

HERMENEVTIKA IN NJENI PROBLEMI

Četudi Simmlove argumente presojujamo še tako kritično, pa vendarle ne moremo zanikati pomena njegovega poizkusa, da bi se rešitvi problema razumevanja približal z nekega določenega novega in radikalnega vidika. Če ga primerjamo z Diltheyem, lahko ugotovimo, da je ta problem dejansko še veliko bolj zapleten in diferenciran, kot se je zdel Diltheyu. Ugotovimo lahko, da se veliko število temeljnih problemov sodobne filozofije in metodologije zbira okoli fundamentalnih načel hermenevtike. Sledeč filologiji in s posredovanjem zgodovine in priznavanjem univerzalnega pomena historične metode v »duhoslovnih znanostih«, začenjajo te, v celoti gledano, svoje upe staviti na teorijo razumevanja kot na svoj filozofski temelj. Nakazovati se začena teorija historičnega spoznavanja v svojem najširšem pomenu, vendar ne kot goli privesek teoriji naravoslovnega spoznavanja, temveč vsaj kot polnopravna in samostojna sfera fundamentalnih načel našega védenja.

95

Poleg tega pa nam Diltheyeva in do določene mere tudi Simmlova dela dovoljujejo domnevo, da filozofska načela vsega védenja – kot so prikazana v široko razširjenih filozofskih sistemih in še zlasti v tistih, ki so usmerjeni izključno v matematično in naravoslovno védenje – niso le nepopolna in enostranska, temveč v mnogih ozirih že kar naravnost napačna, s tem ko ignorirajo samostojne temelje historičnega spoznavanja. O tem še veliko bolj izrazito

priča tudi večja pozornost, ki jo filozofija že nekaj časa spet posveča historičnemu problemu. Toda ravno neuspeh in neproduktivnost poizkusov reševanja tega problema, kolikor so se posredno ali neposredno povezovali z idejami naravoslovnega spoznavanja in njegovih filozofskih temeljev, sta morala pozornost raziskovalcev usmeriti tudi k prvotni hermenevtični poti spoznavanja. Za prav tako neuspešne so se izkazali tudi poizkusi ustvarjanja temelja historičnega védenja bodisi po vzoru empiričnega naravoslovja pri empiristih in pozitivistih, po vzoru matematičnega spoznavanja pri kantovcih, ali po vzoru psihologije pri eklektičnih mislecih, enako kot so se za neprepričljive izkazali tudi poizkusi druge skupine kantovcev, od Schopenhauerja pa tja do Rickerta,¹ ki so zavzemali skeptično stališče do historičnega spoznavanja. Vsi ti poizkusi pa so v enem oziru vendarle poučni: Ravno možnost primerjanja historičnega spoznavanja s tako raznolikimi tipi spoznanja namreč nakazuje, da mora resnični temelj historičnega spoznavanja, razumevanje, obratno, vplivati na filozofske temelje tako naravoslovnih znanosti kot psihologije, in celo idealnega védenja. In kolikor so filozofski temelji védenja z ozirom na svoj predmet motivi same resničnosti, mora umeščenost problema resničnosti kot temeljnega in končnega problema filozofije doživeti pomembne modifikacije, in to očitno v smeri razširitve in osvoboditve izpod abstraktnih shem matematičnega naravoslovja. Od tod se bo na samo filozofijo pritiskalo, da končno udejanji svojo prvotno težnjo po konkretnosti in zgodovinskosti (v najglobljem in fundamentalnem pomenu obeh izrazov).

Skratka, iz vsega tega je razvidno, da je problem razumevanja za naš čas povsem dozorel.

Njegovo reševanje nam je dano kot rešitev:

- a) samostojnega, psihološko-empiričnega problema,
- b) logično-metodološkega problema,
- c) načelno-filozofskega problema.

In ugotovimo lahko, da se je vsaj v smeri prvih dveh vidikov obravnavanje tega problema že začelo.

Ad a) Morda zveni nenavadno, toda psihologije *razumevanja* do nedavnega nismo poznali kot samostojnega problema. In H. Swoboda je imel še kako

¹ Analiza vseh teh teorij je predmet 2. dela mojih raziskav = *Geschichte als Problem der Logik II*, prim. v tej zvezi : *Einleitung*, str. 20.

prav, ko je svojo raziskavo o razumevanju začel s tem nenavadnim aforizmom: »'Razumevanje' in 'umevanje' nista znanstvena termina.«² Psihologija je razumevanje enostavno obravnavala kot funkcijo intelekta ali razuma in se ni podrobneje ukvarjala z razlago svojevrstnosti tega procesa. Ta proces se je včasih enačilo z jasno predstavo, včasih pa s »pojmom« in njegovim oblikovanjem. Le protipostavljanje mišljenja kot funkcije intelekta in jezika je včasih opozarjalo na posebno vlogo razumevanja, ki se jo je vse preveč zlahka določalo v okviru asociacijske in apercpcijske psihologije in kvečjemu primerjalo s »sklepanjem po analogiji«. Ta problem se sploh ni pokazal. Nemara se je to ujemalo s splošnimi abstraktno shematizirajočimi težnjami, ki so do nedavnega obvladovale psihologijo razumevanja. Vsekakor pa lahko izrecno trdimo, da bi moral svobodnejši dostop do duševnih doživljajev, še zlasti če je namen takšnega dostopa zgolj opisovanje, raziskovalce pripeljati tudi do problema razumevanja. Vsaj tako se je, kot lahko presojamo, stvari loteval (že omenjeni) Swoboda. In tako se stvari loteva tudi Finnbogason³ v svoji zanimivi knjigi o »simpatetičnem razumevanju«, ki je doslej še najpodrobneje obravnavala to vprašanje. Nanj vedno naleti tudi Theodor Lipps v svojih raziskavah »vživljanja«, še zlasti, kolikor je to povezano s psihološkim in filozofskim problemom »poduhovljenosti drugega«. Tudi Spranger je, kot smo videli, problem razumevanja obravnaval delno v povezavi z deskriptivnim problemom in delno v povezavi s problemom same zgodovine. Ravno ta povezanost z nalogami *deskriptivne* psihologije je tisto, kar omogoča formuliranje psihološkega vprašanja razumevanja kot nekakšnega doživljanja sui generis, hkrati pa pogojuje tudi enostranskost tega vpraševanja, zaradi česar ti raziskovalci pozornost v glavnem, ali celo izključno, osredotočajo na problem *razumevanja* osebe.

Tem delom je blizu tudi Elsenhansov način razmišljanja. Njegov poizkus razmejitve interpretacije od razumevanja in celo njenega zoperstavljanja razumevanju je, kot že vemo iz predhodne razprave, povsem upravičen. Ko le ne bi bila izvedba tega poizkusa tako zelo naivna in površna! Elementarna so tudi njegova sklicevanja na »splošni občutek«. Vsaj nekoliko zanimiva je lahko le njegova splošna ideja o pomenu problema interpretacije za duhoslovne zna-

² Hermann Swoboda: Verstehen und Begreifen. Eine psychologische Untersuchung, v: *Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie*, knjiga Jg. XXVII, Neue Folge II, 1903, zvezek št. 2, str. 131–188, in št. 3, str. 241–195: »'Razumevanje' in 'umevanje' nista znanstvena termina«.

³ G. Finnbogason: *Den simpatiske Forståelse*, København 1911.

nosti. Ta ideja je sicer zelo nejasno izražena in jo proizvajajo predvsem avtorjev občutek za pomembnost tega problema, ne pa poglobitev v njegovo teoretsko vsebino. Seveda pa tudi ta ideja, kolikor mi je znano, ni bila deležna nadaljnega razvijanja. Kljub temu pa ne smemo molče mimo takšnih namigov, denimo, ko Elsenhans opredeljuje položaj hermenevtičnih problemov v sodobni filozofiji.

V predavanju, ki ga je imel leta 1904 na kongresu eksperimentalnih psihologov v Gießnu,⁴ je izhajal iz tega, da je golo védenje o lastnem duševnem življenju za duhoslovne znanosti nezadostno. Nujno naj bi bilo tudi neposredno raziskovanje duševnega življenja drugih oseb. V interesu tega raziskovanja se vzbudi zahteva po raziskovanju tako lastnega duševnega življenja kot tudi procesa interpretacije kot nujnega pripravljalnega dela za duhoslovne znanosti. S procesom interpretacije je razumel proces, v katerem iz čutno danih znakov spoznavamo in reproduciramo nekaj duševnega. Takšna interpretacija čutnih znakov se po njegovem mnenju odvija po analogiji z lastnim duševnim življenjem in mora imeti za predpostavko neko določeno skupno značilnost obeh življenj (str. 7, 5).⁵ Tako interpretacijo je treba razlikovati od *vživljanja*, kolikor se v njem Jaz neposredno zliva v eno z Nejazom, in od *razumevanja*, ki – v nasprotju z Diltheyem – ni prehod od čutnih znakov v nekaj notranjega (saj je to ravno interpretacija), temveč – skladno s pomenom besede 'razum' – implicira vključevanje objekta v sklop našega védenja, in sicer ne glede na to, ali je ta objekt čutno dani znak ali ne. Poleg tega se interpretacija od preprostega razumevanja razlikuje tudi po tem, da v verbalni obliki reproducira dano duševno vsebino (str. 8, 10 isl.). Če naj pomaga duhoslovnim znanostim, mora zato teorija interpretacije upoštevati tele tri točke:

- 1) čutni znak, ki nam posreduje védenje o duševnem življenju drugih oseb;
- 2) povezanost tega čutnega znaka z duševno vsebino;
- 3) prevedbo te duševne vsebine v jezikovno obliko (str. 11).

Brez dvoma najpomembnejša je druga točka. Preprosto asociacijsko povezovanje za njeno razlago ne zadostuje; razen k dejavnosti domišljije se je treba

⁴ Theodor Elsenhans: *Die Aufgabe einer Psychologie der Deutung als Vorarbeit für die Geisteswissenschaften*, Gießen: A. Töpelmann, 1904. Kot na nekem drugem mestu pripominja sam avtor, se v tem predavanju na nekaterih točkah približuje Diltheyu (prim. isti avtor: *Fries und Kant*, 2. Kritisch-systematischer Teil, Gießen 1906, glej op. št. 83).

⁵ Prim. tudi Theodor Elsenhans: *Lehrbuch der Psychologie*, Tübingen 1912, str. 342–344, 3. v celoti spremenjena izdaja 1939, str. 361–365.

zateči tudi k posebnemu občutku, na katerega je aludiral že Boeckh in ki se pojavlja toliko, kolikor se poglobljamo v splošni predstavi svet celotnega historičnega obdobja, ki ga je treba vselej raziskovati, torej k občutku, ki bi ga lahko z Wundtom poimenovali totalni občutek (ibid., str. 20) ali »*historični splošni občutek*« (Elsenhans *Lehrbuch* 1912, str. 344).

B. Erdmann⁶ to vprašanje obravnava na enak psihološki način, le da v širšem obsegu. Čeprav poskuša problem rešiti s pomočjo neizvirnih sredstev psihologije razumevanja, torej ravno s pomočjo asociacij, apercepcij in sklepanj po analogiji, so nekateri vidiki njegovega dela še kako simptomatični za sedanje stanje problema.

Problema razumevanja ne navezuje le na delitev znanosti na naravoslovne in duhoslovne, z vidika njihovega predmeta in metode (Erdmann 1912, str. 1240–1242), temveč razumevanje tudi obravnava kot neko »vrsto« spoznavanja (str. 1243–1258, 1261, 1280), pri čemer mu hkrati pripisuje univerzalno funkcijo pri spoznavanju (str. 1265 isl., str. 1268). Čeprav izhaja iz podmene, da poznavanje duševnega življenja druge osebe predpostavlja poznavanje lastnega duševnega življenja, kar je mogoče le s samoopazovanjem, in da »vživljanje«, »podoživljanje« in »naravnost« na duševno življenje drugih na splošno temelji na tem, da emocionalne in intelektualne vsebine zavesti, ki reproducirajo duševno življenje drugih oseb, v nas ponovno nastajajo na podlagi vzgibov in proizvodov duševnega življenja drugih oseb (str. 1258 isl.), je Erdmann po drugi strani vendarle lahko razlikoval tako med temi odzivi na vzgibe kot izrazi duševnega življenja in med proizvodi teh vzgibov kot historičnimi izvori poljubne vrste, kot tudi med psihološkim razumevanjem v pravem pomenu in objektivnim razumevanjem. Vsaj kar zadeva *govor*, ima razumevanje po Erdmannovem mnenju funkcijo, ki je veliko bogatejša od funkcije naše naravnosti na notranje duševno življenje drugih oseb. Rabi tudi – delno celo izključno, tako da doživljanje tega, kar se sporoča, za nas pravzaprav izgubi svoj pomen – posredovanju objektivne, znanstvene, umetniške in praktične idejne vsebine. Tako, na primer, zgodovina v ožjem smislu, kot zgodovina gospodarstva, prava, politike, znanosti in celo religije in filozofskih idej, ni toliko usmerjena k ustvarjalnim osebnostim in individualnim razmeram njihovega razvoja, temveč predvsem k historično dejanskemu obstoju njihovih

⁶ Benno Erdmann: Erkennen und Verstehen, v: *Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften*, 1912, str. 1240–1271.

del (str. 1265). Lahko le obžalujemo, da so ti zarodki vprašanj, ki so zelo pomembna za poglobitev problema razumevanja, pri Erdmannu ostali nerazviti celo v svoji empiričnopsihološki obliki. Nikakor pa ne moremo zanikati, da je Erdmann s tem, ko jih je izpostavil, ponovno poudaril, kako nujno in času primerno je bilo za filozofijo, da se je poglobila v analizo vseh teh tem.

Konec koncev pa sodobna psihologija problem razumevanja postavlja v ospredje tudi v zvezi z aplikacijo eksperimentalne metode na raziskovanje tako imenovanih »višjih« duševnih procesov na področju mišljenja – še zlasti v würzburški šoli eksperimentalne psihologije.⁷ Te raziskave v zvezi z našim vprašanjem zavzemajo neko posebno in značilno mesto. Kot eksperimentalne raziskave so povsem tuje omenjenemu tipu deskriptivnopsiholoških del, ki si prizadevajo opisati psihične doživljaje v vsej njihovi pestrosti in konkretnosti. Hkrati pa so v primerjavi s psihologijo razumevanja veliko manj obremenjene z vnaprej izdelanimi hipotezami in teorijami. V nekem določenem smislu tudi same težijo za deskriptivnostjo, vsaj kar zadeva doživljaje poizkusnih oseb, ki spremljajo dojemanje naloge, ki jim je bila zastavljena, in iskanje njene rešitve. Drugače kot pri deskriptivni psihologiji tu torej ne gre za opisovanje doživljanja v njegovem naravnem okolju, temveč za abstrahiranje raziskovanega akta iz celotnega doživljanja z analizo in z začasnimi opredelitvami. Začasno opredelitev pojmov zahteva že vzpostavitev nenaravnih okoliščin, v katerih naj bi se v vsej svoji čistosti izkristaliziral raziskovani proces. Posledica tega je, da se je proces razumevanja v eksperimentih, povezanih z mišljenjem, presojanjem in podobnim, kazal kot nepomemben privesek drugih aktov tega tipa doživljanja ali pa je sicer postal objekt posebne pozornosti, a se je kljub temu izgubil v splošnem raziskovanju ravno tistega tipa mišljenja, kot so ga predpisovale predhodne opredelitive pojmov, ki so jih poizkusne osebe določale v tako imenovanih »instrukcijah«. Ta rezultat je podoben rezultatu, ki smo ga spoznali že pri Prantlu: Razumevanje je funkcija razuma ali čistega mišljenja in zato ob analizi razuma zbledi celo svojevrstnost razumevanja v pravem

⁷ Prim. najpomembnejša dela te šole, ki so za nas neposredno zanimiva: Karl Marbe: *Experimentell-psychologische Untersuchungen über das Urteil*, Leipzig 1901; Clifton O. Taylor: *Über das Verstehen von Worten und Sätzen*, v: *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane*, 38. zvezek, št. 4, 1904, str. 225–251; August Messer: *Experimentell-psychologische Untersuchungen über das Denken*, v: *Archiv für die gesamte Psychologie*, VIII. zvezek, št. 1 in 2, 1906, str. 1–224; isti avtor: *Empfindung und Denken*, Leipzig 1908; Karl Bühler: *Tatsachen und Probleme zu einer Psychologie der Denkvorgänge. I. Über Gedanken*, v: *Archiv für die gesamte Psychologie*, IX. zvezek, št. 4, 1907, str. 197–365; Kurt Koffka: *Zur Analyse der Vorstellungen und ihrer Gesetze*, Leipzig 1912; Otto Selz: *Über die Gesetze des geordneten Denkverlaufs*, Stuttgart 1913.

pomenu besede. Ostanejo le nekateri povsem splošni in medli obrisi ... Posebnost teh raziskav, ki jo psiholog *mora* obravnavati kot njihovo pomanjkljivost, pa se lahko v filozofovih očeh spremeni v zanj koristno gradivo. Dejstvo, da so psihologi delo würzburške šole sprejemali z nezaupanjem in celo z nekakšno nenaklonjenostjo, je razumljivo: »Čisto« mišljenje, *actus purus*, seveda ni bilo tista empirična resničnost, s katero so bili navajeni imeti opravka. In kolikor bolj so novi raziskovalci vztrajali pri zanesljivosti svojih podatkov, toliko očitneje je postajalo, da v psihologijo uvajajo nepsihološke kategorije. Od psihologov se je zahtevalo, da se psihičnemu približujejo z nepsihološkim zanimanjem. Za empirične psihologe bi bilo celo lažje, če bi se sprijaznili s prenašanjem metafizičnih motivov v psihologijo, toda to nerealno psihično jim je bilo in jim je moralo biti tuje. Zato pa so lahko filozofi v tej »novosti« psihologije zlahka prepoznavali *svojo stvar*, ne nekaj – empirično ali metafizično – resničnega, temveč nekaj idealnega, nekaj, kar jim pripada.

Inovatorji so podžigali upanje, da se bo lahko stare, čeprav neupravičene težnje psihologije po položaju temeljne znanosti uveljavilo z novimi sredstvi. Filozofi si niso mogli kaj, da se ne bi ogorčeno odzvali na te nelegitimne težnje. Vendar pa je v naravi stvari, da – čim dlje in globlje prodirajo novi raziskovalci s svojim delom – nepristranskemu opazovalcu, najsi gre za psihologa ali filozofa, postaja čedalje jasneje, da to delo zapušča področje psihologije, da analiza izrinja eksperimentiranje in da *refleksija* nadomešča samoopazovanje, ki spremlja to eksperimentiranje. Ti eksperimentalni psihologi si celo svojo terminologijo čedalje bolj izposojajo od filozofije. Videli bomo, da lahko torej od te »psihologije« nekaj pridobi tudi filozofija v zameno za usluge, ki jih je morala delati tej novi psihologiji.⁸

⁸ Husserl zato ni imel prav, ko je eksperimentalno psihologijo grajal zaradi njene težnje, da bi si prilastila položaj temeljne filozofske znanosti. Če je eksperimentalna psihologija razkrivala takšne težnje, se je to dogajalo ravno zato, ker je prenehala biti psihologija ... Še veliko manj prav pa je imel Messer (prim. njegov članek Husserls Phänomenologie in ihrem Verhältnis zur Psychologie, v: *Archiv für die gesamte Psychologie*, XXII. zvezek, št. 2 in 3, 1911, str. 117–129. Glej tudi Empfindung und Denken, str. 11; prim. tudi str. 33 (Špetova napaka, avtor na str. 33 obravnava asociacijo. Op. ur.), 56, 147, 164 isl., 171 isl., ko je moral dokazati, da je »čista« psihologija, ki svojega predmeta ne raziskuje v naravoslovni naravnosti, filozofija. To je »logicizem« v psihologiji, proti kateremu se je tako ogorčeno bojeval že Wundt. Wundt in psihologi so se na splošno bojevali proti *metodologiji* nove eksperimentalne psihologije (glej K. Kornilov: Konflikt dveh eksperimental'nopsihologičeskikh škol [Konflikt dveh eksperimentalno-psiholoških šol] v jubilejnem zborniku, posvečenem Čelpanovu, Georgiju Ivanoviču Čelpanovu ot učastnikov ego seminariev v Kieve i Moskve, 1891–1916 [G. I. Čelpanovu od udeležencev njegovih seminarjev v Kijevu in Moskvi], v: *Stat'i po filosofii i psihologii* [Sestavki o filozofiji in psihologiji], Moskva 1916, str. 314–328). Tu v

Ad b) Kolikor psihološko raziskovanje problema razumevanja presega okvir empiričnopsihološkega raziskovanja in kolikor se vanj vključujejo motivi načelnega in logičnega raziskovanja, toliko že prehajamo k drugemu vidiku, kako se hermenevtični problemi pojavljajo v današnji filozofski zavesti. Tu je veliko uslugo filozofiji naredila zlasti *lingvistika*.⁹ V enaki meri, kot se je razvijalo zanimanje lingvistike za vprašanja semaziologije, in v enaki meri, kot je naraščalo prepričanje, da lingvistika teh vprašanj ne more reševati s svojimi lastnimi in razpoložljivimi psihološkimi močmi, se je morala – vsaj kar zadeva načela za reševanje teh problemov – obračati k psihologiji, logiki in filozofiji. Seveda pa lingvistika tudi pri njih sprva ni mogla najti nič drugega kot splošne razlagalne teorije »asociacionizma« in »apercepcionizma«. Vendar pa je sama spodbudila podrobnejše raziskave svojih semazioloških tem. Enega izmed prvih odgovorov na tovrstna vprašanja je Martinakova knjiga.¹⁰ Vprašanja znaka in pomena je že zgodaj poudarjal tudi Stöhr.¹¹ Toda pravi preobrat v filozofskem oziru je bil izid Husserlovih *Logičnih raziskav*,¹² ki so obravnavanje semazioloških vprašanj po eni strani povezale z logiko objektivne resničnosti v Bolzanovem smislu, po drugi pa z načelnim naukom o *pomenu* kot ideji v modificiranem Lotzejevem smislu.¹³ Istega leta kot Husserlove *Logične raziskave* je izšla tudi knjiga drugega uglednega Brentanovega učenca,

102

tej kritiki niso niti močni niti prepričljivi. Vendar pa njihovo kritiko motivira pravilen občutek o izgubljenosti same psihologije in njene *metodologije*: Samoopazovanje in eksperimentiranje sta nekaj načelno drugačnega od refleksije in analize zaradi svojega bistva in ne zaradi okoliščin.

⁹ Glede bibliografskih napotkov glej Hermann Paul: *Prinzipien der Sprachgeschichte*, 1880, 4. izdaja, Halle 1909, str. 74 isl.

¹⁰ Eduard Martinak: *Psychologische Untersuchungen zur Bedeutungslehre*, Leipzig 1901. Fregejevo delo *O smislu in pomenu* zasleduje druge cilje in v vsej tej literaturi stoji ob robu. (Gottlob Frege, *Über Sinn und Bedeutung*, v: *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, Neue Folge, knjiga št. 100, zvezek 1, 1892, str. 25–50, ponatis v: isti avtor (1962): *Funktion, Begriff und Bedeutung*, izdal in uvod napisal Günther Patzig, 4. dopolnjena izdaja Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1975, str. 40–65.) Zasluga tega avstrijskega psihologa in filozofa je na splošno predvsem v tem, da se je lotil vprašanj semaziologije in njihovega obravnavanja v filozofiji. To povezujem predvsem z močnim vplivom, ki ga je imela angleška logika (zlasti Millova logika) na avstrijsko psihologijo, logika, ki – v nasprotju s kantovskim in postkantovskim formalizmom v logiki – ni prekinila povezave med psihološkimi teorijami mišljenja in teorijo jezika. Vpliv ponovno odkritega Bolzana je poznejšega datuma in je naletel na plodna, že pripravljena tla.

¹¹ Adolf Stöhr: *Umriss einer Theorie der Namen*, Leipzig in Dunaj 1889. Glej tudi njegovo knjigo poznejšega datuma: *Lehrbuch der Logik in psychologisierender Darstellung*, Leipzig in Dunaj 1910.

¹² Edmund Husserl: *Logische Untersuchungen*, II. zvezek, Halle 1901; 2. izdaja 1913. Glej še zlasti 1. raziskavo: »Ausdruck und Bedeutung«.

¹³ Prim. Hermann Lotze: *System der Philosophie*, 2 Theile, 2. izdaja Leipzig, Theil 1, Logik Drei Bücher vom Denken, vom Untersuchen und vom Erkennen, 1880, str. 507, 521.

namreč Meinongovo knjiga.¹⁴ Tudi tu se vprašanjem vloge znaka, pomena in razumevanja pripisuje filozofsko pomembnost, vendar pa se jih še zdaleč ne analizira tako subtilno in umetelno kot pri Husserlu. Vsekakor najvišjo stopnjo načelnega obravnavanja vprašanj semaziologije pa imamo v knjigah Martyja in Gomperza,¹⁵ ki sta izšli leta 1908. Knjiga prvega izstopa z elegantnostjo in prefinjenostjo svoje analize, medtem ko se delo drugega odlikuje s historično temeljitostjo in sposobnostjo prikaza celotne zgodovine ali – kot bi lahko rekli – filozofskega iskanja v luči semaziologije. V nadaljevanju se bomo morali opreti na vsa ta dela, ko bomo po raziskovanju načelnega vprašanja razumevanja morali preiti k obravnavanju strogo logično-metodoloških vprašanj, torej vprašanj, ki po mojem mnenju zaključujejo načelno raziskovanje in le s tem tudi zadobijo njim pripadajočo jasnost in trdnost. Toda za podrobnejše namene načelne analize samega razumevanja nam lahko pomagajo le delno in povečini posredno, namreč predvsem z razčlenjevanjem in filiacijo problemov, ki jih odpira razumevanje, in ne toliko z razkrivanjem bistva samega razumevanja. Omenjena dela v tem oziru niso pomanjkljiva, temveč so, kot moramo ugotoviti, nezadostna »za naš namen«. Ta nezadostnost – in na to je treba opozoriti – pa ni le v omejevanju na teme, ki nam jih ponuja logični in spoznavnoteoretski vidik teh raziskovanj. Nasprotno, tudi tu imamo opraviti s temami razumevanja, ki jih prejudicirajo splošnejše teme mišljenja, spoznavanja itn. S tega vidika se pojavi tematika razumevanja, ki pa jo moramo opazovati z vseh strani in jo poleg tega narediti za žariščno točko različnih zornih kotov, iz katerih se kažejo različni problemi, ki se razvrščajo na obrobju problematike razumevanja.

Te raziskave kažejo še neko drugo vrzel, ki je sicer posebne narave, vendar pa je za nas izrednega pomena. Analiza semazioloških problemov v teh raziskavah namreč ni v tako tesni povezavi z metodološkimi problemi duhoslovnih znanosti in *zgodovine*, torej v povezavi, ki nas je pripeljala do teh problemov. Gre torej le za posebno pomanjkljivost, ki pa ima vendar tudi nekaj splošnih posledic. Kajti pričakujemo, da bo morala osvetlitev vprašanj historične metodologije z lučjo razumevanja vendarle osvetliti tudi vsa druga metodološka

¹⁴ Alexius von Meinong: *Über Annahmen*, 1901. 2. izdaja 1910, ponatis v: Alexius Meinong: *Gesamtausgabe*, izd. Rudolf Haller in Rolf Kindinger, 4. zvezek: *Über Annahmen*, priredil Rudolf Haller, Gradec: Akad. Druck & Vlg. Anstalt 1977.

¹⁵ Anton Marty: *Untersuchungen zur Grundlegung der allgemeinen Grammatik und Sprachphilosophie*, I. zvezek, Halle 1908; Heinrich Gomperz: *Weltanschauungslehre*, II. zvezek: *Noologie*, I. polovica (Semasiologie), jena 1908.

vprašanja. Ravno te svežine, tega duha samega duha pa še ne moremo zaslediti v mnogih filozofskih zaključkih sodobne semaziologije. Opraviti imamo torej z neko svojevrstno situacijo. Dilthey in drugi, ki so znali ceniti poživljajočo vlogo razumevanja za zgodovino in duhoslovne znanosti, v krožnem gibanju, ki se izraža v formuli »doživljanje – izraz – razumevanje«, niso našli ključa za krožno gibanje filozofskega mišljenja v njegovi celoti. In avtorji načelnih semazioloških raziskav niso uvideli, da bi te njihove raziskave morale zaobseči življenje samega duha, s čimer bi doživele filozofsko-življenjsko in konkretno utelešenje.

S tem očitkom sicer presegamo mejo vidika, na katerega se mora omejevati logično-metodološko raziskovanje, kar pomeni, da prehajamo k novemu vidiku, ki smo ga pravkar imenovali »načelen« in ki kot naloga še ni bil formuliran z zadostno določenostjo. Kljub temu pa ostaja dejstvo, da se je podcenjevalo vlogo, ki bi jo tu lahko imela semaziologija, če bi bili njen položaj upoštevali z ozirom na duhoslovne znanosti. Semaziologija torej ostaja, vendar le v svojem abstraktnem pomenu. Nejasno je celo, kakšno mesto naj bi zavzemala med filozofskimi problemi. Na primer pri Husserlu se vprašanja semaziologije izgubljajo v drugih problemih njegovih »logičnih raziskav«, in začutimo lahko, da čuti veliko večjo svobodo, ko od »izraza« preide k analizi izraženega, k analizi življenja »čiste« zavesti in odnosov »čistih idej«. Obratno pa, na primer, pri Gomperzu najdemo navidezno najradikalnejšo rešitev vprašanja položaja semaziologije: Je temeljni del njegove »noologije«, in to daje vtis nečesa umetelnega, nenaravnega. Takšno »reformo« v organizaciji filozofskega védenja občutimo kot nepotrebno, prisiljeno in zlasti neutemeljeno. Takšno utemeljitev, ki racionalno določa položaj same semaziologije v sistemu filozofskega mišljenja, bi bilo po mojem prepričanju mogoče doseči le z razjasnitvijo njene vloge v organizaciji duhoslovnih znanosti.

104

Ad c) Pravkar povedano moramo še enkrat ponoviti: Razjasnitev vseh teh vprašanj in zahteve, povezane s to razjasnitvijo, vodijo preko meja strogo metodološkega vidika hermenevitičnega problema in predpostavljajo globljo, še več, najglobljo načelno analizo akta razumevanja, analizo, na kateri temeljijo vsi ti problemi. Razloga za to sta prekomerno statična narava same semaziologije, ki zase ne more najti mesta v krogu filozofskega védenja, in njena prekomerna suhoparnost, ki ne zmore občutiti pomena njenega tesnega stika in njene sorodnosti z živim duhom duhoslovnih znanosti. In to je razlog za odsotnost vsestranske filozofske analize razumevanja v njegovi življenjski

delujočnosti, v njegovi dinamiki, v njegovi vse prežemajoči umni duhovnosti. Psihološke analize razumevanja, naj se zdijo še tako izčrpne, vselej nosijo pečat empirične omejenosti in relativnosti, ki se jih drži že od vsega začetka. Te analize same potrebujejo načelno filozofsko utemeljitev. Izhajati moramo iz načelne analize razumevanja, saj se lahko le tako nadejamo stroge in popolne konstrukcije in na njej temelječe metodologije predvsem historičnih znanosti in zatem tudi celotne semaziološke logike, kot se bo pojavila po preverjanju njenih splošnih načel v luči historične metodologije. Vendar pa bo takšna historična logika »historična« le v zelo širokem filozofskem smislu; aplicirana na posebne predmete duhoslovnih znanosti, mora dobiti novo specifikacijo. Krog se bo sklenil: Z duhom prodremo do konkretno splošnega, na podlagi katere lahko rešujemo posebne probleme ravno tega duha. Te posebne naloge, ki si jih sicer lahko zastavlja tudi psihologija, so očitno že njene naloge. Sama psihologija bi morala poskrbeti za to, da bo to, kar potrebuje, črpala iz splošnih virov, ki jih vidimo v načelni analizi razumevanja.

Na prvem mestu imamo torej načelni problem razumevanja v vsej njegovi širini. Nato pride logika v luči semaziologije, ki jo poživlja hermenevtični duh. In slednjič imamo predmetne specifikacije te logike. Problem razumevanja v tej obliki ni nič drugega kot problem samega duha. Duh in razumevanje ustrežata drug drugemu, tako kot objekt ustreza aktu, ki je usmerjen nanj. Vsebina, katere nosilec je duh, je kot objekt razumevanja umna vsebina. Razumevanje se lahko usmerja le k umu. *Duh kot objekt razumevanja je umni duh.*

105

Kolikor vem, je ta problem prvič postavljen v tej obliki.¹⁶ Dodal pa bi rad še nekaj opomb, delno v pojasnitev, delno v utemeljitev notranje doslednosti mojega nadaljnjega prikaza. Še zlasti pa bi želel opozoriti na tole: Tako v načelni kot tudi logični analizi se pri takšni univerzalni tematiki ne smemo omejevati na prva načela in nato neposredno preskočiti k posebnim historičnim objektom.

Prav tako tu ne smemo izpustiti *axiomata media* – kar je sicer nemogoče storiti. Toda tisto bistveno, čemur pripisujem največji ali celo edinstveni pomen, ni

¹⁶ Več opomb v zvezi s tem je v moji knjigi *Javljenje i smysl* (Fenomenologija kak osnovna nauka i ee problemy) [Pojav in smisel (Fenomenologija kot temeljna znanost in njeni problemi)], Moskva 1914, [angleški prevod 1991]. Nekatere izmed teh idej sem nekoliko podrobneje prikazal v svojem članku *Mudrost' ili razum?* [Modrost ali um], v: *Mysl' i slovo* [Misel in beseda] I, Moskva 1917, str. 1–69.

vprašanje, kako mi bo uspelo formulirati te aksiome, temveč vprašanje, ali mi bo s kar največjo jasnostjo uspelo pokazati njihovo *transformacijsko* filozofsko vlogo. Nemara se jih bo z vidika njihove vsebine povsem zavrglo, toda utemeljiti je treba njihovo organizacijsko vlogo. Zame je najpomembnejše udejanjenje idealnega v tej transformaciji. Razumevanje in razumetje nista le dojemanje idej, kar je, kot mislim, povsem jasno, temveč dojemanje realiziranih idej. Le v tem smislu lahko govorimo o sami resničnosti kot o zgodovini, kajti zgodovina ima opraviti le s tem, kar se je udejanjilo. Um razumevanja (*razum razumenija*) ni abstraktni um, temveč um, realiziran v tej zgodovini. Le v tem smislu lahko govorimo tudi o umni resničnosti. In kar je najpomembnejše, le v tem smislu lahko govorimo o *absolutni realnosti*. Ta pojem lahko brez strahu pred contradictio in adjecto uporabljamo le z nanašanjem na to, kar je nastalo, na zgodovinsko in udejanjeno. Absolutna realnost nadzemeljskega je brez-pogojna. Absolutna realnost idealnega je uničenje idealnega. Absolutna realnost postajanja je iluzija. In resnica je le absolutna realnost zgodovinskega. Od čutne resničnosti kot uganke se gibljemo k njenemu idealnemu temelju, da bi rešili to uganko, v kateri dojamemo smisel resničnosti in uzremo um v resničnosti tega, kar je realizirano in utelešeno. Če je razumevanje pot k doje-manju duha, se za filozofijo na enak način in na isti ravni zastavljajo vprašanja po realnosti »zunanjega sveta«, realnosti »drugih oseb« in realnosti »mene samega«. V končnem rezultatu – in za raziskovanje zatorej že od vsega začetka – je to en sam problem, namreč problem duhovne zgodovinske realnosti. Historična realnost je, kot smo že povedali, nekaj udejanjenega, toda hkrati tudi nekaj, kar se samo udejanja in kar je treba udejanjiti. Skratka, je neprekinjeno gibanje. Vendar ne mehansko, temveč *ustvarjalno* gibanje, gibanje udejanjanja, utelešanja, realiziranja ideje. Menim, da se iz védenja o tem, kako se je udejanjala zgodovina, in iz védenja o njenem umu ne moremo učiti o tem, kako bi bilo treba v prihodnosti udejanjati zgodovino. Menim celo povsem nasprotno: Če bi jo poskušali udejanjati na podlagi tega védenja, bi storili nekaj slabega: napravili bi namreč konec svojemu svobodnemu in neomejenemu ustvarjanju.

106

Zgodovino bi preprosto oropali možnosti njenega nadaljnega udejanjanja. Pokončali bi jo. Edini nauk, ki ga lahko potegnemo iz tega, je, da se moramo gibati in udejanjati to, kar še ni udejanjeno, in to bi bilo isto, kot če bi iz vsega tega potegnili le nauk, da iz tega ni mogoče in ni treba potegniti nikakršnega nauka. Tako postane naenkrat v filozofiji od začetka do konca vse čisto: zrenje, mišljenje in razumevanje. Edina – prav tako človekova kot filozofska – skrb je ohranjanje te čistosti. Dogma in mnenje se nagibata k temu, da bi to čistost

spremenila v instrument za pragmatiziranje njunih lastnih trditev. Toda to je stvar samega mnenja. Filozofija pa mora, nasprotno, varovati svobodo mnenja, kajti pragmatiziranje kakršnega koli posameznega mnenja zmanjšuje svobodo vseh drugih mnenj, jim nalaga pragmatične pravne omejitve in ima za posledico njihovo moralno obsojanje. Filozofija varuje svobodo vsakega posameznega mnenja in zato mora ob vzniku kakega mnenja razglašati, da gre za »neko mnenje«, s čimer mu onemogoči, da bi se obleklo v oblačila védenja, ki so mu tuja in mu ne pripadajo, in mu ne dovoli, da bi se izdajalo za nekaj, kar bi si lahko lastilo izključno veljavnost in priznavanje. Nevarna niso mnenja, temveč njihovo prenarejanje za védenje. Kdor resnično ceni védenje, mnenja ne bo etiketiral z njegovim imenom. Vse to še zlasti velja za vse vrste trditev o resničnosti. Sama filozofija se tu ne moti v razlikovanju med mnenjem in védenjem; prav tako se ne moti tudi filozof, moti pa se lahko človek. Preprosta filozofska poštenost zato zahteva najmanj to, da posvarimo druge: Nemara se sam motim in imam lastno mnenje za védenje – varuj se in pazi ter ne imej mojega mnenja za védenje ... vendar pa ne imej tudi mojega védenja za *moje* mnenje! ...

6. julij 1918

Prevedel Alfred Leskovec