

Günter Figal

KANT IN FILOZOFSKA HERMENEVTIKA

1.

91

Filozofska hermenevtika je filozofija pogojenega uma. Da je tako, se da pokazati na hermenevtičnem tvorjenju pojmov kot modelu merodajnega postopka interpretiranja. Pri tem se tudi pokaže, da gre pogojenost uma razumeti v različnih ozirih. Vendar se pogojenost v vsakem primeru izkaže hkrati kot odprtost, kar pomeni: hermenevtično razumljeni um se le kot pogojen lahko nanaša na nekaj; le ker je pogojen, mu je nekaj dano.

Interpretacija je tako vnaprej določena z interpretovim čutom za možnosti. Pri interpretiranju pridejo do veljave le možnosti, ki jih interpret lahko reflektirajoč, združujoč in razlikujoč zazna. Kako te privede do veljave, je odvisno od njegove odprtosti in preudarnosti, od njegove pozornosti in namere interpretiranja. Torej je to pogojeno z njegovo svobodo.

Poleg tega je interpretacija zavezana njej vladajočemu čutu za predstavitvev. Interpretirano pride do veljave le toliko, kolikor mu pustimo do veljave; biti mora pokazano, da se sploh pokaže. O tem kako se pokaže – z novih vidikov, tako kot ga pred tem ni bilo mogoče izkusiti ali pa po vnaprej danih vzorcih – odloča apofantično bistvo interpretacije. Kar se tiče tega, je interpretacija pogojena z *jezikom*.

Nazadnje pa je pomembno, kako je interpretirano interpretaciji dano ali pa odtegnjeno. Od stopnje interpretove izvedenosti je odvisno, kako zadeva in kaj se mu pri takem zadevanju možnega zgodi. Ali srečuje nekaj, kar je postalo tuje in kar se da brez težav pojmovati kot nekaj tujega, ali pa je lahko kot tuje za interpreteta navzoče s posebno intenzivnostjo, je vprašanje *časa*.

V vseh naštetih ozirih je v igri pogojenost interpretacije v dobesednem pomenu: pogojenost s tem, kar je interpretirati. Tisto dano mora biti nekaj stvarnega, da bi interpretu stalo nasproti. Le kot nekaj predmetnega in predvsem kot *predmet*, kot besedilo ali delo, lahko *izzove* interpretove *možnosti*. Le kot zapisani jezik, kot sestav znakov, ki *obeta* pomen, se mora in more predstaviti in se pokazati. In le v obliki nečesa, kar se kot trajno ne spreminja s časom in kar interpretu *prihaja naproti*, je uresničljiva navzočnost danega v vršitvi interpretacije.

Vsekakor se predmet v svojih vsakokratnih interpretacijah ne izčrpa. Le ker se *razlikuje [different ist]* od svojih možnih interpretacij, so te lahko razumljene kot interpretacije, primerjane z drugimi interpretacijami, in le zato je moč priti nazaj k predmetu z vedno novimi poskusi in napori. Pogojenost uma in *hermenevtična diferenca*, ki je pri tem v igri, spadata skupaj.

92

Skicirana temeljna misel pokaže hermenevtično filozofijo kot *moderen pojav*. Kolikor je filozofija vedno tudi interpretacija, velja pogojenost uma nenazadnje tudi za njo samo. Toliko je tudi hermenevtična filozofija eno od tistih kritičnih samopreverjanj uma, kakršna tvorijo podobo, ki je lastna moderni filozofiji. To pa to filozofijo potem postavi tudi v neposreden odnos do prapodobe programa, ki je za moderno filozofijo bistven, torej do Kantove kritične filozofije.

Vendar pa se hermenevtično mišljenje ne sklada najbolj z napotili te filozofije. Neskladja so že pri sami *znanstveni orientaciji* kritike uma, kakor jo je postavil Kant: njena modela, matematika in fizika, za hermenevtiko nista ravno merodajna. Čeprav se da pokazati, da se tudi v naravoslovnih znanostih interpretira – v tej smeri najdemo oporne točke pri takšnih teoretikih znanosti, kot je Thomas Kuhn –, je za potrditev vendarle lahko merodajno le tisto stvarno področje, ki je za hermenevtiko značilno; interpretiranje spodbujajo umetniška dela in »eminentna besedila«, in zato se hermenevtična filozofija orientira po njih. Ne brez razloga se je ta filozofija najprej razvila kot refleksija in utemeljitev duhoslovnih znanosti. Za to pa svoje vodilne pojme in miselne figure nahaja prej pri Heglu kot pa pri Kantu.

S tem pa je povezana še ena težava. Kant se pri utemeljevanju svojega kritičnega programa ne orientira le po drugem stvarnem področju; tudi skiciranih *temeljnih določil* hermenevtičnega uma pri njem sploh ne najdemo ali pa so radikalno drugačna. Svoboda, jezik in čas, pomembni za hermenevtično filozofijo, pri njem ne igrajo nobene vloge. Njegovo razumevanje svobode nima nič za opraviti s prostorom za igro danih možnosti. Oddaljenost njegovega mišljenja od jezika je kritiziral že Hamann. In kar se tiče časa, Kanta ta kot razsežnost zgodovinske vključenosti ne zanima.

Obe težavi pa še ne bi smeli biti prepreka za hermenevtično sklicevanje na Kantov kritični program. Njegova temeljna določila bi se v hermenevtičnem oziru lahko izkazala za nosilna celo, če ta v svoji zadevi ne bi že bila izdelana. Toda, kar se – kot tretja težava – temu zoperstavlja, je *sam Kantov zastavek*. Problematičen pri tem je temeljni stavek Kantovega kritičnega programa: tako imenovani kopernikanski obrat. S privzetjem, da se ne ravna spoznanje po stvareh, temveč se morajo te ravnati po našem spoznanju (*KČU*, B XVI), je sicer lahko odprta možnost, da se dožene zgradbo spoznanja, neodvisno od izkustva. Toda s tem ne bi nič pridobili za pojasnitev hermenevtično razumljenega, torej na modelu interpretacije razložljivega spoznanja. Kaj je interpretacija, se ne da pojasniti brez upoštevanja hermenevtičnih predmetov. V hermenevtičnem smislu pogojeno spoznanje se v spoznavnoteoretskem okviru, ki ga je odprl Kant, ne razpre.

To potrjuje ravno poskus hermenevtične navezave na Kanta. Prvi obsežni poskus hermenevtične filozofije je Kantu blizu že z imenom svojega utemeljitvenega programa. *Dilthey* je svoj podvig hermenevtične utemeljitve duhoslovnih znanosti koncipiral kot »*kritiko zgodovinskega uma*«. ¹ To sicer ni mišljeno strogo vzporedno s Kantovim prizadevanjem za apriorno, od izkustva neodvisno določitev uma. Diltheyu ne gre za um, ki ima za opraviti z omejenim področjem zgodovinskih stvari, temveč za zgodovinsko naravo uma samega. Toda ta je razvit povsem v smislu kopernikanskega obrata: če na mesto interakcije uma in zora stopi »*celotna človeška narava*« in njen »*realni življenjski proces*« (*Dilthey: Zbrana dela*, 1, 18), je sicer s tem podoba spoznanja v pri-

¹ Primerjaj *Zbrana dela* (*Ges. Schr.*) 1, 116, in 5, 9. Poleg tega še Hans-Helmuth Gander, *Positivismus als Metaphysik. Voraussetzungen und Grundstrukturen von Diltheys Grundlegung der Geisteswissenschaften*, Freiburg/München 1988, 144 isl. in H.-U. Lessing, *Die Idee einer Kritik der historischen Vernunft. Wilhelm Diltheys erkenntnistheoretisch-logisch-methodologische Grundlegung der Geisteswissenschaften*, Freiburg/München 1984.

merjavi s Kantom znatno razširjena. Toda Dilthey ostaja osredotočen na raziskovanje možnosti spoznanja, zanemarija pa spoznano samo po sebi. Razumevanju, kakor ga pojmuje Dilthey, gre manj za kako stvar kot pa za povzete gibanja izraza, ki v tej stvari prihajajo do veljave. Razumevanje je »življenje«; je »prenos lastnega sebstva v neki dani skupek življenjskih izrazov« (Zbrana dela 7, 241 isl.). Ne gre zato, da se interpretativno spustimo v nekaj, kar, izhajajoč iz lastnih možnosti, kot tako privedemo do veljave. Smisel razumevanja v Diltheyevem duhu je predvsem, slediti gibanju izraza, ki je to, kar naj bi bilo razumljeno, uresničilo. Na ta način naj bi v lastnem dejanju prepoznali dejanje drugega. To pa je možno samo zato, ker iz vsega, kar je moč razumeti, »govori isti človeški duh« (Zbrana dela 5, 319). Vse, kar je razumljivo, je posledica izraznega gibanja človeškega duha. Razumljivo torej je, kolikor je takšna posledica in kolikor je lahko kot tako »doživeto«. V doživljaju med menoj in stvarjo ni več nobene razlike; »osvestitev [innesein] in vsebina, ki sem se je osvestil [dessen ich inne bin], sta«, kot to formulira Dilthey, »eno« (Zbrana dela 7, 27). Tudi za Diltheya torej velja, kar Kant formulira kot temeljni stavek svoje kritike uma: »/.../ da um uvideva le to, kar sam napravi po svojem zasnutku«² (KČU, B XIII). Življenje razume le, ker v razumljivem življenju že je.

94

V smislu hermenevtičnega zastavka je torej le stvar doslednosti, če smo skeptični do imanence razumevanja v življenju, kakršno ima pred očmi Dilthey po zgledu Kantove imanence zavesti. Gadamer je to skepsu izrazil s tem, ko je pokazal, da je hermenevtična razlagalna moč Diltheyevega osrednjega pojma omejena. Gadamer se zoperstavlja privzetju, da gre umetnost razumeti kot »umetnost doživetja«. Bistvo umetnosti ni v tem, da bi bila »prestavitelj doživetij« (Gadamer: Zbrana dela 1, 76) in da bi zato lahko bila primerno sprejeta le v doživetju. To je določitev iz Goethejevega časa, ki je zaradi med tem časom pridobljene distance ter ponovnega odkritja srednjega veka in baroka izgubila svojo samoumevnost. Umetnost, tako ugovarja Gadamer Diltheyevemu pojmovanju, ni doživetje, temveč »spoznanje«, in z izkušnjo umetnine smo, temu ustrezno, »tega spoznanja deležni« (Zbrana dela 1, 103).

Gadamerjev pomislek pa ni usmerjen le proti Diltheyu. S tem je mišljen je tudi nenazadnje Kant, ki ga Gadamer razume kot vir tistega »subjektiviranja estetik« (Zbrana dela 1, 49), ki najde pozni odmev v Diltheyevem pojmovanju umetnosti doživetja. Kant je v *Kritiki razsodne moči* estetskemu izkustvu odre-

² »... dass die Vernunft nur das einsieht, was sie selbst nach ihrem Entwurfe hervorbringt.«

kel vsako »spoznavno vrednost«. Estetsko »na predmetih, ki jih imamo za lepe, ne spoznavamo nič«, temveč se le domneva, da jim a priori ustreza »neki občutek ugodja v subjektu« (Zbrana dela 1, 49). To bi bila estetska formulacija kopernikanskega obrata; od predmetov ne bi razen nekega estetskega vzgiba ostalo nič, in šele to lahko pripelje do privzetja, da je v vsaki umetnosti najti vedno le doživetje. Če je bistvo umetniškega dela doživetje, nas vsako umetniško delo spet privede nazaj k subjektivnosti doživetja. V nasprotju s tem naj bi bila po Gadamerju umetnost spoznanje, kot takšna pa »izkušajočega spreminja« (Zbrana dela 1, 108). Slednje naj bi se zgodilo tako, da se izkušajoči brez zadržkov pusti prevzeti umetniškemu delu. Kdor se spusti v neko umetniško delo, se z delom v celoti stopi in potem ostane tu le še delo. Z izkušnjo umetnosti je tako kot z izkušnjo igre, ki Gadamerju služi za model. Tudi tu »ne preostane noben subjekt [...], ki se igra« (Zbrana dela 1, 109). Igra je »sprememba, zaradi katere identiteta tistega, ki se igra, za nikogar« več ne obstaja še naprej; igralec (ali pesnik) ne obstajata več, »ampak obstaja le to, kar se igrata.« (Zbrana dela 1, 117) Z »estetskim razlikovanjem«, ki po Gadamerju gre skupaj s subjektiviranjem estetike in umetnostjo doživljanja, pa se, beroč, poslušajoč ali motreč, odtegnemo umetnini in doživimo zgolj njeno »estetsko kvaliteto« (Zbrana dela 1, 91).

To, kar Gadamer zoperstavlja estetskemu subjektivizmu in umetnosti doživljanja, niti ni tako zelo oddaljeno od njune vere v imanenco. Le da ima pri Gadamerju imanenca obrnjen predznak: namesto, da bi se izkušnja stopila s subjektivnim doživetjem, jo Gadamer raztopi v brezsubjektnem dogajanju igre in umetnosti. Indiferenca, nerazlikovanje, obvladuje prvo in drugo možnost; ali postanemo v doživetju ravnodušni do predmetov ali pa ti, ko v njih izginemo, prenehajo biti predmeti. Za pojmovanje izkušanja [*des Erfahrens*], ki se ravna po modelu interpretacije, pa ni razjasnjujoča ne prva ne druga možnost, saj mu gre, nasprotno, za rešitev in ohranitev hermenevtične diference.

Vprašanje pa je, kako to izpeljati pojmovno, torej ne le na primeru modela. Ravnanje po modelih neko stvar le predstavi, a je ne pojasni kot take. Postopa eksemplarično, opisujoče, in pušča odprto, kako opisano misliti. To je rešljivo le pojmovno, kar pomeni: v določitvi struktur. V danem primeru bi morali zmochi povedati, kako določiti natančno predmetnost tistega, kar interpretiramo in kar potrebuje interpretacijo, v odnosu te predmetnosti do interpretacije. Iščemo spoznanje, katerega predmet ostaja zunanji, a nas kljub temu ne prinuja k temu, da se v njem izgubimo.

Postavil bi trditev, da nas poskus odgovora na to vprašanje pripelje nazaj h Kantu in k subjektiviranju estetike, ki jo kritizira Gadamer. Če namreč natančneje pogledamo, ta le ni tako zelo brez svojega predmeta, kot se to zdi Gadamerju. Hkrati pa se v njem da prepoznati tudi nastavek za tisto izpuhtenje predmeta, ki za Gadamerja sovпада z »*estetskim razlikovanjem*«. Če je tako, potem Kantova določitev estetskega vsebuje neko sredino, iz katere se da dojeti tako hermenevtično diferenco kot tudi nevarnost njenega spregleda. To je sredina hermenevtične diference.

2.

Estetska izkušnja za Kanta ni nikakršno spoznanje. To pa ne pomeni, da nima svojega predmeta. Le da je v razmerju do svojim predmetov v neki posebni svobodi. Prosti smo tega, da bi hoteli nekaj določati. Kot pravi Kant, estetska sodba ne označuje »ničesar v objektu«³ (KRM, B 4); pri artikulaciji estetske izkušnje ne gre za to, kaj nekaj je in katere lastnosti ima. Poleg tega smo prosti tega, da bi si nekaj želeli ali hoteli kot kaj zaželenega uresničiti. Do »*eksistence stvari*« smo »*povsem ravnodušni*« (KRM, B 7), nočemo je posedovati ali popačiti. Tudi nekaj, kar imamo za dobro, naj ne bi bila. Kljub temu se estetska izkušnja ne obrača proč od stvari. Nasprotno, kot pravi Kant, je »*kontemplativna*« (KRM, B 14). Je teoretična v klasičnem pomenu te besede: motreča, brez usmerjajoče namere in brez praktičnega pomena. Je svobodna naklonjenost.

Kantova razlaga kontemplacije nam sama po sebi tega še ne pusti jasno videti. Zdi se, da ta razlaga govori prej v prid odvrnitve od predmetov in da torej potrjuje Gadamerjev kritični pomislek. Sodba okusa, pravi Kant, je kontemplativna v tem, da »*kakšnost*« nekega predmeta združuje »*z občutkom ugodja in neugodja*« in ni »*usmerjena k pojmom*« (KRM, B 14). Toda ugodje, o katerem je tu govor, nima nič za opraviti z »*doživetjem*« v Diltheyevem pomenu. Odnos do predmeta se v njem ni izgubil, temveč prenesel v veso (*die Schweben*).

Natančnejšo določitev te vese pa je še vedno možno napak razumeti, saj se znova nanaša le na subjekt. Estetska izkušnja naj bi pomenila isto kot »...*stanje čudi, kakršno lahko najdemo v medsebojnem razmerju predstavnihi moči, kolikor postavljajo dano predstavo v razmerje do spoznanja nasploh.*« (KRM, B 28).

³ Vse citate iz *Kritike razsodne moči* (KRM) navajamo po slovenskem prevodu: I. Kant, *Kritika razsodne moči*, ZRC SAZU, Ljubljana 1999.

Toda to stanje, ki ga Kant razloži kot »svobodno igro«, ni nikakršno ugodje v samem sebi, temveč izkustvo *možnosti* spoznanja, in sicer glede na neki predmet. Tega ne jemljemo, tako kot se ponuja prvemu določujočemu zajemu – npr. kot Monetovo sliko morskih vrtnic ali kot japonski vrt – temveč kot obet – kot možno, ki ni določeno in ravno zato oživlja »spoznavne zmožnosti«.

Ta oživljenost je ugodje, na katero je pri razlagi estetske kontemplacije napoteval Kant. Je ugodje ob spoznanju, toda takšno je lahko za Kanta le, če ne postane faktično spoznanje, temveč ostane v vesi. Vendar mora biti po drugi strani v svobodni igri spoznavnih zmožnosti neka usmerjenost k spoznanju, sicer estetsko ugodje ne bilo tudi *ugodje spoznanja*. Kant to upošteva v tem, da »*ugajanje lepega*« vidi kot povezano z refleksijo, natančneje, z »*refleksijo o predmetu, ki vodi h kakršnemu koli že pojmu (nedoločeno kateremu)*« (KRM, B 11). Do ugodja ob spoznanju pride tedaj, ko bi do nekega spoznanja lahko prišlo, a faktično do njega ne pride. To nima nič za opraviti s spodletelostjo spoznanja, pri katerem neke iskane določitve ne najdemo in iskanje zato opustimo. Bolj bistveno je, da nobena od določitev, vstopajočih v igro, ne zadostuje, da je vsaka dokazljivo nezadostna. Vsako določitev sicer uvedemo zavoljo poenotenja. Cilj refleksije je pojem, s pomočjo katerega množstvo postane enotnost. Brez takšnega cilja bi bila refleksija poljubna, njen predmet bi bil brez pomena. Toda dokler reflektiramo, vstopa vsak pojem v povezave, ki kot take ne dovoljujejo enotnosti. Noben pojem ni zaključni pojem, tudi kadar je kot takšen mišljen. Vedno pa je v igri gotovost, da je zaključek možen. Je nekaj, kar ga približuje in hkrati prelaga.

Iz Kantove raziskave izhaja, da je ta »nekaj« estetski predmet sam. Z njim je umu dano nekaj, kar ni ustvaril sam po svojem lastnem zasnutku. Je zunanje uma: *je ne-neumno [das nicht Unvernünftige]*. Kadar imamo izkušnjo ne-neumnega, imamo opraviti z nečim, česar nikoli ne moremo dojeti v njegovi celoti. Je tu in se hkrati odteguje; po njem se ne moremo ravnati in v predpisih uma se ne izčrpa. Večinoma, v običajnem teku spoznanja, ostane skrito. Toda včasih nas nagovori. Potem mu lahko stopimo naproti, se v sebi ustavimo in tako obstanemo – tako da, spuščeni v možno, spoznanje razmišljujoč naravnano na možnost.

Kant ne zavrača misli o takšni zunanosti. Njegova raziskava estetske izkušnje jo nosi v sebi, kot da bi bila samoumevna. Razlog za to je v sami stvari. Kako naj za izkustvo lepega ne bi bilo samoumevno, da se nečesa drži. Lepo je *nekaj*; sicer bi bila sodba, v kateri je izrečena izkušnja lepega, nesmiselna. A tako kot

Kant misel o zunanosti lepega nosi s seboj, tako jo tudi odriva. Razlog tega je njegovo razumevanje svobode, točneje: prepričanje, da je svoboda nravna avtonomija in tako nekaj »inteligibilnega«: je od narave ali čutnega sveta radikalno različna, kljub temu pa od njega ne tako ločena, da bi se izgubil vsak odnos do njega. Povedano drugače: svoboda je po eni strani neodvisnost od pogojev čutnega sveta, vendar pa naj bi po drugi strani v čutnem svetu vseeno učinkovala. Sicer bi bila za bitja, ki – tako kot človek – spadajo v čutni svet, hkrati pa segajo čezenj, le gola misel; za človeško življenje bi bila brez pomena. Torej mora obstajati izkušnja neke svobode v čutnem, ki pa ne podlega pogojem čutnega. To je izkušnja lepega. Za svojo podlago ima predmet, ki je čuten; kot inteligibilna, torej nepogojena izkušnja, pa vendar nima nobenega predmeta.

Ta za *Kritiko razsodne moči* osrednja misel je izpeljana tako, da lepo razume kot »simbol nravnosti«. Simboličnost je v tem, da je njegov zor podrejen pojmu, ki ga lahko le mislimo in mu dejansko ne ustreza noben zor (*KRM*, B 255).

98

V tej podrejenosti vidi Kant zrenje lepega kot povezano s svobodo: v tem ko razsodna moč o nečem presoja kot o lepem, »z ozirom na predmete takega čistega ugajanja daje sama sebi zakon«. »Možnost v notranjosti subjekta« sovpade z »zunanjo možnostjo, da se narava z njo ujema«, razsodna moč pa se nanaša »na nekaj v subjektu samem in zunaj njega, kar ni narava, pa tudi svoboda ne, a je povezano s temeljem svobode, namreč z nadčutnim«. V tem se »teoretična zmožnost s praktično /povezuje/ v nekaj enotnega, in sicer na način, ki je skupen vsem, a neznan« (*KRM*, B 258–259). Medtem ko svoboda, strogo vzeto, leži le v nravni samodoločitvi in nima nič opraviti s spoznavnim svetom, pa pred obličjem lepega postane kontemplacija.

Kantov opis je fascinanten v svoji ambivalenci. Po eni strani v njem subjekt in svet, notranje in zunanje najdemo v srečnem ravnovesju. Svoboda in narava si več ne nasprotujeta, temveč se vzajemno izgrajujeta. Naenkrat je svoboda kot narava in tako iz narave prihaja nasproti svoboda. Vendar Kant po drugi strani ne dopušča nobenega dvoma glede tega, da je tu svoboda tista, ki določa; razsodna moč si, kot pravi, sama daje zakon. Naravi predpiše, da se priigra v svobodo, ne da bi pri tem trčila ob njo in jo torej pogojevala. Igra spoznavnih moči je, kot pravi Kant, »naklonjenost«, s katero naravo sprejemamo, »ne pa, da je narava naklonjena nam« (*KRM*, B 253). V ravnovesju narave in svobode si vera kopernikanskega obrata v imanenco tako še enkrat izbori svojo pot. Tudi svobodo v naravi razumemo le, ker je zasnutje našega lastnega uma.

Kantova utemeljitev tega je, merjeno glede na njegovo razumevanje narave, konsekventna: če je narava območje heteronomije, torej našo svobodo izključujočih naravnih zakonov, je našo izkušnjo svobode ob motrenju lepega moč razložiti le, izhajajoč iz nas samih, iz »*subjektivnega*«. Pri tem ni neplavzibilno, kako Kant to misel razloži: tega, kaj naj bi imeli za lepo, se ne naučimo od narave (*KRM*, B 253). Lepega ne moremo empirično raziskati in zajeti. Njegova izkušnja se n vzpostavi a neki točki; zgodi se nenadno, je nepredvidljiva in kot taka ne more biti drugače kot iz svobode.

Vendar pa se da empirična nerazložljivost lepega obrniti tudi proti Kantovemu vztrajanju pri svobodi kot avtonomiji: Če lepo kot tako ni izbrano, temveč zbuja »ugajanje«, je težko privzeti, da se njegova izkušnja vzpostavi z »naklonjenostjo«, podeljeno naravi ali pa umetniškim delom. Lepo nagovarja, drugače ga ne bi mogli misliti. Če to sprejmemo, lahko priznamo tudi, da se njegov nagovor ne izide brez resonance v svobodi.

Če je svobodi moč nekaj tako prigovoriti, se s tem vsekakor spremeni njeno razumevanje: ne izčrpa se več v avtonomiji. Je bolj nekakšna odprta razsežnost, v kateri je možna ne le določitev volje, neodvisna od afektov, ki tiščijo naprej, pač pa tudi nepristranski pogled na stvari sveta. Saj je Kantu šlo prav za to misel kontemplativne svobode. Vendar se brez naklonjenosti narave, ki se v naših pojmih ne izčrpa, te misli ne da razviti. Narava se po svojem bistvu ne izčrpa v pojmovni mreži, v katero jo poskušamo zajeti. Kajti vedno je tudi tisto izvorno, iz sebe začenjajoče se; je *physis*. To bistvo narave se v lepem okrepi, ne glede na to, ali gre za naravno lepo ali za lepo umetnosti.

Umetnost, piše Kant v neki opazki, ki pa ne vpliva na njegovo razumevanje svobode, je lahko imenovana lepa le, »*če se zavedamo, da je umetnost in če je kljub temu videti kot narava.*« (*KRM*, B 179).

Na ta stavek lahko naletimo tudi v njegovem smiselnem obratu: narava je lepa le, če je »*hkrati videti tudi kot umetnost*« (*KRM*, B 179). Če to povemo drugače, mora biti ne-neumno v svojem intenzivnem nastopu – berljivo, a ne tudi iz samega sebe razumljivo, potrebno interpretacije – kot »*šifrirana pisava, v kateri nam v prisposodbah govori narava v svojih lepih formah*« (*KRM*, B 170).

Ta misel nas pripelje nazaj k premišljanju o hermenevtiki, zastavljenem v uvodu. Kajti zdaj bi že moralo biti jasno, da vodi Kantov opis prepletanja

narave in umetnosti k hermenevtični diferenci. Ta je z naravnostjo interpretiranega določena ravno tako, kot je z njegovo berljivostjo – berljivostjo, kakršna je blizu človeški umetnosti. Interpretirano obstaja iz samega sebe. *Stoji nasproti*, kot da ni narejeno, celo takrat, ko je narejeno.⁴ In *prihaja nasproti* kot nekaj, kar nagovarja, a kar ni razumljivo zgolj iz samega sebe. Zato tudi ne bi veliko pomagalo, če bi se mu, na način, ki ga opiše Gadamer, popolnoma prepustili. To bi se lahko zgodilo le v zaupanju, ob katerem bi se interpretacija zdela odvečna. Gadamer je v tem pogledu konsekventen: njegova hermenevtika je hermenevtika razumevanja brez interpretacije. V njej imamo le neposredno navzočnost tistega, kar naj bi interpretirali, ne pa njegove posredovanosti.

Toda predmeti po naši razlagi niso le takšni, da jih lahko interpretiramo, ampak interpretacijo tudi potrebujejo. Brez posredovanja, ki je prenos, niso tu kot artikulirani. Interpretacija je umetnost prenosa, torej zmožnost, da s prenosom nekaj razklenemo. Tako nikoli ni omejena na možnost, temveč je v neki igri; nekaj se bere tako ali drugače, se z nečim drugim sklada tako ali drugače. S Kantovim pojmom rečeno: interpretacija reflektira. Tako iz nje govori svoboda.

100 Toda to ni svoboda, s katero bi tistemu, kar potrebuje interpretacijo, nekaj predpisali. Interpretacija temu ne izkazuje nobene naklonjenosti, temveč je sama v naklonjenosti, namreč prestavljena v igro možnosti, v kateri se – v dvojnem pomenu besede – *da zaznati* [*wahrgenommen werden kann*]: kot gledano in u-resničeno.⁵ Tako je interpretacija pogojena s tistim, kar potrebuje interpretacijo. V tej pogojenosti slednjemu pripada, kar pomeni: obstaja le z njegovim vznikom. Izvornost deli s tistim, kar potrebuje interpretacijo, in v tem je kot umetnost takšna kakor narava: posredovanje izvornega in izvorno posredovanje v enem. Iz tega križanja govori hermenevtična svoboda. S Kantom jo je v njenem bistvu moč dojeti bolje kot brez njega – toda le, če Kantu sledimo tja, koder stopi preko nehermenevtičnih določitev svoje filozofije.

Prevedel Robert Simonič

⁴ To lahko v umetnosti postane celo program. Pomislimo npr. na zavestni izklop volje v *écriture automatique* ali pa v risbah s tušem Juliusa Bissiersa.

⁵ Op. prev.: dvojni pomen je tu neprevedljiv: n. beseda *wahrnehmen* (*ich nehme wahr*) povezuje zaznavanje s tem, da je nekaj res (*wahr*).

LITERATURA:

- Dilthey, W.: *Gesammelte Schriften*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1979 ff.
- Gander, H. -H.: *Positivismus als Metaphysik. Voraussetzungen und Grundstrukturen von Diltheys Grundlegung der Geisteswissenschaften*, Freiburg/München 1988.
- Lessing, H.-U.: *Die Idee einer Kritik der historischen Vernunft. Wilhelm Diltheys erkenntnistheoretisch-logisch-methodologische Grundlegung der Geisteswissenschaften*, Freiburg/München 1984.
- Kant, I.: *Kritika razsodne moči*, ZRC SAZU, Ljubljana 1999.