

UNIVERSITATEA “BABEȘ-BOLYAI” CLUJ-NAPOCA
ȘCOALA DOCTORALĂ “CULTURĂ ȘI COMUNICARE”

Between Hermeneutics and Deconstruction

A Critical Approach of the Question of Understanding

REZUMATUL TEZEI DE DOCTORAT

Coordonator științific

Prof. dr. Aurel CODOBAN

Doctorand

Adrian Ioan COSTACHE

Cluj-Napoca
2010

Între hermeneutică și deconstrucție
O abordare critică a problemei înțelegerii

Cuprins:

Abrevieri:	5
Introducere	6
Necesitatea de a repune în discuție problema înțelegerii	6
Contextul problemei	7
Întrebarea de formulat.....	10
Metoda abordării.....	19
Partea Întâi. Ce este înțelegerea? Geneza răspunsului hermeneuticii filosofice	23
Preambul. Necesitatea de a ne întoarce la „sursele” hermeneuticii filosofice	24
Capitolul 1. Înțelegerea între epistemologie și ontologie	32
I. Hermeneutica romantică: Perspectiva epistemologică asupra înțelegerii a lui Schleiermacher și Dilthey	33
II. Hermeneutica Dasein-ului a lui Martin Heidegger	48
1. Proiectul unei hermeneutici a facticității	48
2. Ontologia hermeneutică din <i>Ființă și timp</i>	58
Capitolul 2. Problema înțelegerii în hermeneutica filosofică. Între și dincolo de Dilthey și Heidegger	79
I. Critica lui Gadamer la Dilthey.....	81
1. Ambiguitatea criticii gadameriene.....	81
2. Semnificația istorică și înțelegerea istorică drept probleme ale hermeneuticii diltheyene a științelor spiritului	85
II. Dincolo de Dilthey prin Heidegger. Înțelegere și eveniment.....	91
1. Portanța hermeneuticii filosofice.....	91
2. Semnificația istorică în orizontul tradiției	95
3. Înțelegerea ca fuziune a orizonturilor	103
III. Întoarcerea tacită împotriva lui Heidegger. Hermeneutica filosofică în chip de ontologie hermeneutică	116
1. Problema conștiinței eficacității istorice. Înțelegerea dincolo de distincția	

dintre ontic și ontologic	116
2. Înțelegerea ca dialog hermeneutic. Întâlnirea cu altul	128
3. Universalitatea hermeneuticii. Clarificarea chestiunii limbii	140
Partea a Doua. Înțelegere și neînțelegere. De la hermeneutica	
filosofică la deconstrucție și înapoi.....	159
Capitolul 3. În căutarea bunei măsuri. Descoperirea unui spațiu pentru	
o critică a hermeneuticii filosofice	160
I. Leo Strauss și problema relativismului	162
II. Emilio Betti și monopolul adevărului	171
III. Jürgen Habermas și raționalitatea tradiției.....	178
1. Subevaluarea epistemologică a hermeneuticii	179
2. Limitele universalității sarcinii hermeneuticii filosofice	189
IV. Întâlnirea dintre hermeneutică și deconstrucție	196
1. Ruperea dialecticii întrebării și răspunsului	196
2. De la dialogul exterior „improbabil” la „dialogul interior”. A împărtăși întrebări și problema partajului	206
Capitolul 4. Spre un altul al înțelegerii/ o altă înțelegere	215
I. Către un altul „în afara” limbii „înaintea” lumii.....	220
II. Consecințele hermeneutice ale diferanței.....	233
III. Interpretare, orbire, interpretare greșită	246
Concluzii	259
BIBLIOGRAFIE.....	267

Keywords:

interpretare; înțelegere; înțelegere istorică; neînțelegere; interpretare greșită (*misinterpretation*); orbire; comprehensiune; lectură; scriitură; semnificație; semnificație istorică; text; limbă; lume; ontic; ontologic; existențial; existențiel; facticitate; life; tradiție; situație hermeneutică; apartenență; trăire; expresie; semnificant; semnificat; semn; alteritate; eu și tu; fuziune a orizonturilor; conștiința eficacității istorice; diferență; dialog; dialog interior; eveniment; științele spiritului; întrebare și răspuns; dialectică; cuvânt interior; partaj; hermeneutica științelor spiritului; hermeneutica facticității; ontologie hermeneutică; hermeneutică filosofică; deconstrucție; Schleiermacher; Dilthey; Gadamer; Heidegger; Derrida; Habermas; Betti; Strauss; Paul de Man

- REZUMAT -

Introducere

Investigația de față pornește de la constatarea unei situații întru-câtva paradoxală cu care ne confruntă istoria filosofiei și a hermeneuticii. Deși ceva precum o hermeneutică a fost întotdeauna tematic în gândirea occidentală și deși dezvoltarea acestei discipline se leagă de unele dintre cele mai importante nume ale istoriei filosofiei, problematica interpretării și înțelegerii nu a ocupat niciodată o poziție centrală în dezbaterile filosofice ale timpurilor. Încă de la începuturile sale în antichitatea târzie hermeneutica a fost considerată un demers secundar, ancilar teologiei și mai apoi jurisprudenței și filologiei, iar situația a rămas neschimbată chiar și odată cu epoca modernă care, întorcându-se împotriva dogmatismului Antichității și Evului Mediu, încetează să vadă lumea ca pe o simplă dublură imperfectă a lumii ideilor, definind-o drept o „carte scrisă de degetul lui Dumnezeu.” Dacă nici în acest context filosofic nou în care lumea devine o lume de semne așteptând să fie interpretate hermeneutica nu ajunge să fie recunoscută drept un demers filosofic de primă mână am putea să credem că nu o va mai face niciodată. Cu toate acestea - și de aici situația paradoxală de care vorbeam - istoria filosofiei ne demonstrează contrariul.

Căci, în a doua jumătate a secolului XX, odată cu descrierea fenomenului interpretării și comprehensiunii pe care o propune Hans-Georg Gadamer în *Adevăr și*

metodă, hermeneutica, pentru aproape două milenii antecamera unor demersuri extrafilosofice devine, după cum se exprimă filosoful italian Gianni Vattimo, „noua koiné a filosofiei”. În timpurile noastre din ce în ce mai mulți filosofi și-au întors privirile asupra problematicii interpretării și înțelegerii, iar reflecția gadameriană asupra acestor fenomene a fost asumată drept fundament pentru din ce în ce mai multe discipline filosofice cum ar fi estetica, etica, teoria științei și epistemologia, filosofia culturii, filosofia politică, etc. Însă, în a doua jumătate a secolului XX influența hermeneuticii gadameriene din *Adevăr și metodă* nu se rezumă doar la sfera filosofiei, ci se resfrânge și asupra unor domenii exterioare acesteia situate la distanțe mai mult sau mai puțin considerabile de ea. Se vorbește astăzi de o pedagogie și o didactică hermeneutică. Pornind de la reflecția gadameriană câteva centre de cercetare din Marea Britanie au pus bazele unei practici de psihoterapie hermeneutică, iar în alte centre din Statele Unite reflecția hermeneutică a fost luată drept fundament pentru a regândi asistența medicală, în special relația dintre medic/asistent și pacient.

În ciuda acestei proliferări însă, din câte știm, descrierea gadameriană a fenomenului interpretării și înțelegerii nu a fost supusă până astăzi unui examen critic sistematic. Sarcina pe care ne-am asumat-o în lucrarea de față este tocmai aceea de a suplini această lipsă. Considerăm că nicio critică nu este posibilă decât sub condiția bunei măsuri și de la distanța potrivită față de obiectul de criticat. Am încercat astfel nu atât să criticăm (în sensul trivial al termenului) ceea ce filosoful german spune despre interpretare și înțelegere, ci să evaluăm aceste lucruri încercând să aducem la lumină deopotrivă temeiurile sau, după caz, lipsa de întemeiere a hermeneuticii filosofice și astfel să deschidem drumul către o posibilă corectare a acesteia.

Dar poate fi cu adevărat criticată și, mai mult, *corectată* o filosofie hermeneutică ce afirmă explicit că niciodată nu putem înțelege un lucru *mai bine* ci doar diferit? Nu ne confruntă interpretarea gadameriană a interpretării și înțelegerii cu o sarcină imposibilă în măsura în care demonstrează că „o interpretare corectă «în sine» ar constitui un ideal necugetat” (*Adevăr și metodă*, p. 297)? Să fim atenți la ceea ce Gadamer vrea să spună. Dacă nu poate exista o interpretare corectă «în sine» aceasta nu înseamnă că se poate spune orice despre orice, ci doar că adevărul oricărei interpretări este dependent de orizontul interpretativ în care ea survine și că corectitudinea sau incorectitudinea unei

interpretări iese la iveală doar în lumina unei alte interpretări. În fapt, hermeneutica filosofică însăși se prezintă ca o critică a hermeneuticii științelor spiritului a lui Dilthey, iar descrierea pe care ea o oferă fenomenului interpretării și comprehensiunii nu se vrea a fi nimic altceva decât o *corectare* a răspunsului pe care filosoful german l-a oferit alături de Schleiermacher întrebării „Ce înseamnă a interpreta și cum este posibilă înțelegerea?” pe baza gândirii heideggeriene. Gadamer insistă asupra acestui fapt de fiecare dată când vorbește de propriul său demers filosofic.

În acest fel, departe de a face problematică sarcina pe care ne-am asumat-o, *Adevăr și metodă* o deschide și o prefigurează. Descrierea gadameriană a fenomenului interpretării și înțelegerii trebuie măsurată în orizontul descris de problematica științelor spiritului și în raport cu viziunea lui Schleiermacher și Dilthey asupra înțelegerii iar corectitudinea sau incorectitudinea ei este direct dependentă de faptul dacă în acest orizont este sau nu posibilă și o altă interpretare. Cercetarea noastră s-a desfășurat de aceea pe două direcții investigative orientate de două linii fundamentale de interogație.

În Partea Întâi ne-am aplecat atenția asupra (i) a ce corectează și cum este corectată hermeneutica romantică a științelor spiritului în hermeneutica filosofică a lui Gadamer, (ii) în ce fel este asumată ontologia heideggeriană ca fundament pentru această corecție. Iar în Partea a Doua ne-am întors privirile asupra interpelărilor critice cu care hermeneutica filosofică a fost confruntată de-a lungul timpului de Leo Strauss, Emilio Betti, Jürgen Habermas și Jacques Derrida pentru a vedea dacă descrierea fenomenului interpretării și înțelegerii pe care o propune se poate susține cu adevărat sau nu în orizontul în care ea este formulată.

Importanța acestor interpelări este îndeobște minimalizată în literatură. Despre unele dintre ele (cum ar fi cea a lui Leo Strauss sau Betti) nu s-a scris aproape nimic, iar cea a lui Derrida, de pildă, este privită ca fiind complet lipsită de obiect și, uneori, și de sens. Să fie aceste interpelări pe atât de irelevante pe cât ne-ar lăsa exegeții contemporani să credem? Nu aduce nici unul dintre acești filosofi chiar nimic nou despre înțelegere? Asumând principiul bunei măsurii am considerat de datoria noastră măcar să ascultăm ce au de zis. Procedând în acest fel însă, limitele și limitările hermeneuticii filosofice nu au întârziat să apară.

Partea întâi. Ce este înțelegerea? Geneza răspunsului hermeneuticii filosofice

Preambul. Necesitatea întoarcerii la „sursele” hermeneuticii filosofice

Judecând după numărul mare de contexte în care Gadamer însuși vorbește despre raporturile hermeneuticii filosofice cu hermeneutica romantică a științelor spiritului a lui Dilthey și Schleiermacher, pe de o parte, și, cu ontologia hermeneutică a lui Heidegger, pe de alta, am fi tentați să credem că o clarificare în acest sens implică un travaliu pur exegetic lipsit de orice miză speculativă. Pentru a stabili orizontul conceptual al descrierii fenomenului interpretării de către Gadamer textele acestea ar trebui așadar pur și simplu citite. Dacă se dă curs unei astfel de lecturi însă devine imediat manifest că situația nu este pe atât de simplă pe cât pare. Așa cum a arătat deja Thomas Nenon, deși liniile generale ale criticii gadameriene la adresa lui Dilthey sunt ușor reperabile în *Adevăr și metodă*, detaliile și modul particular în care hermeneutica diltheyană a științelor spiritului este corectată prin hermeneutica filosofică rămân totuși destul de ambigue. Singurul lucru care se poate spune cu certitudine este că pentru Gadamer, Dilthey rămâne prins într-o mișcare de pendulare între știință și filosofia vieții. De ce anume este acest lucru problematic nu e foarte clar.

Iar situația aceasta se repetă și în ceea ce privește raportul hermeneuticii filosofice cu ontologia heideggeriană. Imaginea dominantă în literatură în legătură cu această chestiune – o imagine care nu a fost contestată niciodată - este cea propusă de Habermas conform căreia Gadamer ar fi un „urbanizator al provinciei heideggeriene.” Într-un fel Gadamer însuși a avut o contribuție importantă în acest sens în măsura în care în *Adevăr și metodă* (dar și în alte locuri) el formulează și definește proiectul hermeneuticii filosofice în termeni de „transpunere” și „derivare” a gândirii heideggeriene în sfera științelor spiritului. Însă dacă se pune întrebarea ce anume „transpune” Gadamer asupra științelor spiritului din gândirea heideggeriană și în ce fel anume este urmată aceasta, imaginea „urbanizării” devine problematică. În unele contexte filosoful german identifică drept fundament al hermeneuticii filosofice proiectul heideggerian al unei hermeneutici a facticității din anii 20; în altele, dimpotrivă, doctrina ontologică asupra înțelegerii pe care o propune Heidegger în analitica Daseinului din *Ființă și timp*, ceea ce nu este tocmai același lucru. Uneori filosoful german arată că această transpunere nu a fost totuși

posibilă fără anumite „alterări fundamentale” și că în felul acesta hermeneutica filosofică deschide un alt drum către gândirea târzie a lui Heidegger; alții notează că hermeneutica filosofică ar fi de fapt o „alternativă” la cea din urmă, mergând chiar până la a spune că tocmai conceptul de înțelegere pe care ea îl propune face posibilă ontologia heideggeriană de după turnură (*Kehre*), ba chiar ontologia ca atare.

Având în vedere toate aceste complicații a devenit clar că dacă cercetarea noastră e să ajungă la vreun răspuns pentru prima linie interogativă formulată ea trebuie să se întoarcă la surse și să înceapă cu începutul. De aceea, primul capitol a investigației noastre a fost dedicat exclusiv, pe de o parte, hermeneuticii lui Dilthey și răspunsului pe care acesta îl dă alături de Schleiermacher la problema înțelegerii și, pe de altă, hermeneuticii ontologice heideggeriene așa cum a fost aceasta formulată începând cu anii 20.

Capitolul 1. Înțelegerea între epistemologie și ontologie

I. Hermeneutica romantică: Perspectiva epistemologică asupra înțelegerii a lui Schleiermacher și Dilthey

Orice întoarcere la surse și orice travaliu de cartografiere a istoriei influențelor filosofice între diferiți gânditori este expusă constant riscului de a cădea pradă arbitrariului luând accesoriul ca esențial și esențialul ca accesoriu. Un astfel de travaliu poate evita să cadă în derizoriu doar în măsura în care el se ancorează ferm în cel puțin un punct al gândirii influențate și o abordează pe cea influentă în lumina acestuia. Pentru că întoarcerea noastră la Dilthey vizează să aducă la lumină într-o manieră mai clară cum anume este corectată hermeneutica științelor spiritului și viziunea ei asupra înțelegerii de către hermeneutica filosofică, punctul de ancorare pe care l-am asumat a fost tocmai raportul dintre știință și filosofia vieții în gândirea diltheyană, singurul lucru recunoscut cu certitudine ca problematic în viziunea lui Gadamer.

Astfel, am încercat să retrăsăm într-o manieră cât mai fidelă (dar și cât mai succintă) ceea ce s-ar putea numi „drumul lui Dilthey către hermeneutică” îndreptându-ne atenția în principal asupra a două lucruri. În primul rând asupra modului în care se dezvoltă proiectul diltheyan al unei „critici a rațiunii istorice” și asupra felului în care se

face trecerea de la încercarea de fundare a științelor spiritului pe baza unei psihologii comprehensive la încercarea de fundare a lor printr-o filosofie a vieții. Și în al doilea rând, asupra modului în care gândirea diltheyană ajunge să se întâlnească cu filosofia lui Schleiermacher a înțelegerii și cum o adaptează propriilor sale scopuri epistemologice.

Prin aceasta a devenit manifest că acuza de psihologism care se ridică îndeobște împotriva gândirii lui Dilthey *in toto* nu poate viza în fapt decât prima etapă a dezvoltării sale. Așa cum am arătat, Dilthey însuși era conștient de această problemă (tocmai ea a determinat turnura către filosofia vieții) care a fost în cele din urmă surmontată prin renunțarea la a mai aborda problematica cunoașterii în științele spiritului prin intermediul conceptului de „fapt de conștiință” în favoarea celui de „trăire” (*Erlebnis*). Căci, deși trăirile sunt similare structural faptelor de conștiință, pe de o parte, ele sunt totuși preconștiente și, pe de alta, sunt orientate teleologic către „expresie” (*Auslegung*), putând dobândi astfel un caracter obiectiv.

Prin aducerea la lumină a felului în care este angajată hermeneutica schleiermacheriană în proiectul criticii rațiunii istorice însă, a devenit manifest totodată că nici acuza de subiectivism cu care Dilthey a fost confruntat nu se susține. Într-adevăr, Dilthey urmează într-o manieră cât se poate de fidelă perspectiva asupra înțelegerii propusă de Schleiermacher. Și pentru el ca și pentru Schleiermacher obiectul hermeneutic comportă atât o față obiectivă, cât și una subiectivă, fiind dat de exteriorizarea subiectivității autorului în semnificațiile obiective ale limbii. Pentru ambii tocmai subiectivitatea autorului este ceea ce trebuie înțeles, motiv pentru care înțelegerea ia forma unei mișcări de transcendere de la exterior către interior urmând regula cercului hermeneutic al părții și întregului. Pentru Dilthey însă, ceea ce asigură posibilitatea acestei transcenderi către subiectivitatea autorului nu este simpla congenialitate a interpretului cu autorul, iar procesul interpretării nu implică în nici un fel o divinație a sensului. Așa cum arată filosoful german, dimpotrivă, el se bazează pe „comunalitatea spiritului” dată de faptul că aceeași trăire se obiectivează în expresie în același mod. Tocmai din această cauză momentul divinotoriu al interpretării schleiermacheriene este înlocuit de Dilthey cu un proces epistemic bazat pe *inducție*, *analiză* și *construcție* ce asigură o anumită rigoare și științificitate înțelegerii.

II. *Hermeneutica Dasein-ului a lui Martin Heidegger*

Ca și în cazul întoarcerii la Dilthey, incursiunea noastră în gândirea heideggeriană și-a luat ca puncte de ancorare certitudinile pe care le avem cu privire la relația dintre aceasta și hermeneutica filosofică. Pornind de la afirmațiile lui Gadamer în acest sens două lucruri se pot spune cu siguranță, și anume că fundamentul criticii viziunii asupra înțelegerii a lui Schleiermacher și Dilthey e de găsit undeva între hermeneutica facticității și analitica Dasein-ului și că acest fundament nu a fost asumat complet necritic fiind supus unor alterări esențiale.

Astfel, într-o primă etapă, atenția noastră s-a îndreptat asupra genezei ideii unei hermeneutici a vieții factice și a modului în care aceasta ajunge să se precizeze și să se definească în reflecția heideggeriană din anii 20. Prin analiza câtorva texte din perioada respectivă am încercat să arătăm că această origine este de găsit în schița unei doctrine existențiel-ontice asupra interpretării și înțelegerii ce prefațează sarcina unei destrucții (*Destruktion*) a istoriei ontologiei care anima gândirea heideggeriană în acea perioadă și, totodată, că proiectul hermeneuticii facticității apare explicit ca o încercare de a corija unul din lipsurile fundamentale ale hermeneuticii diltheyene a științelor spiritului. Pentru Heidegger, motivul pentru care Dilthey a fost tot timpul pe drum către hermeneutică fără a duce vreodată la bun sfârșit proiectul unei critici a rațiunii istorice este dat de faptul că el nu a pus niciodată problema realității vieții ca problemă. Abordarea acestei chestiuni însă, este în viziunea filosofului german condiția *sine qua non* a oricărui travaliu filosofic riguros. Tocmai în aceasta constă în fapt sarcina hermeneuticii facticității. Pornind de la două cursuri ale lui Heidegger din 1921-1922, am arătat că ea este chemată să aducă la lumină ce înseamnă a trăi (care, în cazul Dasein-ului uman, ia inexorabil forma unui a trăi într-un aici și acum, situat într-un „azi”) și a structurilor ontologice care determină această viață. Iar mijlocul prin care trebuie să se desfășoare această aducere la lumină nu poate fi altul decât interpretarea ce constituie o posibilitate distinctivă esențială a vieții factice însăși.

În lumina acestui lucru a devenit manifest că, în ciuda diferențelor deloc neglijabile dintre ele, proiectul hermeneuticii facticității nu este totuși separat printr-o

ruptură radicală de ontologia fundamentală din *Ființă și timp* așa cum părea la o primă privire. Dimpotrivă, cel din urmă se prezintă în fapt ca o maturare a celui dintâi. Căci modul în care se circumscrie ideea unei hermeneutici a facticității acoperă în întregime cele trei sensuri în care travaliul heideggerian din 1927 se definește ca hermeneutic pe acea pagină misterioasă (pentru că singulară) din *Ființă și timp*.

Prin aceasta însă, istoria complexă a influențelor gândirii heideggeriene asupra hermeneuticii filosofice din *Adevăr și metodă* începe deja să se simplifice, iar sarcina pe care și-a asumat-o investigația noastră se precizează. A devenit clar că nu poate fi vorba aici de a indica fie hermeneutica facticității, fie ontologia din *Ființă și timp* ca sursă a gândirii gadameriene ci de a face manifest cum se dezvoltă ea între acestea două și pornind de la ambele.

În acest sens, în a doua etapă a întoarcerii la sursele hermeneuticii filosofice, ne-am îndreptat privirea asupra legăturilor dintre perspectiva schițată asupra interpretării și înțelegerii care a stat la baza hermeneuticii facticității și cea așa-zis existențial-ontologică din *Ființă și timp*. Având în vedere posibilitatea unei criticii a gândirii heideggeriene ce se anunță printre rândurile afirmațiilor lui Gadamer de mai sus, în centrul atenției a stat în special modul în care aceasta din urmă se pliază pe problematica limbii și a lumii, după cum se știe, cei doi poli fundamentali pornind de la care este formulat răspunsul hermeneuticii filosofice la întrebarea privitoare la înțelegere.

Capitolul 2. Problema înțelegerii în hermeneutica filosofică. Între și dincolo de Dilthey și Heidegger

I. Critica lui Gadamer la adresa lui Dilthey

Datorită caracterului ambiguu al secțiunilor dedicate hermeneuticii romantice a lui Schleiermacher și Dilthey din *Adevăr și metodă* literatura de specialitate a adoptat cele mai diverse poziții față de ce anume ar fi problematic din punctul de vedere al lui Gadamer în legătură cu acestea. Pentru Anthony Giddens și David Hoy de pildă, problema ar consta în psihologismul și subiectivismul viziunii diltheyene asupra înțelegerii. Pentru Joel Weinsheimer, dimpotrivă, ceea ce ar fi problematic este obiectivismul ei. În interpretarea lui Th. Nenon ambele aspecte ar fi criticabile în aceeași

măsură, iar în cea a lui James Risser, de imputat gândirii diltheyene este, mai degrabă, ambiguitatea ei.

În capitolul precedent am arătat că primele două obiecții formulate nu sunt cu adevărat îndreptățite sau, cel puțin, nu fără anumite rezerve. Spre deosebire de interpretii săi moderni însă, Gadamer pare să fi fost cât se poate de conștient de acest lucru. Dacă se urmărește îndeaproape structura argumentativă a demersului său din *Adevăr și metodă* se poate vedea că, în fapt, niciuna dintre ipotezele interpretative propuse în literatură în legătură cu ce ar fi din perspectiva sa problematic în gândirea lui Dilthey nu se susține. E clar că problema lui Gadamer cu Dilthey e de căutat în altă parte.

În ipoteza pe care am propus-o pornind de la modul în care Gadamer circumscrie sarcina conștiinței istorice într-o serie de conferințe ce au constituit unul din drafturile lui *Adevăr și metodă* această problemă constă în faptul că filosoful german a pierdut din vedere specificitatea experienței istorice, ratând astfel atât sensul conceptului de semnificație istorică (*historical meaning*), cât modul în care se desfășoară înțelegerea istorică (*historical understanding*). Căci, indiferent de modul în care a încercat să asigure un fundament metodologic științelor spiritului, Dilthey nu a ținut niciodată cont de faptul că istoria este o expresie a spiritului în aceeași măsură în care este un raport de forțe ce transcend puterea și granițele rațiunii. Astfel, el nu a făcut altceva decât să confirme teza hegeliană că istoria este istoria spiritului și că tot ceea ce este real este rațional deși sarcina fundamentală pe care și-o asumase alături de întreaga școală istorică era de a o contesta. După cum ironic notează Gadamer la un moment dat, Dilthey a reușit într-adevăr să substituie spiritul absolut al lui Hegel cu conștiința istorică însă numai cu prețul de a o transforma pe aceasta într-o nouă formă a spiritului absolut.

II. *Dincolo de Dilthey prin Heidegger. Înțelegere și eveniment*

În reproșul de a nu fi ținut seama de faptul că istoria este un raport de forțe în aceeași măsură în care este o expresie a spiritului ecurile criticii heideggeriene la adresa lui Dilthey cu greu ar putea să nu fie auzite. Luând acest lucru ca far călăuzitor am încercat să demonstrăm că încercarea lui Gadamer de a corecta hermeneutica diltheyană a științelor spiritului merge în aceeași direcție ca și hermeneutica facticității sau, mai precis

spus, că hermeneutica filosofică se prezintă explicit ca o continuare directă a ei. Așa cum Heidegger a arătat că la nivel existențial lumea este corelatul ontologic al Dasein-ului, intenția hermeneuticii filosofice este de a arăta că la nivel existențial acest corelat este istoria ca atare. Altfel spus, intenția lui Gadamer este de a arăta împotriva lui Dilthey că legătura noastră cu trecutul nu poate fi redusă la un raport epistemic simplu precum cel dintre subiect și obiect, ci trebuie gândită mai degrabă în termeni de „apartenență” (*belongingness*).

În acest sens, sarcina fundamentală pe care și-o asumă filosoful german este, pe de o parte, de a arăta că ceea ce Dilthey numește pe urmele lui Hegel „spirit obiectiv”, adică limba, instituțiile, obiceiurile, tradiția ca atare constituie facticitatea existenței noastre istorice căci ele se impun ca o limită insurmontabilă în fața rațiunii individului. Și, pe de altă parte, că tocmai această tradiție deschide posibilitatea cunoașterii istorice. Prin analiza textului lui *Adevăr și metodă* am încercat să susținem că tocmai aceasta este în fapt miza fundamentală a demersului gadamerian de reabilitare a tradiției și prejudecății. Scopul ei nu este de a demonstra că tradiția are un caracter rațional deoarece prejudecățile se bazează pe un act de cunoaștere ci, mai degrabă, să demonstreze că ființa sa istorică (*Geschichtlichkeit*) este „păstrarea” (*Bewahrung*), un proces ce presupune „afirmarea, asumarea și cultivarea” trecutului din partea individului și permite adevărului (la ceea ce este adevărat, *ein Wahres*) să prindă ființă.

Recunoașterea faptului că a fi înseamnă a fi în istorie și că tocmai tradiția în care suntem inexorabil situați deschide posibilitatea cunoașterii trecutului, am încercat să arătăm, modifică radical datele problemei înțelegerii istorice. Odată cu aceasta, semnificația istorică nu mai poate fi văzută ca o unitate existând în sine ca expresie a unei trăiri ci ceva ce există „pentru noi” sub forma unei „multiplicități fluide de posibilități” exprimând atât intenția unui autor sau agent cât și rezultatul unor decizii cu privire la adevărul și importanța ei luate pe parcursul timpului prin procesul de afirmare, asumare și cultivare pe care îl presupune tradiția. Și, pe de altă parte, „obiectul” hermeneutic devine tema, lucrul (*Sache*) de care textul, evenimentul istoric sau opera de artă vorbește mai degrabă decât „stilul” sau trăirea din spatele expresiei. Iar acest obiect are o natură duală, fiind constituit atât din ceea ce este intenționat de autor, cât și din istoria interpretărilor pe care le-a primit de-a lungul timpului.

Schimbarea cadrului general în care se pune problema înțelegerii însă, modifică și problema ca atare. Așa cum am arătat, de acum sarcina fundamentală a hermeneuticii este de a explica dacă și în cel fel interpretul poate să recunoască alteritatea a „obiectului” hermeneutic și modul în care diferă opinia textului, evenimentului istoric sau operei de artă de a sa. Prin aceasta ajungem în sfârșit să înțelegem de ce Gadamer își prezintă propriul proiect filosofic totodată drept o „traducere” sau o „transpunere” la nivelul științelor spiritului a analiticii Dasein-ului pe care o propune ontologia fundamentală heideggeriană. Căci tocmai acesta este lucrul pe care îl face Gadamer. El va încerca să arate că, la nivel ontic, înțelegerea istorică oglindește aproape perfect structura înțelegerii ontologice și că modul în care se desfășoară ambele descrie practic aceeași mișcare.

În investigația noastră am încercat să retrasăm cât mai de îndeaproape modul în care Gadamer transpune perspectiva heideggeriană asupra înțelegerii la nivelul științelor spiritului insistând (din motive ce vor ieși la iveală în capitolul următor) în principal asupra câtorva chestiuni. În primul rând asupra faptului că înțelegerea nu este o performanță subiectivă, ci mai degrabă un lucru care *se întâmplă*, un *eveniment* la care interpretul participă.

În al doilea rând am insistat asupra caracterului inter-activ a ceea ce Gadamer numește detașarea (*Abhebung*) orizonturilor interpretului și textului în înțelegere. Și, totodată, asupra faptului că, în ciuda rezonanțelor sale, termenul de „fuziune” prin care filosoful german descrie înțelegerea nu echivalează în nici un fel cu o topire a lor și astfel cu o nivelare a alterității. Prin fuziune opinia diferită a textului nu devine familiară și astfel de nedistins de cea a interpretului, ea este doar văzută într-o lumină familiară dar ca opinie străină.

III. Întoarcerea tacită împotriva lui Heidegger. Hermeneutica filosofică în chip de ontologie hermeneutică

Judecând dezvoltarea hermeneuticii filosofice de până în acest moment în lumina sarcinii pe care și-o propune de a corecta viziunea lui Schleiermacher și Dilthey asupra înțelegerii pe baza ontologiei heideggeriene – asupra căreia Gadamer insistă continuu că este sarcina fundamentală a gândirii sale – două lucruri devin în aparență clare: că această

sarcină este deja dusă la bun sfârșit și că originalitatea proiectului gadamerian este una mai degrabă modestă. Căci, după cum am văzut, în toate punctele importante ale acestei corecții Gadamer urmărește îndeaproape intuițiile și critica pe care Heidegger însuși i-o adresase deja lui Dilthey.

Chiar în momentul în care proiectul hermeneuticii filosofice pare să se fi încheiat însă, *Adevăr și metodă* face un pas înainte și reformulează ideea de „fuziune a orizonturilor” prin care se petrece înțelegerea în termeni de „aplicare”, ocazie cu care etica aristotelică și hermeneutica teologică și juridică capătă, după cum ne spune Gadamer, o „importanță deosebită” și o „semnificație exemplară”. Explicit, *Adevăr și metodă* justifică această reformulare prin nevoia de a arăta că deși instituie ca și condiție de posibilitate a înțelegerii ceva precum o „conștiință a istoriei efectelor” acest lucru nu transformă totuși hermeneutica într-o filosofie a conștiinței. În acest sens Aristotel este important pentru a arăta că această conștiință a istoriei are „structura experienței” înțeleasă ca experiență a limitei și finitudinii. Altfel spus, că înțelegerea ca atare este un eveniment care i se întâmplă interpretului dincolo de voința sa.

Așa cum am văzut însă, acest lucru era deja evident în descrierea inițială a modului în care are loc înțelegerea. De aceea, am arătat, „importanța deosebită” a eticii aristotelice și „semnificația exemplară” a hermeneuticii teologice și juridice trebuie căutată (și) în altă parte. Pornind de la câteva afirmații ale lui Gadamer, mergând dincolo de imaginea „urbanizării” general acceptată în literatură, am încercat să arătăm că recursul la Aristotel constituie punctul care marchează o întoarcere tacită a filosofului german împotriva lui Heidegger.

În interpretarea noastră, modul în care filosoful atenian circumscrie înțelepciunea practică (*phronesis*) în opoziție cu cunoașterea tehnică (*techne*) este cu adevărat important pentru Gadamer pentru a arăta că înțelegerea în joc la nivelul științelor spiritului presupune ea însăși o facere, implică „întregul vieții omenești” și ia forma lui a vedea ceva ca ceva în sens apofantic. Altfel spus, pentru a arăta că înțelegerea așa zis „derivată”, existențială are de fapt un caracter existențial, că distincția heideggeriană între cele două forme ale înțelegerii nu se poate susține cu adevărat și, prin urmare, că hermeneutica istorică a facticității este de la bun început o hermeneutică ontologică a

Dasein-ului. Acesta constituie un prim pas al criticii și corecției gândirii heideggeriene în hermeneutica filosofică. Dar, după cum am arătat, el nu este nici pe departe și ultimul.

Gadamer face un al doilea pas în acest sens pornind de la ce-a de-a treia diferență dintre *phronesis* și *techne* pe care o circumscrie pe urmele lui Aristotel și care duce la o a treia reformulare a problemei înțelegerii în *Adevăr și metodă* în termeni de „eu” și „tu”. La o primă privire nu este foarte clar în ce sens constituie aceste chestiuni o critică la adresa gândirii heideggeriene, căci Heidegger nu leagă în nici un fel problema înțelegerii de problema alterității. Am încercat să arătăm că pentru Gadamer tocmai aici e problema. Pentru filosoful german altul concret, celălalt alături de care putem fi într-un aici și acum este în fapt o marcă a finitudinii noastre și o altă față a stării de aruncare (*Geworfenheit*). El reprezintă o limită constitutivă a Dasein-ului exact ca și propria sa moarte. Dacă Heidegger ar fi înțeles acest lucru el ar fi înțeles totodată că altul nu numai că poate, dar și trebuie să joace un rol în înțelegere. Altfel spus, că înțelegerea nu se desfășoară niciodată ca o proiecție de sens a unui Dasein solitar.

Prin modul în care dă curs reformulării problemei înțelegerii în termeni de „eu” și „tu” am ajuns totodată și la temeiul afirmațiilor gadameriene – notate în preambul – cum că hermeneutica filosofică constituie o „alternativă” la ontologia heideggeriană și deschide calea către gândirea târzie a filosofului german, atestând totodată posibilitatea „saltului” sau „pasului” acestuia în spatele metafizicii.

Dar, după cum am văzut în acel context, Gadamer merge chiar mai departe spunând că propriul său demers filosofic oferă în cele din urmă chiar fundamentul ontologiei heideggeriene ca atare. O asemenea afirmație pare cel puțin bizară având în vedere că filosofia gadameriană se dezvoltă explicit ca o continuare a hermeneuticii facticității prin traducerea analiticii Dasein-ului la nivelul științelor spiritului. În opinia noastră situația se schimbă radical dacă se dă curs unei lecturi atente a celei de-a treia părți a lui *Adevăr și metodă*. Reflecția gadameriană asupra raportului dintre limbă și lume, încercarea sa de a demonstra că acestea două își „aparțin” (în sensul ontologic precis cu care folosește Gadamer acest termen) una alteia și că limba este în esența sa dialog constituie, am arătat, un al treilea și ultim pas al întoarcerii tacite a lui Gadamer împotriva lui Heidegger. Acesta vine să corecteze ambiguitatea fundamentală a statutului ontologic al limbii ce viciază atât gândirea heideggeriană timpurie cât și târzie. Căci, pe

măsură ce Heidegger însuși înțelege că limba nu poate fi privită ca un simplu ustensil la îndemâna Dasein-ului – așa cum e cazul în *Ființă și timp* – fiind mai degrabă „casa ființei”, el îi reduce totuși esența la monolog deși știe bine că ea este „legată de netăgăduit de vorbirea oamenilor”¹.

Partea a doua. Înțelegere și neînțelegere. De la hermeneutica filosofică la deconstrucție

După ce am văzut în ce fel este corectată în filosofia lui Gadamer hermeneutica diltheyană a științelor spiritului pe baza gândirii heideggeriene și, totodată, că aceasta din urmă nu este în nici un caz preluată complet necritic ca fundament în acest sens, investigația noastră s-a întors la a doua sarcină asumată: de a vedea dacă și în ce măsură se poate susține răspunsul hermeneuticii filosofice la întrebarea ce înseamnă a înțelege în orizontul conceptual în care a fost formulat. Am început în acest sens cu reevaluarea celor trei interpelări critice formulate de Leo Strauss, Emilio Betti și Jürgen Habermas.

Capitolul 3. În căutarea dreptei măsuri. Descoperirea unui spațiu pentru o critică a hermeneuticii filosofice.

I. Leo Strauss și chestiunea relativismului

În șirul de întrebări răzlețe pe care Strauss i le adresează lui Gadamer în corespondența dintre ei pot fi distinse trei obiecții la adresa hermeneuticii filosofice.

Punctual, Leo Strauss este de acord cu Gadamer că ceea ce este de înțeles este pretenția de adevăr a textului și că înțelegerea implică un travaliu de aplicare asupra situației prezente a interpretului. Însă, pentru el conceptul de „fuziune a orizonturilor” pe care filosoful german îl folosește în acest sens este problematic. Pe de o parte, datorită faptului că, în opinia sa, nu se poate spune cu adevărat că orizontul *autorului* interpretat este în vreun fel lărgit, așa cum susține Gadamer. Și, pe de altă parte, pentru că sarcina interpretului nu este una productivă după cum lasă să se înțeleagă *Adevăr și metodă*.

¹ M. Heidegger, „The Way to Language” în *On the Way to Language*, trans. Peter D. Hertz (New York & London: Harper & Row, 1971), p. 125.

În al doilea rând, Strauss acceptă din nou că nu se poate ajunge niciodată la o înțelegere deplină, dar acest lucru nu înseamnă totodată și că nu se poate vorbi de o înțelegere adevărată. În fapt, susține filosoful american, tocmai acesta este ceea ce caută fiecare interpret. La nivelul acesta, hermeneutica filosofică este o formă de relativism.

Iar în al treilea rând, pentru filosoful american este problematică înțelegerea gadameriană a tradiției ca și un continuum de sens constituit istoric. Ea presupune în cele din urmă că fiecare autor tradițional are statutul unui *model* pe care interpreții au datoria să-l urmeze. În mod evident însă, lucrurile nu stau așa. Multe dintre operele considerate drept clasice susțin lucruri greșite sau sunt indescifrabile, motiv pentru care ele nu ar trebui sau sunt imposibil de urmat.

Pornind de la răspunsul pe care Gadamer însuși i l-a dat lui Leo Strauss și de la interpretarea pe care am oferit-o lui *Adevăr și metodă* am încercat să arătăm că nici una dintre aceste obiecții nu se susține. Din însuși felul în care este formulată, prima obiecție dă seama de faptul că deși încearcă să ia distanță față de hermeneutica romantică a lui Schleiermacher și Dilthey, Strauss pornește de la aceeași presupuziție ca și aceștia: că ceea ce un text spune, că adevărul său este exclusiv produsul reflecției autorului său. După cum am văzut însă, situația e cu totul alta. Imediat ce se recunoaște că semnificația istorică are caracterul unei „multiplicități fluide de posibilități” în care vocea tradiției ca atare se manifestă alături de cea autorului însă, devine manifest totodată și că înțelegerea implică o dimensiune productivă cel puțin în sensul în care aduce la lumină prejudecățile interpretului.

A doua obiecție a lui Strauss este de departe cea mai serioasă dintre toate însă nu este totuși și pertinentă. Căci, am arătat, deși hermeneutica filosofică afirmă relativitatea interpretării la situația în care survine, înțelegerea la care duce nu este totuși altceva decât o înțelegere „în sine”. Aici lucrurile stau la fel ca și în cazul raportului dintre limbă și lume. Deși fiecare limbă nu este decât o viziune asupra lumii înconjurătoare, totuși în fiecare dintre ele ceea ce se prezintă de fapt este lumea în sine.

Iar împotriva celei de-a treia obiecții, alături de Gadamer, am arătat că indiferent dacă ceea ce un text spune este sau nu greșit, el este totuși „adevărat” în sensul în care aduce la lumină ceva în tradiție.

II. Emilio Betti și monopolul adevărului

Dacă Leo Strauss și Gadamer sunt de acord cel puțin asupra faptului că înțelegerea presupune aplicarea sensului asupra situației prezente a interpretului, pentru Emilio Betti, ultima fortăreață a școlii istoriste, tocmai acest lucru este problematic. Reproșul fundamental pe care acesta i-l aduce hermeneuticii filosofice este că, luând textul juridic în vigoare (așadar o specie cât se poate de particulară de texte) ca model, ea ajunge să piardă din vedere faptul că sarcina interpretării este una „pur contemplativă”. În felul acesta, hermeneutica filosofică atribuie arbitrar interpretului un „monopol asupra adevărului”, privând prin aceasta procesul interpretativ de orice șansă la obiectivitate. Așa cum arată Betti în *Hermeneutica drept metodologie generală a Geisteswissenschaften* e indicativ în acest sens faptul că pentru Gadamer nu este de înțeles textul ca expresie a unui Altul (*Fremd*), cât pretenția sa de adevăr și că aceasta din urmă trebuie înțeleasă pornind de la și în raport cu tradiția în care interpretul este situat. Ca și cum tradiția ar fi în cele din urmă dacă nu garantul, cel puțin „instrumentul de verificare” a adevărului.

În răspunsul public pe care i l-a dat lui Betti Gadamer se mulțumește cu a indica de ce sarcina interpretării este totuși una aplicativă și nu „contemplativă” așa cum susține juristul italian, dar în legătură cu toate celelalte chestiuni el păstrează tăcerea. Am arătat însă că acest lucru nu se datorează faptului că ele ar fi în vreun fel justificate. Dimpotrivă, în lumina discuțiilor din capitolul precedent este clar aici avem de-a face mai degrabă cu o neînțelegere a gândirii gadameriene. E drept, în perspectiva hermeneuticii filosofice pretenția de adevăr a textului este de înțeles dar, după cum ne-o arată formularea problemei înțelegerii în termeni de „eu” și „tu”, aceasta e de înțeles întotdeauna ca pretenția unui *altul*, ca o pretenție diferită de adevăr și în diferența sa. Iar dacă se ține cont de modul în care descrie procesul interpretativ devine clar că hermeneutica filosofică nu poate fi acuzată pe drept de faptul de a fi transformat tradiția într-un instrument de verificare a adevărului căci, am văzut, sarcina înțelegerii survine tocmai prin faptul că ea este pusă sub semnul întrebării și ea presupune punerea în joc a prejudecăților interpretului.

III. Jürgen Habermas și problema raționalității tradiției

Interpelările critice la adresa hermeneuticii filosofice formulate de Leo Strauss și Emilio Betti se rezumă la chestiuni punctuale și nu acoperă niciuna mai mult de câteva pagini. De aceea și răspunsurile lui Gadamer au fost cât se poate de succinte și uneori chiar vagi. Lucrurile se schimbă complet odată cu Habermas. Interpelarea acestuia dă naștere la o veritabilă dezbateră între cei doi filosofi ce se întinde pe mai mulți ani. În centrul dezbaterii stă reabilitarea gadameriană a tradiției și a prejudecăților, pentru Habermas, pe de o parte nesustenabilă și pe de alta periculoasă în raport cu idealul iluminist al emancipării al cărui avocat filosoful și sociologul german este. Accentele și centrul de gravitate al obiecțiilor pe care Habermas le ridică împotriva hermeneuticii filosofice însă se schimbă în timp.

Într-o primă etapă, am arătat, acuza principală pe care Habermas o ridică împotriva lui Gadamer vizează faptul că subvaluează potențialul epistemologic al reflecției hermeneutice. Pentru Habermas, prin faptul că înțelegerea presupune și implică conștientizarea prejudecăților care determină interpretul, ea deschide posibilitatea unei „distanțări controlate” (*Verfremdung*) față de tradiție și astfel a unei „scheme semantice transcendentale” de interpretare a ei. Numai o astfel de schemă interpretativă poate garanta în fond raționalitatea tradiției; numai în acest fel ea poate fi văzută ca produs al unei rațiuni care se înțelege pe sine și devine obiectul unui consens capabil să orienteze acțiunea socială. Gadamer însă a pierdut din vedere ambele chestiuni și aceasta tocmai datorită faptului că pentru el autoritatea tradiției nu constituie o problemă pentru înțelegerea de sine a individului sau diferitelor grupuri sociale.

În opinia noastră cele două puncte pe care le notează Habermas sunt în principiu corecte. Prin analiza răspunsului pe care Gadamer i-l dă lui Habermas și a lui *Adevăr și metodă* am încercat să arătăm că filosoful german însuși este perfect de acord cu acestea. Dar, am arătat totodată că obiecția pe care Habermas o formulează pe baza acestor două puncte nu se poate totuși susține. Căci, deși reflecția hermeneutică poate deschide posibilitatea unei distanțări controlate față de tradiție și poate conduce la elaborarea unei metodologii interpretative riguroase prin aceasta sarcina ei nu este în nici un fel

suspendată. Orice înțelegere de la distanță a tradiției este în cele din urmă o înțelegere alienată și tocmai acesta este lucrul care face reflecția hermeneutică necesară.

Pe de altă parte recursul *pur și simplu* la autoritatea tradiției pentru înțelegerea de sine este și pentru Gadamer cât se poate de problematic. Însă, după cum am văzut deja, reabilitatea gadameriană a tradiției nu îndeamnă în nici un fel la acest lucru ci ea urmărește să arate cu totul altceva: că gândirea noastră este amprentată și condiționată ineluctabil de tradiția în care suntem situați.

Habermas nu s-a lăsat convins de nici una dintre aceste replici. De aceea, în a doua etapă a dezbaterii cu Gadamer el reafirmă fondul problemei însă își restructurează strategia argumentativă punând în chestiune de data aceasta în primul rând pretenția hermeneuticii la universalitate. În acest sens filosoful și sociologul german încearcă să arate pe de o parte că hermeneutica de profunzime (*depth hermeneutics*) practică în psihanaliză poate servi constituirii unei teorii a competenței comunicative ce poate asigura o înțelegere metodică. Și, pe de alta, că numai acesta poate da seama în cele din urmă de situațiile de comunicare socială distorsionată. Altfel spus, că înțelegerea de care vorbește hermeneutica filosofică trebuie și poate fi suplimentată de o înțelegere de profunzime extinsă de la sfera psihanalizei la cea a societății ca atare.

Ca răspuns la această obiecție, alături de Gadamer, am arătat că situația psihanalizei nu e defel comparabilă cu cea a științelor sociale și că încercarea de extindere a hermeneuticii de profunzime la nivelul întregului societății nu este sub nici o formă permisă. De aceea, nici pretenția hermeneuticii la universalitate nu este cu adevărat problematică.

IV. Întâlnirea dintre hermeneutică și deconstrucție

După cum se vede nici una dintre criticile formulate la adresa hermeneuticii filosofice discutate până acum nu se susțin și nu ne oferă posibilitatea unei corecții a perspectivei sale asupra înțelegerii. Tocmai de aceea în investigația noastră ne-am întors privirile asupra întâlnirii pariziene dintre Derrida și Gadamer ca asupra unei ultime șanse în acest sens. O șansă destul de mică în aparență având în vedere faptul că atât pentru

Gadamer și Derrida, ca și pentru toți filosofii care s-au aplecat asupra dosarului întâlnirii dintre cei doi „nu s-a întâmplat nimic” în acel context.

O primă privire asupra celor trei întrebări pe care Derrida i le-a adresat lui Gadamer pare să confirme acest lucru. Derrida chestionează în primul rând „buna voință de înțelegere” pe care Gadamer o instituie tacit ca fundament al hermeneuticii filosofice și pare să vrea să arate că acesta ar fi semnul căderii sale în metafizică. El chestionează în al doilea rând dependența sensului de context, adică teza apartenenței interpretării la situația hermeneutică și pare să vrea să arate că aceasta este problematică dacă se ține cont și de o interpretare care „urmează liniile” psihanalizei. Iar în al treilea rând Derrida se întreabă dacă nu cumva un „raport de întrerupere” mai degrabă decât unul de mediere între interpret și text ar constitui de fapt condiția de posibilitate a înțelegerii. Din perspectiva hermeneuticii filosofice, am arătat, primele două întrebări *par* într-adevăr cu totul lipsite de obiect, iar a treia chiar și de sens.

De aceea, exegeza contemporană a luat cele mai diverse poziții față de întâmpinarea derrideană. Unii interpreți au văzut în ea semnul unei profunde neînțelegeri a hermeneuticii filosofice și a frivolității gânditorului francez care s-ar fi aventurat să o chestioneze deși nu avea nicio idee de scrierile lui Gadamer. Pentru alții ea ar fi mai degrabă expresia unei voințe de neparticipare la dialog cu filosoful german sau chiar a unei încercări performative (într-un sens lax) de a contesta posibilitatea înțelegerii ca atare.

Și totuși, am încercat să arătăm, la o lectură atentă a operei lui Derrida devine manifest că lucrurile nu stau tocmai astfel, iar interpelarea derrideană capătă o cu totul altă semnificație. Într-adevăr, nu se poate vorbi de un dialog între cei doi filosofi. Dar aceasta nu înseamnă că ceea ce (nu) s-a petrecut între ei revine pur și simplu la nimic și nici că ar fi lipsit de orice dimensiune critică. În ipoteza noastră întâlnirea dintre Gadamer și Derrida trebuie văzută mai degrabă în termenii unui „partaj” (*partage, sharing*) - un cuvânt pe care Derrida însuși îl folosește la un moment dat vorbind despre filosoful german - înțeles în același timp ca *împărțășire* (adică uniune, unitate) și, totodată, *împărțire* (adică diferențiere, diferență).

Am arătat în acest sens în primul rând că lucrurile pe care Derrida le chestionează stau mărturie pentru o comunitate a preocupărilor hermeneuticii filosofice și

deconstrucției și astfel că întrebările pe care Derrida i le adresează lui Gadamer sunt de fapt întrebări pe care și le adresează *alături de* Gadamer. Acesta este motivul pentru care ele par lipsite de obiect. Pornind de la un text precum *Limited Inc.* am adus la lumină faptul că Derrida însuși crede într-o „bună voință de a înțelege” și că și pentru el sensul există doar ca dependent de un context. Pe de altă parte, pornind de la câteva texte ale lui Gadamer, am arătat că, oricât de paradoxal ar suna, întrebarea despre „raportul de întrerupere” este de fapt o reformulare a întrebării fundamentale a gândirii gadameriene, cea care a dat naștere și care animă dintr-un capăt în altul hermeneutica filosofică.

În al doilea rând însă, pornind de la textele pe care filosoful francez le dedică memoriei lui Gadamer, am arătat că afirmația că un raport de întrerupere, suspendarea oricărei medieri ar fi în fapt condiția de posibilitate a comprehensiunii și că aceasta ne poate duce la „un alt mod (*different way*) de a ne gândi la texte și interpretare” cu care se încheie interpelarea derrideană trebuie luată cât se poate de în serios. În *Berbeci* de pildă Derrida insistă asupra acestui lucru și îl precizează. Așa cum ni se arată în acest context în marginea unui poem de Paul Celan, a interpreta mai poate însemna și „a-l purta pe celălalt asupra ta”, „a te purta asupra infinitei inapropriabilități a celuilalt”. Și numai o astfel de interpretare face dreptate celuilalt și tocmai ea deschide posibilitatea oricărei gândiri și oricărei cântăriri (*weighing*).

Prin modul însuși în care este circumscrisă această interpretare, prin faptul că ea se afirmă ca o interpretare diferită a interpretării și înțelegerii și astfel ca supplement al perspectivei hermeneuticii filosofice ea ne deschide calea către o critică și o posibilă corecție a hermeneuticii filosofice.

Capitolul 4. Spre un altul al înțelegerii/o altă înțelegere

I. Spre un altul „în afara” limbii „înaintea” lumii

Așadar, interpelarea derrideană ne deschide calea către o critică și o posibilă corecție a perspectivei hermeneuticii filosofice asupra interpretării și înțelegerii. Dar nu o face deloc mai ușoară. De la bun început ea ne confruntă cu două șiruri de întrebări. În primul rând, în ce fel face posibilă înțelegerea suspendarea oricărei medieri? Cum ar putea face-o având în vedere faptul că, după cum Derrida însuși ne-o arată în *Berbeci*, un

astfel de raport de întrerupere ar fi echivalent cu o dispariție a lumii ca atare? Mai poate fi vorba de înțelegere în genere dacă lumea dispare? Mai poate exista vreun altul de înțeles? De la Gadamer am învățat că a avea o lume înseamnă a avea o limbă și că limba este constitutivă oricărei înțelegeri și alterității ca atare. Dacă lumea dispare, limba dispare iar odată cu aceasta și sarcina înțelegerii și altul de înțeles.

Iar în al doilea rând, ce vrea să spună cu adevărat că a interpreta mai poate însemna și „a-l purta pe celălalt asupra ta”? E vorba aici de altceva decât de o licență poetică?

Pentru a răspunde acestor șiruri de întrebări, într-un prim pas, ne-am întors privirile asupra unor lucrări ca *(Ex)poziții* și *Despre ospitalitate* și am încercat să arătăm că deși Derrida este de acord cu teza gadameriană că „a avea lume înseamnă a avea o limbă” totuși, pentru el, concluzia pe care filosoful german o trage pornind de aici - și anume că altul este în sens ontologic întotdeauna *în* lume *prin* limbă – este nesustenabilă. În fapt, Derrida își „definește”² deconstrucția tocmai ca și căutare a ceva ce „nu este niciunde prezent”, care „nu s-a putut prezenta niciodată în istoria filosofiei” și care, din această cauză, are statutul unui „complet altul” situat în afara limbii și a lumii și independent de acestea.

Într-un al doilea pas am dat curs unei analize atente a reflecțiilor lui Derrida din *Gramatologie* în marginea problemei limbii și raportului dintre vorbire și scriere în lingvistica structurală elaborată de Ferdinand de Saussure și, alături de filosoful francez, am adus la lumină faptul că acest „complet altul” constituie condiția (cvasi-)transcendentală posibilitate și originea (non-originară) a limbii și a lumii. Căci, așa cum se arată în acest context, în măsura în care limba are un caracter diferențial, altfel spus, în măsura în care fiecare semn devine ceea ce este diferențiându-se fără încetare de (și deci trimitând la) toate celelalte semne, atunci fiecare semn este în fapt semnul unei lipse și funcționează ca *urmă* a ceva ce își anunță și amână în același timp și cu aceeași mișcare prezența în prezent. Și, după cum am învățat de la Heidegger, pentru că lumea ca atare se constituie ca o structură de trimiteri unde fiecare entitate joacă rolul unui semn,

² Aici ghilimelele sunt necesare datorită faptului că nu se poate vorbi cu adevărat de o definiție a deconstrucției în sensul tradițional al termenului. După cum Derrida însuși ne arată, ea nu se constituie ca un proiect filosofic și este lipsită de gen proxim și diferență specifică. Deconstrucția nu este; ea se întâmplă.

posibilitatea ei este deschisă prin aceeași sinteză cu acest ceva care se sustrage neîncetat oricărei prezentificări.

În lumina acestor chestiuni a devenit manifest pe de o parte că un „raport de întrerupere”, „suspendarea oricărei medieri” este într-adevăr condiția de posibilitate a oricărui dialog hermeneutic și a înțelegerii ca atare. Căci, e clar acum că „raportul de întrerupere” de care vorbește Derrida în cele *Trei întrebări către Hans-Georg Gadamer* și *Berbeci* vizează tocmai această sinteză cu „complet altul”, acest joc al „diferanței” (*differánce*) (cum se exprimă filosoful francez pentru a surprinde dubla semnificație latină a verbului *differer*: a diferenția și a întârzia) care se constituie ca origine a limbii și a lumii.

Pe de altă parte, a devenit manifest că ideea unui altul de înțeles după ce lumea dispăre, a unui altul după sfârșitul lumii, deși peste tot în *Berbeci* este exprimată într-o manieră metaforică trebuie luată totuși cât se poate de literal. Și că din principiu întreaga discuție derrideană de posibilitatea „unui alt mod de a ne gândi la texte și interpretare” reprezintă mai mult decât o „posibilitate logică” în sensul în care este înțeles în *Ființă și timp* acest concept ca opus celui de „posibilitate ontologică”. Dacă altul este așa cum susține Gadamer *în lume prin limbă* și dacă limba și lumea sunt inhabitate de un joc al diferenței atestând constant un gol, o absență, atunci alteritatea ca atare, chiar tu-ul concret este deja, într-un anumit sens, „în afara” lumii și a limbii. Și chiar în momentul în care ne adresează și ne dă ceva de înțeles, ni se prezintă ca un tu de după dispariția lumii.

II. Consecințele hermeneutice ale diferenței

Din perspectiva ideii derrideene de diferență însă limitele și limitările fundamentale ale doctrinei hermeneuticii filosofice a interpretării și înțelegerii nu întârzie să apară.

O primă limită în acest sens, am arătat, derivă ca o consecință directă a ceea ce ne spune filosoful francez în *Gramatologie* despre limbă și vizează circumscrierea gadameriană a înțelegerii ca dialog între un „eu” și un „tu”. Dacă raportul la „complet altul” deschide posibilitatea semnificării doar în măsura în care amână neîncetat în același timp și cu aceeași mișcare prezența plină a sensului din prezent atunci orice altul de

înțeles este privat de o identitate stabilă și este condamnat pentru totdeauna să devină constant un altul. De aceea, mișcarea de „du-te vino” a întrebării și răspunsului prin care, așa cum ne învață Gadamer, survine înțelegerea se constituie de fapt ca un dialog cu un „tu” care întotdeauna deja *a fost*. Iar altul ajunge să fie înțeles drept un altul *ca* mine mai degrabă decât ca un altul *decât* mine. Căci, proiectele de sens pe care le formulează interpretul nu vor reuși niciodată să țină pasul cu devenirea alterității.

O a doua limită și limitare a hermeneuticii filosofice privește înțelegerea gadameriană a „obiectului” hermeneutic, a ceea ce filosoful german numește *Sache*, lucru, temă sau chestiune cum s-ar mai putea traduce în română în jurul căreia gravitează (sau ar trebui să graviteze) orice dialog hermeneutic. Printr-o analiză atentă a *Diseminării* am încercat să arătăm că obiecțiile pe care Derrida le ridică împotriva criticii literare tematice a lui Pierre Richard, prin analogie, se aplică punctual și fără nici o modificare asupra gândirii gadameriene. În fapt, chiar dacă nu menționează nici unde numele filosofului german, Derrida însuși notează explicit că critica sa vizează întregul „proiect fenomenologic, hermeneutic, dialectic al tematismului”. Dând curs unei lecturi atente a operei lui Mallarmé în acest context filosoful francez demonstrează că jocul diferanței în limbaj instituie o polisemie infinită care nu mai poate fi înțeleasă în termenii unui orizont de sens și care, din această cauză, excede posibilitățile descriptive și comprehensive ale fenomenologiei și hermeneuticii. Jocul diferanței face imposibil un „în sine” al lucrului de înțeles; el privează tema de propria unitate. Prin aceasta a devenit manifest că nici un text și nici un dialog nu se constituie cu adevărat în jurul unei singure teme și că instituirea unei teme printre altele ca fiind *tema* de înțeles nu poate fi decât un gest arbitrar.

Iar o a treia limită și limitare a hermeneuticii filosofice privește viziunea gadameriană asupra conceptului de text. Deși prin modul în care filosoful german pune problema înțelegerii alături de și împotriva lui Heidegger el rupe cu tradiția hermeneutică de dinainte, în răspunsul pe care îl dă la întrebarea ce este un text el rămâne cât se poate de conservator. Urmând îndeaproape o tradiție inaugurată de Platon în *Fileb* pentru Gadamer orice text – în semnificația generală pe care o atribuie acestui concept ce cuprinde și discursul unui altul, evenimentul istoric, opera de artă, etc. – se constituie ca un semnificant extins ce înscrie un dialog anterior al sufletului cu sine sau cu un altul și

descrie sau reprezintă un lucru în afara sa și a cărei pretenție de adevăr poate fi stabilită prin interpretare. Cum spune filosoful german, orice text „înscrie ceea ce a fost un anunț sau o pronunțare originală” și dezvăluie ceva în tradiție și despre lumea noastră chiar și atunci când spune lucruri greșite. Pornind de la câteva texte derrideene am încercat să arătăm însă că în lumina ideii de diferență această imagine tradițională asupra textului sau cărții nu se mai poate susține. Polisemia infinită a limbajului ce depășește granițele oricărui orizont posibil pe care aceasta o aduce cu sine și întârzierea neîncetată a prezenței la sine a sensului transformă textul într-o „șesătură de urme” ce trimite la ceva în afara sa (fie așa-zisul dialog din care se naște, fie lucrul pe care vrea să-l descrie) doar în măsura în care trimite în același timp și cu aceeași mișcare nesfârșit la alte și alte texte. În acest sens, fenomenologic, textul se constituie ca o intenționalitate privată de intentum. Din această cauză, nu se mai poate spune că el ar „înscrie” sau „descrie”, „reprezenta” ceva și nicio interpretare nu poate spera să stabilească sau să determine pretenția sa de adevăr.

III. Interpretare, orbire, interpretare greșită (misinterpretation)

Prin natura sa orice limită delimitează ceea ce este limitat de lucrul prin care este limitat. De aceea, limitările hermeneuticii filosofice care au ieșit la iveală în secțiunea precedentă din perspectiva conceptului de diferență ne-au oferit posibilitatea ca, printr-o raportare opozitivă, să clarificăm în sfârșit enigmatică circumscriserie derrideană a interpretării ca „a-l purta pe altul asupra ta” și să aducem la lumină relația dintre această interpretare a interpretării și cea formulată de Gadamer pe urmele lui Dilthey și Heidegger.

Astfel am arătat că altul care trebuie purtat asupra noastră este tocmai „complet altul” ce constituie condiția cvasi-transcendentală de posibilitate a limbii și lumii. Iar a interpreta în acest fel nu înseamnă nimic altceva decât a zăbovi asupra paginii scrise cu scopul de a urmări pe cât posibil și cât mai îndeaproape cu putință jocul diferenței care o marchează.

Dacă textul se constituie ca o „șesătură de urme” adevărata sarcină a interpretării este tocmai aceea de a reface, a reconstitui mișcarea nesfârșită de diferențiere și întârziere

a sensului său și a lua urma tuturor celorlalte texte de care este legat și care condiționează posibilitatea sa de a trimite la referentul intenționat de autor, adică la lucrul pe care acesta ar fi vrut să-l descrie sau reprezinte. În acest sens însă, am arătat, activitatea interpretativă este similară actului scriiturii ca atare. Ea este, după cum se exprimă Derrida, un act de „lectură-scriere” și se constituie efectiv ca un proces de „producție” de sens, ireductibil la simpla explicitare a ceea ce este de înțeles, dar care nu trebuie confundat totuși nici cu o simplă creație *ex nihilo*. Căci, în măsura în care încearcă să retraseze jocul diferenței, ea se și supune legii ei.

Dacă numai ca o „lectură-scriere” productivă de sens interpretarea se poate achita de sarcina cu care o confruntă textul gândit ca și „șesătură de urme”, ce este de spus atunci despre interpretarea gadameriană a interpretării și înțelegerii care se definește pe sine simplu ca „lectură”? Dacă prin felul în care se constituie suspendă posibilitatea de a decide cu privire la pretenția lor de adevăr ar trebui să concluzionăm oare că interpretarea de care vorbește hermeneutica filosofică și care se definește tocmai prin acest lucru este ea însăși imposibilă sau că este cu totul altceva decât interpretare?

Deși am fi tentați să răspundem afirmativ acestei ultime probleme cu care s-a văzut confruntată investigația noastră am încercat să arătăm că lucrurile nu stau tocmai așa. Pornind de la *Gramatologia* lui Derrida am susținut că perspectiva asupra interpretării pe care o formulează filosoful francez nu vine să o înlocuiască pe cea care o propune hermeneutica filosofică ca singurul „stil” sau mod posibil de a interpreta. Dimpotrivă, ea i se *alătură* și chiar o *presupune*. Acesta este în fapt motivul pentru care de fiecare dată când vorbește de a interpreta ca „a-l purta pe altul asupra ta” Derrida insistă asupra faptului că reprezintă „un alt mod”, adică o manieră pur și simplu *diferită* de a ne gândi la texte și interpretare.

Pe de altă parte însă, pe baza câtorva texte ale filosofului american Paul de Man am susținut că, în măsura în care se definește prin sarcina de a stabili pretenția de adevăr a textelor deși acest lucru este irealizabil, interpretarea de care vorbește hermeneutica filosofică are statutul unei interpretări greșite (*misinterpretation*). Ceea ce hermeneutica filosofică descrie ca interpretare este în cele din urmă – după cum se exprimă Paul de Man – un proces în care adevărul și falsitatea sunt condamnate să fie împletite într-un mod ineluctabil. Iar înțelegerea pe care aceasta o implică, o neînțelegere constituită în

același timp ca o privire pătrunzătoare (sau pătrundere, *insight*) în ceea ce este de înțeles dar, totodată, ca orbire (*blindness*) față de ceea ce ni se spune în text.

A interpreta în sensul hermeneuticii filosofice înseamnă așadar a interpreta greșit, iar înțelegerea de care vorbește aceasta este în fapt neînțelegere.

Concluzii

În concluzia investigației noastre am recapitulat pe scurt articulațiile fundamentale ale acesteia și am revenit la întrebarea dacă perspectiva hermeneuticii filosofice asupra interpretării și înțelegerii poate fi cu adevărat luată ca „model” sau fundament investigativ de toate acele discipline și demersuri teoretice de care vorbeam în introducere. Ne-am rezumat la a nota o precauție în acest sens fără a da un răspuns tranșant la această chestiune. Un astfel de răspuns ar presupune în fapt o cercetare separată ce excede atât sfera intereselor dar și a competențelor noastre.