

Wilhelm Dilthey

ZGRADBA ZGODOVINSKEGA SVETA V DUHOSLOVNIH ZNANOSTIH

PRVA ŠTUDIJA

179

PSIHIČNI STRUKTURNI SKLOP

Duhoslovne znanosti tvorijo spoznavni sklop, ki si prizadeva za predmetnim in objektivnim spoznanjem prepletenosti človekovih doživljanj v človeško-zgodovinsko-družbenem svetu. Zgodovina duhoslovnih znanosti kaže nenehno spopadanje s tu pojavljajočimi se težavami: V določenih mejah se jih postopno premaguje in raziskovanje se, četudi od daleč, približuje cilju, ki mu vztrajno sledi vsak resnični raziskovalec. Raziskovanje možnosti takšnega predmetnega in objektivnega spoznanja je temelj duhoslovnih znanosti, s katerimi se ukvarjamo v nadaljevanju.

Človeško-zgodovinski svet, s katerim se soočamo v duhoslovnih znanostih, ni nekakšna kopija zunaj njih obstoječe stvarnosti. Kopija namreč ne more vzpostaviti spoznanja: to je in ostaja vezano na svoja sredstva zrenja, razumevanja in pojmovnega mišljenja. In duhoslovne znanosti tudi nočejo vzpostaviti takšne kopije. Nasprotno, v njih se to, kar se je zgodilo in se dogaja,

to, kar je enkratno, naključno in trenutno, navezuje na vrednostni in smiselni sklop; napredujoče spoznanje skuša čim globlje prodrati v ta sklop, v svojem zajemanju le-tega postaja čedalje bolj objektivno, ne da bi lahko sploh kdaj odpravilo svoje osnovno bistvo, da namreč lahko ravno to, kar je, vselej izkuša le s podoživljanjem, naknadnim konstruiranjem, povezovanjem, ločevanjem, v abstraktnih povezavah, v neksusu pojmov. In pokazalo se bo, da se lahko tudi zgodovinski prikaz tega, kar se je nekoč zgodilo, objektivnemu dojetju svojega predmeta približuje le na podlagi analitičnih znanosti posameznih smotrnostnih sklopov v mejah sredstev razumevanja in miselnega zajemanja.

180

To spoznanje samih dogajanj, v katerih se oblikujejo duhoslovne znanosti, je obenem tudi pogoj razumetja njihove zgodovine. Iz nje spoznavamo razmerje posameznih duhoslovnih znanosti do koeksistence in zaporedja doživljanja, ki sta njihova podlaga. V njej vidimo skupno stremljenje za tem, da bi se v njeni totalnosti razložilo vrednostni in smiselni sklop, ki je temelj tej koeksistenci in zaporedju doživljanja, in na njegovi podlagi nato omogočilo dojetje posameznega. In iz teh teoretičnih temeljev obenem tudi razumemo, da sta stanje zavesti in horizont neke dobe vselej pogoja za to, da ta doba na določen način gleda zgodovinski svet: Možnosti stališč zgodovinskega gledanja bodo tako rekoč pretekale skozi obdobja duhoslovnih znanosti. In razumljivo bo postalo tudi tole: Razvoj duhoslovnih znanosti mora spremljati njihovo logično-spoznavnotoretsko samoovedenje – namreč filozofska zavest o tem, kako se iz doživljanja tega, kar se je zgodilo, oblikuje nazorno-pojmovni sklop človeško-družbeno-zgodovinskega sveta. Zatorej se nadejamo, da bodo razprave v nadaljevanju prispevale k razumevanju teh in drugih dogajanj v zgodovini duhoslovnih znanosti.

I.

NALOGA, METODA IN DISPOZICIJA UTEMELJITVE

1. Naloga

Za utemeljitev duhoslovnih znanosti seveda ni mogoč noben drug postopek kot postopek, ki se uporablja v utemeljevanju védenja. Če bi obstajala teorija

védenja, ki bi dosegla splošno priznanje, bi šlo tu le za njeno uporabo v duhoslovnih znanostih. Toda takšna teorija je najmlajša med znanstvenimi disciplinami. Kant je bil prvi, ki je njen problem dojel v njegovi splošnosti, Fichtejev poizkus združitve Kantovih rešitev v popolno teorijo je bil preuranjen in na tem področju si ti poizkusi danes stojijo nasproti ravno tako nespravljivo kot na področju metafizike. Tako preostane le to, da s celotnega področja filozofskega utemeljevanja izločimo sklop, ki zadostuje nalogi utemeljitve duhoslovnih znanosti. Nevarnosti enostranskosti v tem razvojnem stadiju teorije védenja ne more uiti prav noben poizkus. Vendar pa ji je ta postopek toliko manj izpostavljen, kolikor splošneje je razumljena naloga te teorije in kolikor popolneje se uporabljajo vsa sredstva za njeno reševanje.

In ravno to hkrati zahteva posebna narava duhoslovnih znanosti. Njihova utemeljitev se mora nanašati na vse razrede védenja. Zaobsegati mora področja spoznavanja stvarnosti, postavljanja vrednot, določanja smotrov in postavljanja pravil. Posamezne duhoslovne znanosti so sestavljene iz védenja o dejstvih, o veljavnih občih resnicah, o vrednotah, smotrih in pravilih. In človeško-družbeno-zgodovinsko življenje samo v sebi neprestano napreduje iz dojemanja stvarnosti do vrednostnih določil in od tod naprej do postavljanja smotrov in pravil.

181

Če zgodovina predstavlja zgodovinski proces, se to vselej dogaja z izbiro tega, kar je ohranjenega v izvirih, in to izbiro vselej določa ocena vrednosti dejstev.

To razmerje je še očitnejše v znanostih, ki imajo za svoj predmet posamezne kulturne sisteme. Življenje družbe se razčlenjuje v smotnostne sklope in posamezni smotnostni sklop se vselej uresničuje v dejanjih, vezanih na pravila. Te sistematične duhoslovne znanosti sicer niso le teorije, v katerih kot dejstva družbene stvarnosti nastopajo dobrine, smotri in pravila. S tem ko teorija sama nastane iz refleksije in dvoma o lastnostih te stvarnosti, o vrednotenju življenja, o najvišjem dobrem, ohranjenih pravicah in dolžnostih, je obenem tudi prehodna točka na poti do pridobitve smotnostnih določil in norm za ureditev življenja. Politična ekonomija ima svoj logični temelj v teoriji vrednosti. Pravna znanost mora iz posameznih pozi-

tivnih pravnih postavk prodreti do v njih vsebovanih splošnih pravnih pravil in pravnih pojmov in slednjič naleteti na probleme, ki zadevajo odnose vrednotenja, postavljanja pravil in spoznavanja stvarnosti na tem področju. Je mar v prisilni oblasti države treba videti izključni pravni razlog pravne ureditve? In če naj splošno veljavna načela dobijo svoje mesto v pravu, mar imajo svojo utemeljitev v volji imanentnem pravilu njene vezanosti, ali v postavljanju vrednot, ali v umu? In enaka vprašanja se pojavijo tudi na področju morale, še več, pojem absolutno veljavne vezanosti volje, ki jo označujemo z izrazom najstvo, predstavlja pravzaprav glavno nalogo te znanosti.

Utemeljitev duhoslovnih znanosti se mora zato enako razširiti na vse razrede védenja, kot to zahteva splošna filozofska utemeljitev. Kajti filozofska utemeljitev se mora raztezati na vsako področje, v katerem se zavest otrese avtoritativnega in si s stališča refleksije in dvoma prizadeva priti do veljavnega védenja. Filozofska utemeljitev mora najprej utemeljiti védenje na področju predmetnega dojemanja. Naivno zavest o predmetni stvarnosti in njenih lastnostih namreč zdaj presežemo, znanstveno spoznanje poizkuša iz čutno danega izpeljati predmetno ureditev, skladno z zakoni, in slednjič nastane problem dokazovanja objektivne nujnosti postopkovnih načinov spoznavanja stvarnosti in njihovih rezultatov. Takšno utemeljitev pa potrebuje tudi naše védenje o vrednotah. Kajti življenjske vrednote, ki se pojavljajo v občutju, so predmet znanstvene refleksije in iz nje tudi tu nastane naloga, proizvesti objektivno nujno védenje; ideal njegove dovršitve bi bil dosežen, če bi teorija življenjskim vrednotam z nespremenljivim merilom določala njihovo mesto – gre torej za staro, že mnogokrat obravnavano vprašanje, ki se je prvič pojavilo kot vprašanje po najvišjem dobrem. Takšna filozofska utemeljitev pa konec koncev ni nič manj potrebna tudi za področje določanja smotrov in postavljanja pravil. Kajti refleksija razstavlja tudi smotre, ki si jih postavlja hotenje, in pravila, ki jih človek sprva prejema iz tradicije nravi, religije in pozitivnega prava in na katera je vezano hotenje. Duh mora iz samega sebe tudi tu proizvesti veljavno védenje. Življenje povsod pripelje do refleksij o tem, kar je v njem postavljenega, refleksija pa pripelje do dvoma, in če naj se nasproti dvomu uveljavi življenje, se lahko mišljenje konča šele v veljavnem védenju.

Na tem temelji vpliv mišljenja v vseh načinih zadržanja življenja. Bojujoč se vselej znova z življenjskim občutkom in genialno intuicijo, se ta vpliv zmagoslavno uveljavlja, saj vendar izvira iz notranje nujnosti, da v neprestanem spreminjanju čutnih zaznav, želja in čustev stabilizira neko trdnost, ki omogoča stanovit in enoten način življenja.

To delo poteka v vseh oblikah znanstvenega razmišljanja. Konec koncev pa je funkcija filozofije, da na združujoč, posplošujoč in utemeljujoč način dovrši to znanstveno razmišljanje o življenju. Tako mišljenje nasproti življenju zadobi svojo določeno funkcijo. Življenje v svojem mirnem teku neprestano proizvaja najrazličnejše realnosti. To, kar nam je na najrazličnejše načine dano, naplavlja na obale našega malega jaza. Taisto spreminjanje proizvaja najrazličnejše vrednote – čutne, religiozne in umetniške življenjske vrednote – tudi v našem emocionalnem in nagonem življenju. In v spreminjajočih se razmerjih med potrebami in sredstvi njihovega zadovoljevanja nastane proces določanja smotrov. Oblikujejo se smotrnostni sklopi, ki prepredejo celotno družbo ter zaobjamejo in določijo vsak njen člen: zakoni, določbe ali verski predpisi delujejo kot prisilne sile in določajo posameznika. Tu je naloga mišljenja, da dojame v zavesti obstoječe odnose v teh realnostih življenja in med njimi ter da iz posameznega, naključnega, dancga, ki pride tako do čiste, jasne zavesti, napreduje do v njej vsebovanega nujnega in splošnega sklopa. Mišljenje lahko le povečuje energijo ovedenja z ozirom na realnosti življenja. Na doživljeno in dano je vezano z notranjo prisilo. In filozofija je le najvišja energija ovedenja: Kot zavest o vsaki zavesti in védenje o vsem védenju. Tako konec koncev problematizira vezanost mišljenja na oblike in pravila, po drugi strani pa tudi notranjo prisilo, ki mišljenje veže na dano. To je zadnja in najvišja stopnja filozofskega samoovedenja.

Če problem védenja zajamemo v tem obsegu, moramo njegovo rešitev v teoriji védenja označiti kot filozofsko samoovedenje. In to bo sprva izključna naloga utemeljevalnega dela filozofije; iz te utemeljitve izraščata enciklopedija znanosti in nauk o svetovnih nazorih in v njima se dovršuje delo filozofskega samoovedenja.

2. Naloga teorije védenja

To nalogo filozofija sprva rešuje kot utemeljitev ali kot teorijo védenja. Danost so zanj vsi miselni procesi, ki jih določa smoter proizvajanja veljavnega védenja. Njena naloga je konec koncev odgovoriti na vprašanje, ali in v kolikšni meri je védenje mogoče.

Če vem, kaj razumem z védenjem, se le-to od golega predstavljanja, domnevanja, vpraševanja ali zatrjevanja razlikuje po zavesti, s katero se tu pojavlja vsebinskost: v njej je vsebovana objektivna nujnost kot splošni karakter védenja.

V tem pojmu objektivne nujnosti sta dva momenta, ki tvorita izhodišče teorije védenja. Prvi moment predstavlja evidentnost, ki se drži pravilno izvršenih miselnih procesov, drugi moment pa je vsebovan v karakterju zavedanja realnosti v doživljaju ali v nravi danosti, ki nas veže na zunanje zaznavanje.

184 3. Tu uporabljena metoda utemeljitve

Metoda reševanja te naloge je v vračanju s smotrnostnega sklopa, ki je usmerjen na proizvajanje objektivno nujnega védenja v njegovih različnih področjih, k pogojem, ki določajo dosego tega cilja.

To analizo smotrnostnega sklopa, v katerem naj bi se proizvajalo védenje, je treba razlikovati od analize, ki poteka v psihologiji. Psiholog raziskuje psihični sklop, na podlagi katerega se pojavljajo sodbe, izrekajo stvarnost in resnice z občo veljavnostjo. Ugotoviti hoče, kakšen je ta sklop. Med njegovim razčlenjevanjem miselnih procesov lahko seveda pride tako do zmot kot do njihovega odpravljanja; procesa spoznavanja namreč brez teh vmesnih členov, zmote in njene odprave, ne bi bilo mogoče niti opisati niti pojasniti v njegovem nastajanju. Tako je v določenem oziru njegovo stališče enako kot naravoslovčev stališče. Oba hočeta zgolj videti to, kar je, in nimata nič opraviti s tem, kar naj bi bilo. Pri tem pa je med naravoslovcem in psihologom vendar bistvena razlika, ki jo pogojujejo lastnosti tega, kar jima je dano. Psihični strukturni sklop ima subjektivno imanenten teleološki

karakter, kar pomeni, da je v strukturnem sklopu, s katerim se bomo še podrobneje ukvarjali, prisotna neka težnja za smotrom. S tem ni še nič povedano o objektivni smotrnosti. Ta subjektivno imanentni teleološki karakter dogajanja je tuj zunanji naravi kot taki. Imanentno objektivno teleologijo se v organski svet kot fizični svet vnaša iz duševnega doživljanja zgolj kot način zajemanja. Nasprotno pa je subjektivno imanentni teleološki karakter v psihičnih načinih zadržanja in njihovih strukturnih odnosih dan znotraj psihičnega sklopa. Vsebovan je v neksusu samih dogajanj. Ta značilnost duševnosti, skladno s katero je v njegovi strukturi zasnovana smotrnost (moja razprava o opisni psihologiji, str. 69 isl. [Zbrani spisi V, 207 isl.], se uveljavlja v predmetnem zajemanju kot temeljnem psihičnem zadržanju, v obeh glavnih oblikah zajemanja, namreč v obliki doživljanja in zunanjih predmetov ter v hierarhičnem zaporedju oblik reprezentacije. Kajti oblike reprezentacije so hierarhično povezane v smotrnostnem sklopu tako, da predmetno v njih prihaja do vedno bolj popolne, zavestne reprezentacije, ki čedalje bolj ustreza zajemalnim zahtevam predmetnega dojetja in čedalje bolj omogoča umeščanje posameznega predmeta v primarno dani celotni sklop. Tako že vsak doživljanj našega predmetnega zajemanja vsebuje težnjo za dojetjem sveta, ki temelji na celotnem sklopu psihičnega življenja. S tem je že v psihičnem življenju dano načelo izbire, po katerem se izbirajo ali zavračajo reprezentance. In sicer glede na to, kako se umeščajo v težnjo za zajemanjem predmeta v njegovi povezavi [s] svetom, ki je primarno dana v čutnem horizontu zajemanja. Tako je v psihični strukturi že utemeljen teleološki sklop, ki je usmerjen v zajemanje predmetnega in je nato v teoriji védenja povzdignjen v jasno zavest. Vendar pa se teorija védenja s tem ne zadovolji. Vprašuje, ali načini zadržanja, ki so prisotni v zavesti, resnično dosegajo svoj cilj. Njena merila za to so najvišje postavke, ki abstraktno izražajo zadržanje, na katero je vezano mišljenje, če hoče dejansko uresničiti svoj smoter.

4. Izhodišče v deskripciji dogajanj, v katerih nastaja védenje

Tako se pokaže, da je nalogo vedoslovja mogoče rešiti le na podlagi zrenja psihološkega sklopa, v katerem empirično sovpadajo dejavnosti, na katere je vezano proizvajanje védenja.

Med psihološko deskripcijo in teorijo védenja nastane potemtakem tole razmerje: Abstrakcije teorije védenja se nanašajo nazaj na doživljaje, v katerih se védenje izoblikuje v dvojni obliki in skozi različne stopnje. Predpostavljajo uvid v procese, s katerimi se na podlagi zaznav dajejo imena, tvorijo pojmi in sodbe. Mišljenje tako postopno napreduje od posameznega, naključnega, subjektivnega, relativnega in zato z zmotami pomešanega k objektivno veljavnemu. Podrobneje je torej treba ugotoviti, katero doživljanje se odvija in pojmovno označuje, če govorimo o zaznavanju, predmetnosti, poimenovanju in pomenu besednih znakov, sodbe in njene evidence ter znanstvenega sklopa. V tem smislu sem v prvi izdaji duhoslovnih znanosti (XVII, XVIII [Uvod v duhoslovne znanosti, Zbrani spisi I, XVIII]) in v razpravi o opisni psihologiji (str. 8 [Zbrani spisi V, 146]) poudaril, da teorija védenja potrebuje nanašanje na doživljaje spoznavnega procesa, v katerih nastaja védenje (str. 10 [Zbrani spisi V, 147]), in da so lahko ti psihološki predpojmi zgolj deskripcija in razčlenjevanje tega, kar je vsebovano v doživetih spoznavnih procesih (str. 10). Zato se mi je zdelo, da v takšnem opisno-razčlenjujočem prikazu procesov, v katerih nastaja védenje, tiči najneposrednejša naloga, ki je predpogoj teorije védenja. S podobnih stališč izhajajo tudi odlične Husserlove raziskave, ki so ustvarile »strogo deskriptivno fundacijo« teorije védenja kot »fenomenologije spoznavanja« in s tem novo filozofsko disciplino.

Trdil sem tudi, da zahteve po strogi veljavnosti teorije védenja ni mogoče odpraviti z njenim nanašanjem na takšne deskripcije in razčlenjevanja. V deskripciji se namreč izreka le to, kar je vsebovano v procesu proizvajanja védenja. Tako kot brez tega nanašanja sploh ni mogoče razumeti teorije, ki je vendar abstrahirana iz teh doživljajev in njihovih medsebojnih razmerij, tako kot vprašanje možnosti védenja predpostavlja tudi razrešitev vprašanja, na kakšen način se na to nalogo razumevanja predmeta nanašajo zaznave, imena, pojmi in sodbe, je ideal takšne utemeljevalne deskripcije v tem, da bi tudi dejansko izrekala zgolj stanja stvari in zanje ustvarjala stalne besedne oznake. Približevanje temu idealu je odvisno od tega, ali se zajemajo in razčlenjujejo le v razviti duševnosti zgodovinskega človeka – kot jo v sebi najde opisni psiholog – vsebovana dejstva in njihova nanašanja. Hkrati je treba še bolj izključevati pojme funkcij duševnosti, ki so ravno tu še zlasti

nevarni. Delo, ki ga zahteva ta naloga v svoji celokupnosti, se je šele začelo. Le postopno se lahko približamo natančnemu izrazu za stanja, dogajanja in sklope, za katere tu pravzaprav gre. In seveda se že tu pokaže, da naloge utemeljitve duhoslovnih znanosti nikakor ne bo mogoče rešiti na za vse prepričljiv način.

Enemu izmed pogojev za rešitev tega problema lahko zadostimo že kar takoj. Deskripcija procesov, ki proizvajajo védenje, ni niti najmanj odvisna od zajetja védenja na vseh njegovih področjih. In to je tudi pogoj, od katerega je odvisen uspeh teorije védenja. Tako je ideal našega poizkusa cnak pogled na različne sklope védenja. Takšen pogled pa postane mogoč le z raziskovanjem posebne strukture velikih sklopov, ki jih pogojujejo različni načini zadržanja duševnosti. Na to se lahko potem opre primerjalni postopek v teoriji védenja. Ta primerjalni postopek omogoča, da analizo logičnih oblik in zakonov mišljenja pripeljemo do točke, kjer povsem izgine videz podrejenosti izkustvene materije apriornosti oblik in zakonov mišljenja. To poteka po naslednji metodi. Dejavnosti mišljenja, ki potekajo brez znamenj doživljanja in zrenja, lahko prikažemo z elementarnimi operacijami, kot so primerjanje, povezovanje, ločevanje ali nanašanje: glede na njihovo spoznavno vrednost jih lahko obravnavamo kot zaznave višje stopnje. Oblike in zakonitosti diskurzivnega mišljenja lahko glede na njihove temelje razstavimo v dejavnosti elementarnih operacij, v doživljivo funkcijo znakov in v to, kar je vsebovano v doživljajih zrenja, čutenja in hotenja in na čemer temeljijo zajemanja stvarnosti, postavljanje vrednot, določanje smotrov ter postavljanje pravil tako v njihovih skupnih značilnostih kot v njihovih formalnih in kategorialnih posebnostih. Ta postopek je na področju duhoslovnih znanosti povsem izvedljiv. Tako se na tem področju lahko s to metodo utemelji objektivno veljavnost védenja.

S tem pa je pogojeno to, da mora deskripcija prekoračevati meje doživljajev, ki se prikazujejo kot predmetno zajemanje. Kajti če bi naša teorija želela enako zaobseči védenje o spoznavanju stvarnosti, postavljanju vrednot, določanju smotrov in postavljanju pravil, bi se morala tudi povratno nanašati na sklop, v katerem so te različne duševne dejavnosti medsebojno povezane. Nadalje v spoznavanju stvarnosti nastaja in se s spoznavnimi procesi po-

vezuje v posebno strukturo zavest o normah, na katere je vezano izvrševanje spoznavnega smotra. Hkrati pa iz karakterja danosti zunanjih objektov ni mogoče odstraniti povezanosti z volitivnim zadržanjem: iz tega še po neki drugi plati sledi odvisnost abstraktnih razvitij teorije védenja od sklopa celotnega duševnega življenja. To izhaja tudi iz razčlenjevanja procesov, v katerih razumemo druge posameznike in njihove stvaritve; ti procesi so temeljni za duhoslovne znanosti in temeljijo v totaliteti naše duševnosti (moja razprava o hermenevtiki v razpravah iz leta 1900, posvečenih Sigwartu [Zbrani spisi V, 317]). S tega vidika sem poprej vselej poudarjal nujnost razumevanja abstraktnega znanstvenega mišljenja v njegovi povezanosti s psihično totalnostjo (Duhoslovne znanosti XVII, XVIII [Zbrani spisi I, XVIII]).

5. Položaj te deskripcije v sklopu utemeljitve

To opisovanje in razčlenjevanje procesov, ki nastopajo v smotrnostnem sklopu proizvajanja veljavnega védenja, se v celoti giblje znotraj pogojev empirične zavesti. Ta zavest predpostavlja realnost zunanjih predmetov in drugih oseb, vsebuje pa tudi podmeno, da empirični subjekt določa okolje, v katerem živi, in da ta subjekt vpliva nazaj na to okolje. S tem ko deskripcija ta razmerja opisuje in razčlenjuje kot dejstva zavesti, ki jih vsebujejo doživljaji, seveda ni še nič povedano o realnosti zunanjega sveta in drugih oseb ali o objektivnosti relacij med delovanjem in trpnostjo: Teorija, ki gradi na deskripciji, se namreč mora šele odločiti, ali so predpostavke, ki jih vsebuje empirična zavest, upravičene.

Prav tako samoumevno je, da se opisovani doživljaji in njihov nakazani sklop tu obravnavajo le z vidika, ki ga zahteva vedoslovje. Glavno zanimanje velja medsebojnim odnosom dejavnosti, v katerih so te dejavnosti odvisne od pogojev zavesti in od danosti. Konec koncev ta sklop pogojuje posamezna dogajanja, ki se pojavljajo v procesu proizvajanja védenja. Kajti subjektivna in immanentno teleološka narava psihičnega sklopa, na podlagi katere dogajanja v njemu sovpadajo v dejavnostih, tako da v njem obstaja neka težnja za smotrom, je vendar podlaga za izbiro veljavnega védenja o stvarnostih, vrednotah ali smotrih iz miselnega procesa.

Če strnemo ugotovitve o položaju deskripcije v utemeljitev, vidimo, da deskripcija utemeljuje teorijo, le-ta pa se nanaša nazaj na deskripcijo. Ali se deskripcija spoznavnih procesov in teorija védenja v posameznih delih teorije nanašata druga na drugo oziroma ali je sovisna deskripcija pred teorijo, je vprašanje smotrnosti. Teorija od deskripcije védenja prejema obe značilnosti, na kateri je vezana njegova veljavnost. Sleherno védenje je podrejeno normam mišljenja. Obenem pa se mišljenje, skladno s temi normami, nanaša na doživljeno ali dano in nanašanje védenja na dano predstavlja predvsem odnos vezanosti na dano. Sleherno védenje je glede na ugotovitve deskripcije podrejeno vrhovnemu pravilu, ki pravi, da je védenje, skladno z normami mišljenja, utemeljeno v doživljenem ali zaznavno danem. Glede na to se bosta med seboj razločila tudi oba temeljna problema utemeljitve duhoslovnih znanosti. V njuno obravnavo bodo pričujoče študije o utemeljitvi duhoslovnih znanosti vključevale tudi teorijo védenja, saj sta odločilna za utemeljitev možnosti objektivnega spoznanja. Oba problema pa lahko podrobneje opredelimo šele na podlagi deskripcije.

IZDAJATELJEV PREDGOVOR

Ko je Dilthey leta 1883 objavil svoj Uvod v duhoslovne znanosti, je v tem, prvem zvezku obenem najavil drugega, ki naj bi vseboval predvsem spoznavnoteoretsko utemeljitev duhoslovnih znanosti. Takrat je bržkone mislil, da bo izdaja tega zvezka, ki je bil v času objave prvega v glavnem že končan, kmalu sledila. Vendar pa drugi zvezek v svoji dokončni različici ni ugledal luči dneva. Ohranila so se pripravljala dela, ki so nastajala več desetletij, in nemara bi lahko celo rekli, da skoraj vse, kar je Dilthey napisal potlej, v bistvu predstavlja zasnutke nadaljevanja Uvoda v duhoslovne znanosti, tako da bi lahko konec koncev skoraj vsi zvezki Zbranih spisov izšli s skupnim naslovom Uvod v duhoslovne znanosti ali Kritika zgodovinskega uma, kot je Dilthey označil svojo nalogo že v času pisanja prvega zvezka Uvoda v duhoslovne znanosti (prim. tudi spise v V. zvezku, izdajateljev predgovor, str. XIII).

To daje Diltheyevemu delu njegovo notranjo enotnost. Vse se združuje v

velik enoten sklop. Četudi je večji del ostal fragmentaren, pa vse temelji na veliki osnovni misli, cilju, ki mu stalno sledi. Obenem nam omogoča tudi boljše razumevanje posebne narave razprav in spisov, ki jih je Dilthey napisal po izidu prvega zvezka Uvoda v duhoslovne znanosti. Gre za pripravljalna dela, in ne za nekaj dokončnega. Šele drugi zvezek, ki mu vsa ta različna dela rabijo kot priprava, prinaša dokončno verzijo v njih vsebovanih idej.

V poznejših letih se je Dilthey odločil izdati drugi zvezek Uvoda v duhoslovne znanosti in s tem dopolniti svoje delo. To se je najprej zgodilo leta 1895 (prim. Spisi, V. zvezek, izdajateljev predgovor, str. LXVI). Nato še leta 1907. Dilthey je izdajatelju takrat predlagal, da bi skupaj pripravila in izdala drugi zvezek Uvoda v duhoslovne znanosti. Tu natisnjeni spisi in fragmenti so večinoma nastali v tem času (1907–1910). Iz mnogih pogovorov in razprav, ki so rezultat večletnega sodelovanja, naj omenim le nekatere drobce, ki utegnejo koristiti pri razumevanju celote.

190 Predvsem je Dilthey, ko se je lotil iskanja pozitivnega temelja duhoslovnih znanosti, menil, da bo takšen temelj lahko našel v eksaktni znanstveni psihologiji. Ob tem se mu je moralo zastaviti vprašanje, v kolikšni meri se lahko enostavno opre na že obstoječe rezultate psihološkega raziskovanja oziroma v kolikšni meri je treba takšno psihologijo v bistvu šele ustvariti. Poizkusil je oboje. Sprva se mu je bržkone zdelo, da bi v glavnem zado-stovalo, če bi to, kar je v tem oziru že dano, združil in iz tega nato izpostavil tisto, kar bi lahko bilo koristno za utemeljitev duhoslovnih znanosti. Včasih se mu je celo zdelo, da njegova dejanska naloga ni zagovarjanje novih in samostojnih načinov umevanja, temveč razvijanje splošne enciklopedične ureditve in utemeljitve, ki sta duhoslovnim znanostim, v nasprotju z nara-voslovnimi, še manjkali. Bolj ko se je širilo polje psiholoških raziskovanj, bolj se mu je tudi moralo zdeti dvomljivo, ali je sploh mogoč takšen očrt psihologije, ki bi lahko veljal za trdno, samo na sebi slonečo utemeljitev duhoslovnih znanosti, po drugi strani pa tudi, ali bi psihologija, takšna, kot je bila do takrat na voljo, bila za to primerna. Iz tega se mu je nato slednjič izoblikovala zahteva, da se v bistvenih elementih in z novih vidikov šele izdela takšno psihologijo, ki bo utemeljevala duhoslovne znanosti. Vendar

pa se ni zdelo mogoče, da bi to nalogo lahko rešili enostavno v okviru Uvoda v duhoslovne znanosti. To je namreč predstavljalo samostojno nalogo. Nato pa se je pokazala nadaljnja težava: izhajati bi bilo treba iz določene znanosti, ki bi sama bila zadostno utemeljena, da bi lahko veljala kot temelj drugim duhoslovnim znanostim.

Dilthey je izhajal iz tega, da ima duhoslovec takšen temelj v psihologiji. Stvarnost je v duševnosti, v njej nam je dano nekaj neposredno gotovega, nedvomnega. Toda kako je z zajemanjem psihičnih dejstev? Mar tu obstaja enaka neposredna gotovost kot v doživljanju? To seveda ne bi veljalo za razlagajočo psihologijo, kot jo je razvijal Dilthey. (Prim. Spisi, V. zvezek.) Mar to na splošno velja za opisno in razčlenjujočo psihologijo? Mar sistematični in zgodovinski duhoslovec zato, da bi lahko bil prepričan o svojih rezultatih, na splošno ne predpostavlja takšnega psihološkega vedenja? Ali ni tu gotovost znanstveno utemeljene ekspozicije odvisna od psihičnih dejstev, ki so podlaga opisovanju in razčlenjevanju? Ali mora teoretično vedeti, kaj je treba čutiti, hoteti in podobno, da bi lahko v konkretnem primeru dajal izjave o duševnosti določenc osebe, določenega naroda, določene dobe? Mar ne velja nasprotno, da vsaka uporaba pojmovne določitve psihičnega dogajanja namesto uporabe enostavnega izraza za doživljanje njegove izjave ne jemlje njihove neposredne gotovosti? Toda četudi bi dejansko prišli do takšnih v sebi gotovih pojmovnih določitev, kako bi bilo potem mogoče na podlagi tega razumeti vso raznolikost zgodovinskih pojavov?

To so nekatera izmed vprašanj, s katerimi se je ukvarjal Dilthey v svojih zadnjih letih. Iz tega lahko izločimo drugačen problemski sklop, ki izhaja iz pojma razumevanja in notranje strukturiranosti duhoslovnih znanosti. V duhoslovnih znanostih naj ne bi šlo za metodološko vedenje o psihičnih dogajanjih, temveč za njihovo podoživljanje, za njihovo razumevanje. V tem smislu bi bila torej hermenevtika dejanski temelj duhoslovnih znanosti. Vendar pa hermenevtika nima nikakršnega samostojnega predmeta, katerega spoznavanje bi bilo temeljno za umevanje in presojanje drugih, od njega odvisnih predmetov. Temeljni hermenevtični pojmi se lahko prezentirajo le skozi duhoslovne znanosti; predpostavljajo namreč že celoten du-

hovni svet. Tako je njihovo izhodišče sama totaliteta življenja, medtem ko po drugi strani znova vodijo do razumevanja te totalitete. Torej ne gre več za konstituiranje od spodaj navzgor oziroma, če naj se tako izrazim, za utemeljevanje, ki bi izhajalo iz določenih dejstev, ki jih je kot taka treba razčleniti in opisati, temveč za postopek, ki se že od vsega začetka ravna po celokupnosti duhoslovnih znanosti in ima za cilj povzdigniti v metodološko samoovedenje tiste postopkovne načine, ki konstituirajo ravno ta celotni sklop.

Duhoslovne znanosti naj bi bile tako rekoč nekakšna avtonomna celota in treba bi bilo prikazati njihovo notranjo strukturo. Iz tega sledijo določena odvisnostna razmerja, ki tičijo ravno v strukturi samih duhoslovnih znanosti. Temeljno razmerje je razmerje med doživljanjem, izrazom in razumevanjem. Duhoslovci vztraja znotraj tega sklopa. Ne prekoračuje ga, da bi v ugotovljivih dejstvih, ki so kot taka izločena iz celotnega sklopa, iskal utemeljitve svojih rezultatov. Njegova naravnost je povsem hermenevtična; ne zapusti področja razumevanja. Življenje razume v raznolikosti njegovih pojavnih načinov, ne da bi mu življenje samo lahko kdaj postalo predmet spoznavanja. »Življenje tu zajema življenje,« se je nekoč izrazil Dilthey. Pri tem ni mogoče nikoli prekoračiti meja, ki so postavljene v samo bistvo razumevajočega podoživljanja.

Oba vidika, ki ju zaradi enostavnosti imenujem psihološki in hermenevtični, prideta do izraza v razpravah in fragmentih tega zvezka. Prvi dve »študiji«, ki stojita pred poglavjem *Zgradba zgodovinskega sveta v duhoslovnih znanostih*, sta bistveni prispevek Diltheyeve psihologije. Sem sodijo tudi izvajanja o strukturi psihologiji, ki smo jih vzeli iz tistih tiskarskih pol te razprave, ki jih je Dilthey izločil iz objave *Zgradbe*, naslovil pa jih je *Logični sklop v duhoslovnih znanostih*. V tem zvezku so natisnjena v *Dodatku*. Tretja študija (tretja verzija) je prav tako zelo značilna za Diltheyevo hermenevtično usmeritev. V primerjavi s prvima dvema je očitna drugačna naravnost te študije. S tretjo verzijo te tretje študije je treba primerjati obe njeni prvi verziji, ki sta natisnjeni v *Dodatku* in tvorita nekakšen prehod. Tretja študija (tretja verzija) je pomembna še v nekem drugem oziru. Predstavlja namreč prvotni osnutek, ki je v natisnjeni razpravi (*Zgradba zgo-*

dovinskega sveta ...) precej spremenjen, vendar pa ga ponovno vključujejo in nadalje razdeljujejo rokopisi, ki smo jih zbrali pod naslovom *Načrt nadaljevanja Zgradbe*.

Kar zadeva samo *Zgradbo zgodovinskega sveta* ..., sta tu pomembna predvsem oba vidika objektivnega duha in njunega učinkovalnega sklopa. V primerjavi s psihološkim stališčem predstavljata ta dva vidika nekaj novega. Vendar pa tudi odstopata od hermenevtične sheme, kot je razdelana v omenjeni tretji študiji in zlasti v načrtu nadaljevanja *Zgradbe*. *Zgradba zgodovinskega sveta* izhaja iz samega pojmovanja zgodovine. Dilthey nam tu, v določenem pogledu, vsekakor na neposrednejši način, kot smo ga sicer vajeni v njegovih filozofskih razmislekih o duhoslovnih znanostih, posreduje rezultat svojih bogatih historičnih izkustev. Nadaljnji prikaz raznovrstnih zasnutkov metodološko-sistematične utemeljitve svojega stališča prihrani za pozneje, namreč prav za drugi zvezek *Uvoda v duhoslovne znanosti*, v katerega naj bi vključil *Zgradbo*, in sicer skladno z novo dispozicijo, za katero obstajajo osnutki v rokopisih, ki jih objavljamo neposredno v nadaljevanju natisnjene razprave. Kar zadeva te rokopise, velja zlasti omeniti dve razpravi iz prvega dela *Načrta nadaljevanja Zgradbe zgodovinskega sveta* in več dodatkov s skupnim naslovom *Doživljanje, izraz in razumevanje*, ki seveda v zgolj prehodni obliki prikazujejo Diltheyev način utemeljitve duhoslovnih znanosti. Tu je odločilen zlasti pojem pomena. Pomen tega pojma je Dilthey spoznal že v svojem spisu *Gradniki za poetiko* (Spisi, VI. zvezek). Ta kategorija je tu poudarjena z vidika njenega temeljnega pomena za duhoslovne znanosti. Predstavljena je kot temeljni pojem vsake hermenevtike in s tem duhoslovnih znanosti nasploh. Nanjo se nato navezujejo druge »kategorije življenja«, v katerih se odvija razumevanje slehernega življenjskega sklopa.

Najprej je to prikazano na življenju posameznika. Biografija naj bi tako bila izhodišče za vsak zgodovinski prikaz nasploh. Biografija, kot je Dilthey zapisal že v prvem zvezku *Uvoda v duhoslovne znanosti*, predstavlja »temeljno zgodovinsko dejstvo v njegovi čisti, celoviti in stvarni obliki«. Pomembljivi posameznik »ni le temeljni element zgodovine, temveč njena največja realnost v gotovem razumu«; tu izkušamo »samo stvarnost v polnem

smislu, videno od znotraj, ali, bolje rečeno, ne videno, temveč doživljeno«. Na podlagi izkustev v človekovem življenju bi si lahko tako zamislili znanost, ki bi ta izkustva strnjeno prikazovala na refleksiven način, torej antropologijo, kot temu pravi Dilthey. Z orisom takšne znanosti je Dilthey nameraval zaključiti prvi del utemeljitve duhoslovnih znanosti. (S tem v zvezi prim. tudi pojmovanje in analizo človeka v II. zvezku *Spisov in razmislekov* iz prvega zvezka Uvoda v duhoslovne znanosti, ki se nanašajo na antropologijo.) Načrt nadaljevanja *Zgradbe* v tu objavljeni obliki predvideva neposreden prehod od biografije k univerzalni zgodovini. »Človek kot dejstvo, ki predhodi zgodovini in družbi, je fikcija genetične razlage,« je zapisal Dilthey že v prvem zvezku *Uvoda v duhoslovne znanosti*. »Duh je zgodovinsko bitje.« »Posameznik doživlja, misli in deluje vselej v sferi skupnosti«, ki je zgodovinsko pogojena. Zgodovina v tem smislu za Diltheya »ni nekaj, kar bi bilo ločeno od življenja, nekaj, kar bi bilo s svojo časovno oddaljenostjo izločeno iz sedanjosti«. V vsakem izmed nas je nekaj univerzalnozgodovinskega in zato je treba to enotnost med zgodovinskostjo in oblikovanjem človekovega življenja razumeti.

194

Zrenje posameznega življenja nas tako pripelje do zgodovine, ki je predmet drugega dela nadaljevanja *Zgradbe zgodovinskega sveta*, ki ima dve verziji. To so le skice, največkrat napisane na posameznih polah, za vedno znova začenjajoče se poizkuse. Toda čeprav te skice po svoji zunanji obliki ne dajejo vtisa celote, pa lahko med njimi vendarle ugotovimo neprekinjeno povezavo, naslovi, ki skoraj nikoli ne manjkajo, pa označujejo mesta, na katera bi bilo treba te osnutke umestiti znotraj celotnega načrta dela. Tako kljub povsem fragmentarni naravi teh zadnjih zabeležk vendarle dobimo vtis velikopoteznega dela, ki je za Diltheya v njegovih osnovnih potezah že trdno stalo in ki naj bi skladno z njegovim načrtom v metodološko-filozofskem samoovedenju prikazalo rezultat njegovega univerzalnozgodovinskega vodenja.

Berlin, poleti 1926

Bernhard Groethuysen

Prevedel Alfred Leskovec
