega bitja predstavlja le možnost neskončno asimptotičnega približevanja. Ta predestinacija sloni na kartezijanski razločitvi miselne in razsežne substance, a ključno je to, da je sama refleksija *res cogitans* bistveno določena v analogiji z refleksijo *res extensa*. Subjekt ali zavest je tako neka zaprta regija bivajoče stvari kot substance, ki vsebuje te in one lastnosti, ki vstopajo vanjo kot učinki vnanjega vzroka. Husserlov preboj iz naturalizma je prav v tem, da v načinu biti same zavesti odkrije bitno strukturo intencionalnosti. Se pravi, *res cogitans* je najprej določena kot naravnost na, kot zavest o nečem. Se pravi, da se tu poslovim o psihofizikalizmu dveh (analognih) regij zaprte stvarnosti, ki ju moramo šele naknadno združiti.

<sup>20</sup> Nemara ni odveč dodati, da je vsled narave prezentacije ali percepcije slovnični čas, ki najbolje opredeli to intencionalno dogajanje zaznavanja, spoznavanja itn, čas, ki je za razliko od angleščine

navpično nad nami, gledamo tako, da se nam v zavesti (zaznavi!) ohranja (kot sled kometa ali brazda za čolnom) leteč od ene strani neba in da ga že vidimo letečega proti drugemu koncu neba. Izgine za krošnjami, nebo preleti letalo. Iz (sekundarnega) spomina v zavest vpotegnemo ptiča, ki šele sedaj zadobi trdnejšo identiteto znotraj drugotne časovne sheme: ptič je objekt zaznave, ki se je dogodil pred letalom kot poznejšim objektom zaznave.

Ta primer lahko navežemo tudi na interpretacijo teksta, kjer se pokaže še kompleksnejša struktura doživljaja. Beremo tekst, prvotni smisel stavka se ohranja – ne kot samostojna celica v čistem zdaju, izolirano, marveč v spregi s pravkar prebranim stavkom, istočasno pa smo že (predvidno in pričakujoče) usmerjeni na smisel naslednjega stavka. Le ker je tako, lahko v proces branja vpeljemo moment presenečenja, osupljivega preobrata smisla. Knjigo odložimo in se v mislih povrnemo k prebranemu na način reprezentiranja. A glej ga vruga, tudi na ravni vnovičnega predočanja nimamo zagotovljenih tal univerzalnosti. Zakaj obstajajo že predhodne reprezentacije kot interpretacije istega besedila. Na primeru konkretne zaznave ptiča se ni pokazalo kot očitno, *da je tudi reprezentacija izvorno vpeta v čas kot zgodovina*. Sovisje med intenco, retenco in protenco, v katerem se tvori smisel zapisanega, obstaja tudi na ravni vnovične predstave kot sovisja predhodnih interpretacij, trenutne recepcije, ki ohranja sled prejšnjih interpretacij, in slutnje in motiva prihajajoče tvoje lastne interpretacije, brez katere bi bilo samo interpretiranje nemogoče. Tako je bralec kot razlagalec vpotegnjen v zgodovino smisla, in ne le v neposredno dogajanje smisla. Zadeva še bolj zazeva v kompleksnosti, če pomislimo, da sta tudi so-

188

v slovenščini slovnično nekategoriziran: t.i. future perfect, prihodnji dovršnik, ali gramatikalno še bolj nezaslišano: prihodnji preteklik. Vse, kar postane predmet zaznave, vse prihodnje je že vselej vnaprej določeno kot že preteklo. Vsega prihodnjega se lahko nadejamo kot že vselej preteklega. To dodatno osvetli primer iz opazovanja oddaljenih nebesnih teles. Moderna znanost je z natančnimi meritvami pokazala, da sončna svetloba potrebuje dobrih osem minut, da pride do Zemlje. Kaj je torej podoba sonca drugega kot že vselej pretekla podoba, in sleherna prihodnja podoba bo tako nujno že pretekla. Tu vidimo, kako se lahko s slovnično refleksijo ali znanstveno refleksijo zaznave približamo transcendentalni filozofski naravnosti. Oziroma obratno: natančnim meritvam in izsledkom astronomije in jezikoslovnim kategorizacijam že vselej predhodi filozofska misel: tako je že Aristotel opredelil kot bistveno določilo vseh stvari »to, kar je bilo biti (to ti en einai), to, kar je že vselej bilo«.

Morda pa tudi ni nepomembno, da slovenščina ne pozna glagolskega časa »present, past and future perfect«. Učenec angleškega jezika ima največ preglastic prav s temi časi, saj je v slovenščini navajen slabega sosledja časov kot preteklika, sedanjika in prihodnjika. Prav ta angleški ali nemški perfekt pa priča o izvirnejši artikulaciji dogajanja časa in bistvovanja zaznave, občutkov, vseh aktov zavesti kot kognitacij.

visje vseh treh časovnih momentov v predočevanju in sovisje v vnovičnem predočevanju v medsebojnem sovisju. Človek je – če oboje združimo v koncizno in grdo obliko – zgodovinsko reprezentirajoče bitje čudne prezenice. Niti prezentacija niti reprezentacija nista čisti, kolikor sta v izvorni medsebojni prežetosti, in tudi še izpahnjeni iz čistega zdaja v sovisje preteklega, sedanjega in prihodnjega. »In tudi še« pa je pravzaprav izvorni dogodek za človeka in nikakor ne nekaj naknadnega.

Da se lahko približamo možnosti drugačnega zasnutja človeškosti človeka, moramo najprej jasneje opredeliti diltheyevskega in husserlovskega človeka. Premislek možnosti drugačnega je sam vpet v hermenevtični krog. Pri Diltheyu je možnost in dejanskost duhoslovne znanosti utemeljena v opisni psihologiji doživljajaja, in *vice versa*. Kaj je tisto, kar zasnavlja človeka tako v »psihološkem«, doživljajskem kot duhoslovnem kot tisto zares temeljno? »Kajti pojasnjevanje danega s pomočjo elementarnih miselnih dejavnosti, odslikavanje v spominskih predstavah [...] je mogoče podrediti širšemu pojmu reprezentacije.« »Spremenljivost intuitivno danega je v odnosu pojmov povzdignjena v občeveljavno reprezentacijo.«<sup>21</sup>

Ključno ime za Diltheyevo duhoslovje je reprezentacija. Ker pa je duhoslovje utemeljeno v psihologiji, lahko pričakujemo, da je tudi za doživljajsko sfero ključna reprezentacija. Da je tako, priča že dejstvo, da je v osnovnih načinih zadržanja na prvo mesto postavljeno zadržanje predmetnega dojetanja. »Iz predmetnega dojetanja je izšla shema delitve na subjekt in objekt.«<sup>22</sup> Kaj se pokaže glede na možnost drugačne zasnove človeka, ki je pri Diltheyu zasnovan kot bitje reprezentacije, kot subjekt reprezentacije?<sup>23</sup> Ker ima »celotna psihologija sovisja predmetnega dojetanja za svoj središčni pojem reprezentacijo«, in »je njena glavna naloga ta pojem pojasniti«,<sup>24</sup> človek kot umno bitje občutenjsko zadržanje izkuša le kot svojo mejo, potisne ga vstran bodisi kot 1) spremljevalni pojav predmetnega dojetanja (str. 72: »Pogoj in podlaga občutja

<sup>21</sup> Dilthey, str. 143–144.

<sup>22</sup> Prav tam, str. 67.

<sup>23</sup> Enako bi se dalo trditi tudi za Husserla (prim. Levinas, *Husserl's Theory of Intuition*). Husserl se sicer pri nagibanju k primatu teoretsko spoznavne intencionalnosti (kot pokaže Levinas, ima vsaka cogitatio svojevrstno intencionalnost) nasloni na Brentana, ki je glede tega povsem ekspliciten. (Husserl, *The Shorter Logical Investigations*, Taylor & Francis e-Library, New York 2003, II. knjiga, V. raziskava, 2. poglavje, § 15, str. 769.)

<sup>24</sup> Dilthey, str. 60.

je poljuben proces predmetnega dojetanja») ali kot 2) nejasno in nerazločno predstavo, ki je glede na teoretsko jasnost in razločnost drugotnega pomena (glede na cogito, ne glede na bit!).<sup>25</sup>

In prav tu je točka prehajanja, kjer se lahko sami »pridružimo sovisju« življenja in zgodovine in skočimo na vselej času zavezani, torej drveči vlak smisla življenja. Jasno, da po skorajda stotih letih od objave Diltheyeve *Zgradbe* nismo prvi, ki se navezujemo na novo možnost človeka. To izjemno zahtevno nalogo – to zato, ker je reprezentiranje in objektivirajoči akt v duhoslovnem svetu »na delu« že dobrih štiristo let! – si je še vedno nepresegljivo zadal Martin Heidegger. Da pa se ne bi izgubili v preobširni tematiki fenomenologije, povejmo sledeče: Temeljni dogodek v človeškosti človeka, umni živali, je vnovični premislek kot odkritje in zasnutje diltheyanskega *OBČUTENJSKEGA ZADRŽANJA*. Temu je v metafiziki subjektivitete<sup>26</sup> odmerjena le sekundarna vloga kot spremljevalni pojav predmetnega dojetanja. Temu je navsezadnje kriva že sama naivnost opisne psihologije, med drugim tudi Diltheya. Kar odkrije v sferi občutenjskega zadržanja, je le – skromno – nasprotje med ugodjem in neugodjem. Da je Dilthey tu v očitni zadregi, zgovorno priča naslednji navedek:

**190** »Naravo strukture na tem področju pogojuje neka temeljna značilnost v čutečem zadržanju, ki jo je mogoče zgolj nakazati, jo izraziti zgolj s prisposodbo, ne pa tudi definirati.«<sup>27</sup> To je zadrega predmetnostnega naziranja, ki izkuša tujost in brezpredmetnost občutenjskega zadržanja. Zato se Dilthey pri opisu splošnega karakterja občutenjskega zadržanja kaj hitro – po dobrih petih straneh – zateče nazaj k obširnemu tematiziranju predmetnostnega zadržanja, za pomiritev slabe vesti trdeč, do so »akti predmetnega dojetanja podlaga občutenja«.<sup>28</sup>

Povrnimo se k namenu pričujoče refleksije. Pri interpretaciji nas je usmerjal predvid poznejšega misleca, in sicer Martina Heideggra, ki je ontološko primarno regijo razpoloženj prvi opredelil v njeni filozofski dostojanstvenosti. Ker pa se pri Heideggru in njegovem vselejšnjem destruiranju zgodovine metafizike kaj hitro bodisi izgubimo v brezstalju mišljenja ali prevzamemo vzvišeno vlogo »heideggerjansko nepristranskega« opazovalca zgodovine filozofije, smo

<sup>25</sup> Prav tam, str. 36. Možnost nepredmetnega nanašanja občutij je le stvar površne obravnave ali pa stvar načelne distance do prezahtevne problematike.

<sup>26</sup> Prav tam, str. 360.

<sup>27</sup> Prav tam, str. 63.

<sup>28</sup> Prav tam, str. 65.

se ozrli po bistvenem Diltheyevega mišljenja, ne da bi vedeli vnaprej, kam nas bo to pripeljalo. Predvid, ki nas je vodil v branje tega monumentalnega besedila, je bil pozitivno vsebinski (ali lahko Diltheya imamo za misleca v pozabi biti) kot načelno odprt: ali Dilthey dejansko stoji na metafizičnih, popolnoma zaprtih tleh, ki jih kasneje prek destrukcije razorje Heidegger. Kot se je pokazalo v tej obravnavi, Diltheyeva ontologija dejansko zapada pozabi biti, vendar predvsem v okviru opisne psihologije, ki si poišče pomoč pri Edmundu Husserlu, predvsem v zadregi drugačnosti občutenjskega zadržanja in njegove predmetnostne težavnosti nakaže vsaj možnost drugačnega zasnutja mišljenja razpoloženja. Dilthey tako na poti ovedenja duhovne tradicije postavi tla, na katerih lahko stojimo in se ozremo v predmetnostno (ontično) breztalje zadržanja razpoloženja.

In še nazadnje, kot nujno potrebno se izkaže, da moramo skozi vigenj (predvsem Husserlovega) transcendentalizma, ki naivnost naturalistične psihologije prečisti do te mere, da gremo lahko naprej k razpoloženju kot notranji meji transcendentalnega subjekta, ne da bi padali nazaj v naročje transcendence. Dilthey ima prav: človek *je* zgodovinsko bitje.