



HERMENEUTICA FILOSOFICĂ ÎN ȘTIINȚELE UMANISTE
Radicalitatea poziției lui H.-G. Gadamer

Laura T. Ilea

TEXT

équivalences

arguments

3.2004



EDITION: ADRIAN REZUŞ (ed.)

© 2004 ARGUMENTS [L^AT_EX 2_ε-EDITION]

© 2004 LAURA TUŞA-ILEA (Bucharest, Romania) [TEXT]

© 2003 SALVADOR DALÍ ESTATE [LOGO Salvador Dalí: *Centaure*]

© 2004 ÉQUIVALENCES [PDFL^AT_EX – HYPERSCREEN]

This electronic edition is a *non-profit* publication

produced by PDF_TE_X 14.H &

created by L^AT_EX 2_ε with HYPERREF & HYPERSCREEN

PDF_TE_X14.H © 2001 HÀN THẾ THÀNH

L^AT_EX 2_ε © 1993–2001 THE L^AT_EX3 PROJECT TEAM *et al.*

HYPERREF © 1995–2001 SEBASTIAN RAHTZ

HYPERSCREEN © 2001-2002 ADRIAN REZUŞ [based on PDFSCREEN]

PDFSCREEN © 1999–2001 C. V. RADHAKRISHNAN

TYPESET BY ROMANIAN_TE_X © 1994–2001 ADRIAN REZUŞ

PRINTED IN THE NETHERLANDS – DECEMBER 26, 2004





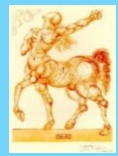
Laura T. Ilea


HERMENEUTICA FILOSOFICĂ ÎN ȘTIINȚELE UMANISTE

Radicalitatea poziției lui H.-G. Gadamer

București

2004






Hermeneutica filosofică în științele umaniste

Radicalitatea poziției lui H.-G. Gadamer⁰

0 Introducere

Radicalitatea poziției lui H.-G. Gadamer în științele umaniste în general și în filosofie în particular este o radicalitate paradoxală: ea reabilitează statutul periclitat al științelor umaniste în galeria cunoașterii prin stabilirea ca principiu fundamental a limitării constitutive rațiunii, a pretenției ei nefondate la un adevăr ultim, la general-valabilul unei poziții sau a unei aserțiuni. Nefondată nu în sensul că rațiunea ar fi incapabilă să surprindă un astfel de adevăr, ci în sensul în care acest adevăr însuși, definitiv, de nezdruncinat și atoatefondator s-a dovedit a fi fost o himeră, un construct care să justifice hegemonia unor sisteme de gândire și excluderea altora ca nefiind demne de supremația principiului.

⁰Laura Tușa-Ilea (b. 1975, in Făgăraș, Romania) studied philosophy (1994–1998) and German (1998–2000) in Bucharest (*lic. phil.* at the University of Bucharest, in 1998, graduated from the interdisciplinary M. A. for German Studies in Bucharest, with a thesis on *Thought. Poetry. Language in the late Heidegger*, in 2002). She is currently preparing a PhD dissertation with Prof. Dr. Gabriel Liiceanu (University of Bucharest) and Prof. Günter Figal (Albert-Ludwigs University, Freiburg i. Br.) on *The Existential Foundation of Knowledge – An Ontology of Relation* (DAAD research-scholarship at the Albert-Ludwigs-University, Freiburg i.Br, under the coordination of Prof. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, and Prof. Günter Figal, 2001–2002; research grant at the *New Europe College*, 2003–2004, etc.) Her publications include research papers (in English, German, and Romanian), and a book (*Meditații inactuale* [Untimely Meditations], Paideia Publishing House, Bucharest 2001, in Romanian). She is also involved in the translation of the *Philosophical Essays* of Walter Biemel into Romanian, for the Publishing House Humanitas, Bucharest (scheduled for Spring 2005).



S-ar putea vorbi de o subtilă tactică de atac prin retragere, prin restrângerea pe niște poziții secunde, de unde perspectiva s-ar diminua, iar această limitare ar deschide accesul înspre un adevăr parțial, relativ și fără pretenții universaliste. Nu aceasta este însă teza hermeneuticii filosofice, a cărei complexitate vom încerca să o analizăm în cele ce urmează, și cu atât mai puțin a hermeneuticii gadameriene.

Vom analiza pe rând: 1) ideea universalității hermeneuticii; 2) dimensiunea istoricității ca o dimensiune centrală în domeniul științelor umaniste, dimensiune în mod principal ignorată în științele exacte. Acestea o consideră a fi un factor perturbator, provocator de iregularități, de perspective schimbătoare, domeniul exilat al contextualității, modelor, luărilor de poziție, în contrast cu ceea ce se considera a fi domeniul imuabil al esențelor, al unui spațiu protejat de imersiunea variabilă a sinelui, a „adevărului secund al faptelor vieții“; 3) în al treilea rând vom sublinia ideea că hermeneutica a devenit una dintre cele mai importante direcții filosofice actuale datorită unei virtuți noi în spațiul filosofic tradițional, și anume virtuții modestiei, a unei modestii recuperatoare, care stabilește statutul rațiunii ca fiind limitată, ca desfășurându-se într-un spațiu de joc bine determinat, însă cu posibilități de variație practic nesfârșite. În acest context, se va accentua asupra dimensiunii perspective a hermeneuticii, perspectivism care nu conduce însă înspre relativizare și relativism; în final, vom încerca să arătăm cum anume un astfel de principiu hermeneutic, în esența sa perspectiv, limitator, istoricizant și contextual, se ridică de pe palierul unei științe individuale, a unei științe conexe, ajutătoare (*Hilfswissenschaft*) în spectrul cunoașterii înspre un principiu de coerență, un principiu de apropiere a trecutului, a tradiției (în domeniile particulare ale artei, științelor sociale, istoriei).




1 Universalitatea hermeneuticii

A vorbi despre universalitatea hermeneuticii pare a fi un act echivalent, chiar dacă de semn contrar, cu cel de a stabili supremația unui principiu logic, a adevărului fondat științific în gama variată a conștiinței filosofice, demersuri cu care istoria filosofiei s-a familiarizat prin pretențiile absolutiste ale hegelianismului, ale neokantianismului, ale pozitivismului logic, pretenții care au fost în mod repetat interogate și puse în discuție în filosofia secolului XX. Pare a însemna înlocuirea unui principiu de coerență cu un alt principiu de coerență, a unei viziuni asupra lumii dominante în filosofia occidentală începînd cu Descartes cu o altă viziune asupra lumii, mai adaptată unei perspective fragmentare și resemnate, care a fost făcută posibilă prin dizolvarea sistemelor de gîndire, prin abolirea formelor de credință și prin instaurarea principiului secund al unei interpretări nesfîrșite. Acest principiu secund ar fi mai slab decît cel inițial ca orice natură secundă și ar trăi în atmosfera „epocii de fier“ a umanității, în care, litera legii obscurizîndu-se, au rămas doar interpretările, într-un șir nesfîrșit de apendice explicative, epigonale.

Cum se mai poate ridica fragmentarul și parțialul la întreg în astfel de condiții? Rămîne hermeneuticii doar sarcina îndoielnică de a fi produs o revoluție în gîndire ale cărei urmări inevitabile constau tocmai în faptul de a slăbi definitiv statutul filosofiei ca avînd preeminență pe palierul cunoașterii, un statut și așa destul de periclitat prin ciocnirea repetată cu adevărurile științelor exacte, definitiv coagulate în cadrele riguroase ale metodelor? Este filosofia ca hermeneutică capabilă de cunoaștere, și dacă da, ce fel de cunoaștere este făcută posibilă prin intermediul ei?


Această cascadă de întrebări nu este aleatorie și nu are un răspuns predeterminat. Ea se mișcă într-un orizont de așteptare care nu poate fi epuizat prin pașii succesivi



prin care încercăm să ne apropiem terenul angoasant (*beängstigend*) al unor *mirabilia* pe care încercăm să le incorporăm în domeniul stabil al cunoscutului. Metoda ei nu este cea de a aduce la ordine, rînd pe rînd, opiniile nereflectate, impasibile de adevăr, ale simțurilor prin îndoiala sistematică și a ajunge în final la destinația imuabilă a unui *ego cogito* imperturbabil. Ea constă mai degrabă în aceste permanente incursiuni în domeniul *mirabilia* printr-o încercare de a transforma lipsa lor de familiaritate într-un spațiu familiar, avînd în permanență în fundal presupoziția alterității lor constitutive, pe care încercăm să ne-o facem familiară prin mereu alte perspective interpretative.

Rezultatul surprinzător al acestui demers interogativ al hermeneuticii este cel că, o dată cu aceste incursiuni în necunoscut, o dată cu aceste schimbări de perspectivă și interogații succesive, interogatorul însuși se schimbă. Virtuțile acestui dialog între familiar și lipsa familiarului, între necunoscut și ceea ce este considerat a fi cunoscut, între interogator și orizontul interogației sale pune în discuție întreg spațiul de joc al dialogului, inclusiv pe cel care își pune întrebări, în condiția specifică (și limitată) a situației sale istorice. Virtuțile dialogului care se joacă în spațiul interpretativ al hermeneuticii constau în aceea că ele dislocă ambii termeni ai ecuației, plasîndu-i într-un orizont inepuizabil. Hermeneutica e practic inepuizabilă. Iar teza ei tare sună astfel: *orice cunoaștere are caracterul de a fi răspuns la o întrebare; nu un răspuns definitiv, ci un răspuns înfinit variabil în condițiile finite ale situației umane, în mod esențial istorică.*

Întrebarea care se pune însă în mod consecvent este următoarea: și atunci, ce anume este cunoașterea? Cum rămîne cu caracterul de certitudine al acesteia? În absența caracterului ei de certitudine, în ce anume constă sarcina ei; și ce mai înseamnă adevărul, în sens filosofic sau nu?




Cunoașterea, în limba germană, are deja în conceptul ei o particulă repetitivă, o particulă temporală: *Er-kenntnis* și nu *Kenntnis*. *Kenntnis* denumește doar o cunoștință particulară, izolată, o cunoștință cum s-ar zice care nu a căpătat luciul, patina timpului. Hermeneutica încearcă să stabilească echivalența între *Erkenntnis* și *Wiedererkenntnis*, însă cunoașterea însăși, ca *Erkenntnis*, e recunoaștere, ea presupune o anumită repetitivitate, o anumită recursivitate, adică, pe scurt, amprenta temporală.

Există însă feluri diferite de repetiție. Metoda științelor exacte presupune ideea de repetitivitate, de reparcurgere a aceluiași drum, prin verificări succesive. Certitudinea științelor exacte constă în siguranța că, parcurgând aceiași pași pe calea cunoașterii, vei fi condus mereu înspre aceleași rezultate. Acesta este idealul verificabilității științifice, al cărui tip de repetitivitate este de factură non-istorică. Repetiția în acest prim sens nu presupune nici un fel de deviație interpretativă, nici un fel de fractură temporală. Datele problemei stau sub reflectorul imuabil al metodei, iar repetitivitatea parcurgerii drumului ei nu introduce nici o distorsiune interpretativă.

Dar dacă orice cunoaștere este recunoaștere, fie sub forma aceasta, a reparcurgerii drumului metodei, pe care am schițat-o anterior, fie sub forma recunoașterii hermeneutice, care înseamnă de fiecare dată a cunoaște altfel, a înțelege altfel (*Andersverstehen*), pe care o vom analiza în excursul de față, atunci înseamnă că marea problemă a filosofiei, ca știință fundamentală care se ocupă cu cunoașterea și adevărul, este *problema nemijlocirii*.

Dacă orice cunoaștere este recunoaștere, înseamnă că nu există un adevăr prim, ci ne mișcăm în permanență în lumea sublunară a adevărilor secunde. Transpus în limbaj hermeneutic, pentru care pluralitatea limbajelor este o consecință a pluralității formelor de gândire, nu există un prim cuvânt (sau acesta nu există în logica discursului



ulterior al cunoașterii), există doar limbaje derivate, ceea ce caracterizează în totalitate spațiul uman.

Această problemă a nemijlocirii (*Unmittelbarkeit*) a fost întotdeauna marea problemă a filosofiei, pentru că discursul despre nemijlocirea cunoașterii nu se putea niciodată încadra în logica secundă a limbajului filosofic, trebuia presupus întotdeauna un metalimbaj, o metasferă, o realitate (mai mult sau mai puțin substanțială) cu statut de adevăr nemijlocit: așa au fost ideile platoniciene, așa a fost primul motor nemișcat aristotelician, așa a fost *adaequatio rei et intellectus* a lui Toma de Aquino, adecvație care nu se putea susține decît pe baza unui principiu de autoritate divin, așa era concordanța între *res extensa* și *res cogitans* la Descartes, bazată de asemenea pe un edict de ordine divin, așa a fost întreaga tradiție post-carteziană în care mundanul a fost în permanență dublat de o lume paralelă, o meta-lume a esențelor. Chiar și obiectul în sine kantian și idealitatea eului transcendental, cu grade de subzistență din ce în ce mai reduse, depun mărturie pentru această permanentă necesitate de dedublare, caracterizată de Nietzsche drept sindromul constitutiv al metafizicii.

Nu iau în considerare aici fundamentul teologic al unei astfel de dedublări, deși poate el e indisolubil legat de modelul constitutiv al metafizicii occidentale. Ca o trăsătură comună a întregii cunoașteri umane în cod filosofic european, se poate distinge cu mare ușurință necesitatea instituirii unui meta-limbaj, a unei meta-lumi, pe baza cărora adevărurile și cunoașterea „pur și simplu umană“ erau considerate a fi derivate, neputînd avea pretenția la totalitate, incapabile de a cuprinde atît imuabilul, cît și trecătorul. Ființă intermediară, omul dispune de atelajele imperfecte ale rațiunii și intuiției, însă coloana sa vertebrală se află în permanență într-o dimensiune la care el are din ce în ce mai puțin acces.



Meta-lumea deținătoare a criteriilor adevărului pălește din ce în ce mai mult (lucrul în sine kantian e o imagine îndepărtată a ideii platoniciene), iar pe măsură ce aceste realități dedublate pălesc, conexiunile între facultățile de cunoaștere intră în criză: pentru a salva concordanța dintre subiect și obiect, se introduc oglinzi intermediare care multiplică din ce în ce mai mult instanțele cunoscătoare, care oricum își pierduseră unitatea. Husserl vorbește despre intuiția categorială, adică acordă intuiției, instrument al sensibilului, prerogative care aparțineau dintotdeauna domeniului rațiunii, inteligibilului. Criza desubstanțializării, pĂlirii meta-lumii se întetește, gĂndirea e nevoită să se replieze asupra ei însĂși, să caute în datele finitudinii sale situația privilegiată de emergență a adevărului. Pentru prima dată temporalitatea, istoricitatea sânt luate în mod serios în considerare (Kierkegaard, Dilthey, contele Yorck von Wartenburg) ca un mediu deplin de desfășurare, ca și condiția existențială fundamentală a adevărului uman. Desigur, modul de meditație asupra temporalității este în continuare ezitant. Vechile modele ale certitudinii științelor exacte sunt pe mai departe menținute ca metode constitutive.

Meditația asupra nemijlocitului își schimbă însă orientarea. De la nemijlocirea esențelor, ea se îndreaptă înspre domeniul nemijlocitului vieții. Limbajul rămâne însă în mod inevitabil amprentat de aceleași semne ale provenienței sale. Husserl își desfășoară meditațiile asupra fenomenologiei vieții (*Lebensphänomenologie*) în aceleași cadre în care își desfășurase meditațiile asupra filosofiei ca știință riguroasă. Încearcă să facă o reconversie de la preeminența *episteme*, a științei teoretice, înspre *doxa*, înspre știința practică, însă revine pe pozițiile inițiale, adică încearcă să transforme viața într-un domeniu de desfășurare a unei științe riguroase.

Criza devine și mai evidentă prin Heidegger, ale cărui considerații asupra demnității




teoreticului sînt marcate de o ambiguitate fundamentală: pe de o parte, el vorbește despre filosofia ca știință originară (*Urwissenschaft*), o știință ateoretică, preteoretică, din care doar prin deviație ar rezulta teoreticul, pe de altă parte încearcă să constituie această știință originară ca o *prote philosophia*, ca o știință primă, atoatefondatoare, în bună tradiție aristotelică. A încerca să unifici aceste două perspective heideggeriene înseamnă a nu putea sesiza ambiguitatea constitutivă, ambiguitate derivată nu din incapacitatea unui gînditor de a derula un gînd pînă la capăt, ci din loialitatea lui față de cauza gîndirii înseși, dincolo de hegemonia unei idei care își întinde tentaculele într-un sistem.

Aceasta era situația în care se afla Heidegger în anii '20 ai secolului trecut, o situație tensionată între greutatea uriașă a unei lungi tradiții filosofice, ale cărei amprente se recunosc în considerațiile lui asupra teoreticului, și o poziție cu totul nouă care se coagula în gîndirea lui, o poziție parțial realizată prin „Ființă și timp“ din 1927, un opus de asemenea nedefinitivat.

Din această situație de criză s-a născut „Hermeneutica facticității“ din 1923, o alternativă pe care Heidegger nu a epuizat-o în totalitate, întrucît după 1927 se produce turnura în gîndirea lui, care îl îndepărtează de cadrul prim al meditațiilor sale. I-a rămas lui H.-G. Gadamer, care l-a audiat pe Heidegger în 1923, sarcina de a prelua această direcție abia schițată în 1923 și de a o dezvolta în hermeneutica sa filosofică toate aspectele facticității, ale adevărului factic, ale înțelegerii, cercului hermeneutic, ale despărțirii definitive a științelor umaniste de idealurile de cunoaștere ale științelor exacte, contribuind în felul acesta la salvarea lor din criza care părea irecuperabilă de la începutul secolului trecut.


Așadar, hermeneutica filosofică s-a născut în momentul de maximă criză a teoreti-



cului. Ea nu prezintă un alt adevăr și nu consideră că întreaga tradiție filosofică ar sta sub semnul falsului, al unui demers greșit al cunoașterii, ci recunoaște tocmai această condiționare istorică constitutivă, această limitare pe care faptul de a te afla într-o anumite tradiție o presupune. Hermeneutica gadameriană reprezintă o universalizare a hermeneuticii heideggeriene prin aceea că ea mută accentul de pe dimensiunea sinelui, limitat în datele existenței de condițiile finitudinii sale (faptul de a te afla într-o moarte, faptul de a te afla în timp, faptul de a fi aruncat în existență – *Geworfenheit* – care preexistă oricărei posibilități de decizie – *Entscheidung* –, faptul de a fi condiționat de o situație istorică dată – existențialii care constituie întreg discursul heideggerian al hermeneuticii facticității) pe dimensiunea unei conștiințe istorice generalizate, așa cum apare ea în științele particulare (arta, istoria, științele sociale), fără ca prin aceasta să neglijeze polul esențial, și anume ființa umană care se recunoaște în toate proiecțiile și reprezentările sale istorice. Marea miză a discursului gadamerian este cea de a arăta că țelul oricărei cunoașteri istorice nu constă în simpla acumulare de cunoștințe, ci servește în totalitate cunoașterii de sine. Că fără această cunoaștere de sine care centrează întreaga istorie în jurul unui anumit moment temporal, cunoașterea istorică își pierde justificarea. Gadamer o spune într-un mod foarte temperat: „Ceea ce cunoaștem în mod istoric sîntem noi înșine în cele din urmă. Cunoașterea științelor umaniste are întotdeauna de a face cu cunoașterea de sine. Nicăieri nu e eroarea atît de facilă și de la îndemînă ca în cunoașterea de sine, însă nimic nu înseamnă mai mult pentru ființă omului decît atunci cînd aceasta (din urmă) se împlinește“¹.

Această cunoaștere de sine care se regăsește în orice efort de cunoaștere istorică

¹H.-G. Gadamer, *Wahrheit in den Geisteswissenschaften*, in: GW 2, *Hermeneutik II*, Mohr Siebeck, Tübingen, Taschenausgabe 1999, p. 40: „Was wir geschichtlich erkennen, das sind wir im letzten Grunde selbst. Geisteswissenschaftliche Erkenntnis hat immer etwas von Selbsterkenntnis an



nu conduce nicidecum la „subiectivizare“, la amprentarea ei cu datele umorale ale subiectivului, ci ea tinde să illustreze un fapt care nu trebuie uitat, și anume că esența istoricului, a evenimentelor istorice rezidă tocmai în caracterul temporalității lor constitutive, ale cărei date sînt trăite din plin de orice ființă individuală luată separat.


Într-un mod mult mai intempestiv s-a exprimat Nietzsche în „A doua considerație inoportună“ despre pericolul ca cunoașterea istorică să fie ruptă de orice interes personal al celui care întreprinde investigația. În viziunea nietzscheană, constelația și raporturile dintre viață și istorie s-au schimbat prin aceea că istoria a dorit să fie știință în sensul de știință riguroasă. Maxima acestui gen de cunoaștere ar fi: *fiat veritas pereat vita*.

„Pentru că noi, modernii, nu ne mai aparținem absolut deloc nouă înșine; doar prin aceea că ne saturăm și suprasaturăm cu timpuri, cu obiceiuri, arte, filosofii, religii, cunoașteri care ne sînt străine, devenim ceva demn de a fi luat în seama, și anume enciclopedii ambulante“². Și înainte, încă și mai expresiv: „Un fenomen istoric, cunoscut în mod pur și exhaustiv, transformat într-un fenomen de cunoaștere, este pentru cel care l-a cunoscut mort“³...

sich. Nirgends ist Täuschung so leicht und so naheliegend wie in der Selbsterkenntnis, nirgends aber bedeutet es auch, wo sie gelingt, so viel für das Sein des Menschen.“

²Fr. Nietzsche, *Unzeitgemäße Betrachtungen*, II, în: *Kritische Studienausgabe (KSA)*, Hrsg. Giorgio Colli, Mazzino Montinari; de Gruyter, Berlin, New York 1988, p. 273: „...denn aus uns haben wir Modernen gar nichts; nur dadurch, dass wir uns mit fremden Zeiten, Sitten, Künsten, Philosophien, Religionen, Erkenntnissen anfüllen und überfüllen, werden wir zu Etwas Beachtungswerthem, nämlich zu wandelnden Enzyklopädien.“

³ibid., p. 257: „Ein historisches Phänomen, rein und vollständig erkannt und in ein Erkenntnisphänomen aufgelöst, ist für den, der es erkannt hat, todt.“



Nu vom insista asupra acestor arabescuri stilistice nietzscheene, întrucît ne vom întoarce la perspectiva sa, atunci cînd vom analiza pe scurt cele trei forme de hermeneutică care încearcă să recupereze, în mod diferit, distanța deschisă față de trecut: hermeneutica survenirii ancorate istoric (Gadamer), hermeneutica integrării perspective (Nietzsche), hermeneutica constelațiilor care se apropiază reciproc (W. Benjamin).

Ideea esențială a acestui demers se articulează astfel: cum poate fi cunoscut un fenomen istoric în desfășurarea lui, în variabilitatea lui, fără a-l transforma într-un document de arhivă, fără a-l livra memoriei cristalizate, compartimentate a cunoștințelor enciclopedice, cum se poate avea acces la nucleul vital, în continuă mișcare al istoriei (fie ea universală sau personală), fără a-l transforma în materie inertă, cu alte cuvinte, pe scurt, cum poate fi surprinsă viața într-un act de cunoaștere altfel decît din perspectiva morții? În treacăt fie spus, răspunsul heideggerian la această întrebare consta în a introduce un fel de liant în dinamica temporală, care coagulează atît elementele discursului teoretic, cît și proiecția asupra cunoașterii de sine, în mod esențial plasată în orizontul temporal, și anume *grija* (*Sorge, cura*). Nu vom insista asupra modelului heideggerian, în schimb vom încerca să surprindem modul în care dimensiunea istoricității se constituie în trei orizonturi hermeneutice diferite ca o dimensiune centrală, formatoare.




2 Cele trei orizonturi ale dimensiunii istoricității

Piatra de încercare prin intermediul căreia se decide asupra diferenței constitutive dintre științele pur teoretice (*reine theoretische Wissenschaften*) și științele istorice, științele spiritului (*Geisteswissenschaften, humanities*) este modul în care orizontul temporal, istoricitatea, se declară a fi un factor perturbator sau, dimpotrivă, se constituie ca o dimensiune centrală a analizei fenomenului. Științele teoretice întreabă asupra posibilității obiectului cercetării și nu asupra istoriei înseși, iar valabilitatea lor absolută ia naștere prin limitarea orizontului temporal. Științele istorice pornesc în schimb de la un orizont situațional determinat, luând în calcul datele finitudinii condiției umane. Formulând într-un mod radical, s-ar putea spune că constrângerile științei sfârșesc acolo unde întrebările autentice ale ființei umane (finitudinea, istorialitatea, vina, moartea, situațiile-limită cum sînt numite în filosofia existențială) sînt atinse.

Vom analiza în cele ce urmează trei modele hermeneutice în încercarea lor de a se raporta la distanța temporală care desparte pe cel ce întreprinde demersul cognitiv de obiectul cercetării sale, a trei modele de raportare între prezență și timp: 1. hermeneutica integrării perspectivice (*Hermeneutik perspektivischer Integration* – Nietzsche). 2. hermeneutica survenirii ancorate istoric (*Hermeneutik wirkungsgeschichtlichen Geschehens* – Gadamer). 3. hermeneutica constelațiilor care se apropiază reciproc (*Hermeneutik sich ereignenden Konstellationen* – W. Benjamin).


În raportarea dintre prezent și tradiție, există trei poziții posibile: fie tradiția nu este încă definitivată, ea fiind un câmp nesfârșit de investigații, care doar prin intermediul prezentului își capătă plasticitatea unui sens și a unei semnificații. Întregul tradiției este constituit abia prin intermediul prezentului (Nietzsche).



Apoi, există posibilitatea ca tradiția să fie cu adevărat o realitate, spațiul de joc al înțelegerii textelor, mărturiilor din care ea este constituită, pasibilă mereu de a fi re-interpretată, repusă în discuție de către contemporaneitate, de către prezentul istoric. Tradiția nu este ceva de la sine înțeles (*Selbstverständliches*), pe care îl deschidem din când în când, în mod neutru, obiectiv științific, prin incursiunile noastre în trecut, ca un domeniu al curiozității și al pildelor. Tradiția, pe lângă faptul că determină prezentul, își dezvăluie noi și noi fațete prin capacitățile interogative permanente ale acestuia, care sparg de la sine-înțelesul acesteia. Este în primul rînd vorba despre o înstrăinare a tradiției și apoi de o recuperare a ei prin intermediul dialogului cu prezentul. Ceea ce o leagă de prezent, fie în manieră discontinuă, fie în manieră integratoare, este tocmai dimensiunea universală a înțelegerii (*das Verstehen*), fapt care nu vrea să spună în nici un caz că tradiția nu are existență, că ea își capătă sensul abia prin perspectiva prezentului, ci ea accentuează pe posibilitățile nesfîrșite de interpretare a tradiției. Aceasta este poziția hermeneutică gadameriană a devenirii determinate în mod istoric efectiv (*wirkungsgeschichtliches Geschehen*), a cărei caracteristică dominantă este dialogul (*das Gespräch*).

Or, un dialog autentic păstrează demnitatea ambilor termenei implicați: atît tradiția, cît și prezentul survin ca doi poli constitutivi în orizontul înțelegerii istorice. În limbaj hermeneutic, cunoașterea este echivalentă cu înțelegerea, înțelegerea de sine, înțelegerea trecutului, înțelegerea distanței tensionate care desparte trecutul de prezent, înțelegerea prin înstrăinarea și recuperarea textului-mărturie a trecutului.

Dacă se poate vorbi, în cazul hermeneuticii lui H.-G. Gadamer, despre virtutea dialogului, atunci tipul de discurs nietzschean poate fi caracterizat drept un monolog instaurator, un monolog care instaurează accente și semnificații într-un trecut lipsit




de amprentele sensului. Cum poate fi caracterizată poziția lui W. Benjamin în această triadă hermeneutică, poziția unei hermeneutici a constelațiilor care se apropiaza reciproc (*Hermeneutik sich ereignenden Konstellationen*)?⁴

W. Benjamin ia ca presuposiție fundamentală discontinuitatea tradiției. Discontinuitate atât în sensul că anumite texte devin în anumite epoci extrem de expresive, extrem de inteligibile și pline de repercursiuni, în timp ce în altele ele se obscurizează, devin ininteligibile pînă la a nu mai spune nimic celor care le interpretează; pe de altă parte, discontinuitate și în sensul că radical noul este posibil în istorie, că prezentul nu este făcut posibil doar prin interpretările succesive ale vechiului (Gadamer) sau, dimpotrivă, că vechiul nu capătă realitate și consistență doar prin intermediul noului, al prezentului (Nietzsche), ci există o falie atemporală în istorie, făcută posibilă prin intermediul prezentului, o falie care introduce în devenire un sens cu totul nou, un sens atemporal. Sensul istoriei este tocmai această prezență atemporală a semnificațiilor sale.⁵ Această falie atemporală introduce în istorie un spațiu de joc liber între propriu și străin, între prezent și trecut, din a căror constelație emerge un nou sens, care nu fusese propriu nici interpretului, nici textului interpretat, ci se află undeva în conjuncția novatoare între cei doi poli.

Aceste modalități de gîndire a relației dintre trecut și prezent aparțin desigur unor tipologii culturale ușor recognoscibile. Benjamin, ca un gînditor de factură creștină, adoptă viziunea acestuia, conform căreia istoria e finită, iar ea își capătă sens doar sub

⁴W. Benjamin, *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen, Die Aufgabe des Übersetzers*, in: *Sprache und Geschichte*, Reclam, Stuttgart 1992.

⁵G. Figal, *Der Sinn des Verstehens*, Reclam, Stuttgart 2001, p. 29: „Der Sinn de Geschichte ist die zeitlose Präsenz ihrer Deutungen.“



reflectorul divin al imuabilului (prezența atemporală face indirect referire la această ruptură în istorie), istoria are de asemenea un sens pozitiv, care a făcut posibilă metafizica istoriei. Pentru Nietzsche, al cărui ideal era “încercarea de a găsi rădăcinile culturii europene în spatele epocii romano-alexandrine, în timpurile anistorice ale grecilor”⁶, modelul era cel grecesc, care considera schimbarea cu pornire de la ceva stabil (ordinea). Modelul e natura, ordinea cosmică, care se reînnoiește în veșnică reîntoarcere. Tot astfel și pentru Nietzsche, chiar dacă ordinea stabilă ca presupuziție absolută lipsește, metamorfozele veșnicei reîntoarceri introduc o ordine dinamică, derivată din comerțul permanent între istoric și anistoric, considerate nu ca două daturi ale naturii umane, ci ca: „forța plastică a unui om, a unui popor, a unei culturi”⁷.

Nietzsche instaurează sensurile istorice cu pornire de la voința de a construi o a doua natură: „o încercare de a-și da a posteriori un trecut, din care ar dori să provină, în contrast cu cel din care provine în mod real”⁸. El consideră istoria într-un mod critic, în comparație cu istoria monumentală și cea anticarială. Chiar dacă în aceste tirade se recunosc cu claritate germeii teoriei lui asupra voinței de putere, teorie cu consecințe istorice dezastruoase, considerațiile lui asupra simțului anistoric în om rămân de o plasticitate impresionantă.

Poziția lui Gadamer se distinge tocmai prin acel moment nonvolutiv, prin acceptarea limitării constitutive ca un moment al înțelegerii adevărului.

⁶Fr. Nietzsche, *ibid.*, p. 295

⁷Fr. Nietzsche, *ibid.*, p. 251: „plastische Kraft eines Menschen, eines Volkes, einer Kultur.“

⁸Fr. Nietzsche, *ibid.*, p. 270: „Ein Versuch, sich gleichsam a posteriori eine Vergangenheit zu geben, aus der man stammen möchte, im Gegensatz zu der, aus der man stammt.“




3 Limitarea din interior a rațiunii – o premisă a înțelegerii istorice

Am afirmat la începutul expunerii noastre că radicalizarea gadameriană se exprimă nu în sensul curajului reformator, ci în sensul modestiei rațiunii, care se consideră a fi limitată constitutiv, din interior. Formele ei de limitare se exprimă pe mai multe paliere: este vorba în primul rând de faptul că înțelegerea istorică se află într-o legătură tensionată între timp (în sensul de istorie) și prezent; apoi rațiunea este limitată prin însuși faptul că are o pluralitate de forme de expresie, care nu pot cădea sub un concept unitar; în al treilea rând, trebuie luată în considerare mișcarea permanentă a celor trei instanțe implicate într-un proces de înțelegere istorică, și anume schimbarea în timp a fenomenului, a individului (care înțelege și interpretează) și a limbii înseși, adică a instrumentului prin care are loc interpretarea.

Pretenția științelor riguroase a fost cea de a învinge aleatoriul experienței subiective prin cunoaștere obiectivă, a depăși limbajul unei simbolici multiple prin unidimensionalitatea conceptului și a anihila haloul contextual situațional al unui fenomen prin coagularea lui definitivă într-un obiect bine determinat în coordonatele lui imuabile. Gadamer, în schimb, presupune că limba mijlocește accesul înspre un dat neobiectivabil în forme virtual infinite de expresie. Paradoxul constă în faptul că limitarea rațiunii derivă tocmai din multiplicitatea manifestărilor sale interpretative. Cu alte cuvinte, nici un text nu are un unic sens posibil.

Gadamer alege textul scris ca un mod de acces la trecut, un mod prin care trecutul se păstrează și ajunge la lumină, prin intermediul interpretărilor prezentului. Dar modelul textului scris nu este unicul mod de mijlocire a adevărului istoric. Opera de artă are de asemenea o putere de evocare a trecutului, face posibilă deschiderea unor




anumite epoci istorice înspre înțelegerea noastră și, mai ales, face posibilă transpunerea noastră în timpul care le-a dat naștere (o analiză a operei de artă pe baza modelului ontologic al jocului o face Gadamer în *Adevăr și Metodă*). De asemenea, fenomenele cu care se ocupă științele sociale sînt pasibile de a fi hermeneutizate. În felul acesta, Gadamer se apropie cumva de Heidegger, pentru care în dezvoltarea adevărului intrau în joc cinci surveniri esențiale: opera de artă, ctitorirea politică (întemeierea unui stat), apropierea ființei ființării, interogația gândirii, limbajul poetic.⁹

Dar, pe de altă parte, prin faptul că accentul esențial cade la Gadamer pe modelul interpretării textelor, el își certifică de asemenea apartenența la o tradiție, în care hermeneutica a luat naștere pe un fundal motivat teologic, filologic sau juristic. Pentru Schleiermacher¹⁰, hermeneutica era o „artă generală“ a înțelegerii (*Kunstlehre des Verstehens*), în care neînțelegerile trebuiau înlăturate pînă se ajungea la nucleul fără echivoc al înțelegerii.

Hermeneutica actuală în schimb înlătură presupuziția că un astfel de nucleu ar putea fi găsit sau că el ar fi pasibil de o interpretare unitară. Ea se naște într-un context situațional determinat, nereușind totuși să epuizeze contextul în care s-a născut. Ea aparține unei tradiții, pentru care orice naștere a noului este motivată istoric, ceea ce nu e echivalent cu a spune că orice apariție nouă e doar o repetiție a ceea ce a mai fost odată spus sau gândit, ci orice fapt nou de a înțelege presupune un *altfel de înțelegere*. A înțelege înseamnă în viziunea lui Gadamer a înțelege întotdeauna altfel (*Verstehen = Andersverstehen*). Acesta este paradoxul hermeneuticii gadameriene,

⁹M. Heidegger, *Originea operei de artă*, Humanitas București 1995, p. 88

¹⁰F. D. E. Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik. Mit einem Anhang sprachphilosophischer Texte Schleiermachers*, Frankfurt a.M. 1977, p. 75




care se bazează pe paradoxul fiecărei desfășurări umane în timp: ceea ce determină finitudinea și limitarea (a rațiunii *versus* a condiției umane) este în același timp ceea ce face posibilă multiplicitatea formelor de manifestare, de expresie, diversitatea virtual nesfârșită a survenirilor temporale.

Rațiunea e limitată tocmai prin faptul că nu se mai poate presupune un fundament unitar al ei, ceea ce conduce la variația nesfârșită a formelor de expresie. De asemenea, ea este limitată prin faptul că este legată de un anumit context istoric, partea sa de ocazional și aleatoriu. Ea însă nu îl poate însă niciodată epuiza pe acesta, există întotdeauna o parte neobiectivabilă, impasibilă de fi în totalitate transpusă în limbaj. Acesta este încă unul din punctele-cheie la Gadamer, pe care vom încerca să le concluzionăm la sfârșitul prezentării noastre. În orice caz, Gadamer o spune explicit: „Trăim în permanență în forme mijlocitoare pentru ceva care nu este obiectivabil, pe care limbajul, inclusiv cel al poezilor, ni-l pune la dispoziție“¹¹. Aceasta este presupuziția care explică de fapt motivul pentru care un adevăr nu poate fi niciodată epuizat prin interpretările care survin în timp, pentru că el este un adevăr de rangul unei participări esențiale. Este aceeași problemă a nemijlocirii cea atinsă aici, pe care Gadamer o va trata în analiza sa asupra operei de artă, analiză construită pe modelul unei comuniuni religioase.

Limba este în orice caz un joc de semne care nu doar ascund, ci și descoperă. Iar faptul că orice cunoaștere are punctul său de vedere diferit nu este echivalent cu a afirma relativitatea sa constitutivă; ci, din aceste puncte de vedere diferite se poate

¹¹H.-G. Gadamer, *Was ist Wahrheit*, in GW 2, *Hermeneutik II*, Mohr Siebeck Tübingen 1999, p. 49: „Wir leben ständig in Mitteilungsförmern für solches, was nicht objektivierbar ist, die uns die Sprache, auch die der dichter, bereitstellt.“



constitui un raport integrator care să adune în sine perspectivele particulare.

Gadamer scrie: „Nu există nici o aserțiune, care să fie pur și simplu adevărată”¹². Și, în continuare: „Orice aserțiune este motivată. Fiecare afirmație are presupuziții, pe care nu le explicitează. Numai cine ia în calcul aceste presupuziții, poate într-adevăr să măsoare gradul de adevăr al unei aserțiuni”¹³. Prin această afirmație, Gadamer scoate implicit la lumină latura pozitivă a prejudecăților. Prejudecățile nu sînt doar cele care ne limitează înțelegerea, ci ele de-limitează orizontul în interiorul căruia înțelegerea noastră urmează să se constituie.

Problema centrală a hermeneuticii este așadar cea de a mijloci nemijlocitul (*Vermittlung des Unmittelbaren*). Hermeneutica ar putea fi astfel definită drept *filosofia rațiunii limitate* (*Philosophie der begrenzten Vernunft*). Dar a o defini astfel nu constituie decît jumătate din pasul recuperator. O filosofie a rațiunii limitate nu este convingătoare decît în măsura în care arătăm cum anume rațiunea limitată este totuși *rațiune* în deplinătatea sensului său. Cum anume *perspectivismul hermeneutic* nu conduce la relativitate și cum condiționarea nu aduce prejudicii cunoașterii istorice, ci se constituie într-un moment al adevărului.

Pentru aceasta, vom introduce pe scurt conceptele fundamentale gadameriene, concepte recurente în determinarea cunoașterii condiționate istoric. Acestea sînt: relația de tensiune dintre istorie și prezent (*Spannungsverhältnis*), conștiința ancorată istoric (*wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*) și centrul, mijlocul hermeneutic (*hermeneutische Mitte*). Pe fundalul a ceea ce a fost deja discutat pînă acum, nu mai sînt necesare

¹²Ibid., p. 52: „Es kann keine Aussage geben, die schlechthin wahr ist.“

¹³Ibid. „Jede Aussage ist motiviert. Jede Aussage hat Voraussetzungen, die sie nicht aussagt. Nur wer diese Voraussetzungen mitdenkt kann die Wahrheit einer Aussage wirklich ermessen.“




decît cîteva scurte completări pentru a contura cei trei termeni.

Relația de tensiune presupune în primă instanță înstrăinarea temporală, înstrăinarea prezentului de trecut și nemairecunoașterea acestuia. Dar, din moment ce este încă vorba despre o relație, e nevoie și de recuperarea înstrăinării, fără a uita alteritatea constitutivă a termenilor implicați în relație. În clivajul care apare între cele două tendințe, țelul nu e depășirea distanței temporale care desparte cele două momente, ci menținerea tensiunii temporale inevitabile în interiorul căreia se constituie evenimentele. Relația cu trecutul este așadar o *relație discontinuă*, o *relație fracturată* (*das gebrochene Verhältnis*) care, tocmai ea, face posibilă înțelegerea și recuperarea acestuia. Un conținut istoric trecut nu poate fi înțeles decît în măsura în care acesta este înstrăinat de de-la sine-înțelesul său (*das Selbstverständliche*), astfel încît să fie plasat într-un context interogativ nou, căruia prezentul nostru istoric îi aparține. Un fapt istoric trecut ne vorbește și ne vizează în măsura în care el este plasat într-un orizont sincron.

Conceptul de *sincronicitate* (*Gleichzeitigkeit*), în profunzime analizat de Kierkegaard, constituie maxima problemă dialectică și în același timp principul hermeneutic fundamental care caracterizează raportul nostru cu trecutul. Orice aserțiune asupra trecutului presupune primatul unei întrebări actuale, al unei întrebări care ne vizează în mod direct.

„Primatul întrebării în fața afirmației înseamnă pentru hermeneutică faptul că orice întrebare, care e în mod propriu înțeleasă, întreabă la rîndul ei. Topirea dintre orizontul prezent și orizontul trecut constituie sarcina științelor umaniste istorice. Ele se ocupă însă prin aceasta tocmai cu ceea ce noi înșine facem, în măsura în care



existăm.¹⁴ Cu alte cuvinte, cel care se ocupă cu istoria e la rîndul lui determinat de faptul că el însuși trăiește istoria. Iar istoria, la rîndul ei, e mereu rescrisă datorită faptului că prezentul ne provoacă în permanență. Întrebarea hermeneutică are tocmai acest rol, de a fractura, de a emerge (*Aufbrechenkönnen*) într-un context istoric care părea pecetluit în semnificațiile sale.

Conceptul de adevăr pe care Gadamer îl propune aici nu mai respectă desigur condițiile canonice ale adevărului științific. Este un fel de *adevăr existențial*, a cărui presuposiție fundamentală nu mai este demonstrarea, ci un fel de *commercium* între existență și existență, un fel de reconstrucție a unei existențe trecute printr-o existență prezentă pe baza condițiilor de apartenență la același *adevăr existențial*.

Gadamer subliniază în permanență faptul că acest perspectivism nu conduce nici-decum la relativism, că se poate trece de la relativitate la totalitate, că adevărul e mai mult decît această reconstrucție și că există o inteligibilitate dincolo de granițele popoarelor, indivizilor și timpului. Hermeneutica ar fi înțelegerea maximă în fața a ceea ce e de neînțeles (*das Unverständliche*).

Ideea aceasta a *orizontului situațional*, orizont în care se instituie mijlocirile virtual infinite ale nemijlocitului, apare din nou. Agentul (și pacientul) tuturor acestor interpretări și perspective este ceea ce Gadamer numește conștiința ancorată istoric (*das wirkungsgeschichtliche Bewusstsein*). În orice caz, ilustrarea accesului la acel adevăr care circumscrie mai mult decît reconstrucția istorică, Gadamer o face prin interme-

¹⁴H.-G. Gadamer, *Das Problem der Geschichte*, in GW.2, Mohr Siebeck Tubingen 1999, p. 55: „Der Primat der Frage vor der aussage bedeutet für die Hermeneutik, dass man jede Frage, die man versteht, selber fragt. Verschmelzung des Gegenwartshorizontes mit dem Vergangenheitshorizont ist das Geschäft der geschichtlichen Geisteswissenschaften. Sie betreiben aber damit nur, was wir immer schon tun, indem wir sind.“



diul artei și al operei de artă, subiect extrem de vast, care nu mai poate face obiectul comunicării de astăzi.

Oricum, Gadamer scrie: „Ceea ce e fructuos în cunoașterea științelor umaniste pare a fi mult mai îndeaproape înrudit cu intuiția artistului decît cu spiritul metodic al cercetării“¹⁵. Această scurtă afirmație e revelatoare pentru modul în care Gadamer concepe adevărul, adevărul științelor umaniste, adevăr care transpare în opera de artă, în înțelegerea istorică și în înțelegerea de sine prin intermediul autobiografiei, al memoriilor, al tuturor acestor constructe care au ca scop recuperarea trecutului într-un mod autentic. Pentru că nu trebuie uitat că istoricitatea adevărului se bazează pe finitudinea fundamentală a ființei noastre, dar că, în același timp, însăși această condiționare și limitare constituie un moment al adevărului.

Și, înainte de a încheia această expunere, o ultimă remarcă despre centrul, mijlocul hermeneutic (*hermeneutische Mitte*). Acest concept ne va clarifica modul în care un adevăr punctual se poate ridica de la contextual, de la relativ, la totalitate. Desigur, nu este vorba despre orice fel de adevăr punctual, ci despre acel adevăr decisiv, plin de semnificații, un adevăr configurator care poate emerge din fiecare viață individuală. Aici intră în joc alte două concepte care au făcut carieră în istoria filosofiei, dar pe care le voi menționa doar în treacăt aici, conceptul diltheyan de trăire (*Erlebnis*) și conceptul kierkegaardian de clipă (*Augenblick*). Sensul unui destin uman, consideră Gadamer, constă într-o anume totalizare, care nu pornește de la ideea de sfârșit, de încheiere a unui parcurs istoric, ci de la un centru *determinant, constitutiv de sens*.

¹⁵H.-G. Gadamer, „Wahrheit in den Geisteswissenschaften“, *ibid.*, p. 38: „Die Fruchtbarkeit einer geisteswissenschaftlichen Erkenntnis scheint der Intuition des Künstlers näher verwandt als dem methodischen Geist der Forschung.“



Nu ceea ce încheie un proces temporal e constitutiv, ci trăirea esențială, revelatoare de adevăr, construiește semnificația întregului. O clipă poate fi hotărâtoare pentru o întreagă existență, spune Gadamer pe urmele lui Kierkegaard: „Totalitatea nu este întregul parcurs pînă la capăt al istoriei care s-a scurs pînă în prezent, ci ea se construiește cu pornire de la un centru, de la o semnificație centralizantă”¹⁶. Istoria este astfel daimon și kairos, determinare și situație concretă, realitate și sens, acțiune și semnificație. Procesul istoric este în permanență dislocat prin noi instituii istorice. Întreaga metafizică considera că există un sfîrșit absolut al procesului evolutiv, ascendent, al conștientizării de sine în istorie (Hegel), neexistînd fracturi istorice. Conștiința istorică, și prin ea hermeneutica, al cărei motor central este, constituie *sfîrșitul metafizicii*. Presupoziția finitudinii, punctul forte al hermeneuticii, a creat în mod paradoxal o infinitate de ochi prin care lumea, sinele, devenirea istorică pot fi privite și reinterpretate.

¹⁶Ibid. p. 31: „Totalität ist nicht das vollendete Ganze der bis zur Gegenwart abgelaufenen Geschichte, sondern baut sich von einer Mitte, von einer zentrierenden Bedeutung her auf.“





Cuprins

Hermeneutica filosofică în științele umaniste	5
0 Introducere	5
1 Universalitatea hermeneuticii	7
2 Cele trei orizonturi ale dimensiunii istoricității	16
3 Limitarea din interior a rațiunii – o premisă a înțelegerii istorice	20

