

Dimitri Ginev

K HERMENEVTIČNO- -FILOZOFSKI ZGODOVINI DUHOSLOVNIH VED

41

Namen tega sestavka, ki vključuje podmeno o enotnem razvojnem scenariju novoveške hermenevtike, kar legitimira sodobno stališče v teoriji interpretacije, je ugotoviti filozofsko in znanstvenoteoretsko »identiteto« duhoslovnih ved v različnih »arheoloških plasteh« hermenevtične misli. Takšna zgodovinska rekonstrukcija novoveške hermenevtike, usmerjena v konstitucijo identitet, je po svoje preveč kompleksna, da bi jo lahko obravnavali v enem samem spisu. V sledečem premisleku se bom omejil na oris treh tipičnih etap oblikovanja identitete duhoslovnih ved v smislu filozofske hermenevtike, in sicer bom skušal na kratko opredeliti programe Georga Friedricha Meierja (1718–1777), Augusta Boeckha (1785–1867) in Georga Mischa (1878–1965).

Prva etapa zadeva predzgodovino teh ved. V dobi, ko sta se razvnela *Querelle des anciens et des modernes* in *Streit der Fakultäten*, je Maierjeva razsvetljensko-racionalistična večšina razlage zakoličila okvir, v katerem se je obravnavala posebnost interpretativnega raziskovanja znakovnih sistemov.

Boeckhov program »spoznanja spoznanega« je dodelal »hermenevtično identiteto« duhoslovnih znanosti v obdobju njihove uveljavitve v fakultetni strukturi moderne (Humboldtove) univerze. Njegova enciklopedija »filoloških ved« naj bi zagotovila metodološko emancipacijo duhoslovnih ved od spekulativne filo-

zofije na eni strani in matematičnih naravoslovnih ved na drugi. Naloga te enciklopedije ni bila zgolj uskladitev razsvetljskega in romantičnega pojmovanja duhoslovne interpretacije, marveč tudi vzpostavitev njunega produktivnega vzajemnega učinkovanja.

Mischeva »hermenevtična logika življenja« zaznamuje tretjo etapo. Nanaša se na »pometafizično identiteto« interpretativnih duhoslovnih ved, ki jo je mogoče pridobiti s hermenevtiko, naravnano proti Heideggrovemu ontično-ontološkemu dualizmu.

1. O hermenevtični predzgodovini duhoslovnih ved

42

V skladu z vodilno tezo mojega razmisleka izmenično učinkovanje nauka o umu, teoriji znakov in večšine razlage v Meierjevem delu pomeni filozofsko utemeljitev prvega sistema duhoslovnih ved. Ta teza pa predpostavlja pomembne podmene, ki jih je treba kritično pretehtati. Domneva namreč, prvič, da se je zamisel o duhoslovnem raziskovanju pojavila že v nemškem razsvetljenstvu. Poleg tega zagovarja trditev, da so bila sredi osemnajstega stoletja v rabi splošno sprejeta znanstvenoteoretska merila za filozofske in filološke discipline. Tretja podmena je, da so oblikovanje samostojnih znanstvenoteoretskih diskurzov »omogočili« tradicionalni filozofski diskurzi tistega časa (metafizika, spoznavna teorija, praktična filozofija, logika, filozofska teologija itd.). Predrzno bi bilo trditi, da so te domneve sprejemljive same po sebi. Vendar je, če se osredotočimo na nekatere temeljne poteze Meierjevega dela, mogoče ugotoviti, da so bile emancipacija duhoslovnega raziskovanja, njegova znanstvenoteoretska utemeljitev in institucionalna uveljavitev že na poti. To delo torej kaže podobo predzgodovine duhoslovnih ved. Ker v tej podobi prevladuje večšina razlage, jo je mogoče označiti kot »hermenevtično predzgodovino«. Uporabo izraza predzgodovina je mogoče utemeljiti tudi v drugem smislu. Meier je osnutek raziskovalnih področij več bodočih duhoslovnih ved oblikoval na podlagi prenove retorike, gramatike in logike. Ponovno oživetje in transformacija *triviuma*, h kateremu je pomenljivo prispevalo Meierjevo delo, je bilo *conditio sine qua non* nastanka duhoslovnih raziskovalnih programov.¹

¹ V grobih potezah lahko rečemo, da Meier *trivium* preoblikuje z razdelavo logično-retoričnih načinov argumentacije, ki naj bi služili emancipiranemu raziskovalnemu mišljenju. Z vključitvijo metodično organiziranega raziskovanja poteka reforma *triviuma* v različnih smereh. Tu bi rad opozoril na dve med njimi. Prvič, Meier skuša doseči filološko-retorično utemeljitev logike, pri

Georg Friedrich Meier svojo zamisel univerzalne večšine interpretacije razvije v petdesetih letih 18. stoletja. Meier je učenec Alexandra Baumgartna in eden najpomembnejših predstavnikov Leibniz-Wolffove šole. Označili bi ga lahko kot »v lastno dobo vpetega« reformatorja tradicije klasičnega racionalizma. Meier nikakor ni revolucionarni mislec. Je nadaljevalec programa *hermeneutica generalis*. Temeljne tega poteze programa, ki pomeni začetek novoveške hermenevtike, je določil Johann Dannhauer sredi 17. stoletja.² Cilj splošne hermenevtike je poenotiti nabožne in posvetne eksegetične metode in tehnike, med drugim z metodološko normiranim interpretativnim postopkom, ki naj služi znanstvenim ciljem treh višjih fakultet. Pravo, medicina in teologija so nauk o sredstvih interpretacije (*media interpretationis*) potrebovale s propedeutičnega in z didaktičnega vidika. Predmet tako nastale metodologije razlage so bili osmišljujoči nameni piscev pravnih, medicinskih in teoloških besedil. V Dannhauerjevem delu postane »raziskovanje posredovanja smisla« vzorec za emancipacijo novoveške teorije interpretacije; znotraj te teorije se je oblikovala tudi nova pojmovnost. Čeprav je imela Dannhauerjeva univerzalizacija hermenevtike zgolj propedeutično vlogo glede na logiko, je bistveno prispevala k modernemu razumevanju besedila kot ontološko samostojne entitete.³ Drugi pojem, ki izhaja iz Dannhauerjevega načrta, je pojem »hermenevtične resnice«. Ta se razlikuje od logične (analitične), empirične (dejstvene) in metafizične resnice. Hermenevtična resnica zadeva doslednost smisla, ki si ga je zamislil njegov tvorec. Besedilo se šteje za hermenevtično resnično, ko je interpret zmožen nejasne povedi speljati nazaj na njihove logične predpostavke.

čemer je »raven delujočnosti razuma«, o kateri spregovori v *Vernunftlehre*, sestavni del te reforme. Nakazana zamisel o duhoslovnem raziskovanju zaobjema razsvetljenski vzgib izpopolnjevanja človekovega mišljenja in delovanja. Drugi aspekt je preplet logike, retorike in antropologije v okviru empirične psihologije.

² V zvezi s tem glej Hasso Jaeger, H.-E., »Studien zur Frühgeschichte der Hermeneutik«, *Archiv für Begriffsgeschichte* 18 (1974); Jean Grondin, *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Darmstadt, 1991, pogl. II.

³ Hasso Jaeger opozarja, da Dannhauer tesno povezuje tekstno kritiko, ki izvira iz postopkov Claudiusa Galenus, z novim oblikovanjem *media interpretationis*. (Recepcija empirično-metodološke eksegeze Galenus v *Republica litteraria* zagotavlja srečanje treh višjih fakultet – prava, teologije in medicine.) Pri tem na novo oblikovana sredstva (*media*) temeljijo na merilih razlage, ki morajo veljati povsem neodvisno od teoloških nasprotovanj (44–45). Novi epistemološki in ontološki status pojma besedila je zaznamovan z novo interpretacijo tekstne kritike v duhu *hermeneutica generalis*, ki je izšla iz svetopisemske eksegeze. Pomemben delež pri utrditvi tega statusa ima tudi Dannhauerjeva obravnava *scopusa*, ciljne naravnosti besedila, tj. pojma, ki izhaja iz retorične tradicije in je bil razširjen v eksegetični tradiciji zgodnjega protestantizma.

Prelom, ki so ga v večini razlage izzvale izpeljave Christiana Wolffa, se navezuje predvsem na spoznavnoteoretske temelje interpretativnega postopka. V Leibniz-Wolffovi šoli niso raziskovali zgolj *scopusa*, utelešenja namena pišočega v besedilu. Upoštevali so tudi intencionalni proces osmišljanja: *investigatio mentis auctoris* postane nov obrazec za splošno hermenevtiko. S tem se podkrepi zveza med splošno hermenevtiko ter psihologijo in epistemologijo (teorijo uma in logiko) kot tremi načini raziskovanja procesov mišljenja. Na podlagi te zveze je nastal nauk o »hermenevtični pravičnosti« (*aequitas hermeneutica*), ki mu je odmerjena pomembna vloga tudi v Maierjevi večini razlage. V skladu z njim mora razlagalec »za hermenevtične šteti tiste pomene, ki se najbolj skladajo s popolnostmi tvorca znakov, dokler se ne dokaže nasprotno.«⁴

44

Z naukom o »hermenevtični pravičnosti« je pojem hermenevtične resnice pridobil spoznavnoteoretski status. Epistemološka samostojnost te resnice je zvezo med teorijo znakov, hermenevtiko in retoriko preobrazila v neodvisno obliko znanstvenosti, ki je ni bilo mogoče speljati na metafiziko, na filozofijo morale in etiko, pa tudi ne na teoretično in praktično logiko. V okviru nemškega razsvetljenstva je to bil najpomembnejši korak k emancipaciji duhoslovnih ved v 19. stoletju. Z novim konceptom hermenevtične resnice je bila uvedena pojmovnost spoznavne teorije duhoslovnega izkustva. Ta ugotovitev se navezuje na Meierjev pojem obzorja. Ta pojem je z zmožnostjo spoznanja povezal že Alexander von Baumgarten. Vendar Meier anticipira Kantovo transcendentalno kritiko spoznanja, s tem ko opozori na meje človekovega uma. Riccardo Pozzo je prepričljivo dokazal, da pri njem naletimo na epistemološko omejenost uma, ki jo bo »Kant tematiziral tri desetletja kasneje v okviru *transcendentalne dialektike*.«⁵ Pojem obzorja Maier uporablja tudi pri razlikovanju različnih predmetnih področij interpretativnih disciplin.

Novosti, ki jih je Meier uvedel v razsvetljensko hermenevtično tradicijo *investigatio mentis auctoris*, so se izkazale kot odločilni dejavniki bodoče »kognitivne internacionalizacije« filoloških, historičnih in antropoloških disciplin. Novo-veško tekstno kritiko je ta pisec razumel kot delno področje univerzalne karakteristike (teorije znakov). Pri tem so »rodovi in vrste znakov« postali sa-

⁴ Georg Friedrich Meier, *Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst*, Halle 1757, (ponatis ur. Lutz Geldsetzer, v: *Instrumenta philosophica*, Series hermeneutica, Bd. 1, Düsseldorf 1965, str. 20.)

⁵ Riccardo Pozzo, *Georg Friedrich Meiers ‚Vernunftlehre‘*, Stuttgart-Bad Cannstatt 2000, str. 203.

mostojen predmet raziskave. V nasprotju s formalnimi teorijami znakov iz baročnega obdobja je Meier postavil trditev, da so vsi znaki že vedno interpretirani. Ker neinterpretiranih znakov sploh ni, je v dejanje produkcije znakov vključen interpretativni moment. To je odločilna sestavina, ki zagotavlja enotnost teorije znakov in *hermeneutica generalis*. (Čeprav ima v tej enotnosti karakteristika prednostni položaj, kolikor so aksiomi veščine razlage izpeljani iz *characteristica universalis*, slednja kot čista semiotika vendarle ne more biti pristna teorija znakov: takšna teorija se mora zato preoblikovati v semiotično hermenevtiko.)

Klasifikacija rodov in vrst znakov v okviru univerzalne veščine razlage je, zgodovinsko gledano, pravzaprav privedla do prvega poskusa oblikovanja nekega sistema duhoslovnih ved. Splošna hermenevtika se ne ukvarja s pravili razlage nasploh. Zadana ji je veliko težja naloga. Uveljaviti mora postulat, da so vse stvari na svetu znaki. Ta postulat se navezuje tako na jezikovne in duhovne tvorbe kot tudi na »naravne znake« (dejstva), v katerih se razgrne »hermenevtično razodetje Boga«. Razlaga teh znakov, ki so najpopolnejši, saj izražajo stvarniško moč Boga, je predmet mantične teorije interpretacije. Drugi rodovi in vrste spadajo v pristojnost posebnih hermenevtik. Pri tem je treba razlikovati juristične, diplomatske (ti se navezujejo tudi na zgodovinske dokumente), moralne in hieroglifske načine razlage. Teološka hermenevtika, razširjena daleč prek področja biblijske eksegeze, seveda ohranja svojo samostojnost. Celotni sistem hermenevtičnih nauk se kaže kot prapodoba sistema duhoslovnih ved v 19. stoletju. Pomembno je tudi opozoriti na to, da se pri Maierju javlja težnja po raziskovanju prepleta med načini razlage in zmožnostjo spoznanja. Ta težnja sicer ne preraste v koherentno teorijo. Vendar se prizadevanja, da bi epistemološko utemeljili zvezo med *characteristica universalis* in *hermeneutica universalis*, izkažejo kot paradigmatična za bodoče znanstvene teorije interpretativnih disciplin.⁶

⁶ Poglavitna tema *hermeneutica generalis* je delujočnost »zmožnosti označevanja«. Poleg pozornosti, abstrakcijske sposobnosti, čutov in domišljije sodi zmožnost označevanja med nižje spoznavne zmožnosti. Vendar pri tem izpolnjuje neko »metafunkcijo«, saj je njena analitika razdelana v očrt spoznavnoteoretske semiotike, ki je oblikovana na podlagi Lockovih razmislekov o teoriji znakov ter tudi v skladu z naukom o *characteristica universalis*.

2. Enciklopedična enotnost duhoslovnih ved v dobi nastanka moderne univerze

Kot je znano, je bila filologija klasičnega starega veka na začetku 19. stoletja (v modernem smislu) »kognitivno institucionalizirana« disciplina. Po izvornih poskusih Asta in F. Wolfa (in še pred tem Schleglovega projekta »filozofije filologije«) je August Boeckh raziskovalne predmete filologije določil kot konkretne življenjske zveze epoh v zrcalu njihovih literarnih in jezikovnih pričevanj.⁷ Stierle pojasnjuje, da je protislovje med zgodovinskostjo življenjskih zvez in normativnostjo znanstvene refleksije bistveni pogoj emancipiranega filološkega izkustva. To protislovje je prav tako navdihnilo Boeckhovo koncepcijo »spoznanja spoznanega« in njegovo hermenevtično metodologijo duhoslovnega izkustva.

46

Boeckh filologiji pripisuje vse zaobsegajoči status: »Prvič, ni je mogoče označiti kot študij antike ... kar filologi počnejo z antiko, počnejo tudi s predstavniki novih časov, z Dantejem, na primer, ali Shakespearom, ali katerim koli predmetom iz srednjega veka. Ker je vsa kritika tudi dejansko filološka in ker se v njej odvija formalno delovanje filologov, filologije nikakor ni mogoče razumeti zgolj kot študij antike, saj njeno delovanje zadeva tudi nove čase.«⁸ Univerzalizacija tematskega področja filološke hermenevtike je bila izvedena pred poskusom oblikovanja univerzalne filozofske hermenevtike. Na ozadju te univerzalizacije je »spoznano« poistoveteno z vsem, kar ustvarja človeški duh. Bolj natančno: spoznanje je enotnost spoznanja, delovanja in ustvarjanja, ki nastaja v življenjskih zvezah zgodovinskih epoh. Vse te tri razsežnosti so zajete v pojmu »konstituiranja«.

»Spoznano« je celota kulture. Onkraj spoznanega ni kulturne stvarnosti. Celotna kulturnozgodovinska stvarnost spada v pojem spoznanega kot konstituiranega. Axel Horstmann v zvezi s tem poudarja, da hoče Boeckh pod ta pojem »zajeti ne samo pojmovna spoznanja, marveč tudi vse ‚predstave‘, kakor

⁷ V zvezi s tem gl. Karlheinz Stierle, »Altentumswissenschaftliche Hermeneutik und die Entstehung der Neuphilologie«, v: M. Bollack, H. Wismann (ur.), *Philologie und Hermeneutik im 19. Jahrhundert*, Göttingen 1983.

⁸ August Boeckh, *Enzyklopädie und Methodenlehre der philologischen Wissenschaften*, ur. E. Braunscheck, 2. izdaja, Leipzig 1886, str. 5.

jih je mogoče odkrivati v pesništvu, umetnosti, politični zgodovini ...⁹ (Tudi dostop do narave, argumentira Boeckh, nam posredujejo naravoslovne vede. Fizikalni predmeti kot eksperimentalno in konceptualno konstituirani predmeti so torej samo ena od oblik spoznanega.)

Spoznanje spoznanega se izkaže za univerzalno filološko hermenevtiko, ki ima za svoj temelj neko (še nedodelano) varianto metodologije »dvojne hermenevtike«. ¹⁰ Boeckh seveda takšne hermenevtike ne omenja, marveč govori o »krogu predajanja«. Frithjof Rodi to zamisel povzema takole: »Znanosti, ki se morajo ukvarjati s tvorbami človeškega duha, izpeljejo ,rekonstrukcijo celokupnosti spoznanja', v katerem je tisto, kar mora biti rekonstruirano, že vedno predpostavljeno kot vednost.«¹¹ S filološkega vidika Boeckhovo pojmovanje vsebuje tudi nastavke preseganja filozofije zavesti. Pod pojmom spoznanega so mišljene predvsem objektivizacije *praktičnega življenja*. Kot je znano, Boeckh išče »enotnost teorije in prakse«, ki jo obenem izrazi tudi kot enotnost mišljenja in delovanja. Ob tem se ponuja možnost hermenevtično-filološke interpretacije Fichtejevega koncepta tvornega dejanja, *Tathandlung*.

Ko razlikuje različne ravni razumevanja in išče univerzalno – za kritiko zgodovinskega uma izdelano – teorijo razumevanja, Dilthey zavrača Boeckhov filološki metodologizem, ne da bi se pri tem odpovedal metodični hermenevtiki. Pri tem pa ne predlaga podrobne diskusije o tej hermenevtiki. Kakor koli že, metodična problematika interpretativne konstitucije duhoslovnih predmetnosti zaide v pozabo, brž ko se v središče pomakne koncept »historične zveze učinkov«. Dilthey poudarja »strukturo duševnega življenja«, ki se v svojih življenjskih odnosih z lastnim okoljem izraža skozi pojme in povedi. Življenjski odnosi izražajo različne »neepistemske« oblike resnice, kot so »verske ali pesniške resnice«, ¹² katerih razumevanje ne potrebuje »metodičnega dostopa«.

⁹ Prim. Axel Horstmann, *Antike Theoria und moderne Wissenschaft (August Boeckhs Konzeption der Philologie)*, Frankfurt na Majni, Peter Lang 1992, str. 78.

¹⁰ Za sodobno diskusijo o dvojni hermenevtiki glej Charles Taylor, »Interpretation and the Sciences of Man«, *The Review of Metaphysics*, Vol. XXV(1971); Hubert Dreyfus, »Holism and Hermeneutics«, *The Review of Metaphysics*, Vol. XXXIV(1980); Mark Okrent, »Hermeneutics, Transcendental Philosophy and Social Science«, *Inquiry*, 27 (1984); David Hiley, James Bohman, and Richard Shusterman (ur.), *The Interpretive Turn*, Ithaca and London: Cornell University Press, 1992; Karl-Otto Apel, »The hermeneutic dimension of social science and its normative foundation«, *Man and World*, 25(1992).

¹¹ Fritjof Rodi, *Erkenntnis des Erkannten*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1990, str. 70.

¹² Wilhelm Dilthey, »Leben und Erkennen. Ein Entwurf zur erkenntnistheoretischen Logik und

Poudarjanje »nedoumljive globine duševnega življenja« je v nasprotju z metodično sistematičnostjo Boeckhove enciklopedije. Pri tem Dilthey stremi k »deintelektualizaciji« teorije razumevanja; razmerje subjekt-objekt namreč ni intelektualno, umsko, marveč je utemeljeno v zvezi »duševne strukture«. Metodološka refleksija je potrebna za razdelavo objektivacij življenja kot filoloških predmetov. Vendar »primarni procesi mišljenja«, ki so življenju imanentni, zaradi nje ne postanejo pojmljivi. Na ta način je metodološka refleksija znotraj Diltheyeve teorije razumevanja na eni strani sicer marginalizirana, na drugi pa je nujno potrebna za samo spoznavanje, saj »iz polnosti lastnega doživljanja s transpozicijo« spet oblikuje in dojema »doživljanje zunaj nas«. ¹³ V zvezi s to dvoumnostjo navajam ugotovitve Thomasa Seebohma: »Čprav je na splošno pravilno, da Diltheyeva teorija šteje za filozofsko ‚transcendentalno‘ utemeljitev Boeckhove metodologije in da sta si ti dve splošno v sozvočju, je vendarle tudi res, da je Dilthey preoblikoval in presegel Boeckhovo metodologijo, pri čemer pa te spremembe temeljijo na nekaterih vidikih Diltheyeve splošne teorije razumevanja na predmetični ravni.« ¹⁴

48

Moja teza je, da Misch izpelje sintezo Boeckhovich nastavkov metodologije dvojne hermenevtike in Diltheyeve teorije razumevanja kot teorije historične zveze učinkov in objektivirajoče se »življenjske zveze«. Na ta način pridobi ne samo desubjektivizirano duhoslovno razumevanje, marveč tudi povsem nov koncept »transcendentalnega«, ki ima vodilni pomen pri njegovi kritiki fenomenologije.

3. Enotnost duhoslovnih ved po filozofiji življenja kot alternativa hermenevtični fenomenologiji

V 20. letih 20. stoletja je Misch najprej razvil teorijo duhoslovnih ved, ki jo je kasneje (po kritiki Heideggrove analitike tubiti) vključil v svojo hermenevtično teorijo vednosti. Če hočemo razumeti, kakšno zgodovinsko vrednost ima ta teorija, je priporočljivo sprejeti začasno delovno hipotezo: ta teorija je prva

Kategorienlehre«, v: *Gesammelte Schriften, Grundlegung der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte*, Zv. XIX, (ur. Helmut Johach in Frithjof Rodi), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982, str. 350.

¹³ Wilhelm Dilthey, »Über vergleichende Psychologie«, v: *Gesammelte Schriften, Die geistige Welt*, Zv. V, (ur. Georg Misch), Göttingen, 7. izdaja, 1982, str. 268.

¹⁴ Thomas Seebohm, »Boeckh and Dilthey: The development of methodical hermeneutics«, *Man and World*, 17 (1984), str. 335.

eksplicitna vključitev duhoslovnih ved v pometafizično zvezo. Misch situacijo, od katere se je želel posloviti, opisuje takole: »Aksiologija človekove individuacije je bila postavljena ob naravoslovno spoznanje zakonitosti, ki ga je teoretično utemeljil Kant. Pravzaprav je bila ta utemeljitev le ostroumna pojmovna predelava svoda teleloškega motrenja, ki ga je Lotze razpel nad eksaktno znanostjo, ko je mehanizem teorije, ki razlaga po vzrokih, ločil od obravnave po namelih, ki meri na smisel in pomen. Ta konstruktivna oblika sistematike je, prek meja oblikovanja naravoslovnih pojmov, z Rickertom prevladovala v naravoslovnih in kulturnih vedah približno od leta 1900 do vojne v letih 1914–18, in sicer do take mere, da je zmedla celo tako genialnega raziskovalca na duhoslovnem področju, kot je bil Max Weber.«¹⁵

Mischu Husserlov programski spis *Filozofija kot stroga znanost* in Rickertovo polemično delo *Filozofija življenja* pomenita zadnji poskus, da bi se legitimirala transcendentalna avtonomna filozofija (in »metafizika mentalizma«). Prejšnjo Mischevo teorijo duhoslovnih ved (ki jo je oblikoval pred spoprijemom s Heideggrom) je navdihovala kritika zmotne dileme »ali giblјivost življenja ali logično oblikovanje pojmov«. Po njegovem mnenju je alternativa v »razširitvi logike in rahljanju logičnega pomena« z »notranjo vključenostjo pojma« v duhoslovno izkustvo. To izkustvo je življenju imanentno, kar pa še ne pomeni, da oblikovanje pojmov v duhoslovnih vedah nima na voljo reflektivnega razmika za tematizacijo življenjskih oblik. Logika interpretacije, ki predpostavlja samokonstitucijo življenja, mora ta razmik zagotoviti in »domene iracionalistične filozofije življenja osvojiti v korist znanstvenega duha«.¹⁶

Po Diltheyevem mnenju lahko vsaka duhoslovna znanost pojmovno racionalizira določene oblike življenja, ne da bi s tem zmogla zajeti življenjski »tok«. Ne glede na to, kako popolna je konceptualna artikulacija programov duhoslovnega raziskovanja in kako uspešne so njegove analitične tehnike, je ta tok nedoumlјiv (zajeti ga ne morejo niti empirične duhoslovne vede niti filozofija življenja). V različnih obdobjih svoje miselne poti je Dilthey skušal razdelati posebne pogoje duhoslovnega razumevanja s pomočjo analize subjektovega doživljanja. Diltheyeva prizadevanja za hermenevtično znanstveno teorijo duhoslovnih ved so zaznamovana z vzorcem prenosa lastnega sveta doživljajev v

¹⁵ Georg Misch, »Die Idee der Lebensphilosophie in der Theorie der Geisteswissenschaften«, v: *Vom Lebens- und Gedankenkreis Wilhelm Diltheys*, Frankfurt/Main 1947, str. 38.

¹⁶ Prav tam, str. 40.

sfero tujega, ki stoji nasproti nas. Hans-Ulrich Lessing k temu pripomni: »Medtem ko je subjekt doživljanja mišljen skoraj avtonomno, je razumevanje treba reducirati na problematični model sklepanja po analogiji. /.../ S svojim konceptom razumevanja [to je Lessingova kritika] stopi Dilthey korak nazaj od bistva svojih uvidov, in sicer proti latentnemu preostanku kartezijanstva.«¹⁷

V nasprotju s tem je »desubjektivizacija« duhoslovnega razumevanja eden od glavnih ciljev Mischevih izvajanj. Njeno vodilo je izoblikovano na podlagi trditve, da logična svojskost duhoslovnih ved temelji na izrazni naravi njihovih predmetov. Namesto »doživljajočega subjekta« tako pride v ospredje »izražajoča samointerpretacija«. Samointerpretacijo je treba pripisovati procesu oblikovanja predmetov, ne pa je speljevati nazaj na »psihološko sestvo«. Duhoslovno izkustvo napreduje s pomočjo tematizirajočega razumevanja izražajoče se samointerpretacije življenja, skozi katero se artikulirajo življenjske oblike. Razumevajoča interpretacija smointerpretirajočih se življenjskih oblik predpostavlja hermenevtični krog, ki ima temeljni pomen za projekt hermenevtične logike življenja. Še leta 1924 Misch ugotavlja, da »nas vsaka analiza duhovne oblike žene na ‚visoko morje človeštva‘ – kot del celote posamezno postane objektivno razumljivo samo iz celote. V svetovnonazorskem smislu ima to naslednje posledice: na primer samodoločanje neke religije na podlagi lastne historične partikularnosti /.../ V metodičnem pogledu je posledica tega ta, da hermenevtika nadomesti psihologijo in vdre v utemeljitev duhoslovne vede /.../«¹⁸

50

Misch naredi korak naprej tudi glede na Diltheyevo tezo o nemožnosti zaobidenja, s tem da poveže enotnost kontingentne racionalizacije življenjskih oblik in tematsko nemožnost zaobidenja, naloga tega pa je razširitev logičnih temeljev. Pri tem mora teorija duhoslovnih ved (kot teorija življenju imanentne konceptualizacije življenja) nuditi tudi paradigmo za analizo konstitucije. (Misch takšno paradigmo razvije v zvezi s svojim spoprijemom s transcendentno in hermenevtično fenomenologijo.¹⁹ V grobih obrisih njegova paradigma analize konstitucije nastane na podlagi »reformulacije« Diltheyeve triade »razumevanje, doživljanj, izraz« v »logiko življenja«. Vključitev proble-

¹⁷ Hans-Ulrich Lessing, »Die Hermeneutik in Diltheys Grundlegung der Geisteswissenschaften«, *Divinatio*, 16 (2002), str. 59. Subjektivistična temeljna relacija doživetj – razumeti se nekoliko spremeni le v poznih Diltheyevih delih, kjer močneje poudarja objektiviranje življenja (kot komplement »subjektivitete doživetja«).

¹⁸ Georg Misch, »Die Idee der Lebensphilosophie in der Theorie der Geisteswissenschaften«, str. 47.

matike konstitutivne analitike vzpostavi distanco bodisi do intuitivizma filozofije življenja bodisi do ontično-ontološkega dihotomizma hermenevtične fenomenologije.)

Če povzamemo, lahko ugotovimo, da je namen Mischevega glavnega dela *Filozofija življenja in fenomenologija* oblikovati dopolnjevalno (a nikakor ne »fundamentalistično«) stališče, ki bi lahko posredovalo med diskurzom filozofije življenja in diskurzom duhoslovnih ved. Z drugimi besedami, poskus »izgradnje logike na tleh teorije znanosti filozofije življenja« nudi temelj za »sodelovanje diskurzov«. Pri tem ponuja Mischeva kritika Heideggrove hermenevtične fenomenologije zgled za korelacijo med ublažitvijo ontično-ontološke diference in eno od variant metodologije dvojne hermenevtike. Ta kritika vsebuje tri točke, ki imajo bistveno vlogo pri koncipiranju programa hermenevtične filozofije v duhoslovnih vedah. S tem mislim na (a) pojmovanje imanence transcendentnega, (b) novo različico transcendentalizma in (c) antisubjektivistično razumevanje filozofije.

Ad (a) Življenjskofilozofska teorija vednosti, ki jo Misch uvaja, zanesljivo ni epistemološka. Prej bi jo lahko označili za hermenevtično teorijo o univerzalnosti »logičnega fenomena«, in sicer ravno toliko, kolikor presega tradicionalno dihotomijo med imanenco in transcendo, pri čemer je pridobljena *imanentna transcendenca* življenja spremenjena v transcendentalno-logični princip konstitucije vednosti. S to spremembo Misch po eni strani transcendentalno-logično razvije Diltheyevo tezo o ontološki indiferenci življenja, po drugi pa ošibi Heideggrovo ontološko diferenco. Po Mischu je transcendiranje atributivni moment življenja. Ni zgolj označitev posebnih duhovnih dejanj, marveč preddiskurzivno in predkognitivno temeljno obeležje vseh doživljajev. »Življenje kot tako, in celo doživljaj, sta transcendentna.«²⁰

Trditev, da je transcendenca vselej nujno omejena z imanenco, implicira nemožnost ontološkega sistema navezav, ki bi lahko bil »lociran« onstran dinamičnega srečanja. Nemogoče je, da bi dinamika življenja postala pojmljiva s točke, ki leži zunaj življenja. Življenja, zaznamovanega z notranjo transcen-

¹⁹ K tej paradigmi prim. Dimitri Ginev, »Georg Mischs Paradigma der Konstitutionsanalyse«, *Phänomenologische Forschungen*, 2001; Idem, »Wohin führt Georg Mischs Kritik an der hermeneutischen Phänomenologie Martin Heideggers?«, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 50 (2002).

²⁰ G. Misch, *Der Aufbau der Logik auf dem Boden der Philosophie des Lebens*, (ur. G. Kühne-Bertram in Frithjof Rodi), Freiburg/München: Alber, 1994, str. 325.

denco, ni samo nemogoče zaobiti, marveč je to življenje tudi »odporno« zoper vsak poskus njegovega ontološkega diferenciranja. Teza o imanenci transcendentnega je za Mischevo teorijo vednosti osnovnega pomena. Vednost je predvsem empirična manifestacija enotnosti doživljanja, izraza in razumevanja, reformuliranih na hermenevtičnologični način. Vednost ni epistemološko skrčen »konstrukt«, marveč »kraj«, v katerem se transcendiranje, ki se javlja skozi notranjo zaobjetost v življenjske odnose, utelesi v simbolne oblike. (Iz Mischeve perspektive so vse kulturne tvorbe življenja utelešene oblike diskurzivne in nediskurzivne vednosti.) Tudi pojmovanje nemožnosti zaobidenja življenja je v sozvočju z »razširitvijo logičnega sistema«. Če bi bila možna »sistematična« razčlenitev življenja, bi obstajala tudi ontološka teorija, ki bi lahko prodrla skozi njega.

52

Takšno poudarjanje nemožnosti zaobidenja zaznamuje kritično naravnost »Diltheyeve smeri« do »logike-ontologije« in »metaforike podlage« v fenomenologiji. V skladu z Mischevim poglavitnim argumentom zoper analitiko tubiti je strukturno celoto človekovega bivanja nemogoče podvreči sistematičnemu razčlenjevanju.²¹ V zvezi s tem Misch razlikuje med dvema postopkoma. Postopek fundiranja, ki ga uporablja analitika tubiti, se giblje v tirnicah hipostaziranja apofantičnega logosa. V nasprotju z njim zahteva dialektični postopek teorije vednosti »dejavno zvezo« med objektiviranjem in objektivacijo življenja. Zamisel o tem postopku je prvi poskus razgrnitve logičnih načel dialoga med hermenevtično filozofijo in duhoslovnim izkustvom, pri čemer se sam dialog »dogaja« kot filozofska refleksija v duhoslovnih vedah.

Ad (b) Opraviti imamo z Mischevo idejo o možnosti relativizacije življenju imanentne diference med pomenom (*Bedeutung*) in pomenjanjem (*Bedeutung*) ter ustrezne različice transcendentalizma. Dialektično ravnanje predpostavlja načelo ontološke indiference življenja, visoko vrednost pa pripisuje relativni (in glede na množstvo življenjskih oblik *relativizaciji odprti*) diferenci pomena (objektivacija) in pomenjanja (objektiviranja). Kot je znano, Misch pojasnjuje svoj pogled na univerzalno (pa vendar ne absolutno) diferenco med pomenom in pomenjanjem s hermenevtično-semantično reformulacijo Fichtejevega pojma *Tathandlung*. Če odmislimo izvorno umestitev tega pojma v filozofijo zavesti, se nam kar sama od sebe ponuja zamisel o radikalni pretvorbi filozofiranja, ki temelji na absolutizaciji spoznavnoteoretske refleksije, v univerzalno

²¹ O tem glej: G. Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Dilthey'schen Richtung mit Heidegger und Husserl*, Leipzig/Berlin ²1931, str. 7.

hermenevtično mišljenje (Fichte povezuje pojem *Tathandlung* s pojmom umskega zora. Kot delovanje absolutnega subjekta sledi *Tathandlung* vzorcu tvorjenja vednosti, po katerem je subjekt vednosti – na podlagi produktivnega umskega zora – tudi subjekt tvorjenja predpostavk vednosti. Na podoben način obstaja enoten subjekt proizvajanja – dejanja [*Tat*] – in reflektivnega procesa proizvedenosti – tvorbe [*Handlung*]. Diferenca med pomenom in pomenjanjem, pridobljena s pomočjo hermenevtične logike, iz perspektive Mischeve teorije vednosti nadomesti za filozofijo zavesti značilen pojem *Tathandlung*. Objektivacija in objektiviranje življenja v pomenske oblike sta eno in isto. Ker pa je v teoriji vednosti absolutni subjekt ukinjen v korist nedoumljive dinamike življenja, se na način filozofije življenja razumljena enotnost objektivacije in objektiviranja [za razliko od Fichtejevega absolutne vednosti] izkaže za vselej relativno. Zaradi tega je razlika znotraj te enotnosti neodstranljiva. Še več, kolikor višja je »stopnja diskurzivnosti«, toliko bolj niha ravnotežje med pomenom in pomenjanjem, zaradi česar je diferenca izpostavljena relativizaciji.)

Ad (c) Danes razpravljamo o Mischevih idejah predvsem v povezavi s problematiko »pometafizičnega obrata« v filozofiji. Nepravilno pa bi bilo, če bi te zamisli obravnavali zgolj kot pometafizično različico filozofskega oblikovanja teorij. Če naj se oprem na Mathiasa Junga, bi Mischevo filozofijo raje označil kot »pometafizično obliko metafizike«. ²² Ena od temeljnih potez teorije vednosti je v tem, da je »metafizična vednost« zavezujoča za strukturo teorije. Ni naključno, da je Joseph König stališče svojega učitelja opredelil na naslednji način: »Za Mischa je metafizika bistveni in celo osrednji moment v filozofiji kot celoti. Misel, ki ob pojasnjevalnem momentu dojetja sveta ne bi vsebovala tudi mezafizične vednosti, ne bi imela pravice, da se imenuje filozofska.« ²³ Hermenevtična filozofija v duhoslovnih znanosti ne sme izčrpati celotne teorije vednosti. Še vedno ostaja »metafizični preostanek«.

Pa vendar obstojnost »metafizične vednosti« v filozofiji sproži vzvratno učinkovanje številnih elementov radikalne kritike metafizike. Ambivalenca Mischevega stališča glede metafizike nikakor ne pomeni, da je njegova teorija vednosti nedosledna: upoštevati je pač treba, da »metafizična vednost«, katere predmet je »nedoumljivo«, nima opraviti z »ontologijo navzočnosti« in dua-

²² O tem glej: M. Jung, »Lebensphilosophische und fundamentalontologische Kritik der Metaphysik«, *Dilthey Jahrbuch*, op. cit., str. 74–81.

²³ J. König, *Georg Misch als Philosoph*. Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. I. Philos.-histor. Klasse Nr. 7. Göttingen 1967, str. 192.

lizmom filozofije zavesti. V nasprotju s tem je kritika metafizike naravnana na hipostaziranje apofantične logike, ki s svoje strani predpostavlja absolutizacijo razcepa med subjektom in objektom. Zato je mogoče na podlagi te ambivalence v zvezi z »metafizično-postmetafizičnim statusom« teorije vednosti v filozofiji življenja pojasniti naslednje: 1. Zaradi nepreprečljivosti metafizične vednosti je nemogoče, da bi pojmovnost teorije vednosti povsem zvedli nazaj na duhoslovne pojme (ki jih je mogoče interpretirati empirično). 2. Ker je predmet metafizične vednosti nedoumljivo (ali »absolutno neskončno«), se s stališča teorije vednosti začeti proces racionalizacije »določenega-nedoločenega v življenju« ne more zaključiti.

54

Neskončna racionalizacija »nedoumljivosti nedoumljivega« v okviru teorije vednosti (ali doseganja vselej nezaključljive miselne ukrotitve življenja, ki ga teoretsko ni mogoče zaobiti, onkraj te teorije) pomeni neskončno »hermenevtično gibanje«, ki se ne more sprožiti onstran duhoslovnega izkustva. Slednje je mogoče pojasniti takole: prvič, vključitev teorije vednosti v interpretacijo življenja zahteva stalno »logično-hermenevtično rekonceptualizacijo« življenjskih pojavov, ki so že konceptualizirani v duhoslovnih znanostih. Za teorijo vednosti (kot filozofsko teorijo neskončne racionalizacije nedoumljivega) ni neposredno dostopnega življenjskega pojava. Duhoslovno izkustvo posreduje dostop filozofske refleksije do objektivacij življenja. Z drugimi besedami, teoriji vednosti je prek tega izkustva življenjski pojav vselej dan. Iz tega sledi, da mora teorija vednosti delovati tudi kot rekonstruktivna teorija duhoslovnih ved. Rekonceptualizacija že konceptualizirane »hermenevtične predmetnosti« življenja na podlagi rekonstruktivne teorije nikakor ni vprašanje formalno-semantične prevedljivosti. Ta rekonceptualizacija je namreč vidik metodologije dvojne hermenevtike.

Da bi postalo razvidno, kako sodelovanje teh diskurzov temelji na dvojni hermenevtiki, je najprej treba analizirati »hermenevtično predmetnost« duhoslovnih ved iz konstitucijskoanalitične perspektive. Tematski predmeti teh znanosti so simbolne oblike, ki ne obstajajo izolirano, *per se*, marveč v svetovih življenjskih form, pri čemer so ti svetovi že smiselno konstituirani.²⁴ Pojem »sveta življenjske forme« (ali »življenjskega sveta«) se navezuje tako na horizont

²⁴ Moje izhodišče je, da konstitucijsko-analitične obravnave pojma življenjske forme ne morejo nadomestiti njenih jezikovnofilozofskih, praktično- in etičnoteoretskih interpretacij. Težnjo po skrajšani obravnavi tega vidika zasledimo na primer pri avtorjih, ki se ukvarjajo z razcepom med normativno racionalnostjo intersubjektivnega življenja, izpeljano iz formalistične etike, in vzorci

interpretativnega konstituiranja kot tudi na totaliteto simbolnih oblik, ki so se konstituirale znotraj življenjske forme. Tema vsakega raziskovanja dvojne hermenevtike je enotnost sveta (kot horizonta eksistencialnih možnosti in kot kulturne stvarnosti) ene življenjske forme v procesu lastne interpretativne samokonstitucije.

Interpretativna samokonstitucija je raziskovalcu dana prek preddiskurzivne in diskurzivne »avtohtone vednosti« vsakokratne življenjske forme. »Prva stopnja« dvojne hermenevtične tematizacije so »zgoščeni opisi znotrajsvetnih zvez«, v katerih nastajajo (simbolne) oblike življenjskih form. Naloga teh zgoščenih opisov je ta, da posredujejo »avtohtono vednost« kot pomenske sisteme, ki fundirajo simbolične oblike. S stališča »semantične hermenevtike« – ta ustreza Mischevi logiki življenja – so vse simbolne oblike objektivacije avtohtone vednosti. Lahko bi rekli, da je v prevodu avtohtone vednosti v zgoščene opise posebnost prve stopnje interpretativne tematizacije.

Opisi »znotrajsvetnih« simbolnih oblik (in njihovih pomenskih sistemov) pa so tudi sami interpretacije, ki zahtevajo dodaten prevod zaradi prenosa v relevantne filozofsko-interpretativne sisteme referenc in obratno. Ti referenčni sistemi so konstitucijsko-analitične interpretacije hermenevtičnih fenomenov, zajetih na prvi stopnji s pomočjo gostih opisov; taki fenomeni imajo temeljno vlogo pri konstituciji vsakokratnega življenjskega sveta. (Za primer si vzemimo interpretacijo simbolne oblike iniciacijskega obreda v življenjskem svetu primitivne družbe. Med hermenevtičnimi fenomeni, ki so vključeni v avtohtono vednost, prištevamo ločnico med nabožnim in posvetnim, ki ustvarja smisel, »topologijo prehodov« znotraj življenjskega prostora [tj. prostorskega uresničevanja smiselne konstitucije nekega življenjskega sveta], časovnost, ki jo zaznamuje periodičnost obredne izpeljave, spremembo razpoloženosti, povezano s prehodi itd. Naloga hermenevtične analitike je, da naredi konfiguracijo teh fenomenov dostopno kot »eksistencialno strukturo«, katere eksplisitna manifestacija je vsakokratna izvedba obrednega prehoda: s tem lahko referenčni sistem »druge stopnje« oblikuje tematizacijo.)

»Konstitucijsko-analitični prevod« gostih opisov ustreza drugi stopnji dvojno-hermenevtične tematizacije. »Hermenevtične predmetnosti« duhoslovnih ved

racionalnosti, ki pripadajo posameznim življenjskim formam (o tem prim.: R. Bubner, »Rationalität, Lebensform und Geschichte«, v: H. Schnädelbach (ur.), *Rationalität*, Frankfurt/Main 1984, str. 198–217; J. Habermas, »Was macht eine Lebensform ‚rational‘?«, v: *Erläuterung zur Diskursethik*, Frankfurt/Main 1991, str. 31–48.)

nikoli niso dokončne. Prej bi rekli, da »živijo« v izmeničnem učinkovanju med obema stopnjama tematizacije.

V skladu z mojo temeljno tezo ponuja Mischeva kritika Heideggrove hermenevtične fenomenologije zgled za korelacijo med ošibitvijo ontično-ontološke diference in različico metodologije dvojne hermenevtike. Srečanje med iskanjem nove identitete (oziroma legitimacije) duhoslovnih ved in slovesom od dualizma subjekt-objekt, ki ga hipostazira novoveška metafizika, poteka na različne načine. To srečanje mora oblikovati pometafizične diskurze, ki so sposobni spremeniti filozofsko ozadje debatiranja v konfesionalnem, političnem in akademskem življenju, v javnosti ter v umetnostni kritiki in kritiki kulture. To srečanje nikakor ni »zgodovinski dogodek«. Prej je (z Vattimovim izrazom) proces (potencialno neskončnega) *prebolevanja* starih identitet. V pozitivnem pogledu je usmerjeno v razvoj programa hermenevtične filozofije v duhoslovnih vedah.

4. Sklepna pripomba

56

Sestavek bi rad zaključil s spremembo perspektive. Doslej sem svoj razmislek navezal na hipotetično izpeljavo kognitivne zgodovine duhoslovnih ved. Čeprav ne bo videti enako elegantna kot kognitivne zgodovine naravoslovnih ved, je takšna zgodovina nedvomno možna. Tu ponujeni način obravnave je upravičen toliko, kolikor interpretativne metode in načini oblikovanja pojmov, prek katerih so pridobljene »hermenevtične identitete«, že od sredine 18. stoletja kažejo na jasno zgodovinsko kontinuiteto. Kljub temu je ta znanstveno-zgodovinski pristop v marsičem enostranski. Tri identitete, ki smo jih obravnavali v kontekstu filozofske hermenevtike, so nastale v različnih kulturnih plasteh in imajo povsem različne zgodovinske cilje. Z njimi povezani ideali racionalnosti so med sabo neprevedljivi. Zaradi tega je smiselno govoriti o nesoizmerljivosti treh vrst duhoslovne znanstvenosti – ne v smislu Kuhn-Feyerabendove teorije, marveč z vidika »arheologije vednosti«. Meierjev, Boeckhov in Mischev program so nastali v treh različnih *epistemata*. Izzovejo in navdihujejo jih avtohtone konfiguracije siceršnjih praks in diskurzov. »Hermenevtične identitete«, ki jih promovirajo ti programi, so povezane z različnimi konfiguracijami. Čeprav so te tri etape, tako kot sem jih skušal prikazati v tem prispevku, rekonstruirane v enotnem scenariju, imamo v resnici prej opraviti s tremi samostojnimi arheološkimi plastmi duhoslovnega izkustva.

Prevedel Jan Bednarik

LITERATURA:

- Karl-Otto Apel, »The Hermeneutic Dimension of Social Science and Its Normative Foundation«, *Man and World*, 25(1992).
- August Boeckh, *Enzyklopädie und Methodenlehre der philologischen Wissenschaften*, ur. E. Bratuscheck, 2. izdaja, Leipzig 1886.
- Rudiger Bubner, »Rationalität, Lebensform und Geschichte«, v: H. Schnädelbach (ur.), *Rationalität*, Frankfurt/Main 1984, str. 198–217.
- Wilhelm Dilthey, »Leben und Erkennen. Ein Entwurf zur erkenntnistheoretischen Logik und Kategorienlehre«, v: *Gesammelte Schriften. Grundlegung der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte*, Zv. XIX, (ur. Helmut Johach in Frithjof Rodi), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982.
- Wilhelm Dilthey, »Über vergleichende Psychologie«, v: *Gesammelte Schriften, Die geistige Welt*, Zv. V, (ur. Georg Misch), Göttingen, 7. izdaja, 1982.
- Hubert Dreyfus, »Holism and Hermeneutics«, *The Review of Metaphysics*, Vol. XXXIV(1980).
- Dimitri Ginev, »Georg Mischs Paradigma der Konstitutionsanalyse«, *Phänomenologische Forschungen*, 2001.
- Dimitri Ginev: »Wohin führt Georg Mischs Kritik an der hermeneutischen Phänomenologie Martin Heideggers?«, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 50 (2002).
- Jürgen Habermas, »Was macht eine Lebensform ‚rational‘?«, v: *Erläuterung zur Diskursethik*, Frankfurt/Main 1991, str. 31–48.
- David Hiley, James Bohman, and Richard Shusterman (ur.), *The Interpretive Turn*, Ithaca and London: Cornell University Press, 1992.
- Axel Horstmann, *Antike Theoria und moderne Wissenschaft (August Boeckhs Konzeption der Philologie)*, Frankfurt/Main, Peter Lang 1992.
- Hasso Jaeger, »Studien zur Frühgeschichte der Hermeneutik«, *Archiv für Begriffsgeschichte* 18 (1974); Jean Grondin, *Einführung in die philophische Hermeneutik*, Darmstadt, 1991.
- Mathias Jung, »Lebensphilosophische und fundamentalontologische Kritik der Metaphysik«, *Dilthey Jahrbuch*, str. 74–81.
- Joseph König, *Georg Misch als Philosoph*. Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. I. Philos.-histor. Klasse Nr. 7. Göttingen 1967.
- Hans-Ulrich Lessing, »Die Hermeneutik in Diltheys Grundlegung der Geisteswissenschaften«, *Divinatio*, 16 (2002).
- Georg Friedrich Meier, *Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst*, Halle 1757, (ponatis ur. Lutz Geldsetzer, v: *Instrumenta philosophica, Series hermeneutica*, Bd. 1, Düsseldorf 1965.
- Georg Misch, *Der Aufbau der Logik auf dem Boden der Philosophie des Lebens*, (ur. G. Kühne-Bertram in Frithjof Rodi), Freiburg/München: Alber, 1994.
- Georg Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Dilthey'schen Richtung mit Heidegger und Husserl*, Leipzig/Berlin 1931.
- Georg Misch, »Die Idee der Lebensphilosophie in der Theorie der Geisteswissenschaften«, Dimitri Ginev, »Georg Mischs Paradigma der Konstitutionsanalyse«, *Phänomenologische Forschungen*, 2001.
- Mark Okrent, »Hermeneutics, Transcendental Philosophy and Social Science«, *Inquiry*, 27 (1984).
- Riccardo Pozzo, *Georg Friedrich Meiers ‚Vernunftlehre‘*, Stuttgart-Bad Cannstatt 2006
- Frithjof Rodi, *Erkenntnis des Erkannten*, Frankfurt/Main, Suhrkamp 1990.

Karlheinz Stierle, »Alturtumswissenschaftliche Hermeneutik und die Entstehung der Neuphilologie«, v: M. Bollack, H. Wismann (ur.), *Philologie und Hermeneutik im 19. Jahrhundert*, Göttingen 1983.

Charles Taylor, »Interpretation and the Sciences of Man«, *The Review of Metaphysics*, Vol. XXV (1971). (1984).

Fritjof Rodi, *Erkenntnis des Erkannten*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1990.

Thomas Seebohm, »Boeckh and Dilthey: The Development of Methodical Hermeneutics«, *Man and World* 17 (1984).