

MEJE RAZUMEVANJA IN TVORJENJE POJMOV PRI WILHELMU DILTHEYU

Razumevanje kot spoznavna funkcija in kot ontološka določitev

159

Naše teme se bomo lotili tako, da bomo obenem poizkusili razložiti tudi tvorjenje pojmov pri Diltheyu. Še preden pa se lotimo razprave o mejah razumevanja, pa lahko načelno zanikamo, da je nekaj takega, kot je razumevanje, sploh mogoče, in s tem hkrati postavimo vprašanje, kaj je s tem pravzaprav mišljeno. Z zgodovinskega vidika imamo tu dvojje možnosti: Razumevanje se bodisi jemlje kot spoznavno funkcijo ali pa je mišljeno kot ontološka določitev.

1) »Razumevanje« se jemlje kot spoznavno funkcijo. Na podlagi erotičnega odnosa *doxa* – *episteme* (ali avto-hetero-erotičnega odnosa *praktikos bios* – *theoretikos bios*¹) najdemo v tradiciji stopenjsko izoblikovano tipologijo razu-

¹ Če Platonovo napotilo, da je namreč treba iz *doxe* preiti k *episteme*, predstavlja erotičen ali hetero-erotičen odnos (ki teče od nižjega *objekta* ljubezni k višjemu), ta drugi odnos imenujem »avto-hetero-erotičen«, saj predpostavlja Aristotelovo refleksivno samokonstituiranje *hexis-a* in *praxis-a*: *theoria* namreč šele s tem postane *teoretična praxis* oziroma *sophia* (torej višja *phronesis*). Pri tem prehodu iz *scientia* (védenje) k *conscentia* (vest) se, kot je nekoč zapisal Dante, ovekoveči človek (l'uom s'eterna), kar pomeni, da vstopi v višjo prakso teorije ali, natančneje, vstopi v teorijo *kot višjo prakso*. Kajti tudi teorijo se lahko izvaja bodisi zgolj hetero-erotično (denimo, znanstveno) ali pa avto-hetero-erotično (denimo, filozofsko).

mevanja, ki jo lahko obravnavamo z dveh plati. Izvor prve plati lahko v glavnem najdemo v Platonu (aisthesis, pistis, dianoia, nous v luči agathon-a) in Aristotelu (aisthesis, empeiria, techne, sophia v luči intellectum-a activum). Izvor druge plati pa lahko najdemo v skeptičnih prispevkih, ki segajo od sofistike pa tja do poznega skeptიცizma ter novoveške in sodobne skepse.

Če torej skepsa »kot nekakšna senca« stalno spremlja teorijo, lahko razvoj vprašanja razumevanja obravnavamo kot obdelovanje »skeptične žalosti«, še več, kot samo jedro zgodovine filozofije. Filozofska tradicija vselej najde nove rešitve, ki poizkušajo vsaj delno odpraviti skeptične očitke pozitivnemu védenju in nanje odgovoriti z nekakšnega »tretjega« stališča, ki pa konec koncev tudi samo postane tarča ponovnega skeptičnega napada. Ta dvostranost (in največkrat s tem povezano, zaključujoče »tretje« stališče) se nenaključno vedno znova pojavi ob vsakem radikalnem »novem začetku« teoretičnega vpraševanja. Kot znan primer tega omenimo, denimo, vprašanje univerzalij v srednjem veku ali, v novem veku, skeptične pristope ali izpovedi Descartesa, Bacona, Vicoja, Huma in nenazadnje značilno tretje stališče Kantovega kriticizma nasproti ne zgolj izmišljenim iztočnicam »empirizma« in »racionalizma«. Husserlovega fenomenološkega epoche pa po našem mnenju ni več mogoče obravnavati kot skepso, temveč, nasprotno, kot neko vrsto novodobnega neoparmanidizma: čeprav »bit« pri njemu predpostavlja sodobno obliko spoznanja.

160

2) »Razumevanje« je mišljeno kot ontološka določitev. V tem primeru bi lahko (denimo, pri Empedoklu ali Anaksagori, prek Platonovega Timaja pa vse tja do neoplatonizma, Avguština, Scotusa, Ficina, Vicoja, Hegla in slednjich do filozofije življenja in fenomenologije 20. stoletja) sledili usmeritvi, kjer se »duševne funkcije« povzdiguje v kozmološko-kozmogonske strukture. Pravo vprašanje potrditve tu oslabi, še več, postane deskriptivna metoda in mitološka konstrukcija, ki ima znova polno veljavnost nasproti skeptični oslabitvi. Sistematično se revidira celo najbolj prefinjeno in zapleteno pojmovnost tradicije ali pa se jo naredi za hermenevtično-deskriptivni smoter. »Resnica« se oddalji od pomena »verifikacije« in se, nasprotno, približa smislu odkritja, razkritja, razprtja, pojasnitve, razodetja, kazanja, kar vse bi lahko zajeli tudi z izrazom »razumevanje«. Razumevanje je nekako že od samega začetka pri stvari sami, namesto načelnega choorismos-a imamo zdaj načelno sovisje. Vsi s tem povezani pojmi dobijo tako nek nov smisel: Zavest se podvoji z »nezavednim«; subjekt in objekt se zlijeta v eno ali več oblik intencionalnosti, toka, dialektičnega postajanja; bit je tudi nebit, resnica je tudi neresnica in tako dalje.

Ko se »objekt« pogrezne v »subjekt«, se tudi znotraj »subjekta« znova pojavi sprememba »dialektike subjekta in objekta«.

V dobi moderne predstavlja Kant nekakšen most med spoznavnoteoretskim in ontološkim pojmom razumevanja. Trojni dialektični niz že v njegovi Kritiki pozitivno ali negativno preveva celotno transcendentalno logiko, kar pomeni, da znane dialektične triade ne kaže le »dialektika«, temveč tudi »analitika« in tako imenovani »shematizem«. Če synthesis a priori nočemo razumeti kot »čistega« spoznavnoteoretskega načela (v pravem criticističnem smislu), temveč širše in konkretnjše kot temeljno filozofsko stališče in bi jo tedaj na podlagi Trendelenburgove tipologije svetovnih nazorov hoteli klasificirati z vidika moči in ideje, bi imeli precejšnje težave z njeno vključitvijo v stališče, ki jih pripisuje »idealnim sistemom« (Dilthey pa »idealizmu svobode«). Iskarnje tretje sredine med dvema splošnima skrajnostma (po ontološki shemi iz Sofista in Parmenida: bit/ne-bit/bitni nekaj²), – ali, obratno, določitev skrajnosti nasploh, izhajajoč iz empirično ugotovljenega symplooke eidoon – je, nasprotno, lastno »sintetičnemu« mišljenju in nas napeljuje k »sistemom identitete« nemško-idealističnih dialektikov (kar Dilthey imenuje »objektivni idealizem«). In to brez dvoma ni bil dejanski Kantov namen.

161

Vendar pa dialektična oblika (bodisi kot predhodno obravnavanje, kot, denimo, pri Parmenidu in Husserlu, ali kot temeljno obravnavanje, kot, denimo, pri Heraklitu in Heglu, ali pa kot naknadno obravnavanje, kot, denimo, pri celotnem zahodnem postparmenidizmu, ki se začinja že pri Platonu in Aristotelu) pravzaprav izda logično-spoznavnoteoretski izvor ustrezne teologije. Temu splošnemu okviru se nemara v celoti izmakne šele mistika.

Seveda pa je treba tudi povedati, da »onto-logija«, ki ne dopušča vprašanja po »smislu biti nasploh«, ostaja ujeta v začaranem krogu »gole predstavljenosti«. Kantovo neustreznost z vidika preprostega in skeptičnega Humovega očitka novoveški spoznavni teoriji je na svoj način nakazal Schulze v svojem Ajnezidemu. In iz vsega Kantovega spoznavnoteoretskega obravnavanja (ki je konec koncev »bit« na splošno in vselej samoumevno predpostavljal kot »predmet«) je pozneje Schopenhauer z gesloma »načelo razloga« in »predstava« prevzel le tezo »transcendentalnega videza«. Če se stvar celo v tem starem smislu razume kot stvar na sebi, se le-ta načeloma izmakne.

² S tem hkrati mislimo tole: najprej ontični *hoti* niz »biti/bitni nič/bitni nekaj« in nato logični *ti* niz »bit/nebit/kajstvo«.

Razumevanje in izraz

Če se ustavimo na spoznavnoteoretski ravni, je treba tudi »izraz« obravnavati kot bolj ali manj primerno embalažo za sporočanje stvarno razumljenega ali mišljenega standardiziranemu prejemniku. Ni dejanskega izraza, dejanskega sporočanja, dejanskega razumevanja, temveč je le navidezno, sizifovsko ponavljanje enakega! Skepsa in dogma sta si v neskončnem nasprotju in odnos izraza do razumevanja kot tak kaže ustrezne značilnosti, kot je, denimo, odnos razumevanja do same stvari. Zato je treba, nasprotno, očitno priti do splošne temeljne podmene, da načelno ne more obstajati nikakršno mišljenje, nikakršno razumevanje, nikakršno zrenje, »ki bi kot tako lebdelo v zraku in bilo brez vsakega temelja«, in bi bilo, nasprotno, hkrati tudi izraženo ali vsaj izrazljivo in sporočljivo; da morata torej termina »izraz« in »razumevanje« imeti enako semantično ekstenzijo (načelo pokrivanja ali načelo istovetnosti). Če pa se skepsa kot senca prikrade v vso človekovo simbolno dejavnost, bi lahko Gorgias povsem mirno še tudi danes trdil, da med miselno-nazorno dejavnostjo razumevanja in tehnično-produktivno dejavnostjo izražanja in formuliranja sploh ni nikakršne kontinuitete, nikakršnega pokrivanja ali odnosa. Živeli bi v Pejtojinem kraljestvu, kraljestvu breztemeljnega temelja ali prepada. Kar dejansko povemo v izrazu, bi lahko bilo drugačno od mišljenega in, obratno, kar razumemo (stavek, človek, situacija), ni nujno, da je sama bit (mišljeno, pomen, smisel, sama stvar itn.), ki bi jo utegnil misliti (proizvesti, ustvariti, spraviti na dan) sočlovek (družba ali zgodovina, božanstvo, narava itn.) (načelo prepada ali difference).

162

Če torej manjka thinganein same stvari, se razkroji celotna praxis. Če manjka bistvena kontinuiteta enotne identifikacijske sinteze med izrazom in zrenjem, ki je mogoča le v znanem toku kontinuirane praxis, je lahko izražanje poljubne teoretske vsebine (in lahko bi trdili, da je vsaka vsebina pravzaprav le »teoretska«, »miselna«, »splošna«) le konvencionalno. Bi mar to pomenilo, da »med mišljenjem in izrazom, med izrazom in razumevanjem v njemu mišljenega ni kontinuitete«. Nemara to, da pravzaprav ni nikakršnega »domačega jezika«: nemščino je treba Nemcem prav tako prevajati kot Italijanom in ravno tu načelno ni mogoče nikoli natančno vedeti, kaj je razumel drugi. Dopušča se le to, kar je že mišljeno, že razumljeno, že sporočeno. Uporabljamo in se hkrati giblujemo v breztemeljnem sovisju napotil, ki je bržkone temelj vseh mogočih konvencij in tudi velike »world conversation«. Vendar pa »celote« ni mogoče vzpostaviti s sporazumom, saj ostaja predpostavljena pri vsaki konvenciji.

Torej bi lahko še naprej šlo za zgolj »transcendentalni videz«. Žal pa tega vzpostavljanja, tega utemeljevanja ni mogoče odlašati: rabimo ga danes. Še več, ga že imamo (in smo ga že tudi vselej imeli). Spoznati ga moramo tudi brez kakršnega koli »kaj« in »da«! »Globalizacija« svetovnega trga, ki se z vseh strani historično in zgodovinsko v celoti izpolnjuje, je torej podobna individualno-teroristično-anarhistično-breztemeljnemu nasilju vsake sektaške utvare, še več, Heraklitovega »posameznega blazneža«, ki s Pejtojinim media »ton hetoo logon kreittoo poieei« (tj. osamljeni blaznosti omogoči, da postane množična, ne da bi samo vsaj malo prenehala biti blazna). Kaj nam torej lahko preprečuje, da vse te rimske ceste (galassia) konkretne svetovne zgodovine, ki se nahaja med obema tema skrajnostma, ne bi imeli za prav tako breztemeljno in ravno zato hkrati za prav tako »utemeljeno« in samozadostno? Če je tako s »skrajnostma«, zakaj ne bi bilo potem tako tudi z globljo in širšo »sredino«? Tako lahko pridemo tudi do splošne Protagorove in historicistične temeljne teze, da »na sebi« in »brez vsakršnega temelja« ne more obstajati nikakršno mišljenje, nikakršno razumevanje, nikakršno zrenje, ne da bi bilo, nasprotno, hkrati tudi izraženo ali vsaj izrazljivo. Torej vse konvencije kot neobvezujoče obveze so preprosto resnične in razumljive, če se s tem sprijaznimo, neresnične pa, če ne vemo, kaj vemo. Tako se »načelo prepada« samo od sebe vedno znova sprevrča v »načelo pokrivanja«.

Zanikanje časa ali *meditatio temporis*

Takšna »hiperbolična« hipoteza ni nikakršna dlakocepska Platonova dialektična iznajdba (denimo v Kratilu); je še bistveni sestavni del temeljne naravnosti »novoveške metafizike« (oziroma, po Diltheyu in Cassirerju, prevladujoče »spoznavne teorije«). Namreč do zdaj še ni bil ugotovljen nikakršen univerzalni zakon stvarne vzročnosti, temveč zgolj dejansko-običajne asociacije predstav (Hume). In vsaka konvencija je zgolj dejanska. Celo v *Kritiki čistega uma* imamo le »hipotetično« čiste razumske pojme, ki jih lahko kot univerzalne in nujne določa le čudežna metoda transcendentalne dedukcije. Ker se lahko dejansko »sporazumevamo« in je to sporazumevanje mogoče matematizirati, ker verjamemo v obstoj sveta, ker se čutimo svobodne in nesmrtno, »mora« tudi »nad nebesnim svodom domovati ljubi oče«. Le-ta mora, kot lahko beremo že pri Descartesu, zagotavljati to kontinuiteto. Kajti bog, idealiteta, univerzalnost, razumevanje in kontinuiteta, vse to je namreč eno in isto. In ravno kot »isto« je vse to pri Schopenhauerju zanikano kot »načelna«

(torej z načelom razloga identična) laž. Arturo Labriola pa o Schopenhauerju pravi tole: »Il maligno Schopenhauer, che nega il tempo.«

Globlje kot Schopenhauer, ki je hvalil pravi idealizem »transcendentalne estetike«, in vendarle še načelno v smislu Schopenhauerjeve kritike Kanta vidi, nasprotno, Dilthey (glej v nadaljevanju!) načelno *negatio temporis* ravno v Kantovem nauku o času, pri čemer njegovo »idealnost« graja kot bledo in brezkrvno. »Čas« bi mu pravzaprav moral pomeniti »življenje«.

Te stare in nove napetosti med pokrivanjem in prepadom, temeljem in prepadom nam sploh ni treba izbrisati, pač pa jo lahko naredimo za koristno, brž ko poleg razumevanja in izraza uvedemo še tretji termin, namreč »življenje ali doživljanje«. S tem pa sploh ne nastopi nekakšno tretje stališče kot teoretična sinteza, kot princip, iz katerega bi lahko »sklepali« (kar bi pomenilo, da je treba tu zapolniti nek realen prepad, da bi lahko namreč tu prišlo do realne zapolnitve). Ta videz je seveda povezan z ohranjanjem četudi zgolj metodološkega nasprotipostavljanja spoznavnoteoretskega in ontološkega dojemanja razumevanja. Kot tak pa izgine šele tam, kjer se izrecno postavi vprašanje biti in pri njem vztraja. To vprašanje je pri Diltheyu (implicitno) in pri Heideggru (eksplicitno) postavljeno na podlagi pojma časa. Sredstva za prehod od Diltheya k Heideggru je prinesla šele Husserlova fenomenologija časa.

164

Še tudi v Diltheyevem poznejšem obdobju bi lahko nemara Husserla in Cassirerja imeli za primera obeh omenjenih nasprotnih stališč, samega Diltheya pa za primer tretjega.

Prvi je teoretično nepremostljiv prepad epoché postavil med teoretično zrenje na eni strani in zgodovinsko konkrekcijo jezika in kulture na drugi. Le v absolutni sferi transcendentalnofenomenološkega polja je predpostavljajal novo, dinamično »ambigviteto« (»svetleče skrivanje«) med zavestjo in nezavednim, aktualnostmi in potencialnostmi, solipsizmom in intersubjektivnostjo. Čeprav je ta »absolutna sfera« pri njem obdržala notranjo, samolastno-enotno horizontalno strukturo, je moralo Husserlovo »zgodovinsko retroaktivno obravnavanje« še v tridesetih letih ostati le fenomenološki mejni pojem, torej zgolj svetovnonazorski izraz stališča domnevno »nezainteresiranega znanstvenika« ali gola formulacija praktičnega uma, še več, izrek »filozofske intencionalnosti«, ki ga je treba jemati le retorično.

Proti novoveškemu spoznavnoteoretskemu in metodološkemu novokantovskemu choorismos-u med notranjo zavestjo in obstojem zunanjega sveta in ob strani paradoksnega »predsokratovskega neoplatonizma« nemških idealistov gre Cassirerjevo razmišljanje (torej razmišljanje dr. Serenusa) svojo svetlo empirično-racionalno pot na temelju podmene, da je duša že vselej zunaj sebe pri stvareh, da je mišljenje znotraj v izrazu, le-ta pa je kot simbolna oblika sredi življenja, ki je v bistvu oblika, tako da oblika, lik ali struktura življenja tvorijo neke vrste objektivno napetost zgodovinskosti na različnih področjih izkustva. In eno in isto je tudi to, kar traja v času in kar je v njem sploh mogoče spoznati in prepoznati.

Kljub strpni plitvosti svojega vpraševanja je bil Cassirer nemara s tem – med mnogimi novokantovskimi izkušnjami treh generacij – tisti, ki je sodobno racionalnost razumel po modelu »reflektirajočega uma« (in s tem še povsem v Kantovem smislu), vendar ne da bi se dotaknil »psihološke« razsežnosti doživljajskodeskriptivnega postopka, ki ga je tako rekoč že od samega začetka prekoračeval in se postavljal neposredno na zgodovinska tla kulture. Zgodovina se razlaga sama od sebe in sicer v »zgodovinskem«: nikoli je ni mogoče v celoti in kot take zaobiti ali celo preseči.³ Tako se Cassirer ne le odreka »subjektivni utemeljitvi« v Natorpovem smislu, temveč tudi še naprej misli na »kritiko zgodovinskega uma«, kakršno je zahteval, denimo, Dilthey v imenu kritično pozitivne Kantove dediščine. Kar Cassirerju ostaja povsem tuje, je sleherno še tako nejasno vznemirjenje, ki ga povzroča gola »senca« ontološkega vpraševanja.

Kar zadeva stil tvorjenja pojmov, je treba pri Cassirerju ugotoviti, da pojmi in njihovi izrazni načini v bistvu ostajajo takšni, kot so že vselej bili v različnih šolah in tradicijah, četudi povzroči sistematično-splošne preobrazbe stvarne vsebine te pojmovnosti, kot, denimo, pri prehodu od »pojma substance k pojmu funkcije«, pri genetičnem prikazu simbolnih oblik, pri interpretaciji Einsteinove relativistične preнове Newtonovih zakonov in Kantovih »analogij izkustva«. Kar se spremeni pri njegovi pojmovnosti, je tako rekoč le notranje in globoko zrenje in veljavnost, ki v tem – s popolnim upoštevanjem zgodovine, podobnim Leonardovemu upoštevanju »obraza« narave – zrcali samega sebe in na estetski ravni najde svojo lastno svobodo.

³ V zvezi s tem glej Diltheyeva stavka, ki se navidezno ujemata s to trditvijo: »Samo življenje ... izza katerega ne morem več posegati« (Erfahren und Denken, GS, V, str. 83) in »To, kar je človek, mu pove le njegova zgodovina ...« (Traum, GS, VIII, 224).

Vprašanje usvetenja (Verweltlichung) ali prenikanja bistveno-nazornih dosežkov fenomenologije v praktično, zgodovinsko življenje pa, nasprotno, pri Husserlu, kot že nakazano, ostaja konkreten, dramatičen doživljaj in hkrati »tanka«, »razbledela«, še več, metodološka zadeva »fenomenološkega idealizma« brez vsakršnega življenja. Pri tem imamo drugega ob drugem – kot olje, ki plava na vodi – dva niza pojmov: Tradicionalni pojmi tvorijo pri tem niz »transcendentalnih« indicev (denimo naknadni ali poznejši pojmi), medtem ko dejansko nazorni vselej ostajajo predhodni ali prvi pojmi. Ti zadnji pojmi so neomejena, fenomenalna sovisja aktualnih in mogočih, eidetskih tematizacij, ki se jih izvršuje v odvisnosti od usmeritve refleksije.

Psihološko razumevanje

Kot že rečeno, nas tu ne zanima zgolj teoretično obravnavanje vprašanja prepada in pokrivanja kot zgodovinskega pred-vprašanja: Praznoverno iskanje dokončnega odgovora na to vprašanje z veseljem prepuščamo breztemeljni ugankarski strasti, ki se ji nikakor ne nameravamo prepustiti (prav tako kot ne, denimo, vprašanju, kje se začinja hermenevtični krog). Najprej bomo upoštevali le zgodovinsko in fenomenološko vsebino teh razlikovanj. Dilthey je iskal nove pojme za »novo znanost« duha. Meje razumevanja in način tvorjenja pojmov predstavljajo bržkone dvojje različnih vprašanj, ki pa ju je pri Diltheyu vendarle mogoče privedi do skupne stične točke. Takšno stičišče bomo po novem obratu znanstvenofilozofske terminologije, kakršno je izvorno uvedel Dilthey, izrazili tako, da bo mogoče vprašanje meja razumevanja najprej določiti s tem znanim stavkom:

166

(1) »Razlagamo s povsem intelektualnimi procesi, razumevamo pa s sovpadanjem vseh emocionalnih sil v dojemanju« (Ideen, GS, V, str. 172).⁴

Pri tem bomo ubrali pot, ki pripelje do prav tako znanega stavka:

(2) »Opisna in razčlenjevalna psihologija končuje s hipotezami, medtem ko se razlagalna z njimi začinja« (ibidem, str. 175).

⁴ Dilthey na vseh mestih uporablja formulacije, kot sta »razlagamo z golim razumom« in »razumevamo s sodelovanjem vseh sil čutenja / psihizma / duševnosti in podobnega«. Z izrazi »sodelovanje«, »vse sile«, »psihizem«, »življenje« in podobnim je namreč v bistvu vselej mišljena *trojna oblika sovisja časa* (strukturna, habitualna in teleološka).

Kot prvo »posebnost psihološkega raziskovanja« najde 1. stavek ustrezen nasprotni stavek v drugi izmed takšnih »posebnosti«, in sicer v tako imenovani »intelektualnosti notranjega zaznavanja« (oziroma doživljanja, glej Zgradbo, str. 196) z njenimi elementarnimi logičnimi procesi. Skladno s 1. stavkom lahko predpostavljamo takšno mejo, ki goli razum (in tu je treba razum razumeti v Kantovem smislu) ločuje od polnega razumevanja. Temu se lahko ugovarja, da bi bilo treba tematizirati meje samega razumevanja in ne meje razuma. Če je treba meje razuma iskati znotraj razumevanja, ni še nič povedanega o samih mejah razumevanja. Odgovor se tedaj glasi takole: Meje razumevanja je treba iskati znotraj samega razumevanja, kajti razum ravno s svojimi pojmi tvori takšno notranjo mejo. Kant bi to, kar Dilthey imenuje »razumevanje«, bržkone na splošno opredelil kot »presodnost«. In ugotovitve Hannah Arendt o »manevrskem prostoru« političnega ali svobode bi si lahko produktivno razlagali tudi z ozirom na Diltheyev pojem razumevanja.

Če si natančneje ogledamo razliko med »presodnostjo« in »umom«, vidimo, da v njenem jedru, in sicer v dvoumnosti pojmov refleksije, izstopa diferenca, ki pozitivni oznaki »postulat« in »pojavnost« kontrastivno ločuje od negativnih oznak »gola ideja« in »goli dialektični videz«. Če je Schopenhauer sprva še jasno ugotavljal, da »analitika principov« (še pred drugim delom »logike«, ki »uradno« nosi ime »dialektika«) vsebuje pravo pozitivno dialektiko, mu je njegovo načelno nezaupanje v sleherno dialektiko nasploh v razlikovanju med umom in razumom dopuščalo spoznati zgolj Kantovo »napako«. Šele Fichte je spoznal globlje razmerje med »analitiko principov« in »dialektiko«, ki je namreč v tem, da dialektika nasploh ni nekakšna paradokсна past mišljenja, temveč mora, nasprotno, biti pozitivno shematiziranje, tvorjenje in proizvajanje miselnih modelov. Po drugi strani mimogrede omenimo, da ima celovita interpretacija Kanovih postulatov in idej svoj predhodni zasnitek že v letu 1855 (šest desetletij za Fichtejem) s Hermannom Cohenom in njegovim s transcendentno utemeljitvijo etike začenjajočim se uvidom v splošno transcendentno metodo. Spričo zgodnjega Diltheyevega zanimanja za »dinamično koncepcijo kategorij« pri Kantu,⁵ in tega, kar je Dilthey že na začetku imenoval »moj teorem polne pozitivnosti sveta«, je videti, da je treba meje razumevanja tudi v njegovi filozofiji razumeti povsem pozitivno.

⁵ Na to in Fichtejeve dosežke pri njegovi dedukciji kategorij nas je opozoril G. Misch (Izdajateljev predgovor, GS, V, str. XXXIII).

To je Diltheyevo načelno dojetje »sveta«, ki ga lahko še toliko bolj enoznačno začutimo pred ozadjem, ki ga tvori Kantovo mišljenje, in ki je skupno tako različnim mislecem, kot so Aristotel, Hegel, Goethe, Nietzsche ali Simmel in ostaja odločujoče za celotno freiburško fenomenologijo vse tja do Finka. Na tem temelji, kot je znano, tudi stališče, ki ga je Dilthey zavzel nasproti takratnemu pozivu »Nazaj h Kantu!«, češ da naj bi se Kanta preseglo s Kantom.

To razliko med polnim razumevanjem in golim razumom pri Diltheyu bi bilo mogoče razumeti tudi na podlagi primerjave z odnosom med »abstraktnim in konkretnim« oziroma »refleksivnim in dialektičnim« pri Heglu. Konkretni odnos se pri Heglu imenuje »ideja« ali »pojem«. Pri Diltheyu pa se konkretni odnos imenuje »samo življenje« v napetosti z njegovimi krivinami. Njegovo jedro se imenuje zgodovina in družba. Jedro tega jedra se imenuje zavestna, samozavedajoča se oseba. In obratno, v jedru te samozavedajoče se osebe znova najdemo zapopadek razumevanja kot osvestitev z vsemi njegovimi razvojnimi usmeritvami in izoblikovanji. S tem povezana pojmovnost ima bržkone značilnosti določene sistematike, vendar pa ni niti prikaz niti samoprikaz razkritja, temveč ostaja kategorija hermenevtične analize, zgodovinskega, družbenega in osebnostnega raziskovanja. Je »skromen« način postavljanja »hipotez« za novo znanost duha, ki ni mišljena niti v »hipotetično-deduktivnem« smislu naravoslovnih znanosti niti v smislu »metodološkega monizma«, temveč tako rekoč v službi deskriptivne in analitične, tipološke in strukturne metode cum fundamento in re ipsa.

168

Res ipsa pa je samo doživljanje in njegove dejavnosti. Prehoda od naravoslovne hipoteze k opisovanju in razčlenjevanju doživljene celote Dilthey ne prikazuje le polemično in s kontrastiranjem hipotetično-deduktivne metode, temveč ga tudi pojasnjuje na podlagi znanstveno hipotetičnega pristopa. To, kar misli s tem izrazom, ima načelno enako semantično ekstenzijo kot »razum«. Kot je pojasnjeno že takoj na začetku Idej, je Diltheyeva »hipoteza« sprva povsem »skromna« – bodisi kot netematska predpostavka ali kot zavestna, konstruktivna raziskovalna ali dokazovalna podlaga. Vendar pa Diltheyeva hipoteza ne visi v praznem, temveč je zasidrana v življenju, in sicer dvostransko: Sprednja stran obravnava analitično-opisljivo večino delov empirične celote, hrbtna stran pa se giblje v notranjem, netematsko delujočem horizontu predpostavke in od tod ugleda medsebojno sovisje delov in celote v transcendentalni »pomenskosti« kot taki. Obe strani (stran razuma in stran razumevanja) sta sicer »pozitivni«, vendar druga drugi obračata hrbet. To ostaja nekakšna anomalija,

zev v življenju. Kar se pri tem predpostavlja, je samo konkretno (svet kulture in svet oseb) in stalna formalna zahteva, da je treba v tem vsako celoto razumeti kot že vselej zajeto v vsakem delu in, obratno, vsak del kot že vselej zajetega v vsaki celoti, tako da je iz vsake poljubne točke X k poljubni točki X' možnih več kot ena pot opisovanja. To prežemanje, to očitno povezovanje dela in celote izhaja že iz »načela fenomenalnosti« in še posebej močno podobno temu utegne biti Husserlov poznejši »apriori sveta življenja«. Ta dvojna razsežnost »sveta« nasploh je mogoča za subjekt poljubnega stališča x in je ista za vse konkretne subjekte in hkrati, obratno, za vsako osebo (vsako ljudstvo, vsako zgodovino, vsako človeštvo) je individualno drugačna. Povedano na splošno, vedno znova pripade enkratno posameznemu (različni »stopnji«: ljudstvu, zgodovini, človeštvu), nova in »drugačna« pa je tudi pozneje za »isto« individualno osebo-subjekt, ki se stalno prenareja v času in prostoru.

Kako lahko torej neko neponovljivo enako, kot vsako drugo neponovljivo, terja enako (ne isto) »objektivno« vrednost? Odgovor nemara tiči v sami stvari in ga daje samo življenje, ki izkuša svet. »Opravičujoča« celota se mora postopno pojaviti, mora se konstituirati s prizadevajočimi se conatus neštetihi spermatikoi logoi in doseči bolj ali manj svetlikajoče se kozmične oblike. Vendar pa lahko enako, kot Vicojevi ricorosi storici, ponovno izgine in (ob ponovnem konstituiranju) potrebuje ponovitev. Šele v tem dvostranskem védenju se lahko predstavlja in proizvede samo naravoslovje. Le-to je posebna tehnika razuma znotraj zgodovinsko uglašenege, razumevajočega in dejavno izražajočega se uma.

Izkušeno sovisje duševnosti mora ostati trden, doživljeni in neposredno gotovi temelj psihologije, četudi le-ta še tako globoko prodira tudi v eksperimentalno posamično raziskovanje (ibidem, str. 172).

Povedano na splošno: Formalne kategorije, ki tvorijo intelektualnost doživljanja,

so prav tako formalni pogoji razumevanja kot tudi spoznavanja, tako duhoslovnih kot tudi naravoslovnih znanosti« (piščev poudarek).

Obema skupinama znanosti je torej »skupna formalna kategorija razmerja celote do dela«, vendar pa

»le-ta šele v kraljestvu duhoslovnih znanosti iz bistva življenja in njemu ustrežajočega postopka razumevanja dobi lastni smisel, namreč smisel sovisja, v katerem so povezani deli« (Zgradba, str. 197, piščev poudarek).

Ta smisel bržkone pripada posebnemu načinu stapljanja časovnega doživljanja in ta »način« je tudi pogoj za to, da

»ima vsako življenje lasten smisel ... Ta smisel individualnega bivanja je povsem singularen in nerazrešljiv za spoznavanje in v tem svojem načinu, podobno kot Leibnizova monada, reprezentira zgodovinski univerzum« (ibidem, str. 199, piščev poudarek).

Pozitivnost

Če rečemo, da je »konkretno« pri Heglu enako moški sili smisla, ki vlada svetu, temu pri Diltheyu, nasprotno, ustreza nedoločena, neskončna ženska sila življenja, ki se ji ni mogoče izogniti ali jo zaobseči in je nekakšna *almae matris*, ki proizvaja ali dopušča sleherno konkretno kozmično določitev ter daje in jemlje, hrani in izstrada, proizvede in uniči vsako vladanje, vsako gospodovanje sveta. Tudi pri mlademu Heglu je bilo življenje nekdanj meta-fizični pojem, pri Diltheyu pa življenje (oziroma življenjska sila) nima več Platonske oznake tendirajočega življenja, temveč nosi oznako *vis a tergo*, nekakšnega »stremljenja«, in sicer »stremljenja časov«.

170

Z zgodnjim Heglovim obrazcem »povezovanja med povezovanjem in nepovezovanjem«, v čimer se izraža bolečina ločitve in odstranitve (torej Kantova meja, ki pa se po Fichteju drži sedanje dobe in njene »dovršene grešnosti«), se te bolečine ne prenaša kot nekaj dejanskega brez vračanja, temveč se jo z »naprežanjem pojma« v njima znova odpravlja. Ta obrazec najdemo tudi pri Diltheyu, le da v sprejrtjenih oblikah: Tu je treba, nasprotno, nepovezovanje med povezovanjem in nepovezovanjem predpostaviti tako, da v ospredje stopi nepovezanost pozitivnosti. »Neskončno« se nepopolno prilikuje in »neskončnost« tu ne more ostati božji atribut. Razumevanje samo sebi in iz sebe daje hkrati sredstvo svoje biti in mejo te svoje biti, toda ta meja predstavlja določitev znanstvenega pojma, ki se sicer pojavi znotraj svetovanja razumevanja, vendar pa je iz njega sploh ni mogoče izpeljati. Tu nimamo opraviti z kot nujno razumljenim najstvom pojma in njegovega vse želečega naprežanja, temveč, nasprotno, s tako imenovanim stremljenjem življenja, ki je valovanje,

v katerem neskončni spermatikoi logoi plavajoč vplivajo drug na drugega. Stremljenje življenja se zaustavi, in sicer celo v našem mišljenju in razumevanju ter našem izrazu, in nas vselej nosi dalje, pred našimi očmi neprestano določa in spreminja fiksirane pojmovne določitve.

Da bi se ga odpravilo, se torej to naprezanje tu ne nadaljuje z vidika ločevanja in meje (oboje se namreč tu enako kot znanost in tehniko sploh ne prikazuje kot z nekakšnim satanskim poreklom), temveč na Fichtejev način z ločevanjem in s pomočjo meje, z njenim sprejemanjem. Celotna trojnost psiholoških funkcij, ki ima za sabo že dolgo tradicijo (začenši s Platonom in nadaljujoč se skozi krščansko teologijo, pa vse tja do Kanta in idealistov ter novokantovcev), že za Diltheya ni več nikakršna dogma. Kljub njihovem zavestnemu nanašanju na psihične modalitete časa, bi lahko bilo teh funkcij tudi pet ali več in enako velja tudi za ustrezne »sisteme kulture«: To, kar so, so konec koncev s pomočjo načela fenomenalnosti in iz istega razloga, iz katerega »je Homerjevo sonce tudi naše sonce«.

To sprejemanje meje in njeno preinterpretiranje se na določen način kot pozitivna definicija moči in vrednote našega razumevanja (namesto kot bolečina in negativnost) pokriva s Kantovim predpisom empirične rabe pojma čistega razuma, in sicer vse tja do globokega vprašanja shematizma. Razlika je le v tem, da so sami pojmi tu mišljeni »dinamično« kot gibljivi. Njihovo nanašanje na čas je namreč mišljeno drugače, mišljeno je kot v Kantovem načelu togega »shematizma«, pri čemer čas ni več nekakšna prazna oblika zrenja, temveč znova postane meso in kri življenja. Meje razumevanja (kot tudi izraza) torej niso niti fiksne niti se jih postavlja od zunaj; izhajajo iz življenja in se vanj tudi vračajo.

Kar zadeva razumevanje, mora pravzaprav namesto meje med notranjim in zunanjam (kot da bi dejansko obstajala meja med »navzdol« in »navzgor«, realnimi kategorijami časovnosti in formalnimi kategorijami kot elementarnimi miselnimi dejavnostmi) iti predvsem za notranjo mejo, ki pa ima konec koncev svoje mesto znotraj »samega življenja« in ne le znotraj sistema pojmov. Meje so namreč sami pojmi! In meje so končne, nedokončne. Ali, povedano drugače, v obeh izraznih načinih – namreč »znotraj pojmovnega sistema« in »znotraj samega življenja« – ta znotraj ni mišljen v istem smislu. V prvem primeru bi namreč pomenilo določenost v in iz določenosti, v drugem pa določenost v in iz nedoločenosti. Zato bi bil primeren tale obrazec: Nepovezovanje med pove-

zovanjem in nepovezovanjem. Torej obrazec, s katerim bi bilo mogoče – četudi z obratnim, gnosticističnim predznakom – opisati tudi Schopenhauerjev sistem.

»Notranja meja« ne pomeni nič drugega kot določitev smotra ali cilja: teleologija. Obrnjena naprej, torej kot ratio fiendi in operandi, določa produktiven, operativen telos, osnutek, na primer, znanstveno hipotezo v eksperimentu in sam eksperiment. Obrnjena nazaj pa kot ratio cognoscendi tvori obraten, vzporeden niz semantičnih umestitev, ki se nizajo v interpretacijskem horizontu in tako rekoč usedajo druga na drugega in s tem tvorijo temelj pomenskosti in sleherne razumljivosti nasploh.

Torej »goli« razum (kot del v celoti razumevanja) se Diltheyu ne zdi niti kot gola abstrakcija niti kot brezmejno zbledevanje in v nebo izginjajoče niansiranje zemeljsko močnih občutkov, temveč kot obrat ali pregib v toku, kot, denimo, kulturno zgoščevanje in praktično kondenziranje najoddaljenejših horizontov v fokusu procesov objektivacije. Upravljanje s takšnimi intelektualnimi tvorbami pa se lahko dodeli šele »polnemu« razumevanju kot neposredni dejavnosti življenja in psihizma, ki postajata svet (kot molčečemu in diskurzivnemu mišljenju, kot konotaciji in denotaciji v izrazu). Ta meja ima bržkone dva obraza, in sicer enako kot določenost/nedoločenost samega življenja.

172

Ta dvojni obraz pa je treba konec koncev pripisati samemu času. Oba horizonta sveta sta namreč odvisna od bistvenega razcepa sedanjosti: kot kraja aksiološke odločitve, temelja erotične spremembe vrednot, kaosa harmonij in disonanc (glej Zgradba, GS, VII, str. 202).

Na tej podlagi lahko torej že ugotovimo, da imamo pri Diltheyu prav tako opraviti z dvojnim tvorjenjem pojmov, vendar ne preprosto z znanstvenim in poleg tega še tudi z ontološkim, temveč z navznoter in navzven obrnjenim tvorjenjem, pri čemer globlji skupni izvor (anomalija, zev, stremljenje) ostaja glasen ali molčeč. Prvo tvorjenje pojmov, ki je v svoji navznotrnosti kakor koli že usmerjeno tudi v oba »ontološka« horizonta samega življenja, zadeva »samo razumevanje« (refleksivno torej »sebstvo«) in »samo življenje« kot osvestitev, drugo – ki je v svoji navzvenskosti (v svoji obrnjenosti navzven!) usmerjeno v neposredno danost izkustva – pa zadeva znanstveno omejevanje tako razumevanja kot njegovih deskriptivnih zadevnih sanj.

Pri Diltheyu imamo potemtakem tudi dvojno kakovost tvorjenja pojmov kot dvostranost enega in istega tvorjenja pojmov; hkrati je lahko namreč močna (s svojo umetno, konvencionalno in sklenjeno terminologijo v službi določenega, na novo zasnovanega idejnega sistema) in, poleg tega, tudi šibka, torej zgodovinsko podedovana terminologija, ki se jo načelno prevzema – skupaj z ustrezno zgodovinsko konstituiranim (sistematično ali nesistematično preinterpretiranim) idejnim sistemom. In to znova predstavlja enoten temelj navidezne nesmiselnosti Diltheyevega tvorjenja pojmov, kakršno sta, kot je znano, grajala von Yorck in Heidegger.⁶ Mi pa, nasprotno, menimo, da gre za zelo bogato in ustvarjalno tvorjenje pojmov.

Značilno za to je deskriptivno dokazovanje ali deklarativna preinterpretacija kontroverze o »realnosti zunanjega sveta« in naše vere vanj, ki jo je leta 1890 vodil s pomočjo pojmov, kot so, denimo, dejanje/omejitev, vzgib/impulz, inhibicija/upor. Izhodiščno tezo, ki jo je Dilthey kot nekakšno kontrastno sredstvo predpostavil predvsem v kantovski različici »heterogenosti spoznavne zmožnosti in njenega predmeta«, je sicer že v svojem Baselskem nastopnem predavanju⁷ pustil ovreči s strani razsodnikov, kot sta, denimo, Schelling in Hegel, torej s strani tretje generacije »nemškega gibanja« po Lessingu in Kantu. Vendar že takrat (1867) s problematičnim sklepom:

173

»... Schellingov in Heglov sistem poizkušata torej problem, ki ga je zastavil Kant, rešiti z naziranjem sveta, ki ga je razvil Goethe. Kar mi je dano v izkustvu, je zgolj svet pojavov ... To, kakšen naj bi bil ta svet na sebi, pa je nedostopno slehernemu spoznanju. Ta nauk, kot pravita Schelling in Hegel, temelji na predpostavki, podmeni heterogenosti moje spoznavne sposobnosti in njenega predmeta. Če pa je duh le narava, ki se zaveda sama sebe, je torej duh identičen z naravo. Potemtakem bom v kategorijah svoje miselne sposobnosti hkrati imel realne kategorije svetovnega razvoja. In tu se dviga Heglov veličasten sistem logičnega sveta. Tu je naša meja.« (Nastopno predavanje sub finem)

⁶ 1867: Die dichterische und philosophische Bewegung in Deutschland 1770–1800.

⁷ Grof Paul Yorck v. W. (Briefwechsel zw. W. Dilthey und dem Grafen P. Yorck v. W. 1877–97, Halle, Max Niemeyer, 1923, str. 195–96) meni, da Dilthey ne razlikuje dovolj jasno med »deskriptivno« in »razlagalno metodo« in je vse preveč popustljiv do »asociacijskega principa« in naturalizma »primerjalne metode« (prim. Dilthey GS XIX, str. 346! V zvezi s tem prim. tudi M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1984¹⁵, § 77). H. Ebbinghaus (Über erklärende und beschr. Psychologie, v: »Zft. f. Psych. u. Physiol. d. Sinnesorgane«, IX, 1896, str. 192) je z nasprotnega stališča trdil, da Dilthey ne razlikuje jasno med »sredstvom razlage« in »predmetom razlage«.

Kaj je mišljeno s tem zadnjim stavkom? Bržkone (na kratko povedano) to, da je idealistično tvorjenje pojmov aprioristično, empirično neuporabno in da po tej poti ne moremo dalje, da, nasprotno, obstaja prava in uporabna meja razumevanja, na čemer temelji možnost dejanskega utemeljevanja duhoslovnih znanosti.

Pri tem ne gre zanikati, da je bila po eni strani nezaslišana predrznost Heglovega »sintetičnega«
 tvorjenja pojmov nasproti tradiciji in zgodovini skrajno zavestna in da je, po drugi strani, dejansko pokazala novo, veliko hermenevitično moč na vseh področjih. Pri tem pozivu po novih mejah pa je na Diltheya vplivalo in bilo zanj odločilno spremenjeno temeljno pojmovanje pomena »znanosti«
 in »znanstvenosti«. Če je imel Hegel pred očmi razsvetljenstvo kartezijskega tipa, je Dilthey imel pred očmi pokantovski pozitivizem in novo svetovno moč sodobne tehnike. In pri tem moramo dodati, da je Dilthey tudi v tem veliko bližje našemu pojmovanju, kot je bil Hegel. Diltheyevo pisano in praktično usmerjeno delo je bilo za sodobno znanstvenost veliko bolj narporno in pogumno kot Heglovo, ki se je zaprl v ekstravagantnost pojma. Fr. Schlegel, ki je bil spričo vse svobode in vsega oportunitizma pri obravnavanju in izumljanju pojmov deležen osebne dialektične vaje in izkustva v svoji jenski transcendentalni filozofiji, svoj zvezek zaključuje s stavkom, ki (kljub vsemu občudovanju Bruna in Böhmeja in celo v letu velikega idealističnega obrata) izreka problematično in občo sodbo o dialektičnem mišljenju nasploh:

»Znanosti, ki tako kot politika povezuje religijo in moralo, v eno povezuje vse umetnosti in znanosti, ki bi torej bila umetnost proizvodnje božanskega, ne bi mogli imenovati drugače kot magija.« (Zaključeno 24. marca 1801.)

Tako torej Schlegel!

Danost

Pri Diltheyu (ki se je veliko naučil od Schlegla) si torej navzven obrnjeno tvorjenje pojmov samo postavlja mejo, in sicer zaradi celote kot normo in moč posameznega dela v tej celoti. Ta meja izreka možnost življenja, da izhajajoč iz omejujočega danega predhodno izkusi čedalje širše horizonte danosti in prisotnosti. Ta pot je pot osvobajanja in polaščanja. Navznoter obrnjeno tvorjenje pojmov pa se vzvratno dopolnjuje, tako da se postopno, skozi čedalje

ožje kroge neskončnega – delno že izrečenega, delno pa še molčečega – življenja pogloblja proti enkratni določitelni točki. To je obratna pot pomenskosti, ki se zaradi nedanega enkratnega izvora danih univerzalij in razpirajoč prihodnost časi v preteklost; to je pot osvobajanja z razumevanjem in sprejemanjem predpostavljene. Pri tem se različne, objektivne celovitosti sedanjosti, ki se nahajajo na isti ravni danosti, prepirajo in bojujejo druga z drugo, vendar le dokler niso sposobne pripoznati skupnega nujnega izvora in skupnih horizontov možnosti osvobajajočega polaščanja in določujoče integracije. To ni golo povezovanje idej ali pojmov, temveč gre pri Diltheyu za »strukturno« sovisje, ki na sebi – pod »antropološkim« ali celo »empirično-psihološkim« videzom – nosi spoznavnoteoretsko in ontološko vsebino. Ta vsebina pa je hkrati in v svojem bistvu zgodovinska, saj sama časovnost dobi v njej dvojno vlogo kot predmet spoznavanja in sredstvo spoznavanja. To povezovanje, to možno, aktualno in nujno symplooke je vselej kakor koli že dano, tudi v vsaki vsaksebnosti in nepovezanosti, kot zavestno ali nezavedno, kot notranje ali zunanje sovisje. »Kakor koli že« pomeni hkratno danost in nedanost.

In tu bi bilo seveda treba omeniti globoko Diltheyevo obnovo smisla »danosti« in »danega« (v nasprotju z zastarelim idealističnim in sočasnim pozitivističnim smislom izraza kot samodano in kot positum).

175

Z ozirom na razpravo *Leben und Erkennen* [Življenje in spoznanje] (1892–93) bi lahko znova opozorili na njegovo izoblikovanje teorije »intelektualnosti zaznavanja«, kjer za Schopenhauerjem uvaja svojo izvirno različico, ki intelektualnost razširja na »notranje zaznavanje«, tako da se v zavesti dualizem občutenja (kot danost zunanjega) in izkustva stanja oziroma status conscientiae (kot danost notranjega) najprej premosti v smeri proti »celostni idealiteti čutne raznolikosti in predmeta«. V tem smislu (pravi Dilthey⁸) »se pripravljamo na to, da v danem ne bi našli razlike v načinu danosti«. S tem se sam ta nauk in njegova idealiteta najprej preoblikujeta v smislu »živahnega volitvenega izkustva upora«:

»Neposredno dano je po eni strani kot moje lastno stanje dano z razmerjem do dejavnega. Po drugi strani pa je kot čutna raznolikost z izkustvom inhibicije sebstva, ki je neposredno povezano s to čutno raznolikostjo, dano kot objekt.«

⁸ GS, XIX, str. 337–39.

Rezultat je torej tale:

»Vsako dejstvo, ki se ga zavem, je dejstvo zavesti [in zatorej dejanskost] ... Na tej točki najprej zajamemo dejanskost, ki se približuje razliki med znotraj in zunaj, če ta dejanskost v moji zavesti ločuje dva kroga, izmed katerih enega zapolnjuje in opisuje dejavni Jaz in tako rekoč predstavlja artikulacijo njegovega sovisja, medtem ko drugi vsebuje inhibicijo volje, pritisk nanjo in neodvisnost od nje v vseh dejstvih.«

Kljub vtisu, da s prehodom od Fichtejeve idealistične sheme k pragmatični (ki je bila tako priljubljena pri njegovem prijatelju Helmholtzu) ni bilo veliko pridobljenega, je Diltheyevo prizadevanje tu – kot povsod drugje in kar potrjuje tudi motivacija II. in III. knjige njegovega uvodnega programa – predvsem v tem, da bi obče (ali, bolje rečeno, univerzalne) »metafizične pojme« naredil uporabne za morebiten znanstveno-analitičen in operativni postopek. Na splošno je njegova večšina tvorjenja pojmov (kot na splošno njegov kritikizem in historizem) ravno v tej obnovi tradicionalnih pojmov, in sicer z upoštevanjem zgodovinske distance sovisij običajev in uporabe in z umestitvijo v širši okvir svoje integralne antropologije, temelječi na filozofiji življenja.⁹

176

Njegov glavni postopek je pri tem tale: Razširitev smisla, še več, posplošitev starega pojma se uvede na podlagi nove konkretne deskripcije izvornih življenjskih odnosov, in s tem se – po možnosti – formulira pravilo tega novega opisa:

»Izhajati moramo iz spoznanja, da enotnost življenja ali subjekt in stvar ali objekt nista le korelativna, drug od drugega neločljiva in brez tega neobstoječa, temveč tudi analogna.«¹⁰

S tem se hkrati pokaže, da bi stari pojem lahko bil – sinonimno-obče-sistematično – le poseben primer »strukture« ali »sovisja«, ki ga lahko interpretiramo svobodnejše in primernejše novemu stanju védenja, in po drugi strani

⁹ GS, XIX, str. 386: Njegova analiza strukturnega sovisja enotnosti življenja pokaže v razlikovanju med »kategorijami« in »pojmi življenja« (»primarne ideje«, str. 378) načelno in temeljno-odločujočo usmeritev k novemu tvorjenju pojmov, ki jo mutatis mutandis primerjam le s Heideggrovim razlikovanjem med »kategorijo« in »eksistencialom« (in *novost* bi bila pri Heideggerju v bistvu *le* vprašanje biti ali, natančneje, stalno vpraševanje po biti kot taki).

¹⁰ *Leben und Erkennen*, GS, XIX, str. 359.

bi se lahko – homonimno-nominalno-faktično – z različnimi opisljivimi segmenti prekrivanja pojavil v različnih sovisjih dela in celote. Ker torej Aristotelov neksus »homonymia-synonymia« predstavlja tudi najvišjo logično metaforo neksusa »zunaj-znotraj«, bi lahko pri tem govorili o poštemem pozizkusu, da bi se prek ozkosti Platonove in Galilejeve mathesis za znanost kakor koli že znova pridobilo Aristotelovo svobodo common sensa in znanstvenega raziskovanja nasploh. To pa z veliko enoznačnostjo odlikuje možni program temeljne prenovе (po samem Aristotelu, Tomažu Akvinskem in pred Heideggerjem) zahodnjaškega filozofsko-znanstvenega besednjaka nasploh. Velika distanca, ki jo je Dilthey zavzel do samovšečne pojmovnosti metafizike, in globoka nagnjenost k stiku s pozitivnim védenjem najdeta svoje ravnovesje v materialni razširitvi apriorija nasproti Kantovemu formalizmu in po drugi strani v deskriptivni in pragmatični razširitvi na strani fizikalistične in konstruktivne hipoteze o notranji in zunanji naravi. Za »clavis hermeneutica« pa se pri tem zdi, da je vsaj v višjih slojih človekovega izkustva že jasno najdena v rdeči niti časovnosti.

Najboljši primer »pojma danosti« nemara ponuja polemika s psihologom Ebbinghausom o metodološkem stanju »notranjega sovisja«, kot ga Dilthey prikazuje v svojih Idejah. Zaradi polemičnega besa berlinskega kolega, ki je ravno dramatiziral to nasprotje, se je sama polemika vrtela okoli vprašanja, ali je notranje sovisje sredstvo »ali« predmet spoznanja. In Diltheyeva razlaga je bila tale: Sovisje kot sredstvo spoznanja je v duhoslovnih znanostih vselej dano kot del (kot delno zadevno stanje) in s tem tudi predmetno, nikoli pa ni dano »horizontni« celotnosti svojega osmišljanja. Ta smisel torej ne more nikoli biti dan »sam« v svoji vsebinski celotnosti, saj je sam na sebi v bistvu »fragmentaren«. Zato je ves dan le toliko, kolikor ni pač enostavno dan. Njemu je lastna le posebna »danost« porajajoče in razširjajoče se napetosti nastajanja celote. Dejavnost razumevanja je tu hkrati operativna dejavnost, objekt je fakt, dejstvo pa delovanje. To je dvostranski ontološki značaj duhoslovnega sovisja.

Ali, povedano drugače: Če je sovisje hkrati predmet in sredstvo spoznanja, je velika spoznajska danost duhoslovnih znanosti v njihovi samodanosti, in sicer v dvojnem smislu: to »dano« daje samo stvar in v stvari daje samo sebe. Napetost življenja (»intencionalnosti« ali »biti«) prinaša in daje samo to dano na sebi. »Časovna« modifikacija, »ne« (ne »več« in »še ne«) časovnosti postane s tem pozitiven konstituent danega in njegovega smisla. Spričo tega »fragmentarnega značaja« spoznanja pri Diltheyu je Georg Simmel lahko po-

znejše, kot je znano, trdil, da je življenje vedno »več življenja in več kot življenje«. ¹¹

To novo pojmovanje danega (danost, dejstvo itn.) sicer že od samega začetka izvira iz teoretičnih formulacij nemškega idealizma, kjer je bilo dano obenem nekakšna danost sama sebi in se dejstva ni mislilo kot nekaj gotovega itn., vendar pa je dejanska prenova, ki jo je pri tem opravil Dilthey, v tem, da ta načelna metodološka stališča idealizma zdaj dobijo metodološko-empirično razsežnost in pri tem prevzamejo novo produktivno funkcijo v raziskovanju, utemeljevanju in dokazovanju. Na polju sodobne »znanstvenosti« s tem torej nastopi nova, končna in empirična oblika totalitete subjekta in objekta, s tem pa tudi novi empirizem za duhoslovne znanosti.

Časovnost

178

V vsej tej pestrosti, še več, kljub mešanemu značaju njegovega tvorjenja pojmov (ki črpa iz filozofske, psihološke, spoznavnoteoretske tradicije, iz novih tvorb znanosti, iz sistematičnih nizov ter iz deskriptivnih in historičnih analiz stvarnih in metodoloških inventarjev védenja) najdemo pri Diltheyu neko povsem zavestno vodilo, torej temeljno pozicijo časa v njegovem pojmovanju življenja: kot čas notranjih psiholoških modalitet, kot čas zunanje osebne in družbene zgodovine vplivov in kot čas stvari in narave. S tem se pravzaprav pokaže celo absolutna novost njegove zgradbe duhoslovnih znanosti, in sicer tako nasproti kriticiistični, slabokrvni dedukciji kategorij kot tudi nasproti dialektičnemu bakhantskemu slavju idealističnih likov in nenazadnje nasproti platonizirajoči matematizaciji klasične mehanike njene dajdalsko-ikarske tehnologije. Šele »čas« (neprekinjeno življenje, napredovanje življenja, napredovanje časa¹²) je postal določujoč in hkrati sredstvo razumevanja. Strukturno sovisje razuma, volje in občutja (z množico ustrežajočih kategorij: življenja, psihizma in novoveške zgodovinske dejanskosti duha) pa zadeva le en del kategorialne »utemeljitve s pomočjo časa«, in sicer razsežnost aktualnosti.

¹¹ Glej *Lebensanschauung*, München u. Leipzig 1922², str. 24. V zvezi s tem prim. moj uvod k Georg Simmel, *Kant. Sechzehn Vorlesungen*, gehalten an der Berliner Universität, razširjena izdaja, Duncker & Humblot, München u. Leipzig 1918⁴ (italijanski prevod A. Marini & A. Vigorelli, ediz. Unicopli, Milano 1999², tu glej A. Marini, *La posizione di Simmel e l'eredità di Kant*, str. 46 isl.).

¹² GS XIX, *Leben und Erkennen*, str. 363; GS V, *Ideen*, str. 219; GS VII, *Aufbau*, str. 192–94 (»Časovnost je v življenju vsebovana kot prva kategorialna določitev, ki je temeljna za vse ostale«).

Poleg tega in v razmerju s tem, ki ne bi bilo poljubno in bi ga bilo treba razumeti kot razmerje potencialnosti do aktualnosti, imamo iterativno in kvaziprostorsko konstituiranje (tako rekoč juxta habitum ali kata hexin) dobljenega notranjega sovisja in zunanjih organizacij družbe. Kajti ta druga plat utemeljitve je brz-kone v svoji Aristotelski obliki v glavnem tudi časovna in jo kot »pasivno sintezo« pozneje znova najdemo pri Husserlu na fascinantni »egološko-analitični« poti konstituirajočega raziskovanja.

Tretja konstitutivna oblika časa je umestitev prvih dveh oblik v ustrezno tipološko fenomenologijo biografskega in zgodovinskega razvoja osebe in naroda v »diahroni« časovnosti »urnega« časa življenjskih dob v življenjskem procesu in epohah svetovne zgodovine. In to je krščanska in hkrati novoveška oblika časovnosti duše in zgodovine. Tako se pri Diltheyu že zelo zgodaj uporabljajo vse tri razsežnosti Heideggrove »temporalne« časovne interpretacije tubiti kot temelja in sredstva novega tvorjenja pojmov na podlagi filozofije življenja. Tvorjenja pojmov, ki mu je sama po sebi pripadla neprijetna usoda, da mu je Heidegger očital »ontološko nedoločenost« in je skoraj istočasno skupaj z njim in Husserlom izginilo iz javne razprave. Kljub temu pa je Heidegger vse stoletje brez dvoma ostal tisti, ki je najgloblje razumel Diltheya in Husserla.

179

Gre torej za pojmovanje časa, ki se je začelo z zavrženjem Kantovega nauka o idealiteti časa, kakršnega je zastopal še mladi Lotze (»Začenjam z zavrnitvijo tega nauka!« – pripoveduje pozneje). Pomembno Diltheyevo trditev o pomenu časa za utemeljitev duhoslovnih znanosti lahko najdemo že v letu 1880,¹³ v okviru logično-psihološke razprave s Sigwartom o klasičnem vprašanju »predstave procesa vs. proces predstav«. Pri tem je šlo za psihološko-spoznavno-teoretsko vprašanje »enotnosti akta zavesti in enotnosti zavesti«, ko je s Carlom Stumpfom uporabljal znani nauk o »zlivanju predstav«.¹⁴ Gre torej za problematiko, ki je zarisala znanstvena tla gestaltni psihologiji in fenomenologiji. Vsakemu aktu enotne zavesti ne ustreza nek edini predmet (enotnost) in, obratno, kontinuiteta akta zavesti lahko naenkrat ustreza več predmetom s širšo, enotno obliko in identiteta predmeta je sintetizirana z več časovno razširjenimi akti. In življenje (izraženo povsem »staroidealistično« ali »zgodnjefenomenološko«) je v vsakem življenjskem momentu

¹³ Glej GS XVIII, Ausarbeitung der deskriptiven Psychologie, str. 116, 119, 121–22.

¹⁴ Stavek, ki po Diltheyu, n.n.m., str. 119, opredeljuje pravilno pojmovanje »asociacijskega zakona«.

»[postavljeno] z nasprotjem med Jazom in svetom, danim v samozavesti« (GS, XVIII, str. 118).

Toda:

»Notranjepsihična enotnost je tista celota, ki je povezana v enotnosti zavesti. Ker pa v to enotnost na poti življenja v smeri naprej vstopajo sestavni deli in se v smeri nazaj izgubljajo v temini, v kontinuiteti življenjskega procesa nimamo nečesa ločenega; medsebojno se razmejujejo le vsebine, ki jih vsebuje zavest.«

Vendar:

»V enotnosti zavesti čas ni različen in torej ni zlit s sedanjostjo, ki pa ni brezčasna, [122] pač pa zavest časa sploh ne nastane, temveč je že v vtisu kot takem. Samozavest je korelacijsko dejstvo enotnosti zavesti. Kar je njegova podlaga, ima za posledico enotnost zavesti in ta enotnost zavesti je obča oblika, v kateri samozavest poseduje raznolikost. Zadnjo besedo [o] tem preprostem nazoru zadevnega stanja je mogoče pripraviti šele z raziskavo časa in na njemu temelječega pojma sedanjosti (pišče v poudarku).«

180

Takšna »pripravljalna raziskava«, ki ji pripada zadnja beseda, mora v celoti odkriti trojnost psihičnega časa:

»Te tri elementarne funkcije konstituira stanja zavesti, ki tvorijo skupine, ki neopazno prehajajo druga v drugo in katerih najbolj značilne podobe a potiori imenujemo inteligenca, čustvenost, volja. Medsebojno razmerje teh treh elementarnih funkcij znotraj teh različnih status conscientiae ni neposredno spoznavno [je torej tako rekoč molčeče]; vendar pa je tu kot doživljaj, zavedamo se ga [117] in iz njega razumemo temeljno sovisje v vsem živem.«

Vendar pa je treba raziskati tudi to dobljeno sovisje in življenjski proces, saj tudi tu obstaja časovno. V to raziskovanje je torej treba vključiti tudi potencialnost in razvoj (kineesis) in ne le aktualnost. Zdi se torej, da Dilthey kljub vsej nagnjenosti k utemeljitvi duhoslovnih znanosti v smislu časovnosti naleti na načelno težavo, povezano s formulacijo enotne utemeljitve teh treh različnih oblik časovnosti. V tem lahko seveda vidimo tudi določeno previdnost oziroma zadržanost spričo nevarnosti, da bi se neempirično spustil v čisto pojmovne konstrukcije, medtem ko po drugi strani ustreza »znanstvena« fenomenolo-

logija časovnosti še ni bila na voljo. Tako se Diltheyevo raziskovanje širi v neštete fenomenološke (ne vselej konsekventne) analogije psihičnih modalitet (preteklost, sedanost, prihodnost; pomen, vrednota, smoter; predstava, občutje, volja; povedna oblika, vzključna oblika, velelna oblika; zaznavanje, bolečina, stremljenje; naturalizem, objektivni idealizem, idealizem svobode itn.).

Tudi v tem oziru je pomembno njegovo pogosto sklicevanje na muzikalno izkustvo: To so namreč pojavi in izkustva, lastna notranjemu življenju in hkrati močno nabita s kulturnimi pomeni: Pri njih se torej v ospredje v dvojnem pomenu postavi čas. Struktura razumevanja kot posnemanje izraza je prikazana ravno v fragmentih »Muzikalnega razumevanja«.¹⁵

Kot otok se iz nedostopnih globin dviga majhen krog zavestnega življenja.

Izraz je ustvarjanje in »se dviga iz teh globin«; fiksira se v spominu in nato, sekundarno, v drugih prostorskih nosilcih (note, črke, fonogrami). Iz vzorca »dobljenega sovisja« se pri Diltheyu spozna naddoločeno (»surdeterminée« v Althusserjevem smislu določitve te besede) konkrekcijo izraza. Kljub svojemu »iz-« pa se »izraz«, kot je pozneje prikazano v Zgradbi in Načrtu nadaljevanja, sploh ne pokriva s tako imenovano »zunanjo« organizacijo družbe: je hkrati notranje in zunanje sovisje, je hkrati osebni in družbeni tok doživljanja in slednjič, je razumevanje z vsemi močmi psihizma in ob vseh in vsaki obliki kulture. S tem tvori veliko dobljeno mrežo zgodovinskega in osebnega življenja, nekaj, kar je poprej Schopenhauer označil kot majin pajčolan (temelj nesvobode) in pozneje Heidegger kot sam govor in jezik (brezno svobode). Strukture zgradbe (doživljanje-izraz-razumevanje), torej tri oblike konkretne življenjskozgodovinske intencionalnosti, so obenem tri oblike zlitja zunanosti in notranosti, časa in lika in tvorijo (iz različnih razlogov hkrati nasproti Husserlu in Cassirerju) novo raven mogoče ontološko-duhovnozgodovinske problematike. In šele na to duhovnozgodovinsko-antropološko raven »tukajšnjosti« (počutje, govor, razumevanje) se lahko naveže Heideggrovo ontološko vpraševanje.

Kot analogije duhoslovnemu tvorjenju pojmov na podlagi znotraj-zunaj se velja dotakniti tudi razlike med določenostjo programske glasbe in nedoločenostjo instrumentalne glasbe in pri tem opozoriti na dve nasprotni usmeritvi,

¹⁵ Glej Aufbau – Plan der Fortsetzung, GS, VII, str. 220–27.

v katerih »se razvija muzikalni pomen«, namreč »na interpretacijo nečesa, kar je predmetno določeno z besedo«, ali na to, da ne [obstaja] »določen, temveč le neskončen, torej nedoločen predmet« (kot se to dogaja ravno v instrumentalni glasbi, ki »ima v svojih najvišjih oblikah za svoj predmet samo življenje« [glej Schopenhauer], medtem ko »je programska glasba smrt prave instrumentalne glasbe« itn.).

Kategorije

Po drugi strani se tu znova uporablja glavno shemo transcendentalnega odnosa v fenomenološki različici cogito-cogitatum, le da je tu aplicirana na »predmetno dojemanje« (kot je v glavnem opisano v Husserlovih Logičnih raziskavah).¹⁶

Enako kot pozneje v Zgradbi¹⁷ Dilthey (kot Schopenhauerjev bralec in Trendelenburgov učenec) privzame¹⁸ tri sinteze prve Kantove »dedukcije čistih razumskih pojmov« (ki pa se jih je podobno že v *De anima*, III, 428–29, razlikovalo kot aisthesis, phantasia in nous), in sicer na tale način:

182

»Pojasnjevanje, odslikavanje in zastopanje so tri stopnje odnosa do danega, v katerih se predmetno dojemanje približuje pojmu sveta. Stopnje so zato, ker v vsakem izmed teh stališč predmetnega dojemanja predhodno stališče tvori temelj za naslednje stanje predmetnega dojemanja.«

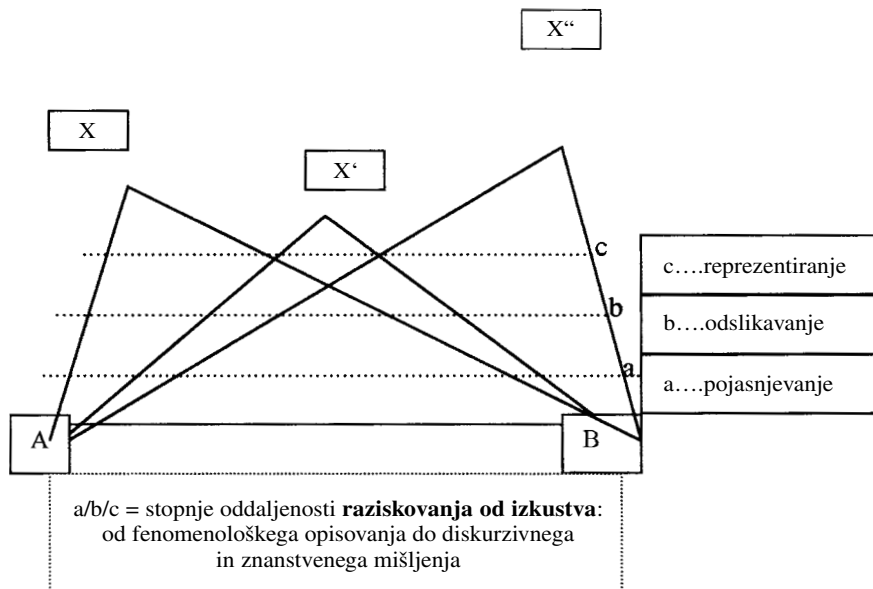
Dilthey – kot že poprej Schopenhauer in pozneje Max Wundt in Heidegger – prevzame to shemo precej neposredno od Kanta, vendar pa »dedukcijo« raje bere iz prve kot pa druge izdaje Kritike. To dajanje prednosti »dedukciji od spodaj« v svoji najgloblji intenci poizkuša kakor koli že ubežati specifično Kantovem formalizmu *quæstio juris* in se stvari lotiti izvirnejše, vendar pa ne preprosto zato, ker bi bil ta formalizem »anemičen« posnetek izkustva, temveč predvsem v slutnji, da Kantovo pojmovanje »pojmovne enotnosti« vendarle ni

¹⁶ N.n.m., str. 224.

¹⁷ N.n.m., str. 129–30.

¹⁸ *Aprehenzija* predstav v zoru; – njihova *reprodukcija* v upodobitvi; – *rekognicija* v pojmu, *Kritika čistega uma*, str. A97. V zvezi s tem prim. obsežnejši komentar tega mesta idej v mojem delu *Alle origini della filosofia contemporanea: W. Dilthey. Antinomie dell'esperienza, fondazione temporale del mondo umano, epistemologia della connessione*, La Nuova Italia, Firenze 1984, str. 220–84.

porok za nadempirično-transcendentalni obstoj njene »apriorne strukture« in proti dogmatičnemu sprejemanju empiričnega dejanskega stanja izkustva. Ta formalizem in ta empirizem sta si veliko bolj podobna, kot se domneva. Prava empirija bi bila, nasprotno, podobna pravemu transcendentalizmu in ta pot, stran od Fichtejeve mitološke dialektike, naj bi ubrala in obnovila ravno »posebno« Fichtejevo pot. »Priti do pojma sveta« pomeni povzpeti se do univerzalnega. Le da mora ta verum hkrati biti factum. Tako se razvije »pregib v samem izkustvu«, v katerem preprosto zacveti sam od sebe, in sicer nekako tako, kot kaže spodnja slika:



- AB = izkustvo
- X, X', X'' = vrhovi posameznih znanosti
- AB \rightarrow X = izkustvena podlaga, katere zaostritev je X
- X \rightarrow AB = refleksija na izkustvo skladno s posebno znanostjo
- če X = »psihologija«, potem:
 - AB \rightarrow X = »živa zavest«
 - X \rightarrow AB = občeveljavni opis sovisja

Spoznavna teorija kot kritična razsežnost tvorjenja znanstvenih pojmov v smislu stavka (2) (»Opisna in razčlenjevalna psihologija končuje s hipotezami,

medtem ko se razlagalna z njimi začinja«, Ideen, GS V, str. 175) se ukvarja s »kolebajočim« odnosom med X, X'; X'' (specialna pojmovnost in stališčnost posameznih znanosti) in nespremenljivo in spremenljivo podlago najširšega izkustva. To hkrati ponuja shemo za tvorjenje znanstvenih pojmov. Če to sliko primerjamo z ustreznimi časovnimi opredelitvami dedukcije v prvi izdaji Kritike, dobimo »(prvo-)razredni« primer globoke zvestobe tradiciji in hkrati globoko utemeljene svobode Diltheyevega modernizirajočega tvorjenja pojmov.

Presodnost kot refleksija je, nasprotno, »sila« presojanja. Osvestitev je izvorno doživljaj in razumevanje (doživljaj razumevanja in razumevanje doživljaja: »dve medsebojno prepletajoči se plati«). Zato Dilthey hkrati uvede ugotovitev, da

»miselni zakoni (formalni: identiteta, protislovje in izključeni tretji) ne [označujejo] apriornega pogoja za naše mišljenje,«

in da

184 »[je] podmena, da sodba predpostavlja pridružitve kategorialnega odnosa stvari in lastnosti, nepotrebna, saj jo je [mogoče] razumeti [še] iz odnosa med predmetom in po njemu prediciranim.«

To znano bistveno oblikovanje razumevanja je ponovljeno v fragmentih o muzikalnem razumevanju: Funkcija, ki je hkrati globlja in višja od vsake znanosti, saj temelji na izkustveni podlagi doživljanja in lahko analitično in vsebinsko zasnuje celoto razvojnih možnosti, ne da bi pri kateri koli še tako določeni konkretni izgubila notranje sovisje celote. Kot lahko iz tega zlahka ugotovimo, je tu v kali zarisana neka svojevrstna deskriptivna »transcendentalna dedukcija«, kakršno bi bil uvidel že sam Kant, če bi le predpostavil, da bi »psihologija kot znanost«, namesto da bi bila kratko in malo razglašena za nemogočo, bila lahko, nasprotno, celo nova »prva filozofija«! In od tod moramo ocenjevati tudi dolgoletne Husserlove raziskave časa in Heideggerjevo strogo hermenevitično strategijo časa.

V Ideen lahko na strani 172 preberemo tole:

»v razumevanju izhajamo iz sovisja celote, ki nam je živo dano, da bi lahko iz njega razumeli posamezno. Ravno dejstvo, da živimo v zavesti o sovisju

celote, nam omogoča razumeti posamezen stavek, posamezno kretnjo ali posamezno dejanje.«

V tem tesnem odnosu med časom in kategorijami pa še veliko globlje deluje prastara spekulativna matrica nauka o transcendentalijah, kakršna je bil v Platonovih dialogih Parmenid in Sofist postavljena na ravni tehnično-racionalnega jezika sofistike. »Doživljanje« convertitur z »razumevanjem« (ens z verum) po zaslugi »gioco delle parti«, ki se v theatrum mundi (torej v celoti) mobilizacije eidoon-a kaže kot igra, torej ravno kot igra delov in celote. Ta shema pa se lahko v Diltheyevi empirični ali »nemško-empiristični« različici¹⁹ glasi tudi obratno:

»... oblika razumevanja: Indukcija, ki iz nam delno določenih posameznosti izpelje sovisje, ki določa celoto« (str. 225).

Toda razumevanje se dogaja šele v času kakor tudi pozitivna in neskončna danost njegovih predmetov. Gre za pesnitev, dramo ali dojemanje ostankov preteklosti:

»vsemu je skupno napredovanje, ki od dojemanja nedoločeno-določenih delov teče naprej k poizkusu zajetja smisla celote, izmenoma s poizkusom, da bi se iz tega smisla trdneje določilo dele« (str. 227).

Ta »izmenoma«, ki ga poudarjamo, to »menjavanje med delom in celoto« bržkone pomeni, da je pot »od zgoraj« prav tako legitimna kot pot »od spodaj«, še več, da je oboje neizogibno. Vendar pa podobno, kot množica naravnih števil ni tako velika kot množica realnih, čeprav sta obe neskončni, del ni celota. »Znanstveni pojem« je edini, ki mu je lastno empirično dano, vendar pa je nabit in določen z gostoto in neskončnostjo duhovnozgodovinskega razumevanja, saj je del le-tega.

V tistih časih povsod cvetijo izumi, ki pa se jih vse skupaj – kakor koli že gledano od zunaj – lahko interpretira kot edini odgovor na Diltheyevo vneto vpraševanje. V misli imamo namreč Stumpfove, Köhlerjeve, von Ehrenfelsove

¹⁹ Na pamet navajam slaven zaznamek iz naslovnega lista Millovega System of Logic (Diltheyev izvod v Rokopisnem oddelku Narodne in univerzitetne knjižnice v Göttingnu, Cod. Ms W. Dilthey, 69: »Šele iz Nemčije lahko pride pravi empirični postopek, namesto tistega (namreč angleškega!) dogmatičnega in predsodkov polnega empirizma«.

izume (tako imenovani »liki« [Gestalten] in »totalitete« gestaltne psihologije), vse tja do Meinonga in Husserla (figuralni momenti Husserlove filozofije aritmetike in vse »bitnosti« njegove fenomenologije), skupaj s cvetočimi »holističnimi« znanostmi na vseh področjih. Pri tem imamo tudi pestro samostojno tvorjenje pojmov, vendar pa se Diltheyevo zdi najbolj zapleteno in odprto nasploh, saj filozofirajoč »v zgodovinski nameri« poizkuša v tvorjenju pojmov ohraniti zgodovino pojmov (in obratno). Brez upoštevanja Diltheyevih dognanj lahko torej le slabo razumemo fenomenologijo, hermenevtiko, historizem, novokantovstvo, filozofijo življenja, duhoslovne znanosti in občo epistemologijo 20. stoletja. Včasih se namreč zdi, kot da bi vse te smeri in šole kakor koli že ustrezno razmišljale o teh dognanjih Diltheya, ki je v svojem duhovnem razvoju vselej imel pred očmi situacijo časa.

Prevedel Alfred Leskovec

LITERATURA

186

- Dilthey, W.: *Gesammelte Schriften (GS)*, Leipzig u. Berlin 1914–1936 (Bde. I–IX, XI–XII); Stuttgart/Göttingen 1958 (Bd. X); Berlin 1968–1970 (Bde. XIII–XIV); Göttingen 1970.
- Dilthey, W.: *Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* 1910 (GS VII).
- Dilthey, W.: *Ausarbeitung d. deskriptiven Psychologie* 1880 (GS XVIII).
- Dilthey, W.: *Dichterische und. Philosophische Bewegung in Deutschland 1770–1800* »Antrittsvorlesung« 1867 (GS V).
- Dilthey, W., *Erfahren und Denken* 1892 (GS, V).
- Dilthey, W., *Ideen über eine beschreibende u. zergliedernde Psychologie* 1894 (GS V).
- Dilthey, W., *Leben und. Erkennen* 1892–93 (GS XIX).
- Dilthey, W., *Plan der Fortsetzung zum Aufbau der geschichtlichen Welt ...* 1910–11 (GS VII).
- Dilthey, W.: *Traum* 1911 (GS, VIII: Weltanschauungslehre, §.8).
- Ebbinghaus, Heinrich: *Über erklärende u. beschreibende Psychologie*, in: »Zeitschrift f. Psychologie u. Physiologie d. Sinnesorgane« IX, 1896.
- Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen 1984¹⁵.
- Husserl, Edmund: *Logische Untersuchungen*, Bde. I–II Niemeyer, Halle 1900–01.
- Husserl, Edmund: *Philosophie der Arithmetik*, Bd. I, Halle 1891.
- Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, Raymund Schmidt Ausg., Felix Meiner, Hamburg 1956.
- Misch, Georg, *Vorbericht des Herausgebers* 1924 in: W. Dilthey, *GS V*.
- Marini, Alfredo, *La posizione di Simmel e l'eredità di Kant*, in: Simmel, G.: *Kant. Sedici lezioni berlinesi*, c/di A. Marini & A. Vigorelli, Edizioni Unicopli, Milano 1999².
- Schlegel, Friedrich: *Transzendentalphilosophie* 1800–0, in: *Kritische-Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Bd. XII, 2te Abt., hg. v. J.-J. Anstett, SS. 1–105.
- Schulenberg, Sigrid v. d. (Hrsg.): *Briefwechsel zw. W. Dilthey u. dem Grafen Paul Yorck v. Wartenburg 1877–97*, Max Niemeyer, Halle 1923.
- Simmel, Georg: *Kant. Sechszehn Vorlesungen, gehalten an der Berliner Universität*, erw. Aufl., Duncker & Humblot, München u. Leipzig 1918⁴.