

# Hans-Georg Gadamer

## RESNICA IN METODA. ZAČETEK PRABESEDILA

5

Ni le potreba po logični samorazjasnitvi tista, ki duhoslovne znanosti povezuje s filozofijo. Gre predvsem za to, da t. i. duhoslovne znanosti same predstavljajo problem za filozofijo: kar je bilo povedano in kar se da povedati o njihovi logični, spoznavnoteoretski utemeljitvi in o razlogih za njihovo znanstveno samostojnost v razmerju do naravoslovnih znanosti, daleč zaostaja za tem, kar duhoslovne znanosti so in kar pomenijo filozofiji. To pa je lahko nič – ali vse. Nič, če se na njih gleda le kot na nepopolno realizacijo ideje znanosti. S tem se bo namreč že hkrati tudi ideja »znanstvene filozofije« merila s popolnim izrazom ideje znanstvenosti, kakršnega imamo predloženega v matematičnih naravoslovnih znanostih, tj. razumela se bo zgolj kot organon teh znanosti. Kjer pa se priznava ideja duhoslovnih znanosti kot znanosti samostojne vrste, katere zvajanje na ideal naravoslovnega spoznanja je nemogoče, da, kjer je celo ideja nekega, kolikor je le možno, tesnega zblížanja z metodo in stopnjo gotovosti naravoslovnih znanosti spoznana kot nesmiselna, tam je vključena filozofija sama in v celoti svojega prizadevanja. Potem je omejevanje diskusije o posebnosti metode duhoslovnih znanosti na metodično zaman: ne gre za drugačno, samosvojo metodo, temveč za povsem drugačno idejo spoznanja in

---

\* Objavljeno z dovoljenjem založbe J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) v Tübingenu, lastnika založniških pravic za *Resnico in metodo*.

resnice in filozofija, ki tej zahtevi pusti veljati, bo morala sebi postaviti povsem drugačne zahteve, kot pa so vsebovane v pojmu znanstvene resnice. Resnična utemeljitev duhoslovnih znanosti, za kakršno si je prizadeval Dilthey, je po notranji nujnosti utemeljitev filozofije, tj. misli temelj narave in zgodovine in možno resnico obeh. Četudi Diltheyev lastni filozofski razvoj o tem ne bi pričal, bi bilo jasno, da Heglov absolutni idealizem predstavlja okvir, v katerega se tak filozofski podvig najbolje umešča. Logika duhoslovnih znanosti je vedno že neka filozofija duha.

## 6

Toda priznavanju te povezave je napoti, kar duhoslovne znanosti povezuje z naravoslovnimi in v čemer se tako prve kot druge ravno ločijo od idealistične filozofije: biti hočejo prave izkustvene znanosti in ne metafizika, tudi ne neka filozofska konstrukcija svetovne zgodovine. To izhajanje t. i. duhoslovnih znanosti iz reakcije na spekulativni idealizem, ki si jo delijo z naravoslovnimi znanostmi, podaja ves samopremislek teh znanosti do današnjega dne. Kakor velika že je potreba duhoslovnega dela po naslonitvi<sup>1</sup> na spoznanja sodobnega filozofiranja, svojo znanstveno samozavest išče predvsem v svojih »zgodovinsko-kritičnih« metodah. Kar terja, je: z uporabo takšnih metod doseči dostopno ji objektivnost. Vprašanje, ki se zastavlja, je, ali je, po analogiji z naravoslovno-matematično metodo, tu sploh smiselno in upravičeno iskati samostojno-lastno metodo, enako na vseh področjih svoje uporabe. Saj je vendar možno tudi, da je »kartezijanska« ideja metode na področju duhoslovnih znanosti povsem neumestna – da tam prej ohranja svojo veljavo stari grški pojem metode. Za Aristotela je namreč ravno ideja enotne metode, tj., da raziskujejoče spoznavanje mero postavi, še preden v dotično stvar prodre, napačna abstrakcija: stvar je tista, ki postavi mero »metodi« prodora v sebe.<sup>2</sup> V kolikor pa sedaj pogledamo na duhoslovno-znanstveno raziskovanje zadnjih stotih let, bo, ne sicer samozavest tega raziskovanja, pač pa njegovo dejansko »postopanje« – tam, kjer vodi k vpogledu in spoznanju nove resnice – še vedno boljše označeval aristotelški pojem metode kot pa psevdokartezijanski zgodovinsko-kritične

<sup>1</sup> Protislovje, ki pa sicer ravno potrjuje, kar se izkazuje v sledečem: da se razumevanja [*Verständnis*] v filoloških in zgodovinskih znanostih nikdar ne da popolnoma ločiti od »izvedenosti« [*Sachverständnis*].

<sup>2</sup> Ali to lahko pustimo tako? Saj je klasični Aristotelov primer vendar *mathematikos on ali physikos on*, ki je vsakokrat v protislovju z aksiomatskimi predpostavkami. Sem spada tudi etika: *antheopinion agathon*. Bolj diferencirano moramo torej reči: »metoda« se zmeraj doene iz temeljnega ustroja nekega stvarnega področja in ne iz nekega normativnega pojma gotovosti [*Gewissheitsbegriff*]. Slednji [je] razlog Aristotelove kritike Platonove matematične etike.

metode. Odpira se sum, ali ima neka nad predmet dvignjena, odvezana »metoda« sploh kak vpogled v posebnost tega, s čimer se duhoslovne znanosti ukvarjajo. In tako smo ponovno prišli v bližino Heglu, kateremu je metoda »lastna metoda vsake stvari same« [*Wissenschaft der*]<sup>3</sup> *Logik II* [izdal G. Lasson. Leipzig 1934,] 486). Ali naj bo torej izpeljana »logika« duhoslovnih znanosti na koncu kar dialektika?

Kajpada, če vzamemo v ozir logični samopremislek duhoslovnih znanosti, ki sledi njihovemu dejanskemu razvoju v 19. stoletju, se zdi ta posledica popolnoma abstruzna. Ta samopremislek v celoti sledi zgledu naravoslovja. To izda že zgodovina pojma duhoslovnih znanosti. Saj je sicer res, da je preživetje idealizma v splošni zavesti nagnilo prevajalca Millove *Induktivne logike* k temu, da je *moral sciences* prevedel kot duhoslovne znanosti. Toda namera Millove logike nikakor ni, da bi zgradila logiko, lastno *moral sciences*, temveč nasprotno, pokazati, da je le induktivna metoda, na kateri temelji vsa izkustvena znanost, tista, ki tudi na teh področjih edino velja. Tako je del tradicije, ki v Angliji vlada od Huma (*Introduction v Treatise*) naprej. Tudi v moralni znanosti gre za to, da pridobimo podobnosti, pravilnosti, zakonitosti, ki omogočajo napovedljivost posameznih pojavov in potekov. Ta cilj pa tudi na področju naravnih pojavov ni vedno dosegljiv na enak način, vendar le zato, ker se ne da pridobiti podatkov, na osnovi katerih bi se dalo ugotoviti podobnosti. Meteorologija metodično dela na povsem enak način kot fizika, le da so njeni podatki pomanjkljivi in so zaradi tega njene napovedi negotove. Tako naj bi bilo tudi na področju moralnih in družbenih pojavov. Pri tem se metoda indukcije vzdrži vseh metafizičnih predpostavk in je zato tudi od teh povsem neodvisna: ne raziskuje vzrokov in učinkov, temveč opazuje pravilnosti. Povsem združljivo s stanjem človeške svobode naj bi bilo, da vendarle tudi na področju družbenega življenja lahko pridemo do napovedi. Saj iz pravilnosti izvajati nasledke za posamezne pojave vendar ne vključuje nobenih domnev o vrsti, v svoji pravilnosti spoznane in napovedi omogočujoče, povezave. Nastop svobodnih odločitev in splošnost, pridobljena z indukcijo, spadata skupaj. Tu se konsekvntno razvija ideal naravoslovja družbe, ki mu je na marsikaterem področju, npr. v psihologiji množic, sledilo uspešno raziskovanje. Vendar se s tem, da tudi na na tem področju lahko pridemo do spoznanja o zakonitostih, dejanski problem, ki ga duhoslovne znanosti zastavljajo mišljenju, ravno prekrije. Izkušnja družbeno-zgodovinskega sveta se ne more določiti samo na

---

<sup>3</sup> [Op. prev.]: v prevodu ohranjamo oglate oklepaje izdajatelja, zaviti oklepaji so prevajalčevi.

osnovi tega vzorca; da, njeno dejansko bistvo lahko ostane celo prezrto, če jo predelamo po induktivnem postopku naravoslovnih znanosti. Kajti, ne glede na to, kaj tu pomeni »znanost«, za zgodovinsko spoznanje ni odločilno ugotavljanje pravilnosti in njihova aplikacija na vsakokratni zgodovinski pojav. Dodali bi lahko, da je v vsakem zgodovinskem spoznanju pričujoča taka uporaba splošne izkušnje na konkretnih predmetih raziskovanja – zgodovinskega spoznanja tam, kjer je konkreten pojav spoznan kot primer splošnega pravila in tega potrdi, ni – in torej tudi ni v omogočanju napovedi. Njegov ideal je predvsem – in naj pri tem še tako uporablja »splošne izkušnje« – razumeti enkratni zgodovinski pojav. Noče razumeti, kako se ljudje, narodi, države razvijajo nasploh, temveč, kako ta človek, to ljudstvo, ta država je, kar je postala: kako je lahko prišlo do tega, da taka je.

## 8

Toda kakšno spoznanje je to? Kaj tu pomeni »znanost«? Kolikor že priznavamo, da gre tu za znanosti, ki se po svojem načinu in namenu v temelju razlikujejo od naravoslovnih, je razumljivo, če jih kljub temu označimo le privativno, kot »nenatančne znanosti«. Tudi ocena, pomembna enako kot pravična, ki jo je H. Helmholtz leta 1862 podal glede razmerja med duhoslovnimi in naravoslovnimi znanostmi, vztraja pri tej predpostavki. Najsi je še tako poudarila humani pomen duhoslovnih znanosti – njihovo logično označitev je vendar še scela obvladoval metodični ideal naravoslovnih znanosti. Helmholtz je razlikoval dve vrsti indukcije: logično in umetniško-instinktivno, tj., načina obeh dejansko ni razlikoval logično, temveč psihološko: nezavedno sklepanje duhoslovno-znanstvene indukcije zahteva psihološki čut za takt, zaradi česar potrebuje drugačne duhovne dejavnosti, npr. bogastvo spomina in priznavanje avtoritete – tam, kjer se zavestno sklepanje naravoslovca opira v celoti na rabo lastnega razuma. Priznati smemo, da se je veliki raziskovalec narave izognil skušnjavi, da bi metodični ideal svojega lastnega znanstvenega dela postavil kot merilo, vendar ni razpolagal z nobeno drugo logično možnostjo za označitev razumevanja duhoslovnih znanosti kot s pojmom indukcije, ki ga je poznal iz Millove logike.

Pri tem je bila naloga, dvigniti k logičnemu samozavedanju raziskovanje, kakršnega je opravljala »historična šola« in je bilo v resnici že v polnem razmahu, že dolgo nujna. Že leta 1843 je J. G. Droysen, izdajatelj in odkritelj *Zgodovine helenizma*, zapisal: »Najbrž ni znanstvenega področja, ki bi bilo tako daleč od tega, da bi bilo teoretsko upravičeno, obmejeno in razčlenjeno, kot je zgodovina.« In zahteval je nekoga, ki bi, kot Kant, »v kategoričnem imperativu

zgodovine izkazal živ izvir, iz katerega teče zgodovinsko življenje človeštva.« Da se Droysen sklicuje na Kanta, nas pouči, da se mu vedoslovje [*Wissenschaftslehre*] zgodovine ne kaže kot logični organon, temveč v polni filozofski razsežnosti utemeljitve duhoslovnih znanosti. Pričakuje, »da bo globlje dojeti pojem zgodovine težišče, v katerem bo sedaj divje nihanje duhoslovnih znanosti našlo stanovitnost in možnost nadaljnjega napredka.«<sup>4</sup> Kako zelo tu deluje zgled naravoslovnih znanosti, na pouči množinska raba duhoslovnih znanosti [*Geisteswissenschaften*] – to je po mojem vedenju najzgodnejša oblika rabe. Toda ta zglednost ni v znanstveno teoretskem izenačenju, temveč je zgled za pridobitev samostojne enakopravnosti: Droysnova *Historika* je očrt takšnega nauka o znanosti.

Tako se je kasneje Dilthey lotil iste naloge, ko poskusi kritiki čistega uma postaviti ob bok postaviti kritiko zgodovinskega uma. Toda medtem ko Droysnova *Historika*, misleč temeljni pojem zgodovine kot rodovni pojem človeka, ostaja še povsem v – naj bo še tako kritičnem – nasledovanju Heglove filozofije duha, je ta romantično-idealistična dediščina pri Diltheyu že križana z vplivom, ki ga je začela izvajati znanstvena metoda in empirizem Millove logike okrog sredine stoletja.<sup>5</sup> Dilthey se je sicer vedno vedno čutil nadmočnega angleškemu empirizmu, ker je živel v živem zrenju tega, kar je, v primerjavi z vsem naravoslovnim in naravnopravnim mišljenjem, odlikovalo zgodovinsko šolo. »*Le iz Nemčije lahko, namesto predsodkov polnega dogmatičnega empirizma, pride resnični empirični postopek. Mill je dogmatičen zaradi pomanjkanja zgodovinske izobrazbe*« (5, LXXIV); – to je notica, ki jo je Dilthey zapisal v svoj primerek Millove *Logike*, in v resnici je celotno desetletja trajajoče mukotrpno delo, ki ga je Dilthey posvetil utemeljitvi duhoslovnih znanosti in njihovi razmejitvi od naravoslovja, vztrajno zoperstavljanje metodičnemu idealu naravoslovja, kakršnega je postavilo znamenito Millovo zaključno poglavje tudi za duhoslovne znanosti (prim. 5, 56f.). Dilthey, kot je znano, zoperstavlja s konstruktivnimi hipotezami delujoči »razlagalni psihologiji«, ki je sebe razumela povsem naravoslovno, idejo duhoslovno znanstvene psihologije. Njena vsebina, zakonitosti življenja duše, ki jih je spoznala in opisala povsem brez do-

---

<sup>4</sup> [Op. izd.] J. G. Droysen: *Grundriss der Historik*. Ponatis, ur. E. Rothacker, Halle an der Saale 1925, str. 96 in 97.

<sup>5</sup> [Op. izd.] Na pripadajoči strani z opombami [*Annotationsseite*], brez oznake za mesto vstavitve [*Einarbeitungszeichen*]: prim. [*Gesammelte Schriften*. Band] 5, [ur. G. Misch. Leipzig in Berlin 1924,] 43 kritika Benthamovega hedonizma.

gmatike in hipotez, naj vsem duhoslovnim znanostim služi kot skupna podlaga. Kajti vsa njena dejstva so navsezadnje dejstva »notranje izkušnje«, ki je ne moremo »razložiti«, temveč le *razumeti*.

Vidimo, kako s tem, za metode duhoslovnih znanosti značilnim pojmom razumevanja, najdemo sovisje s konkretno resničnostjo zgodovinsko-filoloških znanosti in njihovim, v idealistični filozofiji temelječim zavedanju metode: nauk o razumevanju, hermenevtika,<sup>6</sup> se je vendar ravno v tem pogledu, kot samo-osvestitev [*Selbstbesinnung*] teh znanosti, ločila od svoje teološke predzgodovine. In če je po Dilttheyu skupna poteza duhoslovnih znanosti – v nasprotju z naravoslovno-znanstvenim oblikovanjem hipotez – prevajanje zgodovinsko-družbene resničnosti nazaj v duhovno živost, iz katere je izšla, dobi hermenevtika dejansko temeljni pomen. Vprašanje pa je, ali Diltthey svoje lastne intence ves čas ne slabi z iskanjem spoznavnoteoretske utemeljitve duhoslovnih znanosti in njihovih metod. Ne le, da se zaradi svojih nenehnih poskusov razmejčitve ozira po naravoslovnih znanostih – od njih s tem prevzame, kaj je znanost in kaj v njej pomenijo metode – četudi je prav metodična samostojnost duhoslovnih znanosti tista, ki jo tako upravičuje. Morda to postane najbolj očitno, ko ne izreka sebe, temveč opisuje splošni vpliv naravoslovnih znanosti na raziskovalce svojega časa, kot na primer v svoji posmrtnici [*Nachruf*] Wilhelmu Schererju. Kajti v njej ne poudari le, da je Schererjev postopek vodil duh naravoslovnih znanosti, ampak tudi razloži, zakaj je bil Scherer tako zelo pod vplivom angleškega empirizma: »*Bil je moderen človek, in svet naših prednikov ni bil več dom njegovega duha in njegovega srca, temveč njegov zgodovinski objekt.*«<sup>7</sup> Iz tega lahko potegnemo splošen zaključek: k »metodi« torej spada razkroj vezi z življenjem, distanca, ki napravi za objekt. Priznamo lahko, da je tudi Schererja, kot tudi še prav posebej Dilttheya, pri ravnanju s primerjalnimi metodami naravoslovnih znanosti, kljub vsemu vodil individualni takt, kakršen je vendar v njem še naprej živel iz vezi s klasično, romantično dediščino, kot čut za individualnost. Prav Diltthey sam ni le ravno tako zelo utemeljil samostojnosti duhovno-znanstvenih metod z ozirom na njihov

10

<sup>6</sup> [Op. izd.] Na pripadajoč strani z opombami, brez oznake za mesto vstavitve : [W. Diltthey: *Gesammelte Schriften*. Band] 7, [ur. B. Groethuysen. Leipzig in Berlin 1927,] VII, kolikor bolj se Diltthey pre•ema z zrenjem tega, kar vršijo historične duhoslovne znanosti, toliko bolj spoznavnoteorijski interes za utemeljitev duhoslovnih znanosti v neki psihologiji blede ob bogastvu oblik razumevanja, ki jih vsebujejo: na mesto psihologije stopi hermenevtika.

<sup>7</sup> [Op. izd.] W. Diltthey: *Gesammelte Schriften*. Band XI, ur. E. Weninger. Leipzig in Berlin 1936, 244.

objekt, kar je vendar aristotelsko in ne šele novoveško, ampak se je pri tem skliceval na staro Baconovo *natura parendo vincitur* – kar pa ustreza metodični misli novega veka.

Ni dvoma, da je nalogi, v roke jo je vzel sam, pripeljati historično šolo do njej primerne logičnega samozavedanja, to ustrezalo le delno. Saj je bil vendar on sam tisti, ki je – posebej v kasnejših fazah svojega vztrajnega reflektiranja – poskušal omejiti pojem objekta in metode na najmanj dveh mestih: duhoslovne znanosti je videl kot domislitev [*Zuendedenken*] samega življenja, tj. kot neko v samo življenje položeno smer osvestitve [*Bessinnung*].<sup>8</sup> In nadalje je videl, da pripadanje priznavajočega subjekta k zgodovinski vzgibanosti [*Bewegtheit*], v kateri se nahaja celota njegovega objektnega sveta, predstavlja nerazkrojljiv moment zgodovinske zavesti. S tem stopi v središče osveščanja hermenevtika kot logična osvetlitev dejanskih spoznavnih postopkov duhoslovnih znanosti. Tudi te vsebujejo »metode«, toda za njih je »divinatorično«, kot bi dejal Schleiermacher, nepogrešljivo in izpeljana hermenevtika ni več metodologija v pravem pomenu besede, temveč osvetlitev gibanja razumevanja, ki je v življenje že položeno. In ne šele znanost s svojim ciljem splošne veljavnosti, temveč že v življenje samo položena osvestitev se dvigne nad slepe tendence in predsodke življenja. Razrešitev tega spora vidi Dilthey na delu v samorazjasnitvi življenja – dopolni se v idealu univerzalne zgodovinske razjasnitve, primerljive tistemu preudarnemu samorazumevanju, katerega more doseči, v avtobiografski oceni poteka svojega življenja, kdor je odmrli tendencam življenja, tj. prihodnosti.<sup>9</sup> Dilthey skuša na ta način doseči tisto distanco preudarnosti, ki jo ustvari življenje samo, kot temelj objektivnosti, ki jo zahteva znanost, in uskladiti partikularnost življenja z absolutnostjo znanstvenega duha.<sup>10</sup>

---

<sup>8</sup> Razumevanje torej ni nobena metoda, temveč način, kako se vede »v življenje. S tem pa refleksija razumevanja, tj. hermenevtika, ne nastane več kot večšina, temveč kot osvestitev pogojenosti in zahtev vsakega razumevanja, torej problema relativizma in njegove razrešitve v »učinkovalnem sovisju« [*Wirkungszusammenhang*] in njegovem osredinjenju.

<sup>9</sup> Prim. Dilthey 7, 225: »Vse-razumevanje starosti, genij razumevanja.«

<sup>10</sup> Možno nadaljevanje bi bilo pokazati tudi tu, da »objektivnost«, v kateri univerzalna zgodovina dopolni zgodovinsko zavest, implicira Heglovo idejo absolutnega vedenja, kjer je vsaka substancialnost (tradicija, nrvnost itd.), torej vsako zgodovinsko pogojujoče [*Bedingende*], razpuščena v absolutni samoprosodnosti [*Selbstdurchsichtigkeit*] sebevedenja [*Sichwissens*].

Yorck = Heidegger bi potem s svojo »ontološko kritiko« zadel oba, Diltheya in Hegla, Diltheya, kolikor Heglovega sklepa sicer ne napravi, toda to pomeni [dejanski] primanjkljaj radikalnosti. Yorckov protestantizem bi štel sem!

---

Vendar pa se zastavlja vprašanje, ali ta razpust problem zgodovinskega relativizma, kakor že lahko ustreza samozavedanju »historične šole«, v zadostni meri izmeri. M. Heidegger se je skliceval na Diltheyeve raziskave, ko se je v zvezi s svojo obnovo ontološkega vprašanja lotil osvetlitve smisla biti in zgodovinskosti tubiti. ([*Sein und Zeit*. Halle a. d. Saale 1927,] §76, 77) V njegovi predstavitvi idej grofa Yorcka, ki jih je ta razvil v svoji korespondenci s svojim prijateljem Diltheyem, pa je vendar čutiti, da z njim deli dvojno kritiko Diltheya, namreč najprej tisto o premajhni radikalnosti nasproti naravoslovnim metodam in hkrati s tem tudi nasproti »historični šoli«. To denimo pride do izraza pri vlogi *primerjalnega postopka*, ki vendar ne kaže le pri avtorjih, kot sta Gervinus in Scherer, ampak tudi na določenih področjih naravoslovja, kjer je doma, bolečo površinskost, temveč je tudi pri Diltheyu kar naprej vključen v postopek duhoslovnih znanosti. Po Heideggrovi filozofiji ni več težko opaziti, kako je v Diltheyevem mišljenju bit bivajočega v bistvu vedno mišljena kot nekaj predročnega, tako objektivnost naravoslovnega kot izoblikovanost [*Gestalthaftigkeit*] estetskega predmeta in tudi osredinjenost učinkovalnega sovisja [*Wirkungszusammenhang*], v katerem misli Dilthey zgodovinsko bit, v samem sebi. Ko grof Yorck misli bit kot »virtualnost« in v primerjavi z Diltheyem<sup>11</sup> ostreje poudari »*generično diferenco ontičnega in historičnega*«, je Heideggrovim intencam dejansko bliže. Bistvena zgodovinskost tubiti ima vendar svojo osnovo, kot pokaže *Bit in čas*, 386, v njeni prihodnosti. Je kakor na ničto točko te svoje prihodnosti reducirana tubit, ki preteklost naredi predmetno kot zgodovinsko sovisje – tubit, prikrajšana za svojo dejansko razsežnost. Le za ceno te prikrajšanosti Diltheyu uspe povezati življenjsko gibanje osvestitve in znanstveno popredmetenje, tako da je objektivnost duhoslovnih znanosti potem le domislitev življenju lastne smeri.

## 12

Obratno se bo moralo to, kar se od Diltheya dalje imenuje zgodovinska zavest, ravno zato, ker ni le stvar znanosti, postaviti nazaj na temelj bistvene zgodovinskosti tubiti in sicer tako, da bo revidiralo svoje lastno samorazumevanje. S tem razpade, kar je Dilthey držal skupaj. »Zgodovinska zavest« kot vedenje o lastni pogojenosti se ne da več zvesti na ideal dopolnjene zgodovinske razjasnitve, ki celoto svoje zgodovine »ima«. Zgodovinsko in duhoslovno-znanstveno spoznanje tudi samo izgubi nedolžnost, s katero si je gotovo svoje objektivnosti. Kako vendarle ostane spoznanje, postane problem in tudi ta

<sup>11</sup> [Op. izd.] *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck v. Wartenburg 1877–1897*, ur. S.v.d. Schulenburg. Halle (Saale) 1923, 191.



problem ni le problem znanosti in nauka o znanosti. Diltheyeva mirna odpoved, »biti zavestno nekaj pogojenega«, <sup>12</sup> razodene notranjo napetost demonske silnosti: zavest o pogojenosti, ki pogojenosti ne more razpustiti – in kako bi zavest o končnosti končnost mogla razpustiti? – mora le-to pustiti veljati in postane s tem sama pogojena. Vidna postane Nietzschejeva senca. Kar je v filozofskem mišljenju kantovskega idealizma kot nemočni argument relativistične refleksije akademske samozadovoljnosti bilo okrivljeno za vse [*den Prügelknaben hergab*], je že dolgo vpeljeno kot resnica. Ne le da so znanosti uporabile tipološki način razmišljanja tega modernega relativizma – v zgodovinski, psihološki, biološki ali katerikoli si že obliki. Resnične življenjske razmere modernega človeštva ta relativizem globoko določa. Od znanosti samih in še zlasti od filozofije se zahteva, da so sredstva, instrumentalizacije samo sebe uveljavljajoče se moči, pri tem ko utemeljujejo med seboj sprte svetovne nazore, ki so tudi sami izoblikovani v sredstva gospodovanja.

### Sklepna beseda izdajateljev (Jean Grondin , Hans-Ulrich Lessing)

Rokopis prabesedila *Resnice in metode* se nahaja v Univerzitetni knjižnici Heidelberg in nosi signaturo Heid. Hs 3913. Ob razstavi, prirejeni ob njegovem 80. rojstnem dnevu, od 19. 2. do 15. 4. 1980, ga je Hans Georg Gadamer Univerzitetni knjižnici Heidelberg prepustil kot darilo. Sveženj [*Konvolut*] ima krovni list iz trdega, modro obarvanega papirja (kartona), na katerem je napis z rdečim pisalom: Hans-Georg Gadamer. Rokopis sam nima nobenega naslova. Sestavljen je iz 45 zaporedno oštevilčenih, enkrat prepognjenih pol formata DIN A3. Besedilo je na prvi in tretji strani, strani 2 in 4 pa praviloma vsebujeta opombe in dodatke k besedilu, ki so kot take največkrat označene s številkami opomb ali oznakami za vstavitev. Poleg pol, ki vsebujejo glavni del rok., je nekaj posameznih strani: »priloga k p. 14« [*Beilage zu p. 14*] in prost list formata DIN A4, ki ga ni moč nedvoumno umestiti; poleg tega se pola 36 sestoji – odstopajoče od pravila – iz štirih posameznih strani.

Rokopis je – očitno v eni potezi – napisan z modrim črnilom. Kasneje je bilo besedilu dodano nekaj popravkov in dopolnil – večinoma s svinčnikom. Tudi večina opomb in dopolnil na zato predvidenih straneh je napisana s svinčnikom.

---

<sup>12</sup> [Op. izd.] W. Dilthey: *Gesammelte Schriften*. Band V, 364.

Za sedaj se nama je zdelo primerno, natisniti le pole 1–3. Celovita objava bi presegla okvir Diltheyevega letopisa [*Dilthey-Jahrbuch*]. Ker se, nadalje, preostali del rokopisa, čeprav v skrčeni obliki, mnogokrat pokriva z zadevnimi razdelki dela iz leta 1960, sva se hotela izogniti neke vrste vzporedni objavi *Resnice in metode*.<sup>13</sup> Začetek rokopisa pa ponuja nek morda nov vpogled v problematiko zastavitve samega dela, vsaj kakor se je oblikovalo blizu leta 1956. Da je ta specifična zastavitev hermenevitičnega problema duhoslovnih znanosti posebej zanimiva za za bralce Diltheyevega letopisa, je jasno iz rokopisa. Celovita objava, morda v okviru pripravljajoče se izdaje *Zbranih del*, bodi prepuščena naklonjenosti prihodnosti.

(Uredništvu Diltheyevega letopisa se zahvaljujemo, da nam je posredovalo besedilo za objavo v reviji Phainomena).

*Prevedel Robert Simonič*

<sup>13</sup> Glede datiranja in nadaljnje razčlenitve prabesedila prim. članek »Zur Komposition von Wahrheit und Methode« v tem zvezku, zgoraj, 57–74.